

A Multidão e a Televisão

Representações contemporâneas
da efervescência colectiva

Catálogo recomendada

TORRES, Eduardo Cintra

A multidão e a televisão : representações contemporâneas da efervescência colectiva / Eduardo Cintra Torres. – Lisboa : Universidade Católica Editora, 2013. – 408 p. ; 23 cm (Estudos de comunicação e cultura. Media, tecnologia e contextos)

ISBN 978-972-54-0381-5

I – Tít. II – Col.

CDU 316.454.3:316.77
316.77:316.454.3

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais da FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia no âmbito do projeto PEst-OE/ELT/UIO126/2011

Edição: Universidade Católica Editora, Unipessoal, Lda.

Revisão editorial: António Brás

Capa: OMLET design

Composição, impressão e acabamento: Europress, Lda.

Data: Abril 2013

Depósito Legal: 356993/13

ISBN: 978-972-54-0381-5

Universidade Católica Editora

Palma de Cima – 1649-023 Lisboa

tel. (351) 217 214 020 fax (351) 217 214 029

uce@uceditora.ucp.pt www.uceditora.ucp.pt

Imagem da Capa: Daniel Rocha / Público

A Multidão e a Televisão

Representações contemporâneas da efervescência colectiva

Eduardo Cintra Torres



Universidade Católica Editora

A Manuel Villaverde Cabral

Índice

Prólogo por Salvador Giner	9
Prefácio	13
Introdução	
A multidão e as suas representações	17

I – Representações teóricas da multidão

1. Da era das multidões à era dos públicos	41
Atenas e Roma: <i>alea jacta est</i>	41
A confirmação evangélica	48
A multidão normalizada	51
A multidão anglo-americana	56
A multidão continental	61
A multidão na emergência das ciências sociais	65
Le Bon: um plagiador muito original	70
O impacto da concepção tremendista da multidão	75
Gabriel Tarde: a era dos públicos e as multidões diversas	80
Durkheim: a importância da multidão ex-denominada	87
Durkheim: as formas elementares da multidão no centro da vida social	92
A multidão na teoria americana: de Sidis e Park aos anos 60	101
2. No centro da era dos extremos	116
O marxismo e o leninismo: da multitude ao partido	116
Perplexidades democráticas	121
Freud e a relação da multidão com o <i>meneur</i>	126
Nacionalismo e multidões	133
A multidão silenciosa de Salazar	135
A multidão são todos: Ortega y Gasset	142
Hanna Arendt e a multidão no totalitarismo	146
Elias Canetti e a multidão independente do poder	153
3. A era dos eventos, das audiências, do entretenimento e das redes	160
Comunidade, comunhão, ritual, festa	160

Rituais e eventos de multidão	166
A opinião pública entre público e multidão	170
Os media de massas e os espectáculos, próximos da multidão	176
<i>A eventificação</i> do quotidiano	186
Pão e circo, outra vez e sempre	189
A articulação da multidão política com o espectáculo e os media	194
A categorização incerta das audiências mediáticas	197
Duas variações sobre o tema das massas: Shils e Williams	199
A omnipresença e a nova normalização da multidão	202
A difícil normalização da multidão para a autoridade policial	203
A multidão da era das redes	207

II – Representações mediáticas da multidão

1. Introdução: análise de imagens fixas	213
Representações fotográficas da multidão: análise de uma fotografia	214
Representações fotográficas da multidão: análise de uma série fotográfica	219
Uma multidão entre a realidade e a ficção	225
2. As representações televisivas da multidão	228
Análise das imagens em movimento	228
A presença multitudinária na televisão	230
Os eventos multitudinários e os estudos televisivos	232
Uma tipologia do dispositivo espectacular das multidões na televisão	241
Criando a dupla identificação do Eu/Nós do espectador	243
A multidão no estúdio	245
Multidões políticas na televisão	264
Manifestações globais contra a globalização (1999, 2001, 2005)	268
Marchas brancas em Bruxelas (1996) e Portugal (2003)	277
Ataque a milheiral transgénico em Silves (2007)	279
Manifestações de professores (2008)	281
Multidões musicais	296
O último dos concertos Promenade na BBC (2004-5)	299
MTV European Music Awards (2005)	309
Multidões religiosas católicas	315

Fátima (2004, 2006)	321
Jornada Mundial da Juventude (2005)	324
Multidões desportivas	327
Campeonato Europeu de Futebol (2004)	331
Conclusões	345
Bibliografia	355
Anexos	381

Índice de quadros e gráficos

Quadro 1. Ocorrência de <i>crowd</i> em notícias do <i>New York Times</i> (%)	203
Quadro 2. Níveis de representação dos signos multitudinários em fotografias centrais do <i>Público</i> (%) (<i>N</i> =48)	222
Quadro 3. Motivação principal da multidão nas fotografias centrais do <i>Público</i>	222
Quadro 4. Programas com público/multidão na TV portuguesa, 07-13.10.2006	251
Quadro 5. O estudo da multidão em monografias e ensaios, 1832-1912 (em Anexo)	381
Quadro 6. Manifestações de professores, Fev.-Mar. 2008 (em Anexo)	383
Gráfico 1. Tempo dedicado a manifestações de professores nos noticiários generalistas (%)	290

Prólogo

A transfiguração mediática da multidão. Reflexões a propósito de *A Multidão e a Televisão*

SALVADOR GINER*

Os seres humanos possuem duas naturezas, não uma. São responsáveis, têm intenções, interesses, raciocinam, amam-se ou odeiam-se, sempre segundo a sua consciência e as suas paixões, como indivíduos, mas também como membros da sua tribo, classe ou nação. Não obstante, face a essa natureza, aceite universalmente, surge outra. Quando se unem a uma multidão, os homens fundem-se nela e deixam de ser o que são, entes autónomos. Num estádio, numa manifestação política, numa turba irada, numa multidão indignada, num público mediático, os homens perdem a capacidade de autonomia, responsabilidade e inclinação para pensar por conta própria que os caracteriza e faz deles humanos ou pessoas. As propriedades que os distinguem de todos os outros animais superiores esfumam-se nessas novas condições.

Esta intuição básica, primordial, da precaridade e fragilidade da nossa capacidade de manter autonomia e responsabilidade moral quando nos fundimos numa multidão ou numa multidão é a origem de uma poderosa tradição de reflexões filosóficas, antropológicas e sociológicas, algumas das quais estão entre as mais fecundas da teoria social ocidental.

A intuição da possível dupla natureza dos humanos é, de modo sumamente elementar, antiquíssima. Os nossos velhos clássicos gregos e romanos reflectiram sobre ela. O nascimento da democracia ateniense permitiu a Platão, ao enfrentar a condenação à morte do seu mestre Sócrates, reflectir sobre a perda de responsabilidade, de imparcialidade e de espírito independente nos cidadãos quando passavam a participar em assembleias dominadas pela emoção colectiva e pelas paixões na praça pública. Considerava que o tribunal que o condenou à morte não se livrava de tais paixões cegas. Desde então, foi-se urdindo uma tradição filosófica longa,

* Nasceu em Barcelona, 1934. Sociólogo e jurista. Presidente desde 2005 do Instituto de Estudos Catalães, a mais importante instituição académica da Catalunha. Um dos fundadores da Associação Catalã de Sociologia, de que foi presidente em duas ocasiões. Fundou e presidiu à Federação Espanhola de Sociologia. Doutor em Sociologia pelas Universidades de Chicago e Autónoma de Barcelona. Catedrático da Universidade de Barcelona, foi professor em Universidades de Cambridge, Lancaster, Londres, Roma, Pavia, Paris, Chicago, México, entre outras. Autor de obras traduzidas em várias línguas, como o clássico *Sociedade de Massas* (1961) e *A Estrutura Social da Liberdade* (1971). Entre as suas obras mais recentes, estão *Teoria Sociológica Moderna* (2004), de que foi editor, e *Carisma e Razão* (2003).

complexa e muito rica em torno daquela intuição básica que parte da distinção entre “o um” – o indivíduo responsável – e “os muitos” – a multidude, *hoi polloi* em grego –, que assume a fusão ou a absorção do primeiro pelos segundos.

Não é este o lugar para descrever as vicissitudes que ao longo dos séculos haveria de sofrer esta intuição elementar, que distingue entre o indivíduo, relativamente autónomo, e o homem fundido com o clã ou a tribo, mas sobretudo com a multidão. Basta dizer que a irrupção das multidudes na história europeia, já na era pré-industrial, gerou uma reviravolta epistemológica na consideração do problema. Thomas Hobbes, no seu ensaio sobre as turbas populares durante a Revolução puritana inglesa, o *Behemoth*, inaugurou em pleno século XVII uma corrente de ideias, mas também de preconceitos, que se intensificará com a tomada da Bastilha durante a Revolução Francesa. Face aos que exaltaram a revolta e os que, como Marx e Engels, durante o século XIX, tentaram compreender as explosões populares de ira em termos de levantamento dos ofendidos e humilhados contra uma ordem económica e política radicalmente injusta, numerosos observadores – a maioria conservadores e até reaccionários – fixaram a sua atenção nos aspectos da demagogia, perda de autonomia e manipulação das multidudes por parte de ideólogos perversos ou manipuladores sem escrúpulos.

Alguns observadores deram um salto qualitativo na análise, ao descobrir que não era necessária a contiguidade, nem o amontoamento físico, nem o tumultuoso assalto a nenhum palácio do poder, para que em certas sociedades se formassem também estados de consciência, de opinião e até de temperamento e carácter. Entre eles, destaca-se Alexis de Tocqueville, cuja análise da modernidade – primeiro na jovem nação norte-americana em meados do século XIX, depois nos últimos estádios da vida política francesa imediatamente antes da Revolução em finais do século XVIII – fez com que nos detivéssemos nesta nova dimensão, difusa, em que os cidadãos independentes, capazes de pensar por conta própria e de fazer valer as suas crenças e valores, se fundem numa sociedade que se assemelha cada vez mais a uma massa informe, sem nenhuma necessidade de que os seus membros se concentrem fisicamente numa praça pública.

Desde o final do século XIX, a chamada “psicologia das multidões” ou das massas conseguiu chamar a atenção – mais ou menos sensacionalista – dos observadores das novas multidudes urbanas e industriais. Os seus juízos uniam-se frequentemente a uma visão da democracia reaccionária e antiproletária ou até antipopular. A posição destes chamados “psicólogos das massas” viria a reforçar as diversas teorias sobre a suposta “decadência do Ocidente” que encontraram um vastíssimo eco a partir da I Guerra Mundial. Um eco, naturalmente, não escutado nem partilhado, pelos movimentos revolucionários que surgiam em diversos países e que, pelo contrário, glorificavam essas mesmas “massas” por outros injuriadas.

Nas décadas posteriores à Grande Guerra, antes de rebentar a segunda conflagração mundial, superaram-se algumas das concepções mais simplistas sobre a natureza das multidudes na vida das democracias modernas. Surgiram, assim, entre outras, duas teorias destinadas a tornar-se marcos no desenvolvimento desta corrente intelectual. A concepção da sociedade moderna, avançada, industrial,

como sociedade massa ou de massas (*Massengesellschaft*) por Karl Mannheim, e a de uma invasão generalizada e difusa da civilização por parte da multidão, mas sobretudo por uma nova espécie de tipo humano, o chamado “homem massa”, conceito cunhado por Ortega y Gasset no célebre ensaio *A Rebelião das Massas*. Ambas as teorias, mas sobretudo esta última, alcançariam extraordinárias fama internacional e influência intelectual. A concepção de Mannheim provinha de uma posição socialista reformista, desencantada com os acontecimentos da história europeia, enquanto a de Ortega obedecia às posições de um liberal moderado, muito alarmado com a ruptura do que considerava a boa evolução da civilização ocidental, o seu caminho rumo a uma sociedade ordenada, culta e respeitadora, com uma burguesia educada, que deveria avançar sem grandes sobressaltos no caminho de uma melhoria das condições de vida em todos os campos.

As décadas seguintes, sobretudo a partir da II Guerra Mundial, presenciaram um conjunto de reinterpretações, enriquecidas em muitos casos por estudos sociológicos empíricos das teorias desenvolvidas por Tocqueville, Mannheim, Ortega e alguns outros pensadores. O campo diversificou-se rapidamente, nos anos 60 a 80 do século passado, num certo número de especializações: a política de massas, a cultura de massas, a (tradicional) psicologia da multidão, a opinião pública massificada, a da publicidade comercial e assim sucessivamente. Na minha opinião, apesar dos seus contributos consideráveis, nenhum destes ramos chegou a libertar-se dos preconceitos e temores das grandes doutrinas anteriores. Estudos, célebres no seu tempo, como *A Elite do Poder*, de C. Wright Mills, apesar do seu radicalismo e da sua oposição ao conservadorismo orteguiano, recolhiam a linguagem, os temores e o vocabulário reflectido na *Rebelião das Massas*. No fundo, até hoje, em pleno século XXI, parece que nos movemos dentro de um único paradigma, por muito que o tenhamos enriquecido.

Estudos como o de Eduardo Cintra Torres, que o estimado leitor tem nas mãos, assinalam pela primeira vez o fim dessa doutrina anterior e anunciam uma mudança qualitativa no estudo daquelas *hoi polloi* que, com frequência, exprimem os seus anseios, ansiedades, temores e esperanças multitudinariamente, fundindo-se numa multidão e deixando-se levar por emoções colectivas e uma suspensão do pensamento racional ou crítico. Com efeito, Eduardo Cintra Torres insere-se criticamente na corrente que estuda a suposta “massificação” das sociedades modernas através de multidões livres de contiguidade física mas unidas pelos actuais meios de comunicação televisiva ou telemática, igualmente fundidas num só corpo e mobilizadas mediaticamente. Uma multidão que, dispersas, podem pensar o mesmo, entreter-se e ensimesmar-se com o mesmo. Também uma multidão dispersa que podem deixar de sê-lo e assaltar o poder mobilizando-se primeiro através de telemóveis, de emissões televisivas ou mensagens pelas “redes sociais” na Internet, para depois ocupar uma praça, uma cidade, um território rebelde. As campanhas que levaram ao poder o presidente dos Estados Unidos, Barack Obama, dependeram muito de tais meios. Ressalvadas as devidas distâncias entre os eventos, o mesmo aconteceu com as concentrações públicas e a queda de diversas ditaduras norte-africanas e no Médio Oriente, em 2011.

* * *

Eduardo Cintra Torres, professor na Universidade Católica, em Lisboa, é um prestigiado conhecedor destes últimos processos. Conhecedor profundo das responsabilidades cívicas dos meios de comunicação, publicou em 2011 *Televisão e Serviço Público*, em que reflecte criticamente sobre as responsabilidades democráticas televisivas. Pouco depois, publicou *A Vida Como um Filme – Fama e Celebridade no Século XXI*, tema crucial sobre o qual existe menos material analítico do que se possa pensar, tanto em língua portuguesa como castelhana (mas ousou dizer que grande parte do que se produz noutras línguas, como o inglês, o italiano e o francês não consegue sair de certos tópicos, sem saber relacionar uma teoria rigorosa do carisma público e da popularidade com o fenómeno contemporâneo da fama. Sobre este assunto merece menção o esforço de Margarita Rivièrre em *Fama: Iconos de la Religión Mediática*, de 2009, por teorizar sociologicamente e com agilidade jornalística este assunto importante. Também vale a pena recordar o contributo de Giovanni Sartori, em *Homo videns: television e post pensiero*, de 1997, e a obra de Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death*, de 1985, que permanecem actuais). Eduardo Cintra Torres possui, mercê da sua ampla experiência jornalística e como excelente escritor, a capacidade de tratar este tema crucial para entender a cultura do nosso mundo, no qual o prestígio e a exemplaridade do passado são substituídos pela mera celebridade de hoje.

Em *A Multidão e a Televisão*, o autor leva a cabo um projecto intelectual ambicioso, visto que cumpre a tarefa de realizar uma síntese de toda a problemática que a *produção mediática das multitudes* representa. Não se trata de que estas existam e a televisão chegue depois até elas, mas antes de um fenómeno contrário, insinua o professor Cintra Torres: o facto de ser a própria televisão a produzir e a criar a sociedade, quer dizer, a sociedade enquanto multidude. Não é preciso dar conta e explicar, num simples proémio como este, os detalhes do seu raciocínio e das suas hipóteses. Basta dizer, amável leitor, que o livro que tem nas suas mãos, é a melhor análise sistemática que conheço de toda a problemática que aborda. Na melhor tradição académica, o estudo indaga as melhores teorias do passado, pondera-as e avalia-as, para depois analisar as suas ramificações e dimensões colaterais, sem nunca perder de vista o seu objectivo principal. Sintetiza, assim, uma grande quantidade de materiais até agora dispersos. Nunca perde de vista o problema nuclear que o preocupa – um problema tão sociológico quanto humanístico –, o da sempre difícil, ambivalente e cronicamente ambígua relação entre a televisão e essa “multidão solitária”, a *lonely crowd* do feliz título da obra de David Riesman, um dos pensadores clássicos do emergente mundo mediático: o espaço em que a sociedade, transformada em público, e os meios de comunicação se fundem num universo novo.

Este, o nosso universo, permanece uma *terra incognita* sem pretender sê-lo. Um mundo de informação, imagem, comunicação, exibição, é, no entanto, uma falsa *terra cognita*, que se oculta quando realmente a queremos entender. A sociedade mediática é o enigma do nosso tempo. Pretende ser transparente e é, afinal, opaca.

Nada melhor do que ler com atenção este estudo sereno, sistemático, rigoroso de Eduardo Cintra Torres para começar a entender o nosso mundo. Para nos entendermos a nós mesmos.

Prefácio

Este livro resulta de um percurso académico e profissional de três décadas. Recebe, em primeiro lugar, a influência longínqua da licenciatura em História, terminada em 1980. A História marca a minha atitude de investigação até hoje. Depois, o jornalismo e o comentário jornalístico, iniciados nos anos 80, resultaram na crítica profissional de televisão, media e cultura a partir de 1996, actividade que determinou o meu regresso à vida académica para estudar comunicação, vinte anos depois de terminada a licenciatura. A observação analítica da televisão suscitara questões para as quais não encontrava resposta, muito em especial na sua dimensão sociológica e de representação da realidade, dos indivíduos e dos colectivos. Assim, foi a televisão, meio tantas vezes considerado fácil e superficial, e tão desprezado pelas elites nacionais até aos anos 90, que me levou até à tradição sociológica e dos estudos culturais e mediáticos. O mestrado e o doutoramento não foram para mim, por isso, degraus na “carreira” mas antes processos de aprendizagem e de pesquisa desejados e efectivos.

A dissertação de mestrado, sobre a tragédia televisiva, iniciou a minha atenção académica às representações mediáticas dos colectivos (Torres, 2006a). A análise de TV desde os anos 90 confirmava a presença constante da multidão na vida social. A sua existência como fenómeno permanentemente repetido – *o efémero como fenómeno permanente* – apontava para uma importância da multidão na vida das sociedades que não encontrava reflexo em parte significativa da teoria sociológica. Este livro, que corresponde à dissertação de doutoramento em Novembro de 2010, centrou a reflexão sobre este fenómeno na intersecção das efervescências colectivas com a sua representação nos meios de massas.

Nesse sentido, considerei necessário fazer um levantamento analítico da literatura a respeito da multidão e da multitude desde a Antiguidade até aos nossos dias. Tentei nessa análise, que ocupa toda a primeira parte do livro, cruzar a interpretação da reflexão teórica ao longo dos séculos com a realidade histórica correspondente. Não me teria sido possível interpretar sociologicamente as representações mediáticas contemporâneas da multidão sem esse percurso. Além disso, impôs-se-me a utilidade deste levantamento por não conhecer em língua portuguesa nenhuma monografia política ou sociológica sobre a reflexão acerca da multidão desde Aristóteles e Platão até à actual era das redes.

O vocabulário acerca dos colectivos humanos é historicamente vago e impreciso, o que, a meu ver, serve por vezes uma confusão *necessária* ao “enigma antropológico” dos “muitos”.

Na exploração teórica foi preciso ter em conta essa fluidez taxonómica, pelo que parti de uma definição de multidão limitada a colectivos reunidos

fisicamente em locais públicos, evitando uma dispersão conceptual que dificulta a compreensão do fenómeno. As primeiras leituras acerca da multidão tinham confundido a investigação, pois misturam aspectos sociais e psicológicos e acentuam a dimensão de excepionalidade e o perigo em potência da multidão. Estas e outras obras teóricas acumulam visões amiúde nos antípodas entre si; e são raras as obras de conjunto sobre esta forma social antiquíssima e repetida. Não há uma tradição de pensamento partilhada a seu respeito. Na exploração teórica acerca da multidão *tomei a teoria como outra forma de representação do objecto*. Em simultâneo com esta exploração teórica ampla, e alargada à política e à estética, essencial para o enquadramento sociológico do tema, fui investigando representações artísticas da multidão – literárias e iconográficas – em trabalhos paralelos ao desta investigação e que se encontram na bibliografia.

Partindo do princípio de que a multidão é repetidamente representada na TV, a metodologia recorreu às ferramentas de análise de textos mediáticos, neste caso audiovisuais. A amostra foi constituída por selecção de casos considerados mais significativos e diversificados quanto ao motivo da reunião da multidão (política, desporto, religião, música ou apenas espectáculo). Do processo de escolha dos casos resultou um conjunto auto-suficiente, permitindo uma análise comparativa e de contraste de certo número de casos, com análise em profundidade de cada um deles. Escolhida a amostra, utilizou-se a análise textual das emissões, consideradas unidades criativas de som e imagem. A estética da TV, nomeadamente dos seus programas de fluxo, é normalmente desconsiderada. Todavia, não é possível deixar de lado as formas quando se analisam conteúdos; estes só existem através da forma. Assim, procedemos à análise textual de diversas emissões, tendo em conta a linguagem verbal e aspectos formais de imagem, banda sonora e montagem.

A TV, media pelo qual passam multidões a todo o instante, confirma *o lugar da efervescência colectiva na sociedade, em especial na sociedade do espectáculo*, sendo esta tomada mais no sentido metafórico do que na plenitude das implicações de Guy Debord (1992a, 1992b). A TV cria as suas próprias multidões ou reapresenta multidões organizadas externamente pela política, religião ou indústrias culturais. Todas, incluindo as da música e do desporto, se relacionam com os fundamentos políticos e sociais da sociedade contemporânea. Assim, concentrámo-nos na TV pela variedade de multidões que apresenta, porque fornece o quadro completo das multidões contemporâneas, cria as suas próprias multidões e mostra as alheias, mostra em formas vernáculas, mas também sofisticadas, as representações de multidão que circulam e são geralmente aceites na sociedade e porque as imagens das multidões permitem investigar com profundidade o seu papel social.

Penso que a análise dos casos escolhidos ajudou a sublinhar o interesse pela televisão enquanto objecto de estudo sociológico. Ela concretiza factos sociais

audiovisualmente. Os seus conteúdos de massas são como “ornamentos espirituais” (Faure, 1922: 16) ou “ornamentos de massas” (Kracauer, 1995: 79) que permitem aceder a conhecimento social, qualquer que seja o seu carácter estético. Vista a multidão enquanto “*facto social total*” (Mauss, 2002: 13), a sociedade e a multidão ajudam a explicar-se mutuamente.

Em resumo, a compreensão das representações multitudinárias na televisão não pode prescindir da sua consideração sociológica e política, mas esta só pode concretizar-se recorrendo à análise do audiovisual no seu próprio terreno através dos estudos mediáticos e televisivos.

Embora muitos autores projectem as suas teses como trabalhos diferentes de livros, sempre pensei nas minhas teses como livros: elas devem ser interessantes, quer para os júris que as apreciam nos austeros volumes em A4, tipo de letra Times News Roman, em corpo 12 e entrelinha de espaço e meio, quer para os leitores especializados ou não que as venham a folhear em forma de livros. Assim, esta tese era para mim como um livro que um dia poderia estar disponível ao público interessado. Esta edição retoma integralmente, por isso, a minha dissertação de doutoramento. Apenas acrescentei algumas notas, que resultam de novas leituras e de interpretações de factos posteriores, como o do papel da multidão nos levantamentos em países de maioria árabe no Norte de África e Médio Oriente. Estes acontecimentos recentes vieram comprovar a relevância da multidão como desbloqueadora de bloqueios políticos e a afirmação de movimentos sociais e, por extensão, o interesse no seu estudo. O papel dos “novos media” pela Internet e comunicações móveis na comunicação anterior e durante estes eventos, tão sublinhado na imprensa e estudos recentes, não pode fazer esquecer o essencial: para tomar um só exemplo, não foram os “novos media” que em última instância levaram à queda de Mubarak, foi a multidão na Praça Tahir, que eles, eventualmente, permitiram mobilizar¹.

Resta deixar nota dos agradecimentos. Primeiro, para o meu orientador no mestrado e no doutoramento, Manuel Villaverde Cabral pela disponibilidade constante, pela partilha da sua experiência, cultura e entusiasmo, pelas sugestões estimulantes, pela leitura atentíssima dos textos, pela cultura da orientação em liberdade e, ainda, pelo convívio e amizade de todos estes anos. Agradeço aos restantes membros do júri de doutoramento, Salvador Giner, Francisco Rui Cadima, António Firmino da Costa e José Machado Pais, o interesse que manifestaram no meu trabalho. A Salvador Giner agradeço dupla-

¹ Abordei a multidão das revoltas no Norte de África em artigos de imprensa, como “Multidão é o meu nome, porque somos muitos”, *Público*, 03.02.2011, e mais tarde no artigo “Representações da Multidão Política na Televisão”, in João Freire Filho e Gabriela Borges, *Estudos de Televisão: Diálogos Brasil-Portugal*, Porto Alegre, Ed. Sulina: 149-180.

mente, pois de imediato anuiu a escrever o prólogo deste livro, que muito me honra. Ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa agradeço o apoio concedido para a concretização do doutoramento. Ao Centro de Estudos de Comunicação e Cultura da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa agradeço o empenho na publicação que agora se concretiza. E à minha família agradeço o tempo de convívio que perdeu com o meu trabalho e a paciência que sempre manifestou com o meu entusiasmo pelas multidões que nos foram aparecendo em toda parte, nas ruas, nos ecrãs, nos jornais e nas obras de arte, literatura e ensaio.

ECT
Abril de 2012

Introdução

A multidão e as suas representações

A multidão constitui um tema de reflexão política e social no Ocidente desde a Antiguidade. Platão, Aristóteles, historiadores e oradores romanos e os Evangelhos analisaram ou estabeleceram padrões de apreciação da multidão que deixaram uma marca até ao presente. Ao longo dos séculos, outros autores reflectiram sobre ela, como Maquiavel ou Montesquieu. O pensamento político e as novas ciências sociais, como a criminologia, a sociologia, a psicologia social e a ciência política, dedicaram atenção renovada à questão da multidão. É por vezes difícil estabelecer onde começa a reflexão no âmbito da sociologia, por exemplo, e termina no âmbito da ciência política. Depois de ocupar o centro do pensamento político-sociológico no virar do século XIX para o século XX, o tema foi-se tornando marginal à medida que desapareciam os receios de uma parte, pelo menos, da elite política e intelectual quanto à capacidade transformadora revolucionária/reaccionária da multidão.

A multidão nunca se deixou capturar num corpo teórico consolidado: encontramos as concepções mais díspares a seu respeito ao longo do tempo, quer quanto à autonomia do indivíduo no seu seio quer quanto à sua tipologia; seja sobre a relação entre os seus membros e os seus dirigentes seja sobre a sua representatividade. Os teóricos da multidão estão de acordo sobre muito pouco quando falam da multidão: a própria definição é, pode dizer-se, tarefa quase impossível sem se entrar em tipologias tão diversificadas quanto os autores: “uma multidão está para sempre em processo, é desafiante”, e, ante as muitas classificações de multidões propostas, “a formulação de uma tipologia é, no máximo, um exercício de criação de tipos ideais” (Turner e Killian, 1987: 77). Em menos de meio século, passámos da “era das multidões” de Le Bon em 1895 para o apagamento da própria palavra “multidão”, engolida pela sociologia norte-americana na área de estudo do “comportamento colectivo” e mais tarde dos “movimentos sociais”.

No século XXI, enquanto ao nosso lado e por toda a parte – da rua aos noticiários, do desporto à música, do cinema à publicidade – passam incontáveis multidões, parte significativa dos actuais estudos dedicados à multidão diz respeito ao passado, em especial ao período da mudança do século XIX para o século XX (por ex., Borch, 2006, 2006b, 2005; Bosc, 2007; Mariot, 2006; Delouvée, 2007, Rubio, 2008), ou à gestão das multidões, isto é, ao controle dos ajuntamentos no espaço público no sentido de evitar distúrbios, conflitos e situações de pânico (por ex., Stott e Drury, 2000). Há, no entanto, uma reapreciação do tema na pós-modernidade em autores como Sloterdijk, 2002; Hardt

e Negri, 2004 e 2005; Virno, 2003; Schnapp e Tiews, 2006. Todavia, os estudos de multidão – ou a ausência deles – não dão conta da contínua presença desta forma da vida social nas sociedades. As suas manifestações são de tal forma recorrentes em todas as áreas da vida social (política, religiosa, lúdica, escolar, de lazer, até na vida empresarial) que convirá contrariar o desinteresse das ciências sociais e humanas, nomeadamente da sociologia e dos estudos mediáticos. Não que estejam sós nesta desatenção: também as “histórias do pensamento político se concentram numa sucessão de justificações para formas de governação; o que é governado, a multidão, e o que ameaça o poder, a turba-multa, constam apenas nas entrelinhas” (McClelland, 1989: 1).

De que falamos então quando falamos de multidão? Não há uma definição de multidão, mas uma “multidão” de definições. A fluidez taxonómica vai da multidão, do povo, da massa, das massas e da multidão à distância até aos vários tipos de reuniões efectivas de pessoas, podendo ser estas no espaço público aberto ou fechado, em pé ou sentadas, activas ou passivas, unidas ou cruzando-se circunstancialmente no mesmo espaço. As definições são de tal forma variadas ao longo do tempo que convirá operacionalizar uma definição para esta investigação. De facto, a indefinição é patente no próprio vocabulário: multidão, multidões, multitude, povo, massa, massas, chusma, turba-multa, arraia-miúda, população são alguns exemplos do léxico variado, a que corresponde uma idêntica variedade semântica. As dificuldades ocorrem noutras línguas e acentuam-se nas traduções. Por vezes, as palavras relativas a ajuntamentos causam debate e emoções públicas, como quando o futuro presidente francês, Nicolas Sarkozy, usou em 2005 o termo *racaille*, ou escumalha. Alguns termos desaparecem, quando se alteram as realidades a que respeitavam. Em alguns casos é uma infelicidade, como no caso do termo *multitude*. A origem latina legitima-o, bem como o uso em português registado desde pelo menos o século XVII (Machado, 1995: IV, 180), como variante de multidão. A utilidade da “separação” entre multidão e multitude é evidente no italiano, que distingue *folla* de *multitudine* (Virno, 2003) ou no inglês, que distingue *crowd* de *multitude* (Hardt e Negri: 2005). Em latim, como depois em português, em uso desde a Idade Média, *multidão* começou por significar uma grande quantidade, sendo necessário explicitar de quê: se de peixes, de vermes ou de pessoas. O sentido de multidão de gente – que adquire um sentido político – veio mais tarde: entre 1890 e 1903, a mesma tradução portuguesa do conto de Edgar Poe *Man of The Crowd* mudou de “O Homem das Chusmas” para “O Homem das Multidões” (Torres, 2003a). A terminologia aparece, pois, tão imprecisa quanto as próprias manifestações de colectivos. Mesmo as metáforas usadas ao longo do tempo sugerem também formas mutantes: a água (ondas, mar, oceano), a areia, a cobra, etc.

Nesta investigação, aceitamos a incerteza das palavras, dado que é preciso respeitar não só o uso que lhes dão os autores como a realidade que evocam.

Julgamos que a incerteza lexical e semântica resulta de o objecto em causa ser um colectivo, ou melhor, um “outro” colectivo, o mesmo “enigma antropológico” (P. Rosanvallon, *apud*, Bourdon, 2009: 69) de sempre, quer se chame *demos*, vulgo, povo, multidão, *mob*, massas ou audiências. À partida, consideramos duas concepções fundamentais, sempre presentes ao longo da evolução do pensamento político-social e, por extensão, neste trabalho: a de multidão e a de multidude. Esta última é uma concepção teórica que imagina uma grande quantidade de pessoas, não necessariamente da mesma comunidade ou sociedade, separadas fisicamente, mas com interesses comuns, empenhadas em acções comuns, sofrendo as mesmas penas. A importância da multidude deriva de ser uma constante no pensamento político-social como representação de comunidade ou “comunidades imaginadas” (Anderson, 1991): em certas utilizações, a multidude confunde-se com a própria humanidade, como nos “milhões” que se abraçam na *Ode à Alegria*, de Schiller. A multidude não tem comprovação empírica, enquanto a multidão se manifesta aos sentidos: toca-se, vê-se, ouve-se e cheira-se.

Avancemos para uma definição de multidão, necessária pela referida incerteza conceptual, mas não tendo por objectivo substituir nenhuma das outras, pois todas pertencem ao património teórico que enriquecem. Pretendê-lo seria cair num “abismo de esterilidade teórica em tentativas obsessivas de formular definições analíticas precisas” (Cohen, 2004: 38). A definição visa aqui servir o trabalho de análise desta investigação específica. Assim, definimos multidão como um *ajuntamento temporário ou efémero de pessoas reunidas, ou que se consideram reunidas, partilhando símbolos ou valores e também emoções, implicando um significado ou uma vivência social, política ou cultural, e sendo geralmente objecto, ou tendo por objectivo, uma apreciação desse significado por um número maior de indivíduos por observação directa ou em especial pelas suas representações mediáticas*.

Não nos alheamos, pois, das multidões “à distância” (Tarde, 1992: 128; Le Bon, 1998: 74) formadas por indivíduos separados fisicamente, como é o caso das audiências de imprensa, rádio ou televisão, que partilham a vivência colectiva de forma diferenciada. As audiências puderam ser uma forma colectiva em que desembocou o conceito de “multidão”. As multidões “heterogéneas” (Le Bon, 1998: 93), resultantes de “interacção desfocada” (Giddens, 1989: 621), como as de gente que se cruza nas ruas das grandes cidades, só não ficam fora do âmbito deste trabalho porque poderão ser comentadas ou analisadas como um fenómeno social. Procurar uma tipologia rígida de multidão seria um exercício fútil, porque a sua realidade empírica é fugidia quanto a classificações. Inúmeras tipologias efectuadas desde o século XIX, algumas delas com intenso labor, parecem à primeira vista todas correctas. Todavia, no seu conjunto, anulam a intenção paradigmática umas das outras. Neste trabalho, usamos como esboço de classificação simples a *motivação* das multidões televisionadas

(política, religião, desporto, música) ou o tipo de *performance* da/com multidão que a televisão organiza nos seus programas.

Não podemos alhear-nos das concepções da multidão da psicologia social e do pensamento político. A psicologia e a psicologia social têm um lugar importante na reflexão sobre o comportamento colectivo desde a segunda metade do século XIX, sendo por vezes difícil distinguir onde acaba, nos textos, a observação psicológica e começa a sociológica. Os refundadores do estudo teórico da multidão nessa época, bem como os nossos contemporâneos, em boa medida observaram-na psicologicamente, o que também acontece em representações artísticas e literárias. Em certa medida, a sociologia terá dado menos atenção ao fenómeno multitudinário porque ele surgia como relevando da psicologia colectiva. Durkheim, que se dedicou ao empreendimento de separar radicalmente a sociologia da psicologia social, será importante para este trabalho porque pressentimos na sua obra a tentativa de responder à questão: Como enquadrar a multidão na sociologia?

Quanto ao pensamento político, como ignorá-lo num estudo sociológico da multidão? Norberto Bobbio manifestava a convicção da “impossibilidade de distinguir o político do social” (2000: 394). A multitude e a multidão estão pressupostas em todo o pensamento político, pois dizem respeito à forma de organização colectiva dos indivíduos e às formas de governo e à acção político-social. A relação entre dirigentes e dirigidos, governantes e governados, perpassa igualmente esta investigação. Todavia, queremos afastar-nos da tendência existente para “conceber o estudo da multidão quase exclusivamente em termos de protesto social”, quando o estudo da multidão porventura contribui tanto ou mais para a “compreensão da ordem social como do protesto social” (Holton, 1978: 219, 221). Assim, ficamos sempre a um passo de colocar a política da multidão no centro deste estudo porque a centralidade que nos interessa é a das representações da multidão, quaisquer que elas sejam.

Representações teóricas e mediáticas

As representações são formas pelas quais o indivíduo, isoladamente ou partilhando-as, reconstrói, mais do que reflecte, as suas fontes referenciais. Dado que uma coisa que é exterior ao indivíduo não existe nele, ela é sempre representada pelo indivíduo, isto é, reconstruída pelos seus sentidos, racionalidade, emotividade, pela sua objectividade e pela sua subjectividade. Não é possível, portanto, viver e viver socialmente sem recorrer a representações, próprias e alheias, se as definirmos como “forma de conhecimento, socialmente elaborado e partilhado, tendo um objectivo prático e concorrendo para a construção de uma realidade comum a um conjunto social” (Jodelet, 1989: 36). Daqui às concepções da emergência de significados através da interacção no “interaccionismo simbólico” (Blumer, 1986) e da “construção social da

realidade” (Berger e Luckmann, 2004) vai um passo. As representações sociais “oferecem programas para a comunicação e a acção” sobre os objectos a que respeitam, constituindo-se enquanto “teorias sociais práticas” (Vala, 2000: 462). Também por isso, adquiriram uma importância crescente nas ciências humanas: a noção de representação social “tende a ocupar uma posição central nas ciências humanas” (Jodelet, 1989: 9). O simbolismo é essencial ao conceito, pois pela representação social os objectos sociais (pessoas, contextos, situações) são transformados em “categorias simbólicas (valores, crenças, ideologias)” (Cordier, 1999: 450).

Na sociologia, Durkheim foi o “verdadeiro inventor do conceito” de representação social (Moscovici, 1989: 65). Seguindo Espinas, Durkheim usa o conceito de “representações colectivas” na sua obra a partir de 1897 (Lukes, 1973: 6), mas ele ocorre em especial nas *Formas Elementares*, de 1912, onde é fundamental para a explicação do social no fenómeno religioso: “A religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações colectivas que exprimem realidades colectivas.” O carácter social das representações é sublinhado até à exaustão desde as primeiras páginas: as representações colectivas são produto de uma “imensa cooperação que se estende não só no espaço, como também no tempo e, para as formar, uma multidão de espíritos diversos associou, misturou, combinou as suas ideias e os seus sentimentos em longas séries de gerações, que acumularam nelas a sua experiência e o seu saber”. São tão poderosas que podem ter valor maior para os indivíduos e a colectividade do que o próprio referente que representam: as representações do totem têm uma “eficácia mais activa que o próprio totem”. Nos rituais, os gestos comuns simbolizam as representações correspondentes. As representações colectivas têm uma intensidade superior às individuais “porque têm a força das inúmeras representações individuais que serviram para formar cada uma delas”. Assim, “do ponto de vista mental”, o homem não é “mais do que um sistema de representações”, criações superestruturais simbólicas e partilhadas tão necessárias para o cimento do corpo social como a alimentação para o corpo físico (Durkheim, 2002: 13, 19, 139, 218, 236, 240).

As representações da realidade através dos media crescem de importância com a onnipresença destes na vida individual e colectiva. A história da cultura de massas aponta nesse sentido há mais de um século: “A noção de representações colectivas inscreve-se quase semanticamente na de cultura de massas e permite recordar que os vectores não se limitam a transmitir e os públicos não se limitam a receber produtos dessa cultura, mas igualmente percepções e sensibilidades comuns” (Sirinelli, 2002: 12). Debord anunciava a abrir os seus aforismos da *Sociedade do Espectáculo*: “Toda a vida das sociedades em que reinam as condições modernas de produção anuncia-se como uma imensa acumulação de *espectáculos*. Tudo o que era vivido directamente se afastou numa representação” (Debord, 1992a: 3).

Tomamos em consideração, pois, esta concepção de representações coletivas, dado que o referente – as multidões – a espelha: os indivíduos que as compõem partilham certas representações e pretendem comunicá-las pela sua apresentação no espaço público. Contudo, necessitamos de transpor o conceito para os media. Estes, precisamente enquanto media, acrescentam representações intermediárias entre referente e observador. Os textos mediáticos são eles mesmos representações: “Na linguagem, media e comunicação, as representações são palavras, imagens, sons, sequências, histórias, etc., que ‘significam’ ideias, emoções, factos, etc.” (Hartley, 2002b: 202). O conceito é também “central para o estudo de todas as formas mediáticas e, mais especificamente, para a televisão” (Casey *et alia*, 2002: 198). As representações ganham neste contexto contornos diferentes das concepções da sociologia e da psicologia social. Quanto aos media, podemos considerar vários conceitos de representação:

- Primeiro, a representação como apresentação de alguma coisa.
- Segundo, a representação como recriação do referente.
- Terceiro, a representação como sinédoque, a parte de um todo.

A forma mais simples de considerar a representação vê-a como a apresentação, a *mostra* ou, para usar um galicismo, a *mostração* de alguma coisa. Trata-se da reapresentação do mundo real, o médium como “meio de transportes” da realidade apreendida pelos profissionais dos media e seus equipamentos técnicos. Este sentido de representação estará assim próximo do de imitação. Na semiótica, a função que lhe corresponde é a de ícone, o da fotografia que “corresponde” ao referente fotografado.

Em segundo lugar, a representação constitui a inevitável recriação do referente na ordem superestrutural cultural-ideológica, a que se liga a impossibilidade da transparência e a mediação ou intervenção dos agentes mediáticos (Friedman, 2002b: 143-8). São as “sombras dos objectos” de que fala Platão na alegoria da caverna, já implicando uma teoria da recepção quanto às representações e distinguindo graus de entendimento, desde os que confundem a realidade com as imagens até àqueles cuja educação permite “vê-las” correctamente (2001, 514a-518d). A este nível de representação corresponde *grosso modo*, na semiótica, o índice: é maior a distância entre significante e significado, mas a relação permanece “visível”.

Em terceiro lugar, a representação funciona como sinédoque ou metáfora, como índice ou símbolo (o representado tem, ou arroga-se, a autoridade de significar uma realidade mais ampla), sentido, que também nos interessa, próximo da representação política (um político, um deputado, um partido, uma manifestação, como significando um colectivo ou um colectivo maior): a “apresentação de si está presente em todas as manifestações, porque o grupo que se manifesta quer-se representante de toda uma categoria social” (Champagne, 1990: 216). Este nível de representação, em que o significado se afasta

mais do significante, compara-se ao índice ou ao símbolo da semiótica e aos tropos sinédoque (a parte está pelo todo) ou metáfora (o objecto é representado por uma identidade alternativa).

Aplicamos este último sentido de representação aos referentes colectivos que pretendem representar um colectivo maior, bem como aos objectos mediáticos e aos próprios media, que assumem igualmente representar os interesses e escolhas dos seus espectadores, geralmente descritos como “audiência”. Esta atitude dos media tem expressão no discurso mediático pela assunção de uma “audiência visada”, mas também nas próprias “representações de audiências” (Butsch, 2008: 1) – jornalísticas, académicas, políticas – que serão objecto da nossa análise. O segundo e o terceiro níveis de representação tendem a completar-se, implícita ou explicitamente.

A recriação do acontecimento pelo media visa replicar as ideias ou “estados de opinião” presentes nos agentes do acontecimento, as suas “crenças transformadas em representações” (Durkheim, 2002), mas faz mais: a própria acção dos agentes multitudinários (os ritos, na teoria de Durkheim) ganha uma consistência e uma densidade novas na sua transposição mediática. O sociólogo sublinhava a importância da “não separação” das crenças e das acções na “efervescência colectiva” para a criação das representações colectivas e dos mitos e lendas que permitem organizar o mapa de representações da colectividade (Nocera, 2009: 111). A acção e os sentimentos presentes no evento, captados em conjunto com as crenças, adquirem uma dimensão superestrutural ao serem transformados em imagens, na forma dessas imagens, nas palavras dos agentes e no comentário que lhes são sobrepostos. A representação mediática do evento convida-nos à verificação da distância entre o representado e a representação, bem como aos processos de recriação: estereótipos, ideologia, linguagem, retórica, estética, etc. Do ponto de vista formal, estes processos resultam da “linguagem mediática, das convenções usadas para representar o mundo à audiência” (Lacey, 1998: 131).

O evento é diferente para quem nele participa e para quem o vê representado nos media, como concluíram os autores do primeiro estudo de uma multidão televisiva, a recepção em Chicago ao general MacArthur, em 1952: “o Dia MacArthur relatado pelas pessoas no local era bastante diferente do Dia MacArthur tal como visto pelo telespectador” (Lang e Lang, 2002: 31). O papel dos media na “transfiguração” dos acontecimentos pelas suas interpretações e representações é um aspecto essencial da maioria dos estudos nesta área, mas deve tomar-se em conta a proposta de “aproximação *événementielle* do espaço público” de Barthélemy e Queré, que propõem uma atitude “radicalmente diferente” que parte do princípio de que “o acontecimento só adquire o seu carácter público através de uma descrição” (Breton e Proulx, 1996: 226).

Há nos eventos uma *vontade de representação*, apenas acentuada pela impregnante mediatização do quotidiano, pelo que raramente um fenómeno

multitudinário deixa de tomar em conta ou de abstrair a presença das câmaras, que convidam “aos vivos ou expressões de ira de uma multidão de outra forma calma e sedada. Não é infrequente que uma figura política encene uma presença, faça ou dê uma conferência de imprensa em benefício da câmara” e nem mesmo os que protestam, “ao planearem uma manifestação de rua, estão esquecidos da televisão” (Lang e Lang, 2002: xii). O mesmo sucede nos outros eventos multitudinários, como os concertos ou as provas desportivas. O carácter representacional dos actos multitudinários é essencial para os diversos actores: manifestantes, media, observadores e também para a polícia. Uma manifestação pode ser vista, hiperbolicamente, quase como um *reality show*. Um chefe de polícia escocesa disse a dois sociólogos:

Essas pessoas querem bloquear a estrada, nós dizemos OK, mas não façam isto assim, vão por ali e bloqueiem aquela, autorizamos-vos a bloqueá-la por meia hora, até chamamos aqui a imprensa, [...] para tirar fotografias, mas em meia hora vocês param e vão para casa. E em geral isto funciona, não me refiro apenas [à cimeira do G8, 2005], [...] pois toda a gente obtém o que quer. Mantém a carga emocional em baixo, as pessoas não se excitam e não aumentam a confrontação, obtém a exposição mediática por bloquearem a estrada, nós obtemos o benefício de termos isto limitado no tempo, sabemos onde e quando se vai realizar, e podemos planear (Gorringe e Rosie, 2008: 194).

Ao tornarem-se parte da representação, os media alteram o carácter ontológico dos eventos, sejam eles políticos, como os congressos partidários (Lang e Lang, 2002: 59), ou provas desportivas: as regras do futebol e do basquetebol americanos foram alteradas em benefício da transmissão televisiva e dos intervalos publicitários.

Contudo, não são apenas os media que constroem representações das coisas e dos eventos. Neste estudo, partimos do princípio de que todo o *corpus* teórico da multidão é constituído por representações. Não há teoria que não represente a realidade empírica, pelo que não tomamos os textos apenas pelo seu valor analítico, mas também pelo seu valor representacional de uma análise, de uma tendência, de uma época ou de uma ciência. Daí que, à semelhança do estudo de Monzón sobre a opinião pública, no qual a exposição do “desenvolvimento temporal de ideias, conceitos, teorias, investigações, novos pontos de vista e perspectivas” é “o marco mais adequado para a sua compreensão” (2000: 14), também tenhamos considerado necessário proceder à historicização do percurso da teoria ou teorias da multidão: o seu “encaixe” contextual permite verificar até que ponto as teorias servem visões específicas dos acontecimentos. Na verdade, “ao longo de toda a história, as sociedades entregaram-se a um trabalho permanente de invenção das suas próprias representações globais” (Bazcko, 1984: 8), numa inserção temporal a que as teorias da multidão

não escapam. A perspectiva histórica sobre esta “categoria de representações colectivas” ou “ideias-imagens” (*idem, ibidem*) poderá ser neste caso o caminho certo para chegar a uma conceptualização sociológica, para evitar que a multidão seja vista, nas palavras de Rudé, “como um estereótipo igualmente adequado a qualquer forma de sociedade” (*apud*, Gaskell e Benewick, 1987: 22). Este percurso, que não terá sido ainda empreendido em Portugal, pretende tocar em inúmeras teorias que envolvem o valor político e social da multidão, não apenas como verificação e consolidação do pensamento anterior, mas também criticamente. Ocupará a primeira parte deste trabalho e, quando possível, usará exemplos portugueses.

O fenómeno multitudinário deve ser também observado como *performance*. A dramaturgia da multidão acentua-se com a sua mediatização audiovisual e concomitante espectacularização do acto público, própria da “sociedade do espectáculo”. A multidão, na parte e no todo, *representa para* o espaço público mediatizado, introduzindo novos gestos rituais, acessórios, máscaras e guarda-roupa, música e dança, dimensão realçada pela antropologia e pela sociologia.

A intenção de representação, ou melhor, de representações, da maioria das reuniões multitudinárias é um elemento essencial desta forma social, tornando interessante o estudo da multidão “por fora” sem atender ao seu “interior”, isto é, à sua constituição, aos motivos individuais dos elementos das reuniões e manifestações, deixando assim de lado, como fez Durkheim, as dimensões psicológicas ou antropológicas (no sentido da composição antropológica das multidões). Deste modo, a “integração interna” (Cefaï, 2007: 31) das multidões só nos interessa na medida em que ela surja representada nos textos mediáticos e construa uma unidade dramática e ritual que se espelhe na sua “comunicação externa”. A intenção de representação, incluindo a performativa, revela-se no desejo de os membros da multidão em terem cópias gravadas do acto em *imagens*, permitindo-lhes “rever a manifestação, recuperar o ambiente, olhar de novo as *mises en scène*... e voltar a ouvir as tomadas de posição dos organizadores”, imagens que “parecem ter o mesmo estatuto das recordações de férias ou o resumo de um espectáculo a que se assistiu” (Pierre Favre, *apud* Fillieule e Tartakowsky, 2008: 102). Esse desejo é antigo, sendo a *literatura de multidão* um género de relato muito divulgado na Idade Moderna (Torres, 2006c) e sendo as imagens de multidões uma peça angular da fotografia de reportagem e do cinema desde os seus primórdios. A própria multidão gosta de se poder ver: em 1908, no desfile do 1.º de Maio em Viena, construiu-se uma plataforma para que os participantes pudessem desfrutar por um instante do panorama multitudinário de que faziam parte (Mosse, 1991).

Em resumo, as camadas de representações, no que toca aos media, assumem um grau de complexidade que pode confundir a análise. O carácter icónico das imagens fixas ou em movimento, tomadas isoladamente (pintura, fotografia,

cinema mudo) ou em associação com o som, a palavra e a música (teatro, ópera, cinema sonoro, televisão), aumenta a complexidade da análise, dadas as características próprias da linguagem icónica, só ultimamente sistematizada por diversos autores (Barry, 1997; Chion, 1993; Joly, 2005 e 2009; Kress e Van Leeuwen, 2006; Messaris, 1994; Puyal, 2006; Vilches, 1984; Villafañe, 2003; Villafañe e Mínguez, 2000; Manguel, 2002; De Rynck, 2004; Monaco, 2000; Rose, 2008). Na segunda parte deste trabalho faremos a análise de representações da multidão em materiais empíricos icónicos; partiremos de exemplos fotográficos, para indicar a complexidade da linguagem visual, antes de realizarmos a análise de uma amostra de materiais televisivos.

Desta forma, esta investigação procura a apreensão global de um facto social ou cultural, uma visão globalizante do tema da multidão, centrando-se em primeiro lugar na sociologia e, em segundo lugar, nos estudos mediáticos, usando ainda a ciência histórica como suporte do estudo da teoria multitudinária. Julgamos que a junção da sociologia e dos estudos mediáticos é um caminho frutuoso para estudar um fenómeno como a multidão que, como dissemos, transporta em si uma intenção de representação. É, aliás, um caminho diferente num *corpus* teórico labiríntico que parece aproximar-se da exaustão. Na verdade, a maioria dos estudos sociológicos da multidão ignora as suas representações mediáticas, ou melhor, ignora quanto a representação mediática contribui para a ontologia do fenómeno. Sucede o mesmo noutras áreas de estudo, como na sociologia da religião (Martín-Barbero, 1997). É certo que existem alguns trabalhos sobre as imagens da multidão, sejam elas icónicas (Torres, 2008c; Schnapp e Tiews, 2006; Pearl, 2005; Paul, 2004; Dayan e Katz, 1996 e 2003b; Roberts, 2000; AAVV, 1995) ou literárias (Carey, 1992; Plotz, 2000; Esteve, 2007; Torres, 2011b, 2008b, 2007a e 2007b). Todavia, a teoria sociológica não parece ter considerado que a representação, não sendo a multidão por inteiro, é seguramente um elemento constitutivo fundamental.

Nas sociedades contemporâneas, os media tornaram-se um “factor central na constituição dos actores sociais” (Martín-Barbero, 1997: 102), o que implica o fornecimento de um universo cultural, ideológico e histórico aos indivíduos e colectivos. Mais do que isso: “Vivemos numa sociedade em que a nossa *percepção* é tão dirigida a representações como à ‘realidade’” (Lash, 1990: 24). Daí a necessidade de ultrapassar a barreira entre as duas áreas, a sociologia e os estudos mediáticos. Acresce que não quisemos limitar-nos a um estudo mediático que de algum modo desligasse o tema do referente, ou melhor, que se limitasse à representação mediática da multidão sem valorizar o significado sociológico da própria multidão empírica. Não se trata, portanto, de fazer sociologia dos media, mas antes sociologia e estudos mediáticos, ou porventura sociologia através dos media, para tentar uma síntese entre as duas áreas. Parece-nos este percurso não só necessário como obrigatório se considerarmos a hipótese de a multidão, pela sua *vontade de representação*, se constituir ela mesma como representação

mediática, como media: “A acção colectiva, pelo simples facto da sua existência, representa na sua própria forma e modelos de organização uma mensagem transmitida ao resto da sociedade” (Melucci, 1996). Ou, inversamente: “Antes considerava-se que a arte reflectia a realidade e que os artefactos culturais seriam entendidos com referência a esta realidade. Na sociedade pós-moderna, no entanto, o inverso é que é verdadeiro: fazemos sentido da *realidade* em referência a textos mediáticos” (Lacey, 2000: 94).

Metodologia

A sociologia forneceu-nos o enquadramento, a teoria, o seu passado. Consideramos a teoria não apenas como o fundamento do pensamento do tema, mas também como parte do percurso que desemboca nas multidões mediáticas estudadas. Através da análise de representações multitudinárias, procuramos no efémero da multidão o perene do social. Procuramos as funções que a multidão exerce na vida das comunidades e sociedades, ao longo do tempo e na sociedade contemporânea. Procuramos as estruturas que subjazem ao efémero. Goffman estudou os pequenos encontros sociais como “uma pequena sociedade” e os seus repetidos detalhes como “os laços institucionalizados que nos ligam ao encontro”. Pode partir-se do ponto de vista interaccionista, acrescentava, para outro que deriva do estudo das “estruturas sociais básicas” (1966: 244). No caso dos fenómenos multitudinários sucede o mesmo. De facto, se eles quase sempre parecem trazer consigo um não sei quê de novidade, são marcados pelas “regularidades sociais” (Costa, 1992: 23) ou a “invariância canónica” do ritual (Rappaport, 1999: 373). Há uma repetição de gestos e comportamentos dos fenómenos rituais multitudinários nas sociedades industriais (e, acrescentemos, do espectáculo) que acentua o seu carácter estrutural, para retomar Lévi-Strauss (1985: 49). Essa repetição infinita dos fenómenos – em tantos casos desejada pelos seus participantes e observadores (jogos, cerimónias religiosas, políticas, festivas) – junta-os numa semelhança que não é contrariada pela sua aparente novidade e que nos permite singularizar alguns casos como representativos do fenómeno multitudinário em termos globais.

Daí a escolha de transmissões de alguns eventos, como o Euro 2004, uma missa campal do papa Bento XVI, os últimos concertos dos Proms da BBC, etc., a par de representações jornalísticas de multidões políticas. A amostra é, portanto, seguindo a classificação de Pires (1997: 73), do tipo qualitativo por contraste-aprofundamento, escolhida, para um estudo em profundidade, quanto à variável estratégico-analítica, pela diversificação interna a partir do motivo justificador da reunião da multidão, isto é, político, desportivo, religioso, musical, espectacular. A escolha resultou do trabalho de análise e crítica de televisão e media em geral a partir de 1996, com atenção especial aos fenómenos multitudinários, nos jornais *Público* e *Jornal de Negócios*, neste último a

respeito da publicidade, e das emissões multitudinárias em caso de tragédias televisivas (Torres, 2006a). Considera-se que os casos escolhidos formam, assim, um “conjunto auto-suficiente” (Bourdieu, *apud*, Pires, 1997: 73).

Os estudos mediáticos forneceram-nos o método da análise textual. O texto, qualquer texto escrito, falado, sonoro ou icónico, constitui-se como unidade de análise. A leitura próxima leva-nos a decompor o texto em unidades discursivas e icónicas, das quais relevamos as que nos permitem uma análise global do texto. Um autor define este método como a “razoavelmente difícil ‘abordagem suave’ da investigação, um olhar para o óbvio a fim de descobrir o não tão óbvio”. A observação cuidadosa e repetida dos textos televisivos, acrescenta, permite “isolar fenómenos e processos esteticamente significantes, descrevê-los e classificá-los”, e sugerir como elementos não verbais podem influenciar a percepção (Zettl, 1989: 139). Esta atitude analítica implica o afastamento da análise exclusiva do texto escrito/falado na televisão, muito frequente em estudos televisivos (já para não mencionar em estudos de comunicação política; Hutchings e Rulyova, 2009: 17), especialmente de notícias, para anotar as características técnicas da imagem cinematográfica². Paradoxalmente, os estudos televisivos interessam-se mais pela audiência ou, quanto ao texto, por aspectos narrativos e verbais, do que pelo dispositivo audiovisual, ou do que pelo método comparativo que, em determinadas circunstâncias, é o que mais convém à extracção de elementos que permitam a compreensão profunda do fenómeno em análise e das suas representações (Gillespie e Toynbee, 2006; McKee, 2005; Potter, 2001; Lacey, 1998).

Recorremos à história, como dissemos, para procurar verificar a congruência entre a teoria multitudinária e os referentes do tempo em que foi elaborada. Os paradigmas da acção colectiva surgem não apenas como “axiomáticas teóricas” mas também como “gramáticas da vida pública” (Cefaï, 2007: 21), o que implica até certo ponto recorrer à dimensão histórica das ciências sociais, procurando uma literatura esquecida ou, acrescentamos nós, abordando a literatura canónica por um lado geralmente ignorado. A psicologia social não poderia deixar de surgir num estudo da multidão, muito embora os aspectos psicológicos, neste estudo centrado na sociologia, só nos interessassem pela relevância que tiveram a seu tempo na teoria e porque povoam e iluminam as representações mediáticas da multidão. A antropologia também auxiliou no percurso teórico, nomeadamente porque teve um papel importante no conhecimento empírico de multidões “alternativas” às proletárias que agitavam as grandes cidades num tempo fulcral de afirmação das ciências sociais e porque procura hoje, em simultâneo com os estudos mediáticos, integrar o estudo dos

² O capítulo sobre televisão num manual de *metodologias visuais* só trata de estudos de audiência (Rose, 2007).

rituais com o estudo dos media (Carey, 1992; Rothenbuhler e Coman, 2005; Hughes-Freeland, 1998).

Não nos parece de recear um certo eclectismo quando se estudam determinados fenómenos, nomeadamente quando respeitam ao âmbito da cultura, como é o caso das representações multitudinárias. O estudo da cultura de massas (e poderemos acrescentar: da cultura em geral) encontra-se em “co-propriedade entre várias ciências sociais ou humanas: a história literária, a sociologia, as ciências ditas da comunicação, a jovem ‘mediologia’ e, claro, a disciplina histórica” (Sirinelli, 2002: 9). O eclectismo pode conduzir ao menor aprofundamento sectorial, mas, para citar Goffman, “eu assumo que uma atitude especulativa solta face a uma área fundamental de comportamento é melhor do que uma cegueira rigorosa perante ela” (1966: 4). Esta inquietação a respeito da investigação unidisciplinar nas ciências sociais e humanas resulta de uma crescente tendência para a abordagem global dos fenómenos, de que é exemplo a análise das cerimónias televisionadas por Dayan e Katz (1996) ou a nossa tentativa de estudo das tragédias televisivas (Torres, 2006a). Consideramos que, num estudo como o que aqui empreendemos, as vantagens superam as desvantagens. Como refere um autor num trabalho sobre audiências em que recorreu ao estudos do teatro e da *performance*, aos métodos qualitativos da sociologia, à história e economia política, aos estudos mediáticos, à psicologia e à história da arte, “posso não ter feito isto muito bem, mas o esforço é necessário para evitar uma abordagem em circuito fechado” (Kennedy, 2009: 4).

Na análise empírica de representações de multidões, pretendemos fazer coincidir a análise sociológica e a análise textual dos materiais mediáticos. Não poderia ser de outro modo quando a estratégia é dupla. Os eventos multitudinários não poderiam ser analisados exclusivamente do ponto de vista sociológico quando a fonte é a sua representação mediática; mas podemos aceder-lhes porque essa representação não torna impossível o acesso à realidade representada, como Sanvoss mostrou no seu estudo da *fandom* futebolística (2003). Como a multidão se tornou quase sempre indissociável da sua representação mediática, mais se justifica a *intersecção* de realidade e representação em estudos sociológicos (Torres, 2006b). Se as representações escritas das multidões, no jornalismo, na literatura ou na crónica histórica já por si deixaram marcas indeléveis na forma como se apreende e se vive o fenómeno, as representações icónicas acrescentaram-lhe o “valor mostrativo” derivado da sua proximidade aos referentes. E, por isso, as imagens multitudinárias criam a sua própria sucessão em resultado da sua multiplicação e do “contágio dos símbolos”, como é o caso do punho erguido nas manifestações comunistas surgido nas primeiras décadas do século xx. As imagens podem assim “funcionar como convites à repetição mimética, à pose” (Vergnon, 2005: 89). Desde sempre, a multidão no espaço público *cria e faz criar representações colectivas* para os seus participantes

e para os observadores, sendo hoje os media a principal fábrica dessas representações, a ponto de criarem as suas próprias multidões.

Deixámos de lado as representações ficcionais de multidões, embora a seu tempo as mencionemos, em especial criações literárias. Essas representações são importantes porque podem em certas épocas funcionar como efectivas, como meras “transposições” da realidade para a arte, o que sucedeu na segunda metade do século XIX. Quisemos nesta investigação, porém, reduzir o âmbito da análise textual a conteúdos respeitando referentes do mundo real exteriores aos media ou colocando-se no limbo entre a realidade e a hiper-realidade criada pelos próprios media no seu âmbito (concertos, jogos, programas de TV). Para uma observação aprofundada dos recursos simbólicos das imagens, começámos por analisar imagens fixas fotográficas, por tornar menos extensa a descodificação, que se torna uma tarefa de grande dimensão se se recorre a imagens em movimento, como referem diversos autores (Vestergaard e Schrøder, 1985; Bignell, 2002; Kress e Leeuwen, 2006; Villafañe, 2003; Vilches, 1984; Villafañe e Mínguez, 2000; Geraghty, 2009; Ellis, 2007). Quanto à televisão, como indicámos acima, o “manto diáfano” entre a realidade do mundo e a realidade mediática é muito fino. A nossa observação empírica de textos televisivos começará pelas recriações de multidões em programas próprios da televisão, em estúdio ou no exterior, passando depois para notícias sobre manifestações de carácter político, emissões de eventos musicais, de cerimónias católicas e de eventos desportivos.

Em resumo, este trabalho seguirá o seguinte roteiro: percurso pelas representações teóricas da multidão da Antiguidade ao século XXI; análise de representações mediáticas de multidões centrada na televisão. Procuraremos, no final, encontrar pontos de contacto entre os diversos tipos de multidões representadas e estabelecer o lugar da multidão nas sociedades democráticas, do consumo e do espectáculo.

Os Estudos Televisivos e a Sociologia

No começo do século XXI a televisão mantém a primazia global como o media mais presente e mais influente. Além de ubíqua e onnipotente, apresenta-se como omnípara, capaz de produzir uma enorme variedade de conteúdos, quer em género, quer em sensibilidades linguísticas, geracionais, sociais, intelectuais, masculinas e femininas, nacionais, regionais e até locais. Desde cedo atraiu o interesse da crítica e da reflexão intelectual e académica, originando a partir dos anos 80 uma área disciplinar que recebeu o nome de estudos televisivos, por simpatia com os Estudos Culturais e os Estudos Mediáticos. Os pioneiros do estudo da TV nos EUA e Grã-Bretanha vieram de várias origens (jornalismo, indústria, estudos literários e dramáticos), bem como de posições antagónicas de princípio (a favor e contra o media), o que contribuiu para uma

ausência de estruturação da área de estudo (Spigel, 1998, e Brunsdon, 1998). Tal como o próprio media, os estudos televisivos “formaram-se na intersecção entre o discurso intelectual e o popular”, resultando num “híbrido de maneiras eruditas e populares de saber das coisas” (Spigel, 2009: 150). Os interesses comuns de alguns investigadores, nos anos 80 e 90, motivaram o aparecimento de uma área de investigação partilhada na comunidade académica de língua inglesa, mas que se encontrava ou encontra dividida entre departamentos de literatura, sociologia, ciência política, psicologia, comunicação, estudos mediáticos e estudos artísticos (Allen, 2004: 2). Em Portugal, boa parte dos estudos académicos de televisão realizados nas primeiras décadas vieram através do jornalismo. Nos anos 80, os estudos mediáticos localizavam-se como disciplina nas ciências sociais (EUA) ou nas ciências humanas (GB) (Hartley, 1989: 224). A dispersão dos estudos televisivos persiste, dado que esta comunidade não chegou a deter o poder suficiente para criar departamentos próprios nas suas universidades.

Entretanto, o aparecimento dos “novos media” motivou um parcial desvio de interesse (e de fundos estatais) da TV para estudos relativos à Internet, telefonia móvel e jogos digitais, por exemplo. Uma das raras revistas académicas dedicada aos estudos televisivos, criada em 1999, espelha esta necessidade de manter viva a área disciplinar juntando-a à nova área de interesse: *Television & New Media*. As características da televisão acima referidas motivaram interesses específicos de investigação formando um amplo arco-íris. A lista dos principais temas que esta revista abordou em 10 anos indica essa vastidão:

O passado, presente e futuro da televisão, digitalização, a nova divisão internacional do trabalho cultural, soberania política e económica, audiências activas, língua, religião, pedagogia, pornografia, privacidade, liberdade de expressão, valores da oferta e procura da *web*, história de programação, televisão pública, economia neoclássica e economia política, globalização, cibertarianismo, violência, convergência entre propriedade de TV e *web*, *hacking*, os complexos *psi*, e as categorias sociais de raça, indigeneidade, diáspora, género, classe, idade, sexualidade, incapacidade e nãoção³.

Em televisão, escreveu um autor da área, “pura e simplesmente há demasiadas coisas para investigar” (Bignell, 2004: 37). Também esta dispersão caótica impediu os estudos televisivos de se transformarem numa *disciplina*. Não têm

³ Apresentação de *Television & New Media*, <http://www.sagepub.com/journalsProdDesc.nav?prodId=Journal200756>, visto em 24.02.2009. Em 2010 começou a publicar-se a revista *Télévision*, do Centre National de la Recherches Scientifique, Paris.

“nada que os aproxime da coerência disciplinar da história ou da biologia, por exemplo” (Allen, 2004: 2). Nem mesmo a elevação da “hibridez” dos estudos televisivos à caracterização emotiva de “excitante” por Brunsdon num texto seminal da área conseguiu mais do que a sua definição como o “ambicionado nome de disciplina dado ao estudo académico da televisão” (Brunsdon, 1998: 95, 109). Os estudos televisivos chegam, pois, ao princípio do século XXI, não como uma disciplina, mas como uma área disciplinar híbrida ou apenas como um “*campo de pesquisa*” (Allen, 2004: 2). Um dos principais autores diz que a expressão “estudos televisivos” é “útil em primeiro lugar num sentido institucional”, se bem que não existam departamentos universitários com esse título (Newcomb, 2005: 15). Outro autor, apontando para que os estudos televisivos expliquem “como e porquê a televisão e as suas audiências fazem sentido”, limita também o seu campo ao ensino: “O principal objectivo é abrir o campo do pensamento acerca da televisão a alunos e mostrar-lhes como pode ser analisada e mudada” (Miller, 2002: vii). Todavia, os estudos acumulados desde as reflexões fundadoras dos anos 70, como os de Williams (1974/1992) e Fiske e Hartley (1978/1996), até ao saber acumulado em manuais da área disciplinar como as sete edições do de Newcomb e o recente de Allen e Hill, indicam que os estudos de TV já têm um *corpus* significativo entre os campos de investigação dedicados aos media (Newcomb, 2000; Allen e Hill, 2004; e ainda manuais como Burns e Thompson, 1989; Mellencamp, 1990; Geraghty e Lusted, 1998; Casey *et alia*, 2002; Friedman, 2002; Miller, 2002).

Spigel pôde escrever em 2000 que os docentes de estudos televisivos estão hoje em condições de “ensinar aos seus alunos uma história de protocolos eruditos de leitura, assunções teóricas, debates e [...] ‘ideias’ que em conjunto constituem alguma coisa que pode ser chamada ‘estudos televisivos’” (*apud*, Allen, 2004: 3). Não encontramos nenhum autor que aponte aos estudos televisivos a limitação de ter inscrito no seu próprio nome uma tecnologia, a da televisão. Se a tecnologia não determina por completo o media, a evolução dela e das tecnologias paralelas (cinema, *home video*, gravação, digital, *new media*, Internet, telefonia móvel) tem implicações sobre a estabilidade do que se estuda. Daí que a centragem do campo disciplinar devesse ancorar-se firmemente nos conteúdos próprios da televisão, tendo em conta, desde logo, que ela criou uma linguagem, ou uma “sublinguagem”, própria. Ancorando-se noutras áreas, a disciplina parte para a sua própria diluição com a evolução das tecnologias e dos seus usos sociais, bem como com a criação de grupos multi-média em que a TV é apenas um dos componentes.

Em diversos manuais e textos de reflexão sobre os estudos de televisão encontramos enumerações diferentes das áreas que o campo de pesquisa deve abordar (Kelby e Cowdery, 1995; Brunsdon, 1998; Hartley, 1999; Newcomb, 2000; Allen, 2004; Bignell, 2004). Necessitando de protocolos, podemos afirmar que as áreas de investigação são basicamente três, a que se juntam dois

“panos de fundo”: o *texto televisivo* (construção, narrativa, género, códigos, discursos, ideologia, representação e realidade); a *institucionalidade* (economia e gestão do negócio televisivo; produção; constrangimentos legais e estatais, nacionais e internacionais; empresas; publicidade; relação com a sociedade civil); as *audiências* (estudos quantitativos e qualitativos, audimétricos, inquéritos, entrevistas, grupos de foco, etnográficos; efeitos, usos e gratificações, apropriações). Em pano de fundo, concorrem para essas áreas a *história da televisão*, em especial no enquadramento da história da sociedade de massas e das comunicações de massas, e a sua *tecnologia*, como constrangimento negativo ou positivo nas outras áreas referidas. A presença das audiências e da institucionalidade no centro dos estudos televisivos mostra quanto as dimensões social e industrial do media se repercutem no campo de pesquisa. De facto, nenhuma outra área disciplinar académica apresenta um peso tão grande do que é exterior à matéria em si, neste caso os conteúdos televisivos.

As audiências, em especial, tornaram-se uma área do máximo interesse para a investigação, quer em geral quer quanto a grupos particulares, como as crianças e os jovens, as mulheres e as minorias (por ex., Morley, 1995, 1.^a ed. 1992; Livingstone e Lunt, 1994; Abercombrie e Longhurst, 1998; Livingstone, 1998; Nightingale e Ross, 2003; Bird, 2003). Todavia, também a economia da televisão, dada a sua influência sobre a ideologia e o texto mediáticos, bem como a institucionalidade em geral do media, motivaram interesse dos estudos sobre a televisão (por ex., Dunnett, 1990; Bustamante, 2003; Chaniac e Jézéquel, 2005; Sinclair e Turner, 2004; Chalaby, 2009). Um manual canónico do campo disciplinar, o de Newcomb, indica-nos o peso de cada área no conjunto da investigação: a Parte I, relativa aos contextos de produção, inclui nove textos; a Parte II, com estudos de textos televisivos, inclui 11 trabalhos; a Parte III, relativa a contextos de recepção, inclui 6 ensaios; a Parte IV, com “visões gerais” (*overviews*), inclui oito trabalhos (Newcomb, 2000). Os textos sobre conteúdos constituem, pois, um terço do manual. No manual dos estudos televisivos de Allen e Hill (2004), a parte sobre textos chama-se “modos de televisão” e inclui sete textos; a análise textual encontra-se ainda na parte dedicada à “representação social na televisão”, totalizando também um terço do volume. Estranhamente, nem os manuais de Newcomb e de Allen e Hill, nem outras obras dedicadas aos estudos televisivos, incluem a mínima referência a uma obra anterior, *Television Studies: Textual Analysis* (Burns e Thompson, 1989), dedicada exclusivamente à análise de conteúdo da televisão e mostrando, pelo conjunto dos textos, a promissora busca de caminhos próprios para o “campo de pesquisa”.

Apesar do foco da selecta, os autores são claros em rejeitar aquilo a que, noutro local, Jane Gaines chamava em 1986 “distanciamento textual”, ou seja: “A concentração no funcionamento do discurso cria a impressão de que desenvolvimentos na esfera ideológica não estão relacionados com desenvolvimentos na vida social” (Gaines, 1990: 198). Esta perspectiva marxista, rejeitando todo

o poder ao texto, é incorporada por Budd e Steinman na referida selecta: “Quando os estudos culturais, como os estudos de filme/TV, abstraem os textos das instituições sociais e económicas do capitalismo de consumo, imitam mais do que criticam a sua descontextualização, a sua mercantilização da experiência” (1989: 19). Visado por esta crítica, Fiske aceitava o papel “vital” da economia na determinação dos textos, mas contrariava a hipotética busca de uma “verdade” escondida nos significados, por parte da análise textual, preferindo a diluição da leitura hegemónica pela polissemia, pois os textos, “para serem populares, para irem ao encontro de necessidades diversas de uma diversidade de audiências, têm de ser polissémicos” (1989: 22, 31). Afinal, a latitude da análise textual era, pois, dependente de factores externos ao texto, fosse o institucional, fossem as audiências.

Compreende-se que o estudo do texto televisivo, apesar de seguir os protocolos estabelecidos por Fiske e Hartley desde os anos 70, apresente uma liberdade enorme, resultando em grande medida não só do *carácter omníparo* da televisão como de outras características do media, sendo as mais importantes o seu carácter tendencialmente nacional, procurando funcionar como “um lar simbólico dos membros da nação” (Morley, 2004: 418) e o facto de ter sido difícil durante décadas o acesso aos arquivos, motivando estudos sobre programas do próprio país e do presente, sob o risco de a audiência do próprio investigador não ter qualquer ligação ao referente que permita entender a sua análise. Daí que “no passado um dos papéis cruciais dos estudos televisivos e da história da televisão tenha sido contar histórias nacionais” (Brunsdon, 2009: 30). Esta limitação da investigação acarretou o aumento do etnocentrismo de um campo de investigação que pretendia não ser etnocêntrico: os estudos televisivos anglo-americanos ou com êxito nesse âmbito linguístico raramente saem do contexto anglo-americano e, quando dão atenção ao resto do mundo, ignoram o texto (excepto casos específicos, como as telenovelas: Allen, 1995) e centram-se na recepção de textos americanos noutros países, como sucedeu com estudos de recepção das séries *Dallas* em Israel ou Holanda (Liebes e Katz, 1990; Ang, 1985) e *Dynasty* na Noruega (Gripsrud, 1995).

Em consequência, os estudos televisivos não criaram uma visão global dos protocolos eruditos de leitura, assunções teóricas, debates e ideias, excepto se se considerar a dinâmica anglo-americana como dominante, não só nas ferramentas teóricas e analíticas, mas também na “agenda” e no material empírico textual. Desta forma, enquanto outras disciplinas ou áreas disciplinares constroem um *corpus* e um cânone que mais facilmente alcança uma dimensão internacional unificada, os estudos televisivos fazem-se de blocos de trabalhos nacionais e regionais que em grande medida se ignoram. A circulação das investigações é menor do que noutras áreas disciplinares. Um recente trabalho sobre os textos canónicos na investigação dos media refere-se apenas a textos em inglês de autores norte-americanos, canadianos e até alemães, da Escola de

Frankfurt. O único texto originalmente publicado noutra língua vinha desta corrente, da autoria de Walter Benjamin (Katz *et alia*, 2003).

Uma limitação dos estudos televisivos tal como têm sido praticados resulta da “total monotonia” e “vulgaridade da televisão”, levando a uma atitude dos investigadores mais afastada da “museologia” e “erudição” dos estudos fílmicos, dando-se, por isso, menos atenção à vulgaridade do media do que “ao seu estatuto como arte e texto” (Spigel, 2009: 151). De facto, os estudos televisivos derivaram para inúmeras formas relacionadas com a vivência e interpretação dos textos televisivos pelas audiências e também para o seu poder efectivo. Muitos estudos foram necessários para contrariar os contributos de outras áreas disciplinares que apontavam para uma influência avassaladora da televisão sobre os espectadores, nomeadamente sobre as crianças. Este último público motivou centenas de estudos médicos, psicológicos, sociológicos, etc. O texto televisivo propriamente dito ficou em boa medida relegado para segundo plano, o que seria um paradoxo em qualquer disciplina ou campo disciplinar: não se imagina que a matemática gerasse mais estudos sobre os efeitos da matemática nas crianças do que estudos da própria matéria. Alguns autores procuraram subir o valor estético do texto televisivo segundo critérios de “gosto”. Foi o caso de Arlindo Machado, ao listar os 50 melhores programas da história da televisão (Machado, 2000). A lista, porém, revela que uma parte expressiva dos textos escolhidos foi realizada por cineastas, o que se traduz numa igualização do padrão estético da TV ao cinema, contrária à própria argumentação do autor de identificar as características ontológicas do media.

A “vulgaridade” dos conteúdos e o acento do interesse dos estudos televisivos na audiência e na institucionalidade motivam um certo afastamento do estudo formal da televisão, apesar da importância atribuída aos significados que se desprendem desses conteúdos. Ora, para aceder aos significados, é obrigatório estudar os significantes, as formas com que eles se apresentam aos espectadores e aos estudiosos. Numa palavra, é necessário aceder aos textos, atentando nas narrativas, nos códigos de encenação e nos códigos técnicos e cinemáticos do media. A “vulgaridade” do texto televisivo não pode justificar a desvalorização da sua investigação, tanto mais podendo-se procurar estratégias alternativas de análise. Os limites estéticos da esmagadora maioria dos textos televisivos, segundo os padrões do “gosto” hegemónico, não devem afastar a análise dos aspectos formais e textuais, muito menos se se pretende uma aproximação sociológica. Os aspectos representacionais do texto são neste domínio da máxima importância: os meios de a televisão representar indivíduos, grupos e temas podem ser portas de acesso à explicação da sociedade. Isso obriga, em consequência, ao estudo dos aspectos formais e textuais do texto televisivo.

Este último aspecto traz-nos àquilo que nos parece ser a essência dos estudos televisivos na sua tripla dimensão de texto-audiência-institucionalidade:

a televisão pode ser um meio privilegiado de acesso à explicação da sociedade. E os estudos televisivos, por maioria de razão, mais do que um fim em si, tornam-se também um meio para aceder ao entendimento da sociedade. O ensaísta alemão Siegfried Kracauer considerava, em 1927: “Determina-se melhor a posição ocupada por uma época no processo histórico a partir duma análise das suas desaperecebidas expressões superficiais do que a partir dos juízos da época sobre si mesma.” Estes juízos são “expressões das tendências de uma era particular, não oferecem testemunho conclusivo sobre a sua constituição global”, enquanto as expressões superficiais, “em virtude da sua natureza inconsciente, fornecem acesso directo à substância fundamental do estado de coisas”. Daí que “a substância fundamental de uma época e os seus impulsos despercebidos se iluminem reciprocamente uns aos outros” (1995: 75). O ensaísta, próximo dos intelectuais da Escola de Frankfurt, considerava que, “por mais baixo que se avalie o valor” dos produtos culturais a que chamou “ornamentos de massas”, o seu “grau de realidade é mesmo assim mais alto do que o de produções artísticas que cultivam nobres sentimentos antiquados em formas obsoletas – mesmo que não signifique nada mais do que isso” (*idem*: 79). Através de formas como os *lobbies* de hotel, os *best-sellers*, a dança, as arcadas ou as *chorus lines*, este autor analisava seriamente “as superfícies do efémero cultural e domínios marginais” (Thomas Y. Levin, Introduction, *idem*: 20), não para chegar à hipotética transcendência desses mesmos objectos culturais, mas precisamente para os transcender: “hoje o acesso à verdade faz-se por via do profano” (Kracauer, 1995: 201).

Escrevendo sobre os críticos “apocalípticos” da cultura popular, Eco defendia idêntica atitude em 1964. Propunha “um estudo concreto” e “caso a caso” dos produtos de massas (comparando-os às “coisas mínimas” que Da Vinci se orgulhava de estudar), com recurso a ferramentas sofisticadas de análise para “falar de coisas de importância mínima”, por constituírem o “fenómeno cultural mais notável” da contemporaneidade (Eco, 1997: 37, 46). Autores actuais defendem posição semelhante. Partindo do princípio de que a “configuração mediática da realidade” tem três “momentos” – a produção, os usos e as representações (o que corresponde à tríade institucionalidade, recepção, texto) –, Eric Macé apresenta o contexto televisivo como resultando na “configuração de um *compromisso* cujo produto é o conjunto das representações do mundo difundidas pela televisão”, momento de um “processo contínuo de ‘configuração’ e de ‘reconfiguração’ das representações simbólicas do mundo”. Macé cita Howard Becker em *Doing Things Together* (1986) para sublinhar que será fecundo considerar os objectos mediáticos “como restos congelados de acção colectiva”, quer a montante, quer a jusante, quer no seu próprio texto: “É preciso considerar a cultura de massas e os objectos televisivos como objectos que guardam em si o traço do que o seu contexto de produção neles *dobrou* (por múltiplas mediações, traduções, deslocações)”

e que, pelo próprio facto da sua existência e da sua difusão, “voltam a desdobrar o contexto social e simbólico no qual ele de novo é traduzido, deslocado, produzido; para, enfim, duma maneira ou doutra, entrar nas dobras de novas produções” (Macé, 2001).

Ao invés de procurar na recepção reinterpretações das realidades sociais televisadas, Macé propõe que se busquem nos textos televisivos essas mesmas realidades sociais, considerando a cultura de massas e os objectos televisivos “como o condensado de dobras com vocação para desdobrar, duma maneira ou doutra, o contexto de aparecimento daquilo de que são ao mesmo tempo o produto”, tentando agarrar a sua dinâmica na tríade produção-texto-recepção. Invocando Edgar Morin – “a cultura de massas é realista” –, Macé considera que o media televisivo “dá acesso à maneira como uma sociedade nacional se representa a si mesma num dado momento”, pelo que, mesmo sem reflectir a “realidade”, a televisão “dá a ver os compromissos historicamente situados e provisórios das representações de si de cada sociedade nacional”. Assim, excluindo “radicalmente” a dedução de formas de uso e apropriação dos textos, “aceitando ficar pelo que *nos é dado a ver*”, podemos considerar o objecto mediático “enquanto tal”, tendo “acesso a um ‘mundo social’ relativamente autónomo, que sabemos que nos ‘diz’ a ‘realidade’ das representações colectivas do momento, fruto desse compromisso que foi a sua configuração” (Macé, 2001).

Se Macé coloca a questão teoricamente, Nicolas Mariot procedeu a uma avaliação empírica dos relatos mediáticos das visitas presidenciais francesas à província, partindo do mesmo pressuposto: tomar as fontes (neste caso mediáticas) sobre os eventos de efervescência colectiva em torno do chefe de Estado como fiáveis. Enquanto *instituição social*, a efervescência colectiva é *anterior* à sua concretização: “O júbilo existe enquanto instituição preexistente às suas realizações.” Deste modo, os relatos mediáticos das visitas presidenciais permitem constatar a concretização do “modelo preestabelecido” (Mariot, 2006: 21). Como Lang e Lang (2002), Mariot verifica que o ponto de vista de um elemento isolado na multidão não coincide com a visão que dela tem o protagonista, mas que o relato mediático está próximo da *intenção* “institucional” da efervescência colectiva. Aliás, esse tipo de relatos, constante no modelo ao longo de mais de um século, são representações geralmente aceites como verídicas no espaço público das democracias. Assim, propomo-nos apreender o texto mediático da cultura de massas sobre a efervescência colectiva como um objecto – um “ornamento” – que nos aproxima de *per se* da essência do facto social representado.

O produto cultural efémero apresenta-se, no caso das representações da multidão, como o *efémero do efémero*, o efémero cultural do efémero sociológico, o que é já de si motivo de reflexão, entre outras razões pelo facto de a televisão manifestar um fascínio pelas multidões e por, ao registá-las, as amplificar e transformar o efémero em permanente – o mesmo, aliás, que sucede com

todos os eventos registados pelos media⁴. Deste modo, o encontro da multidão e da televisão permite agarrar os dois em conjunto para melhor entender o media e a sociedade. Não por acaso, um dos primeiros ensaios sociológicos da televisão, já atrás referido, estudou uma transmissão de um evento multitudinário, comparando a sua recepção pelos espectadores *in loco* e pelos telespectadores. Os autores frequentavam então um seminário avançado de “comportamento da multidão” na Universidade de Chicago (The Unique Perspective of Television: MacArthur Day, *in* Lang e Lang, 2002: 29-57; na 1.ª edição o título referia-se não só à “perspectiva” como aos “efeitos” da TV). Neste trabalho, este ensaio fundador dos estudos televisivos interessa-nos duplamente: como estudo pioneiro do texto televisivo em relação ao referente e como estudo da representação multitudinária.

A televisão estava então no início. O objectivo era estudar o comportamento dos indivíduos que compunham a multidão, incluindo “possíveis influências da televisão no evento”, mas em breve os autores acrescentaram a dimensão da representação televisiva: o que se via no ecrã era “bastante diferente” do que se via na rua (*idem*: 31). Lang e Lang consideram a ansiedade acerca da possibilidade de “motins” e de “multidões desenfreadas” como uma criação imaginária própria do momento, dado que se pretendia vivê-lo como um evento fora do vulgar. Esta antecipação de problemas relacionados com a multidão envolvia 37% das pessoas ouvidas (ainda hoje a hipótese de disrupção da multidão faz parte da vulgata jornalística anterior a grandes acontecimentos, sendo referida no concreto ou através do aparato policial). Entre as expectativas referidas pelos membros da multidão, apenas 2% referiram a exibição de sentimento político, muito abaixo de elementos de antecipação pessoal como a oportunidade de saudar ou fotografar o herói militar (27%) ou a magnitude do evento multitudinário (19%), o que aponta para uma vontade catártica de imersão na multidão. Os Lang acrescentam que o “padrão de expectativas foi moldado pelos *mass media*”, sendo a realidade na rua incongruente com o esperado “contágio” e “excitação” das “multidões”⁵. Os participantes na parada viram defraudadas as suas expectativas, tinham comportamentos isolados, apenas se manifestavam quando o cortejo de MacArthur passava; em resumo, houve uma “expectativa não cumprida”. Todavia, a TV criou outra realidade, a que transformou um evento vivido aborrecidamente por muitos participantes num “bom espectáculo”. As câmaras mostravam o momento da passagem de

⁴ O papel que a imprensa (fascículos, gravuras, etc.) já assumia na Idade Moderna na amplificação e mitificação de multidões foi anotado em Torres, 2006c.

⁵ Nas edições a partir de 1968 o ensaio de Lang e Lang foi expurgado das referências à “histeria de massas”, presentes na edição original (Dayan e Katz, 2003a: 122n). De facto, esse conceito teórico não só ia desaparecendo da teoria da multidão, como veremos, como era inadequado do próprio caso empírico analisado.

MacArthur, pelo que apenas se ia vendo gente saudando colectivamente o cortejo. Pelas suas possibilidades técnicas, a televisão “rearranjou o evento à sua maneira”. Lang e Lang atribuem correctamente aos comentadores televisivos a criação de uma estruturação e significado do evento através de uma narrativa própria, elevando-o de estatuto e interpretando o comportamento da multidão “ficcionalmente”, de forma a criar uma relação pessoal dela com o general que não teria existido nas ruas: a investigação confirmava que o Dia MacArthur “tinha sido grandemente insuflado pelos media de massas” (*idem*: 31-3, 36, 40, 44-5).

Os Lang descobrem o carácter daquilo que, décadas depois, Dayan e Katz estudaram em profundidade: “O modo como a televisão impôs a sua peculiar perspectiva ao evento”, alterando o seu carácter (*idem*: 51-3) ou, dito de outra forma, foram os primeiros a estudar a “televisão cerimonial” dos “acontecimentos mediáticos” (Dayan e Katz, 1996). Embora não fosse esse o objectivo inicial da investigação organizada a correr, em três dias, Lang e Lang tentaram *a posteriori* uma análise textual da emissão televisiva (tecnicamente inviável na época), estabelecendo um papel para a imagem (“a selecção e a sequência dos planos”), outro para o som (“o comentário e as entrevistas”) e acrescentando um terceiro elemento, “o poder da televisão para gerar actividade”, isto é, a expressão da vontade das pessoas na rua de se exibirem para os telespectadores quando se sabiam sob o foco das câmaras, revelando a capacidade da TV de, além de criar a sua realidade, alterar a própria realidade do evento. Lang e Lang concluem que “a mostração das cerimónias principalmente em termos de símbolos patrióticos unificadores em vez de potencialmente divisores não deixou espaço para a mostração de dissensão”; e, “mais importante, a apresentação televisiva alargou o campo de visão do observador, mas não o contexto em que ele poderia interpretar o evento” (2002: 52).

Assim, os Lang constatavam a criação de drama pela TV e o carácter simbólico da emissão televisiva, sublinhando a manipulação operada pelo media, dadas as diferenças face ao que ocorrera nas ruas. Dayan e Katz recuperaram a importância deste ensaio, sublinhando a sua novidade, mas também o que lhe faltou, como a constatação de que a emissão de TV constituía, *mais do que uma manipulação da “realidade”, a criação de uma “realidade” alternativa*, no caso, um subtipo do género dos “acontecimentos mediáticos” por eles estudados mais tarde (2003a: 124-5). Consideram também que o Dia MacArthur televisionado revelava já como a sua transposição televisiva é “quase sem excepção” hegemónica na sua configuração política. Os Lang não seguiram o caminho da indução da “histeria de massas” pela TV, nem o poderiam fazer pela ausência de estudo empírico da audiência televisiva, mas sublinharam o “efeito de avalanche” ou de “esmagadora maioria” (“*landslide effect*”; Lang e Lang, 2002: 56). Esse “efeito” corresponderá aos fenómenos de consenso em efervescência colectiva, que escondem, ou até reprimem, as manifestações de dissensão. Convém aqui notar

que esse fenómeno, ocorrendo por arrasto na TV em momentos multitudinários, tem uma formatação ideológica perene na concepção da televisão generalista, vista como “nacional” por operadores e audiências, o que, no texto televisivo, se traduz numa “narrativa consensual” – a sua forma central de acção política e cultural na sociedade (Thorburn, 2000).

Dayan e Katz argumentam que um evento televisivo deve ser estudado não apenas através do texto, mas também pelo lado institucional, no caso dos organizadores, e pelo lado das audiências, para verificar quais as interpretações dadas pelos espectadores. Os Lang concluíram pela capacidade manipuladora do media, como depois acentuariam à esquerda Adorno e Horkheimer e à direita Noelle-Neumann (Dayan e Katz, 2003a: 129), mas o estudo aponta para um elemento perturbador: a emissão preenchia as expectativas da multidão que o evento na rua não cumprira. A TV concretizava a “realidade” simbólica esperada ao reconstruir a “realidade” referencial, dando assim importância acrescida às representações televisivas, neste caso das multidões.

O ensaio dos Lang ficava a meio caminho entre a sociologia da multidão e a sociologia dos media, ambas desenquadradas dos caminhos hegemónicos da sociologia à época. Nem mesmo o trilha desbravado pelo ensaio quanto ao simbólico na emissão televisiva teve seguimento. A falta de enquadramento a que os estudos dos media foram votados na sociologia poderá ter estado na origem dos estudos mediáticos e mesmo dos estudos televisivos como campos de pesquisa autónomos ou desligados de uma disciplina estabelecida como a sociologia. A proximidade da televisão aos assuntos da sociedade justifica o seu estudo no âmbito da sociologia. Esse interesse deve também orientar-se para as representações simbólicas a que o media procede ao lidar com a sociedade, dada que elas, como referia Kracauer, permitem, pelo carácter efémero e profano, um acesso directo à essência de factos sociais. Daí a nossa opção por procurar nos media, em especial a televisão, as representações contemporâneas da multidão, próximas do referente devido ao realismo do media e dos seus materiais noticiosos, mas ao mesmo tempo carregadas de simbolismo revelador das formas de mostração e de representação do fenómeno multitudinário.

I – Representações teóricas da multidão

I. Da era das multidões à era dos públicos

Na Primeira Parte, faremos uma revisão histórica do pensamento político e social sobre a multidão, tentando ao mesmo tempo compreender a multidão empírica a que correspondem essas reflexões. Esta abordagem permitirá estabelecer a contínua reflexão sobre o tema em mais de dois milénios, aspecto até hoje pouco estudado nessa perspectiva histórica (McClelland, 1989; Giner, 1979). Outros aspectos que procuraremos também evidenciar são: a existência constante ou evolutiva de perspectivas opostas, numa flutuação teórica sem fim; e o carácter eminentemente político da reflexão, que omite aspectos tão importantes da realidade empírica da multidão ao longo da história como sejam as suas concretizações religiosas, festivas ou desportivas.

Faremos paragens na Antiguidade, berço dos principais ramos da teoria até à actualidade, na Idade Média, quando a multidão surge como um fenómeno “natural”, e na Idade Moderna, quando se anunciam as mudanças teóricas do período das revoluções americana e francesa. Duas grandes tradições teóricas resultam destes dois processos políticos fundamentais: a tradição anglo-americana, marcada por um apagamento da multidão; e a tradição continental europeia, que, com Le Bon, chega a colocá-la no centro da constituição política. O século xx afirma-se como a confirmação empírica dessas duas tendências, sendo em simultâneo uma “era das multidões”, profetizada por Le Bon em 1895, e a “era dos públicos” contraproposta por Tarde anos depois. Este percurso termina na presente era das audiências, em que os conceitos e as realidades de multidão, multitudine, públicos e audiências se diluem na dimensão espectacular adquirida pela vida pública e pela vida privada.

Atenas e Roma: alea jacta est

Em certos períodos, os regimes democráticos ateniense e romano acomodaram formas multitudinárias de expressão e de decisão. O pensamento político-social em ambas as cidades reflectiu sobre temas que, de uma forma ou de outra, se tornaram recorrentes ao longo dos séculos, revelando a sua importância para as sociedades organizadas: a representatividade da multidão reunida; a (ir)racionalidade, a emotividade e outros elementos da psicologia colectiva; as técnicas de manipulação colectiva, pela retórica e pela demagogia; a liderança; a relação governantes-governados, ou elite-não elite; a multidão enquanto ser colectivo; os espectáculos de massas e sua integração

na constituição política da cidade; as representações espectaculares da multidão.

A democracia ateniense representava a multidão institucionalizada. O funcionamento do regime com recurso a assembleias de cidadãos, incluindo nos tribunais, estava adaptado à dimensão da cidade; este determinismo geográfico estará patente mais tarde na República romana e na reflexão teórica sobre a multidão, nomeadamente a partir do século XVII, tornando-se um fundamento para o desenvolvimento da teoria da delegação do poder da multidão em representantes eleitos. Em certas instâncias, a representação em Atenas fazia-se na reunião de todos os representados. As ocasiões para a reunião da multidão repetiam-se na vida política, religiosa, desportiva ou em festivais. Historiadores e dramaturgos gregos revelam sensibilidade “em relação à multidão e às suas emoções: pânico, histerismo, impulsos inesperados de generosidade ou de compaixão” (McClelland, 1989: 34-42). O discurso político incluía representações da multidão ou tomava-a em conta na codificação e uso dos preceitos retóricos (Aristóteles, 1991). Os políticos deviam, pela retórica, influenciar as multidões, capacidade de Péricles que é sublinhada por Tucídides (1839; Segal, 1994: 86). No teatro, o coro representa a própria multidão que assiste (Torres, 2006a: 157-162).

Se Hesíodo, Heráclito e Heródoto terão sido os primeiros a referir-se negativamente ao governo da maioria ou da multidão (Giner, 1979: 20-23), é Platão o primeiro teórico consistente da multidão. *A República* trata extensamente do controle da massa pela elite. Platão e Sócrates opunham-se ao regime democrático, pertencendo ao partido oligárquico que pretendia derrubá-la, o que originou o julgamento de Sócrates e o exílio de Platão (Stone, 1989). Quando este se refere à multidão em termos que hoje parecem vagos, respeitando a toda a população, fala de facto dos cidadãos no conjunto e fala da democracia. Platão contesta a qualidade das decisões em democracia, põe em causa o sistema devido à manipulação das massas e à incapacidade do indivíduo racional de controlar as emoções na assembleia tal como no teatro ou no tribunal. “Quando se reúnem em assembleia” as pessoas inferiores são comparáveis a “um animal grande e forte” – metáfora repetida pelos séculos fora.

O carácter intrinsecamente negativo da multidão prejudica igualmente a criação artística, dado que o dramaturgo cria para agradar à “multidão ignara”. A pergunta de Sócrates n’*A República* – “Porque será que a maioria é má?” – ressoará no pensamento político ocidental até ao presente (Platão, 2001: 490-3, 557-72, 602-5). Qualquer forma de multidão cívica é-lhe detestável, “quando tomam assento juntos e em grande número, nas assembleias ou nos tribunais, teatros ou acampamentos ou qualquer outra reunião pública numerosa, e com grande alarido”, mas Platão deixa aberta a possibilidade de a multidão aceitar ser governada pela filosofia quando esta “se assenhorear do Estado”, o que “é difícil”, dada a facilidade do domínio da multidão pelos

demagogos que ela elogia. Na metáfora socrática da génese do homem democrático, a multidão apodera-se do indivíduo, tornando-o medíocre e afastado da razão (*idem*: 389b, 492b, 493a, 499a, 554a, 560a).

O mesmo argumento repete-se acerca da multidão e do seu “poder” negativo sobre o indivíduo. Sócrates argumenta com a *irracionalidade* contra a democracia da multidão e as artes performativas, nomeadamente a tragédia e a comédia, cuja proibição defende na república ideal. Os espectáculos comovem as pessoas em demasia, reúnem multidões e arrastam os Estados para a tirania e a democracia. Sem qualidade, a multidão é manobrada por líderes também sem qualidades: na democracia, “tirante raras excepções”, são “os mais violentos que falam e actuam; o resto está sentado à volta das tribunas, zumbe e não suporta que se fale em contrário, e de tal maneira que nesse governo tudo, excepto num limitado número de assuntos, é administrado por pessoas dessas”. Nos espectáculos, a “multidão ignara” formada por “homens de todas as proveniências” não entende o conteúdo, aliás quase sempre baseado na “parte irascível” da realidade e instaurando “na alma de cada indivíduo um mau governo, lisonjeando a parte irracional, que não distingue entre o que é maior e o que é menor” (*idem*: 568c, 564d, 602b, 604d-605c). O poeta teatral seria igual ao sofista da ágora. Nas *Leis*, Sócrates diz que o Estado “seria louco” se deixasse o poeta montar o palco na ágora e usar o coro (*apud*, Hofstadter e Kuhns, 1976: 52). Ao longo dos milénios, persistirá a mesma desconfiança e oposição aos espectáculos e à política multitudinários.

Autores como Tucídides e Isócrates acentuaram a diferenciação entre a multitude do povo representado pelas instituições e a sua participação emocional na praça pública (Giner, 1979: 26-31). Daí as referências frequentes aos demagogos que lideravam a multidão nas assembleias, onde podiam fazer aprovar leis particulares, governando por decreto. A importância dos demagogos “advém de o povo dominar em todas as situações, e de eles próprios, por seu turno, dominarem a opinião popular, sabendo de antemão como a multidão lhes obedece” (Aristóteles, 1998: 1292a). O receio de a sociedade ficar sem governo e sem ordem, dominada pela multidão, regime a que Políbio, mais tarde, deu o nome de oclocracia (Giner, 1979: 41), repete-se noutros autores, incluindo os que se inclinam para a democracia.

Giner nota que os autores gregos contrários à democracia confundem propositadamente termos como multidão, multitude, massas, povo e ainda entre cidadãos e “muitos” (1979: 24). A confusão persistiu até hoje, mas a reunião em espaços públicos facilitava a assimilação dos conceitos. Os aspectos formais da acção política, como as frequentes assembleias, possibilitavam a transformação da multidão em democracia num governo despótico de demagogos, tema que será continuamente retomado, em especial quando se afirmam a sociedade de massas e os regimes liberais no século XIX. Só a capacidade individual dos dirigentes proporcionava o equilíbrio entre o governo dos melhores

e as decisões democráticas. Era o caso de Péricles, que equilibrava o governo com medidas de agrado popular, recorrendo a uma retórica admirada e a medidas como a realização diária de “espectáculos, festas e banquetes que ele imaginava”, distribuir dinheiro e terras (anunciando a política romana de pão e circo) ou a criação de colónias para “aliviar a cidade” dos ociosos que provocavam “constantes perturbações” (Plutarco, 1938: 19-40, 76). Ao dizer que Péricles “coarctou a multidão tão-só de maneira congruente com a sua liberdade”, Tucídides sublinhava o equilíbrio do poder entre as instituições da liberdade e da igualdade, bem como o controle da multidão na ágora (Giner, 1979: 26).

Aristóteles é o autor mais completo na busca de solução para a questão multitudinária, integrando a multidão na vida da pólis sob o governo dos “melhores”. Não vê uma ontologia única na multidão. Tal como Platão, compara “algumas multidões” a “bichos”, mas é a pluralidade da multidão que interessa realçar, pois permite-lhe responder à questão fulcral da direcção política, do poder: “Quem deve ter a supremacia na cidade? A multidão, os ricos, os notáveis, o melhor de todos, ou um tirano?” (1998: 1281). Aristóteles defende uma posição pragmática e integradora, na qual a multidão faz parte do sistema e da vida política. A manipulação por demagogos desvirtua-a, sendo negativo o comportamento da multidão, não a sua representatividade. Daí que ele procure a “melhor” forma de democracia. Para haver um justo equilíbrio entre o modelo em que “a multidão se impõe aos ricos” ou o modelo em que “mande a minoria formada pelos ricos”, a solução aparente é um governo em que imperem as qualidades dos muitos, o que não passa pelo governo da multidão. Para Aristóteles, o melhor modelo de democracia é aquele em que a multidão exerça certas funções electivas, mas cabendo aos “melhores cidadãos” ou aos “especialistas” as funções governativas e judiciais: “Em conjunto, o povo tem discernimento e, combinado com os melhores cidadãos, é de préstimo para as cidades” (*idem, ibidem*). Deste modo se evitam decisões erradas da multidão, nomeadamente sob a influência dos dirigentes populistas. Também se evitam as injustiças da multidão substituindo as eleições directas dos governantes por todo o povo por eleições através das tribos (*idem*: 1305a) – hoje diríamos dos partidos como intermediários formando um degrau na representatividade. A democracia mais razoável é a de um governo dos notáveis com consentimento da maioria dos cidadãos, solução de equilíbrio em que estes “nunca aspirarão a governar”, enquanto “os notáveis não correm o risco de serem governados pelos primeiros que aparecerem”. Caberia ao Estado, e não aos ricos, organizar festas públicas dispendiosas e supérfluas (*idem*: 1309a, 1319).

A multidão em Aristóteles é essencialmente política, relaciona o colectivo, a cidade e o poder; as qualidades dos “muitos”, nas suas deliberações, podem superar as dos que a formam; não se pode falar da multidão sem falar dos seus

líderes, demagogos cada vez mais aptos a influenciar a vontade popular “graças ao aperfeiçoamento da retórica” (*idem*: 1305a). Aristóteles teoriza a partir da avaliação do equilíbrio de forças na sociedade e das formas de acção habitual no espaço público. A incorporação da multidão no “espaço público da participação e das decisões” – a sua transformação de *plethos* (multidão) em *demos* (povo) – torna possível “tirar proveito das suas qualidades”. Isto é, “a multidão só acede à realidade da cidade depois de sujeita a uma transformação que lhe dê coerência, ordem e unidade” (Rubio, 2008: 21-2). A razoabilidade da teoria permite adaptá-la a outros regimes políticos. A teoria da multidão de Sócrates e Platão teve, porém, muitas vezes a preferência dos que lhes sucederam na reflexão sobre o tema.

A República Romana ficou marcada pela participação da multidão na vida política, em especial no seu período final. Os eleitores – cerca de um milhão de homens adultos de toda a Itália no tempo de Cícero, incluindo pobres e escravos libertos – deveriam dirigir-se ao Fórum romano para exercer os seus direitos. Tratava-se de uma democracia directa e não representativa. A influência da multidão nas decisões políticas foi enorme, tanto mais que o senado não era um parlamento, nem podia legislar: “A multidão no Fórum não estava confinada a assistir, testemunhar, protestar ou interromper as operações de governo pela violência de massas. Era em si mesma o corpo soberano” (Millar, 2002: 209, 215).

Cícero, orador do final da República, patenteia a mesma atitude dupla de outros autores da Antiguidade face à multidão, mas, se defende um governo dos notáveis com uma expressão multitudinária limitada, é mais notória a sua oposição ao poder da multidão, tendo vivido no momento crítico em que a cidade esteve à beira de uma “revolução proletária”. Para Cícero, as “ondas” da multidão podiam vencer os magistrados e “os melhores homens e cidadãos”. Em privado, apelidava a plebe organizada de “canalha” e “suja ralé da cidade”, grupo em que o discurso político inclui criminosos à solta, correspondendo *grosso modo* à “população ociosa” de Atenas. Cícero considerava a massa, recompensada com comida barata e divertimentos pela elite, como a “miserável multidão esfomeada, a sanguessuga do Tesouro” (*apud*, Millar: 216; Whittaker, 1991: 237; Roberts, 2000: 6).

Definindo o governo da multidão como o “mais defeituoso” dos regimes, é particularmente negativa a sua visão do “furor da multidão e desvario pestífero”, “em alta gritaria”, da multidão “desenfreada” que “não tem freio na sua insolência”. A multidão “difícilmente pode ter participação na liberdade” e “quando tudo é gerido pelo povo, ainda que justo e moderado, todavia a própria equabilidade é iníqua”. Cícero também menciona a ascensão de dirigentes políticos maus “com a multidão excitada” (Cícero, 2008: 77, 100-8, 119, 195). O governo da multidão põe o mundo às avessas, como no Carnaval: “O pai teme o filho, o filho despreza o pai, todo o pudor desaparece, é-se absolutamente livre,

nenhuma diferença existe.” Sob o “domínio da multidão” não existe o povo, pois deixam os indivíduos de estar ligados por um consenso jurídico. No regime popular ou oclocracia, pior do que a tirania, a multidão é uma “besta que imita o nome e a aparência de um povo” e funciona “como se fosse um só” homem. Cícero defendia, por isso, um regime dos “cidadãos de primeira” em que houvesse “coisas reservadas à decisão e à vontade da multidão”, um equilíbrio favorável aos aristocratas, mas sem o seu predomínio nem a “liberdade excessiva” do povo de forma a criar-se “um pacto entre o povo e os poderosos” (*idem*: 120-2, 180, 195).

Consoante agia com violência ou conforme à lei, a plebe era identificada pelos sinónimos *vulgus*, *turba*, *multitudo*, *ochlos* (em grego) ou simplesmente *plebs*. No tempo de Nero, Tácito dividia a multidão em duas: a que estava ligada às grandes famílias era a *pars populi integra* e a que frequentava o circo e o teatro, os escravos e os desordeiros, era a *plebs sordida* (*idem*: 230, 241). Esta divisão já constava em Aristóteles: “Como o público se divide em duas classes de ouvintes, a saber, os de condição livre e educada, e os de condição vulgar (da qual fazem parte trabalhadores manuais e os não qualificados, e outros que tais), também a estes últimos devem ser proporcionados concursos e espectáculos” (1998: 1342a). No período republicano, as referências às “turvas profundezas do governo da multidão” (Lucrécio) são menos frequentes do que em Atenas, dada a consciência da origem popular do governo, desviando-se a crítica para os demagogos da plebe, os quais, todavia, acabavam manipulados por ela: “Como quase sempre sucede”, os líderes populares são “influenciados pela multidão em vez de influírem sobre ela” (Tito Lívio, *apud*, Giner, 1979: 47). No final do século XIX também este tema será retomado pelos teóricos da multidão.

Quando se acentuou a intervenção popular no governo romano, aumentam as referências negativas ao conjunto da plebe, sempre pronta a explodir em multidão, procurando-se explicações na ociosidade e no comportamento colectivo. Fílon de Alexandria sintetiza ideias políticas da época, ao usar como metáforas da multidão o eunuco e o cozinheiro: eunuco, porque a multidão, “embora pareça seguir a virtude, é incapaz de gerar a sabedoria”, faz o contrário do que diz, “prefere o fictício ao genuíno” e “é vítima das aparências”; cozinheiro, porque só pensa em “conseguir o gozo imediato do prazer” e com os “luxos e delícias que lhe entram pelos ouvidos” ditas pelos demagogos (*apud*, Giner, 1979: 53). Em resumo, escreveria Séneca, “a multidão é a prova do pior” (*apud*, Millet, 1992: 305).

Através do império, nomeadamente da guerra contínua, e da política do espectáculo da história, hoje conhecida pelo verso de Juvenal, *panem et circensis*, a classe dos patrícios desenvolveu uma ferramenta de controle da multidão, a qual deixou de contar politicamente. A plebe perdeu o direito de voto directo. Tito Lívio sugere que Roma não foi capaz de encontrar uma constituição

baseada no equilíbrio de poderes, de modo que não ficasse nas mãos dos poderosos ou refém da multidão (McClelland, 1989: 46-59). A dimensão do território controlado por Roma não foi alheia à evolução do regime político.

O desenvolvimento da política de pão e circo pelo império é o que poderíamos hoje chamar uma política de Estado. Cícero atribui a Rómulo o aumento da “complexidade das práticas religiosas” (ritualizando-as sem aumento de custos), a criação de “festivais e todas as ocasiões para reunião e celebrações” (Cícero, 2008: 139). Esta prática política incorporava na acção o que o pensamento generalizado rejeitava, “o ócio de massas”, para “evitar os perigos do mau comportamento das massas, aceitando o facto de as multidões urbanas poderem permanecer completamente ociosas” (Giner, 1979: 54). Através da política *panem et circenses*, o sistema obtinha a neutralização da acção política da multidão, satisfazendo-a nas necessidades básicas de subsistência (o trigo era distribuído gratuitamente ou a preço reduzido) e de entretenimento (a elite político-económica oferecia jogos e espectáculos ao povo como “dádiva”). Em Atenas, a ajuda do Estado aos cidadãos pobres por Péricles visava permitir a sua plena participação no sistema, enquanto em Roma visava neutralizá-los politicamente. Os jogos e competições no Circo Máximo e no Coliseu permitiam aos cidadãos comportar-se como multidão, mas fora do espaço público da política. Para Cícero, os espectáculos tornaram-se “os verdadeiros comícios das massas populares” (*apud*, Veyne, 1976: 402). Como prática social, *panem et circenses* era um modelo consentido pelo cidadão, criando uma relação directa, nomeadamente durante o Império, entre dirigentes e dirigidos (Veyne, 1976; Auguet, 1994; Giardina, 1991; Elster, 1993: 37). Ou, nas palavras de Plutarco: “É preciso condescender a dar pequenas coisas à multidão, para se ser firme nas grandes e impedi-la de vaguear sem fim.” Se “a multidão deseja qualquer espectáculo [...] permita-se-lhe nessa ocasião respirar o perfume da liberdade e da abundância” (*apud*, Veyne, 1976: 371).

A lição foi codificada no Código Teodosiano em 409, quando ordena festas “para que esse prazer desvie o povo da tristeza” (*apud*, *idem*: 782). A predominância dos jogos e festas, bem como o carácter público da vida romana, criaram nesta sociedade “uma característica particularmente significativa: o desejo de tudo transformar em espectáculo”, mesmo na vida privada (Grimal, 1993: 257). Partindo de Tácito, que lamentava a perda de direitos dos romanos sob o império e a transformação da cidade num “teatro de horror”, McClelland considera que “o povo de Roma ia sendo convertido numa audiência, meros espectadores, não actores, numa época em que não tinha parte importante nos eventos” (1989: 52). O espectáculo substituíra a decisão política.

O passo seguinte foi o da autonomização da multidão relativamente ao próprio sistema, quando na Antiguidade tardia surgiram as facções desportivas sem relação com a vida política e social, vivendo num mundo paralelo à *res publica*. Tinham uma cultura própria (dirigentes, heróis, um símbolo identi-

cador) e, segundo Procópio, existiam em todas as cidades, alargavam-se a toda a população, e combatiam entre si “por causa dos nomes” das próprias facções, verde e azul (1990). Isto é, o nome, a identidade da facção, era central na crença e na ação das multidões. Trata-se de uma explicação psicológica para a violência faccional: a hostilidade mútua “não tem causa”, é “uma doença da alma”, escreve Procópio. Apesar da revolta das facções – a revolta Nika terminou com a chacina de 30 mil pessoas num dos locais de reunião da multidão, o hipódromo –, a violência faccional não ameaçava a chefia do Estado; a sua reintegração na estrutura cultural e social fez-se com a incorporação das facções no cerimonial imperial (McClellan 1989: 55-57). Esta realidade histórica remete para a relação entre sistemas políticos actuais e o desporto principal nas respectivas sociedades, como o futebol e os seus “nomes”, os clubes e suas equipas.

A confirmação evangélica

A dualidade da multidão, entre a capacidade construtora de algo novo e a capacidade destrutiva, informa também outra fonte fundamental da cultura ocidental, os *Evangelhos*, em especial o de S. Mateus. A literatura sobre o pensamento político a respeito da multidão e da relação entre os muitos e os poucos tem ignorado este contributo para essa concepção no pensamento erudito e vernáculo no Ocidente. As narrativas da história de Jesus Cristo mostram a bondade da multidão quando segue Jesus e a sua faceta negativa quando transformada em peão de dirigentes errados. Em qualquer caso, a multidão segue o dirigente, precisa dele: “Vendo a multidão, teve grande compaixão deles, porque andavam desgarrados e errantes, como ovelhas que não têm pastor” (Mateus, 9: 36). Quando está com Jesus, a multidão é apresentada positivamente. Dado que “bem-aventurado é aquele que se não escandalizar em mim” (Mateus, 11: 6), “as multidões que o seguem são certamente bem-aventuradas” (Minear, 2004: 75-6). Em Mateus, Jesus e a multidão são apresentados, “literalmente, como feitos um para o outro – um encontro feito no céu” (Cousland, 2001: 203). Sendo a formação das multidões em redor de Jesus fundamental para a afirmação da sua pregação, elas são apresentadas em crescimento – o próprio Jesus diz: “Muitos virão do oriente e do ocidente”, incluindo elementos exteriores ao seu povo –, e com um adversário explícito, os líderes religiosos judaicos. O apoio da multidão significa, pois, a mudança das massas para a causa, patente no final da descrição do Sermão da Montanha: “A multidão se admirou da sua doutrina; porquanto os ensinava como tendo autoridade; e não como os escribas” (Mateus, 8: 5-13; 7: 28-29).

Cristo transforma a sua pregação pelos pobres e às multidões de pobres, criticando e mesmo desafiando os ricos, numa forte metáfora visual multitudinária, ao entrar em Jerusalém montado num jumento. Não fala: a *imagem* fala

por ele. A “muitíssima gente” que assistia também não falava, mas agia, estendendo os seus vestidos ou espalhando ramos de árvores pelo caminho. Só a “multidão que ia adiante, e a que seguia”, fala, para confirmar, às portas da cidade, do centro do poder, o consenso da sua aceitação da liderança alternativa: “Hosana ao Filho de David; bendito o que vem em nome do Senhor. [...] E a multidão dizia: Este é Jesus, o profeta de Nazaré da Galileia” (*Mateus*, 21: 8-11). Quem anuncia e impõe a Jerusalém a condição divina de Jesus é a multidão. Ele retribui na mesma moeda: aos príncipes dos sacerdotes e aos fariseus diz que “o reino de Deus vos será tirado, e será dado a uma nação que dê os seus frutos”, ou seja, a multidão. Os escribas, “pretendendo prendê-lo, recearam o povo” (*Mateus*, 21: 43, 46). Segue-se um processo muito rápido de prisão, julgamento, condenação e execução, por receio da multidão: “Sem o medo por essas multidões, o medo deles em relação a Jesus seria muito mais fraco” (Minear, 2004: 77).

A multidão é, porém, apresentada negativamente quando segue os dirigentes judaicos e clama pela crucificação de Cristo e libertação do ladrão Barrabás. A responsabilidade inicial é dos líderes: “Os príncipes dos sacerdotes e os anciãos persuadiram à multidão que pedisse Barrabás, e matasse Jesus”; mas a responsabilidade final é da multidão: pede duas vezes a crucificação e, perante o tumulto, Pilatos afirma-se “inocente do sangue deste justo” depois de – noutro gesto visual multitudinário – lavar as mãos “diante da multidão”. É ainda Pilatos que diz à multidão: “O seu sangue caia sobre nós e sobre os nossos filhos” (*Mateus*, 27: 11-24). A multidão terá de expiar o seu pecado por este erro de compreensão num momento de tumulto. Todavia, em *Mateus* esta “deficiência parece quase venal ao pé da malignidade deliberada da liderança judaica” (Cousland, 2001: 262). A narrativa de *Mateus* constrói esta multidão pedagógica, pronta a seguir o caminho certo ou o errado. A visão da multidão que segue dirigentes errados, já antes sublinhada por Platão e Aristóteles, surgirá na teoria até ao presente e será glosada pela literatura ficcional, a partir do século XIX, e pelo cinema.

Interpretando a relação entre Cristo e a multidão, de Félice afirma que, “longe de pretender provocar estados de multidão, Cristo esforça-se pelo contrário em evitar a sua eclosão, quer contrariando uma popularidade para a qual não tem solução, quer interrompendo bruscamente a exaltação nascente dos seus auditores com avisos que os obrigam a retomar a consciência de si mesmos”. Além disso, a atitude de Jesus difere muito da dos líderes ou *meneurs* de multidão, preferindo tratar dos casos individuais dos que solicitam a sua intervenção (Félice, 1947: 379-381).

A visão negativa da multidão reaparece em Sto. Agostinho, no século IV, numa aplicação da visão platónica dos espectáculos à vida cristã: no seio da multidão, o indivíduo perde o autocontrolo, como sucedeu a Alípio ao presenciar o “abismo”, a “imundície”, a “loucura dos jogos circenses”: de crítico dos

espectáculos submeteu-se à sua paixão e excitação (Agostinho: VI, 7). Em Roma, os amigos arrastam-no para o anfiteatro, que “já fervia nas paixões mais selvagens”. O discípulo de Agostinho tapou os olhos para resistir:

E oxalá também tivesse tapado os ouvidos! [...] Foi tão grande o clamor da multidão que, vencido pela curiosidade, [...] abriu os olhos. [...] Logo que viu sangue, bebeu junto a crueldade, e não se afastou do espectáculo; pelo contrário, prestou mais atenção. Assim, sem o saber, absorvia o furor popular e se deleitava naquela luta criminosa [...].

Surge uma nova concepção do indivíduo no seio da multidão: Alípio “já não era o mesmo que ali viera, era agora mais um da turba à qual se misturara”. Ele “contemplou o espectáculo, gritou, apaixonou-se, e foi contaminado de louco ardor, que o estimulava a voltar, não só com os que o haviam levado, mas à sua frente, e arrastando outros” (*idem*: VI, 8). Agostinho não condena apenas os espectáculos de sofrimento real como os do circo, considera também os espectáculos ficcionais como um desperdício emocional (Boltanski, 1993: 40-41).

A concepção agostiniana da multidão prevaleceu. Ainda em 1929 a hierarquia católica aplicou a visão demoníaca dos espectáculos ao cinema e à rádio. Na encíclica *Divini Illius Magistri*, o papa Pio XI citava o episódio de Alípio para assinalar o “naufrágio moral e religioso” da juventude, através dos livros “ímpios e licenciosos, muitos dos quais diabolicamente espalhados, a preço ridículo e desprezível, nos espectáculos do cinematógrafo, e agora também nas audições radiofónicas, que multiplicam e facilitam toda a espécie de leituras, como o cinematógrafo toda a sorte de espectáculos”. E lamentava as “depravações juvenis, por causa dos espectáculos modernos e das leituras infames”⁶.

O “poder do cinema” para “exercer influxo sobre as multidões”, escreveria o mesmo papa em 1936 na encíclica *Vigilanti Cura*, produzia a “excitação das paixões”. Tal carácter do cinema resultava da transfiguração do indivíduo no seio da multidão: o papa considerava “da maior importância” referir que o cinema falava “não a cada um em particular, mas às multidões”, podendo suscitar um “extraordinário entusiasmo”, positivo ou negativo, e conduzir a uma “exaltação colectiva” que podia atingir “formas absolutamente mórbidas”. Daí o apoio à formação de “comissões de censura” num sentido semelhante à autocensura imposta à indústria cinematográfica americana em 1930 (AAVV, 1958: 13-15). O Vaticano manteve uma atitude dupla perante a multidão: por um lado, a necessidade ritual e simbólica dos grandes ajuntamentos de fiéis, por outro o receio do desvio da multidão pela irracionalidade, paixões e

⁶ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri_po.html#fn60, visto em 2008.10.09.

lideranças erradas. Os rituais da Igreja, como veremos, procuraram codificar uma acção multitudinária sem as características negativas da multidão.

A multidão normalizada

O legado da Antiguidade greco-romana e do cristianismo está marcado pela ambiguidade e ambivalência da multidão. Tal deve-se ao entrosamento de duas realidades distintas, uma parcialmente abstracta, a outra concreta: a *representatividade* da multidão, concretizada pelo número (os muitos, o povo, a razão de ser da comunidade ou da sociedade) e o seu *comportamento*, emocional e por vezes “animal” ou “irracional”. Ao longo da história, esta característica foi sendo invocada quando se tratava da multidão política e em menor grau quando se tratava da multidão religiosa ou festiva.

Ao passar, com Constantino, de religião perseguida a religião do poder, o cristianismo precaveu-se contra o comportamento negativo da multidão, enquanto precisava dela como exemplo do seu ecumenismo e da sua ampla representatividade. À multidão que condena Cristo juntava-se, para os cristãos romanos, o suplício a que haviam sido submetidos na arena. Mais tarde, a Igreja teve de enfrentar os movimentos heréticos milenaristas, de contorno multitudinário, que se reivindicavam do cristianismo inicial, como “um líder com um séquito entre o povo comum, rituais de iniciação [...], reestruturação radical dos laços comunitários, grandes multidões”. Um movimento como a “Paz de Deus”, forte em França no século XI, mobilizava “grandes multidões em reuniões revivalistas ao ar livre” e reunia “todos os níveis da sociedade”, fornecendo uma “sensação de aliança social”⁷. O ritual cristão canónico foi sendo desenvolvido para evitar os excessos referidos pelos autores antigos e revisitados nos movimentos milenaristas. As características do ritual católico, “uma certa *lentidão* e *tranquilidade*, aliadas a uma grande *amplidão*”, juntam o controle do comportamento à efectivação da sua representatividade. “A antiga desconfiança” em relação à multidão “nunca mais abandonou o catolicismo, pelo que até hoje jamais houve um Estado na face da terra” que como ele se defendesse dela “de tantas e tão variadas formas” (Canetti, 1995: 154)⁸. No mundo cristão, muitos espectáculos foram cristianizados. Não faltam investigações históricas e antropológicas encontrando origens pagãs em cerimónias

⁷ millennialism. (2008). In *Encyclopædia Britannica*. Retrieved October 09, 2008, from Encyclopædia Britannica Online: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/382720/millennialism>

⁸ Esta desconfiança encontra-se também em Lutero no opúsculo *Contra as Hordas Camponesas Ladronas e Assassinas*, no qual nem refere nem questiona os motivos das revoltas camponesas suas contemporâneas; a mesma atitude em Calvino a propósito do “caos” proposto pelos anabaptistas (Giner, 1979: 65-6).

ou festividades cristãs. A tragédia dos gregos e romanos continuou na forma da representação teatral ou simbólica (na missa) da morte de Cristo. O teatro era, em boa parte, de temática religiosa, como se vê, entre muitos exemplos, pelo catálogo das obras de Gil Vicente, representadas entre 1502 e 1536. Algumas formas de reunião popular multitudinária foram proibidas pela Igreja (Saraiva, 1955: 246-248). Todavia, a multidão na Idade Média era aceite como parte da vida social, “tolerada e acomodada. Deve ter havido alguma coisa nas sociedades feudais que lhes permitiu encontrar um lugar para a multidão” (McClelland, 1989: 63). Esta situação prossegue na Idade Moderna, apesar de alterações importantes que indicaremos adiante. A massa urbana continha várias camadas, entre as quais a “turba”, a “arraia-miúda” de Fernão Lopes, cuja principal força “residia nas camadas habitualmente classificadas na Europa como o ‘povinho’ (*menu peuple*, *popolo minuto* ou *popolino*) [...]”. Da turba faziam parte os pobres urbanos comuns, e não apenas a escória” (Hobsbawm, 1978: 116-118).

A acção da turba era “pré-política”, sem visar a transformação do sistema social, antes com objectivos concretos: era “reformista, na medida em que raramente, ou nunca, pensava na construção de uma nova ordem da sociedade” (*idem*: 17). Nos motins, “não se contesta o sistema nem a pessoa do senhor, mas actos de detestados rendeiros ou contratadores”, como em acções multitudinárias no tempo do rei D. João V; “não há ataques ao poder constituído” (Almeida, 1984: 333-5). Os motins da “muita gente”, em geral localizados, rurais ou urbanos, eram uma expressão *natural* de defesa das comunidades. Intermitentes e breves, não ameaçavam a estrutura do poder: os motins são de todos os dias, disse o conde-duque de Olivares, chefe do governo espanhol no século XVII (Oliveira, 1984: 289).

Para a definição da população disponível para os tumultos contribui o sentido de devir, da sua sempre iminente transformação em multidão, menos uma “corrente” do que um “perene redemoinho” na vida urbana. Hobsbawm define esta turba como “o movimento de todas as classes urbanas pobres para a obtenção de modificações económicas ou políticas pela acção directa, isto é, pelo tumulto ou rebelião”, mas que “não se inspira em nenhuma ideologia específica; ou, quando encontra expressão para as suas aspirações, o faz em termos do tradicionalismo e conservantismo – a ‘turba da igreja e do rei’” (1978: 114). A aceitação da multidão como realidade natural poderia também dever-se ao facto de a turba não ser “simplesmente uma colecção casual de pessoas unidas para alguma finalidade *ad hoc*, mas uma entidade permanente num certo sentido, embora raramente se organizasse de forma permanente como turba”. Mais ainda, a turba fazia parte, digamos assim, da concepção política da sociedade: “Vivia numa estranha relação com seus governantes, igualmente composta de parasitismo e motim.” Se “a fonte de manutenção do povo fosse ameaçada ou entrasse em colapso, era dever do príncipe e de sua

aristocracia proporcionar-lhe assistência e manter baixo o custo de vida”, caso em que “o príncipe e a corte recebiam um apoio popular activo e entusiasta” (*idem*: 115-9). Repete-se, pois, o modelo romano.

Hobsbawm refere-se ao período final da Idade Moderna, mas poderemos usar esta descrição para a época histórica anterior. Como na Antiguidade, o poder na Idade Média fornecia espectáculos, banquetes ou trigo, “verdadeiros alimentos rituais destinados a serem saqueados pela multidão”, originando assim a festa, tal como o rito, sentimentos de união quase orgânica entre grupos e indivíduos inicialmente distintos, próxima daquilo a que Turner chamou *communitas* (Gomes, 1996: 15, 12; v. Lopes, 1997: 46-7). Estes festins mostram que, tal como as religiosas, as festas civis, celebrando acontecimentos notáveis, “possuem uma dimensão sagrada indiscutível” (Rodrigues, 2005: 12).

Na Idade Média e na Idade Moderna, a multidão estava, pois, pelo menos parcialmente, incorporada na vida político-social. Era uma forma habitual da existência colectiva e não gerava a mesma oposição da elite: “A opinião de que a multidão é irracional e degenera é característica de uma sociedade complexa em que a leitura em grande parte tomou o lugar da assembleia como estímulo do pensamento. Nos tempos primitivos, a excitação social dos festivais religiosos ou outros representava a vida superior” (Cooley, 1909: 155).

As excepções à “normalidade” da multidão na Idade Média apontam para representações da multidão semelhantes às de épocas anteriores e posteriores. Os excessos da “multidão criminosa” revelavam uma das faces do fenómeno. A reacção régia ao massacre de milhares dos judeus convertidos de Lisboa, em 19 de Abril de 1506, em resultado de uma acção colectiva, indica que a acção da multidão foi condenada com uma justiça aplicada colectivamente, aos dominicanos, à população da cidade pela exclusão dos seus representantes na administração e pela retirada simbólica do título de “nobre e sempre leal cidade de Lisboa”, medida que condena claramente a desobediência do povo da cidade para com a autoridade régia (Mateus e Pinto, 2007: 102-20). Esta visão da justiça, que aceitava o crime “como facto colectivo” e a “culpabilidade colectiva” (Silva, 1905: 127, 252), será recuperada e conceptualizada séculos mais tarde por Sighele no “castigo colectivo de todo o meio do qual emergiram a multidão e o crime” (McClelland, 1989: 156).

Numa acepção positiva, a multidão na revolução de 1383-5, na versão de Fernão Lopes, assume um carácter revolucionário – no sentido em que levou à alteração da ordem política – valorizado pelo cronista. Os excessos multitudinários são inscritos na narrativa como acidentes de percurso. A multidão lisboeta descrita por Lopes constituiu, como as da Antiguidade, assembleias deliberativas, utilizadas pela elite alternativa e pelos líderes populares para a tomada do poder (Lopes, 1997; Saraiva, 1955; Serrão, 1978).

A presença dos delegados do povo, dos concelhos, nas cortes portuguesas – sem os quais não tinham estatuto parlamentar, o que permite chamar-lhes

“areópago do povo” (Mattoso e Sousa, 1993: 512) – dirimia conflitos, evitava a eclosão da multidão na rua e dava “credibilidade e forma à ordem social e política” (*idem*: 513-515). No equilíbrio de poderes, as conquistas dos parlamentares dos concelhos eram anuladas nos anos seguintes, mas a estabilidade e perenidade das cortes permite-nos interrogar se elas não terão cumprido na prática a duplicidade do sistema político, teorizado por Aristóteles, mencionado por Cícero, e agora recuperado por Maquiavel, ao reforçar o papel do príncipe e o seu comportamento institucional mas, a seu lado, reconhecendo a necessidade do contraponto popular. O florentino defendia um sistema republicano, inspirado em Roma, chefiado por um príncipe, mas originado no povo e no qual, “longe de inconstitucionais, os tumultos populares davam a uma constituição republicana o seu espírito particularmente animado” (McClelland, 1989: 78). Maquiavel representa continuidade e ruptura no pensamento ocidental sobre a multidão e a relação entre os governantes e os governados. Referindo-se ao conceito multitudinário concreto equivalente à plebe organizada de Roma, afirma que “a multidão é mais sábia e mais constante que um príncipe”, encontrando-se entre estes “tanta inconstância e tanta variação de vida como jamais se encontrou em alguma multidão” (*apud*, Aurélio, 2008: 32-3). Os tumultos faccionais da república romana, condenados por muitos autores antigos, afirma, fizeram Roma livre e grande e são a verdadeira origem da liberdade (McClelland, 1989: 80). Nos seus comentários a Lívio, Maquiavel critica o historiador romano por este considerar a multidão “ou humilde a servir ou insolente a dominar”, características aplicáveis a qualquer indivíduo ou grupo “não controlado pela lei”. O povo de Roma “nem obedecia vilmente nem dominava insolentemente” porque se submetia à lei. Assim, o comentário de Lívio referir-se-ia a uma “multitude desenfreada” como a de Siracusa, que cometia todos os excessos a que os homens em fúria se entregam, mas não a um “povo regulado pela lei, como eram os romanos” (*apud, ibidem*). Desta forma, para Maquiavel a lei legitimava a plebe romana e a sua acção. Esta posição faz de Maquiavel o “primeiro verdadeiro defensor da multidão” (*ibidem*) a nível teórico e uma ponte entre uma posição revista da multidão na Antiguidade para a teoria de Montesquieu e em especial Espinosa.

O Renascimento representou uma alteração profunda na “formatação dos valores e atitudes da elite na primitiva Europa moderna” e na relação entre a elite e o povo (Roberts, 2000: 6). Em parte, essa mudança resultava da recuperação dos padrões da Antiguidade clássica, cuja elite culta em grande medida espelhava o desdém pela multidão e pela multitude. Maquiavel já denota esse escárnio pelo “vulgo” que “só julga pelo que vê e pelos resultados”. Saber enganar a maioria é importante, diz, porque, mostrando a prática que os príncipes quebram sempre a palavra dada, precisam de “saber ocultar este pendor, disfarçá-lo bem” pois “neste mundo só existe o vulgo, e a minoria não conta quando a maioria tem em que se apoiar” (Maquiavel, 1972: 94-6). A necessi-

dade de distinção entre elite e povo evidencia-se no *best-seller* renascentista de 1528, *O Cortesão*, de Baldesar Castiglione. O padrão que sugere para o comportamento da elite tornava impossível o contacto entre dirigentes e dirigidos que encontramos na Idade Média, por exemplo, nas crónicas dos reis D. Pedro e D. João I, por Fernão Lopes, misturados na multidão ou lidando directamente com elas em festas ou na revolução. Castiglione condena o que seria agora um comportamento indigno: “Há muitos jovens cavaleiros que, em ocasiões festivas, dançam todo o dia ao sol com camponeses, e jogam com eles ao pau, à luta, na corrida e no salto.” Como regra geral, recomenda “evitar a multidão, em especial a multidão ignóbil” (*apud* Roberts, 2000: 7). Regressava de Roma a voz de Horácio nas *Odes*: “*Odi profanum vulgus et arceo*”, “odeio a multidão profana e evito-a” (*apud*, Millet, 1992: 239). Os medos produzidos pelas tensões sociais são “responsáveis pelo facto de a aristocracia cortesã ser muito mais sensível aos gestos das classes inferiores do que a nobreza de guerreiros da Idade Média e contribuem para que ela afaste do seu círculo, com enfática severidade, tudo o que é ‘vulgar’” (Elias, 1990: 243). O “processo civilizacional” (Elias, 1989 e 1990) passava por este afastamento, que poderá ter contribuído para a atitude teórica perante a multidão depois do Renascimento até ao presente e para a sensação da existência de mundos separados entre as elites e o povo. A partir do século XVI, o enriquecimento da burguesia permite-lhe aspirar ao lugar cimeiro dos gestos, do luxo, do modelo aristocrático, ocorrendo a “traição da burguesia”, começando pela traição a si mesma (Braudel, 1949: 619). Assinalamos esta evolução, que decorrerá até ao século XIX (Elias, 1990), pois a aproximação da classe burguesa aos padrões comportamentais da nobreza ajudará a explicar a atitude dos autores da teoria da multidão.

A partir do século XVII a expressão política é em geral desfavorável à multidão, qualquer que seja. Braudel refere para este período um novo “mal-estar” social devido à polarização social entre a elite económica e

uma massa de pobres cada vez mais numerosos e miseráveis, lagartas ou besouros, insectos humanos, infelizmente superabundantes. Uma brecha abre em duas as sociedades antigas e abre abismos que nada voltará a fechar. [...] Progressivamente, tudo é conquistado pelo mal-estar, tantos os Estados como as sociedades, tanto as sociedades como as civilizações (1949: 660).

O afastamento entre elites e classes populares evidencia-se nas diferenças entre a revolução de 1383-5 e a revolta do Manuelinho em Évora, em 1637. No século XVII, nobreza e povo não se conjugam nem interagem publicamente como no século XIV, o que complicou muito a oposição à opressão espanhola, nomeadamente através das acções populares multitudinárias que interessavam à nobreza (Melo, 1967; Faria, 1967). A distância entre a multidão e a liderança

política denotava a atitude geral das elites da época face à multidão, a que voltamos agora, quando as cidades crescem, as classes se afastam e a teoria retoma, tal como os ideais cortesãos renascentistas, as concepções mais negativas do vulgo.

A multidão anglo-americana

A “naturalidade” da práxis política medieval deixa de fazer sentido à medida que o processo civilizacional significa, não só o apuro das maneiras, mas também o seu inseparável desdém pela população. Se, como Maquiavel, Thomas Hobbes (1588-1679) defende o primado da lei e que os desatinos da multidão não se distinguem dos individuais, exclui liminarmente a desordem civil e culmina em *Leviatan* (1651) uma concepção da sociedade em que a segurança se sobrepõe à liberdade para evitar a agressão e a anarquia próprias do homem, resultando num contrato social pelo qual se delega o poder num soberano. Daqui decorre a necessidade do Estado forte e a visão dos súbditos desarticulados de grupos sociais ou agremiações e transformados em massa⁹. Comentando Tucídides, Hobbes consideraria mais tarde os excessos da democracia como origem da pior diluição dos poderes do soberano. Para Hobbes, a democracia seria o regime que Tucídides menos estimava por ser o governo da multidão. O historiador de Atenas, diz Hobbes, “proibiu-se de ir às assembleias” para “não ser nem um dos que cometiam nem um dos que sofriam o mal”. Tucídides apreciava o governo de Atenas, acrescenta, quando era a “mistura dos poucos e dos muitos”, como sob Péricles (Tucídides, 1839). Em Hobbes está presente a necessidade de uma forma de governo em que os poucos governem, não contra os muitos, mas em sua representação, sem os contactarem nas assembleias. A multidão de Hobbes é um conceito mais amplo e abstracto do que a turba no espaço público, mas os valores negativos que lhe atribui, incluindo a desordem passional e adversária da segurança e da paz, aproximam-na dos conceitos habituais (v. Aurélio, 2008).

Os iluministas do século XVIII, como Voltaire, Diderot ou d'Holbach, manifestavam a mesma atitude face à massa que já se encontrava em Castiglione, mas agora, como em Hobbes, essa atitude está problematizada e sistematizada. Já não se trata de controlar uma multidão que faz parte da vida social e política, mas de procurar excluí-la, impedir pela organização política a sua eclosão e substituí-la por outras formas de colectivos. Hobbes opõe a multidão,

⁹ Thomas Hobbes. (2008). In *Encyclopædia Britannica*. Retrieved October 10, 2008, from Encyclopædia Britannica Online: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/268448/Thomas-Hobbes>. Sobre a concepção barroca da rebelião, popular ou dos “Grandes”, v. Villari, 1994.

massa de cidadãos, ao povo, “assembleia governante”, acrescentando que numa monarquia, “o rei é o povo”, o que implica o desaparecimento político dos súbditos-multidão (*apud, idem*: 28). Para Voltaire, o elemento popular era fanático, inconstante e um “monstro feroz e cego”, incapaz de ler e de raciocinar, pois “os livros são feitos apenas para aquela porção da nação cujas circunstâncias, educação e sentimentos elevaram acima do crime”; daí que o “povo inconstante, tumultuoso e mal orientado” não devesse exercer poder político (*apud, Roberts, 2000*: 8-9). Diderot achava o povo sujeito à superstição (mas não as elites), “demasiado idiota e miserável” e preso ao cotidiano enquanto para d’Holbach o povo estava associado ao crime e aos “excessos chocantes”, sendo uma força destrutiva que não deveria ter voz política: a “multitude não conhece moderação”. Outro iluminista, o abade de Morellet, também vedava a participação política a uma “multitude sem aprendizagem, sem educação, sem moralidade, sem propriedade”. Rousseau não confiava na capacidade da “canalha” participar na política, tanto mais que os “homens sensatos, se tentam falar a sua língua ao rebanho comum em vez da deles, não têm qualquer possibilidade de se fazer entender. Há mil ideias que é preciso traduzir na linguagem popular” (*apud, idem, ibidem*). Pode, pois, pressupor-se que, participando a “canalha” na vida política, seria necessária uma linguagem comum ou uma forma de conquistá-la (enganá-la, diria Maquiavel). Essa, como veremos, foi uma das reinvenções de Le Bon na teoria da multidão, em 1895.

A separação total entre elite e massa tinha outra consequência: a primeira era “racional” e, portanto, ao exprimir-se, criava a opinião pública; a massa, sendo barulhenta, emocional e não racional, ficava excluída. Em consequência, não é de estranhar que a multidão surja associada à multidão no discurso político-filosófico e que, no mundo real, a multidão fosse e viesse a ser uma forma de expressão da multidão. Começa a verificar-se uma distinção entre público e povo/multidão, o que se descobre desde logo ao nível do léxico: Condorcet contrastava “opinião” *versus* “população”, Marmontel opunha a “opinião dos homens de letras” à “opinião da multidão”, d’Alembert falava do “público verdadeiramente iluminado” e da “multidão cega e barulhenta” e Condorcet, de novo, colocava a “opinião das pessoas esclarecidas que precede a opinião pública e acaba por ditá-la” *versus* “as opiniões populares”. Na nova concepção teórica, todas as multidões tendem a tornar-se más. Em Inglaterra, dois autores fora da esfera do pensamento político filosófico dão conta do desprezo pelo que antes eram as “multidões permitidas” (McClelland, 1989). Henry Fielding (1707-1754), romancista e jornalista, estranhava que os comentadores da constituição britânica só referissem os três estados – Rei, Lordes e Comuns –, “deixando passar completamente em silêncio esse muito grande e poderoso corpo que forma o quarto estado nesta comunidade, e que há muito tem sido dignificado pelo nome de A Multidão [The Mob]” (*apud,*

McClelland, 1989: 102)¹⁰. Outro autor, Daniel Defoe (1660-1731), expunha em *Hino à Multidão* a habitual posição ambivalente sobre as virtudes e os defeitos da população, mas sublinhava que a razão de ser do governo era o de evitar as multidões (Defoe, 1715). Os autores de textos políticos dos séculos XVII e XVIII têm dificuldade em acomodar a multidão na sua defesa de sistemas representativos ou excluem-na (como no Iluminismo alemão; Bois, 1990; Krebs, 1990; Mondot, 1990). Os principais contributos para a consideração política da multidão antes da Revolução Francesa vêm de Espinosa (1632-77), Montesquieu (1689-1755), David Hume (1711-76) e da Revolução Americana.

Bento de Espinosa criou uma teoria original sobre a multidão, desenvolvendo o pensamento de Maquiavel, mas optando por uma definição abstracta do conceito, tal como Hobbes, mas num sentido diametralmente oposto. A multidão da rua, visível, parte do todo, é “supersticiosa”, de “índole mutável”, ou “feroz” (Aurélio, 2008: 26), não se distinguindo das ideias feitas habituais da literatura. Todavia, no *Tratado Político*, que deixou incompleto, surge uma concepção nova de multidão, já não a “multidão desordenada”, que o Estado deve evitar, mas o “sujeito da potência” pela qual se define o Estado, identificando-se com esse todo. Ao contrário de Hobbes, Espinosa considera a multidão “capaz de configurar uma comunidade politicamente organizada”, movida mais pelos afectos do que pela razão, e a sua potência define o direito do Estado, enquanto no pensador inglês esse direito é definido como “potência subtraída à multidão” (Aurélio, 2008: 27; Espinosa, 2008: 40, 160).

Se um dos principais contributos de Montesquieu para a teoria política diz respeito à separação e equilíbrio de poderes (em *O Espírito das Leis*, 1748), também ele retomou a apreciação de Maquiavel sobre as virtudes da multidão na República romana, porque a sua institucionalização permitia o equilíbrio de poder entre ricos e pobres. A constante sujeição do sistema político à agitação era a pedra de toque de um “governo livre, isto é, sempre agitado”, enquanto nos regimes despóticos a paz escondia uma real dissensão. As agitações populares, conclui Montesquieu (1721), são necessárias para preservar as liberdades das repúblicas livres. Neste texto, Montesquieu afirma que “pode haver união num Estado onde pareça haver confusão” e n’*O Espírito das Leis* defende que uma república deveria confinar-se a um pequeno território, o que aponta para a possibilidade de a liberdade de oposição e de

¹⁰ O substantivo *mob* caracteriza o ajuntamento na rua pela sua mobilidade. O termo não era só pejorativo, razão pela qual outros autores da época recorriam a sinónimos como população, *rabble* (McClelland, 1989: 102). *Mob* apareceu em inglês no século XVII como contracção de *mobile vulgus*, “população inconstante”. No século XIX já *crowd* e *mob* “sur-giam amiúde ligadas nos textos impressos, ambas sugerindo violência” (Butsch, 2008: 9).

equilíbrio se exprimir abertamente no espaço público numa democracia directa, o que estaria vedado às repúblicas grandes, excepto se federadas. A expressão da multidão no fórum romano permitia o equilíbrio social e político, objectivo primeiro de Montesquieu, ou, nas suas próprias palavras, “uma harmonia da qual resulta a felicidade, que é a única paz verdadeira” (*apud*, Aron, 2002: 37-44). O apreço de Montesquieu pelo liberalismo britânico revela o valor prático da concepção das “agitações populares” como contributo para o equilíbrio social, junto com a presença da oposição no parlamento (McClelland, 1989: 86-8).

David Hume, em *Essays, Moral and Political*, de 1742, ao contrário de Montesquieu, refutou a “opinião comum” segundo a qual a forma de governo democrática se concretizaria melhor num espaço geográfico pequeno permitindo a reunião dos cidadãos. Para Hume, por causa disso, “as democracias são turbulentas”, dado que a proximidade entre as pessoas sempre acrescentará a “força das ondas e correntes populares”. Propõe por isso um sistema que possa “refinar a democracia”, permitindo-lhes a participação sem a necessidade do ajuntamento porque “apesar de as pessoas, reunidas num corpo como as tribos romanas, serem muito imprópria para o governo, já quando dispersas em corpos pequenos são mais susceptíveis quer à razão quer à ordem”; desta forma, “a força das correntes e ondas populares é, em grande medida, quebrada; e o interesse público pode ser prosseguido com algum método e constância”. No debate do povo em assembleia “tudo é confusão”. Mas se as pessoas “não debatem, apenas podem decidir; e então o senado actua por elas. Divide-se as pessoas em muitos corpos separados; e então elas podem debater com segurança e qualquer inconveniente parece ter-se evitado”. Defendia, por isso, a vantagem da democracia num país extenso, precisamente porque se evitavam as “ondas e correntes populares”: apesar de ser “mais difícil formar um governo republicano num país extenso do que numa cidade, há maior facilidade, quando formado, em preservá-lo firme e uniforme sem tumulto e facção”. No seu modelo a democracia refinava-se, “desde o povo baixo, que pode ser admitido nas primeiras eleições ou primeira elaboração da comunidade, até aos altos magistrados, que dirigem todos os movimentos” (Hume, 1742: Parte I, Ensaio IV; Parte II, Ensaio XVI).

A concepção de Hume servia na perfeição o projecto de país dos fundadores e constitucionalistas dos Estados Unidos. Um deles, James Madison, futuro quarto presidente, incorporou ideias de Hume nas suas “Notas sobre a Confederação”, de 1787 (Hannay, 2005: 55). A questão da democracia directa e dos tumultos populares não escapou aos fundadores da nova república americana, leitores também de Montesquieu. N’O *Federalista*, o problema da multidão no desenho do novo sistema constitucional foi seriamente considerado. O regime, se atentarmos ao que ali escreveu Alexander Hamilton em 1787, foi pensado para minorar ou controlar as “insurreições domésticas”, que

estavam, afinal, na origem da própria Revolução Americana. Os fundadores do novo Estado só pretendiam uma revolução, a fundadora. Hamilton sublinha os aspectos negativos da multidão política da Antiguidade antes de teorizar sobre a solução constitucional americana: “É impossível ler a história das pequenas repúblicas da Grécia e da Itália sem um sentimento de horror e desgosto pelas loucuras com que eram continuamente agitadas, e com a rápida sucessão de revoluções em consequência das quais eram mantidas num estado de perpétua vibração entre os extremos da tirania e da anarquia” (Hamilton *et alia*, 2003: 73). Uma forma de evitar o problema era “a representação do povo na legislatura por deputados que ele próprio elegeu”, uma das “descobertas inteiramente novas” da ciência da política; quanto ao alargamento da órbita do sistema político, formando-se por uma federação de repúblicas, para “suprimir as facções e proteger a tranquilidade interna dos Estados”, Hamilton atribui-o a Montesquieu. Este previu n’O *Espírito das Leis* a “república confederada” num dos sentidos exactos que inspiraram o sistema americano: “Se ocorrer uma insurreição popular num dos Estados confederados, os outros têm capacidade para dominá-la” (*apud, idem*, 74-6).

O sistema americano foi pensado para evitar a ocorrência de multidões, impedir a sua disseminação entre Estados e permitir a sua repressão. Em termos históricos, os pais fundadores da América alcançaram o objectivo. Segundo Tocqueville, os americanos obtiveram a democracia, e o isolamento dos indivíduos que ela promove, sem a necessidade de uma revolução: “A grande vantagem dos Americanos foi a de chegarem à democracia sem terem de passar por revoluções democráticas e a de nascerem iguais em vez de se tornarem iguais.” A democracia americana promovia o individualismo e o associativismo em simultâneo, desmobilizando as hipóteses de formação de multidões fora do sistema (assembleias políticas, espectáculos). O individualismo, desabrochando em liberdade, tornava os homens “individualmente fortes” e assim dificilmente “se deixam arrastar pela multidão” (2001: 596, 610). A “liberdade associativa em matéria política não é tão perigosa como parece”: as associações políticas ou civis, fazendo os cidadãos “participar cada vez mais em projectos que só podem ser realizados num ambiente de paz pública”, afastam-nos das revoluções e permitem evitar o “mal perigoso” do “abuso” da liberdade (*idem*: 614). Um dos processos de associação em liberdade é a reunião; outro é o da imprensa: Tocqueville estabelece a “relação entre as associações e os jornais”, sendo porventura um dos primeiros a considerar sociologicamente a imprensa como uma forma de reunião à distância da multidão, um meio de ultrapassar a anomia das sociedades desenvolvidas, como Tarde e Simmel viriam a sublinhar, um em 1898, outro em 1903 (Tarde, 1992: 29-77; Simmel, 1997: 31-43). Segundo Tocqueville, em 1840, acontece por vezes nos países democráticos que

Um grande número de homens que sentem a necessidade ou o desejo de se associarem nada podem fazer porque, sendo todos tão pequenos e estando perdidos no meio da multidão, não se vêem uns aos outros e não sabem onde encontrar-se. Aparece então um jornal que expõe o sentimento ou a ideia que se apresentara simultaneamente, mas individualmente, a cada um deles [...]. O jornal aproximou-os e continua a ser necessário para permanecerem juntos (2001: 608).

A imprensa era também vista como meio de promover um público racional e prevenir “interposições irregulares do povo”, como escrevia Jefferson em 1787 (*apud*, Butsch, 2008: 81). Tocqueville parece ecoar Aristóteles quando afirma que a configuração política e também social da América, com uma enorme classe média, contribuía para que o corpo social americano fosse avesso às alterações à ordem e às revoluções: “Os homens que vivem em democracia não só não desejam naturalmente as revoluções como as temem”; os americanos estão “muito longe de revelar paixões revolucionárias”. Quando a “agitação pública começa a tornar-se ameaçadora e as paixões parecem mais exacerbadas, é fácil entrever o receio que têm de uma revolução como se ela fosse a maior das desgraças” (2001: 768-71). Tocqueville viu na religião, alimento espiritual contrário à materialidade do quotidiano e motivo de reunião, uma forma essencial de os americanos concretizarem a sua unidade e evitarem a anomia. Reencontraremos esta dupla função social e espiritual da religião. Como comenta Aron (2000:249), para Tocqueville, “em contrapartida ao materialismo ambiente, surgem de tempos a tempos explosões de espiritualismo exaltada, erupções de exaltação religiosa. Este espiritualismo eruptivo é contemporâneo de um materialismo normalizado e habitual. Os dois fenómenos opostos fazem ambos parte da essência de uma sociedade democrática”. Desta forma, através da imprensa, dos espectáculos profanos e das crenças e ritos religiosos, a sociedade americana apontava o devir das sociedades capitalistas livres do futuro quanto à integração da efervescência colectiva na vida normal dos Estados.

A multidão continental

Em França, a Revolução de 1789 seguia um caminho muito diverso da americana. Esta, mais luta de libertação nacional que revolução, fez-se quase sem e contra as multidões. A Revolução Francesa fez-se através delas. Nos dois lados do Atlântico, a multidão no espaço público, a sua consideração pelo poder e a reflexão teórica sobre ela divergiram. O lugar da multidão na vida pública contrariou o lugar secundário ou nulo pressuposto no debate público sobre o “povo” e sobre a representação política já antes da Revolução, como Sieyes (2008) em 1788 (Duprat, 1990). A partir de 1789, as “erupções repentinas” das

massas na rua “adquiriram uma forma que entendemos como moderna”; pela primeira vez, a multidão transformadora era independente do poder do Estado e da religião. Para Canetti, a modernidade começou com as “erupções repentinas” da Revolução. Liberta das religiões, a multidão mostrou-se “nua e crua [...] biologicamente” (Roberts, 1996: 53; Canetti, 1995: 21).

O papel da multidão nos momentos-chave da Revolução, a acção dos jacobinos e dos *sans-culottes*, o papel das mulheres e das crianças nas manifestações, a ausência ou presença de dirigentes, o destino da monarquia e do rei, os episódios de terror nas ruas e o Terror como política de Estado, o debate aceso no espaço público (parlamento, tribunais, clubes, imprensa, cafés, teatro), tudo motivou visões diferentes, mas muito influentes no que seriam mais tarde as análises cientificamente ilustradas da multidão, nomeadamente após o aparecimento da sociologia, da psicologia e da historiografia modernas. A multidão da teoria francesa veio a ser substancialmente diferente das visões americana e britânica.

Seria, porém, um historiador britânico, Thomas Carlyle (1795-1881), um dos primeiros a glorificar a multidão revolucionária francesa, “o fenómeno triunfal dos nossos tempos modernos” (em *The French Revolution*, 1837), mas em termos abstractos, exteriores ao fenómeno e sem referência aos seus líderes (McClelland, 1989: 114-121). A visão de Carlyle é ainda a de um romântico dividido entre o “heroísmo” da multidão e o horror da sua “anarquia” (*apud*, Rudé, 1959: 2). Outro historiador da Revolução, o francês Jules Michelet (1798-1874), nos sete volumes da sua *Histoire de la Révolution Française* (1847-53), levou mais longe a glorificação da multidão revolucionária ao transformá-la, por sinédoque conceptual, em “povo”. Foi “o povo” que tomou a Bastilha, operou história universal; o “povo” é uma criação da multidão. A dualidade da multidão primeiro anotada por Aristóteles regressa depois da Revolução: de *plethos* a *demos*, de multidão a povo. Michelet desenvolve ainda a ideia da partilha emocional da multidão e, através dela, de todo o povo. Essa unanimidade emocional, aliás, faz da multidão povo, mas não um povo qualquer, confunde-se com a pátria, dando origem a um conceito subliminar, nunca teorizado, mas sempre presente nos relatos empíricos e pressuposto na teoria, a *multidão nacional*: “É a Jerusalém dos corações, a unidade sagrada da fraternidade, a grande cidade viva, feita de homens. Foi criada em menos de um ano e desde então tem sido chamada *Pátria*” (*apud*, McClelland, 1989: 124). Os excessos da multidão nacional, positiva, ou são atribuídos a indivíduos ou são desculpados. A visão republicana da multidão em Michelet é confirmada pelos documentos: “O uso de *le peuple* por Michelet corresponde mais de perto aos factos” quanto à sua constituição, mas é ainda “demasiado indefinida” e uma abstracção social (Rudé, 1959: 232). Quer dizer, é um conceito teórico.

A concepção ideológica da multidão como “o povo” em Michelet poderia ter como reverso a atribuição de acontecimentos negativos (desde logo, noutra

perspectiva, os da Revolução) à multidão e também ao mesmo “povo”. Bastava que a história da Revolução Francesa fosse escrita nessa perspectiva contrária, como sucedeu com *Les Origines de la France Contemporaine*, de Hippolyte Taine, publicada em 1878-85, isto é, tomando em conta a revolução de 1848, a Guerra Franco-Prussiana de 1870 e a Comuna em 1871, a qual pela primeira vez colocou a hipótese do exercício do poder pela nova classe resultante da industrialização, que já não era o *popolino* ou o *menu peuple*.

Em obras anteriores, Taine já aflorara o tema da multidão e da representação política. Filiando-se em Maquiavel e Montesquieu, escreveu um *Ensaio sobre Tito Lívio* (1856) e outro sobre a experiência francesa com o sufrágio universal, que definia como um sistema em que o povo e a população dominavam (*Du Suffrage Universel et de la Manière de Voter*, 1872); foi ainda autor dos dois volumes de *De l'Intelligence* (1870), obra com grande impacto ao delinear uma metodologia científica que o coloca entre os fundadores da psicologia empírica¹¹.

Na sua história procurou comprovar exaustivamente as observações com exemplos colhidos nos documentos, argumentando fazê-lo com a mesma objectividade de um cientista observando as “metamorfozes dum insecto” e a mesma imparcialidade com que estudaria “revoluções de Florença ou de Atenas”. Para ele, o historiador e o psicólogo tinham “o mesmo objectivo em vista” (*apud*, Barrows, 1990: 69, 71). Pouco antes de morrer, Taine dirá que “durante 40 anos, apenas pratiquei psicologia aplicada ou pura”, o que incluía a sua obra histórica (*apud*, Ginneken, 1992: 44). Taine decidiu escrever *Les Origines* logo que terminou a Comuna de Paris, sangrentamente, como previra. A Comuna representava a “dissolução espontânea da França”, era obra do “extraordinário rancor dos Parisienses ignorantes e mesmo ilustrados” contra o “poder legítimo”, tornados “loucos” pelo cerco do Exército (*apud*, Delouvée, 2007: 12). A sua história da Revolução é, assim, uma retrospectiva, uma forma de fazer da Comuna o dever de 1789-1793. O papel da multidão na revolução seria objecto crucial da sua investigação e é o inverso do de Michelet: da multidão agindo correctamente por ser justa a Tomada da Bastilha, Taine nada retém; agora a multidão age criminalmente, seguindo os instintos bárbaros e animais que sobram no ser humano.

Enquanto historiador, Taine foi desmentido ainda no seu tempo (Ginneken, 1992: 50), mas a sua concepção da multidão e da representação política marcaram de forma indelével o pensamento político e social em França e, por extensão, noutros países. Lombroso, Tarde, Durkheim, Le Bon e Freud foram alguns dos que escreveram em 1897 sobre a sua importância (*apud*, Delouvée,

¹¹ Taine, Hippolyte. (2008). In *Encyclopædia Britannica*. Retrieved January 2, 2008, from Encyclopædia Britannica Online: <http://www.britannica.com/eb/article-7086>.

2007: 29-40). “Nenhum outro escritor do século XIX terá criado uma imagem tão selvagem, aterradora e memorável” da multidão e, à excepção do hipnotismo, “todos os rudimentos” da psicologia da multidão se encontram em *Les Origines*, incluindo o papel dos dirigentes e demagogos (Barrows, 1990: 79). Taine é ainda o primeiro autor a colocar “a teoria da multidão no próprio centro do interesse teórico” e a usá-la num ataque ao racionalismo e à teoria do progresso que “viria a tornar-se uma das teorias sociais europeias características do *fin de siècle* e bem dentro do século XX” (McClelland, 1989: 136-7). A sua “influência em França e no estrangeiro foi avassaladora” para a psicologia das multidões: Lombroso disse que ele foi o seu “único mestre” e Tarde que *Les Origines* continham “se não a síntese, pelo menos todos os elementos de uma boa psicologia das multidões e das classes”. Taine também contribuiu para a “emergência da psicologia política, da sociologia política e da ciência política em geral, e mais em particular para a análise do funcionamento dos movimentos revolucionários e dos governos totalitários” e influenciou a “gémea da psicologia das multidões, a sociologia das elites”: Mosca, Pareto e Weber reconheceram esse legado (Ginneken, 1992: 48-9). Em 1906, um autor, L. Dimier, afirmava que “o movimento contra-revolucionário entre os intelectuais” começava com a edição do primeiro volume da *História* de Taine (*apud*, McClelland, 1989: 148).

O estudo da multidão não teve o mesmo desenvolvimento na Grã-Bretanha. A *mob* do século XVIII não veio a originar os mesmos receios no século XIX inglês do que na Europa Continental. Os motins urbanos e rurais na Grã-Bretanha foram semelhantes aos franceses, mas as mudanças da “população” para “multidão” ocorreram na ilha mais cedo e com menos violência do que do outro lado da Mancha. Os motins são substituídos por greves a partir dos anos de 1780, os assalariados aparecem nos movimentos sociais em vez do “urbano pobre” ou do *menu peuple* (Rudé, 1959: 232-239). A espontaneidade e direcção irregular e imprevisível das multidões dão lugar à organização por sindicatos, clubes e associações políticas. Outra diferença adicional: os movimentos reivindicativos populares britânicos acontecem dentro da ordem institucional para aprofundar a democracia e a participação. Os movimentos das classes trabalhadoras, tal como os motins, tinham carácter reformador e, se políticos, visavam aprofundar o regime liberal democrático, o que, de facto, ia acontecendo. Compreende-se que surgisse em Inglaterra o primeiro livro em que o fenómeno multitudinário foi observado menos como ajuntamentos de massas no espaço público do que como contágio de ideias e de comportamentos. É também nestas *Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*, de 1841, que regressa o entretenimento das multidões: “Tanto se tem escrito para apontar as misérias e para condenar os crimes e vícios e loucuras mais sérias da multidude, que não seremos nós a acrescentá-los, [...] buscaremos apenas o divertimento, notando pelo caminho algumas inofensivas loucuras e extravagâncias dos pobres” (Mackay, 1980: 642).

Em França, porém, as revoluções ocorriam na capital e obtinham resultados. A burguesia vitoriosa após 1789 nada cedia do poder político ao outro “mundo”, mesmo quando, como nas Três Gloriosas de 1830, convergiria com as classes populares na reposição da república. Logo depois, o *Journal des Débats* comparava a ascensão dos proletários na sociedade moderna à dos bárbaros no império romano: “Estão fora da sociedade política, fora da cidade: são os bárbaros das sociedades modernas.” Definia como “problema a resolver” a “melhoria da sorte das classes inferiores” para “manutenção da sociedade actual” (*apud*, Daumard, 1970: 283). O projecto de “elevar até si” as classes baixas, para citar um deputado em 1846 (*idem*: 284), levou tempo. Entretanto, Paris tornou-se a mais revolucionária das capitais. Deste modo, enquanto na Grã-Bretanha os movimentos políticos e os sindicatos se tornavam uma força inibidora da eclosão das multidões revolucionárias, em França e outros países da Europa Continental adquiriam esse carácter, ou eram, no mínimo, assim representadas pelos adversários dos movimentos populares. Esta realidade político-social em França e Itália espelhou-se no estudo da multidão na história, como vimos, mas também na criminologia, na psicologia social e na sociologia. O diferente desenvolvimento das sociedades anglo-americanas e continentais foi mais um episódio na histórica ambivalência da entidade multitudinária, entre o “selvagem”, “perigoso”, e a potência espinosista.

A multidão na emergência das ciências sociais

Depois da literatura política, filosófica, moral e ficcional, a sedimentação das disciplinas científicas no último quartel do século XIX abriu caminho para novas abordagens da multidão. Disciplinas incipientes como a criminologia, a sociologia, a psicologia e a ciência política “tentam dissecar problemas sociais de que se começa a tomar consciência” (Barrows, 1990: 9). Nos últimos 15 anos do século, autores italianos e franceses escreveram quase em simultâneo sobre a multidão como tema. A diferença esteve em que, pela primeira vez, a multidão constituiu o centro à volta do qual girava toda uma concepção da sociedade e da política. Encontramos quatro elementos conjugados propiciando essa reflexão neste período: primeiro, o reforço do movimento operário, socialista, anarquista e radical, incluindo atentados terroristas, com organizações fortes, imprensa visível e grande presença nas ruas, o que acentuava os receios da ordem estabelecida; segundo, o debate acerca do alargamento do sistema político através do sufrágio universal (que daria o voto à “multidão”) e da gestão do espaço público, de forma a evitar o mais possível que a “rua” ou multidão ocupassem as ruas (Reynié, 1998); terceiro, a afirmação dos meios de comunicação de massas, nomeadamente com a difusão dos caminhos-de-ferro, do telégrafo e da imprensa massificada, e ainda no século XIX do cinema e de outras formas de entretenimento de massas (Flichy, 1997; Mattelart, 1996;

Mattelart, 1997; Briggs e Burke, 2005); quarto, a consolidação dos grandes eventos, como exposição industriais, agrícolas ou universais. Os anos finais do século XIX concentraram exemplarmente estas realidades: a França, por exemplo, conheceu entre 1889 e 1898 as suas primeiras manifestações do 1.º de Maio, atentados anarquistas, aumento considerável de greves e de manifestações violentas, o escândalo financeiro do Panamá, o assassinato do presidente Sadi Carnot, o início do caso Dreyfus (Barrows, 1990: 8) e duas exposições universais em 1889 e 1900; em Itália, ocorreram movimentos populares e o assassinato do rei, também por um anarquista, em 1900 (Gallini, 1988); em Portugal, verificou-se a primeira tentativa de revolução republicana, em 1891, o anarquismo estabeleceu-se e, quer o regime, quer as oposições republicana e socialista procuraram através de eventos reunir multidões nas ruas (Torres, 2007a e 2007c).

Nas ciências sociais nascentes, o interesse pela multidão sedimenta-se no final da década de 1880 e prolonga-se na década seguinte com grande quantidade de monografias, intervenções em congressos e artigos considerados científicos. Elaborámos no Quadro 5 uma lista das principais obras, entre artigos e monografias, publicadas entre 1832 e 1912 sobre a multidão (ver anexo). À parte a historiografia, nas outras ciências sociais e humanas os italianos forneceram “a sua origem e o seu núcleo duro” ao estudo da multidão (Mattelart, 1996: 298). Cesare Lombroso, cujas teorias biologistas sobre a criminalidade foram combatidas ainda em sua vida, suscitou o interesse de outros autores pela explicação do crime colectivo e da multidão. Lombroso alargava o âmbito de interesse dos juristas a outros campos. Tarde, que em breve seria um dos pioneiros da teoria autónoma da multidão, escrevia, ainda nos anos de 1880, já não se aceitar que o criminologista fosse “um simples jurista”, deveria ser “um estatístico filósofo, preocupado antes de tudo com o interesse geral. Também não é mau que seja um pouco alienista e antropólogo”. Propunha, por isso, uma “*criminalidade comparada*”, reedificando “sobre as mais profundas bases a teoria da responsabilidade penal” e procurando “bem para lá do indivíduo o verdadeiro princípio e o verdadeiro alcance dos seus actos” (Tarde, 1924: 7). A criminologia tinha o “mérito de considerar pela primeira vez o social de forma erudita” (Bosc, 2007: 8).

Os actos multitudinários estavam entre os que mereciam atenção. Vários juristas teorizaram nesta área. Sighele, o mais importante, dizia-se inspirado pelo trabalho de Giuseppe Pugliese, *Del Delitto Collettivo*, publicado em 1887: “Foi o primeiro a expor numa brochura a doutrina da semi-responsabilidade penal no crime colectivo.” Sighele citava o trabalho do seu colega: “Quando um povo se insurge enquanto multidão, o indivíduo não actua como indivíduo, mas é como a gota de água de uma corrente que transborda e o braço que lhe serve para ferir é apenas um instrumento inconsciente” (*apud*, Sighele, s.d., 2.ª ed.: 28). Pugliese falava da “alma da multidão que pensa e comanda” e

“do corpo da multidão que obedece e executa”, sendo a multidão “uma entidade”, quase um organismo com forças e energias, desejos e sensações, ideias e acções “governadas por leis diferentes das que governam as acções individuais” (*apud*, Ginneken, 1992: 71).

A teoria da semi-responsabilidade baseava-se na dissolução psicológica dos indivíduos ao participarem em acções de multidão e, portanto, da sua “alma”. Transposta para o campo jurídico, permitia diminuir penas ou até absolver indivíduos envolvidos em tumultos. O assunto é novo, escrevia Sighele: “A ciência, como os tribunais, nunca pensaram que, às vezes, em lugar de um só indivíduo, o criminoso pudesse ser uma multidão” (s.d., 1.^a ed.: 34, 5)¹². A teoria dos criminologistas italianos, com êxito na Europa, era, assim, ambivalente: por um lado, contribuía fortemente para a criação do mito da multidão criminosa e para as teorias da sua irracionalidade e da dissolução do indivíduo racional quando no seu seio; por outro lado, fornecia aos defensores de amotinados populares, nomeadamente socialistas, uma base legal para a defesa dos seus constituintes como apenas “semi-responsáveis” pelos seus actos.

Sighele defendia um “socialismo de amor” contra um “socialismo de rancor”. Ferri, membro fundador do Partido Socialista Italiano (tal como Lombroso), conseguiu a libertação dos suspeitos de uma revolta em 1885 em Mântua e noutras regiões, como Milão, sendo, por isso, aclamado por multidões e eleito deputado um mês mais tarde. Dois anos depois, também Pugliese invocou a excitação colectiva para defender com êxito amotinados em Bari; teses como as de Sergi em *Psicosi Epidemica*, de 1889, definindo os distúrbios colectivos como “uma doença psicológica propagando-se e espalhando-se como as epidemias malignas”, eram aceites por um tribunal nesse ano porque pessoas com “excelentes antecedentes” se tinham tornado “loucos violentos”. Todos estes autores, porém, olhavam com temeroso respeito a multidão empírica e a literária (Ginneken, 1992: 16-7, 67-75).

Sighele definia a multidão como heterogénea e inorgânica, por ser composta por “indivíduos de todas as idades, dos dois sexos, de todas as classes e de todas as condições sociais, de todos os graus de moralidade e de cultura”, e por se formar “sem acordo antecedente, repentinamente, de improviso”. A definição era redutora, por haver multidões que não se enquadravam nela, mas interessava ao autor para apoiar a teoria da semi-responsabilidade e desenvolver, pela primeira vez, a teoria da multidão criminosa e da tendência da multidão para ser mais negativa do que positiva: “Ninho de vespas”, “numa multidão as boas qualidades particulares, em vez de se unirem, suprimem-se”. Se há aquelas que

¹² Se a ciência e a justiça do século XIX ainda não consideravam o crime colectivo, a experiência política anterior certamente o fazia, como no citado exemplo do massacre dos judeus de Lisboa em 1506.

fazem o bem, “há na multidão uma tendência oculta para a ferocidade”. Sighele quase cria a lei aritmética da tendência inevitável para o mal: havendo na multidão “um número igual de pessoas que quer conduzir-se para o bem, e outro que quer arrastar-se para o mal, as deste último terão, na maioria dos casos, a primazia” (Sighele, s.d., 1.^a ed.: 28, 56, 61-8).

A escola italiana, em especial Sighele, teve impacto global, repercutindo-se durante décadas em obras de sociólogos, criminologistas e penalistas. Por exemplo, a ciência penal dada a conhecer na então única Faculdade de Direito portuguesa (Coimbra), rejeita “por completo a ideia de que só o indivíduo pode ser sujeito duma infracção jurídica” e apresenta “uma nova concepção oposta a essa – a da *multidão criminosa*”. Admitindo que, na multidão, “a personalidade individual desaparece para dar lugar a uma alma colectiva”, esta apropriação da teoria de Sighele e Le Bon considerava a disponibilidade tanto para a “prática do mal assim como para a prática do bem”, sendo a criminosa que interessava ao universo penalista: “É em certos grupos sociais que se encontra ainda o instinto selvagem, a predisposição para os actos nocivos, a tendência para o crime” e, não sendo a multidão susceptível de penalidade, faz-se “recair todo o odioso e toda a severidade sobre os cabeças do motim” (Silva, 1905: 250-2), o que se espelhava na época em Portugal na legislação anti-anarquista. A referência a “certos grupos sociais” é invulgar nesta literatura, que praticava amiúde a ocultação do seu objecto: os grupos populares, nomeadamente o antigo campesinato e o novo proletariado, confundindo-se este muitas vezes com a multidão.

A caracterização da multidão como heterogénea e inorgânica implicava a sua originalidade como forma psicológica colectiva e, portanto, social. Daí que Sighele fosse o criador da psicologia colectiva. É certo que o *zeitgeist* permeava a reflexão contemporânea, registando-se em diversos autores (cientistas, jornalistas, publicistas, romancistas e contistas) o tema das “aberrações colectivas” e da “psicologia das multidões”, para citar a obra de Bernheim em 1884, referindo-se este psicólogo, com essa “fórmula expressiva e oportuna”, à sugestão sobre as massas pela imprensa, pela imitação, por tribunos e também pelos slogans (*apud*, Delouvée, 2007: 58). O título da obra de Sighele pôde ser visto como uma defesa da ideia de que todas as multidões eram criminosas. Não era assim. Outros autores, como Ferri, defendiam que a multidão podia ser mais corajosa e sábia do que o indivíduo; Pasquale Rossi defendia que a multidão tinha um valor social e que “a psicologia da multidão deveria evoluir da teoria para a prática, envolvendo-se na educação moral e intelectual das massas, e no espalhar da cultura de massas” ou *follacultura* (Ginneken, 1992: 77, 87). A mesma posição seria defendida em Portugal por Faria e Vasconcelos em *O Ensino Ético-Social das Multidões* (1902), onde expõe uma concepção invulgar da multidão. Contrariando a “imprudência” das ideias de Sighele e Tarde sobre a “inferioridade psicológica das multidões”, considera a “anormalidade

funcional” das multidões uma excepção e defende, citando Rossi, a existência de multidões “essencialmente heróicas, virtuosas e intelectuais”, acrescentando: “Todo o progresso humano se faz pelas multidões”, devendo-se as acções colectivas erradas à ausência de educação. Através dela, resolver-se-ia o “grande problema” da sociedade: “A admissão pacífica da multidão na cidade” (Vasconcelos, 1902: 7-21).

Autores como Vasconcelos revelam a variedade do pensamento deste período sobre a multidão e como foi redutor limitá-lo às teses consagradas em Le Bon. Mas dificilmente o ar do tempo permitiria uma orientação diferente, havendo de facto uma ambivalência na apreciação da multidão entre autores ou até, como vimos, em cada autor. Sempre cobertos pelo manto da ciência, têm uma visão da multidão “quase sempre aterradora” (Barrows, 1990: 11) e recheada de preconceitos, estereótipos e representações enviesadas. Por essa razão, um autor socialista que publicou uma *Psicologia Sociale* em 1902, Paolo Orano (1875-1945), dizia que nesta matéria “em vez de se avançar das ideias para as coisas era preciso avançar das coisas para as ideias” (*apud*, Ginneken, 1992: 88). Tal como Taine, os psicólogos sociais partiam com ideias preconcebidas para a apreciação da multidão e argumentavam, se necessário, com razões de Estado. Depois de Pugliese e Sighele, também Lombroso, o criador do “homem criminoso”, se dedicou em obra com R. Laschi à “multidão criminosa” e ao “grave perigo que representa para o Estado”, defendendo que ela contrariava “todas as correntes, todas as tradições que se formaram no nosso tempo sobre as grandes vantagens da liberdade absoluta de reunião, sobre as garantias da liberdade de um povo”, e concluindo que só um povo com as tradições e o carácter dos britânicos “pode permitir estas orgias políticas, sem que delas resultem graves inconvenientes” (*apud*, Mattelart, 1996: 299).

A posição prevalecente nestes autores resultava do receio de uma revolução proletária: o 1.º de Maio em Paris na década final do século, escreveu o historiador Denis Brogan, “não foi aos olhos dos burgueses alarmados uma simples versão proletária do 14 de Julho mas o ensaio geral duma revolução” (*apud*, Barrows, 1990: 14). No lustro de 1890-5 o número de sindicatos duplicou, o de sindicalizados triplicou e as greves quadruplicaram em 20 anos (*idem*: 23). Alguns trabalhos representavam uma multidão criminosa sem correspondência na realidade. Por exemplo, o capítulo de Sighele sobre as “Multidões Criminosas”, além de recorrer a obras literárias (Sue, Zola, Manzoni), só citava exemplos da Revolução Francesa, em especial colhidos em Taine (Sighele, s.d., 2.ª ed.: 81-120). Diversos autores referiram o célebre episódio da greve dos mineiros de Decazeville em que o engenheiro Watron foi morto pela multidão: tratava-se do aniquilamento simbólico das elites pela multidão proletária. A investigação de 2700 greves na III República por Michelle Perrot mostrou que esse foi o único caso de um assassinio, mas tornou-se “uma obsessão para Le Bon, Tarde, Sighele, Fournial e os outros

especialistas das multidões” (Barrows, 1990: 24). O mito da castração de Watron, não confirmado pelos documentos, foi amplamente retomado por estes autores e transferido por Zola para a castração do merceiro pelas mulheres dos mineiros em *Germinal*.

Como referimos, os autores italianos e, quase em simultâneo, os franceses reclamam o estudo da multidão como área científica autónoma. Sighele dizia basear-se na distinção de Ferri em 1884 de “três tipos de psicologia”: a “psicologia individual ou o estudo do homem isolado; a psicologia social (ou sociologia) ou estudo dos homens nas suas relações normais e constantes; a psicologia colectiva ou estudos das relações anormais ou transitórias entre os homens” em que incluía “reuniões, colectividades, devidas à ocasião e ao acaso, e que não são estáveis e organizadas, mas orgânicas e efémeras, como os júris, os comícios, os públicos dos teatros, as assembleias ou as multidões” (Mattelart, 1996: 301). Este labor científico do positivismo estava intimamente ligado à política. A teoria da multidão, pelo menos em França, correspondia *grosso modo* ao programa político e social do regime republicano do momento, visando “transformar a multidão em povo” (Bosc, 2007: 9). Nalguns autores, sempre a coberto da ciência, a multidão aparece ligada à hipnose, à irracionalidade, ao selvagem, ao bárbaro, à mulher e à criança, ao magnetismo e ao hipnotismo, ao alcoolismo, à imbecilidade, ao seguidismo, às alucinações colectivas, ao crime. Henri Fournial, precursor da psicologia da multidão, terminava o seu ensaio sobre a criminalidade colectiva avisando: “Pode dizer-se que, da multidão, o que mais vezes surge é a ‘Besta humana!’” (*apud*, Delouvée, 2007: 150). A psicologia da multidão, resumindo, era mais uma representação política de autores burgueses, conservadores ou socialistas, do que um quadro teórico resultante do estudo empírico, sociológico, psicológico ou etnológico, dos colectivos multitudinários.

Le Bon: um plagiador muito original

Dos autores que escreveram sobre a multidão, foi Gustave Le Bon (1841-1931) o mais influente. A sua obra *Psicologia das Multidões*, de 1895, retomava Sighele e Tarde sem os citar, e tinha pouca novidade no que se refere à psicologia das multidões. Tarde, mas principalmente Sighele, acusaram-no justamente de plágio (Ginneken, 1992). Os conceitos de contágio e de sugestão e alguns dos tipos da sua classificação das multidões eram já conhecidos. Retoma autores anteriores, como Maquiavel. Mas Le Bon, que não era académico, escrevia em fórmulas e aforismos e com um rigor formal próprio da linguagem científica, o que atribuía sistematização, clareza e autoridade à sua prosa, capaz de agradar não só aos políticos com quem convivia ou que o procuravam mas também a um amplo público leitor: a *Psicologia das Multidões*, obra de divulgação científica, foi um dos primeiros campeões de vendas no âmbito da

monografia. Le Bon escrevia o que o público queria ler. Foi rapidamente traduzido em diversas línguas. Teve dezenas de edições em França. Em Portugal, onde o público privilegiado teria acesso às edições francesas, a primeira tradução data de 1908. Foi amplamente citado. Tornou-se referência. Conquistou uma verdadeira autonomia para a psicologia das multidões criada por Sighele.

Le Bon afirma que se entrava então “verdadeiramente na *era das multidões*” (1998: 2). A sua caracterização do novo protagonista social era *tremendista*, mas o tom, ao contrário de Taine, não era catastrofista; perpassava-o antes um tom objectivo desembocando numa teoria política. Nem todos os ajuntamentos seriam multidões, pois só em certos casos os indivíduos perderiam a sua “personalidade consciente” e se formaria “uma alma colectiva, transitória sem dúvida, mas apresentando características muito nítidas”. Trata-se de uma “multidão organizada”, ou melhor, de uma “multidão psicológica”: “Ela forma um só ser e encontra-se submetida à *lei da unidade mental das multidões*” (*idem*: 9). Assim formulada, esta “lei” terá uma profunda influência nos autores posteriores durante décadas.

A sua “classificação das multidões” abrange grande quantidade de ajuntamentos: divide as “heterogéneas” em “anónimas” (as das ruas) e “não anónimas” (júris, parlamentos), e as “homogéneas” em seitas (políticas, religiosas), castas (militar, sacerdotal, operária, etc.) e classes sociais. Dada a sua irresponsabilidade de “autómatos”, as multidões podem ser “criminosas”, sendo os exemplos fornecidos colhidos na Revolução e na Comuna (*idem*: 93-7). A quantidade não é importante: “Alguns indivíduos reunidos constituem uma multidão” (*idem*: 21). Retomando Tarde, Le Bon afirma que para haver multidão não é precisa uma reunião física: “Milhares de indivíduos separados podem num certo momento, sob a influência de certas emoções violentas, por exemplo um grande acontecimento nacional, adquirir as características de uma multidão psicológica” (*idem*: 10). Le Bon desenvolve uma concepção “imperialista” de multidão, englobando grupos diversos, reunidos ou não, institucionais ou de rua, reais ou virtuais, como a opinião pública, concepção dúbia que faz da multidão questão central da política: quem e como pode conquistar e manter o poder.

As “multidões nacionais” de eventos e reunidas à distância, a que voltaremos com Tarde, terão igualmente um grande futuro, não só na concepção política das massas como na teoria sobre públicos e audiências dos *mass media*. Le Bon considera a multidão intelectualmente inferior ao homem isolado, embora os seus sentimentos possam ser melhores. Na multidão há “ausência de julgamento e de espírito crítico, exagero dos sentimentos”, estando a multidão “desprovida” da aptidão do indivíduo isolado em dominar os reflexos. Le Bon considera a imaginação colectiva como “um dos índices mais notáveis do estado mental das multidões”: “O irreal tem quase tanta importância para elas como o real. Elas têm uma evidente tendência para não os diferenciar.”

Sem capacidade de raciocínio, a multidão é muito impressionável: “As imagens evocadas no seu espírito por um personagem, um acontecimento, um acidente, têm quase a vivacidade de coisas reais.” Portanto, influenciar as multidões é simples, pois elas, “não sendo capazes nem de reflexão nem de raciocínio, não conhecem o inverosímil: ora, as coisas mais inverosímeis são geralmente as mais surpreendentes”. Le Bon generaliza: “Na história, a aparência teve sempre um papel mais importante que a realidade. O irreal predomina nela sobre o real” (*idem*: 15, 17, 36, 35). Está assim aberto um caminho na relação com as massas através das promessas, do sonho, da demagogia, da retórica, das imagens sugestivas, dos slogans.

Le Bon acrescenta – ou repete – características das multidões: elas “não acumulam a inteligência mas a mediocridade”; são possuídas por um “sentimento de poder invencível” do que resulta que, “sendo anônima, a multidão é irresponsável”; o “contágio mental”, “a sugestão” e a “credulidade”; a transformação do homem em multidão num bárbaro, já que “a sua facilidade em deixar-se impressionar por palavras, por imagens, aproxima-o dos homens primitivos”; a “impulsividade, mobilidade e irritabilidade”; o “exagero e simplismo dos sentimentos”; “a multidão só se impressiona com sentimentos excessivos”; a “intolerância, autoritarismo e conservadorismo”; a anulação das “qualidades mentais” dos igualizados elementos da multidão (*idem*: 12-4, 19, 25-9). Estabelece como “factores imediatos das opiniões das multidões” as “imagens, as palavras e as fórmulas”, as “ilusões” e a falta de experiências. Sobre as ilusões, estabelece que “as multidões nunca tiveram sede de verdades. Perante as evidências que lhes desagradam, viram costas, preferem deificar o erro, se o erro as seduz. Quem sabe iludi-las é facilmente seu mestre; quem tenta desiludi-las é sempre sua vítima” (*idem*: 59-64). As multidões podem apoiar mentiras e, portanto, políticas contrárias aos seus próprios interesses. Le Bon retoma Platão e Maquiavel quanto à relação dos políticos com a massa através da mentira, mas transfere a responsabilidade disso para as multidões.

Finalmente, Le Bon chega à conclusão lógica – e fulcral – do seu manual, que diz respeito ao controle da multidão: a maioria dos indivíduos, “sobretudo nas massas populares”, não possuindo, “fora da sua especialidade, nenhuma ideia nítida e raciocinada, é incapaz de se conduzir. O *meneur* serve-lhe de guia. Em rigor, pode ser substituído, mas muito insuficientemente, por publicações periódicas que fabricam opiniões e fornecem aos leitores frases já feitas dispensando-os de reflectir”. Os chefes da multidão têm, por “meios de afirmação, a repetição, o contágio” (*idem*: 71-2). Este “não exige a presença de indivíduos num mesmo ponto” mas atinge toda a gente:

O contágio, depois de se ter exercido nas camadas populares, passa às camadas superiores da sociedade. É assim que as doutrinas socialistas começam hoje a ganhar aqueles que seriam todavia as suas primeiras

vítimas. Perante o mecanismo do contágio, o próprio interesse pessoal desvanece-se. E é por isso que toda a opinião tornada popular acaba por se impor às camadas sociais elevadas, por mais visível que possa ser o absurdo da opinião triunfante.

Antes de Weber (que partilhava a concepção contemporânea de “irracionalidade” da multidão), Le Bon desenvolve um conceito de carisma, a que, retomando Napoleão sem o citar, chama “prestígio”, como um dos meios de persuasão da multidão pelo *meneur*: “O que é próprio do prestígio é impedir de ver as coisas tais como elas são e paralisar os nossos juízos. As multidões sempre e os indivíduos a maior parte das vezes têm necessidade de opiniões já feitas.” O prestígio não se discute: “O prestígio discutido já não é prestígio” (1998: 75-8, 82; v. Barrows, 1990: 155). Weber, em cuja teoria se relacionam carisma, psicologia da multidão e “estados alterados da consciência” (Lindholm, 1992), defenderá o carisma como a dotação de “características sobrenaturais ou sobre-humanas” a indivíduos que consideram a sua qualidade acima da multidão. O carisma relaciona-se com a irracionalidade e com os períodos revolucionários de ligação directa dos dirigentes à comunidade (Weber, 1971: 249-52).

No quadro traçado por Le Bon, é justificável que o autor anunciasse a “era das multidões”. Tal resultava do seu crescente papel na vida política, de alguma forma inelutável: “A voz das multidões tornou-se preponderante”; é ela que dita aos governantes “a sua conduta”: “Já não é nos conselhos dos príncipes, mas na alma das multidões, que se preparam os destinos das nações.” As multidões em que Le Bon pensa em primeiro lugar são as oriundas das classes baixas e é por causa delas que escreve: “A chegada das classes populares à vida política, a sua transformação gradual em classes dirigentes, é uma das características mais salientes da nossa época de transição” (Le Bon, 1998: 2). Assim, traça um quadro inevitável: as classes populares dominarão a vida política pelo número, através das suas multidões (nas ruas, ou eleitorais ou enquanto massas maioritárias), sendo essas multidões a nova forma social dominante. Qual Maquiavel da “era das multidões”, Le Bon desvenda o objectivo do seu livro: escrever para o príncipe, o *meneur* que tem de governar dominando as multidões e não apenas os seus conselheiros. Le Bon veio para “mostrar ao príncipe como manipular as massas” (Barrows, 1990: 155-6). Para isso, o líder precisa da psicologia das multidões: “o conhecimento da psicologia das multidões constitui o recurso do homem de Estado que quer, se não governá-las – a coisa tornou-se hoje bem difícil –, pelo menos não ser completamente governado por elas” (Le Bon, 1998: 5).

Com Le Bon, a psicologia das multidões tornava-se tão abrangente – tudo na sociedade moderna se centrava nelas – que quase se tornava uma ou a ciência social total (McClelland, 1989: 154). Seria uma disciplina possibilitando ver as suas “aplicações” na prática (Le Bon, 1998: 5). Ante o inevitável

alargamento da vida política à maioria, perante o sufrágio universal, fornecia as ferramentas para a elite continuar a predominar. Esta mensagem era facilmente entendida após a experiência boulangista, quando o general Boulanger, considerado demagogo e populista, quase conquistou o poder em França através da multidão no final dos anos 80, no que foi o principal episódio de populismo nas democracias liberais europeias do século. Na introdução a uma edição de Le Bon em 1960, Merton terá sido o primeiro a referir a importância do episódio na formulação da teoria da multidão no final do século (Merton, 1960). Ao restabelecer o sufrágio universal masculino em 1884, a França debateu o populismo. Raoul Frary, autor nesse ano de um *Manual do Demagogo*, escreveu que não há democracia sem demagogos (*apud*, Ginneken, 1992: 150).

Vale a pena um parêntesis para referir que, à sua dimensão, Portugal conheceu entre 1867 e 1872 a acção de um político populista, o conde de Peniche, que recorreu sistematicamente à mobilização popular da população operária e de mais baixa condição ainda (a “canalha”, segundo *A Revolução de Setembro*; a “escória da sociedade”, escrevia *O Campeão*) para pressionar o poder político à margem do parlamento. Peniche e aliados realizaram comícios e *meetings* com muitos milhares de pessoas em Lisboa, por vezes no limite da lei e da repressão governamental. Uma das reuniões públicas, preparada eficazmente, ganhou o nome de “*meeting* monstro”, tal a afluência de gente, e instituiu em Portugal o *meeting* de tipo inglês, “ficando a partir daí implicitamente garantido como direito o princípio da reunião pública” (Doria, 2004: 43). Para uma acção demagógica e à margem do parlamento, a liberdade de reunião era uma reivindicação constante dos penicheiros. O objectivo era a conquista do poder “revolvendo as massas”, como referia *O 1.º de Janeiro* em 1870, variando as suas propostas políticas consoante os apoios que reunia: importante era “agrupar todos os elementos populares” nos comícios, nas palavras de um colaborador. Nalgumas manifestações ou *meetings* a violência policial motivou distúrbios e vítimas; noutras ocasiões a provocação partia dos manifestantes. A participação popular assustava e inibia apoios burgueses: de uma manifestação no Porto um jornal antipenicheiro afirmava ser de “gente que merecia atenção” (comerciantes, burgueses), ao contrário do que se verificava nas iniciativas multitudinárias do movimento em Lisboa. Por isso a palavra “penicheiro” era considerada numa publicação de 1872 como sinónimo de “turbulento, desordeiro, anárquico; alguém a fazia sinónimo de vadio; muita gente a queria para distintivo de facínora” (*apud*, *idem*: 79-80). Peniche não só reunia multidões de operários e desempregados das indústrias em sua casa como apoiava tumultos operários. A capacidade dos penicheiros em reunir multidões era notável: numa ocasião, juntaram 3000 pessoas no Porto em apenas duas horas.

O populismo de Peniche era inconsequente, esgotava-se na própria acção. A sua passagem pelo governo, ao qual finalmente chegou, não teve qualquer notoriedade; o programa político era variável e a estratégia tanto passava pela

manifestação legal como pela ilegal e ainda pelo golpe militar ou pela revolução: “Era preciso que a conjura *começasse por algum lado*” (*apud, idem*: 199). Como “caudilho da plebe”, como lhe chamaram com sarcasmo, querendo manter um pé no sistema nobiliárquico e parlamentar e outro na rua, deixou como única marca a institucionalização da manifestação e a participação mais activa do operariado na vida política (todo o caso dos penicheiros e citações em Doria, 2004). O episódio mostrou a relação intrínseca entre as formas democráticas de regime e o surgimento do populismo, uma acção com recurso à demagogia (discurso inconstante) e à mobilização popular como pressão sobre o poder instalado. Os penicheiros mostraram a capacidade de uma pressão, que chegou a ser vitoriosa, pela mobilização sistemática de grandes multidões, dos extractos sociais inferiores aos da elite organizadora.

Regressemos a Le Bon, que não só desbravava o caminho do domínio da multidão popular para *meneurs* de direita como fornecia bases para uma teoria política antidemocrática. Voltavam as reflexões da Grécia Antiga, agora para pressupor um tirano que usasse a multidão contra os interesses da multidão. Era este o entendimento da obra de Le Bon pelo seus contemporâneos. Numa recensão à obra de Le Bon em 1896, o autor sublinha na teoria o papel do *meneur* como um “conservador clarividente e descontente”, que “desconfia estranhamente” das reformas e dos reformadores (*apud, Delouvée, 2007*: 85-92)¹³.

A apreciação de Merton sobre Le Bon mostra o tipo de influência que exerceu durante décadas sobre parte significativa do pensamento sociológico. Merton considerava que, apesar dos erros científicos e ideológicos, a *Psicologia da Multidão* tinha o “mérito decisivo” de “exibir um sentido pelo problema signficante”, *i. e.*, a multidão. Le Bon teria o “instinto pela jugular” de identificar problemas para investigação; tocava, a respeito da multidão, nas questões da “conformidade social e da sobreconformidade, o nivelamento do gosto, a revolta das massas, a cultura popular, o eu dirigido para o outro, os movimentos de massas, a auto-alienação do homem, o processo de burocratização, o escape da liberdade em direcção aos braços de um Líder, e o papel do inconsciente no comportamento social” (Merton, 1960: vii).

O impacto da concepção tremendista da multidão

O impacto de Le Bon e da psicologia das multidões perigosas foi maior na ciência política do que na sociologia, mas a concepção leboniana, apesar de diluída em vastos programas, foi partilhada por sociólogos como Weber ou

¹³ O autor da recensão defende em nota que Le Bon não plagiou Sighele pois em conversas anteriores ao livro do italiano teria dado conhecimento dos fundamentos da sua psicologia das multidões (*apud, ibidem*).

Simmel. Este, na primeira década do século XX, acentuava o “radicalismo cego” e “absoluto” da multidão, resultado de as “grandes massas só poderem mover-se e dirigir-se por ideias *simples*”, próprias dos “espíritos mais baixos e primitivos”. A visão psicologista comanda a apreciação do sociólogo: em reuniões multitudinárias, “as incontáveis sugestões, que vão e vêm, determinam uma extraordinária agitação nervosa, que com frequência arrasta o indivíduo sem dar-se conta, engrossando os impulsos, como ondas”. Simmel não aplicou à multidão o mesmo carácter de “organismo puramente social” que usou para caracterizar os outros grupos, antes distinguiu o “aumento de impulsividade e da anulação dos recursos morais produzidos no indivíduo” na multidão, conduzindo aos “delitos das massas”, da pressão de grupo em ambiente não multitudinário em que o “anónimo” se “sente coberto” pelo colectivo (Simmel, 1950: 30-37, 93-95)¹⁴.

O impacto da teoria de Le Bon foi não só mais importante na ciência política, como na própria política. A reflexão sobre as elites, em contraponto à massa dos governados, se já se encontra em Aristóteles e Maquiavel, começa a sistematizar-se em 1896, um ano depois do manual de Le Bon, com a obra do italiano Gaetano Mosca (1858-1941) sobre *A Classe Dirigente*, que em parte continuava a sua *Sobre a Teoria dos Governos e do Governo Parlamentar*, de 1884, onde o jurista tratava a soberania popular de “monumental impostura” porque a democracia não modificava o facto de o poder estar reservado a uma minoria. Na obra de 1896, Mosca divide as sociedades em “duas classes de pessoas, uma de governantes e outra de governados”, sendo a primeira a elite que “desempenha todas as funções políticas, monopoliza o poder e frui as vantagens que lhe estão associadas” (*apud*, Busino, s.d.: 15, 16). Esta obra parece um contraponto à *Psicologia das Multidões* do ano anterior: enquanto Le Bon descreve os governados, Mosca centra-se na análise da organização e da circulação das minorias de governantes. Ambos lamentavam o acesso das massas ao sufrágio universal. Vilfredo Pareto, no *Tratado de Sociologia Geral* (1916), desenvolveu a teoria das elites, mas a sua perspectiva era diferente quanto à circulação das minorias dirigentes, que ele atribuía ao factor psicossociológico (Busino, s.d.: 18). A mudança política ocorre sempre nas elites, a massa limita-se a derrubá-las, se necessário pela força. Parodiando Marx (Scott, 1990: ix), Pareto afirmava que “a história é um cemitério de aristocracias” (Busino, s.d.: 23), o que significava também que a massa jamais alcançaria o poder. Robert Michels, na sua obra de 1912 sobre os partidos, já defendera que a massa jamais será soberana, a não ser de forma abstracta. Entre as razões que avança, a

¹⁴ Para Borch (2010), Simmel manifesta uma atitude ambivalente a respeito da multidão, seguindo o tremendismo de Le Bon quando a ela se refere directamente, mas “vitalista” quando trata de fenómenos colectivos não identificados como multitudinários, caso da sociabilidade (Simmel, 1971: 127-140) ou da vida metropolitana (Simmel, 1997).

“patologia” da multidão consta entre as primeiras. Concorde com a “lei de minimização do sentimento de responsabilidade nas massas” já “suficientemente explicado por sociólogos franceses e italianos”. A multidão, “governada pelas leis da psicologia de massas”, o que impossibilitava a democracia directa, não seria alternativa à liderança oligárquica nos partidos, conservadores ou revolucionários; pelo contrário, a multidão e as massas desejam o comando dos muitos pelos poucos (2001: 58-98).

As elites governando as maiorias são, nestas obras, ponto assente. A forma democrática, como em Le Bon, é uma inevitabilidade, mas a maioria é sempre governada pela “lei de ferro da oligarquia”: a mutação social é inevitável, mas uma perpétua alternância de minorias. “Não encontra fim este drama” da “lei férrea da oligarquia”, conclui Michels (2001: 430). A multidão mais não pode do que mudar a classe dirigente. Em geral, a multidão diluída, a maioria, “não passa de um mero agregado, uma massa”, e “nunca pode controlar uma minoria”. Isso significa que a “democracia é um mito” (Scott, 1990: xi). A passagem da psicologia das multidões à teoria das elites ilustrará depois um “desvio paradoxal” pelo qual as multidões são mantidas na “barbárie” por assim serem “mais facilmente controláveis” (Bosc, 2007: 10). Através de metáforas de multidões e *meneurs*, Le Bon tinha dito o mesmo. Apenas acrescentara a psicologia das multidões como processo de domínio da maioria. Em 1910, Le Bon explicitará na *Psychologie Politique* que, na democracia de massas, “as elites devem adaptar-se ao governo popular, conter e canalizar as fantasias do maior número” através da única forma “viável”, o “chauvinismo nacional e a pureza racial” (*apud*, Ginneken, 1992: 182).

Em 1895, Le Bon resolvia para um sector político o impasse da transformação pela multidão da política tradicional nos Estados. Mussolini enviou-lhe uma carta elogiosa. O jovem F. D. Roosevelt visitou-o em Paris. Vários autores referem a provável influência dos conceitos de Le Bon em Hitler e no *Mein Kampf*, estando identificados pelo menos 15 fragmentos paralelos nas duas obras (cf. Ginneken, 1992: 186-7). Goebbels, o responsável da propaganda do partido e do regime nazi, leu e foi influenciado por ele (Johnson-Cartee e Copeland, 2004: 196). Também Salazar foi influenciado por Le Bon, citando-o a partir de 1909 a respeito da “psicologia dos povos” e “sobretudo pelo lado das críticas ao sistema tradicional” pedagógico (Alexandre, 2006: 22). Mas não só: a “inflexão antidemocrática dos textos de Salazar, perceptível em 1914, traz ainda a marca” do pensamento de Le Bon, que ganha agora mais peso: nos seus livros, Salazar “podia encontrar as justificações teóricas de algumas das teses que lhe eram mais caras. Ao relativizar a importância das instituições políticas [...] Salazar mais não faz do que seguir quase textualmente a lição expressa por Le Bon em *A Psicologia das Multidões*”, obra onde também bebeu outro “tema recorrente” dos seus textos neste período: nas suas palavras, a “extrema inferioridade mental das multidões – impulsivas, sugestionáveis e crédulas, incapazes

de reflexão e raciocínio, mas apesar disso incontornáveis na vida política moderna” (*apud, idem*; 29). Citando ainda Le Bon, Salazar refere-se em 1914 ao poder dos *slogans* que “hoje dominam o mundo, porque fascinam e arrastam as multidões que mandam” (*ibidem*). Salazar, tal como outros autores antedemocráticos, recorre a Le Bon para a classificação das assembleias parlamentares, dos corpos eleitorais ou dos júris em tribunal como multidões, sujeitas, portanto, às mesmas “leis mentais” (*idem*: 29-30). Em 1929, Salazar termina com os júris (v. Fatela, 1989), que Le Bon considerava uma multidão influenciável como as outras. Todavia, o autor francês preferia os júris às decisões apenas da magistratura, pois via nesta uma “casta sem controle”, comparável à multidão: “Temamos o poder das multidões, mas muito mais ainda o de certas castas. As primeiras podem deixar-se convencer, as outras nunca se dobram” (Le Bon, 1998: 104-5).

Se bem que o uso da mobilização multitudinária tivesse sido diferente em Itália, Alemanha e Portugal, é de notar que Mussolini, Hitler e Salazar (e Roosevelt nos EUA) usaram a rádio, o primeiro desde os anos 20 e os outros dois a partir de 1933-4 para discursar como forma de liderar “multidões à distância”. A indefinição política *a priori* da multidão exemplifica-se pelo destino da teoria da violência e da revolução socialista de Sorel, que acabou utilizada por Mussolini na acção fascista¹⁵. Sorel, como outros socialistas franceses e italianos defensores do sindicalismo revolucionário, inverteu a criminologia, apelando à insurreição da “admirável Santa Canalha”, que descreve como “cheia de energia instintiva” e “protagonista histórica no episódio da greve geral” que ele teoriza (Bosc, 2007: 12).

O impacto da concepção tremendista da multidão, sedimentada na década de 90 em França, em especial devido ao êxito global da obra de Le Bon, atravessou o século xx. Nas grandes urbes, verificava-se a mesma presença das “classes perigosas” proletárias nas ruas e a mesma percepção delas pelas elites políticas e intelectuais, mas os fascistas italianos desde o início dos anos 20 aplicaram o programa de Le Bon, ou, nas palavras de Mussolini, decidiram “transformar uma multidão num partido” (*apud, Ginneken*, 1992: 98). A burguesia liberal desenvolvera um sistema político garantindo o seu poder e permitindo uma participação popular mínima, quer no sistema eleitoral quer no espaço público controlado pela polícia. O sistema permitia-lhe prescindir das multidões e das próprias massas. O ressurgimento das multidões, enquadradas pela extrema-direita depois da I Guerra Mundial, criava uma perplexidade sem solução sistémica em países como a Itália e a Alemanha.

¹⁵ Georges Sorel. (2008). In *Encyclopædia Britannica*. Retrieved November 02, 2008, from Encyclopædia Britannica Online: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/554871/Georges-Eugene-Sorel>.

Encontramos a mesma perplexidade da burguesia liberal a respeito das multidões religiosas que a Igreja Católica começou a enquadrar e a promover fora dos templos, em grandes espaços como Lourdes e Fátima (v. Torres 2007b, Torres 2010b). As multidões de Mussolini em Roma e de Hitler em Nuremberga comprovavam efectivamente a tese de Le Bon no que toca à capacidade de mobilizar multidões sob qualquer bandeira, desde que o líder soubesse fazê-lo e dominar técnicas de persuasão. Hitler referia em *Mein Kampf* que desde 1919 procurava uma organização que desse a “possibilidade de uma aproximação com a grande massa”, o que “nunca” poderia acontecer com os partidos parlamentares “presos a velhos preconceitos”. O livro e o programa que defende dão grande destaque à forma de apresentação das propostas (cores dos programas, frases simples, símbolos e bandeiras, etc.), de maneira a “atrair e conseguir a adesão de vastas massas populares” (*apud*, Lichtenbërg, 1939: 63, 69, 95). A oratória do dirigente deve diferenciar-se da do professor (conteúdo lógico-racional) e do político parlamentar (“os seus discursos parecem artigos de jornal ou dissertações científicas”), pois só interessa o “efeito que produz sobre as massas”. Hitler considera os comícios ocasiões de multidão que conduziriam à reconfortante dissolução do indivíduo: eles são necessários porque este, que “receia ficar isolado [,] recebe, pela primeira vez, a impressão de uma colectividade maior”, saindo “firmemente fortalecido” (*idem*: 98-9).

A condução das massas políticas não era, porém, exclusivo da direita anti-democrática. Na Antiguidade, a retórica foi desenvolvida para a acção política em regimes de tipo democrático, como os de Atenas e da Roma republicana. Walter Bagehot, em *The English Constitution* (1867), reflectindo sobre o sistema político e a multidão, fala da necessidade de fazer uso dos “elementos teatrais” a fim de suscitar o respeito junto da categoria de “homens mal esclarecidos” para com “os objectivos claros e evidentes do governo” (*apud*, Mattelart, 1996: 313). O “dom de oratória” é uma característica acessória da liderança (Michels, 2001: 100-3). A capacidade de mobilização e organização das multidões pelos regimes de Mussolini e Hitler motivou, porém, especial atenção pelo alcance e sua mitificação em materiais mediáticos perenes, em filme, gravação áudio, cartazes e outras publicações. Em *A Violação das Multidões pela Propaganda Política*, de 1939, Tchakhotine, aplicando a ciência do seu “grande Mestre, o professor Pavlov”, baseou-se na “psicologia colectiva” para provar que a acção dos novos ditadores era uma “violência psíquica” ou uma “violação psíquica das massas”, procurando distinguir as “verdadeiras revoluções”, como a francesa, a russa ou a chinesa, da “dita’ revolução fascista ou a de Hitler” (1998: 12-7). Também este autor atribui a Le Bon as ideias prevaletentes sobre a multidão na “sociologia moderna” (*idem*: 139).

A posição de Le Bon, longe de ser a única sobre a multidão, chegou na altura certa para um público ansioso por uma teoria necessária aos seus objectivos políticos e tornou-se o paradigma da opinião “científica”. Passados

80 anos, Nye podia ainda falar do “fardo das origens” da teoria colectiva, da “inibição” das tentativas de libertar a ciência do “ponto de vista estereotipado de Le Bon” e da “crescente impaciência” para com ele por parte dos sociólogos e psicólogos sociais (1975: 191-2). Na verdade, foi esse o paradigma dominante e aquele sobre o qual outros estudiosos se confrontaram. Moscovici tentou validar a psicologia das massas de Le Bon (e também de Tarde e Freud) pela sua putativa comprovação prática no século xx: “Afirmo sem reticências que a psicologia das massas é, com a economia política, uma das duas ciências do homem cujas ideias fizeram história. Afirmo que elas marcaram, de forma concreta, os acontecimentos da nossa época. Em comparação, a sociologia, a antropologia ou a linguística permanecem como ciências que a história fez” (1981: 13).

Para este autor, a psicologia das multidões foi a “única ciência” que desde o início abordou o “tema candente” do poder dos *meneurs*, foi criada para fazer dele o seu “objecto exclusivo de estudo”. Reconhece que as obras dos seus criadores são “diversas, repetitivas e inacabadas”, e que, depois de muito reflectir sobre os “fundamentos da psicologia das multidões”, sente “uma grande dificuldade em compreendê-los” (*idem*: 12, 18-20). Moscovici, que incorre num “considerável número de erros” quanto à primazia de Le Bon e ignora as descobertas de Tarde, quer no estudo da multidão quer do público (Ginneken, 1992: 8, 223), defende uma atitude psicologista da multidão que torna difícil sair da perspectiva da “alma colectiva” de Le Bon. Esta perspectiva “dominou academicamente o pensamento acerca das acções de controle social em relação às multidões durante a maior parte” do século xx (McPhail, 1997), persistindo como “mito da multidão enlouquecida” (McPhail, 1991).

De facto, até ao presente, a multidão leboniana resiste na literatura e nos manuais de sociologia. Os manuais escolares norte-americanos “não reflectem as descobertas da literatura especializada”, repetindo os “mitos” sobre as multidões e originando “duas sociologias”, dado que os manuais examinados “apresentam informação que os académicos especializados no estudo das multidões rejeitaram por completo” (Schweingruber e Wholstein, 2005: 137). Na Europa, a presença da multidão nos manuais e dicionários de sociologia é menos marcada pelos “mitos”, mas também parte da matriz leboniana. Há autores que apenas especificam a visão “criminosa” (Javeau, 1998: 145; Boudon *et alia*, 1990: 171), acrescentando apenas que “estudos posteriores matizaram” a visão simplista (Giner *et alia*, 2004: 515). Não admira que esta subsista também nas representações vernáculas da multidão no universo audiovisual.

Gabriel Tarde: a era dos públicos e as multidões diversas

Gabriel Tarde (1843-1904) não só chegou antes de Le Bon à teoria da multidão nas suas diversas vertentes – crime colectivo, sugestão, contágio,

liderança, espírito colectivo – mas também abandonou antes dele a concepção tremendista. Como os criminologistas italianos, Tarde chegara pela via jurídica ao estudo da multidão. Em 1890, em *La Philosophie Pénale*, Tarde, que já publicara nesse ano uma das suas obras mais importantes como cientista social, *As Leis da Imitação*, aplicava agora as suas ideias à criminologia, nomeadamente ao desenvolver a teoria da responsabilidade e da irresponsabilidade. Defendia uma sociologia criminal e uma classificação sociológica dos criminosos (1890: 81, 263). Esta obra antecipa em um ano o tratado de Sighele sobre a multidão criminosa, sendo a primeira vez que se transpõem “as narrativas dos historiadores de direita para uma psicologia das multidões” (Barrows, 1990: 126). A imitação, escrevia Tarde, “essa força característica do mundo social”, nota-se sobretudo nos “grandes ajuntamentos tumultuosos das nossas cidades”, nas “grandes cenas das nossas revoluções”. Definia a multidão com os argumentos e vocabulário semelhante ao de Taine ou dos seus colegas italianos:

Uma *multidão* é um fenómeno estranho: é um montão de elementos heterogéneos, desconhecidos uns dos outros; no entanto, quando uma centelha de paixão jorra dum deles, electriza aquela confusão, e produz-se nela uma espécie de organização súbita, de geração espontânea. A incoerência torna-se coesão, o ruído torna-se voz, e esse milhar de homens apressados em breve mais não forma que uma só e única besta, uma fera sem nome e monstruosa, que marcha para o seu objectivo com uma finalidade irresistível. A maioria chegou ali por pura curiosidade, mas a febre de alguns rapidamente ganhou o coração de todos e, em todos, eleva-se ao delírio.

Daqui resulta um “*espírito de multidão*” que provocara mudanças vastas nos indivíduos durante “curtos períodos”. Os exemplos apresentados são os habituais: Revolução Francesa, as “páginas inesquecíveis do Sr. Taine”, Comuna, Boulanger. Com perspicácia, Tarde fala dos “acessos de patriotismo, sublimes ou extravagantes” que naquele tempo ocorriam “para grande surpresa dos sábios” (1890: 319-23). Como nenhum outro autor, mistura elementos da psicologia individual e social com elementos da sociologia. Tal como Tönnies criara em 1887 a divisão entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, ou comunidade e sociedade (Tönnies, 1979), Tarde, que distinguia “dois germes distintos das sociedades, a família e a multidão”, atribui esta à cidade e a outra ao campo: “Nos campos domina a sociedade-família” e “nas cidades domina a sociedade-multidão, de todos os lados acorrem para ela pessoas separadas do seu tecto e reunidas confusamente”. Nesta obra, Tarde menciona também o papel do dirigente (“toda a multidão, como toda a família, tem um chefe e obedece-lhe pontualmente”) e menciona pela primeira vez a possibilidade de, através da comunicação, se vencer a “*distância*” no “sentido psicológico da palavra”, por

carta, imprensa ou por qualquer outro meio entre pessoas separadas (1890: 322-3). Em resumo, esta obra, geralmente ignorada, inclui pontos de partida estimulantes para a teoria da multidão.

Em 1892, em “Les Crimes des Foules” e, no ano seguinte, em “As Multidões e as Seitas Criminosas”, embora defendendo os mesmos pontos de vista, Tarde preferiu acentuar a concepção da multidão enquanto fatora de crimes. No texto de 1893, antecipa novamente Le Bon ao referir que “não há multidões sem condutores” e que as ideias mais aceites pela multidão são as mais perversas, tal como os seus condutores são os mais perversos, “porque as emoções ou as ideias mais contagiosas são naturalmente as mais intensas”, as “ideias mais intensas são as mais estreitas ou as mais falsas, impressionando os sentidos e não o espírito, e as emoções mais intensas são as mais egoístas”. Outras ideias antecipando Le Bon são, por exemplo, a de que “uma multidão que se lança, mesmo composta na maior parte de pessoas inteligentes, tem sempre algo de pueril e bestial ao mesmo tempo”, assim como a de que “a multidão é feminina” e infantil (1992: 168, 171, 174, 184).

No texto de 1893, Tarde inclui já a pista de uma linha de reflexão diferente: a separação da multidão e do público, aqui identificado como “a Opinião”. Na multidão formava-se o “*espírito colectivo*” no qual o indivíduo se dissolvia, apesar de, isoladamente, o mesmo indivíduo poder funcionar racionalmente na partilha de ideias com um colectivo ainda maior, o público: “A maior parte dos espíritos individuais que o compõe, que contribui para formar essa grande multidão chamada Opinião, é capaz de sequência e de ordem no agenciamento de suas ideias” (1992: 176).

Em 1898, três anos depois de Le Bon publicar *A Psicologia das Multidões*, Tarde publica “O Público e a Multidão” e, no ano seguinte, “A Opinião e a Conversação”. Estes dois ensaios, reunidos com o texto de 1893 sob o título de *A Opinião e a Multidão* em 1901, constituem uma importante mudança nos estudos do tema na época. O livro “representa um marco na teoria sociológica do grande número” e “inscreve-se globalmente contra a promessa de uma desordem fatal que a democracia de massas haveria de produzir”, refere Reynié. No Prefácio, Tarde defende agora que não existe um “*espírito colectivo*”, ou seja, “fora ou acima dos espíritos individuais”, preferindo encontrar nas “relações mútuas dos espíritos”, nas “suas influências unilaterais e recíprocas”, o encontro de ideias, opiniões e movimentos. Contudo, o salto não é total: a multidão manteria para Tarde características como a “intolerância prodigiosa, seu orgulho grotesco, sua susceptibilidade nascida da ilusão de onipotência e a perda total do sentimento mutuamente exaltado” – “não há meio-termo para uma multidão” (Tarde, 1992: 1-2, 25, 57).

Tarde também antecipa Canetti ao dizer que a multidão quer crescer indefinidamente, deseja a sua própria imortalidade. O elemento mais significativo deste artigo é que, para Tarde, a multidão se tornou uma manifestação social

do passado. Interessa-lhe mais “o público”, “multidão dispersa, em que a influência dos espíritos uns sobre os outros se tornou uma acção à distância, a distâncias cada vez maiores”. Tarde define socialmente “a *opinião*” como o resultado de “todas essas acções à distância ou em contacto”, estando “para as multidões e para os públicos assim como o pensamento está para o corpo”. Sublinha uma “relação social elementar, completamente ignorada pelos sociólogos, que é a *conversação*, a mais genérica e a mais constante de todas as acções à distância”. Lamenta que a multidão, atraindo e seduzindo “irresistivelmente o seu espectador”, tenha levado “certos escritores” (refere-se a autores como Le Bon) a usar o conceito para “designar por essa palavra todos os tipos de agrupamentos humanos” (Tarde, 1992: 26-37).

O seu argumento visa acentuar a importância do público “activo”, estabelecendo o “grupo como unidade de análise, mais do que o indivíduo” (Katz, 2009a: 25) e sublinhando o aparecimento de uma “espécie de público bem diferente que não cessa de crescer” desde a invenção da imprensa. O público seria uma “colectividade puramente espiritual, como uma disseminação de indivíduos fisicamente separados e cuja coesão é inteiramente mental”. Tarde cinge a definição de multidão aos agrupamentos físicos, atribuindo-lhe ainda “algo de animal”. Introduzindo um elemento historicizante, defende que as multidões têm tendência para diminuir a sua presença na sociedade: “É o grupo social do passado”, que não consegue aumentar e que, sem líderes, desaparece; enquanto o público será “o grupo social do futuro”, fomentado pela tipografia, a imprensa, os caminhos-de-ferro, o telégrafo. Tarde chega, pois, à conclusão contrária de Le Bon: “Não posso portanto conceder a um vigoroso escritor, o Dr. Le Bon, que o nosso tempo seja ‘a era das multidões’. Ele é a era do público ou dos públicos, o que é bem diferente” (1992: 26-37).

O público é racional, mas com características idênticas à multidão, como a “partilha simultânea” à distância, a “simultaneidade da sua convicção”, que cria uma “sensação de actualidade” e um “invisível contágio”, e até o “poder sugestivo de uma voz dogmática”, comparável ao *meneur*. O público pode, por isso, descambar numa multidão em certas circunstâncias, sendo assim uma “multidão virtual”¹⁶. Todavia, o público é mais sofisticado do que a multidão. A “quedada” do público em multidão faz dele uma multidão menos violenta, muito embora possa também cometer “crimes”, razão por que Tarde inclui público com esse carácter “negativo” na sua tipologia. Contudo, as diferenças

¹⁶ O valor psicossocial da simultaneidade da leitura do jornal diário, enfatizada por Tarde, era realçado há muito a respeito da reprodução mecânica dos textos. Por exemplo, Francisco Rodrigues Lobo em 1619: “O que a voz não pode exprimir juntamente em diferentes lugares e a diversas pessoas em um mesmo tempo, o faz a escritura com grande perfeição, podendo muitas pessoas, em diferentes lugares, ler em um mesmo tempo a própria cousa” (Lobo, 1961: 30).

entre multidão e público são mais importantes do que as semelhanças. O carácter do público dilui a obsessão dos que fazem parte dos colectivos: “Podemos pertencer, e realmente pertencemos sempre, simultaneamente, a vários públicos, como a várias corporações ou seitas; mas não podemos pertencer a mais do que uma multidão de uma vez só” (*idem*: 19). A presença física não o permitiria.

O conceito de pertença simultânea a vários públicos é um dos contributos originais de Tarde, e convém à sua posição teórica entre a psicologia e a sociologia. A pertença a diferentes públicos corresponde, *grosso modo*, à multiplicação, pelos indivíduos, de papéis articuláveis apenas pela “interiorização dos valores gerais da sociedade e dos seus grupos de pertença” (Chappuis e Thomas, 1995: 8). A intersecção entre psicologia e sociologia está presente na teoria dos conceitos de *role* e *status* para a compreensão da consistência interna do sistema social (Marshall, 1998: 371, 570), bem como na obra de Talcott Parsons, que desenvolveu a teoria sociológica dos papéis sociais como parte de um sistema social completado por outros três sistemas: o da personalidade, o cultural e o físico (Parsons, 1968). O sentido de flexibilidade no cumprimentos dos papéis, intuído em Tarde, será desenvolvido por Goffman (1959) e a desmultiplicação do indivíduo por públicos simultâneos antecipa as actuais “audiências difusas” (Abercombrie e Longhurst: 1998, 68-76), que situam o indivíduo entre *performances* de multidão em espectáculos, etc., e de público, colectivo ou individual.

Tarde via a imprensa como “o agrupamento social em públicos”, aquele que “oferece aos caracteres individuais marcantes as maiores facilidades de se imporem e dá às opiniões individuais as maiores facilidades de se expandirem”, sendo, por isso, aquilo que melhor favorece o desenvolvimento da democracia. Esta relação entre esfera pública e sistema político seria desenvolvida posteriormente, de Park a Habermas. Tarde vê nos públicos da imprensa sobreposições relativamente a outras escolhas políticas, económicas e estéticas, e não opções paralelas, isto é, constata a complexificação da sociedade com o advento dos *mass media*. Ele antecipou também a “inevitabilidade” da “transformação de todos os grupos, quaisquer que sejam, em públicos”, o que se exprime por “um desejo crescente de sociabilidade que torna necessária a comunicação regular entre os associados através de informações e incitamentos comuns. É, portanto, inevitável”. Os públicos apresentam também perigos para a democracia dado que, tal como a multidão, provocam um “unísono” que, impondo as ideias aos indivíduos, conceito que Tocqueville antecipara com a metáfora do “círculo de ferro” (2001: 305), e será desenvolvido na teoria sociológica da “espiral do silêncio” (Noelle-Neumann: 1975). Só o indivíduo cria, escreve Tarde, e, por isso, tem de se “isolar não só da multidão, como diz Lamartine, mas do público também”: “O perigo das novas democracias é a dificuldade crescente para os homens de pensamento em escapar à obsessão da agitação

fascinadora.” Tarde fala mesmo, sobre o futuro, dos “últimos intelectuais” (1992: 30-32, 19, 27, 56).

Apesar da negatividade que aplica à multidão, Tarde revela também neste texto uma evolução notável. Na sua classificação das multidões, aliás algo confusa, misturando características sociológicas, psicológicas, funcionais e situacionais (multidões “expectantes”, “atentas”, “manifestantes” e “actuan-tes”), encontramos, pela primeira vez, um destaque a multidões não violentas ou políticas, como as religiosas (menciona Lourdes) ou festivas, incluindo espectáculos. Mais significativo, Tarde divide as multidões actuan-tes em “multidões de amor e em multidões de ódio”. As multidões de amor constroem:

Há uma variedade da multidão de amor, muito difundida, que desempenha um papel social dos mais necessários e salutareos, servindo de contrapeso ao mal cometido por todas as outras espécies de ajuntamentos. Refiro-me à multidão em festa, à multidão de alegria, à multidão espontaneamente amorosa, embriagada apenas pelo prazer de se reunir por se reunir (1992: 63-64).

Tarde aplica à multidão o desejo ou a necessidade da sociabilidade em si, a sociabilidade pela sociabilidade, que Simmel identificava nos indivíduos: “a sociabilidade na sua forma pura não tem nenhum fim ulterior” (*apud*, Riesman, s.d.: 126). Tarde acrescenta “o entusiasmo patriótico” e as “multidões enlutadas”, que são “também estimulantes enérgicos da vida social”. Só décadas mais tarde estas “multidões de amor”, apolíticas ou festivas, seriam tema de análise, excepto em Durkheim, como tentaremos mostrar.

As multidões, continua Tarde, os “ajuntamentos, os acotovelamentos, os arrebatamentos recíprocos dos homens, são muito mais úteis do que prejudiciais ao desdobramento da sociabilidade”. É difícil imaginar um país sem tumulto ou manifestação odiosa, mas ao mesmo tempo sem “as festas públicas, as manifestações alegres de rua, os entusiasmos populares”, pois tal país seria “insípido e incolor” e “bem menos impregnado do sentimento profundo da sua nacionalidade do que o país mais agitado do mundo por distúrbios políticos, por massacres inclusive”, mas que, no intervalo desses delírios, conservasse “o hábito tradicional das grandes expansões religiosas ou profanas, da alegria em comum, dos jogos, procissões, cenas carnavalescas”. Na multidão, como no público, os indivíduos procuram excitações comuns para se realizarem. Ora, as multidões violentas notam-se; as outras fazem parte da normalidade despercebida do quotidiano: daí a “severidade habitual do sociólogo para com as multidões”. Num balanço histórico positivo e optimista da multidão e sua substituição pelos públicos, Tarde autocritica-se: “As multidões estão longe de merecer, em seu conjunto, o mal que lhe atribuíram e que eu mesmo eventualmente aponte” (1992: 64).

É uma ironia da história das ciências humanas que Tarde viesse a ser condenado pela emergente escola académica da sociologia, liderada por Durkheim, que considerava a sua obra “superficial” (McClelland, 1989: 189). A sua proximidade à psicologia social, de que é considerado um dos iniciadores (Vala e Monteiro, 2000: 29), e que via como a necessária base para a sociologia, era contrariada pela escola durkheimiana. Esta, a fim de instituir a “independência” da sociologia, “tendia a cortar *todos* os laços com a psicologia e a negar o uso de uma ligação mediadora na psicossociologia ou psicologia social” (Ginneken, 1992: 197-203). Neste período, Durkheim enfatizava o consenso colectivo e a estabilidade social, que “frequentemente o impediam de ver formas pelas quais emergiam novas ideias e desafios à ordem existente”. Tarde considerava que Durkheim criava um mundo autocontido de factos sociais e consciência colectiva, sendo o primeiro a considerar que Durkheim excluía o conflito social, enquanto este condenava em Tarde o seu conceito de imitação e o seu reducionismo psicologista, vagos e contraditórios. A sociologia de Tarde acabou desfavorecida pela sua carreira académica mais curta e numa instituição de menor importância, impedindo a consolidação do seu paradigma (*idem*: 197-203).

No que à multidão se refere, podemos concluir que Tarde foi o primeiro a libertá-la da supremacia do seu estudo enquanto ser psicológico e apenas pelo comportamento psicológico. Encontrou na multidão uma função social comprovada ao longo da história e libertou-a também duma visão exclusivamente negativa. Ao mesmo tempo, sem descurar a visão política da multidão, alargou as funções da multidão a outras áreas fundamentais da vida colectiva, como a religião, a festa e o espectáculo. Contrariou mesmo a concepção da existência de um “espírito colectivo”, como vimos, afirmando que, numa multidão, como num público, a “comunhão de ideias e paixões” dá livre curso às “suas diferenças individuais”.

Também Sighele evoluiria para uma concepção matizada das multidões, visível não só na segunda edição de 1901 da sua *Multidão Criminosa*, como noutras obras, por exemplo, na *Literatura Trágica* (1911), não tanto numa perspectiva sociológica, mas mais propriamente política. Todavia, o ponto de vista prevaLENcente na opinião pública e em grande medida na comunidade académica seria a visão tremendista cristalizada na obra de Le Bon, mais de acordo com os temores políticos e sociais das elites e das classes dominantes, assim como com a exclusão, ou, em alternativa, o controle das “classes perigosas” do sistema político. Tarde permitia ultrapassar o impasse da teoria da multidão ao defender que as multidões “exprimem simultaneamente a manifestação e a destruição do social”, isto é, que “a multidão é uma figura do *paradoxo do social*”, pois tanto “encarna” o social como “mina” os processos quotidianos da sociedade (Borch, 2005: 91, 82). Poderá ter sido este paradoxo o que levou à expulsão da multidão da sociologia *mainstream*, quando, pelo contrário, “uma

teoria geral da sociedade tem de tomar em conta a existência das multidões” (*idem, ibidem*).

Na sociologia, os pontos de vista de Tarde, que era prejudicado pelo seu eclectismo menos académico, depois de uma divulgação importante na mudança do século, foram praticamente esquecidos e ignorados mesmo nos Estados Unidos, onde estariam talhados para fazer escola, como veremos. O debate entre Tarde e Durkheim durou sete anos e centrou-se nos “próprios fundamentos da sociologia, na natureza dos ‘factos sociais’, na validade da imitação como explicação sociológica e no papel, supondo que existe, da psicologia no comportamento social” (Barrows, 1990: 141). Todavia, como tentaremos mostrar, Durkheim, mesmo sem mencionar a teoria da multidão ou pretender acrescentá-la, deu um contributo essencial para a compreensão da sociologia das multidões, contributo que Tarde, entretanto falecido, poderia considerar uma continuação da sua análise do fenómeno.

Durkheim: a importância da multidão ex-denominada

Teve a multidão um papel na sociologia de Durkheim? Julgamos que, esclarecendo a formulação sociológica durkheimiana do tema multitudinário, disporemos de chaves interpretativas válidas para uma compreensão global da multidão, até ao presente.

Vários autores têm chamado a atenção para a ausência da multidão na obra de Durkheim (1858-1917), facto de alguma forma bizarro ao considerar-se o impacto da multidão urbana na teoria político-social do seu tempo. Tendo em conta que Durkheim estabelece os fundamentos da sua sociologia nos anos 80 e 90 do século XIX, seria de facto estranho que não tivesse dedicado atenção a um tema que ocupava então inúmeros homens de letras e de ciências. Não se encontram páginas de teoria sobre “*les foules*” na obra do sociólogo francês. Isso não quer dizer que não fossem do seu interesse. Lukes refere que ele foi “afectado pela sequência de estudos sobre psicologia da multidão do final do século” (Sighele, Le Bon, Tarde, entre outros), “mas não há provas de que tenha sido especificamente influenciado por qualquer deles”. Este autor contraria a sugestão de Mary Douglas segundo a qual Durkheim “parece ter-se baseado livremente” na teoria de Le Bon e refere como possíveis influências obras de Espinas e de Stoll (Lukes, 1973: 462-3). Por seu lado, Collins refere a influência da obra do historiador Fustel de Coulanges (Collins, 1994).

Coulanges (1830-89), ao contrário dos historiadores já mencionados, nunca se dedicou à escrita política ou filosófica; era um acérrimo defensor da objectividade do historiador. A sua obra-prima, *A Cidade Antiga*, de 1864, estabeleceu a importância da religião na evolução político-social das cidades e descreveu amplamente o sistema político de Roma e de Atenas e outras cidades gregas. Collins considera *A Cidade Antiga* como “uma arma secreta”, uma

“chave para a força da teoria social do ritual de Durkheim” (1994: 210). Coulanges atribuía grande importância ao ritual na religião – “as práticas eram o mais importante” – e considerava a religião como “um laço material” (1937, Vol. I: 264). Quanto ao sistema político, teorizou a evolução para a democracia e sua degenerescência quando “o povo” optava pela liderança por um tirano, demagogo que toma o poder enquanto líder da multidão (1937, Vol. II: 180). Tem uma visão positiva da democracia directa em Atenas e Roma: “Não se pense que o povo [ateniense] se portava [nas assembleias] como uma multidão turbulenta e amotinada. A atitude era correctíssima”, tanto mais que a “democracia unicamente por meio de regras [...] pode viver”. Os erros da irracionalidade não são específicos da democracia directa: “Qualquer que seja a forma de governo, monarquia, aristocracia, democracia, há dias em que é a razão que governa e outros em que é a paixão” (*idem*: 165, 178, 168).

Alfred Espinas (1844-1922) influenciou os primeiros autores da psicologia das multidões através da sua concepção do contágio, que, como tantos outros temas, chegava às humanidades através das ciências naturais. Em *Des Sociétés Animales*, Espinas era mais um autor comparando o comportamento humano ao dos animais, neste caso para que a “consciência colectiva” animal elucidasse a sociologia e a política. Sobre o contágio, Espinas analisava o comportamento das vespas para concluir: “É uma lei universal em todo o domínio da vida inteligente que a representação de um estado emocional provoca o nascimento desse mesmo estado naquele que o testemunha” (Espinas, 1878: 514-5, 359). Os autores da psicologia das multidões terão sido influenciados pela comparação do comportamento das multidões ao dos “selvagens” e pela impossibilidade de se ficar imune ao contágio, associado a uma epidemia: “O homem isolado não sente nem pensa como o mesmo homem transportado para o meio duma multidão.” Espinas avança com outras ideias muito citadas posteriormente, como a da “efervescência geral”, a comparação do comportamento multitudinário com “a criança e o selvagem” e o exemplo da multidão levada pelo orador numa “assembleia” ou “auditório”, tantas vezes usado na teoria da multidão (*idem*: 358-64).

O eventual interesse de Durkheim pela obra do suíço Otto Stoll (1849-1922), autor de *Sugestão e Hipnotismo na Psicologia Popular*, de 1894, e um dos “pioneiros da antropologia e da etnologia religiosas” (Hubert e Mauss, 1904), poderia resultar de defender a qualidade colectiva da sugestão, pela “facilidade com que as ilusões sugestivas podem ser despertadas num grande número de pessoas completamente acordadas” e pela “enorme capacidade de contágio de certas sugestões, isto é, a possibilidade de comunicar uma mesma sugestão a toda uma multidão de gente”. Daí derivaria a “Sugestão da Multidão, ou ‘*Suggestion collective*’ dos franceses”. Stoll defendia que a “sugestão da multidão” tinha um grande papel por todo o lado na vida, quer do homem primitivo quer do civilizado (*apud*, Park, 1972: 17n).

Durkheim reflectia as correntes de pensamento e as discussões intelectuais da época, mas ao mesmo tempo pretendia a todo o custo evitar a mistura entre sociologia e psicologia, como sucedia nalguns autores referidos. Daí que quisesse “negar a influência de Le Bon, dado o seu desejo de manter a sociologia totalmente separada da psicologia” (Wagner, 1993: 321). Esse desejo é especialmente claro nas *Regras do Método Sociológico* (1980: 114-26).

A tese de Durkheim em 1893, *Da Divisão do Trabalho Social*, mostra já ambas as tendências. Por um lado, o afastamento entre as duas ciências, concentrando-se sempre no carácter social dos comportamentos, mesmo quando a psicologia intervém (1998: 30, 338). Durkheim pretendia incluir as áreas sociais da psicologia na sociologia. Por outro lado, deveria existir um ramo da sociologia, designado “psicologia social”, dedicado ao estudo das “leis da ideação colectiva”; sendo a psicologia colectiva ou social “o todo da sociologia, porque não usar exclusivamente este último termo?” (*apud*, Lukes, 1973: 8, 8n; v. Vala, 2000: 26-9). O ar do tempo encontra-se ainda quando usa ou cria conceitos como o do “sentimento colectivo”, da “irracionalidade” em comportamentos colectivos, da “patologia” de certos fenómenos de imitação, do “contágio” ou da “consciência comum” ou “colectiva”, aquela que compreende os estados que são “comuns a toda a sociedade” (Lukes, 1973: 67-76, 235, 287). A consciência colectiva é independente dos indivíduos e das suas condições particulares, eles passam e ela permanece, mas só pode ser realizada através dos indivíduos. Durkheim usa mesmo a expressão “alma colectiva”, tão cara aos escritores da multidão antes e depois dele (1998: 77; 1980: 35). Deste debate fundacional das ciências sociais, interessa-nos reter aqui, não tanto qual ou quais as dimensões dominantes na acção colectiva – psicológicas ou sociais –, mas antes que cabe ao cientista social escolher a perspectiva de análise. Parece-nos que foi essa a tentativa de Durkheim no que se refere à multidão: considerá-la sociologicamente, sem ignorar a dimensão psicológica.

Os seus contemporâneos analisavam os fenómenos de multidão em primeiro lugar psicologicamente e, do ponto de vista social, apresentavam-nos quase sempre como fenómenos de divisão e dissensão. Na busca daquilo que constitui as sociedades, a sociologia de Durkheim está mais ligada ao consenso do que ao dissenso, sendo essa, aliás, uma crítica que lhe é geralmente feita (Lukes, 1975; para uma aplicação a um evento mediático multitudinário, v. Barker *et alia*, 2002). Julgamos que Durkheim integrou os fenómenos de multidão na sua sociologia sem os identificar como tal. Haveria, pois, uma operação de ocultação, de *ex-denominação*, para usar o conceito de Barthes (1997: 206). Na *Divisão do Trabalho Social* há referências aos comportamentos colectivos marcados por emoções excessivas, próprios das multidões, que Durkheim enquadra sociologicamente:

Se alguém exprime diante de nós uma ideia que já era nossa, a representação que nós dela fazemos vem juntar-se à nossa própria ideia, sobrepõe-se-lhe, confunde-se com ela, comunica-lhe o que ela mesma tem de vitalidade; dessa fusão sai uma ideia nova que absorve as precedentes e que, a seguir, é mais viva que cada uma delas tomada isoladamente. Eis por que razão, nas assembleias numerosas, uma emoção pode adquirir uma tal violência; é que a vivacidade com a que ela se produz em cada consciência retine em todas as outras. Nem é mesmo necessário que nós experimentemos já por nós mesmos, em virtude da nossa natureza individual, um sentimento colectivo, para que ele tome em nós uma tal intensidade; pois o que nós lhe juntamos é, por junto, bem pouca coisa. Basta que nós não sejamos um terreno muito refractário para que, penetrando de fora com a força que mantém da suas origens, se impõe a nós (1998: 67).

Mencionando a reacção colectiva a um crime, Durkheim aceita a existência da “consciência colectiva” que substitui a consciência individual nos sentimentos e acções de cólera pública e de “resistência [...] colectiva”. A “penetração mútua dos espíritos” facilita a acção conjunta e as emoções – “muito uniformes” – são “as condições mais favoráveis para se unificar”. Esta “uniformidade” emocional colectiva origina um “corpo social” ocasional (*idem*: 70-6).

Fenómenos de multidão e, em geral, de efervescência colectiva, podem considerar-se factos sociais mesmo sem haver “organização definida”. Nas *Regras*, Durkheim dá como exemplo as “grandes manifestações de entusiasmo, de indignação e de piedade” que “se desencadeiam” numa “assembleia” e “não têm a sua origem em nenhuma consciência particular”, sendo “susceptíveis de nos arrastar contra a nossa vontade”, não devido a factores emocionais, mas antes ao “poder de coerção externa” que age sobre o indivíduo nestas “manifestações colectivas”. Apesar da explicação social, Durkheim não está aqui longe da apreciação dos autores tremendistas e psicologistas:

Uma vez dispersa a assembleia e acabada a acção das influências sociais sobre nós, logo que ficamos sós, os sentimentos por que passámos parecem-nos algo de estranho em que já não nos reconhecemos. Apercibemo-nos nessa altura que, longe de os provocarmos, tínhamos estado sujeitos a eles. Chegam mesmo a horrorizar-nos, tão contrários eram à nossa natureza. É assim que os indivíduos perfeitamente inofensivos na sua maioria podem, reunidos em multidão, deixar-se arrastar a cometer atrocidades (*idem*: 32-3).

Este exemplo, o único na obra de 1901, é o de uma “multidão criminosa”, apesar da referência a situações festivas ou piedosas. Como nos tremendistas,

para Durkheim o que ocorre nas “explosões passageiras” aplica-se também “aos movimentos de opinião mais duradouros que se produzem incessantemente à nossa volta, quer em toda a extensão da sociedade, quer em círculos mais restritos, sobre questões religiosas, políticas, literárias, artísticas, etc.” (*idem, ibidem*). As “correntes sociais” de Durkheim assemelham-se assim à “imitação” de Tarde (apesar de Durkheim o negar [1980: 37n]) ou ao contágio de vários autores, incluindo Le Bon. Todavia, a tentativa de Durkheim explica-se adiante quando separa o carácter psíquico de um fenómeno da sua explicação social: sempre que um fenómeno social “é directamente explicado por um fenómeno psíquico, podemos estar certos de que a explicação é falsa”, pois “uma explicação puramente psicológica dos factos sociais” deixa “inevitavelmente escapar tudo o que eles têm de específico, isto é, de social” (1980: 120-5).

Os fenómenos sociais vividos em multidão seriam da mesma natureza dos fenómenos sociais recebidos pelas crenças e práticas que nos são transmitidas. A definição a que Durkheim chega de facto social foi pensada para incluir não só as regularidades ligadas às estruturas, mas também os eventos esquivos e momentâneos: “*Facto social é toda a maneira de fazer, fixada ou não, susceptível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior: ou então, que é geral no âmbito de uma dada sociedade tendo ao mesmo tempo, uma existência própria, independente das suas manifestações individuais*” (*idem*: 39) Para não restarem dúvidas, Durkheim acrescenta uma nota sobre “este parentesco entre a vida e a estrutura, entre o órgão e a função”, que “pode ser facilmente estabelecido em sociologia” (*idem*: 39n).

Nestas obras de 1893 e 1901, encontramos, assim, elementos de base para a análise do que consideramos a sociologia da multidão de Durkheim que encontraremos a seguir em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, a sua última grande obra, de 1912. As crenças e sentimentos colectivos, nomeadamente a moralidade, a religião, a “marca de religiosidade” nos fundamentos da vida até ao presente (*idem*: 68), tornaram-se centrais no pensamento de Durkheim, substituindo a “consciência colectiva”, que não tinha para ele o mesmo papel crucial na sociedade (Lukes, 1973: 5). Nas *Formas Elementares*, Durkheim apresentará a versão definitiva do seu pensamento nesta matéria, interessando-nos especialmente esta obra pelo que renovou na teoria sociológica a respeito dos comportamentos colectivos, os rituais, que completam numa unidade as crenças. Para Durkheim, o estudo do papel social dos rituais era particularmente relevante dado que se “impressionou com o que viu como o estado patológico da sua própria sociedade, comprovado, como ele via, pela própria ausência de rituais públicos. Ele via essa ausência como um índice de patologia social” (Lukes, 1975: 292). Daí que analisasse quase exclusivamente os rituais integradores. A anulação de fenómenos de dissensão, incluindo rituais, nas *Formas Elementares*, poderá justificar-se por Durkheim apenas se referir a sociedades ditas primitivas, em especial das populações australianas pré-europeias.

Mas, na verdade, Durkheim refere-se também, de passagem, à sociedade sua contemporânea, apenas para manter a integração social como essência dos rituais que menciona. Durkheim era nisto mais um dos autores, como os antropólogos Theodor Waitz e Adolf Bastian (e mais tarde Mead), que “tentavam compreender os povos ‘avancados’ recorrendo aos ‘primitivos’” (Vala, 2000: 19). Procurava as leis explicativas de todas as sociedades, considerando que as mais simples revelavam mais facilmente as “formas elementares” da vida social e “os sentimentos não racionais e o simbolismo que ele acreditava estarem implicados em todas as sociedades. A força de Durkheim e dos seus seguidores era que viam a sociedade moderna através da lente da sociedade tribal”. As *Formas Elementares* não são, por isso, uma obra de “antropólogo de cadeirão” sobre aborígenes australianos mas uma obra de sociologia sobre todas as sociedades, com o objectivo de explicar as sociedades contemporâneas. Durkheim e seguidores “usavam o termo ‘etnologia’ para a descrição empírica das sociedades tribais enquanto ‘sociologia’ significava a análise teórica de qualquer sociedade, tribal ou moderna” (Collins, 1994: 183).

Durkheim: as formas elementares da multidão no centro da vida social

Se, em 1893, revela ainda indefinição ao descrever a reafirmação colectiva em termos de massa dispersa ou de multidão reunida, em 1912 Durkheim eleva à máxima importância o ritual, a prática colectiva. Todavia, uma vez mais, ele *ex-denomina* a multidão nas inúmeras vezes que a descreve ou analisa, evitando desviar-se para o campo da psicologia: apenas lhe interessa a multidão como fenómeno sociológico ou como coisa social.

Das diferentes regras e princípios que Durkheim criara para o método sociológico, será fácil aplicar ao estudo da multidão aquilo que se refere à “espantosa regularidade” dos factos sociais e à necessidade de “*investigar separadamente a causa eficiente*” que produz um fenómeno social e “*a função que ele desempenha*” (1980: 112). Terá sido isso que Durkheim fez n’*As Formas Elementares*. Na nossa interpretação, é nesta obra que Durkheim trata da multidão. Se os estudiosos posteriores estranham a ausência da multidão nela, nem todos se deixaram iludir pela ocultação: antropólogos, psicólogos e sociólogos criticaram Durkheim por ter feito aquilo que ele mais procurara evitar, ou seja, o tratamento psicológico das assembleias efervescentes. Autores como Goldenweiser e Essertier “estiveram entre muitos que desde o tempo da publicação das *Formas Elementares* até ao presente sugeriram que a teoria assenta na psicologia da multidão” (Pickering, 1984: 396). Mais tarde, além de Mary Douglas, Evans-Pritchard filiou a efervescência colectiva na “excitação emocional de indivíduos reunidos numa pequena multidão, numa espécie de histeria de multidão”. Para o antropólogo, Durkheim teria retirado “um facto social da psicologia da multidão”, já que das experiências

individuais em efervescência resulta uma realidade colectiva que não está sujeita a investigação psicológica (*idem*: 396-401). As *Formas Elementares* fazem um inquérito à “natureza religiosa do homem” enquanto “aspecto essencial e permanente da humanidade”, para explicar o cimento que mantém unidas as sociedades. Ao concluir que a religião é “um coisa eminentemente social” e que “deus e a sociedade são um só ser” (Durkheim, 2002: 216), Durkheim não desvaloriza o transcendente na religião, como diz Aron (2002: 351), antes explica a sociedade por crenças e práticas estruturantes nas sociedades conhecidas.

Interessa-nos realçar o papel que Durkheim atribui às reuniões periódicas dos crentes (ou dos cidadãos), a que chama os episódios de “efervescência colectiva” (*idem*: 224, 235, 370, 401). O conceito químico de efervescência já era antes aplicado a fenómenos sociais, mas foi ele quem o cristalizou na expressão “efervescência colectiva”, com êxito até aos dias de hoje, e que se pode ler como um eufemismo para se referir ao comportamento das multidões. Como Pickering, consideramos efervescência colectiva como sinónimo de “assembleia efervescente”, reunião multitudinária em que haja não só efervescência como “intencionalidade” na acção conjunta. Esta concepção encontra-se num texto de 1902 em que Durkheim se refere às multidões como reuniões ou “assembleias passageiras” (*apud*, Pickering, 1984: 401). Segundo este autor, para Durkheim a assembleia efervescente teria duas funções, a *criativa*, em que “o resultado pode ser incerto”, e a *recreativa*, que tem como resultado os participantes sentirem-se no final “moralmente reforçados”. Durkheim considera que a efervescência não é estática e pode motivar mudanças sociais, referindo-se-lhe mesmo como “efervescência criadora”, exemplificando com a Revolução Francesa (Pickering, 1984: 385; Durkheim, 2002: 434). Para chegar à efervescência colectiva, estabelece as crenças e os rituais do culto como os dois elementos fundamentais da religião e partilhando importância: a crença reforça os rituais e os rituais reforçam a crença. Dado que à sociedade “é-lhe impossível estar em assembleia permanente”, ela reúne-se em cerimónias para “reavivar periodicamente o princípio totémico”, isto é, a abstracção unificadora transformada em objectos concretos de culto (Durkheim, 2002: 303, 346, 357). Durkheim conclui que

A sociedade só pode fazer sentir a sua influência se for um acto, e só é um acto se os indivíduos que a compõem se reunirem e agirem em comum. É através da acção comum que toma consciência de si e se afirma, numa cooperação activa. As próprias ideias e os próprios sentimentos colectivos só são possíveis graças a movimentos exteriores que os simbolizam [...]. É, portanto, a acção que domina a vida religiosa pelo simples facto de ser a sociedade a sua fonte (*idem*: 393, 425-6).

Aron anotou a importância que Durkheim atribui à reunião “em efervescência” para a vida da sociedade, reunião que todavia considera uma simples “circunstância concreta” (Aron, 2002: 351), quando Durkheim lhe atribui um papel central na manutenção da sociedade e na integração do indivíduo nela, desenvolvendo uma teoria funcionalista da multidão.

Depois de estabelecer que a “sociedade só pode existir nas consciências individuais e através delas” e que faz “parte do nosso ser” elevando-o e aumentando-o, Durkheim refere as “circunstâncias em que esta acção reconfortante e vivificante da sociedade é particularmente manifesta”. Trata-se dos eventos de multidão. Durkheim regressa a um raciocínio que não o afasta muito dos teóricos do contágio e da dissolução do indivíduo na multidão:

Tornamo-nos susceptíveis de sentimentos e de actos dos quais somos incapazes quando nos achamos reduzidos apenas às nossas próprias forças, e quando a assembleia se dissolve, quando, de novo, a sós consigo, cada um de nós regressa ao seu nível habitual, pode medir então toda a altura a que se elevou acima de si próprio (2002: 219).

A ideia de “elevar-se acima de si mesmo” não é diferente da concepção de Tocqueville quanto ao facto de o americano se furta de si mesmo “de tempos a tempos” no culto religioso (2001: 643). Durkheim exemplifica com a noite de 4 de Agosto de 1789, quando os deputados da Assembleia Nacional constituinte francesa proclamaram por unanimidade a abolição dos direitos feudais. A assembleia foi “de súbito impelida a um acto de sacrifício e de abnegação a que cada um dos seus membros se recusava na véspera e que os surpreenderia a todos no dia seguinte” (2002: 220). Na realidade, Durkheim recupera o exemplo dado pelo seu adversário intelectual Tarde que, numa recensão de *La Folla Delinquente*, de Sighele, escrevera em 1900: “Num belo arrebatamento de entusiasmo – por exemplo, durante a noite de 4 de Agosto – as assembleias exibem uma generosidade colectiva de que quase todos os membros, se não todos, seriam incapazes isoladamente” (Tarde, 1900: 296). Esta interpretação retoma ainda a descrição pelo cardeal de Retz, nas suas *Memórias*, do comportamento do parlamento de Paris durante a Fronda: “Apesar da sua cultura e do seu alto estatuto, numerosas pessoas que compunham as corporações comportavam-se sempre como a população aquando das deliberações e das acções comuns, isto é, estavam regidas pelas mesmas representações e paixões que o comum do povo” (*apud*, Simmel, 1950: 32).

Na mesma linha, Durkheim segue a tradição quanto ao *meneur* que “fala a uma multidão”, nos casos, pelo menos, “em que consegue entrar em comunhão com ela. A sua linguagem tem uma espécie de grandiloquência que seria ridícula nas circunstâncias habituais”. Ele “sente em si mesmo como que uma pletora anormal de forças que o transbordam e que tendem a expandir-se fora

de si, por vezes tem mesmo a impressão de ser dominado por uma força moral que o ultrapassa e da qual é apenas intérprete”, não sendo já “um simples indivíduo que fala, é um grupo encarnado e personificado” (2002: 220). Esta atribuição da força colectiva ao *meneur* também transpõe comentários dos antropólogos das sociedades primitivas que Hubert e Mauss resumiam anos antes (1904), como a “sinceridade do mágico” resultante da “maneira como é sugestionado pela colectividade e por si mesmo”.

A hipótese da “alma colectiva” da multidão não só está aqui mitigada enquanto manifestação criada na consciência individual como Durkheim se afasta dos teóricos tremendistas e se aproxima do último Tarde ao apresentar as reuniões multitudinárias como necessárias aos grupos sociais, tais como igrejas e partidos. Mas vai mais longe ao considerar que a “efervescência colectiva” pode assumir o carácter de “efervescência geral” própria de “épocas revolucionárias ou criadoras”. Com este alargamento, integra as multidões violentas num contínuo histórico e, assim, atribui-lhes uma função sociopolítica, eventualmente positiva, que parecem não poder ser vistas em ocorrências isoladas (2002: 220-1). Assim, a multidão “sublime” e a “selvagem” não se distinguem ao explicar-se as suas causas e funções.

Para Durkheim, esta “acção estimulante da sociedade” não se faz sentir só nos períodos de efervescência, mas a cada instante. O sentimento resultante é “próximo do religioso”, confundindo-se com ele. Em consequência, dizemos nós, pela forma e pelo conteúdo os eventos multitudinários profanos poderão apresentar semelhanças com os actos rituais religiosos. A sociedade é erigida em deus. Durkheim exemplifica, não com as sociedades ditas primitivas, mas com o período pós-1789 em França: “Esta capacidade de a sociedade se erigir em deus ou de criar deuses nunca foi mais visível” que durante a Revolução, quando, “sob a influência do entusiasmo geral, coisas puramente laicas por natureza foram transformadas pela opinião pública em algo de sagrado: a Pátria, a Liberdade, a Razão. Uma religião tendeu espontaneamente a estabelecer-se, com o seu dogma, os seus símbolos, os seus altares e as suas festas” (*idem*: 223).

Durkheim colheu as descrições das assembleias de multidão em etnólogos que estudaram povos australianos e norte-americanos. Explica sociologicamente a sua efervescência como necessária para o indivíduo se sentir tomado pela “força” exterior (da sociedade), e para ele e a sociedade (ou o seu grupo nessa sociedade) se reafirmarem. A sociedade ou o grupo concretizam as suas “representações colectivas” em objectos, como totens, bandeiras, emblemas, etc. O signo toma o lugar do referente, mantendo o poder de abstracção pela representação. O que conta na bandeira é a representação que encarna do grupo, mas esta é tão forte que o signo ganha poder autónomo próprio: o soldado morrendo na batalha para manter a bandeira ao alto não imagina fazê-lo por um pedaço de pano, mas pelo que ele representa (*idem*: 225-30).

Acrescentemos que, além de totens e bandeiras, a própria multidão se concretiza como representação colectiva de um grupo, de comunidade, nação, até da humanidade. É frequente, por isso, que bandeira e multidão apareçam associadas como signos contíguos, como analisámos em representações icónicas, em especial na pintura a partir do século XIX, mas também na publicidade contemporânea (Torres, 2008c).

Ao contrário de teóricos seus contemporâneos, Durkheim não considera a multidão como “anormal ou patológica” (Pickering, 1984: 399) e, para ele, a emotividade excessiva das “assembleias” é positiva, “*um delírio bem fundado*”. O evento multitudinário é de curta duração, não podendo durar “mais que um tempo muito limitado” porque “uma vida social muito intensa” cria uma violência perturbadora (Durkheim, 2002: 236). Descarta os efeitos que a efervescência provoca nos indivíduos porque o que lhe interessa é o “resultado social” (Pickering, 1984: 399). Procurando avaliar sociologicamente as reuniões efervescentes pelo seu carácter organizado, ritual, pelos seus objectivos, pelas funções, e ainda pelos resultados, não consegue evitar o conceito de multidão, tão pejorativo e “psicologizado” no seu tempo. A “psicologia” na multidão serve a “sociologia” do grupo. Dito de outra forma: uma multidão sem função colectiva, vista apenas como emoção e transformações na psique do participante, é “psicologia”. Durkheim pretende chegar à *função* que o ajuntamento serve: “As paixões violentas que podem ter-se desencadeado numa multidão decaem e extinguem-se quando essa multidão se desfaz, e os indivíduos perguntam-se estupefactos, como foi possível terem-se deixado afastar a tal ponto do seu carácter”, mas, “se os movimentos através dos quais os sentimentos em causa se exprimiram vierem inscrever-se em coisas que durem, tornar-se-ão eles próprios duradouros” (Durkheim, 2002: 240). Daqui decorre que esta “inscrição” duradoura dos actos e sentimentos multitudinários é válida para qualquer tipo de multidão em que os indivíduos se sintam parte do colectivo e usufruam dessa representação; e não apenas para os grandes rituais religiosos ou movimentos revolucionários, como alguns estudiosos interpretam. As multidões são funcionais ou sistémicas porque cumprem funções vitais para a existência da sociedade, tornam a sociedade presente nos indivíduos, fortificam-nos e, na volta do *boomerang*, a sociedade sai reforçada. Realizar funções não chega, porém, para definir uma forma social na sua essência – “uma mesma instituição social pode, sem mudar de natureza, preencher sucessivamente funções diferentes” (*idem*: 277). Ora, sem chegar a afirmá-lo, para Durkheim a multidão cabe dentro do conceito de “instituição”, pela sua relação com a “organização” (*idem*: 374n, 376), a qual necessita quase sempre do recurso à reunião efervescente para renovar a força do grupo.

É o caso de uma das funções essenciais da multidão religiosa, reavivar periodicamente o princípio que a une, rejuvenescendo-o. A multidão serve para renovar o princípio comunitário: essa função é decerto válida para todas as

multidões que encarnem o princípio da representação de uma comunidade ou de uma sociedade. No caso da religião, o homem presta um tributo sacrificial em que “dá aos seres sagrados um pouco daquilo que deles recebe e recebe deles tudo o que lhes dá”, mas este princípio é válido para todas as situações em que há uma crença numa entidade superior, seja ela religiosa ou profana. E esta função só se cumpre pela multidão: “A única maneira de rejuvenescer as representações colectivas que se referem aos seres sagrados é retemperá-las na própria fonte da vida religiosa, quer dizer, nos grupos reunidos.” O culto é necessário para que o princípio comunitário sobreviva e tem por efeito “recriar periodicamente um ser moral do qual dependemos como ele depende de nós. Ora, esse ser existe; é a sociedade” (*idem*: 376, 350, 354-6). Acrescentemos que o conceito se aplica não só às multidões, representando comunidades inteiras, mas também a grupos concretos no seio da sociedade, sejam consensuais ou conflituosos, precisando estes, como os outros (ou mais ainda), de se rejuvenescer pela reunião multitudinária, caso dos movimentos sociais, seitas, grupos de fãs e até as audiências à distância.

Partindo de Durkheim, podemos dizer que a multidão faz parte da sociedade não só enquanto fenómeno efémero – e tem de ser efémero – mas também, na sua repetição (ir)regular, enquanto forma social estruturante. Sendo essencial para recriar periodicamente a sociedade (ou parte dela), ao “aproximar os indivíduos, multiplicar entre eles os contactos e torná-los mais íntimos” (*idem*: 356-7), bem como ao validar e renovar os princípios que os unem, coloquemos a hipótese, ausente em Durkheim, da multidão como estrutura social, por paradoxal que tal pareça em face do efémero, sendo quase sempre apreciada apenas como um comportamento, um movimento de acção social marcado pela brevidade. Para Durkheim, a multidão é a forma encontrada pela sociedade (ou parte dela, acrescentemos) para se fortalecer na impossibilidade de estar sempre reunida e na totalidade dos seus membros.

A sociedade do espectáculo contemporânea confirma a sugestão de Durkheim segundo a qual quanto mais as sociedades se desenvolvem “menos parecem tender para adoptar intermitências demasiado marcadas”, isto é, as reuniões efervescentes tendem a realizar-se durante menos tempo e sem o mesmo frenesim que caracterizava os rituais das sociedades ditas primitivas (*idem, ibidem*). Com efeito, na sociedade do espectáculo há uma menor distinção e uma descida generalizada do grau de excitação colectiva nas reuniões efervescentes, que se tornaram parte do quotidiano e adquiriram um duplo valor com a sua reprodução virtual ou mercantilização pela associação à vida menos *sérieuse* das marcas e da vida dos media. Aliás, Durkheim prossegue dizendo que os sentidos não percebem a “acção coerciva e determinante” do que apelida de “poder” ou “força” e “as coisas passam-se de modo diferente com as forças sociais: fazem parte da nossa vida interior e, por isso, não conhecemos apenas os produtos da sua acção, vemo-las agir” (*idem*: 371-3). Esta

concepção pode ser produtiva se aplicada às representações mediáticas das “forças sociais”: os media não só permitem como interpretam e mantêm viva a memória das acções sociais. Se nas sociedade tribais invocadas por Durkheim essa função era assumida pelo totem ou por outras formas de representar o princípio da sociedade, nas sociedades alfabetizadas contemporâneas tal função está distribuída por inúmeros elementos, entre os quais se contam os media.

A concepção durkheimiana da multidão é enriquecida quando o autor acrescenta duas dimensões importantes: os elementos recreativo e estético. Durkheim acentua, em primeiro lugar, o carácter dramático das cerimónias religiosas. Goffman viria mais tarde a escrever sobre a presença do drama em todas as interacções sociais (1959, 1966). As cerimónias rituais, diz Durkheim, “são parentes próximas das representações dramáticas”, não só pelos procedimentos como na finalidade, “estranha a qualquer fim utilitário”, de fazer esquecer o “mundo real” transportando os indivíduos para “outro onde a sua imaginação se sente mais solta, ou seja, distraem. Por vezes chegam a assumir o aspecto exterior de uma actividade recreativa, onde os assistentes riem e se divertem abertamente”. O mesmo, acrescenta, quanto aos jogos e à arte. Tratando-se de *vie sérieuse*, Durkheim avisa que o rito não poderia servir apenas para distrair, mas repete que se um rito “é coisa diferente de um jogo”, se o “elemento irreal e imaginário não é essencial, não deixa de desempenhar um papel que não podemos negligenciar” (2002: 386-9). A proximidade do ritual e do jogo será retomada por Huizinga em 1951 na concepção do *homo ludens* (2008). Quanto ao carácter estético e festivo do ritual, ele garante a sua perpetuação, como referiu o antropólogo Julio Caro Baroja: “As formas de ritual que têm um valor estético resistem ao tempo” (*apud*, Bennassar, 1975: 120).

Durkheim separa decididamente o sagrado do profano, mas antecipa as reflexões das últimas décadas sobre o sagrado como uma “religião invisível” (para usar livremente a expressão de Luckmann, 1967), ocorrendo em todas as formas de cerimónias de massas:

A própria ideia de uma cerimónia religiosa de certa importância desperta naturalmente a ideia de festa e, vice-versa, qualquer festa, ainda quando puramente laica pelas suas origens, possui certos caracteres da cerimónia religiosa, porque, em todos os casos, tem por efeito aproximar os indivíduos, pôr em movimento as massas e suscitar assim um estado de efervescência, por vezes até mesmo de delírio, que não deixa de se aparentar ao estado religioso (Durkheim, 2002: 389).

A diferença entre os dois tipos de manifestações colectivas, diz Durkheim, “está sobretudo na desigual proporção do elemento ‘grave’ da vida ‘séria’”. Só depois de reunir os dois tipos avança com uma definição de ritos válida para

ambos: “Os meios através dos quais o grupo social periodicamente se afirma” (*idem*: 389-93). Durkheim analisa não só os ritos mais festivos como os tristes ou fúnebres. Todos têm sido alvo da atenção de estudos sociológicos e dos media, nomeadamente o luto colectivo à luz da teoria durkheimiana (Schwartz, 1991).

O culto é “preponderante” em todas as religiões porque “a sociedade só pode fazer sentir a sua influência se for um acto, e só é um acto se os indivíduos que a compõem se reunirem e agirem em comum”; em consequência, é “a acção que domina a vida religiosa pelo simples facto de ser a sociedade a sua fonte”; a sociedade “precisa de se reunir e de concentrar” para “tomar consciência de si e manter, no grau de intensidade necessário, o sentimento” que tem de si mesma; a sua “recomposição moral” só pode obter-se “por meio de reuniões, de assembleias, de congregações em que os indivíduos, estreitamente aproximados uns dos outros, reafirmam em conjunto os seus sentimentos comuns” (Durkheim, 2002: 425-34). Para não haver dúvidas do valor presente das conclusões do seu estudo sociológico das religiões antigas, Durkheim reafirma não ver diferença “entre uma assembleia de cristãos celebrando as principais datas de Cristo, ou de judeus festejando a partida do Egipto ou a promulgação do Decálogo, e uma reunião de cidadãos comemorando a instituição de uma nova carta moral ou algum outro acontecimento da vida nacional” (*idem*: 434).

Em suma, ao elaborar uma teoria explicativa acerca daquilo que mantém as sociedades unidas, Durkheim incorporou nela o fenómeno multitudinário. Não o viu isolado, mas integrado numa concepção estrutural, em que as multidões cumprem funções que as transcendem, servem interesses de sobrevivência de grupo ou grupos, concebendo as multidões como parte da sociedade e não como a sociedade, confundida com a sociedade de massas, na visão inculcada por Le Bon¹⁷. Até cerca de 1910, a centragem nos comportamentos psicológicos bloqueava a análise das *funções sociais* que as multidões exerciam. Em vez de se interrogar sobre se o indivíduo perde a sua autonomia ou se há uma “alma” colectiva, a sociologia deveria procurar *porquê* e *para quê* os indivíduos se reúnem em multidão, *para que servem* as multidões à sociedade ou na sociedade. Estas perguntas não estão formuladas em nenhum dos primeiros autores e esta “armadilha” epistemológica acabou por prolongar-se até Durkheim lhes responder sem dizer que o fazia. A sociedade explica a multidão; a multidão explica a sociedade.

¹⁷ Num texto de 1902, Durkheim reflectira até certo ponto a visão leboniana de sociedade = multidão: “Os grupos humanos têm uma mania de pensar, de sentir e de viver diferente da que têm os seus membros quando pensam, sentem e vivem isoladamente. Assim, o que nós dissemos das multidões, de reuniões passageiras, aplica-se *a fortiori* às sociedades, que não passam de multidões permanentes e organizadas” (*apud*, Pickering, 1984: 401).

Se a preocupação de Durkheim com a anomia geral percebida no seu tempo – a “fase de transição e de mediocridade moral” que refere na conclusão (*idem*: 434) – o levou a concentrar-se numa visão global da sociedade, descurando a aplicação micro da teorização do fenómeno sócio-religioso, a sua análise é todavia válida para quaisquer circunstâncias sociais de uma sociedade complexa e para situações de conflito e não apenas de consenso. Esta concepção teórica aplica-se a partes da sociedade, tal como se aplica a uma sociedade face a outra a si comparável; e é válida tanto para as que se integram no consenso como nas que estão em oposição a esse consenso: a “realidade” do grupo não deixa de ser patente pelo facto de o indivíduo se lhe opor: pelo contrário, o efeito pode ser até o de ver o grupo maior e mais forte do que ele efectivamente é. Os críticos de Durkheim a este respeito parecem esquecer que o conflito de um grupo ante outro ou outros não anula a necessidade da reafirmação colectiva desse mesmo grupo. Pelo contrário, a existência de fortes fronteiras subjectivas na comunidade, como nos grupos em permanente conflito real (tribos, nações, seitas) ou simbólico (adeptos de clubes desportivos) entre si ou com as instâncias do poder, levará à necessidade da reafirmação mais frequente e mais intensa dos sentimentos comuns.

Tal como a vemos, a teoria da multidão de Durkheim integra a sua teoria geral da sociedade, cujo objectivo central era responder a “uma questão básica da sociologia: o que mantém a sociedade unida?”, questão que Parsons referia como “o problema da ordem social” (Collins, 1994: 186). Ao contrário do lugar comum burguês da época, transcrito para diversa literatura de pretensões científicas, Durkheim acentuou o que estava afinal iludido: a multidão não era um fenómeno exterior, estranho à sociedade, uma pústula que rebentava e contagiava por vezes toda a sociedade, ou se apoderava mesmo do poder, mas, pelo contrário, na sequência da intuição de Tarde, a multidão era não só normal como essencial à manutenção e ao revivescimento da sociedade.

A multidão põe os membros da sociedade ou parte dela em contacto ou em relação entre si; esse contacto é de curta duração, mas não só é intenso e capaz de marcar a memória individual e colectiva, como pode repetir-se, ciclicamente ou não. Ao serviço da resposta à sua “questão básica da sociologia”, Durkheim, acentuou o papel da multidão na ordem estabelecida, do poder, minorando ou até ignorando as multidões contra o poder estabelecido. Estamos longe, assim, das multidões criminosas, das multidões como emanções das classes perigosas. As relações entre os indivíduos através dos fenómenos multitudinários adquirem assim um carácter estrutural, sendo, até, mais visíveis que outras. Embora Durkheim não o diga, há “relações estruturais” entre os indivíduos em situações de multidão. E

não há nada de misterioso a este respeito: por estrutura, Durkheim refere-se a padrão de facto, físico, de quem está na presença de quem, por quanto tempo e com que espaço entre si. As diferenças nesta

densidade social têm efeitos profundos nas ideias e sentimentos morais das pessoas e, portanto, na sua capacidade para o pensamento racional, negociação, suicídio e qualquer outra realidade que se queira examinar (Collins, 1994: 187).

Podemos alargar à nossa medida o conceito de estrutura, que é tão central nas ciências sociais quanto “quase impossível de definir adequadamente” (Sewell, 1992: 1). Este autor sublinha os aspectos tautológicos e simbólicos do termo: estrutura é estrutura; estrutura como metonímia e como metáfora que prossegue a sua “tarefa essencial, mas de alguma forma misteriosa, de constituição do conhecimento científico social”. Para alargar ou, o que será o mesmo, para actualizar o conceito de estrutura, deveremos excluir dele, como propõe este autor, o consagrado “determinismo causal demasiado rígido na vida social”, resultando na reificação das estruturas enquanto algo de “primário, duro e imutável”, enquanto os eventos e os processos sociais tendem a ser considerados “secundários e superficiais, como a ‘pele’ exterior de um arranha-céus, ou como mutáveis no seio dos constrangimentos estruturais ‘duros’”; isto afasta da linguagem da estrutura a “eficácia da acção humana”. Excluindo também da noção de estrutura a estranheza em “lidar com a mudança, dado que a metáfora de estrutura implica estabilidade” (*idem*: 2-3), o conceito torna-se “dual”, isto é, “a estrutura social tanto é constituída pela actividade humana como é ainda, em simultâneo, o *verdadeiro meio* desta constituição” (Giddens, 1996: 141). Os fenómenos multitudinários, ao colocarem os seus participantes em interacção social e ao colocarem a própria forma social da multidão em interacção com a sociedade que a integra, assim como pelas suas funções “superestruturais” específicas, são fenómenos de estruturação, isto é, “reprodução de práticas” ou de estrutura, enquanto “sistema gerador de regras e recursos” (*idem*: 140)¹⁸.

A multidão na teoria americana: de Sidis e Park aos anos 60

A democracia norte-americana tornava o recurso à multidão um “erro” político e não uma “necessidade” do grupo; as contradições da sociedade podiam resolver-se no âmbito da democracia. Este enquadramento marca a sociologia da multidão nos EUA no século xx. Considerar a multidão um fenómeno anormal e impróprio de seres racionais tinha acolhimento na comunidade científica americana, até pela ligação estreita à tradição europeia. Em 1895, Boris Sidis, nascido na Rússia em 1867, justifica em *A Study of the*

¹⁸ Estes dois subcapítulos sobre Durkheim e a sua teoria da multidão foram desenvolvidos em Torres, 2012a, passando a incluir referências a outras obras do autor, bem como um levantamento do tema multitudinário nas recensões bibliográficas de *L'Année Sociologique*.

Mob o comportamento colectivo pela sugestão e pelo hipnotismo (1895)¹⁹. Desenvolveu o tema no artigo “A Study of Mental Epidemics” mas principalmente em 1898 com *The Psychology of Suggestion*, obra legitimada por um prefácio de William James, e dividida em três partes: o sugestionamento, o Eu e a sociedade. Os temas da última revelam a tradição europeia confirmada pela observação norte-americana: sugestionamento social; sociedade e epidemias; *stampedes* (debandada de animais em pânico, comparada à de grupos humanos); epidemias mentais medievais; demonofobia; manias financeiras; epidemias mentais americanas (Sidis, 1896; 1898). Reencontramos a multidão em fúria com “identidade própria” anulando a do indivíduo, podendo transformá-lo em criminoso e que “atrai novos indivíduos, quebra a sua vida pessoal e rapidamente os assimila; realiza neles uma desagregação da consciência e assimila os *Eus adormecidos*. A identidade de multidão em fúria nasce de dentro dos *Eus adormecidos*”. O indivíduo assim “assimilado” entra “livremente no espírito da multidão”. Não há fuga possível “porque o eu gregário, o subpessoal, o social acrítico, a identidade de multidão em fúria e o eu subconsciente sugestionável são idênticos”.

É a mesma posição da escola italiana e francesa e uma sofisticação psicologista de MacKay, que referimos noutra local, e cujos casos de loucuras e fúrias servem a Sidis para mostrar como a alteração colectiva do Eu é uma condição permanente da sociedade, desde as “epidemias” das peregrinações e das Cruzadas até à “mania especulativa”, iniciada com a “tulipomania” holandesa do século XVII e vigorando ainda no raio do século XX (MacKay, 1980). Retém-se desta obra de Sidis a ausência da multidão revolucionária do tipo de 1789 e a declaração de que, sendo “a vida social americana tão radicalmente diferente da medieval, ainda encontramos os mesmos fenómenos a manifestar-se”. O “espírito social” surge assim em “multidões em fúria, loucuras, fúrias, pestes, pragas e epidemias” (Sidis, 1898: caps. xxvii, xxxii, xxxiii). A obra de Sidis, referia James no prefácio, discutia o “tema muito importante da ‘psicologia da multidão’ quase pela primeira vez em inglês”. James considerava “não haver provavelmente nenhum tópico prático mais importante para o estudante dos assuntos públicos” (Sidis, 1898: Introd.), repondo assim o tema da multidão de onde parecia tê-lo retirado Sidis: a esfera da política.

Mesmo que Sidis oculte a política, a sua concepção teórica da multidão é mais ampla do que a de outros contemporâneos, mas não era o único psicólogo

¹⁹ Sidis recolhe um exemplo de sugestão da crónica de D. Pedro por Fernão Lopes: o rei “ia para as ruas muito de noite e à luz fraca das tochas dançava loucamente ao som de flautas. Os cidadãos sonolentos, despertando com o barulho, seguiam-no e, sendo gradualmente impelidos para o círculo do rei e dos seus servidores, juntavam-se à dança, dançando por vezes toda a noite” (Sidis, 1895).

social norte-americano com essa visão. Também Edward Ross, autor de um manual da nova disciplina em 1908, apresenta exemplos de multidões religiosas e do entretenimento, entre outras, para ilustrar a tese dominante na época da multidão definida pela “instabilidade, credulidade, irracionalidade, simplicidade e não moralidade” onde a “identidade individual” é ultrapassada pela “identidade de multidão” (1919: 43-62). Mais do que repetir a influência de Le Bon nesta obra, sublinhe-se o que ela tem de especificamente americano. Ross afirma que o “espírito de multidão” é forte nos cidadãos (comparável ao julgamento que os “historiadores têm feito contra as democracias das cidades-Estado gregas e a Itália medieval”), mas acrescenta que uma observação sistemática no mundo mostraria que “os fenómenos de acção popular sem lei, como insurreições, linchamentos e erupções desordeiras em ligação a greves laborais, são, no conjunto, fenómenos mais da população rural do que urbana”. Compara exemplos norte-americanos rurais, incluindo as “atrocidades” do Ku Klux Klan, com cenas de “violência selvagem” nas capitais europeias e Nova Iorque dos 200 anos anteriores para concluir que “não fariam grande figura em comparação” com aqueles (*idem*: 58, 60).

Outra característica americana de Ross é a de seguir as ideias inovadoras de Tarde sobre a “multidão à distância” e sobre a importância do público. Sem o citar, Ross plagia Tarde ao referir que “a nossa é a era dos públicos” e ao referir o papel da imprensa (*idem*: 64). O plágio continua: “A nossa não é a era de dirigentes hereditários, oligarquias, hierarquias ou corporações fechadas. Mas também não é, como alguns insistem, ‘a era das multidões’. É, de facto, *a era dos públicos*.” E continuava: “A verdadeira multidão está, todavia, em declínio. O contacto universal através da imprensa anuncia ‘o governo da opinião pública’, que é uma coisa totalmente diferente do ‘governo pela multidão’” (*idem*: 64-5). Como outros autores, apresenta a versão leboniana da multidão sem partilhar a visão tremendista; e tem do público – racional, deliberador, respeitador da lei e do espaço público – uma visão a que poderemos chamar de *multidão suave*, que resolve o problema da multidão perigosa. Assim, as multidões excitadas seriam epifenómenos e não constituiriam um perigo político, tanto mais por serem efémeras e ocorrerem em várias circunstâncias, especialmente não políticas e não urbanas, configurando um quadro muito diverso da visão prevalecente na Europa Continental.

Em Inglaterra, ainda em 1908, William McDougall publicava o influente *Introduction to Social Psychology*, no qual apresentava o comportamento do indivíduo em multidão como uma herança do instinto gregário da primitiva horda, que para outro autor (Galton, 1907: 47-56), se caracterizava como “rebanho”. A atracção do cidadão pelas ruas com maiores multidões de gente em Londres, como o Strand ou Oxford Street, seria “normal” como a atracção pela multidão que atrairia a população rural para as cidades: “Tal como com os animais, quanto maior é o agregado, maior é a atracção”, apesar das “condições

repulsivas” de cidades como Londres ou Cantão serem inferiores às da vida no campo. Os outros exemplos de atracção pela multidão que adianta são já os de uma sociedade moderna a caminho da espectacularização: os locais de diversão (*resorts*) para onde convergiam as “classes trabalhadoras da cidade e do campo” e os campos de críquete e de futebol onde se reuniam “dezenas de milhares”. E acrescentava:

Multidões deste tipo exercem grande fascínio e satisfazem mais completamente o instinto gregário do que os meros agregados sem objectivos das ruas, porque os seus membros estão simultaneamente relacionados com os mesmos objectivos e tocados pelas mesmas emoções, todos gritam e aplaudem juntos. Seria absurdo supor que é só o interesse dos indivíduos no jogo que reúne estas grandes multidões. Qual a proporção dos dez mil espectadores dum jogo de futebol que ficaria de pé por uma hora ou mais ao vento e à chuva se cada homem estivesse isolado da multidão e só visse os jogadores?

Este autor, como outros antes, sublinha ainda que “mesmo as mentes cultas” se deixam cativar pelo mesmo instinto, apesar de arranjarem desculpas racionais. Sendo certos comportamentos das multidões iguais aos dos animais, esta teoria, baseada nos conceitos de sugestão e de imitação, de certa forma desresponsabiliza os indivíduos envolvidos nos comportamentos colectivos excessivos: as acções imitativas por simpatia seriam comuns a todos os animais gregários e visíveis “em grande escala em multidões de seres humanos”, constituindo “a fonte principal dos excessos selvagens de que as multidões são tantas vezes culpadas” (McDougall, 1926: 89-90, 107, 303).

Os autores anglo-americanos tendem, assim, para não dramatizar a multidão, para a ver nas diversas facetas e para teorizar a estratégia de controlo da massa pela elite percebendo os seus anseios. É o caso do autor que afirma que “a Igreja tem de responder ao Apelo da Multidão”, “dirigindo e moldando a era de irmandade e justiça que se aproxima” – para, em “primeiro lugar”, “manter o seu próprio poder” (Hogue, 1917: 8, 32). Porventura o optimismo democrático e a confiança no sistema explicam esta abertura. Ao contrário do tremendismo continental, estes e outros autores assumiam que a política, mesmo em democracia, não estava nas mãos da maioria. O poder das elites sobre o “homem comum” e principalmente sobre a multidão era essencial, pois a “retrogressão de massas” (“*massretrogression*”) era “um perigo real” (Tayler, 1923: 218). Um pastor episcopal escreveria em 1952 contra a “cultura da multidão”, “não porque odiemos o Homem Comum, mas porque o amamos profundamente”: as “massas precisam de uma elite, uma elite democrática” (Bell, 2001: 108, 122). Um psicólogo social escreveu em 1920 uma “lei” pela qual numa “população normal a percentagem de indivíduos participando numa

decisão colectiva diminui à medida que aumenta a qualidade intelectual da decisão”. Para ele, esta lei “não significa que ‘os intelectuais’ e as ‘massas’ não possam entender-se. Podem e fazem-no para objectivos práticos, mas apenas quando um elemento cede ao outro”. E acrescenta: “As massas podem ‘acreditar’ que é vantajoso seguir uma indicação que não entendem, mas confiam; ou os intelectuais podem chegar a compromisso com uma multidão que teimosamente mantém uma crença contrária à sua” (Giddings, 1920: 398).

Na sociologia, a teoria da multidão arrancou na América depois da psicologia social. Robert E. Park defende a sua tese de doutoramento em sociologia sobre *A Multidão e o Público*, em 1904, na Alemanha, com o título *Masse und Publikum*. Esta obra constitui um segredo da sociologia norte-americana: nunca foi integralmente traduzida em inglês e descansou em arquivos sem ser lida durante 65 anos (Elsner, in Park, 1972: ivi; houve tradução francesa em 2007). O próprio Park se sentiria distanciado da tese (Levine, in Park, 1972: xxvii). Park segue três linhas de rumo: para a teoria sociológica geral, segue o conceito de Simmel da sociologia como a ciência das “formas sociais”; sobre a multidão, segue Le Bon; sobre o público segue Tarde (segundo podemos deduzir). Para fundamentar sociologicamente a tese, Park distancia-se da psicologia individual e colectiva, em especial de Sighele e da sua “multidão criminosa”, definindo sociologicamente a multidão como o “fenómeno envolvendo estímulo recíproco em que todo o processo de interacção é dirigido para um único objectivo comum” (*idem*: xxviii) ou “uma entidade colectiva cuja unidade se baseia no tipo especial de dependência mútua entre os indivíduos que a compõem”, não podendo a “justaposição espacial [...] servir como característica essencial da multidão. Os indivíduos podem ser designados como uma multidão, não porque estão juntos, mas porque se infectam mutuamente com os seus pensamentos e sentimentos” (Park, 1972: 11-8).

Sobre o comportamento colectivo em multidão Park segue Le Bon, que teria sido “o primeiro a formular o conceito genérico da multidão” sem a esparilhar no conceito original do comportamento criminoso nem a alargar a todo o tipo de colectivos, como a nação. Park considera a multidão de Le Bon “mais sistemática e menos enviesada” do que a da escola italiana e assumindo, pela primeira vez, um “significado puramente teórico”. Aceita o conceito de Le Bon, que vinha de Tarde, de não ser precisa a co-presença espacial para haver uma multidão, pois são as “condições psicológicas, mais do que as relações espaciais dos indivíduos”, que originam o conceito. Ao adquirir uma “consciência comum”, o colectivo torna-se uma multidão “sociologicamente falando” (*idem*: 11-13).

Park afirma ser difícil definir, nas fronteiras dos grupos sociais, o modo da multidão, mas, ao aceitar as características de Le Bon (alta emotividade, sugestão e credulidade, opiniões exageradas e de sentido único, intolerância e despotismo), transfere para a sociologia o psicologismo negativo (que ele consi-

dera neutro) presente em Le Bon. Em 1921, Park e Burgess em *Introduction to the Science of Sociology* afirmavam que “todos os grandes movimentos de massas tendem a apresentar, em maior ou menor grau, as características que Le Bon atribui às multidões”. Desta forma, Park segue, actualizando-a, a posição segundo a qual a multidão é uma “simples activação da atmosfera psíquica, um distúrbio do equilíbrio social” (Park, 1972: xii, 21). Aceitando o lado irracional da multidão na interacção psíquica dos indivíduos, Park pretende, todavia, salvaguardar a capacidade de expressão colectiva da sociedade, razão pela qual coloca o público como contraponto da multidão. Era o que Tarde fizera anos antes. Park e Burgess citam Tarde a respeito do público (Park, 1967: 219, 229). Na multidão, escreve Levine condensando Park, “todos os impulsos puramente pessoais são suprimidos. Só as ideias que encaixam nas ideias apoiadas pelo processo de interacção colectiva estão activos nos espíritos dos participantes individuais”. E no público? Os “impulsos e interesses individuais emergem contra um fundo de informação comum e desenvolvem-se mais através do processo interactivo”. Assim, “enquanto o comportamento de multidão permanece ao nível da percepção comum, o comportamento público, expresso através da opinião pública, resulta de discussão e deliberações baseadas numa consideração dos factos”. Em conclusão, “as considerações existenciais e normativas fundem-se, todos os membros têm a mesma visão da realidade e do que fazer com ela”, enquanto no público os seus membros partilham “a mesma percepção das realidades empíricas”, mas têm diferentes orientações de valor em relação a essas coisas (Levine, in Park, 1972: xxix).

O público e a multidão, apesar das semelhanças entre ambos, que já encontramos em Tarde, apresentam-se claramente como opostos na obra de Park, um jornalista tornado sociólogo. É uma concepção que acompanhava a evolução dos regimes democráticos e assentava como uma luva na concepção original do regime norte-americano: a multidão contrária à liberdade individual e o público respeitador da individualidade do indivíduo. A multidão é como um último recurso, por ser ontologicamente um erro, “mera expressão não mediada da emoção”, perigosa na ocupação do espaço público, de consequências imprevisíveis; o público é uma forma “racional” de expressão da colectividade. “Irracional”, ela “age sob a influência de uma tendência dominante, irreflectida”, enquanto no público os “indivíduos interagem uns sobre os outros *criticamente*”. O público é o que a multidão não é, um grupo de discussão” (Park e Burgess, *apud*, Park, 1967: 221-4).

Para Park, quer o público quer a multidão visavam a mudança da ordem social e inscreviam-se, sem passado nem futuro, fora das instituições. A estas acções sociais Park e Burgess chamam “comportamento colectivo”, expressão que vingará na sociologia americana. Os comportamentos colectivos, fora da ordem institucional, só ganham legitimidade quando a opinião pública toma uma “ direcção definitiva ” a favor das mudanças por eles propostas, chamando-

-se então ao fenómeno um “movimento social”. Daí o carácter “emergente” atribuído a estes fenómenos sociais (Park, e Burgess, *apud*, Park, 1967: 216). O lado extra-institucional é notável na multidão, a qual ocorrerá, como vimos, quando o sistema não responde aos “conflitos de interesses” através dos públicos: precisamente porque a multidão se revela um “poder social cujo efeito é sempre mais ou menos disruptivo e revolucionário, ela raramente ocorre onde há estabilidade social e os costumes têm raízes profundas. Em contraste, onde os laços sociais foram removidos e as antigas instituições enfraquecidas, os grandes movimentos de multidão desenvolvem-se com mais velocidade e vigor” (Elsner, *in* Park, 1972: xii). A multidão de Park, apesar da perspectiva sociológica, é política: as multidões não políticas e visando o reforço da ordem social não têm expressão na sua obra.

Tal como Tarde referia que a multidão originada por um público era a mais perigosa, também Park e Burgess comparam esse “fenómeno de crise” com a imagem usada por Sidis: “O incidente mais trivial, em tais períodos de tensão, pode afundar a comunidade num desastre sem regresso” e “é neste ponto que o rebanho entra em stampede” (Park e Burgess, *in* Park, 1967: 218). Apesar de a concepção de Park sobre a multidão derivar claramente de Le Bon (e a de público derivar de Tarde), não tem sido sublinhada a novidade da sua obra, que ele resumiu no seu referido trabalho com Burgess do início dos anos 20, ao criar o conceito de “comportamento colectivo”, o qual correspondeu ao apagamento da multidão na sociologia americana, e à vulgarização do conceito de público como a forma de comportamento colectiva “apropriada” à sociedade norte-americana. Embora Tarde não fosse devidamente reconhecido durante décadas pela escola norte-americana (Katz, 1999: 1, chama a Tarde “o meu herói esquecido”), é certo que Park não só lhe prestou o devido tributo como transformou as suas ideias sobre públicos num paradigma da sociologia norte-americana, pelo menos na vertente dos estudos mediáticos. Todavia, o que se manteve activo da obra de Park quanto à multidão foi a sua dimensão leboniana, nomeadamente em Blumer.

Cinco anos depois da tese de Park, a sociologia norte-americana produz em 1909 um livro com uma concepção política da multidão invulgar para a época. Talvez o esquecimento desta obra em todos os estudos da multidão se deva a essa invulgaridade, vinda para mais de Charles Horton Cooley, um sociólogo “excêntrico que divergia de quase todos os seus pares” (Marshall, 1998: 120). Em *Social Organization*, uma das suas principais obras, Cooley tem um capítulo fortemente politizado, no qual, em vez de seguir a dicotomia multidão-públicos, que permitia aos seus teóricos distinguir as massas das elites, trata da “democracia e da excitação da multidão”. Tem por objectivo desmentir os exageros de Sighele e Le Bon, apesar de aceitar em traços gerais as suas descrições. Em multidão, os homens “descem para se encontrar”, mas a “perda de controle racional e responsabilidade” não é maior do que quando excitados isolada-

mente. Como outros, Cooley aceita que o efeito de contágio à distância pode criar os mesmos efeitos que a presença em multidão. Dá como exemplos a notícia do ataque ao couraçado *Maine* em Havana (1898) e as provas desportivas acompanhadas à distância pelos jornais e pelo ecrãs de boletins informativos: “Quando uma guerra rebenta, as pessoas lêem os jornais com o mesmo espírito com que a população romana ia para a arena, não tanto por um gosto depravado pelo sangue, mas para estar em excitação.” Tal como McDougall, Cooley acha normal “as pessoas ficarem excitadas pelo jogo e quererem estar nele” (Cooley, 1909: 150-1). Há alguma aproximação neste ponto de vista ao prazer da sociabilidade de Simmel e à efervescência colectiva de Durkheim.

Cooley considera normais os exageros colectivos e defende que a vida urbana implica “uma disciplina em organização e um autocontrole” que afastam as populações “mais e mais do estado de multidão” por adquirirem um “hábito treinado de pensamento”, cuja ausência é o que marca a multidão. A excitabilidade deriva da “ausência de organização estável”. Ora, não é o caso duma “democracia veterana”, mesmo com 20 milhões de eleitores. Cooley contrasta a democracia americana com as “estruturas mais rígidas da Europa”. A democracia é inevitável “nos tempos modernos, quando o poder não pode manter-se apartado do povo”, pelo que o “treino” da cidadania é a “principal garantia da estabilidade social”, isto é, evitar a multidão. Tal é válido para toda a vida social, pois cidadãos treinados tornam-se “indivíduos autodirigidos”, de quem não se esperariam “os traços das *foules* de Le Bon”. Como Ross em 1908, Cooley vê o estado de multidão mais nas regiões rurais afastadas do que “entre a gente alegre e animada que pulula nos espaços abertos de Nova Iorque e Chicago” (1909: 152-3).

A defesa política da multidão urbana vai mais longe, exaltando-a como positiva para a democracia: num “estado de arrebatamento” colectivo podem “tocar-se as notas mais claras de democracia em tempos de exaltação”²⁰. Recorre ao exemplo das festas sociais ou outras com música, nas cidades, para concluir que “não há realmente base sólida factual ou teórica para a visão da democracia estabelecida como governo duma multidão irresponsável. Se não é verdade na América, falha como princípio geral”. Cooley retira uma ideia acertada: “Aqueles que defendem a teoria da multidão parecem ser principalmente escritores, franceses ou não, que generalizam a partir da história de França.” Fechando a argumentação, o sociólogo defende que os “evidentes excessos da população parisiense” resultariam do “exercício do poder sem treino, inevitável

²⁰ Jefferson a Madison, 1787: “Defendo que uma rebeliãozinha de vez em quando é uma boa coisa, e necessária ao mundo político como as trovoadas ao mundo físico” (*apud*, Jay, 1996: 191; texto integral em <http://www.earlyamerica.com/review/summer/letter.html>, visto em 2012.12.04).

num país onde a democracia teve de chegar pela revolução” e onde “a tendência para agir em massas” era muito mais antiga do que a revolução, resultando em parte da “estrutura centralizada herdada da monarquia absoluta” (*idem*: 154-5).

Em resumo, a América estava “treinada” para a democracia; as multidões urbanas são geralmente positivas e um comportamento social normal; a multidão política não treinada é um perigo, como se vê em países impreparados como a França; a “teoria da multidão” corresponde à realidade francesa. Cooley rejeitava a teoria tremendista da multidão, mas a sua visão, nunca citada, só se tornaria aceite muitas décadas mais tarde. Porque, em traços gerais, a primeira geração da sociologia americana (com coincidência de posições na Grã-Bretanha) procurou responder a dois desafios a respeito da multidão: compará-la negativamente com o público/elite, desdramatizando-a sem deixar de a considerar um perigo para as instituições, embora tal não lhes parecesse corresponder à realidade do país; valorizá-la em algumas das suas manifestações, em especial de carácter urbano. Apesar de a obra de Cooley ter visto a luz do dia e a de Park ter ficado esquecida na Alemanha, foi esta última que vingou, por estar mais de acordo com a visão elitista da multidão e pelo êxito académico de Park. Particularmente influente seria a distinção entre multidão e público no seu desenvolvimento por Park, que “é uma obra-prima de ambiguidade”, pois, apesar de a multidão ser associada à “agitação social” que quebra a rotina estabelecida, a abertura de novas formas institucionais através da acção colectiva representa, ao mesmo tempo, um “potencial construtivo” que distingue a teoria de Park das da maioria dos tremendistas europeus seus contemporâneos (Bramson, 1961: 60-2). Park acentua a função de mudança da multidão, enquanto Durkheim acentuará depois o mesmo potencial principalmente na função de reafirmação da coesão. Park e os seus sucessores na sociologia americana tratam esta questão ao nível dos processos enquanto Durkheim a tratava ao nível das estruturas. Trata-se de um expediente teórico que permite a Park retirar importância à multidão como processo e, assim, tratá-la sem ser apenas como “ameaça à ordem estabelecida” (Bramson, 1961: 64). Faltava, porém, esvaziá-la de conteúdo próprio, envolvê-la num “processo social” e institucionalizá-la em definitivo. Se esta tendência se nota em Park, é com o seu aluno Blumer que ela se confirma.

Herbert Blumer (1900-1986), tal como Park, mantém uma centelha do receio da multidão. Para ele, em 1935, o comportamento de massas tem sempre “quer a sua fase destrutiva quer a construtiva”. O carácter destrutivo resulta do ataque à cultura estabelecida e o construtivo representa a função de tentar impor à sociedade necessidades ignoradas por ocasião da sua emergência. Os perigos derivam também do facto de as acções multitudinárias serem expressões da “massa”, a qual “não tem cultura, significando isto que não tem tradições, regras estabelecidas ou formas de conduta, conjunto de etiqueta ajustando as relações dos indivíduos e sistema de expectativas ou exigências”

(*apud*, Bramson, 1961: 65-7). A ambiguidade desta atitude explicará a insistência de Blumer, em textos de 1948 e 1950, no estudo conjunto da “massa, público e opinião pública”, colocando ainda a sociedade a montante e a multidão a jusante (1986: 195-208; 1970: 259-65). A multidão partilha características com a massa, sendo espontânea, elementar e sujeita à excitação (1970: 261-2). O público partilha características com a massa e a multidão (é “privado de cultura e de tradições”), mas “não perde a autoconsciência e a capacidade crítica como acontece à multidão” nem se inclina para a unanimidade (*ibidem*). As audiências comparam-se às multidões, tendência da sociologia americana que Blumer incorporou ao tipificar quatro tipos de multidão: *ocasional* (espontânea, com pouca organização), *convencional* (comportando-se da forma esperada, como em espectáculos), *expressiva* (ritmicamente activa, muito emocional, mas sem objectivos) e *activa* (motivada pelo amor ou ódio, raiva ou medo, geralmente agressiva) (*apud*, Turner e Killian, 1987). O que fazer teoricamente com a multidão? Blumer fê-la desaparecer. Em 1951, num texto sobre “Movimentos Sociais”, o conceito desaparece, apesar de a mesma fraseologia servir para definir os “movimentos sociais”, com origem numa “condição de mal-estar” e sendo, nesse estágio, “amorfos, mal organizados e sem forma” [*sic*], “primitivos” e com mecanismos de interacção “elementares e espontâneos”. Só mais tarde se transformam em “sociedade” e ganham “organização e forma, um corpo de costumes e tradições”, uma “cultura” (1995: 60). O mal-estar social distingue-se da multidão momentânea: “Ao contrário do carácter episódico e transitório do comportamento de multidão, o mal-estar social é profundo e duradouro” (*apud*, Zygmunt, 1986: 43n).

Blumer procura criar desde os anos 30, a nova categoria sociológica do “comportamento colectivo”, terminologia originalmente usada, como vimos, por Park e Burgess. Temendo os excessos da multidão, estes autores pretendiam, em simultâneo, valorizar as interacções mais ou menos organizadas ocorrendo na sociedade e que permitem a introdução de mudanças. Desta forma, procedem à diluição da multidão no “comportamento colectivo” e nos “movimentos sociais”, valorizando a sua institucionalização, o que poderá corresponder à evolução da própria sociedade americana. A multidão resulta de fissuras na organização social, de “situações de desorientação”, de “situações de crise moral” e de “situações de agravo” (Zygmunt, 1986: 30). Permanece algo de tremendista no fenómeno, e mantém-se essencialmente uma preocupação política, apesar de em 1951 Blumer incluir fenómenos festivos como as multidões religiosas nos “movimentos sociais”.

No âmbito teórico mais amplo, Blumer desenvolveu a “interacção simbólica” como “denominador comum” para a análise e interpretação, quer do “comportamento colectivo” quer dos fenómenos “institucionais”, acentuando desta forma que os processos e os padrões de interacção originam as estruturas (Zygmunt, 1986: 40-42). Na senda de Park, ignorou a questão da irracionali-

dade da multidão, a qual colocaria a sua *démarche* sociológica no âmbito da psicologia social e implicaria a rejeição do “comportamento colectivo” como paradigma aceitável no âmbito da sociedade americana. A multidão passa a ser vista no âmbito de um processo como entidade na evolução social. Recorde-se que a teoria europeia da multidão era vista como “inspirada em sentimentos antidemocráticos” não só contra as “classes baixas” mas também contra “todo o esquema liberal do parlamentarismo” (Bramson, 1961: 53). Como a multidão também era “incómoda”, Blumer e a sociologia americana do seu tempo excluíram-na, substituindo-a por um modelo teórico aceitável. A teoria da sugestão e da imitação, bem como a da irracionalidade, vão sendo substituídas por uma concepção racional da multidão. Autores que optaram por não incluir a multidão nos seus projectos teóricos, como Mead e Parsons, preferiram concepções “ainda mais diluídas e normalizadas do comportamento de multidão na sociologia americana” (Borch, 2006: 90-2). Em *The Structure of Social Action* (1937), Parsons consegue excluir a multidão e citar todos os autores que poderiam ajudar à formulação de uma “teoria voluntarista da acção” (*idem, ibidem*).

A normalização do comportamento colectivo prosseguiu na obra mais significativa sobre o tema depois de Blumer: *Collective Behavior*, de Turner e Killian, de 1957. Na sociologia anglo-americana, foi a primeira obra dedicada apenas ao tema. Os seus autores desenvolvem as ideias de Park e Blumer, estabelecendo o conceito de “norma emergente”, isto é, a multidão como propulsora de novas ideias e instituições, “fornecendo aos seus actores quer *significado*, uma interpretação do que está a acontecer, como *regras*, a respeito dos tipos de comportamento consistentes com esta definição” (Turner e Killian, 1987: 3). Apesar de abordar outro tipo de colectivos, esta concepção politizada da multidão marca a obra desde o início ao referir o “papel central” do comportamento colectivo na “mudança social”. Os autores logo procedem à ex-denominação, rejeitando o termo multidão (*crowd*): Park “usava o termo *multidão* num sentido amplo que hoje parece estranho ao escrever-se”.

A palavra aplicar-se-ia às grandes migrações, às cruzadas e à Revolução Francesa, o que, implicitamente, coloca o fenómeno fora de portas dos Estados Unidos. O ponto de vista institucionalizante da multidão destes autores era, todavia, tolerante com o fenómeno, abandonando conceitos sobre irracionalidade e anormalidade. Pretendiam normalizar a multidão, vista como apenas “uma das formas” da colectividade e “sem grande importância em comparação com os movimentos sociais, particularmente os movimentos políticos”. Os autores reconhecem a filiação em Park e Blumer para justificarem a inclusão da multidão no “comportamento colectivo”, embora lhes pareça que “amiúde episódios de comportamento de multidão constituem meros interlúdios de pândega, fuga, avidez ou destruição”, pelo que não deveria constar numa definição de “comportamento colectivo” que Blumer marcava nada menos do que como o “aparecimento de uma nova ordem social” (*idem*: 2, 3, 77). Os autores

não resolvem a contradição e incluem os fenómenos de multidão no seu estudo, apesar da sua definição de “comportamento colectivo” como constituindo “aquelas formas de comportamento social em que convenções usuais deixam de guiar a acção social e as pessoas colectivamente transcendem, passam por cima ou subvertem os padrões institucionais e estruturas estabelecidos” (*ibidem*). A definição permite a Turner e Killian afirmar que o comportamento colectivo é “uma divisão da sociologia e não da psicologia social” (*ibidem*), o que representa uma tentativa de clarificação epistemológica e disciplinar.

Quanto às multidões, afirmam que a maioria é uma forma de comportamento usual, convencional, que nada transcende ou subverte as estruturas e instituições; muitas são organizadas pelas estruturas e instituições políticas, religiosas, desportivas, etc. Opera-se, assim, um volte-face na teoria da multidão: ela é irrelevante por não ser portadora de mudança como os “movimentos sociais”. Esta aproximação desqualifica sociologicamente esse termo “estranho”, a multidão, incluído no livro por tradição que nem na definição de “comportamento colectivo” que orienta a obra se enquadra. A geração seguinte criticará esta “teoria do comportamento colectivo” por ainda ter “raízes nos teóricos antidemocráticos da Europa oitocentista, representada por Le Bon. Transferidos para a ciência social americana, os enviesamentos antidemocráticos da teoria da ‘multidão’ foram modificados, mas não abolidos”, como a irracionalidade (Currie e Skolnick, 1970: 34).

Turner e Killian tentam negar alguma defesa da “irracionalidade”, mas o que parecia motivar as críticas à sua obra, parcialmente correctas, não era tanto o conteúdo teórico, mas antes a mudança do ambiente político e universitário nos EUA: a partir dos anos 60, com os movimentos sociais pelos direitos cívicos dos negros e contra a guerra do Vietname, alterou-se muito o *mood* geral no país, dado que os universitários estavam agora *no seio* dos movimentos sociais e das multidões. O ar do tempo motivava nova inflexão teórica. Recordando o “curioso impacto dos anos 60 na sociologia pública”, McAdam refere que a “lista das secções” da Associação Americana de Sociologia tem uma com o título Comportamento Colectivo e Movimentos Sociais, nome que “sugere fusão harmónica do velho e do novo”, mas, “no tempo em que a secção foi criada [1981], a realidade foi bem diferente. As primeiras reuniões de trabalho incluíram trocas acaloradas e hostilidade em fogo lento entre os aderentes da velha tradição do comportamento colectivo e os académicos dos emergentes movimentos sociais” (McAdam, 2007: 420).

Os “emergentes” puseram em causa a tradição anterior, apesar de subtis alterações à teoria de Park e Blumer por parte de Turner e Killian, Lang e Lang (1961) e Smelser (1962). Com a explosão de “movimentos sociais e de muitas instâncias de acção de multidão anti-sistema que varreram as cidades e *campi* dos Estados Unidos durante os anos 60”, como referiam Turner e Killian na 3.^a edição do seu livro (1987: 5), os críticos prefeririam que a tradição anterior

defendesse a “irracionalidade”, a “irresponsabilidade” e violência da multidão para poderem atacá-la como enviesada politicamente, incluindo Smelser (1962) nessa posição. Este autor defendia que o “comportamento colectivo é analisável pelas mesmas categorias do comportamento convencional” e regressava a uma perspectiva durkheimiana da acção social, juntando a tradição do comportamento colectivo à “teoria geral da acção social” de Parsons (que, como vimos, ignorava este campo de estudo), colocando-os menos no domínio dos processos do que da ordem normativa. Para a teoria do “valor acrescentado” de Smelser, o comportamento colectivo resultava de tensões na estrutura social que precisavam de ser libertadas. O “comportamento colectivo é a acção dos impacientes” (1962); mas Smelser defendia uma visão dos mecanismos sócio-psicológicos dos movimentos e das multidões que os seus críticos incluíram ainda dentro da tradição tremendista europeia. De facto, apesar de ser peremptoriamente contra critérios do tipo da irracionalidade da multidão, Smelser inclui-a no capítulo das acções colectivas “maníacas” ou, quando se refere às “multidões violentas” e “hostis”, aceita a “perda de identidade pessoal” como um “estado psicológico distintivo” dos comportamentos colectivos; além disso, deixava de fora dos comportamentos colectivos a “convencionalização da multidão” (o termo é de Turner e Killian), nomeadamente as reafirmações colectivas de valores, rituais, festivais, cerimoniais e ritos de passagem, incluindo rebeliões rituais e manifestações, assim excluindo inúmeras formas de multidão que não se enquadravam nos seus critérios, limitados a cinco tipos de comportamento colectivo, “o pânico, a mania, a erupção hostil, o movimento orientado por normas e o movimento orientado por valores” (1962: 73-5, 170-1, 260, 383).

Esta teoria e seus critérios não agradavam aos estudantes e professores envolvidos, muitas vezes colectivamente, nos movimentos cívicos da época, o que sucedia pela primeira vez nas universidades dos EUA. Smelser ripostou que os seus críticos, como por exemplo Currie e Skolnick (1970), procuravam adaptar a teoria do comportamento colectivo aos seus próprios enviesamentos políticos, considerando como “objectivos e reais” os factos sociais dos protestos estudantis e contra a guerra do Vietname e a favor dos direitos civis, mas “não aplicando a metodologia com consistência” a situações com as quais discordavam (Smelser, 1970: 52-3). A partir do início da década de 70, um novo paradigma, o dos “movimentos sociais” veio, assim, substituir gradualmente a tradição do “comportamento colectivo” na sociologia norte-americana (McAdam, 2007: 420-1). A nova teoria da multidão corresponde, *grosso modo*, a um “ciclo histórico de protesto”, dos anos 60 aos anos 80 (Neveu, 2006: 15).

A alteração do paradigma sociológico passou também pela reapreciação da história teórica da multidão e por novas formas de entendimento das multidões, resultando nomeadamente nos primeiros estudos empíricos deste

fenómeno de tipo antropológico, pelo seu interior (por ex., Wright, 1978)²¹. Os novos estudos passaram a considerar o comportamento individual no seio dos comportamentos colectivos. Estes, pela primeira vez, não seriam vistos através das representações colectivas que criavam. A aproximação aos comportamentos para evitar a distância das representações desses comportamentos estava implícita no debate na psicologia social e na sociologia americanas a partir dos anos 70 a respeito da “questão do espírito de grupo”, embora não fosse explicitamente colocada nestes termos. Turner e Killian afirmavam que “os grupos tendem a impressionar os observadores mais fortemente como totalidades, resultando que as descrições são geralmente apresentadas em termos de acção e reacção de grupo, em vez das dos seus membros em separado”. Para a avaliação psicológica, resultava que a “descrição do comportamento de grupo como acções de uma unidade total amiúde leva-nos a pensar o grupo através de analogias derivadas do comportamento individual”, atribuindo um espírito ao grupo, “como se um grupo pudesse mudar o seu espírito no mesmo sentido em que um indivíduo o faz”. Assim, para escapar a “estas falácias, alguns investigadores insistem que só se pode descrever o comportamento de indivíduos”, “solução que não é sem perigo”, pois o grupo efectivamente existe e condiciona comportamentos individuais: “Decisões de grupo e acções de grupo nunca poderiam ter sido previstas somando simplesmente atitudes individuais.” Pela mesma razão, negam a aplicação dos caracterizadores “irracionalidade” e “emotividade” a comportamentos como os de multidão, por serem generalizações de comportamentos individuais. Isso leva-os a contradizer o uso do caracterizador “comportamento racional” (Turner e Killian, 1987: 13). A ligação destes autores a uma linha originada em Le Bon era, assim, ténue, mas a nova geração de estudiosos dos “movimentos sociais” não a largou.

O primeiro autor norte-americano a cortar em definitivo com as tradições anteriores foi Carl Couch, num texto de 1968 – um ano particularmente fecundo para os “movimentos sociais” nos Estados Unidos e na Europa – em que contrariava as “concepções correntes da multidão actuante” por serem “altamente influenciadas” pelos aspectos mais negativos de Le Bon (o patológico e bizarro, a unanimidade, a sugestão) e negando a sua validade empírica (Couch, 1968: 310). Afirmava que as multidões não se distinguiam unicamente pela emotividade e pela violência, sendo esta rara; não eram “anti-sociais”, mas antes fenómenos sociais. Couch convidava os sociólogos a abandonarem a perspectiva psicologista. Pelo caminho contrariava igualmente

²¹ Maupassant já o fazia em 1888, retomando uma crónica de 1882, “Les Foules”: “Eu entrei nessa multidão e olhei-a.” Ao contrário dos cientistas sociais pós-anos 60, o escritor francês procurava apenas confirmar como o homem “é horrível” e como a “alma da multidão” tentava “penetrá-lo” (Maupassant, 1993: 109-111).

teses derivadas das de Le Bon, como as da “transformação” dos indivíduos, presente em Park e Blumer, e da “predisposição” prévia dos indivíduos para o comportamento em multidão, de Allport (“o indivíduo na multidão comporta-se igual ao que faria só, *mas fá-lo mais*”, Allport, 1924: 295) e Miller e Dollard (*Social Learning and Imitation*, 1941). Couch também contrariava a teoria da “emergência”, afirmando que “a multidão não é mais emergente do que outras formas de interacção” (1968: 320). A teoria da multidão regressava assim a um processo de “normalização”, enquanto fenómeno social que se poderia considerar de acordo com as mesmas categorias de análise dos outros, e colocava a multidão ao mesmo nível que a autoridade que ela eventualmente enfrentasse, o que era importante na época: “Couch disse-nos em 1968 que os membros da multidão são pelo menos tão racionais como as autoridades contra quem protestam” (McPhail, 1997). Outro autor identificado com os estudos das acções colectivas, Gary Marx, escreveu em 1970 um ensaio sobre a necessidade de não se considerar as “multidões desordeiras” como de um só tipo; distinguia “tumultos instrumentais” com uma “crença generalizada”, tumultos com uma crença generalizada, mas não instrumentais para a resolução dos problemas do grupo, e “tumultos sem razão ou princípios”. Este texto, como esclareceu em 2002, respondia “às pretensões erróneas de alguns à esquerda e à direita” acerca das desordens civis da segunda metade dos anos 60 (Marx, 2002). O autor dava duas razões para reformular opiniões: os estudos de Rudé mostrando que os participantes nas multidões em França e Inglaterra (1730-1834) eram pessoas “normais” e escassos os criminosos e lumpemproletários; a “simpatia de muitos cientistas sociais americanos pelos actuais desordeiros” (Marx, 2002).

A nova geração procurou rever a história teórica da multidão, pondo em causa as teorias europeias a partir de Le Bon e as americanas derivadas de Park. McPhail (1991) rechaçou o “mito da multidão enlouquecida”. Noutra vertente, procurou-se promover uma “nova abordagem à multidão” com estudos empíricos para negar esse “mito” (por ex., Berk, 1974: 355). Este autor deu uma explicação para a organização racional de comportamentos e tentou “fazer sentido” da multidão empírica observada. Uma terceira vertente estudou empiricamente a multidão no passado, destacando-se o estudo de Tilly (1995) de milhares de ajuntamentos políticos revelando quão rara era a violência, a qual tendia a resultar de acções de rotina não violentas. Finalmente, uma quarta vertente, a respeito da festa, incorporou as emoções no comportamento da multidão como parte da acção racional (Lofland, 1982).

Os estudos da multidão adquiriram novas facetas, revelando que no interior da multidão, como noutras formas de acção social, os seus membros mantinham pontos de vista diferentes (McPhail, 1997) e que a violência resultava geralmente da acção repressiva. O estudo do comportamento concreto dos membros da multidão, incluindo os seus movimentos físicos, relação com os outros, distâncias, percursos, etc., motivou um afastamento da matriz

politizante e macro-sociológica, surgindo inúmeros estudos de interesse particular para as autoridades policiais com a gestão de multidões a seu cargo, às quais se sugerem alterações de comportamento. Voltaremos a esta vertente teórica. Resta referir aqui que, estudada a partir do interior, a multidão deixou em definitivo de ser aterrorizadora. Os estudos de “gestão da multidão” institucionalizaram-se (por ex., Kemp *et alia*, 2004). De certa forma, a multidão deixou de existir como mais de um século de ideias preconcebidas a representaram.

Mesmo assim, apesar de uma ampla bibliografia sobre comportamentos de multidão e sobre formas adequadas de as autoridades interagirem com ela, verifica-se uma estranha manutenção do “mito da multidão enlouquecida” no próprio campo dos manuais de sociologia, como vimos. Por seu lado, “muito do policiamento da ordem pública baseia-se ainda na assunção de que as multidões são inerentemente irracionais e perigosas” (Reicher *et alia*, 2007: 403). Seria interessante compreender por que motivos tal acontece e por que razão, ainda hoje, “as multidões são o homem elefante das ciências sociais” (Reicher, 2001). Apesar de as ciências sociais contemporâneas terem destruído o mito da multidão enraivecida, os modelos anteriores continuam a dominar parte dos manuais. De facto, a perspectiva da multidão ameaçadora está presente não só nos manuais como precisa de ser sempre negada pelos que a contrariam. Vistas ainda “como algo estranho, algo patológico, algo monstruoso”, as multidões “são, ao mesmo tempo, vistas com espanto e fascínio”, mas, “acima de tudo, são consideradas como algo à parte” (*idem*). A alternativa é a ocultação da multidão, o seu apagamento, como se ela não estivesse sempre presente na vida social.

2. No centro da era dos extremos

O marxismo e o leninismo: da multidão ao partido

A teoria da multidão e a sociologia contemporânea pouco escreveram sobre a herança marxista relativa à multidão e aos movimentos sociais (Neveu, 2006: 68), mas também parece certo que uma investigação bibliográfica não permite encontrar uma literatura marxista específica sobre a multidão, apenas sobre as massas, a multidão enquadrada pela vanguarda ou uma versão partidizada da oposição aristotélica *plethos-demos*. O marxismo não participou da intensa teorização sobre a multidão que ocorreu na Europa nas últimas décadas do século XIX e primeiras décadas do século XX. Era porventura uma discussão estéril para quem se colocava do lado do proletariado. N'A *Guerra Civil em França* (publicado em 1871, logo a seguir à derrota da Comuna de Paris), o tema da multidão, que mais tarde seria central na teorização burguesa,

não é sequer afluído, como se os ajuntamentos públicos e acções colectivas fossem uma parte natural do processo político contra o poder estabelecido (Marx e Engels, 1970b). Em Marx “não se encontra uma teoria dos movimentos sociais”, estando estes “integrados numa problemática geral da luta de classes” (Neveu, 2006: 66). Além disso, Marx morreu em 1883 e Engels no ano da monografia de Le Bon (1895), antes que o tema da multidão entrasse em pleno na “questão social” e na opinião pública. Contudo, tendo em conta que essa teorização era motivada em boa parte pela presença do proletariado urbano e dos pobres em geral na cidade burguesa, seria de esperar uma reflexão sobre esta forma de acção social central nesse período. Parece-nos que o marxismo se concentrou nos conceitos de classes e no conceito geral de “massas”, que permitia teorizar sobre a tomada do poder pelo “proletariado”. Esse era, afinal, o objectivo traçado por Marx e Engels desde que iniciaram a sua colaboração em 1844. O *Manifesto do Partido Comunista*, de 1848, não inclui referências à multidão e inclui cinco referências a “massas” (Marx e Engels, 1970a). Recordando essa época em 1885, Engels escrevia que a “classe oprimida actual, o proletariado, não pode realizar a sua emancipação sem emancipar ao mesmo tempo da divisão de classes toda a sociedade, sem a emancipar em consequência das lutas de classe”. Para isso, era necessário organizar a luta em permanência: ele e Marx teriam verificado naquela altura que os movimentos operários francês, inglês e alemão começavam a deixar de ser “qualquer coisa de puramente accidental”. Em vez de “sussurrar” as suas descobertas científicas “aos ouvidos do mundo sábio”, o par decidiu empenhar-se na sua organização (Marx e Engels, 1970c: 187). A multidão trazia consigo a marca da espontaneidade e do descontrolo, o que contrariava as intenções de organização da classe operária: se a descrição que os estudiosos burgueses tremendistas faziam da multidão estava correcta, esta tornava-se tão inconveniente para os marxistas como para os burgueses. A teoria marxista, nomeadamente o tom profético do *Manifesto*, estava marcada por um certo milenarismo, que contava com o apodrecimento do capitalismo e a instauração de um novo mundo político-social sem se entender exactamente os processos que a motivariam. Em 1890, Engels faria uma autocritica pela falta de atenção aos factores não económicos na concepção global da “aplicação prática” no “acontecimento histórico”. Escrevia: “Somos Marx e eu mesmo quem deve acarretar a responsabilidade de, por vezes, os jovens darem mais peso do que é devido ao lado económico.” Ante os adversários, acrescenta, “precisávamos de sublinhar o princípio essencial por eles negado, e então nem sempre encontrávamos tempo, lugar e ocasião para colocar correctamente os outros factores que participam na acção recíproca” (Marx e Engels, 1970c: 519-20).

Essa falha é colmatada por Lenine, que escreve alguns textos fundamentais pouco anos depois da morte de Engels. A preocupação de Lenine com a

organização é obsessiva. A conquista do poder fazia-se através de um partido de tipo novo, que liderava as massas, conceito repetido à exaustão nas obras do teórico e líder russo. Em 1902, preocupava-se em debater com outras tendências revolucionárias a questão da “espontaneidade das massas” para concluir: “Há espontaneidade e espontaneidade”, sendo uma “apenas a revolta de gente oprimida” e outra os “embriões” da “luta de classe”. Os sociais-democratas que seguiam o “culto do espontâneo” nas lutas operárias entregavam o proletariado à burguesia, pelo que ele defendia uma “*luta encarnçada contra a espontaneidade*”. Convém notar que para Lenine esta era sinónimo de instintivo e de inconsciente, o que o aproxima da linguagem dos tremendistas: os seus adversários, escreve, esqueciam que “o instintivo é precisamente o inconsciente (o espontâneo)”. O período em que os seus adversários dominavam o movimento operário deveria ser “liquidado” com a criação de um partido de “vanguarda”, com novo tipo de organização e de propaganda (Lenine, 1971: 134, 141-5, 253). A multidão é excluída da concepção revolucionária de Lenine. Considerando como dois objectos empíricos e paradigmas explicativos de lógica de acção política da ciência política a insurreição e a manifestação (Colas, 2006: 196), Lenine optou pela primeira por golpe militar e/ou a acção do partido de vanguarda. A manifestação representava aceitar o sistema político vigente, a insurreição a sua substituição por acção violenta. Lenine via a “manifestação como histeria” (*idem*: 198-200), isto é, acção inútil da multidão na perspectiva da tomada do poder.

Apesar de um ou dois episódios marcantes na luta contra o czarismo, a tomada do poder pelos bolcheviques fez-se por golpes. Depois da “Revolução de Outubro”, Lenine podia explicar em 1920 o seu êxito, não pela acção de massas, mas pela “mais rigorosa centralização e uma disciplina de ferro” desde a criação do bolchevismo em 1903. Lenine considerava como manifestação do “esquerdismo, doença infantil do comunismo” a crítica aos “chefes” dos partidos comunistas por estarem separados das “massas” e desmentia que esses partidos pretendessem uma “ditadura dos chefes” em vez da “ditadura das massas”. Tratava-se de um “emprego simplesmente irreflectido e ilógico dos vocábulos ‘em moda’, no nosso tempo, sobre a ‘massa’ e os ‘chefes’”. As pessoas [...] habituaram-se a ver os ‘chefes’ opostos à ‘massa’”. E chegar a opor “a ditadura das massas à ditadura dos chefes é um absurdo ridículo, uma tolice”. Isso significava “negar a necessidade do partido e a disciplina do partido” (Lenine, 1968: 352, 366-7).

A multidão não encaixava neste esquema teórico de um partido de chefes que dirigia as massas e organizava a sua acção revolucionária. Depois de Outubro, com o domínio do partido bolchevique tornando-se total, verificava-se que a ocorrência da multidão, isto é, das massas desenquadradas do partido, era um receio que levava os dirigentes soviéticos a evitar situações multitudinárias. Logo em Janeiro de 1918, o soviete de Petrogrado “renunciou a

organizar uma grande manifestação pró-bolchevique” na cidade recordando as vítimas da revolução de 1905: “O verbo revolucionário parecia ser mais fácil de controlar do que o gesto: a rua e a praça pública pareciam temíveis e, portanto, eram de preferência evitadas.” O soviete de Moscovo organizou a manifestação nesse dia, mas tomou inúmeras medidas de controle da iniciativa, o que levou a oposição aos bolcheviques a não participar. As manifestações do dia em diversas cidades, demonstravam a “prudência, se não a desconfiança, dos bolcheviques em relação a novas tentativas de grandes mobilizações populares. Nos meses que se seguiram, parecem ter renunciado à ideia de lançar grandes massas nas ruas” (Koustova, 2005: 64-66). Os comunistas bolcheviques promoviam reuniões públicas em espaços fechados, evitando a rua. Na inevitabilidade do 1.º de Maio, em 1918, os bolcheviques preferiram uma manifestação de rua para os militantes evitando “reunir toda a sociedade”. A oposição defendia uma manifestação aberta e acusava o poder bolchevique de fazer do 1.º de Maio, *ipsis verbis*, uma “festa de Estado” (*apud, idem*: 68). O 1.º de Maio incluiu desfile militar e elementos recreativos que, para a oposição, traíam a efeméride. Em 7 de Novembro, no 1.º aniversário da Revolução, já o evento foi domesticado pelas regras de controle dos bolcheviques (*idem*: 75-6). Com o poder absoluto, “as manifestações de protesto, nomeadamente em Moscovo, foram severamente reprimidas” (Colas, 2006: 197). Lenine e o chefe da polícia política dispunham dum “enorme aparelho” para “combater aquilo a que chamavam a ‘irracionalidade’ das massas”²².

Para Lenine, a manifestação era, além do mais, preconizada por “intelectuais porcos bem-falantes” agitando-se “histericamente”; até a violência desenfreada dos camponeses no processo revolucionário de tomada do poder sem o controle do partido seria preferível à “política da frase”, mas apenas para depois transformar a massa em exército e não em multidão: “não precisamos dos arrebatamentos histéricos, do que precisamos é da marcha ao passo cadenciado dos batalhões de ferro do proletariado” (*apud, Colas*, 2006: 199). Em oposição à insurreição militarizada, a política na sua essência, Lenine via a manifestação/multidão como representação/teatro da democracia parlamentar: “nada mais desprezível para Lenine, dada a sua ineficácia, do que a redução da política a uma encenação, ao *vaudeville*” (Colas, 2006: 199). A multidão na rua seria uma “representação” nos vários sentidos da palavra e um método retórico semelhante aos da democracia parlamentar. Na perspectiva leninista, o partido, organização da organização, substituíra a multidão, o que ele tentava provar matematicamente:

²² Leonid Luks, historiador, no documentário *Communism, History of an Illusion*, Bavaria Film Production, 2005.

A força duma centena pode ultrapassar a força dum milhar? Ela pode e ela fá-lo, *quando a centena está organizada*. A organização decuplica as forças. Organizando-se, adquire uma *vontade única* e essa vontade única do milhar, da centena de milhar ou do milhão de militantes de vanguarda torna-se a vontade da classe (*apud*, Colas, 2006: 244).

Desta forma, o leninismo, como logo depois o nacional-socialismo e o fascismo, praticavam a substituição da multidão “espontânea” pela multidão organizada, militarizada. Isto é, a multidão só era aceitável pela sua anulação através do controle dos seus membros pelos chefes, o que em termos práticos se verifica na igualização de comportamentos e gestos dos indivíduos. Os desfiles do Partido Nacional Socialista de Hitler impressionavam pela militarização da multidão: todos os militantes em filas e assemelhados pela indumentária e acessórios. Tal facto é visível na forma como o pintor alemão Werner Heldt (1904-1954) representou as manifestações no país: as operárias ou de oposição ao nazismo são aglomerados parcialmente desorganizados, enquanto as dos nazis são como desfiles militares. O tema interessou Heldt a ponto de escrever o ensaio *Algumas Observações sobre a Multidão*. Os partidos comunistas seguiam, todavia, o mesmo caminho de disciplinarização da multidão manifestante. A vulgarização do punho erguido nas manifestações, com origem num desenho de 1922 do então comunista George Grosz, divulgou-se na Alemanha, em França e noutros países nos anos 20 e 30, o que permitiu a comparação dos rituais dos encontros e cortejos comunistas e nazis em várias reportagens publicadas entre 1930 e 1933 na Europa. A uniformidade dos signos militaristas (formação em filas, punho cerrado/braço estendido, fardamento) era reconhecida implicitamente pelo jornal comunista *L'Humanité* em 12.11.1926 comentando uma manifestação: “Os antigos combatentes operários da guerra vestiram o uniforme. Compreenderam a inelutável lei da luta de classes que os obriga hoje a adoptar a tática e a formação de combate da burguesia.” A multidão, dirigida por novos *meneurs* colectivos, os partidos, cristalizava a uniformidade e desindividualização lebonianas na sua transformação em monólito militar (Vergnon, 2005: 79-85). O escritor Henry de Montherlant encontrava numa manifestação da Frente Popular em 1936 não só a disciplina como a dissociação do gesto das emoções habitualmente associadas às multidões: “Nem o ódio nem a violência nem a energia emanavam desta multidão que atirava gritos de morte como cães que coçam a barriga, pensando noutra coisa.” Os punhos erguidos e soldados em uniforme exprimiam a “unanimidade” com “uma surpreendente moderação” (*apud*, *idem*: 87). A imprensa, burguesa ou comunista, sublinhava a domesticação da multidão (*idem*: 90-1).

Dominada pelo demagogo de direita ou pela vanguarda de esquerda, a multidão tornava-se fonte de legitimação política no continente, diminuindo ou substituindo as formas de legitimação eleitoral. A teoria da multidão entrava

no pensamento de matriz europeia numa era de perplexidade que só seria ultrapassada décadas após a II Guerra Mundial.

Perplexidades democráticas

Entre as duas guerras mundiais, a Europa foi palco das perplexidades da “era dos extremos” (Hobsbawm, 1997). O internacionalismo foi substituído pelo apoio a um novo tipo de nacionalismo, o soviético. O capitalismo sofreu a crise de 1929. Os movimentos organizados das classes trabalhadoras sofreram direcções diferentes, com o desenvolvimento da social-democracia a par do crescimento dos partidos comunistas. Alguns regimes políticos democráticos não conseguiam um equilíbrio entre os interesses das classes superiores e das classes trabalhadoras. Diversos regimes evoluíram para ditaduras. Os media de massas tornaram-se essenciais à comunicação política e ao entretenimento nas sociedades urbanas, tendo assumido papel central na transição para a modernidade. Unida à psicologia da multidão, a comunicação pelos media de massas proporcionou um novo tipo de dominação política, a ditadura de massas, como a nazi e a italiana. A teoria de Le Bon preencheu a teoria política das ditaduras, como Freud parecia prever, como veremos, e os *meneurs* tornaram-se “técnicos de ditaduras”, para citar António Ferro sobre Mussolini, ou técnicos de multidões, como Hitler treinando a *performance* retórica e gestual em comícios e para as câmaras.

A teoria burguesa nos regimes democráticos entrou numa fase de perplexidade, dado que entre os extremos das ditaduras de tipo fascista e as organizações de massas das organizações anarquistas e comunistas pouco sobrava. O espaço “natural” da reflexão burguesa dividia-se entre o desprezo pela democracia e a busca de uma solução intermédia. Encontramos a expressão desses pontos de vista no debate a respeito do significado político da multidão. Elites sem massas era um conceito que parecia não funcionar naquele período na Europa. Se os partidos comunistas ou fascistas se tornavam as elites que efectivamente dominavam as massas e manipulavam multidões, esse tornava-se o método habitual de as elites manterem o poder, caso contrário as massas dominavam. A democracia favorecia o povo contra a elite, defendia um autor francês de livros sobre a Revolução Francesa, numa obra sobre as multidões revolucionárias (d’Alméras, 1934: 19-20). Todavia, entre as duas guerras mundiais encontramos também ecos de uma aproximação europeia com a teoria norte-americana da multidão. Não há que estranhar. A representação dúplice da multidão que encontramos em autores como Park e Blumer deveria corresponder a uma nova forma de analisar a multidão, mas também à aceitação de formas mais integradas dos colectivos no sistema político-social. A teoria da “norma emergente” dos estudiosos americanos encontra-se, sem esse nome, num texto de 1934 de Eugène Dupréel (2009: 32).

Dupréel (1879-1967), sociólogo belga de filiação durkheimiana (Caze-neuve, 1960: 224-5), condenava a “insuficiência absoluta de um psicologismo banal” que persistiria em tomar os fenómenos colectivos como “objectos em si” e não como fenómenos sociais a relacionar no âmbito do “quadro permanente das relações sociais de todos os tipos, dos grupos sociais duradouros”. A posição continuava Durkheim, ao considerar ser “sobre esse sistema de estruturas que se produzem, como fenómenos descontínuos, como grupos de grau fraco de existência, estados críticos que são as multidões desordenadas e reviravoltas de opinião”. Dupréel reiterava a existência de dois elementos em todas as realidades sociais: “uma ordem dada, uma estrutura elaborada prévia à conjuntura” em causa; e “o actual, o fortuito, o que vem de fora para se combinar com esta dada ordem, o que insere nesta estrutura algo que lhe é irreduzível”: em resumo, “a dualidade da estrutura e do intervalo”, sendo as multidões “fenómenos intercalares” na estrutura (2009: 35-7). Assume a posição de Tarde na “única obra duradoura” sobre a multidão em 1890-1905, de superioridade do público sobre a multidão. As multidões festivas com “efeito estimulante, enobrecedor, educador”, não suprimem os “aspectos deploráveis do fenómeno das multidões” (1948: 23, 36-50, 73-80).

Encontramos as posições de Dupréel expressas num artigo de 1936 do filólogo e publicista M. Rodrigues Lapa (1897-1989) no semanário de literatura e crítica *O Diabo*²³. Lapa toma por adquirido que o indivíduo apresenta uma “diferença de porte” quando “em estado puro” ou incorporado no “grupo ou na multidão”. O senso comum a respeito desta observação originou “as linhas gerais de uma ciência, a chamada psicologia das multidões” nos fins do século XIX devido a “grandes movimentos de massas humanas” como a Comuna, as greves, os atentados anarquistas, as convulsões. Lapa refere Tarde, Sighele, Rossi mas sublinha que a obra de Le Bon seria ainda, “apesar dos seus grandes defeitos, uma etapa essencial da nova disciplina científica”. Critica Le Bon por tirar “conclusões de pessimismo sobre o sufrágio universal, o regime representativo, o futuro das nações, etc.” a partir de uma análise correcta das multidões: “A preocupação de moralista denunciou um *parti-pris* no psicólogo e a sua obra foi grandemente prejudicada.” Exprimindo a posição cristalizada, entretanto, na sociologia americana e em Dupréel, negava o “carácter fulminante” da multidão, preferindo ver “uma base precedente” nos seus gestos e atitudes: “Constituem a deflagração emotiva e simbólica de sentimentos anteriormente acumulados e de opiniões anteriormente elaboradas.” Até a ligação ao *meneur* se torna assim compreensível: “Qualquer que seja a intervenção do chefe ou do agitador no momento da sua formação, ela

²³ Rodrigues Lapa, “Uma ciência recente. A psicologia das multidões”, *O Diabo*, 12.04.1936.

supõe sempre um estado de mentalidade colectiva, que lhe deu origem e lhe dará a sua virtualidade.”

Lapa não cita autores americanos, que desconheceria, mas elogia o trabalho do autor que mais êxito teve nesta época do outro lado do Atlântico, Tarde, “o grande sociologista” com um “método sociológico” de “mais amplas perspectivas” do que o “critério biológico de Le Bon, necessariamente acanhado”. Lapa recorda que, segundo Tarde, “se a acção das turbas é muitas vezes destruidora, traz não raro benéficos resultados, reforçando os valores sociais”.

Depois de se referir à obra de Freud de 1921, *A Psicologia Colectiva e a Análise do 'Eu'*, Lapa fala do “novo avanço” da psicologia das multidões com os trabalhos de Georges Lefebvre e Dupréel sobre a multidão na Revolução Francesa e sociologicamente apreciada²⁴. Estes autores evitavam considerar a “multidão em si própria, como desligada do conjunto social”, à maneira de Le Bon, e desqualificavam a teoria do “regresso à animalidade primitiva” das multidões revolucionárias. Os fenómenos multitudinários, defendia Lapa, deveriam colocar-se em contexto ocorrendo nas “mutações sociais” assinaladas pelo “conflito entre a estrutura ou ordem preexistente e uma atitude provisória de negação e rebeldia, precursora da ordem que se vai seguir”. E concluía, seguindo Dupréel de perto: “Precisamente a multidão é um desses fenómenos intercalares, fomentadores de uma nova estrutura. É assim, engastada no corpo social, de que faz parte integrante e importante, que a multidão deverá ser estudada.” Lapa regressa, porém, ao carácter violento da multidão, que resultaria de os colectivos não encontrarem na sociedade solução para os seus “sentimentos” e “opiniões”: se uns e outros “forem reprimidos durante o período de gestação, dá-se o fenómeno freudiano de ‘recalque’, gera-se uma exaltação surda, de carácter mórbido, que se traduz, no momento da eclosão, nas maiores violências e atrocidades. É uma válvula que se destapa”. Afinal, a multidão é um perigo, mas Lapa transfere a responsabilidade para o regime que impede aos indivíduos exprimir opiniões e sentimentos: “Sem o freio do espírito crítico, excitada e liberta, abandonada aos seus instintos, a turba comete então as grandes crueldades [...]. Passado porém esse momento, nota Dupréel, quando a multidão adquire maior duração e consistência, o seu carácter mórbido desaparece.” O artigo de Lapa, opositor ao regime salazarista, tem implícita a ameaça da multidão se não houver válvula que dê vazão sem perda do controle. Se a multidão ameaçasse a propriedade, o regime político seria responsável: a “fornalha de instintos longamente represada e subitamente escancarada” traduz-se “numa violentíssima subversão do existente. Que fazer-lhe então? Bater-lhe? É como quem bate num louco. A psicologia colectiva

²⁴ Semaine internationale de synthèse; 4. *La Foule. Exposés par Georges Bohn, Georges Hardy, Paul Alphandéry, Georges Lefebvre, E. Dupréel. Discussions. Avant propos de Henri Berr*, Paris, Alcan, 1934. O texto de Dupréel foi reeditado em 1988 e 2009.

sugere-nos, pelo estudo atento do fenómeno multitudinário, quais são os meios preventivos para evitar ou atenuar o mal”. A psicologia das multidões servia, pois, para as controlar e, no contexto político da época, para indicar que o regime salazarista era, a prazo, perigoso para a própria propriedade.

Dupréel acentua mais os caracteres “mórbidos” das “verdadeiras multidões” do que Rodrigues Lapa, mas este não consegue ainda ver para além do “mal” do fenómeno, provavelmente porque viviam em regimes diferentes: Lapa veria com mais facilidade a virtualidade de manifestações multitudinárias contra um regime antidemocrático como o salazarista do que um sociólogo numa democracia onde se prefere a transferência das dissensões da multidão, fenómeno da “paleo-sociologia”, para o domínio do público racional da “neo-sociologia” (Dupréel, 1948: 49-50). No período entre as guerras, poderia o debate sociológico ir mais além? Democracias como a americana ou a francesa correspondiam às posições políticas subjacentes às teorias sociológicas dominantes, pelo que a multidão se mantinha ameaçadora e o público era a solução “racional” para a expressão política entre eleições; entretanto, num regime antidemocrático como o português os teóricos da elite derrotada em 1926 não encontravam formas de combate político sem recurso à multidão que permitissem o derrube do fascismo, motivo por que deixaram o campo das “massas” ao partido, o PCP, que, a partir de 1934, pretendia usá-las mais como viveiro da vanguarda leninista do que como alforge de multidões. Este receio ou desinteresse das vanguardas políticas de oposição pela expressão multitudinária terá permitido ao salazarismo um conforto político e um monopólio da “representatividade” popular nas ruas durante décadas, sem quase precisar de recorrer às multidões. Só na campanha eleitoral do general Humberto Delgado – de alguma forma uma carta fora do baralho – as multidões nas ruas marcariam de forma indelével o futuro do regime e a própria forma de ver o candidato na historiografia popular: “Delgado foi o homem que mais congregou multidões durante o regime salazarista”²⁵.

Num artigo anterior, publicado em Portugal três meses depois do texto de Lapa, o escritor espanhol Pío Baroja receava a multidão como produtora de políticas extremistas. Resumindo as piores qualidades da multidão (operária ou burguesa) recolhidas em Sighele, Le Bon, Tarde e Freud, concluía que a política de multidões “produz ou a ditadura socialista ou a ditadura fascista” e via sem futuro o liberalismo, mesmo na “magnífica” Inglaterra²⁶.

²⁵ Do texto biográfico de Delgado no sítio do programa televisivo “Os Grandes Portugueses”, transmitido na RTP1 em 2006-7 (<http://www.rtp.pt/gdesport/?article=110&visual=3&topic=1>, visto em 2008.11.22).

²⁶ Pío Baroja, “O Espírito das Massas”, *Babel*, Ano I, n.º 2, Julho de 1936, Lisboa, Astória: 10-12. O artigo saiu originalmente no jornal madrileno *Ahora* em 19.03.1933, segundo Guillén (1999: 185).

O mesmo pessimismo do período anterior ao conflito mundial chegava à sociologia com a criação de um “terceiro elemento” a juntar à *Gemeinschaft* e à *Gesellschaft* de Tönnies: o sociólogo russo-americano Pitirim Sorokin considerava que o hitlerismo, o comunismo e o fascismo criavam grupos obrigatórios num “colectivismo [que era] uma mera manipulação mecânica dos homens e das forças sociais. O resultado é [...] a coerção” (*apud* Giner, 1979: 165). Isto é, os regimes ditatoriais de massas criavam uma falsa “comunidade” – não a comunhão de Schmalenbach (1977) – que só existiria através da coerção e da mobilização permanente das massas pela propaganda e pelos eventos multitudinários. Esta aparente inevitabilidade da evolução da sociedade de massas e das multidões para o autoritarismo e o totalitarismo originava também a já citada *Violação das Multidões pela Propaganda Política*, de Tchakhotine, publicada em Paris meses antes da eclosão da Guerra (1998: 11).

Poucas obras serão mais eloquentes sobre a perplexidade democrática perante a multidão manipulada pelo totalitarismo do que o primeiro capítulo da apropriadamente intitulada *Multidões em Delírio*, de Philippe de Félice. Escrevendo em 1937, fala da multidão como uma “doença” que “não é humana”, uma “forma inferior da mística”, formada por indivíduos que “deixaram de sentir e de pensar”, “verdadeiros autómatos” em “desagregação mental”. O ensaio trata da efervescência colectiva multitudinária, a que chama “estados de multidão”, ou “arrastamentos gregários”, das tribos ditas primitivas ao presente, sendo este que o autor visa ao procurar elucidar “a criação dos estados de multidão e as consequências que deles resultam” quando “a maioria dos partidos que no mundo moderno aspiram ao poder, ou já o detêm, fundam [neles] a sua existência e apoiam a sua acção”. O recurso aos estados de multidão “explica sem dúvida em primeiro lugar o êxito dos regimes que se qualificam a si mesmos de ‘totalitários’, ou que aspiram a sê-lo, sem o confessarem” (Félice, 1947: 9-23). O livro não foi publicado em 1937 porque rebentou a guerra provocada pelo totalitarismo nazi. O autor levou o manuscrito consigo para a resistência e conservou consigo “preciosamente muitas páginas que estão ainda manchadas pela lama das valas onde os meus companheiros e eu tínhamos de nos deitar, para escapar aos bombardeamentos impiedosos da aviação inimiga”. Depois de 1943, quando retomou o livro também “retomou a confiança”. Os “arrebatamentos furiosos” das multidões não tinham a última palavra. Havia um “remédio” para se “resistir às intoxicações colectivas”: a “restauração da pessoa”, não tanto do indivíduo, mas da pessoa, através de um “renascimento do cristianismo”, restituindo ao ser humano “a sua verdadeira autonomia por um livre desenvolvimento do seu psiquismo superior”. Só assim “as consciências alcançam a dominar-se a si mesmas e conquistam o poder de afrontar as violências das multidões” (*idem*: 379-383).

Freud e a relação da multidão com o *meneur*

Uma das obras da teoria da multidão com maior impacto entre as duas guerras mundiais foi *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1993) de Sigmund Freud (1856-1939). Ao tratar de questões dos colectivos humanos organizados em confronto ou em sintonia com o poder político e social, este ensaio de 1921 não pode ler-se como do domínio exclusivo da psicologia: Freud escreve, numa perspectiva psicológica, sobre questões importantes para a sociologia ou a ciência política. Para ele, a sociologia, tratando do comportamento das pessoas em sociedade, só poderia ser “psicologia aplicada” (*apud*, Moscovici, 1981: 306), mas as “consequências sociológicas da teoria freudiana” são extensas a respeito da “inter-relação entre as massas e os seus senhores” (Horkheimer e Adorno, 1973: 80).

A atenção de Freud pela multidão tivera uma expressão pessoal. No final do século XIX, sublinhou na correspondência a irracionalidade e a anormalidade das multidões de Paris: “Acredito que estão todas possuídas por mil demónios [...]. São as pessoas das epidemias psíquicas, das convulsões históricas de massas” (*apud*, Turner e Killian, 1987: 2). A multidão parisiense era para ele a mesma da Revolução Francesa, não se distinguindo a sua visão da dos burgueses europeus da época, fossem ou não cientistas e académicos. Outros episódios da sua vida pessoal, como ataques por grupos anti-semitas, terão contribuído para o seu interesse pela multidão perigosa (McClelland, 1989: 264). A insegurança em Viena a partir de 1919, escreveu o seu filho Martin em 1958, era causada “por uma falta de disciplina que permitia à multidão tornar-se incontrolável”, sendo isso “o mais difícil de suportar” (*apud*, *idem*: 267). Ante uma multidão “mostrando a vitalidade turbulenta duma sociedade-massa, democrática e ameaçada pelos demagogos”, Freud sente-se como Édipo perante o enigma da Esfinge, ao qual só dará resposta na obra de 1921 (Colas, 2006: 249).

Não se estranha que ao abordar o tema Freud se ancorasse na obra de Le Bon de 1895. O título do seu ensaio é revelador, pois, como refere Moscovici, Freud, tal como Le Bon (e Wilhelm Reich), escreviam sobre “psicologia da multidão” ou “do grupo” e não sobre “psicologia social” ou “colectiva”. Isso “não era uma simples coincidência”, pois era a multidão, tal como a viam, que originava a nova ciência emanada da psicologia (Moscovici, 1986: 11). A utilização da palavra alemã *masse* contribuía para um relaxe conceptual, pois tanto significa massas como multidão, sendo usada indiferentemente por Freud. Tal como Le Bon e outros contemporâneos, Freud utiliza um conceito amplo de multidão, abarcando exércitos e igrejas e ainda a horda primitiva, e resolve a questão das multidões temíveis classificando-as como espontâneas, por oposição às artificiais. As primeiras são naturais e estéreis, desorganizadas, emotivas, desprovidas de inteligência. As multidões artificiais são disciplinadas, fecundas, estáveis, providas de inteligência e criadoras de cultura.

São estas principalmente que Freud se propõe estudar (Moscovici, 1981: 320). Encontramos a mesma classificação de espontaneidade no leninismo e na sociologia americana (Blumer). Uma análise mais fina poderá indicar que a multidão “espontânea” seria, em qualquer destas representações, aquela em que os autores não viam direcção, apenas o perigo do “outro”.

A aproximação de Freud à psicologia leboniana da multidão não só fazia parte do *zeitgeist* como se relacionava com o seu trabalho anterior. Por alturas da morte de Charcot em 1893, “uma grande parte dos pioneiros da psicologia tinha aceite que o ‘Eu’ de toda a gente consistia em vários níveis em competição, distribuindo-se desde os amplamente conscientes aos completamente inconscientes”, “não surpreendendo” que Le Bon tenha incorporado estas noções na sua psicologia das multidões “no mesmo ano em que Freud [e Breuer] as incorporaram nos seus *Estudos sobre a Histeria*” (Ginneken, 1992: 146). Ao contrário dos seus trabalhos sobre psicologia individual, este ensaio não se baseia em qualquer observação empírica, como quase toda a literatura de cariz científico até então publicada. Freud usa obras anteriores e, como vários autores, baseia afirmações em literatura ficcional (1993: 127).

Freud afasta dúvidas quanto à filiação do seu trabalho: cita a “merecidamente famosa obra de Le Bon”, o seu “brilhante esboço”, apoiando-se na classificação das multidões do francês dado que a sua “descrição” “encaixava tão bem” com a sua forma de ver as questões da vida mental; mas faz justiça a Sighele afirmando, de forma algo contraditória e inesperada, que “de facto nenhuma das declarações” de Le Bon “traz alguma coisa de novo” ao autor italiano. São o tom e a abrangência taxonómica de Le Bon que agradam a Freud. Não admira, entretanto, que algumas apreciações de Freud coincidam com Le Bon, como a menção de que a “tendência” do indivíduo para “se comover se intensifica extraordinariamente” em multidão, “enquanto a sua capacidade intelectual é marcadamente reduzida”, sendo que estes dois efeitos constituem “o facto fundamental” da psicologia da multidão (1993: 98, 110, 116, 161). Para Freud, Le Bon apresentava-se como o “descobridor do problema” e ele mesmo como o “solucionador do problema” (Merton, 1960: vii-ix). Em resumo, a partir de Le Bon, Freud introduz o novo tema da “relação do desejo no campo social, com os investimentos libidinais e os logros do imaginário que ela supõe”, bem como do relaxe da “repressão das tendências inconscientes” do indivíduo quando está na multidão (Akoun, 1975: 10-11, 22).

Para desenvolver a tese, Freud apoia-se também em *The Group Mind*, de McDougall, de 1920. Precisando de ampliar a condição psicológica da multidão para lá das situações efémeras catalogadas por Le Bon, McDougall fornecia-lhe essa condição perene preexistente à multidão momentânea, localizando-a igualmente nos grupos estáveis. Partindo de McDougall, Freud concluía que “quanto mais alto” o grau da “homogeneidade mental” mais facilmente os indivíduos formam um grupo psicológico e mais notáveis são as manifestações de

um espírito de grupo. Assim, havendo um elemento unificador, as condições psicológicas da multidão podem existir fora da reunião física. Freud aceita, pois, o conceito de *multidão à distância* (1993: 112). O papel da emoção nesta psicologia é fundamental. Freud refere como McDougall valoriza a “exaltação ou intensificação da emoção”, concluindo pela reprodução das emoções na multidão à distância: “Quanto maior o número de pessoas em que o mesmo efeito pode ser simultaneamente observado, mais fortemente cresce esta compulsão automática” (*idem*: 112-3). Freud inscreve-se exactamente na linha dos autores da linhagem de Taine e Le Bon ao citar a apreciação tremendista de McDougall sobre a multidão. Esta

é excessivamente emocional, impulsiva, violenta, instável, inconsistente, irresoluta e extremada na acção, evidenciando apenas as emoções mais grosseiras e os sentimentos menos refinados; extremamente sugestionável, descuidada na decisão, apressada no juízo, incapaz de formas de raciocínio excepto as mais simples e imperfeitas; facilmente levada e dirigida, faltando-lhe autoconsciência, desprovida de respeito próprio e de sentido de responsabilidade, e apta a ser arrastada pela consciência da sua própria força [...]. Daí que o seu comportamento seja como o de uma criança rebelde ou de um excitado selvagem inculto numa situação estranha, em vez de ser como o seu membro médio; nos piores casos é como o de uma besta selvagem (*apud, idem*: 114).

Freud junta-se aos que comparam a multidão ao selvagem e à criança. Numa época em que a sensibilidade vitoriana reprimia emoções públicas e até privadas, a expansão emocional dos indivíduos em multidão era estranha para os burgueses, incluindo os seus estudiosos, quando não temível e perigosa. A emoção significava uma “diminuição da inteligência” na multidão.

Freud avança com uma explicação importante para o medo que o indivíduo de fora (ele mesmo) sente perante a multidão: ela “impressiona o indivíduo como se fosse um poder ilimitado e um perigo inultrapassável. Nesse momento substitui o conjunto da sociedade humana” (*idem*: 113). A multidão *substitui a sociedade enquanto representação mental*. A força da representação está, assim, na *sinédoque mental* que a presença física da multidão motiva nos sentidos dos observadores, dando-lhe a capacidade de transformar-se de grupo em totalidade da sociedade.

Apesar de retomar o tremendismo de McDougall, Freud, tal como Tarde, considera necessários os eventos de multidão, ao enquadrá-los na sua teoria psicológica da multidão, admitindo momentos em que se deve desfazer “as renúncias e limitações impostas ao ego”, abrindo-se como “regra uma infracção periódica da proibição”, a “instituição de festivais”, que na sua origem não são mais do que “excessos fornecidos pela lei” e que devem o “carácter alegre à

libertação que trazem consigo. As Saturnálias dos romanos e o nosso moderno Carnaval acordam nesta característica essencial com os festivais do povo primitivo, que geralmente acabam com deboches de todo o tipo e a transgressão do que noutras alturas são os mais sagrados mandamentos” (*idem*: 163-4). Ao transferir as hipóteses psicanalíticas para a psicologia das multidões, Freud fornece-lhe novas portas de acesso. Estabelece que ela é formada pela soma das psicologias individuais: “A psicologia de grupo diz respeito, pois, ao homem individual enquanto membro de uma raça, de uma nação, de uma casta, de uma profissão, de uma instituição, ou enquanto componente de uma multidão de pessoas organizada num grupo num dado momento para algum propósito definido.” Desta forma, rejeita a questão da “alma colectiva” tão debatida antes, mas coloca a psicologia do indivíduo numa fortíssima se não total dependência da psicologia do grupo: esta “é a mais antiga psicologia humana; o que isolámos como psicologia individual, negligenciando todos os traços do grupo, só tem vindo a tomar proeminência a partir da velha psicologia de grupo, por um processo gradual que pode ainda, talvez, descrever-se como incompleto” (*idem*: 96, 155). A psicologia grupal deriva dos espíritos individuais, mas estes são eles mesmos grupais e sociais. A chave da psicologia da multidão encontrar-se-ia assim na horda primordial. Tal como o indivíduo emerge do grupo, também a psicologia individual se obtém por um processo de isolamento: a psicologia individual é a psicologia de grupo isolada. A implicação da conclusão de Freud só aparece quando invertemos a intenção do seu argumento: “Se a horda primitiva fornece a chave para a psicologia da multidão”, então podemos argumentar que esta “fornece a chave para a psicologia individual”. Freud afirma que “há uma psicologia, a psicologia de grupo, de que a psicologia individual deriva”. Há duas psicologias, em que se inclui a do líder e dos dirigidos: “A psicologia da multidão (teoria da multidão) e a psicologia do poder (o super-homem nietzschiano)”, que Freud reúne (Roberts, 1996: 47-9).

Freud sugere ser o primeiro a singularizar a importância do tema da liderança da multidão: “Le Bon não dá a impressão de ter conseguido trazer a função do líder e a importância do prestígio completamente em harmonia com o seu quadro brilhantemente executado do espírito da multidão.” E avança para uma explicação dos laços entre os membros da multidão e o seu chefe: “As relações amorosas (ou, para usar uma expressão mais neutra, os laços emocionais) também constituem a essência do espírito grupal.” Defende que “um grupo é claramente mantido unido por um poder de algum tipo: e a que poder poderia este feito ser mais bem atribuído do que a Eros, que mantém unido tudo no mundo?” Além disso, “se um indivíduo desiste do que o distingue num grupo e deixa os seus outros membros influenciarem-no por sugestão”, fá-lo por necessitar “estar em harmonia com eles em vez de em oposição a eles – pelo que talvez, afinal, ele o faça por amor deles [*ihnen zu Liebe*]” (1993: 109,

121). Esta interpretação através de Eros poderá ser útil na análise de modernos fenômenos multitudinários e de massas como a música popular e o desporto, para além dos fenômenos de magnetismo político dos líderes multitudinários do século XX e das manifestações de amor mútuo nas cerimónias religiosas. Oitenta anos depois, procurando uma solução revolucionária através da multidão, Hardt e Negri retomam Freud, transformando o amor em força revolucionária: o cristianismo e o judaísmo “concebiam o amor como um acto político que constitui a multidão”, sendo “de um conceito de amor que temos necessidade para compreendermos o poder constituinte da multidão. [...] Precisamos de recuperar a concepção pública e política do amor comum às tradições pré-modernas” (2005: 342).

A ferramenta psicológica explicativa do fenómeno multitudinário é em Freud a “palavra mágica” sugestão, semelhante à imitação de Tarde, ao contágio de Bon, à indução de McDougall e à influência de Katz (Freud, 1993: 116; Katz, 1999). A sugestão era para Freud “uma convicção que não se baseia na percepção e raciocínio, mas num laço erótico” (Freud, 1993: 160). A multidão adora o chefe numa operação de transferência de amor. Se o chefe da horda primitiva “era o ‘super-homem’ que Nietzsche só esperava no futuro”, hoje o líder do grupo “ainda é o temido pai primitivo; o grupo ainda deseja ser governado por uma força sem restrição; tem uma paixão extrema pela autoridade; na frase de Le Bon, tem sede de obediência. O pai primitivo é o ideal do grupo, que governa o ego no lugar do ego ideal”. A existência do chefe é obrigatória: o homem é “uma criatura individual numa horda dirigida por um chefe”. As consequências políticas são evidentes: “A exigência de igualdade num grupo aplica-se apenas aos seus membros e não ao líder. Todos os membros têm de ser iguais entre si, mas todos querem ser governados por uma pessoa” (*idem*: 156, 160, 153).

O tema do líder em Freud ganha uma dimensão inesperada. Ele “completou as implicações do modelo hipnótico: a transformação da psicologia da multidão na psicologia do líder” (Roberts, 1996: 41). A teoria freudiana tem uma implicação, claramente referida noutro texto, que o inconsciente é a multidão e que ele tem de ser dominado pelo consciente, comparado à liderança: “a nossa mente [...] deve ser comparada com um Estado moderno em que uma multidão, desejosa de gozo e destruição, tem de ser mantida em baixo por uma prudente classe superior” (*apud*, Roberts, 1996: 67n). Freud forneceu assim uma “nova psicologia da política” baseada na psicologia de massas e do inconsciente numa época em que “era necessária uma nova teoria de mandar e ser mandado” (McClelland, 1989: 240). É mais uma inevitabilidade do que uma coincidência que Freud escrevesse, antes de Hitler, na mesma Viena de Hitler, uma teoria que “se encaixa notavelmente” ao caso de Hitler: era “exactamente o tipo de líder que a teoria da multidão vinha prevendo há meio século” (*idem*: 242). Para Adorno, não era exagero dizer que Freud “previu claramente a ascensão e a natureza dos movimentos de massa fascistas em categorias puramente psicoló-

gicas” e não políticas (Adorno, 2001: 134). A dimensão libidinal da relação entre o *meneur* e a multidão em Freud deve ser sublinhada actualmente quando a multidão ganha dimensões crescentes na “sociedade do espectáculo” e as relações com chefes ultrapassam largamente o quadro das “multidões artificiais” como as igrejas e os exércitos e estão amplamente presentes na política, no desporto, na cultura popular. Ao estabelecer que numa multidão cada um se perde numa adoração privada e inconsciente do *meneur*, a psicanálise de Freud “converte a multidão ao invés numa colecção de espectadores, pelo que se tornou um recurso crucial para a teoria do cinema” (Tratner, 2003) e, acrescentemos, adquire utilidade adicional para a teoria dos *mass media* em geral, na relação dos colectivos com os seus objectos de adoração à distância.

A obra de Freud foi também importante no contributo para uma diferente visão marxista da multidão. Teóricos freudo-marxistas procuraram libertar a multidão do *meneur* e encontrar motivos diferentes para a sua dominação. Partindo de uma posição semelhante à tomada pelos teóricos do partido de vanguarda, sublinhavam que a multidão, inicialmente, é um freio contra a revolução. As razões para o paradoxo de as massas não poderem ser arrastadas para a revolução nas adequadas condições sociais e económicas resultavam da psicologia. Entre outros, o psicólogo austríaco Paul Federn (1871-1950), seguidor de Freud, afirmou que a sociedade burguesa se mantinha pela estrutura autoritária e patriarcal que se manifestava inclusive nos partidos socialistas da época. Sem se desagregar esta estrutura perpetuada nos indivíduos pela família dificilmente uma verdadeira revolução poderia resultar. Esta tese foi defendida numa obra de 1919 intitulada *Contribuição para a Psicologia da Revolução: a Sociedade sem Pai*. Escrita depois da carnificina da I Guerra Mundial, o texto defende a necessidade de os seus herdeiros realizarem um parricídio inconsciente para criar uma “sociedade sem pai”. Naquela data, Federn via nos jovens soviets uma forma de as massas se libertarem a partir de baixo do chefe ou pai organizando-se como irmãos e irmãs. O psicanalista e antropólogo húngaro Géza Roheim (1891-1953), igualmente freudiano, procurou em *Animismo, Magia e o Rei Divino* (1930) tornar mais claros os laços políticos da obra de Freud de 1921. O psicólogo social e psicanalista alemão Erich Fromm (1900-1980), considerado o fundador da psicologia política, condenava em *Escape from Freedom* (1941) e *The Sane Society* (1955) a falta de liberdade no marxismo soviético e no capitalismo ocidental, encontrando-a nos socialistas libertários e nos teóricos liberais, assim como no jovem Marx. O autor que levou mais longe a realização dos objectivos da psicanálise no quadro da esquerda política foi, entretanto, o psiquiatra e psicanalista austríaco Wilhelm Reich (1897-1957)²⁷. Também ele

²⁷ Todos estes autores deixaram o seu país natal. Freud instalou-se em Inglaterra, Reich e Federn nos EUA, Fromm nos EUA, México e Suíça, Roheim na Austrália e EUA.

sublinhou os mecanismos da repressão baseados na família. Em *A Psicologia de Massas do Fascismo* (1933), Reich categorizava o novo regime como um sintoma da repressão sexual. Juntando esta interpretação à consideração do regime soviético como um “fascismo vermelho”, o Partido Comunista Alemão expulsou-o depois da publicação daquela obra. A sua psicologia de massas era altamente politizada: “Como é possível que um Hitler, que um Djougachvili [Estaline] possam reinar como senhores de oitocentos milhões de indivíduos? Como é possível? Foi em 1927 que coloquei esta questão no plano sociológico. Falei longamente dela com Freud” (*apud*, Moscovici, 1981: 310). Reich recorreu à psicologia das multidões para compreender Hitler e o nazismo “ignorando que Hitler tinha assimilado esta psicologia para criar o seu movimento, para se tornar Hitler” (*ibidem*). Reich tentou casar o marxismo com a psicanálise por considerá-los complementares: “A psicologia de massas, escreve, vê problemas precisamente onde a explicação socioeconómica directa se mostra inoperante”, mas a psicologia de massas não se opunha à economia social porque “o pensamento e acção irracionais das massas que parecem em desacordo com a situação socioeconómica da época em causa procedem elas mesmas duma situação económica mais antiga”. Como Federn, Reich conclui que a família é responsável pela estrutura de carácter dos indivíduos, pela repressão da sexualidade, disponibilizando cada um para ser mandado por um *meneur*. Assim, o triunfo do nazismo não se explicaria apenas pelo carisma de Hitler ou pela acção do capitalismo alemão, mas também pela compleição psíquica das massas alemãs: “O fascismo deve ser considerado como um problema resultante da psicologia de massa e não da personalidade de Hitler ou da política do Partido Nacional-socialista” (*apud, ibidem*). O freudo-marxismo não era favorável ao marxismo oficializado na União Soviética. Tal como os anarquistas, via nos regimes de massas formas de as escravizar. Compreende-se que a Escola de Frankfurt se desse como tarefa “combinar a concepção da sociedade de classe com a da sociedade de massas” e que a obra de Freud de 1921 fosse a mais citada pelos autores dessa escola (Moscovici, 1981: 312).

Estas correntes, como depois o solitário Elias Canetti, propõem caminhos políticos alternativos passando pela resistência das massas à autoridade. A psicologia da multidão mostrava-se capaz de servir as massas e não apenas os *meneurs*. Segundo a Escola de Frankfurt, em 1956, “afinal foi a moderna psicologia das profundezas que acabou por purgar as descobertas da psicologia das massas de Le Bon da sua duvidosa posição política”. Há, para Freud e seus sucessores, certa valorização das massas, dado que o seu alegado “elemento destrutivo” se deveria precisamente à cessação da identificação no seu seio. Assim, ao realçar “aspectos positivos” das massas, “Freud segue uma tradição que se estende de Aristóteles a Marx” (Horkheimer e Adorno, 1973: 77, 79). Mas a absolvição das massas e da multidão pela Escola de Frankfurt e pelos freudo-marxistas dificilmente podia enquadrar o êxito fulgurante dos regimes

totalitários de massas e de multidões, recorrendo às modernas técnicas de propaganda, à teoria da multidão e à única ideologia capaz de se dizer coincidente com toda a gente de um país, o nacionalismo.

Nacionalismo e multidões

No final do século XIX, o nacionalismo cresceu a par do internacionalismo operário. A conquista das massas para o nacionalismo era anterior ao marxismo e ao *slogan* final do *Manifesto do Partido Comunista*, “Proletários de todo o mundo, uni-vos!” A mobilização das massas em eventos multitudinários de celebração nacional decorria das festas e eventos das antigas monarquias feudais e modernas e o seu crescimento decorreu do crescente alargamento da base social dos regimes, fossem eles revolucionários, como a França, ou não, como a Grã-Bretanha. As multidões eram chamadas a celebrar-se a si mesmas enquanto nação, como nas jornadas do calendário revolucionário francês. Anderson sublinhou o papel da imprensa (e do romance) na criação da “comunidade imaginada” nacional a partir do final do século XIX, dado que ambos “forneceram os meios técnicos para ‘representar’ o tipo de comunidade imaginada que a nação é” (Anderson, 1991: 25). Na Grã-Bretanha, o surgimento de amplas manifestações de patriotismo exactamente na época em que aparecem os media de massas parece indicar que a junção dos dois fenómenos – o nacionalismo e a sua expressão multitudinária – resultou também do desenvolvimento económico das economias nacionais, do fim das relações feudais, do crescimento das cidades e do secularismo. O ensaísta britânico Thomas de Quincey defendia em 1849 a expressão do patriotismo em eventos de multidão, como teria ocorrido no início desse século, por oposição à expressão da opinião pública burguesa através da imprensa, dos encontros sociais, etc., como estaria já ocorrendo no tempo em que escrevia (De Quincey, 1917). O seu conceito de celebração espectacular da nação viria a ser adoptado generalizadamente na sociedade dos media audiovisuais (Torres, 2008a).

A política de “nacionalização das massas” (o termo é de Hitler) encontra-se no final do século XIX, como recordava Arendt (1979), nos movimentos pan-nacionalistas na Alemanha e na Rússia e, no início do século XX em todos os países desenvolvidos do Ocidente. Em Portugal, o nacionalismo de massas multitudinário foi exercitado pelos republicanos como programa para derrube da monarquia a partir da manifestação e outros eventos de rua aquando do tricentenário de Camões em 1880. O nacionalismo tornou-se para os republicanos uma “religião secularizada” (o termo é de Mosse, 1991: 2). Sem a “nacionalização das massas”, a I Guerra Mundial dificilmente teria sido possível nos termos em que decorreu: um “extermínio das massas” por elas mesmas (15 milhões de mortos, dos quais 8,5 milhões militares). A Grande Guerra mostrou a capacidade de mobilização do nacionalismo. Todavia, só depois

desse conflito estavam reunidas as condições para o surgimento de uma ideologia de nacionalismo tão extremo que anulava outras formas de expressão política – a política reduzia-se à vida da “comunidade” nacional e as massas eram colocadas ao serviço dessa política, estabelecida pelo ou pelos líderes supremos: “a nacionalização das grandes massas nunca se conseguirá por meias-medidas, por afirmações tímidas de uma chamado ponto de vista objetivo”, escrevia Hitler, mas sim “por uma focalização unilateral e fanática do fim almejado. Quer isso dizer que não se pode tornar nacional um povo no sentido da nossa hodierna burguesia, isto é, com umas tantas restrições, mas sim, tornando-o ‘nacionalista’ com toda [a] veemência” (Hitler, *Mein Kampf*, *apud*, Lichtenbërg, 1939: 79). No seu único livro (1925-27), Hitler defendia abertamente o desvio das massas operárias da sua “conduta e atitude internacionalistas, hostis ao povo e à Pátria” para um “nacionalismo fanático” (*idem*: 80). Essa expressão política encontrar-se-á depois expressa nas multidões civis do nazismo, organizadas, como vimos, com a estética e o simbolismo das multidões militares, isto é, conseguindo uma transformação das multidões anteriores, aparentemente caóticas e desgovernadas, por multidões militarizadas e submetidas a uma liderança: “A multidão caótica do ‘povo’ tornou-se um movimento de massas que partilhava uma crença na unidade popular através de uma mística nacional” (Mosse, 1991: 2). A criação do movimento de massas pelo totalitarismo é fulcral para a teoria da multidão de Arendt, como veremos. Ele reúne características dos dois tipos de multidão identificados desde Tarde, Sighele, Le Bon e Freud, e a que Canetti (1995) chama “multidão fechada” – o exército, a igreja – e a “multidão aberta”, esporádica e única. Da primeira recolhe a organização, a permanência e a lealdade fanática e da segunda a dinâmica insaciável (Roberts, 1996: 59-60).

A “nação” do fascismo substitui enquanto entidade/comunidade a diversidade própria da sociedade e tendeu, por isso, a confundir-se com o próprio regime político: “Fascismo é nacionalismo” era o título de um opúsculo português de divulgação e exaltação de Mussolini e da sua obra política (d’Alva, 1928). Tal como, do outro lado do espectro político, Trosksy defendia a “revolução permanente”, também os fascistas militarizavam a vida política com o nacionalismo: “A pátria não se nega, conquista-se”, dizia Mussolini em 1922 citado no mesmo opúsculo em que se defende “a Revolução realizada dia a dia, hora a hora, por cada um de nós” (*idem*: 12). O conceito de “revolução permanente”, um “estado de tensão” e “movimento sem parar” específico do nazismo, fascismo e comunismo, é aplicado em 1942 pelo politólogo Sigmund Neumann quando compara esses regimes (Söllner, 2004: 229). A conquista das massas pelo fascismo e pelo nazismo para o “nacionalismo fanático”, de expressão multitudinária, motivou a desconfiança nas manifestações nacionais em que o “espírito” multitudinário reaparece amiúde nas democracias contemporâneas.

A “dinâmica totalitária da multidão e do poder tem a sua expressão mais significativa na ideia de *revolução permanente*, cujo *momentum* só se pode manter através do terror permanente, a ameaça directa e imediata de morte”. A revolução permanente, que é em si mesmo o desenlace do paradoxo de multidão aberta e multidão fechada reunidas no movimento, é “inseparável na prática de um reino permanente de terror” (Roberts, 1996: 56, 60), sentido em França em 1793 e depois em Itália, Alemanha, URSS, China, em especial na “Revolução Cultural”, no Kampuchea, etc. Recorde-se que em França a Convenção de 23 de Agosto de 1793 estabeleceu por decreto a nação em armas, “introduzindo uma era nova na história” (Colas, 2006: 291). O decreto estabelece que “todos os franceses ficam em requisição permanente”, sem esquecer nenhum grupo (*apud, ibidem*).

O ultranacionalismo dos totalitarismos consegue manter-se vitorioso, mas o cansaço ou a criação de inimigos mais poderosos acaba por aniquilar os regimes. Os mais eficazes foram os que anularam a permanência da revolução, como a URSS no início, e a China ao interromper a Revolução Cultural nos anos 70; e, no outro lado do espectro, o nacionalismo fascista português, onde a mobilização de massas foi substituída pelo seu inverso, a desmobilização das massas, num “viver habitualmente” (Salazar, *apud*, Ferro, 1933), mantido pela censura e pela polícia política.

A multidão silenciosa de Salazar

Já referimos como Salazar, desde os primeiros escritos, seguiu a teoria leboniana da multidão, a qual ajudou a cimentar a sua concepção de regime anti-democrático e das multidões como instâncias de “extrema inferioridade mental” mas “incontornáveis na vida política moderna” (textos de 1909 a 1914, *in* Cruz, 1997: 72, 206-7, 218-9). Todavia, diverso é apreciar teoricamente a questão e enfrentá-la à frente do seu regime autoritário. Já no poder, em 1933, Salazar ridicularizava as tentativas de imitação de Mussolini por italianos comuns, o que não o admirava nada, “sendo certo que as multidões têm a tendência para copiar os traços marcantes dos seus ídolos, por vezes mesmo os seus maiores defeitos”. Mas acrescentava um traço positivo na imitação do *meneur* pela multidão, “a linha exterior que passa duma das mais fortes individualidades do nosso tempo para o seu povo” levando consigo “o gérmen duma nova mentalidade, dum novo espírito, duma compreensão diferente da nova política do Estado italiano” (Ferro, 1933: xxxvii). Aparentemente, a arte do *meneur* da Nação seria o de alcançar o segundo objectivo sem passar pelos aspectos negativos da acção multitudinária.

Salazar afirma-se como *ditador à distância*. Segue, nisso, o ensinamento de Le Bon: “Para se fazer admirado pelas multidões, é preciso sempre mantê-las à distância” (Le Bon, 1998: 72). Recordemos que chegou ao poder por convite,

sem exército, partido ou multidão. Foi esse carácter que pretendeu vincar nas suas intervenções. A diferença para com outros ditadores era significativa nos aspectos políticos e formais, pelo que se debatia a distância a que Salazar se mantinha do povo. As entrevistas a António Ferro, publicadas no *Diário de Notícias* em 1932 e recolhidas em livro com êxito nacional e internacional, contribuíram para criar o mito do ditador à distância. Um dos temas abordados numa das entrevistas foi o artigo de Ferro naquele jornal em 31.10.1932 com o título “O Ditador e a Multidão” (Ferro, 1933: 213-9), que começa por citar Mussolini:

A multidão, para mim, não passa dum rebanho de carneiros, enquanto não está organizada. Não sou contra a multidão. Nego, apenas, que ela se possa governar por si própria. Mas se a dirigem, há que dirigi-la com duas rédeas: o *entusiasmo* e o *interesse*. Quem emprega apenas uma destas rédeas, encontra-se numa situação difícil. O aspecto político e o aspecto místico – há que afirmá-lo – condicionam-se reciprocamente. O místico sem o político é árido. O político sem o místico desfolha-se ao vento das bandeiras... Eu não posso exigir à multidão uma vida incómoda: essa exigência pode ser feita apenas a uma pequena minoria. Hoje limitei-me a pronunciar algumas palavras. Milhões de pessoas, amanhã, poderão lê-las, mas aqueles que estavam lá em baixo, na praça, acreditarão mais profundamente no que ouviram com os seus ouvidos, ia quase a dizer com os seus olhos... Todos os discursos à multidão têm o duplo fim de esclarecer uma situação e de sugerir alguma coisa ao povo... (*apud*, Ferro, 1933: 216).

A técnica adquirida de comando da multidão, ideológico e formal, prossegue com a explicação por Mussolini do recurso à música e às mulheres nas multidões da ditadura, bem como da saudação à romana, de “todos os cantos e fórmulas”, e das festas e datas comemorativas “indispensáveis para conservar o impulso a um movimento” (*apud*, *idem*: 217). António Ferro comenta que Mussolini, “técnico de ditaduras, disse a verdade”, valendo a pena aproveitá-lo a lição. Porque? A liquidação da democracia significa o desaparecimento dos “intermediários” com o povo, sendo necessário que

O ditador que procura o povo, que o domina, vibrando com ele, que ausculta constantemente, as suas aspirações, as suas tristezas e as suas alegrias, não pode nem deve ser acusado de tirano. O que se ataca, precisamente, nas ditaduras é o livre-arbítrio, o alheamento da massa, a supressão daqueles órgãos que canalizam a vontade do povo, a vontade da Nação, que a conduzem aos governantes. Mas se o ditador se substitui, transitoriamente, a esses órgãos, se vai ele próprio junto da

multidão, junto dos homens, indagar das suas necessidades, dos seus anseios, dos seus sentimentos, a acusação cai pela base, porque deixa de haver livre-arbítrio, opressão, despotismo, para haver amor, fraternidade, comunhão... (*ibidem*)

Para Ferro, justificar-se-ia plenamente a mobilização contínua das multidões, como o fazia Mussolini: “As paradas, as festas, os emblemas e o ritos são necessários, indispensáveis” para manter a “fé” e as “ideias”: a “supressão” de “certas liberdades, de certos direitos humanos, tem de ser coada através da alegria, do entusiasmo, da fé”. Pensando em Salazar, Ferro hesita: “Evidentemente que uma ditadura séria, sóbria, trabalhadora, não pode passar a vida a narcisar-se, a organizar manifestações, desfiles, cerimónias de apoteose.” E traça o retrato que convém a Salazar: o homem que se isola, “heroicamente, no seu gabinete, diante da sua Pátria, para lhe refazer o Tesouro, para a cortar de estradas, para a munir de portos, para povoar os mares, para acudir ao desemprego, para renovar a máquina do Estado, [...], bem merece a gratidão, o respeito, a admiração fervorosa, a devoção dos seus compatriotas”. Mas Ferro sugere que isso deve ser complementado: “Há que abrir as janelas, de quando em quando” e, “se a natureza do chefe é avessa a certos contactos, [...], que se encarregue alguém, ou alguns, de cuidar da encenação necessária das festas do ideal, dessas entrevistas indispensáveis, nas ditaduras, entre a multidão e os governantes...” O próprio Ferro viria a ser encarregado logo em 1933 por Salazar da “encenação necessária” ao regime, tendo estado até 1950 como director do Secretariado da Propaganda Nacional. O artigo termina com a pergunta: que deve o ditador fazer para “evitar a morte da sua obra e do seu nome, para não ser esquecido, para não ser vítima da ingratidão”? A resposta de Ferro é “apenas isto: martelar constantemente as suas ideias, despi-las da sua rigidez, dar-lhes vida e calor, comunicá-las à multidão...” O contacto directo do ditador com a multidão responderia à necessidade de ele falar ao povo e de o povo lhe falar: “Que ditador e povo se confundam de tal forma, que o povo se sinta ditador e que o ditador se sinta povo...” (1933: 215-9)

Faltava ouvir o ditador sobre o assunto. Ele é abordado numa das entrevistas com Salazar no mesmo ano, no subtítulo “O Ditador e a multidão”. Ferro pergunta a Salazar se não caberia aproveitar da experiência de Mussolini “o seu contacto com a multidão, a exaltação e o contacto que consegue manter”, a que apenas corresponde em Portugal “o respeito” pela obra do ministro das Finanças, havendo um “certo mal-estar, uma certa inquietação, uma tendência para o descontentamento, que vem da frieza do ambiente, talvez do isolamento do seu chefe”. Salazar responde dizendo que leu o artigo de Ferro no *Diário de Notícias*, “cujo sentido” afirma ter compreendido, mas acrescenta que, apesar de ter gostado e de ter concordado “inteiramente com ele”, Ferro “se enganou”: “Eu sou o primeiro a sentir essa frieza de que me fala e que é absolutamente

verdadeira. Ela está constituindo um dos perigos mais sérios e uma das dificuldades mais graves da situação.” Num auto-elogio, Salazar acrescenta que a “obra da Ditadura portuguesa” ombreia com a da italiana, o que “pouca gente” vê porque “a iluminação” dessa obra não está à sua altura. Perguntando Ferro pela forma de resolver um problema que Salazar “considera tão grave”, o ditador responde evasivamente sem mencionar a política multitudinária, mas parece sugerir que recorrerá ao próprio Ferro, como recorreu no ano seguinte à entrevista: “Confio, como sempre, na gente nova, na mocidade” que conhece “a ginástica do entusiasmo” (Ferro, 1933: 83-4).

Ferro não terá ficado convencido, pois em 1934 regressa a Roma ao encontro de Mussolini, que entrevistara em 1923 (Ferro, 1927: 161-187), e publica a reportagem “Duce! Duce! Duce!”, sobre um desfile com dez mil atletas, que enfatiza a efervescência, a relação da multidão com o ditador e o entusiasmo com o comando da multidão pelo chefe. A multidão “atinge o delírio” quando Mussolini aparece na tribuna. De impaciente, passa a disciplinada: “Todos os braços se erguem numa saudação igual, todos os braços levantam Mussolini sem lhe tocar...” O ditador domina o “mar humano” e na tribuna o deposto rei de Espanha comenta “como este homem sabe manejar as multidões!...” O Duce consegue transformar a amálgama social num ser único que Ferro, ao terminar o desfile e antes que Mussolini discursar de uma janela, prevê enquanto representação mediática:

Estou diante daquela grande fotografia das multidões compactas que as actualidades cinematográficas e as ilustrações italianas nos mostram. Balilas, vanguardistas, fascistas, militares, populares, tudo agora se amalgama sem distinção de classes ou de postos. Indisciplina aparente, falsa que se transformará numa disciplina suprema, orfeónica, diante da aparição do chefe. Sobre as cabeças um céu tempestuoso, mas triunfal, de bandeiras, letreiros, estandartes, insígnias.

Quando o Duce surge à “janela do entusiasmo” o “mar” faz-se “lago” enquanto, ao falar, Mussolini “é um maestro prodigioso dirigindo, entre *allegros*, *prestos* e *fortísimos*, pausas e sonoridades estridentes, a orquestra vibrante da multidão”. Esta só existe enquanto o Duce a une, metáfora da relação entre o chefe e a nação: no fim do discurso, o “delírio, o frenesim, a adoração pelo chefe parece ter dado asas à multidão... Dir-se-ia que paira, que se aproxima, como sobre um tapete mágico, do balcão astral. Mas a janela fecha-se, o encantamento quebra-se e a multidão principia a cair em si, a dispersar-se...” (Ferro, 1938: 189-98).

Poderia ser assim com Salazar? Em 1938, este deu uma última entrevista a Ferro, já então dirigindo a “política do espírito”, isto é, a propaganda cultural de massas e de elite que passou, como já anotámos, pelo uso da rádio para

influenciar a “multidão à distância” e por algumas participações de Salazar em comícios e manifestações. Uma das características do regime mantinha-se a diferenciação ante regimes baseados na constante organização, mobilização e manipulação das multidões. A entrevista-reportagem de Ferro em 1938, “Salazar, Princípio e Fim”, representa um regresso ao tema da relação do ditador português com a multidão (Ferro, 1938: 199-296). O antigo jornalista volta a entrevistar o ditador no “seu ambulante gabinete de trabalho”, o automóvel do chefe do Governo, tal como em 1932. O texto reproduz a entrevista a Salazar, mas também as opiniões de Ferro sobre o chefe do regime e descreve os locais e ambientes por onde deambulam de carro ou a pé em Lisboa.

Esta estratégia discursiva já é em si mesma uma explanação indirecta da forma de Salazar se relacionar com os portugueses, seja enquanto “massas”, “multidão” ou “nação”. De facto, ao estar dentro do carro em movimento, Salazar está em simultâneo dentro do povo e afastado dele, é observado, mas observa-o quase panopticamente. Salazar vai-se mostrando sucessivamente aos populares sem ter de se misturar com eles, sem necessidade da multidão. Quando atravessam um bairro, Ferro afirma: “Há vinte minutos que passeamos nas ruas do bairro novo, seguidos respeitosamente à distância pelos seus habitantes, que, em dado momento, não se contêm e rompem em ‘vivas’ a Salazar e ao novo regime.” Este “responde às saudações do povo descobrindo-se, com um simples sorriso, mas vai apressando o passo para o automóvel, que nos espera à entrada do bairro”. A estratégia discursiva ajusta-se às palavras de Salazar nesta última entrevista-reportagem com Ferro, em que confirmava indirectamente que da teoria leboniana preferia a dimensão irracional, efémera, deixando de lado a sua manipulação pelo *meneur*, ele mesmo. Ferro questiona Salazar:

Nota-se – e critica-se – a timidez ou a frieza com que Salazar recebe as manifestações do povo. Quantas vezes eu próprio tenho aguardado, ansiosamente, entre o elemento oficial, ou perdido na multidão, que o Chefe do nacionalismo português se decida a olhar carinhosamente aos que não cessam de aclamá-lo. Mas não. Nem um gesto, nem um sorriso. Dir-se-ia quase sempre ausente. Timidez, inibição, defesa, ou – perdoe-me – orgulho?

Salazar aproveita para expor a sua relação com a multidão:

Nós constituímos um regime popular, mas não um Governo de massas, influenciado ou dirigido por elas. Essa boa gente que me aclama hoje, levada por paixões momentâneas, não poderá ser aquela que tente revoltar-se amanhã, levada por outras paixões? Quantas vezes não me tenho deixado impressionar, comover, pela sinceridade clara,

indiscutível, de certas manifestações! Quantas vezes não me tenho sentido interiormente abalado, sacudido com o desejo quase irresistível, de falar ao povo, de lhe dizer a minha gratidão, a minha ternura. Mas quando o vou fazer, qualquer coisa me detém, qualquer coisa me diz: ‘Não fales! Arrastado pela emoção, pelo efêmero, vais sair de ti próprio, vais prometer hoje o que não poderás fazer amanhã!’

Isto é, Salazar não queria ser como os *meneurs* descritos pelos autores tremendistas que se deixam levar pela circunstância multitudinária e “saíam de si mesmos”. E acrescentou: “Só poderei mandar, só me julgarei com autoridade para mandar, enquanto me sentir eu. [...] *Se fosse arrastado por influências passageiras, se as minhas atitudes ou palavras fossem escravas do entusiasmo das multidões ou somente dos meus amigos, já não seria eu.*” Ante o lamento de Ferro, de que não pudesse “vencer-se” e “descer de si próprio de vez em quando”, Salazar reconhece o perigo de não aproveitar mais os eventos multitudinários:

Sei que nesta época de paixões e de dinâmicos movimentos de massas, eu me estou a passar a muitos olhos um atestado de incapaz condutor de homens. Sei ainda que desprezo uma força política de primeira ordem, que certas crises de opinião pública, certas depressões, que caem sobre nós como aguaceiros impertinentes, as poderia decidir com um simples braço levantado ou com duas palavras inflamadas.

Como resolver a contradição? Uma forma, não referida, seria a criação de alguns eventos multitudinários sem exagerada efervescência colectiva. Outras espelham-se na mesma entrevista, como a substituição dos conceito de multidão e de massas pelo de nação, afirmando o ditador que “os Governos nunca se devem escravizar à opinião das massas, sempre inferior e muito diferente da opinião pública da Nação”. Esta surge como uma versão mais poderosa, se bem que mais difusa, de povo²⁸. Salazar defende também o controle da opinião através dos media de massas: “Impossível evitar-se hoje a formação de uma opinião pública, tão numerosos são os meios de comunicação: o livro, o

²⁸ A definição salazarista de “nação” permite-lhe defender uma política, necessariamente não democrática, que ultrapassa indivíduos e associações: “A Nação é um todo orgânico, [...] há interesses deste todo perfeitamente distintos dos interesses individuais, e por vezes até antagonicos aos interesses imediatos da generalidade e muito mais dum grupo ou duma classe de cidadãos; [...] a bem do interesse nacional se têm de reconhecer os agrupamentos naturais os sociais dos homens – a família, a sociedade, o sindicato profissional, a associação de fins ideais, a autarquia local – mas não forçosamente os agrupamentos de natureza e fins políticos, organizados para a conquista do Poder e consequentemente açambarcamento do Estado” (Salazar, in Ferro, 1933: xxiii-iv).

jornal, a rapidez e sigilo da correspondência particular, a telefonia, o cinema. Simplesmente esta opinião pública pode viver abandonada a si própria ou ser convenientemente dirigida...” Daí que “nunca se deva perder” o “controle da sua formação”. Dado que “a Nação precisa de um chefe e o chefe precisa da disciplina da Nação”, Salazar defende para a sua vida privada de *meneur* desta multidão à distância o casamento metafórico com a pátria: o seu isolamento pessoal significava que “*pode-se alargar a família à própria Nação*”.

O passeio-entrevista, depois de encontros com populares e grupos de legionários e da Mocidade Portuguesa, termina apropriadamente no Castelo de S. Jorge, onde o *meneur* domina a cidade sem que esta o veja: “Toda a cidade, quase um milhão de almas, se move lá em baixo, até ao extremo limite do horizonte, rumorosa, orquestral, infinita!...” O ditador controla-a sem que ela se aperceba e não querendo ele que ela se aperceba, não querendo a multidão adulando-o, mas querendo a multidão adulá-lo contra a vontade dele e afastando-se ele das “carinhosas” emoções colectivas. O final do texto denota o desejo de domínio perfeito da multidão à distância em descrição mitificada do ditador e da sua relação com a população:

Por toda a freguesia de Santa Cruz e arredores correu veloz a notícia da visita de Salazar ao Castelo: mulheres queimadas da vida [...]; raparigas [...]; rapazes [...]; operários rudes, martelados, trabalhados pelo trabalho; velhos que ali nasceram e ali morrerão; crianças que crescem por ali como silvas, aglomeram-se na rua, à entrada do quartel, em massas compactas, aguardando a saída do homem que nunca viram, em cuja existência quase não acreditam.

Quando o automóvel principia a transpor as portas de Caçadores 7, não se ouve senão um grito:

– Salazar! Salazar!

O carro vai rompendo com dificuldade, a multidão cada vez maior e cada vez mais carinhosa.

Salazar, como sempre dá a impressão de não olhar para ninguém, terriblemente indiferente, frio, perante aquele entusiasmo desinteressado, perante aquela onda de amor humilde, popular. Mas a sua máscara já não me engana.

Ferro termina sublinhando, “já longe da multidão”, o amor dele por todos e cada um (*ibidem*).

Esta transfiguração da teoria da multidão leboniana significou a invenção de um regime autoritário que não dependia da mobilização constante das massas e permitia o seu controle à distância através de métodos como o recurso à rádio e outros media de massas, através da prevenção de multidões adversárias por acção da censura e da polícia política, assim como da criação de uma

sensação de onnipresença assemelhada a um controle parental. As “exaltações emocionais das massas populares”, dissera Salazar noutra ocasião, eram para outro tipo de políticos²⁹. Semelhante à proposta da utópica *República* de Platão, onde a multidão não tem lugar, esta política, se não garantiu uma visibilidade permanente do *meneur* e do seu regime, como sucedeu com Hitler e Mussolini, permitiu uma longevidade muito superior à desses regimes. Ao contrário desses ditadores, Salazar morreu na cama.

A multidão são todos: Ortega y Gasset

Antes de Ortega y Gasset (1883-1955), outros intelectuais notaram com mais ou menos horror a impressão de que a Europa estava demasiado cheia de gente (Gasset, 1997: 46). Essa gente passava a contar não só para a vida económica – deixava de ser apenas os “mantenedores” que lavravam a terra, como se dizia na Idade Média – mas tinha uma palavra a dizer na política e também nos destinos da própria vida intelectual: a quantidade dos medíocres sobrepunha-se à qualidade das minorias. Sem regressar a psicólogos, sociólogos e políticos já citados, anotemos que diversos escritores britânicos, pela mesma época –final do século XIX e início do século XX –, ressoavam essa preocupação nas suas obras (John Carey, 1992; Plotz, 2000). Contudo, Ortega terá sido o primeiro a cristalizar o conceito de “homem-massa”, o bloco humano da mediocridade, diferenciado da classe operária, unido pela sua soma de “homens sem qualidades”. O filósofo espanhol dá o salto da multidão para a massa, criando um conceito político-filosófico que ultrapassava os limites da “multidão” disseminada de Le Bon ou da “multidão à distância” de Tarde. O homem-massa, onde quer que estivesse, tinha esse carácter de “pavorosa homogeneidade” e, mais do que isso, o poder agora era dele.

O livro de Ortega, de 1930, desenvolvia artigos publicados em 1927. O êxito da *Rebelião das Massas* no mundo ocidental indica que o conceito de “homem-massa” convinha à vida intelectual e social da época. A rebelião das massas, isto é, “a chegada das massas ao pleno poderio social”, seria “o facto mais importante do nosso tempo” porque, como as massas, por definição, “não devem nem podem dirigir a sua existência, e menos ainda reger a sociedade”, a Europa “sofre agora a mais grave crise que cabe padecer a povos, nações e culturas” (1997: 45). Essa “mecânica” provocava a “pavorosa homogeneidade de situações em que vai caindo todo o Ocidente”, a qual ameaçava “o tesouro maior do Ocidente”, a sua “multitude de modos europeus”. Surge o “homem-massa”, “idêntico de uma ponta da Europa à outra”. Não é, aliás, um verda-

²⁹ Conferência em 1925, citada em <http://www.oliveirasalazar.org/frases.asp>, visto em 2009.03.07.

deiro homem: “Carece de um ‘dentro’, de uma intimidade sua, inexorável e inalienável, de um *eu* que não se possa revogar, estando na disponibilidade para sempre fingir ser qualquer coisa. Só tem apetites, crê que só tem direitos e não crê que tenha obrigações: é o homem sem a nobreza que obriga – *sine nobilitate* –, *snob*.” Este snobismo aparece “no operário actual” (*idem*: 15, 21-2), embora a massa fosse mais do que a classe operária. Na mesma altura, Heidegger escrevia n’*O Ser e o Tempo* (1927) a respeito da aniquilação do Eu pelo “se” (*das Man*), o “eles”, entidade colectiva abstracta actuando sobre o sujeito. Pelo que “se” lê nos jornais, do que “se” diz por aí, o Eu não existe plenamente:

Este ser um com o outro dissolve totalmente o ser-aí próprio no modo de ser “dos outros”, de tal forma que os outros se desvanecem ainda mais quanto à sua diferenciação e a sua particularidade expressa. É nesta não oposição e imperceptibilidade que o *Se* desdobra a sua verdadeira ditadura. Nós regozijamo-nos como *se* regozija; nós lemos, nós vemos e nós comentamos a literatura e a arte como *se* vê e *se* comenta; mais ainda, nós separamos da ‘multidão’ como *se* se separa; nós indignamo-nos daquilo de que *se* indigna [...] Distanciamento, média, nivelamento constitui, enquanto modos de ser do *se*, tudo o que nós chamamos “opinião pública” (*apud*, Colas, 2006: 189).

Numa leitura deliberadamente política desta passagem, Colas encontra nela “aquela visão negativa da multidão como lugar de rebaixamento, aquela denúncia da mediocridade que autoposiciona quem a produz nas alturas” (*idem, ibidem*). A mediocridade e a ditadura do “se” não estão longe da mediocridade do homem-massa de Ortega e, numa linhagem até aos dias de hoje, da mediocridade da cultura de massas e da ditadura das audiências.

Para Ortega, a situação comparava-se à do Baixo Império Romano, outro “tempo de massas e de pavorosa homogeneidade”, de “um fenómeno estranho”: “Os homens tornaram-se estúpidos.” Como mais tarde referiria Canetti, esta massa é política porque “perdeu toda a capacidade de religião e de conhecimento” (Ortega, 1997: 30-33). Onde se encontra a massa e a multidão? A partir de 1914, os colectivos humanos passaram a existir como “multidão”, mas “os indivíduos que integram estas multidões preexistiam, mas não como multidão”. Esta, “de repente, tornou-se visível, instalou-se nos lugares preferentes da sociedade. Antes se existia, passava despercebida, ocupava o fundo do cenário social: agora adiantou-se às baterias, é ela o personagem principal. E já não há protagonistas: só há coro” (*idem*: 250, 47-8).

É neste ponto que Ortega se separa da teoria da multidão, concreta, visual, substituindo-a pelo conceito alargado, abstracto, de massa: define massa como *multidão social* (não “visual”) e apressa-se a definir as massas por exclusão das massas operárias. Não é esse o objecto que procura:

O conceito de multidão é quantitativo e visual. Traduzamo-lo, sem alterá-lo para a terminologia sociológica. Encontramos então a ideia de massa social. A sociedade é sempre uma unidade dinâmica de dois factores: minorias e massas. As minorias são os indivíduos ou grupos de indivíduos especialmente qualificados. A massa é o conjunto de pessoas não especialmente qualificadas. Não se entenda, pois por massas apenas nem principalmente “as massas operárias”. Massa é “o homem médio”. Deste modo o que era meramente quantidade – a multidão – converte-se numa determinação qualitativa: é a qualidade comum, é o mostrengo social, é o homem enquanto não se diferencia de outros homens, mas que repete em si um tipo genérico (*idem*: 48).

Este conceito, até pelo desaparecimento “quantitativo e visual” das massas operárias, cristalizava a ideia da massa como o antagonico das elites (o que ocorria em Le Bon e outros autores). A multidão não precisa existir fisicamente para ter outra existência: “A massa pode definir-se como facto psicológico, sem necessidade de esperar que apareçam os indivíduos em aglomeração.” E tem uma existência mais perigosa ainda, pois a alma da multidão tremendista reproduz-se no indivíduo: “Diante de uma só pessoa podemos saber se é massa ou não. Massa é todo aquele que não se valoriza a si mesmo – para bem ou para mal – por razões especiais, mas que se sente ‘como toda a gente’, e, no entanto, não se angustia, sente-se bem ao sentir-se idêntico aos demais” (*idem*: 59). Regressava, assim, *the man of the crowd*, de Edgar Poe, o homem sem si vagueando nas ruas de Londres, regressava o inconsciente como o colectivo dentro do indivíduo, mas agora sem identificação classista ou geográfica: com Ortega, *the man of the crowd* está em todo o lado e em todas as classes. O novo perigo não é a tomada do poder pela violência, mas pelo barbarismo insolente, arrogante, da ignorância, sobre o das minorias especializadas no saber: O “facto novo” da sociedade actual é

a massa, que, sem deixar de o ser, suplanta as minorias. [...] Hoje assistimos ao triunfo de uma hiperdemocracia em que a massa actua directamente sem lei, por meio de pressões materiais, impondo as suas aspirações e os seus gostos. Agora [...] a massa crê que tem direito a impor e a dar força de lei aos seus tópicos de café. Duvido que houvesse outras épocas da história em que a multidão chegasse a governar tão directamente como no nosso tempo. Por isso falo de hiperdemocracia (*idem*: 51).

Ortega cria a representação de um novo tremendismo, a era das massas:

A massa arrasa tudo o que é diferente, egrégio, individual, qualificado e selecto. Quem não seja como toda a gente, quem não pense como toda a gente, corre o risco de ser eliminado. E claro está que esse “toda a

gente” não “é toda a gente”. “Toda a gente” era, normalmente, a unidade complexa de massa e minorias discrepantes, especiais. Agora toda a gente é somente a massa.

A mediocridade tornou-se um estado constitutivo soberano: “A soberania do indivíduo não qualificado, do indivíduo humano genérico e enquanto tal passou da ideia ou do ideal jurídico que era para um estado psicológico constitutivo do homem médio.” A atitude de Ortega ante o homem-massa é a certo momento dúbia, pois o homem-massa resultava de aspectos positivos incontornáveis da sociedade emergente: mais democrática e com a “magnífica ascensão de nível de vida vital” como consequência do “triumfo das massas” e de “dois séculos de educação progressista das multidões e dum paralelo enriquecimento económico da sociedade”. O europeu podia agora compreender o americano, dado o nivelamento muito positivo entre os indivíduos dos dois lados do oceano, incluindo o nivelamento cultural (*idem*: 52-9). Mas este livro diz menos respeito à ascensão económica e política das massas do que à sua “rebelião” e “ódio” à cultura e às elites.

O tema fundamental, a oposição entre massa e elite, saliente n’*A Rebelião das Massas*, fora fundamentado no livro que lhe deu origem, *Espanha Invertebrada*, reunindo artigos de 1920-1. Porquê “invertebrada”? Porque não podendo haver sociedade sem massas dirigidas por elites, a nova realidade das massas em autogestão era contra a estrutura (óssea). Já não haveria homens “melhores”, aqueles que a “representação colectiva” das massas assim pintava apesar da sua “mediocre personalidade”. Eram, portanto, criação social, mas sem eles, na época actual, diz Ortega “as massas sentem-se massas”, todos se sentem com poder, e, portanto, não criam líderes: “É completamente errado supor que o entusiasmo das massas depende do valor dos homens dirigentes. A verdade é estritamente o contrário: o valor social dos homens dirigentes depende da capacidade de entusiasmo que a massa possui.” Por isso, a responsabilidade de não haver elite não cabe à própria elite, mas à massa incapaz de se deixar dirigir. Assim se chega ao “império das massas”: “Quando numa nação a massa se nega a ser massa – isto é, a seguir a minoria dirigente – a nação desfaz-se, a sociedade desmembra-se e sobrevém o caos social, a invertebração histórica” (Gasset, 2000: 67-76). O “império das massas” não resulta de “motins nas ruas nem assaltos a bancos e ministérios”, porque a revolução nas ruas está associada ao império de uma única massa social proletária, quando Ortega se refere ao domínio por todas as massas sociais e em especial as de “maior poderio, as da classe média e superior”. O conflito entre a massa global e a elite, fenómeno mortal de insubordinação espiritual das massas contra toda a minoria eminente, manifesta-se “mais noutras áreas do que na política: o público dos espectáculos e concertos considera-se superior a todo o dramaturgo, compositor ou crítico”. É a revolução insolente, dos piores contra os melhores, resultando na quebra

da coluna vertebral de “uma sociedade sem aristocracia, sem egrégia minoria, não é uma sociedade”. Solução entre o “estado de invertebração rebelde, de deslocação”, ou a contrária “conversão radical dos sentimentos numa direcção afirmativa, criadora, ascendente”? Para este segundo caso só há uma condição essencial: “O reconhecimento de que *a missão das massas não é outra que não seja seguir os melhores.*” A massa tem de saber que é massa. Esta impossível solução elitista que não passava por formas de governo, mas antes pela criação de “um novo tipo de homem espanhol”, dócil por “afinação da raça” (*idem*: 78-85, 113-6), desaparece n’*A Rebelião das Massas*.

Este é, em consequência, um mundo que vive no presente, em que os políticos em democracia de sufrágio universal se adaptam às “massas mimadas” e em que o Estado é a “máquina autónoma” das próprias massas. Há que viver com este regime, porque Ortega não aponta alternativa à democracia representativa, cuja veracidade depende precisamente do grau de representatividade: “A saúde das democracias, quaisquer que sejam os seus tipo e grau, depende de um mísero detalhe técnico: o procedimento eleitoral” (*idem*: 86, 140, 173). O homem-massa dominante, como “mera negação” da civilização europeia em que nasceu, origina a “grande questão” das “insuficiências radicais” da cultura europeia moderna, de que ele mesmo germinou. Ortega diz não responder neste livro à “grande questão” por ela ser “excessiva”, mas avisa que em breve talvez a resposta “possa ser gritada” (*idem*: 200-1). Estava-se em 1930, quando os regimes fascistas e comunistas transformavam as multidões em massas (e vice-versa) e “gritavam” à sua maneira a resposta à “grande questão” de Ortega.

Hannah Arendt e a multidão no totalitarismo

A primeira metade do século xx deixou sequelas terríveis no pensamento acerca da redenção do ser humano, tendo em conta as duas guerras mundiais exterminadoras e o êxito de um novo sistema político, o “totalitarismo (não meramente a ditadura)”. Esta realidade aparecia ligada à política de massas e à capacidade de propaganda dos regimes fascistas e nazi. Arendt, escrevendo em 1950 “em antecipação de uma Guerra Mundial”, via o mundo em trágica dicotomia: já não se podia esperar pela “restauração da velha ordem mundial com todas as suas tradições” nem pela “reintegração das massas” dos cinco continentes, lançadas num “caos produzido pela violência das guerras e revoluções e pela decadência crescente de tudo o que tem sido poupado” (Arendt, 1979: vii, ix). Não se podia prever o futuro porque as massas eram uma força em que não se podia confiar. No final da Guerra, outros dois autores fugidos da Alemanha nazi, Adorno e Horkheimer, referiam em *Dialectic of Enlightenment* (1944) a “prontidão enigmática das massas educadas tecnologicamente para cair sob o domínio de qualquer despotismo” e a “afinidade autodestrutiva” das

massas com a “paranóia popular”: os líderes fascistas, “não eram tanto super-homens como funções da sua própria máquina de propaganda”. Os regimes fascistas emanavam das multidões transformadas em massas cúmplices com o seu destino (*apud*, Roberts, 1996: 42, 45). O mundo só se apresentava risonho para quem acreditava na “omnipotência humana”, o que para Arendt queria dizer “pensar que tudo é possível se se sabe organizar as massas para isso” (Arendt, 1979: vii). O “estabelecimento seguro de governos totalitários assenta no apoio de massas”, facto “muito inquietante” e negado por políticos e por académicos, estes ao “acreditarem na magia da propaganda e da lavagem ao cérebro” quando haveria provas de que a população alemã estava informada dos massacres de judeus e da preparação do ataque à Rússia. O segredo do totalitarismo estava precisamente na transformação da “multidão” em “massas”: a “transformação das classes em massas e a concomitante eliminação de qualquer solidariedade de grupo” na União Soviética sob Lenine e Estaline foram a “condição *sine qua non* do domínio total” (*idem*: xxiii-xxvii). O problema era muito pior do que a propaganda, residia nos próprios colectivos, primeiro a multidão, depois as massas. A multidão em Arendt é sempre identificada em inglês como *mob*³⁰. Esta multidão ou população era para Arendt, como para Neumann em *Revolução Permanente*, uma categoria “descrita em termos sócio-psicológicos” mas igualmente “crucial” em termos políticos na ascensão do totalitarismo (Söllner, 2004).

A insistência de Arendt na multidão desclassificada visava resgatar a classe operária de responsabilidades na ascensão do imperialismo e do anti-semitismo (Hayes, 1992: xviii). Não é a primeira vez que encontramos esta desclassificação social dos membros da multidão. Roberts afirma também que *mob* é o termo que Arendt usa para multidão, diferente de massas, a outra dimensão do totalitarismo (Roberts, 1996: 56-7). Uma explicação política para esta taxonomia encontra-se em Adorno, num texto escrito com Horkheimer, no qual os fascistas nos EUA são “instigadores da população” (“*rabble-rousers*”), não porque as pessoas sejam “população”, mas porque “o objectivo do agitador é precisamente transformar as mesmíssimas pessoas em ‘população’, isto é, multidões inclinadas para a acção violenta sem nenhum objectivo político razoável, e criar a atmosfera do *pogrom*”. Para Adorno, portanto, o ónus das representações negativas da multidão deve-se aos “Hitlers em potência” que promovem uma “atmosfera de agressividade emocional irracional” e instigam “metodicamente o que, desde o famoso livro de Gustave Le Bon, *Psychologie des Foules* (1895), se chama comumente a ‘psicologia das massas’” (Adorno, 2001: 132-3). Há aqui uma aproximação à ideia da “violação das massas pela propaganda” (Tchakhotine, 1998), pois se o hipnotismo é uma acção entre dois

³⁰ Também traduzido por “população”. V. ed. portuguesa de Courtine-Denamy (1999).

indivíduos e o seu reverso colectivo é a psicologia das massas (Freud, 1993), as massas ou multidões são absolvidas do seu comportamento quando se tornam vítimas de *meneurs* maliciosos que dominam os métodos de as controlar: “A psicologia das massas foi tomada pelos seus líderes [movimentos fascistas] e transformada num meio para a sua dominação” – a tal ponto que “quando os líderes se tornam conscientes da psicologia de massas e a tomam em suas mãos, em certo sentido ela deixa de existir” (Adorno, 2001: 151).

A mesma multidão amorfa, dominada, desclassificada, já tinha para Arendt a falta de carácter que depois as massas assumirão: “A multidão é em primeiro lugar um grupo em que estão representados os resíduos de todas as classes, o que torna muito fácil confundir a multidão com o povo, o qual também compreende todos os estratos da sociedade” (Arendt, 1979: 107). Tal como a multidão, as massas são as pessoas que por causa do “grande número, indiferença, ou uma combinação de ambos, não podem ser integradas em nenhuma organização baseada no interesse comum”, como partidos ou autarquias, organizações profissionais ou sindicatos. Potencialmente, “existem em todos os países e formam a maioria daquele grande número de pessoas neutrais, politicamente indiferentes que nunca se juntam a um partido ou que raramente vão às urnas”. Arendt diz mesmo que as “organizações de multidão do século XIX e os movimentos de massas do século XX são difíceis de discernir porque os modernos líderes totalitários não se diferenciam muito na psicologia e na mentalidade dos anteriores líderes de multidão”. Assim, tal como no final do século XIX alguns pensadores viam a multidão como criação das classes urbanas perigosas para a burguesia, Arendt via agora as massas como criação dos movimentos totalitários que tinham vencido a burguesia parlamentar e todos os partidos do seu tempo, transformando as maiorias que os sustentavam numa “grande massa desorganizada e desestruturada de indivíduos furiosos” (*idem*: 311-5). Esta evolução e esta semelhança (que se diria apenas semântica) entre multidão e massa raramente encontra expressão tão clara no pensamento político-sociológico, iluminando o carácter de *nemesis* da primeira para a segunda durante o século XX por parte de uma fatia significativa desse pensamento, entretanto centrado na análise da sociedade de massas e mais especificamente da sociedade mediática, por vezes sinónimos.

Ao contrário da multidão e das massas, para Arendt, o povo tem carácter, pois “em todas as grandes revoluções luta pela verdadeira representação”, enquanto a multidão só grita pelo chefe, porque “odeia a sociedade de que é excluída, bem com o parlamento onde não está representada”. O caso Dreyfus, que Arendt analisa, serve de exemplo da multidão ao serviço dos chefes. É nesta ocasião que os novos intelectuais de direita, como Maurras, Barrès e Léon Daudet, que “desprezavam o povo”, viram na multidão o “agente directo” do seu nacionalismo “concreto”, uma “expressão viva de ‘força’ viril e primitiva”. Teriam sido eles “os primeiros a identificar a multidão com o povo e

a converter os seus dirigentes em heróis nacionais”. Os defensores de Dreyfus não estariam imunes a esta estratégia: “Mesmo Clemenceau não ficou imune à tentativa de identificar a multidão com o povo” na altura do processo, embora mais tarde lhe chamasse “um tirano colectivo”. Na mudança de século, ter-se-ia consumado “a nova aliança entre os demasiado ricos e os demasiado pobres”, a “aliança entre o capital e a multidão”. Estaria então disponível uma “massa de povo” livre de quaisquer princípios políticos e suficiente para mudar o rumo dos acontecimentos. Foi quando a burguesia alemã “tirou a máscara da hipocrisia e confessou abertamente a sua relação com a multidão”. A tríade ficou completa quando a política da aliança capital-multidão assume a forma do “nacionalismo tribal, a força dirigente por trás do imperialismo continental”: a tríade é a “aliança imperialista entre a multidão e o capital”. Arendt entendeu que o “tribalismo” era necessário aos novos extremistas para dissolver a sociedade e substituí-la por uma comunidade imaginária, consumando-se “a conquista do Estado pela nação”. O nacionalismo “é essencialmente a expressão desta perversão do Estado num instrumento da nação e a identificação do cidadão com o membro duma nação”. Ele torna-se “o precioso cimento para ligar um Estado centralizado e uma sociedade atomizada”, sendo a única “conexão funcional e viva entre os indivíduos e a nação-Estado”. Esta análise teórica explicaria a autocolocação dos movimentos ultranacionalistas “acima dos partidos” e consequente obsolescência dos partidos nas novas sociedades totalitárias, a submissão do indivíduo ao colectivo e ao “moderno líder da multidão”, a “consciência tribal alargada” como “motor emocional” dos seus promotores e a ausência de legalidade (espécie de lei da multidão) em substituição da legalidade do Estado/sociedade (*idem*: 107, 112, 155-6, 225-9, 230-1, 238, 242-3).

Compreende-se que a terceira parte da obra, “Totalitarismo”, comece com um capítulo dedicado às “massas”, as herdeiras da multidão da mudança do século: “Os movimentos totalitários pretendem e conseguiram organizar massas – não classes, como os velhos partidos de interesses das nações-Estados continentais; não cidadãos com opiniões e interesses no tratamento dos assuntos públicos, como os partidos de países anglo-saxónicos.” A ligação às massas seria de molde a que “os movimentos totalitários dependem da força bruta dos números a tal ponto que os regimes totalitários parecem impossíveis [...] em países com populações relativamente pequenas”, até porque, após tomar o poder, o totalitarismo quer ver-se livre delas: “só onde grandes massas são supérfluas ou podem ser poupadas sem resultados de despovoamento é possível o poder totalitário”. Ao destruir o sistema partidário, massificar os indivíduos e tribalizar a imaginária comunidade, o totalitarismo ganhava apoio popular por criar uma “atmosfera de derrube da sociedade de classes” (*idem*: 308-15). Embora não cite Le Bon a este respeito, conclui-se que para Arendt, como para Ortega, à “era das multidões” se seguira *a era das massas*, representando o seu

alargamento numérico e a conquista do poder pelos seus líderes. Le Bon e os outros teóricos teriam falhado ao concentrarem-se nos detalhes das características, nomeadamente psicológicas, da multidão:

Eminentes académicos e homens de Estado europeus previram, desde o início do século XIX, a alvorada do homem de massa e a chegada de uma era de massa. Toda uma literatura sobre o comportamento de massa e sobre a psicologia de massa tinha demonstrado e popularizado o senso comum, tão familiar aos antigos, da afinidade entre democracia e ditadura, entre governo da multidão e tirania. [...]. Mas, se todas estas previsões num sentido se tornaram verdade, perderam muito do seu significado ante fenómenos tão inesperados e imprevisíveis como a perda radical de interesse próprio [aqui uma nota cita Le Bon] (*idem*: 316).

Arendt pretende que as massas não provêm da multidão, apenas os líderes, antes resultam da anomia e da individualização da sociedade moderna: “As massas cresceram de fragmentos de uma sociedade altamente atomizada cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo só tinha sido mantida sob controle através da pertença a uma classe. A principal característica do homem de massa não é ser brutal ou retrógrado, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais.” Anos antes, Adorno e Horkheim já tinham partido de Freud para ver no indivíduo neurótico das massas um indivíduo desprovido de significado, levado pelo horror ao vazio a abraçar a paránoia colectiva celebrada na ideologia fascista (*apud* Roberts, 1996: 47). Todavia, o conceito de homem-massa anómico já se encontrava também em Le Bon, que escreveu na sua *Psicologia do Socialismo* (1899) sobre o indivíduo: a Revolução, ao isolá-lo “da sua casta, da sua família, dos grupos sociais e religiosos de que era uma unidade, deixou-o entregue a si mesmo e assim transformou a sociedade numa massa de indivíduos, sem coesão e laços” (*apud*, McClelland, 1989: 207). Desprovidos da pertença de classes e da relação social normal, os indivíduos eram facilmente arrastados para um “nacionalismo especialmente violento a que os líderes de massa se entregaram contra os instintos e objectivos desta por razões puramente demagógicas”. Estes *meneurs* vêm do passado: “Nem o nacionalismo tribal nem o niilismo rebelde caracterizam ou são apropriados ideologicamente às massas como eram para a multidão. Mas os mais dotados líderes de massa do nosso tempo têm ainda saído da multidão e não das massas.” Mais: os líderes nazis (e Estaline) seguiam uma “filosofia política da multidão” (1979: 317-23).

Para Arendt, mais “perturbador” do que a atracção das massas foi a “inquestionável atracção que estes movimentos exerceram sobre as elites”, criando-se uma “aliança temporária entre a multidão e a elite”. Aqui, a filósofa política não diverge da ideia de Le Bon sobre o fascínio dos *meneurs* sobre os homens

de educação quando no meio da multidão: a concepção de uma circunstância em que a elite deixa de ser elite e se submerge na multidão/massa aterrorizava estes pensadores. A “perturbadora aliança” e a “curiosa coincidência das aspirações” da multidão e da elite resultavam de estes estratos terem sido os primeiros “eliminados da estrutura da nação-Estado e do corpo da sociedade de classes”. Os dois grupos teriam sido conquistados por “coincidência” pelo totalitarismo, mas aqui as massas divergem desses grupos: “As massas têm de ser ganhas pela propaganda” (*idem*: 326, 337, 340). Enquanto a multidão e a elite são activas, Arendt transforma as massas em receptoras, não muito diferentes das massas e das audiências de parte da sociologia dos media e dos estudos mediáticos. Arendt concebe as massas como entidade colectiva formada por indivíduos sós e isolados que pensam, desejam e acreditam no mesmo, no que se aproxima da “alma colectiva” da multidão do último quartel do século XIX. Esta parte final deste *tour-de-force* de Arendt sobre o totalitarismo, a que, aliás, dedica as últimas páginas, serve para alertar a imanência do totalitarismo nas sociedades não totalitárias nesse carácter das massas, as herdeiras da multidão. O perigo espreita no colectivo atomizado, seja ele qual for. Sem raízes, explicaria mais tarde, os homens das massas oferecem o melhor material para movimentos nos quais “se encontram tão estreitamente comprimidos uns contra os outros que parecem já não ser senão um” (*apud*, Courtine-Denamy, 1999: 236). A transformação de todos num só vinha, afinal, do homem da multidão oitocentista, a “imagem banal” da multidão “como um só homem” citada por Fournial, precursor da psicologia da multidão (*apud*, Delouvée, 2007: 142).

Esta concepção tornou-se parte integrante do pensamento filosófico de Arendt. Em *A Condição Humana*, de 1958, retoma os receios de pensadores das cidades gregas acerca da multidão aplicando-os às sociedades populosas do presente: “Um grande número de indivíduos agrupados numa multidão desenvolve uma tendência quase irresistível em direcção ao despotismo, seja o despotismo pessoal ou o do governo da maioria.” Essa multidão geradora de tirania é perigosa como a sociedade de massas: a “destruição do mundo comum” pode ocorrer nas condições do isolamento radical, “onde já ninguém pode concordar com ninguém, como geralmente ocorre nas tiranias; mas pode também ocorrer nas condições da sociedade de massas ou de histeria em massa, onde todas as pessoas subitamente se comportam como se fossem membros de uma única família, cada um prolongando e manipulando a perspectiva do vizinho”. Em consequência, “o mundo comum acaba quando é visto apenas sob um ponto de vista e só lhe é permitida uma perspectiva” (Arendt, 2001: 57, 73). Arendt via, assim, a tirania numa característica da sociedade mediática de massas que viria a ser muito frequente em períodos de grandes eventos festivos ou catastróficos, como os torneios do desporto “nacional”, tragédias do tipo queda da Ponte de Castelo de Paiva ou ataques terroristas do 11 de Setembro (Torres, 2006a; Torres 2006b; Torres, 2007c).

Escrevendo depois da guerra, a solução política de Arendt para a multidão ou as massas ao serviço de líderes indesejáveis é afinal a mesma de Aristóteles, Tocqueville e outros: à ameaça da desordem em democracia, a resposta seria “procurar a incorporação política dos ‘excessos’ populares”, isto é, a acção daqueles que não tomam parte no processo político através de instituições controladas (Hallward, 2006: 124). Desta forma conseguir-se-ia uma democracia corrigida, a sua “melhor” forma, segundo Aristóteles, aquela em que a maioria entrega a governação à elite. Só a democracia era uma garantia contra a “subversão”, fosse ela fascista ou, por causa dela, comunista, como advertia António Sérgio em 1958, no mesmo ano daquela obra de Arendt: “Verdadeiros processos de subversão e desordem são os que enfunam o bojo da maioria rica à custa do empioramento do passadio dos pobres. Esses sim: são erros de política que convulsionam as massas e que podem levar a subversões futuras.” Só a democracia poderia “remediar” as injustiças sociais de que “eles se indignam” e assim “dar réplica” à subversão (Sérgio: 1958: 11). A partir desta concepção geral, as democracias contemporâneas incorporaram as multidões segundo diferentes facetas. As elites salvaram-se proporcionando uma parte do seu antigo poder, o da cultura em sentido lato, para as massas. Em boa medida, os “excessos” da multidão ganharam um carácter festivo nas sociedades do espectáculo, elevando por vezes a política à ordem do mito, como nos grandes festivais desportivos ou musicais. A democracia acabou por “remediar” quase por completo as próprias multidões “subversivas”. O receio de manipulação fascista das multidões transferiu-se após 1945 para o predomínio da cultura de massas, pois, na essência, as massas são as mesmas crianças de sempre, como recordava Adorno: “O segredo da propaganda fascista de tomar os homens pelo que eles são: as crianças autênticas da actual cultura de massa padronizada, largamente espoliados da sua autonomia e espontaneidade” (Adorno, 2001: 150).

Ao integrar as “massas”, a democracia teria também de encontrar processos de as manter dentro do sistema sem recurso à violência. Desta forma, o que era antes condenado pelos teóricos tornou-se positivo. De novo na América, os teóricos da publicidade – actividade que visava conquistar o maior número para o consumo – terão estado entre os primeiros a defender o uso positivo da “psicologia das multidões”, como em 1921 Ivy Lee, teórico e praticante das relações públicas desde 1906 (Butsch, 2008: 55), enquanto em 1928, Edward Bernays, fundador com Lee das relações públicas e sobrinho de Freud, abria o seu livro *Propaganda*, com esta declaração:

A manipulação consciente e inteligente das opiniões e dos hábitos organizados das massas é um elemento importante na sociedade democrática. Aqueles que manipulam este mecanismo invisível da sociedade constituem um governo invisível que é o verdadeiro poder governante do nosso país. [...] Somos governados, os nossos espíritos são moldados,

os nossos gostos formados, as nossas ideais sugeridas, grandemente por homens de que nunca ouvimos falar. Este é um resultado lógico da forma como a nossa sociedade democrática é organizada. Vastos números de seres humanos têm de cooperar desta maneira se querem viver juntos como uma sociedade funcionando suavemente. [...] Em quase todos os actos das nossas vidas quotidianas, seja na esfera da política ou dos negócios, na nossa conduta social ou no nosso pensamento ético, somos dominados pelo relativamente pequeno número de pessoas [...] que compreendem os processos mentais e os padrões sociais das massas. São quem puxa os cordéis que controlam o espírito público, arreiam velhas forças sociais e forjam novas formas de ligar e guiar o mundo (Cap. I).

Toda a população podia agora ser dirigida como antes uma multidão fechada, “arregimentando o espírito público tal e qual como um exército arregimenta os seus corpos” (Cap. II). As “massas”, antes temidas multidões rebeldes, tornar-se-ão na segunda metade do século XX as detestáveis massas conformadas e conformistas das teorias sobre as massas e os media. Nem por acaso, um crítico das “massas” afirmava que, com a televisão, o mercado dos media de massas já não precisa da “massa compacta enquanto tal, mas de uma massa dividida ou atomizada no maior número possível de clientes”, pois “o eremita produzido em massa veio a ser criado como um novo tipo humano e agora milhões deles, separados uns dos outros, mas todavia idênticos uns aos outros, permanecem no isolamento das suas casas.” E terminava: “As observações de Le Bon sobre a psicologia das multidões tornaram-se obsoletas, pois a individualidade de cada pessoa pode ser apagada e a sua racionalidade nivelada por baixo na sua própria casa.” O autor desta observação era o filósofo social Gunther Anders, marido de Hannah Arendt (*apud*, Butsch, 2008: 109-10).

Elias Canetti e a multidão independente do poder

Antes de escrever *Multidão e Poder*, Elias Canetti já reflectira sobre o tema da multidão no romance *Auto da Fé* (escrito em 1930-31) em Viena, publicado em 1935), comparando-a a um ser vivo (*apud*, Roberts, 1996: 49). Mas Canetti não se limitava a reproduzir ideias anteriores. O título original da ficção, *Die Blendung*, cegueira, encadeamento, engano, “significa a cegueira do indivíduo à multidão dentro de si”, cegueira da psicologia individual, ou, no romance, ao “mais especial motivo de força da história, o desejo do homem de se elevar a um tipo de animal mais alto, à massa, e perder-se nela tão completamente até se esquecer de que um homem só alguma vez existiu” (Roberts, 1996: 49).

Em *Multidão e Poder*, Canetti inverte a psicologia das multidões, cristalizada em Freud: a psicologia da multidão (teoria da multidão) e a psicologia do poder (o super-homem nietzschiano), reunidas por Freud, “são os dois inimigos que

Canetti enfrenta. O que Freud juntou tem de ser separado por completo. Há dois tipos de condições psicológicas em *Multidão e Poder*, mas já não manifestam a complementaridade ‘natural’ do dirigente e dos dirigidos. As multidões e o poder são princípios irreduzíveis, ‘naturalmente’ antagonistas”. A “inversão radical” operada por Canetti é a “inversão da psicologia individual – a multidão como verdade dos supostos indivíduos; completa a implicação da análise do ego por Freud e vira-a contra a própria teoria da multidão” (*idem*: 49-50). Se Moscovici pôde resumir a teoria psicológica da multidão à expressão “as multidões são o inconsciente”, o que faz da psicologia da multidão simultaneamente a psicologia do inconsciente, Canetti teria invertido esta asserção, pois para ele “o inconsciente é a multidão, a multidão dentro do indivíduo. ‘Inúmeras pessoas enlouquecem porque a massa dentro delas está particularmente desenvolvida e não consegue obter satisfação’” (*idem*: 50; a frase é de *Auto da Fé*). Em “oposição às duas psicologias de Freud, a da horda e a do líder, em que a psicologia do líder explica a da multidão, temos aqui a primazia da multidão, que explica a psicologia do indivíduo isolado, logo preso na cegueira da autopreservação, por trás da qual, espreita, tal como para Horkheimer e Adorno, o fantasma do poder total. Para Canetti, o problema reside não na multidão, mas no indivíduo, isto é, no próprio princípio da individuação” (*ibidem*).

Multidão e Poder data de 1960, depois da II Guerra Mundial e do XX Congresso do PCUS, quando o tema da multidão deixara de ser uma preocupação importante da política nos países ocidentais, *et pour cause*, da psicologia social, da sociologia e da ciência política. Isso não detém Canetti, que compõe uma obra inclassificável sobre a multidão e a sua relação com o poder. *Multidão e Poder* (na tradução portuguesa *Massa e Poder*, dada o duplo sentido do alemão *Masse*) é um ensaio com reflexão de ordem psicológica, psicanalítica, sociológica, histórica, política e até semiótica (no subcapítulo “Símbolos de multidão”). É uma obra que se pode dizer marcada por aquilo que, noutro contexto, se define como difusa “transdisciplinaridade” pela sua “unificação de disciplinas” através do “nível máximo de integração disciplinar” (Pombo, 2004: 38), mas em que a presença das disciplinas se faz de modo fluido e sem respeito pela historicidade das mesmas: Canetti faz tábua rasa do *acquis* teórico das várias disciplinas, nomeadamente da própria teoria da multidão; só o leitor conhecedor sabe que ela está lá na sua ausência. Esta obra é, por isso, referida lateralmente nas obras de rigor académico, ficando assim à margem da teoria da multidão. A *démarche* de Canetti presta-se a tal. Cria uma classificação diferente dos colectivos, desloca o líder e o tema do líder da existência da multidão e da sua relação com o poder e coloca a realidade e a ideia de multidão no centro de toda a actividade mental e social. Um projecto globalizante não poderia seguir o formato académico ou científico, pois Canetti visa criar uma *impressão*, uma hipótese e não uma explicação. Proceda como um ficcionista

naturalista: descreve, sem tirar conclusões, sem “provar”. A dupla condição – ausência propositada das regras académicas e fortíssima capacidade de impressionar – explicam a perplexidade perante esta obra bem como a sua condição simultânea de obra “a-histórica” derivada da “pseudociência” de Le Bon no âmbito de uma “sócio-filosofia” e de obra com “evidente génio” (Plotz, 2000: 4-5)³¹.

Tome-se como exemplo a referência de Canetti a fogo, mar, chuva, rio, floresta, trigo, vento, areia, montes e tesouro como “unidades colectivas não constituídas de seres humanos, mas ainda assim, percebidas como massas”, recebendo a designação de “símbolos de multidão”. Estes fenómenos, quase todos ligados à natureza, abrigam “qualidades deveras essenciais” da multidão (Canetti, 1995: 74-90). Estas comparações com a multidão têm uma presença frequente na literatura, na arte e nos media.

As multidões seriam os eventos mais importantes da civilização moderna, “essenciais” à vida moderna (1995: 29). O uso do plural “multidões” é significativo porque se contrapõe a Le Bon, que fez da multidão um ser mítico e monstruoso. Em Canetti, a classificação de multidões é ampla e com inúmeras variantes. Vale a pena referir as classificações da multidão por Canetti, mais eficazes que as de Le Bon e Tarde, bem como as da escola norte-americana, dado que Canetti parte de dentro da multidão. As classificações ocorrem no âmbito de uma longa descrição psicossociológica da multidão em si (sem líder, mas na relação com o poder).

Começa por um axioma fundamental para argumentar: na multidão “ideal todos somos iguais”, o que exclui a dependência ante o líder, exclui mesmo o líder. O auge da igualdade atinge-se na “descarga”, o momento em que todos os membros da multidão se desenhencilham das diferenças e “passam a sentir-se iguais”. É neste “momento feliz” em que ninguém é mais ou melhor do que os outros que os homens se transformam em multidão. A distinção das multidões efémeras das contínuas não se distingue particularmente das de Sighele ou Le Bon, ou até Freud, apenas nos nomes: chama abertas às multidões que pretendem crescer indefinidamente e que existem enquanto crescem, e fechadas às que renunciam ao crescimento, “visando sobretudo a durabilidade” (*idem*: 14-7). O afastamento do líder deste quadro teórico obriga Canetti a criar uma liderança colectiva, não mencionada como tal, os “cristais de multidão”, vínculos entre “um número limitado de membros” mantidos sob duras regras. Noutro local, consegue dedicar ampla prosa às “malas”, grupos multitudinários como hordas, sem referir a liderança nesses grupos (*idem*: 93).

³¹ Para Plotz, as afirmações “a-históricas” derivadas da “pseudociência” de Le Bon estendem-se a Park, Smelser, Moscovici, e “até certo ponto” a outros autores, como Sidis, Freud e Canetti (Plotz, 2000: 4).

Todavia, não exclui que a multidão “necessita de uma direcção”. É uma das quatro características que salienta antes de classificar os colectivos. Defende que a direcção “comum a todos” os membros da multidão “fortalece o sentimento de igualdade”, o que inverte a teoria do líder como super-homem ou substituto do pai. Canetti refere com brevidade que a direcção é necessária para a multidão durar: não é por haver um líder que há multidão, pelo contrário, há líder porque a multidão o deseja. Canetti deixa em aberto o perigo da direcção, pois o “medo da desagregação” na multidão “torna possível guiá-la rumo a quaisquer metas” (*idem*: 28).

As quatro propriedades da multidão são o desejo de crescimento infinito, a igualdade reinando no seu seio, o amor da densidade pela multidão e a sua necessidade de direcção. A partir daí, estabelece duas classificações, uma conforme essas propriedades de crescimento e outra de acordo com os afectos, que apresentam características que encontramos facilmente nas multidões estudadas. Em relação à igualdade e à densidade, Canetti divide as multidões em estanques (começam pela densidade e concretizam-se quando chegam à igualdade), rítmicas (em que coexistem densidade e igualdade através do movimento rítmico) e lentas ou velozes (em função da natureza da meta a atingir). As que caracterizam a vida actual (políticas desportivas, militares), acrescenta, são velozes, enquanto as religiosas são lentas, vendo na lentidão um sinal de perenidade. Da longa descrição de cada categoria, retemos a descrição dos espectáculos desportivos, teatrais e musicais, multidões apesar de sentadas. Nos encontros desportivos os gritos são “a voz” da multidão e a existência de adeptos de equipas adversárias não destrói por completo o carácter unitário do colectivo. Canetti realça a importância das multidões desportivas recordando que em Roma o desporto substituiu a guerra como fenómeno de massas. Contrariando teóricos anteriores, Canetti afirma que, numa multidão como a do teatro, cada espectador “tem a plena consciência de sua existência individual” sendo no momento do aplauso que se depreende em que medida o conjunto se tornou uma multidão. A simultaneidade proporciona a sensação de unidade (*idem*: 29, 34-6).

Segundo o afecto dominante, Canetti distingue as multidões de acossamento, de fuga, de proibição, de inversão e as festivas. A multidão de acossamento corresponde à criminosa de Sighele: pretende matar ou expulsar colectivamente. O “verdadeiro carrasco” é a multidão reunida em volta do cadafalso. “O relato da condenação de Cristo ilustra a essência deste processo.” A pena de morte é pronunciada abstractamente em nome do direito, mas com a multidão em mente. A repugnância moderna pela morte não esconde um mitigado desejo de morte por parte da multidão, pela participação de todos nas execuções públicas através dos jornais. A multidão de fuga, constituída a partir de uma ameaça, retoma o tema das fugas precipitadas, em caso de pânico, etc. A multidão de proibição é “negativa”: um “grupo de muitos *não* quer fazer

o que até então faziam como indivíduos”, sendo a greve o exemplo citado. A multidão de inversão é a que “ameaçava” os teóricos do século XIX: a massa liberta-se dos agulhões, das ordens dos superiores. É o paradigma da multidão iniciado com a Revolução Francesa. A multidão de inversão são as ovelhas que comem os lobos, para citar uma carta de Madame Julien ao seu filho durante a Revolução: “Os lobos sempre comeram as ovelhas: será que desta vez as ovelhas comerão os lobos?” (*idem*: 51-7). A multidão de inversão é sempre “revolucionária” no sentido em que pretende libertar-se dos comandos que se abatem sobre os seus membros. É por isso que pode ser particularmente violenta, pois tem de destruir aquilo que originou o fardo que transporta: vira-se contra algum grupo que veja como a origem dos comandos que tem suportado ao longo do tempo. Assim, para Canetti a multidão tem uma direcção que pode ser horizontal, mas sem ter líderes, de que poderiam ser exemplos as manifestações de Seattle, com direcções múltiplas, ou as de professores contra o governo português em 2008 convocadas por SMS. Canetti termina a sua classificação com as multidões festivas, durante as quais “é como se a coisa jamais tivesse um fim”:

Nada nem ninguém os ameaça; nada os compele à fuga; a vida e o prazer estão assegurados por toda a duração da festa. Muitas proibições e separações estão suspensas; aproximações deveras incomuns são permitidas e favorecidas. Para o indivíduo, a atmosfera não é de descarga, mas de desconstracção. [...] a própria festa é a meta, e esta já se atingiu. [...] As festas *chamam* outras festas, e, graças à densidade de coisas e pessoas, a vida se multiplica (*idem*: 61-2).

O estado de multidão seria inerente ao ser humano. A multidão é natural, é biológica. Daí inúmeras interessantes observações, algumas com consequências no âmbito sociológico. Por exemplo, sublinha que a pertença à multidão pode ser mais importante do que o conteúdo da mesma, “o que importa não é a tensão dramática [...], mas a total participação” (*idem*: 152). Canetti estabelece uma forte relação entre a religião e a multidão, uma espécie de ponto de encontro entre o Eu (o espiritual) e o Nós (a multidão). Dada a efervescência do estado multitudinário, as igrejas domesticam as multidões, fazendo delas rebanhos, “formas abrandadas” da multidão. A diminuição ou desaparecimento do controle religioso motiva o aparecimento da multidão moderna: a partir da Revolução Francesa, as erupções repentinas “adquiriram uma forma que entendemos como moderna”. Ao “ter-se libertado tão grandemente do teor das religiões tradicionais”, a multidão pôde ver-se “nua e crua”, pôde ver-se “biologicamente”, isto é, “destituída dos significados e metas transcendentais que, anteriormente, ela se deixava inculcar”. A “erupção” é o momento em que ocorre o “velho prazer” da multidão nos indivíduos, quando a multidão

fechada se torna aberta (*idem*: 24, 21). Canetti invoca o tema da partilha e da comunhão. Sobre esta, afirma: “Algo de *um único* corpo penetra neles todos”: “Esse rito da incorporação conjunta é a *comunhão*” (*idem*: 113). Nas religiões superiores, um elemento novo intervém na comunhão: “A ideia da multiplicação dos *fiéis*.” Canetti considera que “o importante é a excitação em si” e a partilha do mesmo estado, seja de lamentação ou de festa (*idem*: 105, 114). As religiões cristã e muçulmana fornecem a Canetti oportunidades para algumas das suas observações mais interessantes sobre a multidão. A “relação próxima” das multidões com a religião (Roberts, 1996: 50) resulta em Canetti da relação entre a vida interior do indivíduo e a multidão: a religião reúne as duas vidas interiores, a do indivíduo em si e da “multidão dentro da cabeça”.

Canetti considera que as nações devem ser encaradas “como se fossem *religiões*”, pois “têm a tendência a, de tempos a tempos, assumir essa forma. A disposição para tanto está sempre presente; nas guerras, as religiões nacionais se aguçam”. Além disso, o membro de uma nação “*não se vê sozinho*”; “a unidade mais ampla à qual ele se sente ligado é sempre uma *massa* ou um *símbolo de massa*” (*idem*: 168). A importância que Canetti atribui ao empenho da multidão na nação é invulgar, pois ela foi amiúde vista como destruidora da nação e do passado nacional, mesmo antes das multidões internacionalistas de finais do século XIX. Taine já as considerava antinacionais na sua análise da Revolução Francesa. Canetti cristaliza o que Sighele e Hitler haviam visto: que “o nacionalismo é o atavismo da multidão” (McClelland, 1989: 306).

McClelland considera *Multidão e Poder* a obra definitiva sobre a multidão, a primeira autobiografia da multidão, e defende a posição de Canetti da autonomia da multidão em relação ao poder, que a tornaria imune ao poder de comando. O êxito de Canetti reside na “separação teórica entre o poder dos líderes e a multidão”, que só por si pode ultrapassar a persistente incompreensão da multidão na teoria da multidão desde Aristóteles. A originalidade de Canetti residiria também em ter ultrapassado fragilidades da teoria da multidão como a de não ter sido capaz de “fornecer uma psicopatologia convincente do poder”, assim como não ter visto a multidão com vítima do poder, mas McClelland concede que Canetti trata do assunto com demasiada cautela, já que “a multidão foi conivente com todos os grandes desastres do século XX” (*idem*: 294, 314, 311). Roberts afirma que Canetti nunca aborda directamente a questão da relação entre o poder e a multidão, colocada tão directamente com a ascensão de Hitler ao poder, preferindo uma aproximação indirecta, primeiro pelo lado da multidão e depois pelo lado do poder (Roberts, 1996: 54). De facto, Canetti apenas refere Hitler de passagem, considerando-o um paranóico que pretendia destruir as massas (1995: 447). Mas, de certa forma, todo o livro é sobre a multidão para além de Hitler. A multidão falhou, deixou-se levar, mas o intrigante é que participa na escolha. Não é apenas a multidão que precisa de direcção, o poder precisa da multidão: “Todo o poder, quer lhe

chamemos legítimo ou não, se alimenta das multidões”, sendo necessário alterar a atenção da teoria da multidão do papel da multidão na tomada do poder para o uso que o poder fez da multidão (McClelland, 1989: 297).

Canetti procura ilibar a multidão, afirmando que ela não é conquistada directamente pelo demagogo, mas por alguns dos seus próprios membros que transmitem horizontalmente as orientações, no que retoma a teoria da sugestão mútua, como recorda McClelland (*idem*: 298), mas é perturbador que a multidão tome partido do líder em seu próprio proveito, pois o que ela pretende é motivos para se sentir unida e se autocelebrar. A questão irresoluta da liderança da multidão já fora vista antes de Hitler da mesma forma pelo sociólogo alemão Theodor Geiger, na sua obra *A Multidão e a Sua Acção: Um Contributo para a Sociologia da Revolução*, de 1926. Geiger é cauteloso ao referir que o *meneur* não está equipado para levar a multidão para onde quer, preferindo acentuar que ele desencadeia a acção da multidão a partir de uma disposição preexistente: “O líder típico de uma multidão não é um ‘demagogo’, ele não conduz consciente e friamente a multidão por um certo caminho, mas é antes ele mesmo afectado pelo arrebatamento da experiência multitudinária, é ele mesmo a pessoa mais inconsciente’ (*apud*, Borch, 2006b: 9). Esta asserção já se encontrava em potência nas descrições dos autores do século XIX quando referiam o arrebatamento do orador em consequência da circunstância multitudinária. Mas Geiger coloca-a claramente em 1926, Canetti retoma-a em 1960. E em 2000, esta análise oposta à de Arendt, é retomada por Sloterdijk em *O Desprezo da Multidão*, para quem Hitler foi aceite como líder precisamente por não ser de forma alguma um adversário marcante das multidões que dirigiu, mas antes o seu representante e concentrado (Sloterdijk, 2002).

Mesmo que o líder tome uma direcção que “já está delineada pela multidão” (Borch, 2006b: 9), não pode haver dúvida de que as multidões, as massas, acabaram como vítimas do poder totalitário e “essa é a justificação para a separação por Canetti das multidões e do poder. Ao mesmo tempo, todavia, não se pode negar que as multidões e o poder no seu imediatismo constituem a característica do totalitarismo mais surpreendente, isto é, sem precedente”. Todavia, a “ausência do político, do pessoal e do social” faz de *Multidão e Poder* uma “teoria ‘totalitária’ do totalitarismo” para forçar o leitor a confrontar-se com os fenómenos sem precedentes do século XX (Roberts, 1996: 55-6). Nem mesmo os excessos envolvendo a multidão nos regimes antidemocráticos, porém, motivaram uma análise consensual do fenómeno, continuando a conviver no pós-guerra os mais díspares pontos de vista.

3. A era dos eventos, das audiências, do entretenimento e das redes

Comunidade, comunhão, ritual, festa

Os conceitos de comunidade (*Gemeinschaft*) e associação ou sociedade (*Gesellschaft*), desenvolvidos teoricamente por Ferdinand Tönnies (1855-1936), em 1887, suscitam uma fecunda reflexão que ilumina também a dos fenómenos de multidão. Tönnies analisa a passagem de comunidade a sociedade como um processo evolutivo, histórico, mas não aplica o conceito de comunidade apenas às sociedades antigas, dado referir-se às relações existentes em pequenas colectividades onde a família e a religião predominam, bem como um claro conjunto de crenças e relações de cooperação e emocionais. É certo que Tönnies engrandeceu o carácter dicotómico dos conceitos de comunidade e sociedade ao apresentá-los em “trágico conflito”, mas refere-se-lhes logo no início da sua obra, sem os situar diacronicamente, como “vida orgânica e real”, “organismo vivo” – a comunidade –, e como “estrutura imaginária e mecânica”, “transitória e superficial” – a sociedade (1979: 27-29). No edifício conceptual de Tönnies, comunidade e sociedade são duas formas de vida associativa, expressões diferentes de relações sociais inseparáveis: a “essência” de ambas “encontra-se entrelaçada em todos os tipos de associações”. Não há assim uma evolução temporal e uma ocupação espacial que sejam lineares, mas antes uma tendência para que, com a modernidade, a sociedade substitua a comunidade como “foco principal” das relações sociais (Delanty, 2003: 33). Tönnies não deixou, porém, esta questão totalmente clara, o que motivou críticas ou esclarecimentos por outros autores. Por exemplo, Weber em 1922 comentando a “obra fundamental” de Tönnies, sublinhava que “a imensa maioria das relações sociais participam *em parte* da ‘comunidade’ e *em parte* da ‘sociedade’” (Weber, 1971). Quatro anos depois, Geiger insistia que *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* constituíam qualquer grupo, incluindo a multidão. A comunidade seria a “ligação mental entre membros de um ser colectivo”, só possível se complementado por uma ligação de ordem, a *Gesellschaft* (*apud*, Borch, 2006b: 7).

Tönnies definia a comunidade como as relações em que os indivíduos “permanecem unidos apesar de todos os factores que tendem a separá-los”, enquanto na associação ou sociedade eles permanecem “separados apesar de todos os factores tendentes à sua unificação”. Na comunidade a união é, por isso, concreta, palpável, enquanto em associação os indivíduos “têm que inventar uma personalidade comum”, sendo em consequência um *ens fictivum* (Tönnies, 1979: 67-71). As definições de sociedade e comunidade de Weber não o distinguem de Tönnies, acentuando o carácter afectivo desta e o carácter interesseiro daquela: “Chamamos *comunidade* a uma relação quando e na

medida em que a atitude na acção social [...] se inspira no *sentimento* subjectivo dos partícipes (afectivo ou tradicional) de *constituir um todo*"; "Chamamos *sociedade* a um relação social quando e na medida em que a atitude na acção social se inspira numa *compensação* de interesses por motivos racionais (de fins e valores) ou também numa *união* de interesses com igual motivação" (Weber, 1971).

Tönnies destaca a "nação" como "comunidade colectiva": a ideia de corpo social "encarna de maneira mais pura na comunidade e de maneira mais plena na nação", na qual a "unidade está representada de maneira perfeita pela harmonia e unanimidade das massas". As massas são uma das instâncias que representam "a vontade de uma nação" (enquanto comunidade) e tornam-se "centro intelectual, cérebro do sistema social" (1979: 250-5). Para Tönnies, a evolução de comunidade para sociedade não estava encerrada; previu que esta apelaria um dia à comunidade. Num anexo de 1922, à obra de 1887, afirma que o "apelo da comunidade" tornou-se "cada vez mais claro, muitas vezes de maneira explícita ou de maneira tácita". Seria possível a afirmação da "comunidade" em resultado da luta de classes, dado que as massas se opunham ao Estado por este representar a "sociedade", ignorando as suas formas de vida comunitárias (1979: 234, 260). Geiger leva mais longe a hipótese e contraria a tradição durkheimiana sobre a crescente anomia nas sociedades industriais ao defender que o problema da sociedade moderna não seria haver pouca *Gemeinschaft*, mas demasiada, apelando, por isso, à "*emancipação do homem sobre a Gemeinschaft*", isto é, a sua libertação de um certo "colectivismo emocional" (*apud*, Borch, 2006b: 11).

A dicotomização entre comunidade e sociedade não foi aceite por todos os sociólogos, muito embora, como já vimos, na sua dimensão evolutiva para a modernidade, esta concepção as considere, não fundamentalmente opostas, mas "formas mútuas de sociabilidade", não podendo a comunidade ser vista apenas em termos de tradição mas abarcando "relações sociais simbolicamente constituídas que também podem ser mobilizadas sob as condições da modernidade e que estão sempre presentes em cada combinação social" (Delanty, 2003: 30).

Durkheim divergiu de Tönnies no que respeita à noção de sociedade e ao carácter orgânico e mecânico da sociedade e da comunidade, mas à parte essas "reservas", reconheceu no livro do colega alemão "uma verdadeira força de pensamento e um invulgar poder de construção" (Durkheim, 1975). Nas *Formas Elementares*, recordemo-lo, Durkheim transferiu a sociabilidade da comunidade primitiva para a sociedade moderna, sinal de que defendia um "novo espírito de comunidade que pode chamar-se 'pós-tradicional'," pelo que a "tradição" de Tönnies era para ele menos importante. A transformação da comunidade em representações sociais individuais e colectivas, que, na verdade, já está presente em Tönnies, permite a reactivação do conceito na

sociedade moderna e pós-moderna dos finais do século xx: René König define sociedade como “uma sociedade global numa base local” e outro sociólogo, Joseph Gusfield, defende que “melhor do que conceber ‘comunidade’ e ‘sociedade’ como grupos e/ou entidades a que as pessoas ‘pertencem’, pareceria mais útil conceptualizar estes termos enquanto pontos de referência postos em jogo em situações e arenas específicas”. A partir dos anos de 1970-80, o conceito de comunidade foi igualmente recuperado de forma a acomodar os novos movimentos sociais, levando Craig Calhoun a ver em 1983 nas comunidades tradicionais “importantes bases de mobilização radical”, conceito que nos interessa pela relação que estabelece entre a dimensão comunitária e a acção, pois, segundo o sociólogo norte-americano, “a comunidade constitui a organização preexistente capaz de assegurar a participação dos indivíduos na acção colectiva” (*apud, idem*: 40, 42). Estas visões pós-modernas da comunidade, ancoradas na sociologia clássica, serão úteis para a compreensão dos fenómenos contemporâneos da multidão.

A unanimidade atribuída à comunidade foi também posta em causa, como acontecera com a “efervescência colectiva” de Durkheim. A questão do consenso, como vimos, foi posta em causa depois da eclosão dos movimentos sociais dos anos 60, repercutindo-se nas concepções sociológicas sobre a sociedade. O mesmo aconteceu a respeito da multidão, como por exemplo a propósito das cerimónias da coroação da rainha Isabel II e do seu jubileu tal como visto por cientistas sociais de gerações diferentes (Shils, 1992; Barker *et alia*, 2002).

A insuficiência da dicotomia comunidade-sociedade levou o sociólogo alemão Herman Schmalenbach (1885-1950) a propor uma “terceira categoria sociológica”, a comunhão (*Bund*), que podemos considerar uma concepção da multidão elevada pela espiritualidade. A comunhão, apesar de não o reconhecer, corresponde à efervescência colectiva durkheimiana, marcada pela partilha emocional e a criação de uma espiritualidade colectiva, interessando-nos aqui por ser aplicada à sociedade industrial e já marcada pelo espectáculo. A multidão (ou comunhão, como Schmalenbach lhe chama) seria uma “forma contrastante de associação” diferente da comunidade e da sociedade. Dá conta de um estádio de interacção social, a comunhão, ocorrendo geralmente em circunstância multitudinária, partilhando o carácter simbólico da comunidade e gerando sociedade. Schmalenbach sublinha a espiritualidade e a sacralização de algo que é partilhado: “os sentimentos formativos centrais da comunhão podem focar-se num deus, herói, chefe ou alto ideal, se nessa altura também abraçam os membros da comunhão”. Na multidão, a relação sentimental ou emocional sobrepõe-se aos laços “naturais” de sangue ou outros, próprios da comunidade: “Sempre que se sente partilhação, é porque se realizou a condição decisiva da comunhão” (1977: 64- 92).

Schmalenbach via as erupções de comunhão como uma consequência da evolução da sociedade contemporânea no sentido de as estruturas políticas,

principalmente administrativa, jurídica e económica, adquirirem “dimensões gigantescas” e uma “enorme burocracia”, tendo como consequência que “o funcionamento preciso deste sistema gigantesco é perturbado por erupções repetidas” porque “as massas humanas, submetendo-se interiormente à mecanização prevaiente da sua existência colectiva quotidiana, procuram rebentá-la periodicamente através de perturbações amiúde repetidas”. No entanto, “cansadas disso, permitem que aqueles dispositivos políticos e económicos (os quais fornecem pelo menos uma segurança externa) persistam, manifestando até às vezes uma gratidão colectiva. O que se liberta nestas erupções é mais do que a pressão da mecanização; é, basicamente, dinamite psíquica”. A reunião multitudinária dos indivíduos resultava da anomia dos “indivíduos atomizados, pulverizados, [...] cada vez menos mantidos juntos” pela sociedade e cujo “aborrecimento pelas suas frustrações desesperadas” eram empurrados para “outra coisa”, as manifestações comunitárias. Tratar-se-ia de uma tendência que aproximava a sociedade contemporânea da sociedade antiga, dois períodos marcados pelo “carácter de comunhão” (*idem*: 123-5).

Na sociedade moderna, a comunhão compensaria a individualização e a anomia. A “sociedade”, referia Simmel no seu texto de 1903, “A Metrópole e a Vida do Espírito”, não se limitou a permitir um “determinado grau de liberdade pessoal” devido ao enfraquecimento da “coesão interna” da colectividade, mas impôs-lhe também a “vida moderna” marcada pelos “poderes supremos da sociedade”, a que o indivíduo reage com a vontade de “preservar a sua independência e individualidade”. Essa vontade exprime-se paradoxalmente pela busca de “novas ligações” (Simmel, 1997: 31-42). O paradoxo está em que, segundo a sociologia de Simmel, o “Eu” e o “Nós” se “neutralizam”. Deste modo, as “comunhões”, em ligações efémeras ou em pequenos grupos ou associações, compensam tendências de dessocialização (Delanty, 2003: 143, 44). Conclui-se que as formas de expressão colectiva na sociedade contemporânea, mesmo se marcadas pelo efémero, correspondem a um carácter permanente dessa mesma sociedade, pelo que, para Geiger, uma multidão preexiste a acção concreta, está no indivíduo até à ocasião de explodir em acção revolucionária (Borch, 2006b: 8).

No mesmo sentido da comunhão, o antropólogo Victor Turner retomou a efervescência colectiva de Durkheim bem como a liminalidade dos rituais de passagem de Van Gennep em 1909 para criar o conceito de *communitas*; e Rodolf Otto desenvolveu um conceito relativo à experiência dos indivíduos em situações rituais em *Heilige*, em 1917: a experiência numinosa, uma vivência individual no seio de um acontecimento ritualístico, colectivo. Em tais estados multitudinários, e generalizando Rappaport sobre numinoso/*communitas*, “a razão discursiva pode não desaparecer completamente, mas a representação metafórica, o processo primário de pensamento e a emoção forte tornam-se crescentemente importantes enquanto recuam o domínio da lógica sintáctica

ou silogística ou a simples racionalidade do quotidiano”. Torna-se normal para as pessoas comportar-se de formas que noutros contextos parecem bizarras. O transe e alterações menos profundas da consciência são concomitantes frequentes da participação ritual (Rappaport, 1999: 219). Em casos de extrema comunhão em eventos multitudinários profanos encontramos elementos da religião no sentido de transcendente vivido individualmente pelo indivíduo: o futebol ou o concerto adquirem em alguns casos, apesar do seu carácter profano perfeitamente acessível, outro carácter, o de *mysterium tremendum* que Otto atribuía ao objecto numinoso, o de ser misterioso, que por estar para além da compreensão do indivíduo, é incomensurável e é tremendo pela sua energia, majestade e inspirando respeito: “Por toda a parte ele se reveste de [...] vitalidade, paixão, ténpera emocional, vontade, força, movimento, excitação, actividade, ímpeto” (Otto, *apud* Rappaport, 1999: 379). Se o futebol e a música não são religião, adquirem todavia características comuns ao fenómeno religioso na sua dimensão ritual, comunitária e efervescente. A força do que é comum e partilhado torna-se esmagadora e adquire o carácter de *mysterium tremendum* – momentaneamente, enquanto há efervescência, comunidade, ritual. Despido dessa dimensão, torna-se corriqueiro, compreensível, quotidiano.

O momento em que surge a teorização de Turner, a década de 1960, é significativo, dado que entre as *communitas* que motivavam o seu estudo estiveram as fortes reacções, nomeadamente da juventude ocidental, contra um imaginado consenso, levando-a a criar comunhões alternativas: “Na moderna sociedade ocidental, os valores da *communitas* estão marcadamente presentes na literatura e no comportamento do que veio a ser chamado *beat generation*, a que sucederam os *hippies*” (Turner, 1995: 112). A *communitas* representava a “antiestrutura” que resistia à “estrutura” social, no que se assemelha à comunhão e à expressão multitudinária efémera. A *communitas* “sugere uma visão da comunidade como um momento antiestrutural *dentro* da sociedade” (Delanty, 2003: 46). Ao retirar a espacialidade e a temporalidade à comunidade, dado que a *communitas* estaria presente em todos os tipos de sociedade (Turner, 1995: 96, 130), Turner retoma a dicotomia dos sociólogos do século XIX.

Depois de Turner, o conceito de comunidade adquiriu tons ainda mais difusos. Para Anthony Cohen, em 1985, a comunidade baseia-se na construção simbólica de fronteiras, sendo constituída em função de como os seus membros se vêem em relação a outros grupos, pelo que nada tem que ver com conceitos espaciais, étnicos, históricos ou outros (Cohen, 2004). Assim, retoma-se a ideia de Geiger da comunidade afectiva como uma “*Gemeinschaft do não*” (*apud*, Borch, 2006b: 12), dado que a afirmação dos valores próprios passa por considerá-los superiores aos do Outro, sendo os deste rejeitados. Cohen não sublinha esse perigo e mantém a neutralidade analítica ao definir a comunidade como uma categoria puramente simbólica, um “símbolo exprimindo fronteira. Como símbolo, é tida em comum pelos seus membros; mas o seu

significado varia com as orientações individuais dos seus membros para com ela” (Cohen, 2004: 15). Nem a partilha do símbolo nem a partilha do comportamento contêm intrinsecamente significado. Os símbolos tornam-se “constructos mentais” imprecisos que “fornecem às pessoas os meios de fazer sentido” e fazem das comunidades “importantes repositórios de símbolos, seja na forma de totens, de equipas de futebol ou de memoriais de guerra”. Esta “versatilidade dos símbolos” permite não só o enriquecimento das interpretações como facilita a reunião, dado que o consenso fica facilitado. O ritual tem uma importância na subsistência da comunidade, pois reforça a sua consciência: “Não surpreenderá, por isso, que o ritual ocupe um lugar proeminente no repertório de expedientes simbólicos através dos quais se afirmam e reforçam as fronteiras comunitárias.” O ritual teria um âmbito de competências ainda superior ao que Durkheim lhe atribuiu, sendo um deles o que Malinovsky referiu como a eficácia psicológica do ritual. Este tem o poder de “reconstituir a comunidade” aos seus membros dispersos (*idem*: 16-21, 50-1).

Mas, podemos acrescentar, o poder do ritual é precisamente o de (re)constituir a comunidade simbólica, (re)constituição que a multidão efectiva no concreto. Desta forma, poderá ser útil estender o conceito de “fronteira” também para a multidão, dado que ela é um grupo com uma identidade, profunda ou efémera, consciente ou inconsciente, que se apresenta aberta ou veladamente em oposição ou mesmo contra valores ou símbolos alheios. Quando a multidão ocupa o espaço público fá-lo sempre como conquista, ora em desafio, ora em confirmação da sua apropriação simbólica. Quanto maior o consenso em torno da multidão, maior a sua afinidade com a comunidade e/ou a sociedade em que se efectiva, maior, portanto, a comunhão. Para reconstruir a comunidade, ou a sua fronteira, os colectivos recorrem a “comportamento simbólico” (*idem*: 70) nos rituais. Essa acção ganha uma dimensão acrescida ao ser reconstruída, representada e massificada pelos media de massas, nomeadamente pela televisão, que é marcada pelo seu “estilo excessivo” e pelo seu “exibicionismo”, que resultaram em parte do crescimento na programação dos eventos multitudinários ou vividos comunitariamente em directo (Caldwell, 2000: 649, 659).

Que a expressão da comunidade se faça em excesso é mais um sinal de “ordem” das coisas do que “desordem” social, se virmos a relação entre o aumento de “sociedade” e o aumento dos momentos de “comunidade” como uma dicotomia em vasos comunicantes: o excesso “comunitário” como tentando a equilibrar o excesso da “sociedade” na vida dos indivíduos. Baseando-se em Bourdieu, Bauman diz sobre a comunidade contemporânea que a tentação e a sedução substituíram a “regulação normativa e o controle obstrutivo como os principais meios de construção de sistemas e integração social”. A quebra das normas seria o principal efeito da “tentação e da essência da sedução. E na ausência de normas, o excesso é a única esperança da vida”.

Bauman recorda que na sociedade de produtores “excesso equivalia a esbanjamento, e, por isso, ofendia e pregava-se contra ele; mas nasceu como uma doença da vida orientada para normas [...]. Num mundo carente de normas, o excesso passou de veneno a remédio para as doenças da vida; talvez o único apoio disponível para a vida”. Não só o excesso “não parece excessivo” como “o excesso é a norma”. Bauman cita Heather Höpfl, para quem o “abastecimento de excesso” se tornou a “única forma de liberdade” na actualidade (Bauman, 2003: 154-6). A “proliferação do excesso” (Höpfl) tem crescente expressão multitudinária em eventos mediatizados como os que interessam a este trabalho. O excesso é também, aliás, uma característica da TV actual, exprimindo-se no estilo excessivo, também ele consequência do apagamento de normas, neste caso, da “crise da TV generalista”.

Rituais e eventos de multidão

Quase todas as multidões são em si mesmas a concretização de um ritual, enquanto padrão de comportamento repetido, realizado em momentos apropriados e podendo envolver o uso de símbolos dado que as multidões são portadoras de uma carga simbólica; adquirem em si mesmas significados partilhados ou não pelos seus membros e pelos observadores; obedecem a determinadas normas de comportamento colectivo; representam a saída do quotidiano e dizem respeito a crenças ou valores partilhados (políticos, culturais, etc.). A partilha é multifacetada, referindo-se aos valores, mas também tanto ou mais aos actos, às sensações, ao tempo e espaço e às emoções. Na concepção durkheimiana do ritual, o rito cria ou visa criar a solidariedade social entre os participantes (acrescentemos: e entre os espectadores) e simboliza as relações sociais. É na acção que o ritual cria a significação e as emoções solidificam a pertença e as crenças dos participantes (Marshall, 1998: 569). Desta forma, os ritos têm uma “carga tripla, cognitiva, afectiva e activa” (Rivière, 1999: 460) e agem nos dois sentidos, renovam e reforçam periodicamente o colectivo e integram o indivíduo no grupo (Durkheim 2002: 382). Os ritos não respeitam apenas aos que neles participam, mas a toda a comunidade ou sociedade em que se inserem, que hoje as audiências dispersas “representam”. Tal acontece sejam os ritos consensuais à esmagadora maioria desse colectivo maior, sejam manifestações minoritárias e de oposição à maioria até ao ponto da confrontação. E não será a própria violência um elemento ritual em certo tipo de multidões? Se não, porque é a violência geralmente pré-anunciada pelas auto-ridades e pelos media?

Se as interacções sociais no quotidiano cabem numa definição ampla de ritual, são as suas manifestações colectivas de tipo multitudinário as mais representativas deste padrão de comportamento. Embora sejam acontecimentos vulgares, os ajuntamentos de pessoas com um objectivo têm sempre

algo de extraordinário: nesse sentido, o comportamento colectivo, afirma Anthony Cohen, é um triunfo (*apud*, Rapport e Overing, 2004: 195). O ritual chama o colectivo: um baptizado, um casamento, um funeral, podem ser actos realizados por um número ínfimo de indivíduos, mas tendem a agregar colectivos amplos. E o colectivo chama o ritual: as multidões formadas por indivíduos com um fim comum têm sempre uma qualquer organização e tendem a expressar-se simbolicamente, seguindo, portanto, comportamentos de um “guião” preexistente, sendo o caso extremo as *flash mobs*.

Todas as multidões analisadas neste estudo contêm elementos rituais, sejam elas religiosas, políticas, desportivas ou de entretenimento. Os rituais mediáticos ou em relação com os media originaram uma importante literatura, vinda em primeiro lugar da antropologia e da sociologia (Dayan e Katz: 1996; Hughes-Freeland, 1998; Liebes e Curran, 1998; Couldry, 2003; Rothenbuhler e Coman, 2005). As multidões que analisamos são organizadas, têm a “ordem” própria da “sociedade”, nas palavras de Geiger, pois o rito é também identificável por seguir regras de comportamento e de acção: como se juntam as pessoas, quem ocupa o centro da acção (o oficiante, o orador, a cabeça da manifestação, os desportistas, os artistas, os apresentadores, etc.), os comportamentos concretos antes do início (como juntar-se no local, como esperar), durante (andar, levantar, sentar, aplaudir, cantar, dançar, gritar), depois (como dispersar). Há multidões que parecem não resultar de uma consciência individual de participação em algo organizado ou com um centro (as “multidões de acaso”, de Fernando Pessoa), mas a forma ritual permite descortinar alguma organização inconsciente. Por exemplo, a multidão “desfocada” (Giddens, 1989) que se reúne numa discoteca cumpre inúmeros preceitos de ordem e de comportamento (para já não falar dos “rituais de interacção”; Goffman, 1967) e “obedece” à ordem estabelecida pelo recinto e pela música. Também nestes casos poderemos falar da “eficácia moral” dos ritos e da “acção invisível que exercem sobre as consciências” (Durkheim, 2002: 367-8), pois consumam nos indivíduos as mesmas funções de reforçar a pertença ao grupo reforçando este também. Esta análise poderá explicar em boa medida que as manifestações multitudinárias exponenciem o seu próprio êxito: frequenta-se certa discoteca porque ela é muito frequentada, consomem-se os mesmos produtos culturais porque eles são muito consumidos, etc. Pode ser redutor alargar o conceito de rito a todas as acções colectivas com alguma forma de organização, pois, como refere Durkheim, “quando um rito serve só para distrair, deixa de ser um rito”, mas o próprio autor reconhece que a “recreação é uma das formas desse retemperamento moral que forma o objecto principal do culto positivo” (2002: 389). Mesmo sem aparentes funções de “vida séria”, as congregações de entretenimento visam fornecer satisfações de integração aos indivíduos e, por “natureza”, assemelham-se em gestos e comportamentos aos ritos “sérios”. Apesar dos avisos de sociólogos e antropólogos ao que podemos chamar de

“desritualização” dos “eventos” (Rapport e Overing, 2004: 234; Rothenbuhler e Coman, 2005: 3-6), consideramos que o indivíduo vive os “eventos” da sociedade do espectáculo e do quotidiano da democracia como rituais, no âmbito do que Turner definia como rotinização da liminalidade (2005).

Como referimos acima, o espectador é um elemento importante dos ritos. Considerando que a multidão ritual pretende representar uma realidade mais vasta (religiosa, social, política), existe uma vontade de comunicar com essa parte maior da realidade representada. Na era dos media de massas, a representação mediática tornou-se inerente à maior parte dos eventos multitudinários. Neste caso, é a própria representação mediática que pressupõe ou pretende que a multidão, por mais pequena que seja, represente uma realidade maior que deve ser conhecida pelos receptores. Pela difusão em directo ou diferido, a multidão pode tornar-se um fenómeno global. Nesse sentido, os eventos multitudinários extravasam a sua existência referencial e passam a existir através da sua existência mediática, que é parcialmente virtual. A imagem do evento – com as camadas de intervenção mediática que se lhe sobrepõem – torna-se o evento mediático, o *media event* cunhado por Dayan e Katz (1996). Neste caso, o ritual pode ser criado pelo próprio media, como no caso dos debates/combates eleitorais, não se tratando aí de eventos definidos pelo número de participantes, mas pela transfiguração que lhes é dada pelos media audiovisuais. Daí que a obra de Dayan e Katz na tradução francesa do original de 1992 sofresse alterações e ganhasse o título *La Télévision Cérémonielle* (1996). Esta mudança “limita o foco à televisão, desvia a ênfase do evento para o processo, e chama a atenção para as marcas que distinguem este tipo de televisão, a cerimonial, da televisão ordinária” (Rothenbuhler e Coman, 2005: 5).

Dayan e Katz desenvolveram a sua análise a partir de uma concepção durkheimiana do ritual que a antropologia dos media também assumiu ao partir da premissa de que os “media de massas são um sistema cultural para a construção social da realidade”, feita, em certas circunstâncias, com “instrumentos que não fazem parte da racionalidade argumentativa mas da racionalidade simbólica”, traduzida nos conceitos de rito, mito, liminalidade, sagrado, magia. Daí que as imagens dos media tenham o estatuto de “constructos simbólicos” e funcionem e criem significados da mesma maneira que os sistemas míticos e os rituais das sociedades não modernas (Coman, 2005: 46). Essa será, assim, uma *démarche* semelhante à de Durkheim, permitindo interpretar aspectos das sociedades do seu tempo através da análise de sociedades ditas primitivas.

Ao analisarem os eventos mediáticos televisivos, Dayan e Katz viram os media não só como componente da manifestação ritual, fornecendo força simbólica específica aos acontecimentos, mas também enquanto agente ritual, factor constitutivo do próprio evento, produzindo ritos especiais. Um dos processos de ritualização pelos media passa pela amplificação da participação

da audiência, física ou afectiva (Dayan e Katz, 1996), carácter que pode explicar a obsessão televisiva com as imagens de colectivos ou suas representações por sinédoque, seja em eventos exteriores ao media (desportivos, políticos, religiosos, etc.) seja nos seus próprios programas (audiência em estúdio). A transposição dos eventos exteriores à TV para o media inclui vários tipos de “alterações” ao seu carácter, como os referidos por Coman a partir de Dayan e Katz e de estudos subsequentes por eles inspirados: uma reconfiguração dos componentes da cerimónia que pode envolver um “*novo argumento cerimonial*”, o ênfase no nível emocional do evento, “deixando a estrutura ritual na sombra”, o uso de “linguagem e tom festivos” e a criação de um “enclave” no ritual, pelo qual os jornalistas se tornam “narradores ‘apostólicos’ e actores privilegiados” (Coman, 2005: 47).

Através dos media, acentua-se o carácter de *performance* dos eventos “no sentido de actos simbólicos pensados especificamente para ter impacto numa audiência e confiar a sua apropriação interpretativa”. A *performance* serve para descrever a “natureza fundamental destas actividades” e a ritualização “chama a atenção para os modos como alguns actos sociais contrastam estrategicamente com outras actividades” (Bell, 1992: 49, 74). O carácter performativo de uma acção potencia o carácter deliberativo pelo seu “esforço deliberado de representar, de dizer alguma coisa acerca de alguma coisa” (James Peacock, *Rites of Modernisation*, 1990, *apud*, Hughes-Freeland, 1998: 6). O acrescento mediático aos eventos, por seu lado, acentua os papéis representados no teatro do mundo pelos participantes activos e pelos espectadores, os quais se tornam também performadores: “A audiência é parte do espectáculo, é ela mesma espectáculo, e as suas formas de participar – *performances* de audiência – podem reconstruir a natureza e o significado do próprio espectáculo” (Davies, 1998: 142). Dayan e Katz (1996: 59) sublinharam com justeza o papel representado pela audiência à distância das cerimónias televisivas, a que atribuem um dos vértices do triângulo constitutivo dos eventos (organização, media, público). Referem-se, a nosso ver, à audiência imaginada, inscrita no próprio texto televisivo. Entretanto, dão menos atenção ao carácter multitudinário da grande maioria dos eventos que classificam como cerimónias televisivas (mesmo alguns grandes debates políticos já implicam multidão ao vivo), não tendo, por isso, pormenorizado o lugar da massa visível nessas cerimónias, que é visto de forma algo instrumental, passiva e sem autonomia racional. Para eles, os espectadores de um casamento real vendo na rua o cortejo fazem “integralmente parte do acontecimento” e a multidão, pela sua presença, “confirma a validade da cerimónia, legitima a decisão das entidades oficiais que se arriscaram a organizá-la” (*idem*: 79).

Acontece que os “espectáculos públicos” realçam a função de eficácia da presença e, principalmente, da participação colectiva. Além disso, “os participantes, e em especial os organizadores, amiúde vêm-nos [aos espectadores]

como possuindo um sério objectivo de representação colectiva”. E se as audiências podem ser “observadoras primárias em cerimónias formais, são participantes nas actividades circundantes e *performances* informais que formam um espectáculo”. O espectáculo “inclui a sua audiência em formas muito complexas. Ele é afectado pela natureza da audiência, quer as multidões de facto que vêem, quer as que são imaginadas a observar” (Davies, 1998: 141-2). Estas observações servem a qualquer tipo de acção multitudinária transmitida ou noticiada pelos media. Se a audiência, multitudinária ou não, “é ela mesma espectáculo”, que dizer da multidão que se basta a si mesma, que não assiste, mas é motor e actor principal da *performance* e alvo da observação? A multidão é espectáculo. A apresentação mediática reforça esse carácter, levando a alterações nas acções multitudinárias, como notou Davies a propósito de um festival galês (*idem*: 145).

A adequação do ritual multitudinário à expressão mediática acentua-se pelo carácter de *performance* que lhe é intrínseco. Assim visto, o ritual é “a performance de mais ou menos sequências invariantes de elocuções e actos formais não inteiramente codificados pelos performers”. Esta definição abarca “muito mais do que comportamento religioso”, não implica que o ritual seja “inteiramente simbólico”, faz dele “uma forma ou estrutura” em que a forma “*acrescenta algo à substância*” e acentua a *performance* como condição *sine qua non* da existência do ritual (Rappaport, 1999: 24-41). A noção de *performance* aplicada ao ritual inclui uma dualidade performers-audiência que implica quase sempre uma participação da assistência no ritual, ou no mínimo, uma “transferência de informação” dos participantes para os que não participam (*idem*: 104). Essa relação com os “de fora” estende-se à polissemia atribuída ao ritual, pois a sua “primeira característica” é que a sua “codificação” se realiza por outros que não os performers (*idem*: 32).

A opinião pública entre público e multidão

As indústrias culturais e a democratização do sistema político nas sociedades contemporâneas transformaram não só a esfera pública, tal como analisada por Habermas, mas também as formas de concepção dos colectivos e as formas de expressão que estes colectivos assumiram na sociedade. Este conjunto de transformações sedimentaram-se ao longo do século xx. Da “era das multidões” e da “era dos públicos” chegámos a uma *era das audiências*; de uma sociedade do trabalho teríamos passado para a sociedade do espectáculo, da ênfase na “dor” dos pobres, como em Raul Brandão, para a ênfase no “prazer” dos consumidores, como na publicidade. O conceito de multidão, instável, diluiu-se ou transferiu-se para outras formas de representar os colectivos, novas ou antigas, como a opinião pública ou o público, ou os públicos, ou as audiências, ou as redes. Tanto ou mais presente no espaço público e mediático do que

antes, a multidão regrediu para a insignificância na teoria sociológica, enquanto, amiúde disfarçada, marcava presença em teorias mediáticas e políticas.

O conceito de opinião pública é tão antigo quanto a organização social: “Ouve a voz do povo em tudo quanto te disseram, pois não te têm rejeitado a ti”; e a “voz do povo” impõe um novo rei (*Samuel*, 1.^o, 8 e 9). Em Atenas e Roma o conceito torna-se vulgar, sendo, ora elogiado, ora criticado pelos autores. A opinião pública enquanto conceito teórico político e sociológico tem uma história rica e variada até ao nosso tempo (Monzón, 2000). Ela chegou a ser considerada como base para uma das três formas de governo popular, “a par do governo por assembleia plenária de cidadãos, a multidão reunida, ou por sistemas representativos”, como formulava Bryce em 1888 (Splichal, 2000: 13). De certa forma, o percurso da opinião pública é paralelo ao da multidão, surgindo esta como uma confirmação física da opinião colectiva. A multidão é, em certos casos, o desenlace de uma opinião pública. Esta, por ser difusa, com legitimidade e representatividade incontroladas, assemelha-se à multidão. Todavia, a opinião distingue-se geralmente de outras formas de expressão colectivas, como em Tönnies, por ser um acto de razão e “não da fé cega” (1979: 262). No mesmo caminho seguia Tarde, para quem a opinião resultava de todas as acções do público “à distância ou em contacto”, estando para as multidões “como o pensamento está para o corpo”. A multidão representava “algo de animal”, a opinião era obra do intelecto. Neste autor, as concepções de opinião e de público cruzam-se numa soma das ideias de públicos diferenciados: “Apesar das divergências e da multiplicidade dos públicos que coexistem e se misturam numa sociedade, tais públicos parecem formar um único e mesmo público, por seu acordo parcial em alguns pontos importantes; e é isso o que chamamos de *opinião*” (1992: 26, 30, 49).

Considerava-se a relação entre público e multidão como de contiguidade. A multidão poderia ser uma consequência de um público “superexcitado”, diz Tarde, apresentando como porosa a relação entre as duas formas sociais. Tönnies também referia o público como herdeiro em alguns casos da intolância e até do fanatismo da religião, exprimindo-se em manifestações, elas mesmas herdeiras das procissões religiosas (2000: 86). Em geral, porém, os públicos não desembocariam em multidões. Aliás, a existência de públicos evitaria as multidões, daí que, em vez de “era das multidões”, Tarde propusesse a “era dos públicos”. A multidão era, pois, a consequência da excitação ou da inexistência de públicos: sem públicos, haveria multidões. Sendo a multidão uma “queda” de um público para uma situação perigosa, os autores tendem a separar radicalmente as duas formas de expressão pública, tornando-se a multidão ilegítima enquanto forma de representação do público legítimo, mesmo em Tarde, o primeiro a entender não só a “transformação de todos os grupos em públicos” como o novo carácter de “*clientela comercial*” dos públicos devido à sua relação com os media (1992: 43).

Autores que retomam a diferença entre a multidão e o público, como Park (1972) e Tönnies (2000), adequam-se aos objectivos da legalidade dos regimes liberais da época, correspondendo *grosso modo* a uma deslegitimação da representatividade política da multidão e a uma legitimação da do público, se não uma legitimidade sistémica, pelo menos uma realidade política a tomar em conta. O público era visto como forma social burguesa e a multidão como forma social das classes baixas, o que justifica a diferença. Há autores mais claros do que outros a este respeito: MacKinnon, em 1828, afirmava que o “poder da opinião pública depende em primeiro lugar da proporção que as classes alta e média da sociedade têm relativamente à classe baixa”, ficando esta de fora da opinião pública (Splichal, 2000: 18).

Todavia, não era possível descartar a multidão, por ser também uma expressão da opinião pública, o que permitiu a justificação teórica da assimilação da multidão como uma forma de opinião pública aclamatória e, portanto, suficientemente representativa para justificar o poder dela resultante. Carl Schmitt, teórico político envolvido no nazismo no início dos anos 30, via em 1928 a “função fundamental (e única) – ou o significado político – da opinião pública como um facto de ‘vida do Estado’ no processo de *aclamação* por uma reunião física de gente”. Schmitt, que também defendia o governo pela opinião pública, levou longe a simbiose entre opinião pública e multidão, teoria que corresponde à acção política na tomada do poder dos fascistas italianos e dos nazis. Considerava que as democracias liberais “ignoravam o povo reunido” (o que era verdade), não apenas em assembleias mas também em formas potencialmente políticas como as manifestações, celebrações públicas, audiências teatrais, espectadores em estádios e defendia mesmo que o voto secreto era uma forma não democrática de o “individualismo liberal” simular a representação do povo, que apenas poderia concretizar-se pela sua reunião física, isto é, em multidão (*apud*, Splichal, 2000: 12, 34). Esta posição de Schmidt torna claro porque também a opinião pública poderia ser considerada tão perigosa para alguns autores quanto a multidão, dado que, ao aprofundar-se a democracia, tornava-se a opinião não apenas do público iluminado, mas da maioria.

Tocqueville tinha sido presciente a este respeito ao afirmar que, devido à “tirania da maioria”, não existia “liberdade de espírito” ou de opinião na América (2001: 305). Também apontava o caminho para a representatividade da maioria pelo corpo legislativo: ele deveria abster-se de ser “escravo das suas paixões”, garantindo a democraticidade e evitando a tirania (*idem*: 302). As “paixões” aparecem sempre associadas a quem as exprimiria nas sociedades burguesas e vitorianas, as classes baixas e as multidões. James Bryce, que terá sido o primeiro a referir-se à “maioria silenciosa”, aceitava que as classes humildes “provaram amiúde terem razão enquanto os seus chamados melhores não”, mas esperava que a opinião baseada no bem e na justiça resistisse “à multitude quando inclinada para o mal” (*apud*, Splichal, 2000: 27).

Tönnies coloca a questão em termos semelhantes, ao aceitar que a opinião pública “passa facilmente da necessidade de liberdade” para a “necessidade de despotismo” (1979: 274).

A ténue distância entre público e multidão não se devia apenas à transformação do primeiro na segunda, como referia Tarde, mas também à inconsistência da própria opinião. Em 1904, Park definia público como “um tipo de grupo que se encontra maioritariamente no mesmo estádio de desenvolvimento de atenção que uma multidão. Desta forma, a chamada ‘opinião pública’ nada mais é, em geral, do que um ingénuo impulso colectivo que pode ser manipulado por *slogans*” (Park, 1972: 57). Defensor da representatividade e importância política da opinião pública, Tönnies atribuía-lhe todavia características empíricas muito semelhantes às que os estudiosos da época atribuíam à multidão: “Muda-se facilmente a Opinião Pública”, bastando para isso “um evento ou uma personalidade”, “um movimento, uma agitação”; ela é “demasiado apressada”, denotando “as características duma criança e não necessariamente uma criança bem-comportada” e “a sua lógica é uma lógica feminina”, devido à emotividade; a “Opinião Pública é superficial, o que é uma consequência da pressa e da mobilidade”, age “à primeira vista e à primeira impressão”, é “fácil de enganar e acrítica”; está “cheia de preconceitos”, é “perseverante e caprichosa”; é “agitada e frequentemente apaixonadamente motivada”; enfim, “há certamente razões de queixa e contrariedade pela estupidez da Opinião Pública” (Tönnies, 2000: 184-190). O autor, assim, exprime uma visão da opinião através da sua expressão comportamental³². Deve notar-se que a emotividade própria da multidão também faz parte da opinião pública, dado que ao processo racional se junta o desejo, a vontade de impor essa opinião. A emotividade é particularmente evidente nos casos de opinião relativos à nação, dada a sua aproximação à idiosincrasia da comunidade, transformando-se a opinião em “dogma patriótico”. Mais importante ainda para Tönnies é o facto de a multidão ser um dos sujeitos em que a opinião do público se expressa. A reunião física não é uma característica necessária do público, embora possível, por um curto período, porque o essencial é a ligação espiritual que, segundo Tönnies, num público, mas não numa multidão, consegue articular claramente as suas opiniões (Splichal e Hardt, 2000: 68).

Dado que, como vimos, a opinião pública seria tão perigosa quanto a multidão o fora um século antes, por, ao aprofundar-se a democracia, tornar-se a opinião não apenas do público ilustrado, mas da maioria da população, compreende-se que o estudo e a crítica da propaganda sejam contemporâneos

³² Simplificamos as diferenças que Tönnies estabelece entre opinião pública, opinião do público e opinião publicada. A opinião com as características da multidão ocorre em Tönnies quando descreve as “opiniões públicas efémeras”.

do alargamento popular da opinião pública com a imprensa de massas e, depois, com a rádio e a televisão. A opinião, ou o público, deixavam de fazer sentido político quando representavam a maioria ou a multidude (v. Butsch, 2008). Se não era esse o ponto de vista de Jürgen Habermas, em *História e Crítica da Opinião Pública*, de 1962, no qual viu o público como o portador da opinião pública, tal dever-se-á ao facto de o seu modelo de público estar limitado à realidade burguesa em França e Inglaterra até ao século XVIII, assim excluindo “as massas dependentes economicamente”. Apesar de fundamentado nas ferramentas ideológicas do marxismo, Habermas deixava de fora da sua análise as classes que o marxismo visava favorecer politicamente. Ele é claro a respeito desta omissão quando, no prefácio da 1.^a edição, faz uma advertência a respeito da essência da sua tese: “A investigação limita-se à estrutura e à função do modelo *liberal* da esfera pública burguesa, à sua origem e transformação; remete-se aos aspectos que adquiriram carácter dominante numa forma histórica e não presta atenção às variantes dominadas, por assim dizer, no curso do processo histórico, de uma esfera pública *plebeia*” (Habermas, 1999: 38). O sociólogo alemão data-a da fase da Revolução Francesa ligada ao nome de Robespierre: era uma esfera pública “despojada da sua roupagem literária: o seu sujeito não são já os ‘estratos instruídos’, mas o ‘povo’ sem instrução”. Também esta esfera pública plebeia “prossegue subterraneamente no movimento cartista e nas tradições continentais do movimento anarquista” e “permanece orientada segundo as intenções da esfera pública burguesa” (*idem, ibidem*), o que justificaria a sua exclusão na investigação do sociólogo. Aquela ausência em Habermas foi colmatada pelo estudo de Arlette Farge sobre essa “esfera pública” excluída e reprimida e cuja existência era mesmo negada pelo próprio sistema político pré-1789 (Farge, 1992: 16-7). Podemos interrogar-nos sobre as possibilidades da existência mais ou menos permanente de uma esfera pública plebeia, que se mantivesse mais ou menos subterrânea, e de essa esfera pública se tornar visível ao resto da sociedade (à esfera pública não subterrânea e visível, a burguesa) em epifenómenos político-sociais como as manifestações multitudinárias, hipótese que poderia estudar-se, quer para o Antigo Regime (os panfletos do Manuelinho de Évora seriam um exemplo), quer, *mutatis mutandi*, para a sociedade contemporânea.

O estudo de Habermas também não deu atenção ao poder dos media na afirmação da opinião, como o próprio autor referiu no prefácio à nova edição alemã de 1990. A reavaliação que então fez da sua obra, escreveu, resultaria num menor pessimismo das consequências da massificação da sociedade numa teoria da democracia (1999: 14, 17, 36). Vai mais longe ao escrever sobre o fim dos regimes na Europa de Leste, reatando, de algum modo, o encontro da opinião pública com a multidão, agora através da sua representação mediática. Todavia, deixa transparecer, como o teriam feito Tönnies ou Bryce, que essa aproximação à massa e à sua presença multitudinária nas ruas se devia ao seu

carácter positivo, diferente do de multidões doutros tempos: “Os meios de massas não só foram decisivos para os efeitos de contágio da difusão mundial” dos eventos de 1989, como, “diferentemente do sucedido no século XIX e nos começos do século XX, a presença física das massas que se manifestavam nas ruas e praças pôde soltar um poder revolucionário apenas na medida em que foram transformadas numa presença ubíqua através da televisão”. A TV permite que a opinião pública se exprima em forma de acção, como multidão, e a referida ubiquidade, paradoxalmente, retira-lhe perigosidade ao permitir à multidão que se transforme num espectáculo, mesmo que um espectáculo político: “As revoltas na República Democrática Alemã, na Checoslováquia e na Roménia formaram um processo em cadeia que não só representa um acontecimento histórico transmitido pela televisão como um acontecimento que se executou a si mesmo *ao modo de* uma transmissão televisiva” (*idem*: 35). Sem tirar essa conclusão, Habermas regressa num caso exemplar à simbiose da opinião pública com a multidão, sugerida por Tarde, Tönnies e Bryce, neste caso através do media TV.

Todavia, nem mesmo a revolução de 1989 na Europa de Leste impôs esta simbiose ao pensamento sobre a esfera civil. Alexander, por exemplo, embora reconheça a “centralidade” da acção multitudinária na “consciência colectiva”, ao referir-se à acção do movimento dos direitos cívicos em Birmingham, Alabama, em 1963, não reconhece nem sublinha a importância da multidão como forma de expressão da opinião pública. Isto apesar de citar John Kennedy – Birmingham “tornou-se tudo” – e Robert Kennedy – “o que mais despertou as pessoas no país e a imprensa foram os motins de Birmingham” (Alexander, 2006: 359-60). A referência de Robert Kennedy ao papel dos media confirmaria a centralidade que, através deles, os actos de multidão podem alcançar na vida colectiva. Alexander parece excluir as manifestações multitudinárias da esfera civil só porque as sociedades são hoje “grandes, diferenciadas e plurais” e as formas de interacção do público já não determinantes como na cidade grega, o que Arendt relevava para o seu conceito republicano de democracia, ou como na cidade ocidental no início da Idade Moderna, na reflexão do seu significado crítico por Weber. A “vida pública concreta”, prossegue Alexander, corresponde a uma ideia de público agora com papel menor. A “ideia tradicional de público”, em que se incluem as expressões colectivas, “assume agora uma forma mais simbólica do que concreta” (*idem*: 71-2). Ora, como ele mesmo refere sobre os *mass media* enquanto instituição comunicativa, os “media factuais” têm como referente principal o mundo concreto, pelo que, neles, o carácter simbólico resulta em primeiro lugar de representações de acontecimentos concretos. E, entre estes, as manifestações colectivas têm o seu lugar assegurado.

Os media de massas e os espectáculos, próximos da multidão

O conceito de “público” evoluiu para algo espiritual, racional e dialógico, que sobressai do conjunto dos leitores da imprensa, mas, no arranque das comunicações à distância e da imprensa de massas, a percepção da simultaneidade da recepção aproximava os públicos da concepção de multidão. Tarde tinha sublinhado a importância da simultaneidade; era ela que valorizava o interesse pelas notícias. Esse valor era o mesmo que ressaltava da reunião física em multidão. A associação dos novos meios técnicos de comunicação à multidão resultava da própria realidade vivida até aí, solicitando a reunião física das pessoas para acederem à informação. O livro não se assemelhava a essa comunicação oral ou feita através de papéis volantes e manifestos nas paredes. Daí que a concepção dos indivíduos separados recebendo informação pelos novos meios como uma multidão reunida fosse uma consequência “natural” das formas de comunicar do passado. O inventor do telégrafo, Claude Chappe, associou o novo meio, apresentado em 1790, à necessidade de a nova elite política revolucionária “transmitir as suas ordens a uma grande distância no mínimo tempo possível”. O telégrafo, disse, seria “a melhor resposta aos publicistas que julgam a França demasiado extensa para formar uma República. O telégrafo reduz as distâncias e reúne de alguma forma uma imensa população num só ponto” (*apud*, Flichy, 1997: 19, 21). Os media permitiam, pois, aproximar as periferias do centro ou, na perspectiva de Chappe, depois seguidas por todos os Estados, permitiam ao centro controlar as periferias. Um introdutor do telégrafo na Grã-Bretanha, William Cooke, escrevia em 1836 que, “em caso de problemas, o governo pode transmitir as suas ordens às autoridades locais e eventualmente enviar as suas tropas, evitando assim qualquer agitação perigosa do público” (*apud*, *idem*: 61n). A construção da “comunidade imaginada” nacional é, assim, uma necessidade política, mais revolucionária ou mais conservadora, que se traduz no próprio desenvolvimento técnico dos media. Até o telégrafo, colocado ao serviço da informação pública e do entretenimento, se associou à reunião de multidões, como em Nova Iorque no início dos anos de 1920, acompanhando provas desportivas. Em 02.07.1921, muitos americanos seguiram um combate de boxe entre um americano e um francês em Jersey City e em dois minutos a transmissão chegava à “multidão parisiense reunida nos Grands Boulevards perante ecrãs [com os resultados] em movimento, colocados nas fachadas dos jornais” (Sirinelli, 2002: 7-8).

A nova imprensa de massas procurava chegar ao maior número e a multidão era uma das formas de o colectivo se exprimir. O último quartel do século XIX e o primeiro do século XX constituem o apogeu da imprensa de massas em “monopólio”, antes de media alternativos lhe fazerem concorrência, como a rádio. O período de 1880 a 1910 marca o triunfo da “cultura mediática” em França (Mollier, 2002: 74) e não só. Tiragens de milhões de exemplares diários, em

Paris ou Londres, eram a face mais visível de um fenómeno comum aos países ocidentais industrializados, incluindo Portugal. A imprensa não só procurava o denominador comum dos potenciais leitores – o crime, o *fait-divers*, o passatempo, os labores, etc. – como associar-se a iniciativas públicas permitindo aos seus leitores exprimir-se multitudinariamente. Assim, associavam-se a manifestações, e mais ainda a eventos não políticos, como provas de ciclismo, automóveis ou aviões, o que produzia “recordações partilhadas e uma memória comum que se evoca de bom grado no café ou na fábrica” (*idem*: 86). A Volta à França em bicicleta foi sugerida ao dono de um jornal desportivo em 1903 por um jornalista, para promover as vendas³³.

Desta forma, verificava-se a “confluência de duas tendências”, o “ciclo cultural da publicação de massa e a aparição política das ‘multidões’ no quadro duma democracia representativa” (Sirinelli, 2002: 22). Os novos media de massas não só criavam representações da multidão como multidões efectivas, e de tipo novo. Os media, tornando-se populares, são levados a espelhar a sua audiência/público nos seus conteúdos. Neste sentido, a multidão está nos *mass media* desde a segunda metade do século XIX porque a multidão lê, ouve e vê esses *mass media* desde então. Quer o jornalismo informativo quer o “jornalismo da imaginação”, na expressão de Michael Palmer, desempenharam papéis importantes na imprensa popular, contribuindo para uma “democratização do quotidiano”. A imprensa “procura as categorias de informações e esclarecimentos susceptíveis de agradar a um público de massas” (Mattelart, 1996: 344-7)

A ampla ligação entre os novos jornais populares e as “massas” nas maiores cidades constata-se pela presença na imprensa popular das multidões que acorriam a acidentes, tribunais das causas célebres, funerais ou junto das morgues: “Estas multidões eram um lugar-comum nas colunas dos diários populares e nas ilustrações dos jornais de fim-de-semana” (Shaya, 2004). A própria imprensa motivava o aparecimento literal de multidões nas ruas para discutir os temas sensacionais do dia. A imprensa francesa de 1860-1910 falava destas multidões *integradas* no novo sistema político-social-cultural como “compreensivas, emocionais e generosas” – uma apreciação muito afastada da dos teóricos da multidão. Mais do que isso, essas multidões apareciam como representações do próprio público: “Em contraste com o público razoável e abstracto do final do século XVIII e com a ‘opinião pública’ de inícios do século XIX, a imprensa de massas alimentou e explorou um novo público de massas, definido por sensações, paixões e curiosidade: um público enquanto multidão

³³ Tour de France. (2008). In *Encyclopædia Britannica*. Retrieved September 18, 2008, from Encyclopædia Britannica Online: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/600732/Tour-de-France>.

de rua” (*idem*). Tratava-se de uma *nova multidão* em que se misturavam pessoas de todas as classes e condições, facto que não escapou à análise dos teóricos do tempo.

A multidão dos *badauds*, os papalvos, os curiosos, distinguia-se também do *flâneur* pois enquanto este se portava como o homem *na* multidão, o mirone era o homem *da* multidão (*idem*). O receio da multidão revolucionária encontrava uma “solução” com a sua transformação em audiência, multidão que assiste, espectadora, empática, uma audiência de eventos que permitem o apagamento simbólico da contestação (catástrofes, crimes, etc.) e que abraça media de massas feitos por outrem e assim mais se integra num sistema que visa controlá-la. Surgia uma comunidade imaginada, não exactamente da nação, mas da gente com bons sentimentos (*idem*), que se exprime hoje, por exemplo, na TV de conforto dos *talk shows* nacionais ou de alcance planetário, como os de Oprah Winfrey. Pelo século xx adentro, esta mudança estrutural da apresentação, representação e expressão dos colectivos urbanos conviverá, todavia, com a concepção dos espectadores e consumidores dos media instantâneos e simultâneos e da “cultura de massas” como “multidão” no sentido leboniano.

Na “explosão das comunicações” (Martins, 1998: 75) do último quartel do século XIX também a ficção procurou espelhar ou retratar as amplas massas humanas que acediam aos conteúdos. O naturalismo, que dava a conhecer às classes altas a outra face do mundo e os “podres” dos “dois mundos” escondidos pelo paradigma da privacidade, era também um processo de a literatura atingir mais gente mostrando mais gente nas suas narrativas. Diversos romances de Émile Zola do último quartel do século XIX incluíram a acção colectiva da multidão: *Germinal* (multidão operária); *Lourdes* (multidão religiosa); *La Débâcle* (multidão militar), *Au Bonheur des Dames* (multidão consumista), *L'Argent* (multidão da especulação bolsista). A associação entre as multidões e a nova cultura de massas estende-se assim à própria edição em massa, com a onnipresença nas grandes cidades da imprensa e também do livro, literário ou de cordel. Em França, “a cultura de massas, ou pelos menos a das multidões, pois esse era o termo usado na época, tornou-se realmente uma realidade antes de 1900”. As massas lêem, ou pelo menos conhecem os autores, e transformam-se em massa visível, a multidão, quando se trata de os homenagear: saíram dois milhões à rua para o funeral de Victor Hugo em 1885, e cerca de um milhão para o funeral de Zola em 1902 (Mollier, 2002: 95). O poder dos produtos literários apropriados pelas massas era tal que uma multidão de operários gritou no enterro de Zola, 17 anos depois de editado o romance sobre a luta dos mineiros, “*Germinal! Germinal! Germinal!*” (Wurmser, 1978: 42), como se o romance fosse um instrumento político da multidão.

Tal como no folhetim ou no romance, outras formas ficcionais passaram a incluir a multidão como personagem da paisagem social: o teatro e a ópera. Embora seja complexo colocar as “massas” em palco, há exemplos de inclusão

da multidão em cena. O caso mais exemplar coincide com a década “dourada” da teoria da multidão, o final do século XIX: *Die Weber (Os Tecelões)* de Gerhart Hauptmann, peça em que a multidão de operários protagoniza, não havendo propriamente protagonistas individuais (Chevrel, 2001: 518). O seu “herói colectivo [é] a massa dos tecelões. Porque este drama não tem herói individual [...] O herói é a massa” (Quintela, 1997: 663). Desde a Antiguidade o coro representava a multidão da cidade, mas no teatro burguês dos séculos XIX e XX, as “massas” dificilmente teriam lugar. Além do teatro “operário”, há, porém, casos de peças em que os autores pretenderam, através da presença real ou sugerida, incluir a multidão: casos de *Lourdes*, do português Alfredo Cortez (1927), analisada em Torres (2010b), e do teatro de João de Castro (Osório), do início da mesma década. A presença da multidão é, entretanto, mais evidente neste período noutra arte de cena de grande audiência à época, em especial antes do aparecimento de media de massas impressos e electrónicos: a ópera.

O desenho de Rafael Bordalo Pinheiro de uma récita de grande gala no Real Teatro de S. Carlos em Lisboa, em 1882, centra-se no público da plateia – uma massa de gente elegante –, dos camarotes, servindo a cena em palco, que ocupa uma pequena parte do desenho, para justificar a atenção da multidão sentada³⁴. Esta arte do palco visava obter o agrado do público, pelo que desde cedo foi acusada de ser composta “com pouco estudo e muitos erros de modo a satisfazer a audiência”, como acusava sarcasticamente o autor veneziano Benedetto Marcello em 1720 no texto *Il Teatro alla Moda*. O coro do teatro grego apontou o caminho ao coro na ópera, cuja presença se tornou em definitivo parte integrante do espectáculo no século XVIII, com Gluck (1714-87). Antes dele, nas obras religiosas a multidão era representada de acordo com a liturgia cristã, como nas *Paixões* segundo S. João (1724) e S. Mateus (1729) de Bach. Para fins cómicos ou dramáticos, o coro da ópera poderia também ter uma intervenção política de representação da multidão ou da multidude, como os prisioneiros em *Fidelio* de Beethoven (1805-14), o Coro dos Escravos Hebreus, no *Nabucco* (1842) ou ainda a multidão que assiste a um auto-de-fé em Valladolid no *Don Carlos* (1867), ambas de Verdi (Parakilas, 1992: 181). A presença da multidão na música chegou à música sinfónica com a IX Sinfonia de Beethoven (1824). As sinfonias de Mahler, compostas de 1889 a 1911, a época de ouro da multidão, exprimem, no seu carácter operático, o desejo de representar a multidude.

Quanto ao cinema, desde o início desenvolveu uma concepção de audiência multitudinária ou, no mínimo, colectiva. O seu sucesso deveu-se à sua

³⁴ Publicado em Francisco Fonseca Benevides (1883), *O Real Theatro de S. Carlos de Lisboa*, Lisboa, Typographia Castro Irmão; e repr. em postal pelo Programa Território Artes, Lisboa, Ministério da Cultura, 2009.

transformação num media de consumo colectivo público. Os irmãos Lumière pouco inovaram na técnica das imagens em movimento, mas revolucionaram a sua recepção: deliberadamente fizeram do seu cinema um media para *badauds*: apesar de registado o seu invento em Fevereiro de 1895, esperaram pelo fim do ano para o apresentarem numa grande sala pública, o Grand Café de Paris. Espectáculo barato, o cinema nos primeiros anos atraía as classes populares e, como a imprensa barata, começou associado às “massas” tanto na Europa como nos EUA. Um crítico francês em 1907 notava que a maioria dos espectadores de cinema nunca frequentara um teatro (Flichy, 1997: 216). Nos EUA, até aos anos 20 “a maioria das salas ainda se situava nos bairros operários” e muitos testemunhos evocam “o ambiente caloroso, os movimentos de multidão nas salas e as interjeições nas mais diversas línguas” pelos imigrantes recém-chegados (Portes, 2002: 37). Os espectadores viam os pequenos filmes e reportagens em pé, entravam e saíam das sessões contínuas, comiam, levavam crianças. Falavam durante a exibição dos filmes mudos. Estes factos levaram a caracterizá-los como multidões ruidosas (Butsch, 2008). Sartre recordava esse tempo em *As Palavras*, referindo os “jeitos de população que escandalizavam as pessoas sérias; era o divertimento das mulheres e crianças” (*apud*, Flichy, 1997: 215). Para um crítico teatral americano em 1924, o cinema, e em especial o burlesco, era um divertimento popular “sem laço aparente com o passado” que fornecia “um elemento de loucura feliz à existência de milhões de indivíduos” e era “desprezado e rejeitado pelas pessoas cultivadas e inteligentes” (*apud*, Portes, 2002: 44). Os espectadores participavam colectivamente no espectáculo, outro factor que os assimilava à multidão.

O Código Hayes (1930), pelo qual a indústria cinematográfica americana procurou disciplinar-se e autocensurar-se para evitar a imposição de censura estatal, baseava-se numa concepção com origem na teoria psicológica da multidão: “Psicologicamente, quanto maior a audiência, menor a resistência moral da massa à sugestão” (*apud*, Tratner, 2003). À medida que o cinema se desenvolveu como arte, atraindo as elites cultas, e em definitivo depois de passar a sonoro, as multidões de espectadores foram mandadas calar, o que, somando ao aumento do preço dos bilhetes, motivou o afastamento da multidão ruidosa das salas de cinema *antes* do advento da televisão (Flichy, 1997: 216-20). Aliás, numa reorientação paradigmática que encontramos noutras ocasiões e para outras realidades, a concepção das audiências de cinema foi passando de “multidão” a “massas”. Na primeira monografia sobre o cinema, em 1916, o psicólogo Hugo Munsterberg, professor de Sidis e de Park, escreveu nesse sentido (Butsch, 2008: 43-4). E foi um aluno de Park, Blumer, o primeiro a “distinguir formalmente a ‘massa’ como um novo tipo de formação social das sociedades modernas, diferenciando-a” de multidão e público (McQuail, 2000: 78). Todavia, quanto ao cinema, mantém-se actual perspectivar a experiência do espectador como membro da multidão:

“Ir ao cinema sempre foi em parte uma experiência de se juntar à multidão” (Tratner, 2003).

A experiência multitudinária reflecte-se também nos conteúdos do cinema. Os primeiros filmes dos Lumière e do pioneiro do cinema português, Aurélio da Paz dos Reis, incluem inúmeras festas, danças, locais públicos movimentados, cerimónias religiosas ou de Estado com público, e até o operariado à saída de fábricas, em Paris ou no Porto. Esta concepção prolongou-se pelo século XX nos apontamentos de reportagem, mas a partir de 1914 as “massas” e a “multidão” entram definitivamente no cinema ficcional com o filme italiano *Cabiria*, de Pastrone. No ano seguinte, Griffith apresenta o épico *O Nascimento de Uma Nação* e em 1916 *Intolerância*. A multidão estava então, em definitivo, dos dois lados do ecrã. Quando em 1928, o americano King Vidor dirige *Crowd*, a concepção fica em definitivo cristalizada. Um plano marcante do filme começa na multidão anónima, por um *travelling* ascensional num arranha-céus, entra num gigantesco *open space* com centenas de empregados em secretárias individuais e escolhe um homem da multidão, depois acompanhado na sua vida enquanto tal, e na sua tragédia familiar. No final, o homem regressa à multidão, já não ao mundo do trabalho como no plano inicial, mas ao do entretenimento e espectáculo: o *travelling* recua do seu lugar num enorme teatro onde se ri do espectáculo circense até ficar de novo imerso na multidão. A inicial multidão de trabalho, não era, portanto, redentora como a multidão do espectáculo, pois nesta o indivíduo realiza-se e ultrapassa a anomia.

Um media que poderia parecer destinado ao uso privado no lar, como a grafonola ou o telefone, mas que, como o cinema, se tornou um importante mobilizador da concepção da “comunidade imaginada” e, logo da multidão, foi a rádio. Apesar do interesse dos Estados e das empresas na rádio para a comunicação bilateral, uma série de iniciativas nos primeiros anos mostravam que a capacidade de a rádio ser recebida em simultâneo por colectivos atraía um tipo de comunicação pública. Um dos seus primeiros promotores nos EUA, Lee de Forest, era filho de um pastor religioso, o que não será alheio à sua “visão messiânica do uso da rádio”. Entre as suas transmissões de grande impacto, fez uma em 1908 a partir da Torre Eiffel (o centro), audível a 800 km (a periferia); em 1910 transmite em Nova Iorque um apelo ao direito de voto das mulheres; em 1912 transmite em directo um concerto de Caruso na Metropolitan Opera House; transmite também programas com os resultados eleitorais (Flichy, 1997: 111, 147-9). Os Estados não tinham legislado o uso das ondas rádio e não se tinham ainda nem apropriado do espectro, nem o tinham entregue a empresas privadas. A audiência eram os que podiam comprar ou construir aparelhos (nos EUA a maioria eram rapazes).

A essência do media (oral, veloz, em directo, com recepção simultânea) sugeria, tal como a Tarde a imprensa de massas, a concepção dos ouvintes como uma multidão. Em 1912, num livro meio ficcional sobre o novo media,

Wireless Man, Francis Collins escrevia ser possível dirigir-se a uma “audiência de uma centena de milhares de rapazes através dos Estados Unidos por via do telégrafo sem fios. Esta é sem dúvida a maior audiência do mundo. Nenhuma multidão de futebol ou baseball, nenhum congresso ou conferência, se lhe compara em tamanho nem dá maior atenção ao assunto em mãos”. E acrescentava que “em cada noite, depois do jantar, o país inteiro se torna uma vasta galeria murmurante” (Collins, 1912). Quando a rádio se tornou uma instituição e/ou um negócio nacional, o carácter imaginado de audiência foi fulcral. Um dos fundadores da rádio nacional, David Sarnoff, tinha sido em 1912, quando empregado da companhia Marconi, a única pessoa em contacto rádio durante 72 horas com o naufrágio do *Titanic*. Quatro anos depois, propôs a criação do media comercial de distribuição de música em casa, mas o seu projecto só se tornou realidade nos anos 20 (Flichy, 1997: 149-50). Apesar da recepção caseira, é evidente a concepção de centro para a periferia: a própria palavra *broadcast* o indica, na sua actualização do termo agrícola para o acto de o sementeiro – o centro – lançar sementes ao vento, caindo onde caíssem, as periferias ignoradas (Gripsrud, 1998). E assim era: quando o presidente norte-americano Harding falou pela rádio em 1923, a revista *Radio Broadcast* escreveu que “Nenhum presidente alguma vez falou perante uma tal audiência”, mais de um milhão (*apud*, Flichy, 1997: 155).

No ano seguinte, nos EUA, quando as emissoras transmitiam com grande êxito as convenções dos grandes partidos, o secretário da guerra, Dwight Davis, via interesse político na rádio, permitindo “menos exagero e mais facto”, e o senador J. Wadworth defendia que ouvindo rádio no círculo familiar as pessoas “não são levadas pela influência de grupo tão prevalecente nas reuniões de multidão” (*apud*, Butsch, 2008: 89). A rádio tinha outro efeito social, que Simmel já notava sobre a imprensa em 1903: quebrava a sensação de solidão dos indivíduos. Em 1922, um comentador escrevia numa revista norte-americana que graças à rádio “todo o isolamento pode ser destruído” (*apud*, Flichy, 1997: 155). Em 1925, após o primeiro discurso de Jorge V de Inglaterra pela rádio, inaugurando a Exposição do Império Britânico, John Reith, o responsável da rádio de Estado, escreveu que a emissão teve o efeito de “fazer da nação um só homem”. Esta concepção relaciona-se com a teoria da multidão leboniana ao referir-se à relação da multidão-audiência perante o seu *meneur*. Um autor de retórica citado numa obra de 1897 (Gideon Dially, *The Psychology of the Aggregate Mind of an Audience*) dizia que o orador usa o sentimento e a emoção e “transforma uma vasta multitude num só homem, dando-lhe um coração, uma pulsação, e uma voz, e essa um eco da do orador” (*apud*, Butsch, 2008: 36). A metáfora da nação como um só permitia concretizar no efémero da multidão à distância uma concepção do corpo social semelhante à multidão teórica de Espinosa, “conduzida como que por uma só mente” (Espinosa, 2008: 89, 159).

Todavia, a mesma concepção política levava Reith a advogar a “unidade de controle” na rádio, isto é, o monopólio da BBC (*apud*, Scannell, 1990: 14). A entrega da rádio pelo Estado norte-americano apenas a algumas empresas comerciais era vista na Europa como uma concessão à “democracia de massas” associada à multidão. A “cultura dos Estados Unidos, explicava um texto nos anos 70, tem de reflectir a população comercial e democrática [...] [A rádio] era um instrumento de entretenimento electrónico destinado a uma democracia comercial” (*apud*, Hilmes, 1997: 7). A mesma concepção unificadora da comunidade existia, quer na Grã-Bretanha, quer nos EUA, servindo neste país, aliás, para justificar o controle do espectro e a sua entrega a algumas empresas. Escrevendo numa revista em 1922, um autor defendia que a rádio uniria uma nação dividida, “fazendo mais do que qualquer outra instituição na divulgação da compreensão mútua por todas as secções do país, para unificar os nossos pensamentos, ideais e objectivos, para fazer de nós um povo forte e bem entrosado” (*apud*, *idem*: 13). O poder de comunicação da rádio era tão temido que na imprensa dos EUA se fazia *lobbying* com o argumento de que “apenas grandes e poderosas empresas poderiam dar-lhes o uso certo” (Schejter e Yemini, 2007: 147).

Nas primeiras décadas do século xx, o entretenimento de grande impacto ganhava um peso crescente na vida dos media e dos indivíduos. A rádio não só formava multidões à distância como proporcionava a reunião de multidões em espaços públicos para ouvir determinados eventos, especialmente desportivos. Isso acontecia em diversos países, incluindo Portugal, com relatos sobre a Volta a Portugal em bicicleta ou certos desafios de futebol reunindo milhares de pessoas no Rossio, Lisboa. A transformação da *Guerra dos Mundos* de G. H. Wells (1898) em programa radiofónico, por iniciativa de Orson Welles, em Nova Iorque, 1938, é interessante a diversos títulos, mas não tem sido destacado que o tema escolhido se relacionava com o extermínio das massas, que esse tema era transferido para um media de massas e que os eventuais efeitos de massas – aspecto mais recordado e que se transformou num mito urbano – poderão ter-se relacionado com o tema tal como o referimos: extermínio de massas. O programa, “em tempo real”, acentuava a simultaneidade, que temos vindo a referir. Howard Koch, autor do argumento radiofónico (o “projecto favorito” de Welles na rádio), fala da “multidão” em pânico, “em fuga” depois do programa (Koch, 2002: 11-14). O conteúdo do programa (extermínio colectivo de multidões em fuga ante uma invasão marciana) parecia proporcionar a sua consequência (pânico multitudinário).

O primeiro estudo sobre os efeitos desta emissão já considerava não ser possível crer-se na concepção leboniana da “alma colectiva” da multidão, mas mesmo assim analisava o fenómeno de acordo com o paradigma da psicologia social das multidões. O comportamento colectivo multitudinário resultaria “somente dos processos mentais e das reacções de indivíduos congregados”.

Desta forma, a reacção ao programa, que “assustou pelo menos um milhão de americanos”, inscrevia-se na psicologia da multidão, “*the crowd or the mob*” (Cantril, 1941: viii, 24, 118-9). Cantril começou a estudar as audiências de rádio com o seu antigo professor Allport (1924), tendo assinado em conjunto em 1935 um dos primeiros estudos sobre o assunto, *The Psychology of Radio*, no qual aplicaram ao novo media os conceitos da sugestão e do espírito da multidão: a sugestão impedia o “juízo crítico” pelos ouvintes; a rádio, “mais do que qualquer outro” media, conseguiria “formar um espírito de multidão entre indivíduos separados fisicamente uns dos outros”. Todavia, os autores apresentam pela primeira vez uma distinção: enquanto para Le Bon e outros toda a gente que entra na multidão se igualiza, para Allport e Cantril, no caso da rádio, isso dependeria do “nível cultural”: quanto mais elevado fosse, maior o uso da razão pelos ouvintes (*apud*, Butsch, 2008: 48). No estudo sobre a “Guerra dos Mundos”, Cantril operacionaliza o “nível cultural” como o nível de educação: os ouvintes das classes baixas (menos educados) foram mais sugestionados do que os das altas (Cantril, 1941). Cantril, “ironicamente”, suportava uma “interpretação alternativa sobre as diferenças de classes no pânico” (Butsch, 2008: 50).

Também a publicidade comercial, tal como a propaganda política, recebeu a atenção dos estudiosos da “psicologia de massas”. Desde o início do século XX indicava-se que a emoção era central na publicidade (Walter Dill Scott, *Theory of Advertising*, 1903, *apud*, Butsch, 2008: 55), o que coincidia com a análise da multidão. Um publicitário com carreira iniciada em 1906 escreveria, em 1921, que “a publicidade é um assunto de psicologia de massas” e, noutra ocasião, que “a psicologia da multidão é um dos factores importantes na base de toda a actividade” publicitária (Ivy Lee, *apud*, *ibidem*). Num texto dos anos 20, respirando optimismo sob o título “Publicidade = Poesia”, o poeta e autor modernista suíço Blaise Cendrars apresentava como uma das razões para a publicidade ser “a mais bela expressão da nossa época” o facto de “apelar para o internacionalismo, o poliglótismo, e a psicologia das multidões” (*apud*, Adam e Bonhomme, 2000: 9). Já em 1837 as montras de um armazém moderno de Paris eram para Balzac “poemas comerciais” (Balzac, s.d.: 29). O período do desenvolvimento da publicidade coincidiu com as mudanças radicais em alguns regimes políticos na Europa, na Rússia e depois na Itália e na Alemanha, o que motivou o interesse pela propaganda e o seu estudo em ligação com a “psicologia de massas” e a “sugestão”. O estudo da propaganda tratou os seus receptores como multidões sujeitas a qualquer manipulação, estando os menos educados mais expostos. A questão da propaganda estava ligada à da representação política. Lippmann, talvez o fundador do estudo da opinião pública da era dos media de massas, considerava em 1922 que a propaganda se tornara “um órgão regular do governo popular”. Caracterizava as massas como multidões no sentido leboniano, citando Le Bon e outros tremendistas. Definia

mesmo o “público” como “a massa de indivíduos absolutamente iletrados, de espírito fraco, altamente neuróticos, mal alimentados e frustrados” (1991: 177, 196, 230). Defendia, como contemporâneos já citados, o governo das massas por uma elite intelectual pela tendência para a irracionalidade, construindo as suas opiniões políticas a partir de imagens ou ficções (Rubio, 2008: 175).

As mesmas concepções que encontrámos sobre os receptores da imprensa popular, da rádio e do cinema repetem-se mais tarde a respeito da televisão, outro media *broadcast*. A “multidão à distância” dos leitores de jornais do século XIX prolongava-se na segunda metade do século XX. Como a imprensa, o telégrafo e a rádio dos anos 20 e 30, a TV teve um início multitudinário antes da II Guerra Mundial: televisores eram colocados em salas de teatro (EUA, Alemanha) ou em lugares públicos (Harrods e estações de comboios em Londres; Feira Popular em Portugal, em 1957). O paradigma de recepção da TV não estava ainda estabilizado como media do lar com programação pensada “para toda a família”. A recepção colectiva prolongou-se nas camadas populares, com um hábito arreigado de recepção da televisão em tabernas, clubes, *pubs* e associações recreativas (Hilmes, 2003; Flichy, 1997; McCarthy, 2000), o qual no final do século XX se estendeu a toda a sociedade por ocasião de grandes eventos multitudinários, como provas desportivas vividas colectivamente em espaços públicos fechados ou de rua, clubes desportivos, centros de recreação ou praças públicas. São acções sociais dos membros das audiências em que estes, insatisfeitos de ver TV solitariamente ou em família, se conformam aos pretensos gostos e opções dos seus semelhantes (Riesman *et alia*, s.d.), regressando momentaneamente à “primitiva” multidão, isto é, *agindo* para preencher o seu desejo de conformidade no meio de um colectivo. Este sublinhar do “Nós” do indivíduo em relação à televisão foi notado por observadores nos EUA ainda nos anos 40: “Jornalistas cobrindo a televisão na taberna notaram que grandes grupos de espectadores se comportavam como fãs assistindo em pessoa ao evento” e os magnatas do baseball “reconheceram tacitamente que a taberna fornecia uma forma real de multidão participativa” (McCarthy, 2000: 457). A crítica social à TV ligava-se ao consumo de álcool nas tabernas, mas a televisão tinha também um “efeito disciplinador” e seria positivo se a assistência em massa a eventos pudesse ser transferida para outros locais. Daí que igrejas cristãs organizassem a recepção em massa por jovens de eventos em bibliotecas com “amas de TV” (*television sitters*) a proteger os aparelhos e a “supervisionar a multidão”. O dono de uma taberna ficou conhecido em 1948 por fechá-la durante uma hora e convidar os miúdos a verem programas infantis. Tratava-se, explicou, de proporcionar motivação aos filhos das famílias pobres sem acesso a espectáculos e de “tirá-los das ruas” (*idem*: 459). Os operadores e a indústria viram nas audiências colectivas de TV em locais públicos uma forma de desenvolver os negócios e aumentar a audiência.

Durante décadas, a indústria televisiva privilegiou a ideia da “família” como unidade de recepção: a presença da televisão no lar tornou-se avassaladora, chegando quase a 100%, como em Portugal, identificando o media como um entretenimento caseiro; mas ao mesmo tempo ela alargou a presença não só nos locais de repasto mas também em todo o tipo de estabelecimentos e locais públicos (salas de espera, discotecas, estações de transportes públicos, dentro dos transportes como autocarros, comboios, aviões, etc.). A fragmentação da audiência devido ao surgimento de inúmeros canais, media e ocupações alternativos, motivou entretanto uma *tripla* atitude da televisão generalista perante o seu espectador: passou a dirigir-se-lhe em simultâneo como indivíduo atomizado, como membro de uma família e como membro de multidões, através do recurso crescente à transmissão de eventos rompendo o próprio quotidiano das grelhas de programação semanais que durante décadas constituíram o contrato entre a TV generalista e o espectador.

A eventificação do quotidiano

A crescente espectacularização das sociedades e aquilo a que chamamos *eventificação*, isto é, a pontuação do quotidiano por um número cada vez maior de eventos de todo o tipo, motivou o ressurgimento da televisão como media em reuniões públicas multitudinárias. Em Portugal, esse reaparecimento da TV como agregador de multidões explodiu durante o campeonato europeu de futebol em 2004, mantendo-se em eventos desportivos seguintes em 2006 e 2008. O conceito de “eventificação” constata a multiplicação de eventos multitudinários de todos os géneros no quotidiano das sociedades e, por extensão, de grande número dos seus membros, através da vivência presencial ou mediática. A eventificação é hoje tão necessária que não respeita o calendário: o “evento” Carnaval de Loulé, por exemplo, tem uma edição em Agosto³⁵. A eventificação corresponde à espectacularização da sociedade, sendo um dos seus aspectos mais relevantes e visíveis.

Seria interessante estabelecer até que ponto a efervescência colectiva se tornou uma necessidade ou uma coerção externa para os indivíduos e até um substituto para outras coerções externas menos espectaculares. Por exemplo, peregrinos a Fátima têm referido em noticiários televisivos não serem praticantes habituais da religião católica; alguns indicam visitas anuais ao Santuário, outros até mais frequentes. A efervescência colectiva religiosa de grande dimensão – espectacular – substitui a experiência semanal que parece não provocar efervescência nos indivíduos. Um estudo de 2008 indica que “um

³⁵ “Carnaval de Verão de Loulé volta a animar a cidade”, in <http://www.cm-loule.pt/noticias>, visto em 14.08.2006.

terço dos visitantes de Fátima são católicos não praticantes”³⁶. Dado que apenas um quarto dos portugueses vai à missa e que Fátima recebeu em 2007 a visita de 5,5 milhões de pessoas³⁷ compreende-se a dimensão multitudinária do fenómeno e como ele justifica, paradoxalmente, o próprio abandono da eucaristia semanal, bem como das peregrinações locais tradicionais. A “eventificação” passa pela criação de “eventos” nos e para os próprios media, como temos referido. Embora a repetição diária e semanal das suas grelhas de programas seja essencial à manutenção de audiência, os operadores televisivos generalistas consideram necessária a alteração do quotidiano com alguma efervescência colectiva (Torres, 2006a: 46).

Assim, a eventual irregularidade da efervescência colectiva é destituída de importância quando se toma em consideração a incrustação dos eventos no dia-a-dia. Passam a fazer parte do quotidiano. Estão disponíveis em estádios, discotecas, salas de espectáculos, santuários, até em museus, ruas, nos próprios media. São catalogáveis pela sua regularidade social e pela sua singularidade social, elementos importantes para a sua análise social (Costa, 1992: 42). A efervescência colectiva tornou-se constante. Os *eventos*, no sentido sociológico que pretendemos atribuir-lhe, constituem um tipo de acção ou actividade social das sociedades contemporâneas; ou, também, um tipo de “pseudo-actividade”, para usar a expressão de Adorno (*apud*, Jarvis, 1998: 75) uma actividade de substituição, de “prolongamento do trabalho”, em que o lazer se tornou no capitalismo tardio, ou na sociedade do espectáculo.

A faceta mercantil das “práticas de comunicação” é antiga, inclusive na área política, como a promoção da controvérsia pelos impressores da Londres do século XVII para facilitar o negócio da impressão de folhetos, panfletos e jornais em concorrência de ideias na esfera pública (Zaret, 2000). Actualmente, a eventificação da sociedade é estimulada pelos media, nomeadamente pela televisão generalista. A transmissão de *media events* e a sua própria organização tornou-se-lhe vital para alcançar a sua identificação com a comunidade nacional ou mesmo internacional. Os eventos são uma forma de mercantilização dos colectivos, tornando-se uma medida do êxito dos canais generalistas. As listas anuais de audiências gigantes obtidas com as transmissões de eventos mediáticos tornaram-se uma forma de medir o êxito e o prestígio dos canais, mesmo se não contribuem muito para a audiência sustentada anualmente. No último decénio, a perda de influência da TV generalista e o desenvolvimento de alternativas de informação e entretenimento motivaram a queda de audiências dos eventos televisivos. Na Grã-Bretanha, em 2004, “apenas seis programas registaram uma

³⁶ http://www.agencia.ecclesia.pt/noticia_all.asp?noticiaid=64478&seccaoid=3&tipo_id=31, visto em 28.08.2009.

³⁷ <http://www.destak.pt/artigos.php?art=7893>, visto em 28.09.2009.

audiência de mais de 15 milhões de pessoas, contrastando com os 50 que “cativaram entre 17 a 20 milhões de telespectadores, em 2003”. Os cinco programas mais vistos em Portugal em 2009 foram eventos do futebol. Os canais generalistas respondem com a criação, aparentemente paradoxal, de ainda mais eventos televisivos, multitudinários ou não, e mesmo, como veremos, transformando parte da programação num *fluxo efervescente* que recorre sistematicamente à presença de multidões em estúdio para, entre outros motivos, activar em ambiente de efervescência os sentimentos de pertença colectiva na audiência. Os próprios programas televisivos de fluxo podem tornar-se eventos, se houver uma adequação da estratégia narrativa e de produção com as expectativas da audiência, caso do último episódio do seriado de situação de comédia *Friends*, visto por 50 milhões de espectadores, muitos reunidos em “festas especiais”, fazendo da transmissão um “acontecimento nacional”³⁸.

Todavia, regista-se também a diminuição das multidões à distância, atomizadas e domesticadas, que assistiam ao noticiário da noite numa “comunidade imaginada” por força da pulverização da oferta. Este facto motivou lamentos político-sociológicos acerca da perda de um elemento de unidade nacional face ao “extraordinário potencial” dos media no aprofundamento da “criação de comunidade imaginada, quer como objectos de identificação quer como objectos de antagonismo” (Craig Calhoun, *apud*, Smith and Phillips, 2006: 818). O poder simbólico acumulado pela TV generalista levou um autor a afirmar o “génio da televisão” (generalista) em adaptar-se à “democracia de massas”, para a partir daí defender como “opção política e cultural fundamental” a sua manutenção política (Wolton, 1990: 3-5); e Katz, num texto cujo título remete para uma oração (“E livrai-nos da fragmentação”), afirmou que, “excepto em eventos mediáticos ocasionais, a nação já não se reúne” – o autor não refere que é a nação imaginada – e que, por isso, “a coesão do Estado-nação está em causa”. Defendendo um patriotismo orientado por uma ideologia tomada à partida como positiva, Katz terminava com uma nota apocalíptica por “não haver nada à vista” que pudesse substituir a TV, “nem mesmo os eventos mediáticos ou a Internet” (Katz, 1996: 22, 33). Hoje, a TV generalista, sem se ter “livrado” da fragmentação, manteve o poder de atracção da “comunidade imaginada” sempre que os seus membros acharam ser necessário ou, simplesmente, gostaram de imaginar-se enquanto comunidade com a ajuda dalgum evento mediático³⁹. Valerá a pena atentar nos eventos mediá-

³⁸ “Quebra generalizada de audiências indicia o fim da era da televisão”, *Diário de Notícias*, 14.12.2004; *Público online*, 04.01.2010; “Final de Friends Coloca Interrogações às TV dos EUA”, *Público*, 08.05.2004.

³⁹ “Assim, talvez seja prematuro fazer luto pela morte da televisão, mas não estou certo” (Katz, 2009b: 8).

ticos como factores de afirmação com a intervenção operacional das multidões, mas, antes, queremos anotar a aparente despolitização crescente das multidões mediatizadas e sua substituição por multidões de entretenimento.

Pão e circo, outra vez e sempre

A ocupação das “massas” com entretenimento fornecido pelas elites é um tema que, como vimos, preocupou a democracia ateniense e se transformou em política de Estado em Roma, ficando cristalizada no verso de Juvenal sobre “pão e circo”. O entretenimento ligava-se estreitamente à organização político-social, formando um binómio indissociável. O tema não se esgotou na Antiguidade, mas ela serviu de exemplo. Étienne de la Boétie estabelece no *Discurso sobre a Servidão Voluntária* (1574) uma relação política directa entre o domínio das massas e o fornecimento de entretém para desviar as massas (“um milhão de homens”) dos seus verdadeiros interesses, como a luta pela liberdade contra a tirania:

Este ardil dos tiranos de embrutecer os seus súbditos nunca foi mais evidente do que no comportamento de Ciro com os Lídios [...] não querendo saquear uma tão bela cidade nem ser obrigado a manter ali um exército para a dominar, recorreu a um admirável expediente para se assegurar da posse. Estabeleceu ali bordéis, tabernas e jogos públicos e publicou uma ordem que obrigava os cidadãos a frequentá-los. Correu tão bem nesta guarnição que, depois, não teve de usar a espada contra os Lídios. Esses miseráveis divertiram-se a inventar toda a espécie de jogos,

a ponto de os Romanos fazerem de Lydi, o nome do povo, a palavra para os passatempos, *Ludi* (La Boétie, 2003: 12). A argumentação de La Boétie faz-se menos contra os tiranos do que contra a massa que se deixa sujeitar e “efeminar” pelos tiranos: “O teatro, os jogos, as farsas, os espectáculos, os gladiadores, os animais curiosos, as medalhas, os quadros e outras drogas dessa espécie eram para os povos antigos os engodos da servidão, o preço da sua liberdade arrebatada, as ferramentas da tirania.” Os antigos tiranos “adormeciam os seus súbditos” por este processo. Os dirigentes romanos, acrescenta, aperfeiçoaram-no. E o “povo ignorante”, a “canalha”, que “sempre foi assim”, aceitou-o (*idem*: 12-3). O discurso de La Boétie contra a tirania e o lamento pela sujeição voluntária do “povo ignorante” entrou no pensamento comum e continuou a ser “fundamental no século XIX”, actualizado aos passatempos da época – segundo um autor de 1836, paradas e revistas, mastros e balões de feira, torneios e representações gratuitas, iluminações e fogos-de-artifício, corridas de cavalo, exposições, museus e grandes feiras de indústria bem como os “jogos da Bolsa, ainda mais infames do que tudo isso”. Em vez de abordar a “questão subtil sobre

a interiorização dos mecanismos da servidão”, tão claramente expostos por La Boétie, o século XIX preferiu uma “visão instrumental do poder” em que a mudança deste alteraria profundamente a ordem das coisas; daí que a fácil “recusa da ideia de um tipo de divertimentos e de prazer concretos” foi substituída pela fuga à “própria ideia de divertimento e prazer” (Mattelart, 1996: 352). Acrescente-se o desprezo da elite pelo “outro”, bem como pelos divertimentos desse “outro”. A filosofia do trabalho como salvação levava à condenação da “preguiça” – e à defesa dessa mesma “preguiça” pelos que se apresentavam como representantes do “outro”, caso de Paul Lafargue, o genro de Marx e autor em 1880 de *O Direito à Preguiça* no qual defendia o direito dos operários ao lazer e ao consumismo (Lafargue, 1971; v. Torres, 2002).

A par do desdém elitista pelo entretenimento multitudinário das classes baixas, havia quem visse as vantagens deste tipo de entretenimento: as elites políticas, pelas suas práticas de realização de eventos, festas públicas, feiras, etc., que marcam de forma indelével o liberalismo do final do século XIX e princípio do século XX, para já não falar dos regimes autoritários a partir dos anos 20; mas também as elites económicas, como demonstram Cross e Walton (2005) a propósito do aparecimento dos parques de diversões para as multidões motivado pela industrialização e o crescimento das cidades. O divertimento popular libertava-se do calendário: já não as Saturnálias, já não o Carnaval, mas todo o ano. A Grã-Bretanha e os Estados Unidos, onde o trauma da “multidão criminoso” nunca atingiu dimensões universais, viram surgir os primeiros grandes parques permanentes de entretenimento, em Blackpool e em Coney Island (Cross e Walton, 2005)⁴⁰.

Antes destes parques, outras iniciativas multitudinárias mostravam as multidões alegres, pacíficas e interessadas: as exposições nacionais, mundiais ou universais, organizadas a partir de 1851 em Londres. Recebiam milhões de visitantes, mas só a partir da exposição de 1889 em Paris se “mudou de estatuto” com o reforço do elemento popular e, assim, das “multidões compósitas que se cruzam”. O êxito desta exposição-festa permitiu desbloquear o regime político francês depois da experiência populista de Boulanger, o que “significa que a perspectiva de um evento de gabarito mundial era susceptível de modificar o comportamento eleitoral duma parte da população da capital”. Neste sentido, a “indústria do entretenimento toma, talvez pela primeira na história da humanidade, o rosto da modernidade, dado que se revela capaz de resolver uma situação política complexa ou, mais exactamente, de desviar das suas preocupações sociais e políticas multidões mais ou menos revoltadas”. Anos

⁴⁰ Lisboa, capital pequena, teve a Feira de Agosto na Rotunda desde 1908, substituída no anos 20 pelo Parque Mayer e, a partir de 1943, pela Feira Popular, primeiro em Palhavã, depois em Entrecampos (Melo, 2003).

depois, observadores da Exposição Universal de 1900 em Paris compreenderam que o objectivo e a “mensagem das manifestações lúdicas do século xx” consistia em unir, reunir, comunicar prazer cantando as virtudes da multidão homogénea, tendo vencido, mesmo por um breve período, a “infelicidade da atomização dos indivíduos no mundo moderno”. Ao virar do século, a indústria do lazer e do divertimento tornava-se capaz de “subverter a política e de se substituir momentaneamente às suas ambições” (Mollier, 2002: 100-1).

Apesar de visitados em grande parte pela classe trabalhadora, os parques de diversões de Blackpool e Coney Island constituíram uma primeira ponte interclassista depois do fosso profundo dos “dois mundos” dos séculos xvii a xix. Através do entretenimento, as classes reencontravam-se nos mesmos espaços e nas mesmas actividades⁴¹. Mais ainda, Coney e Blackpool criaram também, “não apenas prazeres masculinos interclassistas, mas a mistura relaxada dos plebeus ‘respeitáveis’ e das classes médias” sem distinção entre homens e mulheres (Cross e Walton, 2005: 63). A multidão enorme ocupando estes lugares não era temível. Um jornal de Nova Iorque descrevia Coney em 1902 como uma “multidão ordeira e com decoro”, apesar de num só dia o caminho-de-ferro ali ter levado 1 750 000 pessoas (*apud, idem*: 66, 103). O divertimento permitia às “multidões divertidas” libertar-se das tensões e estimular imaginação e sentidos. Elas “partilhavam com as suas antepassadas muitos hábitos saturninos: a inversão social, a mofa e um fascínio pelo sobrenatural e o anormal, mas também o faziam com meios industriais em novas rodas mecânicas, exhibições fantásticas e a divertida, mas amiúde inocente sexualidade”. E, “enquanto encontravam ali o vizinho, especialmente em Blackpool, procuravam não só o tradicional objectivo da reconciliação social do dia de folga, como a recuperação do maravilhoso juvenil” (*idem*: 95).

Se “intelectuais e classe média viam no prazer plebeu da multidão um desapontamento e por vez uma ameaça”, os empresários “compreendiam bem” que “esta multidão divertida dificilmente ameaçava a ordem social ou cultural”. Um crítico dos divertimentos de massas assinalava que a “espontaneidade das actividades divertidas” era agora substituída pelo “*hábito de estar divertido*”. A propaganda de Blackpool mostrava em 1897 como o divertimento da multidão era benévolo e, por uma vez, o “contágio” era bem-vindo: “Os cais estão cobertos de correntes vivas de gente [...] É possível ser-se levado pela alegre multidão e ser infectado pela contagiosa jovialidade.” Em 1883 já o *Methodist Recorder* louvava as multidões de Blackpool: essas “vastas massas de gente” divertindo-se racionalmente, eram “um dos sublimes triunfos da

⁴¹ O mesmo sucedia no grande fenómeno de massas do catolicismo, em Lourdes. A convivência de pessoas de classes diferentes no mesmo espaço é referenciada como um fenómeno novo (Torres, 2010b).

civilização moderna” (*idem*: 95, 100-7). Os parques de diversão davam *ação* à multidão, uma ação inocente, lúdica ou até onírica. Ocupavam-na. Podemos interrogar-nos se esta “incongruência” política – a multidão agindo e pagando para se divertir e não para mudar o mundo – não terá justificado o silêncio da sociologia e do pensamento político-social sobre estas “massas activas” e a sua preferência pela crítica das “massas passivas” das audiências dos media de massas, que forneciam um modelo mais adequado à teoria da “hegemonia” de Gramsci (1972) ou dos efeitos da inoculação propagandística.

A industrialização do entretenimento levou à introdução dos modelos comportamentais da classe média pelas classes baixas, numa etapa do “processo civilizacional”, assim descrita por dois artistas em 1928: “Uns poucos de séculos desenvolveram tanto o nosso sentido de decência que o que era costume com os cavalheiros do [passado] [...] seria agora escandaloso para o mais ‘proleta’ dos proletários” (*apud*, Cross e Walton, 2005: 126). Os valores dos membros de todas as origens da multidão festiva seriam unificados quando o parque de diversões modelo mudou para o universo de Walt Disney (sentimental, infantil e situado num “passado” fantasioso), com a abertura da primeira Disneyland nos anos 50 (*idem*: 245).

O economista americano Simon Patten defendia em 1907 as multidões de prazer, não só por tornarem a cultura mais democrática, mas também por não resultarem num desejo caótico e desenfreado de comer e beber em compensação de uma antiquíssima escassez. A nova cultura do consumo cumpria uma função política, ao fornecer a “excitação vital” ausente do monótono trabalho fabril e industrial. Desta forma, o economista chegava por um caminho bem diferente à “preguiça” e ao consumismo dos operários propostos por Lafargue. Esta nova multidão festiva contida nos parques de diversões, em desenvolvimento nos EUA e na Grã-Bretanha, trazia em si vantagens adicionais, como servir de válvula de escape para as tensões sociais, mas também disciplinar o desejo e reforçar a ética do trabalho industrial. Para Patten, a nova “economia do prazer” poderia tornar “vagabundos da indústria [...] em firmes fileiras de trabalhadores disciplinados”. O “entusiasmo pelo divertimento incita-os a submeter-se à disciplina do trabalho e os hábitos formados com o intuito de gratificar os seus gostos tornam a sua vida regular necessária na indústria mais fácil e mais prazenteira” (*apud*, *idem*: 105-6).

O divertimento era bom em si para os trabalhadores, como referia o bispo de Manchester: “Blackpool está prestando realmente um grande serviço ao país pela sua ampla provisão de divertimento alegre e sadio”. Na mesma época, os divertimentos de Blackpool orientavam-se para atrair uma “multidão da família”; um homem de negócios do Lancashire afirmava: “Blackpool interpõe-se entre nós e a revolução. Que continue por muito tempo como protectora da ordem social!” (*apud*, *idem*: 109, 121). John Dewey notava em 1927 que “o aumento do número e da variedade dos divertimentos, bem como seu baixo

custo” constituíam um “poderoso desvio” das “preocupações políticas” (Dewey, 2009: 41). Em 1917, o americano James Sizer, autor de *Commercialization of Leisure*, embora no âmbito da teoria da multidão do seu tempo, em que se sustentava a perda da individualidade na multidão, verificava que os parques de diversões representavam a vontade e o desejo do indivíduo em se misturar na multidão, divertindo-se em conjunto, acrescentando: “O parque de diversões simplesmente cobra o ‘bilhete de entrada’ do indivíduo solitário na multidão” (Cross e Walton, 2005: 107). Isto é, na sociedade industrial e urbana do capitalismo, a própria multidão tornou-se um bem de consumo. O indivíduo atomizado paga não apenas pelo divertimento em si, mas também para dar ao seu Eu um banho de Nós. Este era um desejo expresso pelos próprios indivíduos das “massas” e não apenas pelos promotores do entretenimento de massas.

Na verdade, esta forma de estar era como a das primeiras audiências do cinema, que se baseava numa “longa tradição de comportamento de multidão verificável numa variedade de divertimentos anteriores, desde os melodramas aos salões, aos piqueniques do 4 de Julho e aos parques para as classes trabalhadoras”. Vê-se o outro lado da “servidão voluntária” de La Béotie na classe operária de uma cidade americana entre 1870 e 1920: os trabalhadores lutavam para, como diziam, conseguir as “oito horas para [fazermos] o que quisermos”, isto é, oito horas de lazer ou de preguiça (Rosenzweig, 1983). Mais desenquadrados politicamente do que os operários europeus, estes tantas vezes dirigidos por intelectuais, os americanos lutavam para encontrar-se nas suas multidões de entretenimento e não apenas nas multidões políticas, o que implicava formas de ocupação realmente suas e não as promovidas pela classe média. A aspiração a um entretenimento tomado como seu – a taberna, o cinema, o desporto, o folhetim, etc. – coincidia com o consumo e práticas de lazer de ostentação das classes altas estudado em 1899 por Veblen. A elite dos negócios constituía uma “classe de lazer” no “estilo de vida e os seus padrões de valor”, que “todas as classes abaixo na escala” procuravam imitar “nalgum grau de aproximação” (Veblen, 2008: cap. IV).

Este modelo de entretenimento, no qual Veblen já notava uma aproximação entre certas formas de lazer e desporto, por um lado, e a religião (Baker, 2007: 2), por outro, evoluiu muito depois da II Guerra Mundial, quando se estabilizou como formalmente interclassista. Disney criou o primeiro parque de diversões para a “classe média”, suburbana e polida, e revolucionou o marketing cultural ao fazer da televisão nascente no seu programa *Disneyland*, na ABC, uma plataforma de “*product placement*” do seu parque de Los Angeles, ainda em construção, “apresentado numa cerimónia desenhada explicitamente para a televisão como um acontecimento mediático” (Anderson, 2000: 28). A tendência para a espectacularização de inúmeras actividades humanas, não apenas ligadas aos *mass media* e à política, verificou-se também com as

actividades culturais, mesmo as que já eram espectáculos em si. Verificou-se uma espectacularização do espectáculo. Umberto Eco, em 1980, apresentava o fenómeno como pós-Maio 68: “Lentamente, as multidões, e não só juvenis, tinham saído do ambiente fechado dos teatros: primeiro, o teatro na esquina da rua de brechtiana memória, o seu irmão mais novo, o *street theater*, e os *happenings*, depois as festas, teatro como festa e festa como teatro...” – até se chegar ao momento em que “as festas se tornaram objecto de administração municipal” tornando-se “um ‘género’, como o romance policial e a tragédia clássica”, etc. A cultura torna-se espectáculo: ao contrário da cultura “séria” consumida em silêncio, na “cultura como espectáculo” o público toma parte, ele é o espectáculo. Estas “novas massas (e creio que de ‘massas’ se pode falar, embora o formato não seja o das massas desportivas ou das massas *rock*) [...] comportam-se como se estivessem numa festa colectiva, [...] vêm também pela colectividade do evento” isto é, “para *estar juntas*” (Eco, 1986: 160-2). Há, assim, uma acumulação de vivências – o usufruto do espectáculo/evento cultural, a participação individual, a imersão na colectividade – que, se já existiria nas festas de Atenas, voltava agora a ser exteriorizada.

Também a “Alta Cultura” passa a viver-se numa “ritualidade colectiva” espectacularizada, de que é exemplo a Festa da Música, festival de música erudita iniciado em Nantes e “exportado” como “formato” (tal como os programas de TV das “indústrias culturais”, adaptando-se às realidades locais) para diversas partes do mundo. Eco procura uma explicação para esta “maneira diversa de viver o debate cultural”, não menos intensa ou atenta. Explica sociologicamente comportamentos culturais nas grandes (des)urbs americanas: a fuga à solidão, funcionando o espectáculo cultural como “um bar para os homens e mulheres sós” (*idem*: 164), isto é, uma receita antianomia. Seja na “Alta Cultura”, seja nas manifestações multitudinárias da cultura *pop* ou do desporto, os espectáculos tendem para a uniformização social e *ser multidão* torna-se uma *maneira de estar e, portanto, de ser*, maneira de ser “normalizada”, vivida indiferentemente com a intervenção ou não dos media.

A articulação da multidão política com o espectáculo e os media

O poder do lazer de massas, incluindo nas suas manifestações multitudinárias, acabou por se mesclar no século xx com o lazer ostentatório referido por Veblen, desenvolvendo-se uma “sociedade do espectáculo” (Debord, 1992a) que transcenderia a classificação classista (passe o pleonasma) e a conflitualidade de classes para se tornar a consagração do máximo consenso possível nas sociedades democráticas, tal como se concretiza em grandes manifestações como as provas desportivas vividas quais eventos “nacionais”. O fundo de aspirações democráticas que as opções culturais populares reflectiam encontrava o seu fim. A cultura “nacional-popular” que para Gramsci existiria em 1930 nos

EUA, Grã-Bretanha, França e Alemanha, correspondendo às “necessidades e aspirações” populares (Gramsci, 1972: 147), dominou quantitativamente no século XX, “integrada” na cultura *mainstream*, um negócio primordial e espectacularizado, não só nos eventos como na literatura de massas, cuja vida económico-cultural se “eventificou” (lançamentos mundiais, etc.).

A perplexidade intelectual perante os “conteúdos” ou actividades de atracção do maior número vem de longe. Por exemplo, o entendimento do folhetim pelo marxista Gramsci era muito diferente do de Marx, que acentuava o carácter narcótico e de conciliação de classes dos *Mistérios de Paris* (Mattelart, 1996: 348). Daí o renascimento de Gramsci entre os Estudos Culturais anglo-americanos a partir dos anos de 1970, ao permitir reinterpretar a cultura popular com ferramentas marxistas aliadas às novas teorias da recepção que tendiam a atribuir todo o poder ao receptor dos textos. Do outro lado, a oposição à cultura de massas, em especial à TV, com a sua “lógica infernal” da “tirania da audiência” (Stiegler, 2008: ix-x), ocupa extensa bibliografia até aos nossos dias. Um dos textos mais interessantes sobre os efeitos da TV inclui a palavra “morte” no título, se bem que em sentido figurado: *Amusing Ourselves to Death*, de Neil Postman (1986). Esta oposição à cultura de massas mantém-se arraigada nos próprios *mass media* que a promovem, como de cada vez que publicam resumos de algum estudo afirmando provar os malefícios do consumo das artes populares.

A “sociedade do espectáculo” analisada por Debord nos anos 60 e 80 seria ainda um fardo sobre o “indivíduo isolado” e a “multidão atomizada submetida às manipulações”. O espectáculo seria a perversão final do capitalismo, ao “inverter o real”, “alienar”, infantilizar, isolar os membros das massas; ele é o próprio capital, uma mercadoria que domina o tempo e por sua vez transforma a cultura em mercadoria (Debord, 1992a: 6, 15-7, 24, 120, 167-8). A obra de Debord assinala o momento – o Maio de 68 – em que a multidão, para ser política, tem de ser espectáculo mediático recuperando técnicas do entretenimento. Esta multidão não podia mudar o mundo pela violência e pela tomada do poder, mas *por si mesma*, pela criatividade que desse a conhecer através da sua apresentação e posterior representação mediática. Note-se que nas últimas décadas do século XX a violência passou a ser, em geral, iniciativa da autoridade e não dos manifestantes. Os movimentos políticos tinham o exemplo do Mahatma Gandhi, que fez da quantidade da multidão pacífica a única arma política, mas vencedora. Nos EUA, o movimento dos direitos civis impulsionado por Martin Luther King optou por acções pacíficas que deliberadamente confrontavam a violência da autoridade (como Gandhi fizera) e a comiseração dos media e seus consumidores.

Em casos desses, os manifestantes tornam-se as vítimas, a força armada os vilões e os media noticiosos o palco público em que se representa o drama, permitindo que as audiências tomem partido pelos manifestantes. Daí que

“atrair a cobertura dos media” se tenha tornado uma das “barreiras estratégicas” que os movimentos políticos têm de ultrapassar até os seus objectivos se transformarem em política do Estado (McAdam, 1997: 271). Recorde-se que a luta pelos direitos civis sob a direcção de King se iniciou com o boicote dos Negros aos autocarros em Montgomery, Alabama, em 1955, menos de uma década após terminada a luta pela independência da Índia, sob a direcção de Gandhi. A tendência do movimento de King para “encenar dramas envolventes e ressonantes” obteve mais atenção quando as autoridades recorreram à brutalidade em público – tornando-se “merecedora de atenção noticiosa” – do que quando recorreram a detenções em massa sem visibilidade no espaço público (*idem*: 272-3). Encontramos um surpreendente e precoce exemplo desta táctica da luta não violenta (Sharp, 2005) na até então maior greve operária em Portugal, a greve dos tecelões no Porto, em 1903: os anarquistas substituíram a destruição esporádica da propriedade privada e confronto com a polícia por uma ocupação pacífica do centro da cidade pela multidão operária, sujeitando-se aí à violência da autoridade e solicitando a comiserção do público burguês, obtendo a simpatia da imprensa e, no fim, uma vitória quase total das suas reivindicações (Torres, 2011b).

Em Maio de 1968, a multidão entre o paradigma da insurreição e o da manifestação, para usar a dicotomia de Colas (2006: 196), manteve-se no registo da manifestação apesar dalgumas acções violentas, o que ocorre quando a violência “se mantém deliberadamente ostentativa: apesar da sua violência, o ataque e a tentativa de incêndio da Bolsa de Paris a 24 de Junho de 1968 não se inscrevem no mesmo tipo de acção que a tentativa de tomar a Municipalidade de Paris pelos conjurados blanquistas em 1848” (*idem*: 197).

Na actualidade, a estratégia da acção política não dispensa os media e a organização de multidões tornou-se fundamental quando possível. Se o recurso aos media para divulgar acções de protesto se pode traçar pelo menos a partir do cartismo britânico, novidade é a extensão desse uso: “É nos e através dos media noticiosos que agora a política de protesto e dissensão geralmente se transmite a audiências mais vastas” (Cottle, 2008: 853). A vulgarização das multidões de todo o género, entretanto, obrigam ao recurso a elementos adicionais, caso do recurso, como em Maio de 68, a formas de entretenimento invulgares ou diferentes (música, adereços como roupas, *slogans*, etc.). Consuma-se uma aproximação da acção política às formas do entretenimento de massas, aliás defendido por Hardt e Negri (2005) a coberto da inversão carnavalesca; ao mesmo tempo, o entretenimento de massas sem ligação à política tende a ocupar o espaço público com formas que antes caracterizavam em primeiro lugar a acção contestatária. Ao chegar o século XXI, consuma-se a passagem à terceira fase da multidão na modernidade: primeiro, as formas de reunião próprias do período da industrialização; depois, as formas de reunião virtuais ou baseadas nos media; na fase actual, a “equação entre multidões e

modernidade” exprime-se pela semelhança das experiências de reunião nas sociedades pós-modernas nos domínios do divertimento e lazer, dos rituais cívicos e políticos (Schnapp e Tiews, 2006: xi).

A categorização incerta das audiências mediáticas

O conceito de audiências deriva da aplicação concreta do anterior conceito de “massas”, desenvolvido no século XIX, mas coincidente com a criação dos meios de comunicação populares (de “massas”) e com a maior presença das classes populares na vida política e social. O conceito de “comunicação de massas” estabelece-se na década de 1930 e tem uma valoração maioritariamente negativa (McQuail, 2000: 76). A classificação dos colectivos como multidões, públicos, audiências e massas desenvolve-se, como vimos, a partir de Park em 1904 e principalmente Blumer em 1939. O carácter industrial e popular dos media, primeiro a imprensa, depois os media *broadcast* como a rádio e a TV, proporcionava a imagem impressionista dos receptores como massa ampla, amorfa e influenciável. A propaganda belicista e nacionalista na Grande Guerra, bem como a eficácia da propaganda nas mãos de fascistas italianos, nazis alemães e comunistas russos, contribuíam para que as reflexões académicas, incluindo sociológicas, tendessem para uma atitude negativa ante os media e as massas na linha da negatividade antes atribuída às multidões. Esta perspectiva foi desenvolvida depois da II Guerra Mundial pelos pensadores da Escola de Frankfurt, de forte inspiração marxista, cuja visão negativa da “comunicação de massas” contrastava com a vaga concepção positiva das “massas” pelas correntes marxistas ortodoxas. A Escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse) via na cultura de massas homogénea a aniquilação da autonomia individual e a perpetuação da injustiça social através da sua cumplidade com o poder político (Breton e Proulx, 1996: 145-7). As audiências foram desconsideradas e assimiladas às multidões. Este lugar-comum discursivo, partilhado por esquerda e direita, tornou-se tão forte que permeou os próprios media de massas, surgindo em noticiário e opinião até ao limiar do século XXI.

Tal como nas concepções das multidões, encontramos desde o início visões negativas das audiências. A começar pela identificação de multidões e audiências, como vimos. As audiências eram como que a continuação das multidões, mas com um ecrã à frente: a mesma “massa” indisciplinada, emocional, irracional. A diferença mais importante não era positiva em nenhum caso: as multidões eram “más” por serem activas, as audiências por serem passivas. A inteligência, atributo do indivíduo isolado, não constava nestes colectivos. A criação do paradigma de “efeitos” pelos estudiosos fora significativa, pois revelava as preocupações principais a respeito dos *mass media*: a capacidade de influenciar e orientar o pensamento e a acção de indivíduos amorfos. O caso

limite deste paradigma dos “efeitos” é o da “agulha hipodérmica” ou da “bala mágica”, metáforas que idealizavam a inoculação ideológica das “massas” pela elite política ou proprietária dos media (McQuail, 2000). Como vimos, Gramsci criava o conceito de “hegemonia” para explicar a capacidade da comunicação das elites sobre as massas, anestesiando-as ao ponto de estas aceitarem como bons para elas os destinos desenhados pelos seus próprios adversários político-sociais.

A evolução dos estudos de audiência revela um progressivo afastamento desta tendência. Da primeira para a segunda metade do século xx, o paradigma baseado nos “efeitos” foi-se metamorfoseando de modo a aceitar um papel acrescido da recepção nos modelos de comunicação, até se chegar aos modelos da “influência mediática negociada” em que todo o “poder” comunicacional se encontra no receptor, passando pela fase intermédia dos “usos e gratificações”, isto é, um modelo em que o receptor toma decisões quanto ao consumo de media, seleccionando os conteúdos que lhe são úteis ou gratificam as suas ideias prévias (McQuail, 2000). No limite deste percurso está a ideia de que cada conteúdo é uma “obra aberta” recebida por cada um à sua maneira (Collini, 1993). Assim sendo, como que desaparece a recepção de “massas”, o que corresponde, afinal, à própria rejeição do termo “massas”. De facto, a concepção de audiências dos media choca com a imagem mental da audiência de um espectáculo, onde as pessoas estão reunidas em multidão, enquanto no caso dos media *broadcast* se pode dizer, no limite, que as audiências nem sequer são pessoas, mas o tempo que as pessoas dedicaram aos media. A suposta falta de interactividade entre a recepção e a produção motiva a desconsideração das audiências e a sua reprovação numa “medição” de inteligência: se não integram, se não “falam”, se não intercomunicam, então as “audiências de rádio e televisão são, ainda hoje, amorfas”. Curiosamente, a mesma passividade é transferida para as próprias audiências dos espectáculos: “A audiência numa *performance* de um drama ocidental apenas vê e ouve. Está presente para a *performance*, mas não faz parte dela”, enquanto a “congregação” de um ritual “participa” nele. Desta forma, o que definiria uma “audiência ocidental” seria não fazer “nada” (Rappaport, 1999: 135). Este antropólogo ignora que a presença e a atenção podem ser vistas como formas sofisticadas de participação e que o “nada” se transforma no seu contrário na explosão de aplausos no final do espectáculo, como desde há muito referiram autores como Tarde e Canetti, momento em que a audiência “ocidental” se manifesta como multidão. Mas Rappaport concede uma matiz à sua observação quando anota uma “transformação das audiências” no “nosso tempo” no sentido de serem “congregações”, como no caso dos concertos *rock* (*idem*: 137). Deste modo, vemos como ideias contrárias sobre audiências reunidas ou fragmentadas podem coexistir. Não admira que Eliseo Veron pudesse dizer, numa conferência em 2001, que “os estudos sobre os media encontram-se actualmente numa situação

razoavelmente confusa”, devido ao “recentrar” da investigação nos fenómenos da recepção e, na mesma ocasião, Daniel Dayan pudesse definir as audiências como “quase-públicos”, enquanto outro sociólogo, Jean-Pierre Esquenazi, definisse as audiências como “não públicos”, o autor deste livro referisse semelhanças de audiências e multidões, T. Gitlin falasse “contra as audiências” e J. Fiske das audiências a caminho do “micro”, do Eu (todos os textos em Abrantes e Dayan, 2006).

As audiências de televisão, dado o lugar cimeiro ocupado pelo media na comunicação social, tornaram-se quase um novo paradigma da desprezível “multidão de consumidores disciplinados”, a “população televisiva”, tornando-se “o povo audimétrico” o novo “enigma antropológico”. A par do elitismo conservador, desenvolveu-se um “neo-elitismo” de esquerda a seu respeito, culpando os media da manipulação do “povo”, e um “neopopulismo”, originário do mundo académico anglo-saxónico a partir dos anos 80, que “reabilita o povo” pelo seu “poder semiótico” de interpretação ilimitada dos sentidos dos textos dos media de massa e pelo seu poder “plebiscitário” no voto em programas populares, o que faria de alguma TV uma “extensão da democracia” (Bourdon, 2009: 79-83). As audiências televisivas, forma preferencial dos enigmáticos “muitos” na sociedade contemporânea, puderam assim ser representadas, tal como a multidão, por perspectivas radicalmente opostas, cabendo agora ao investigador “desfazer-se” dos “reflexos intelectuais e sociais muito antigos” sobre a “população”, de que é amiúde herdeiro (*idem*: 86).

Duas variações sobre o tema das massas: Shils e Williams

Durante os anos 50, escrevia Shils em 1962, “levantou-se entre os intelectuais literários anteriormente radicais um coro de queixas sobre a qualidade atroz da ‘cultura de massa’; esta crítica da ‘cultura de massa’ era uma variante da descrição aceite da ‘sociedade de massa’” (Shils, 1992: 34). A concepção da sociedade de massas, formulada na Antiguidade, era “em grande medida um produto do século XIX” e estava ainda ligada à “ideia da multidão” (*idem*: 169-70). Shils considerava que a originalidade da sociedade de massas residia na aproximação da massa da população ao “centro da sociedade”, ou seja, das “instituições centrais governadas pelas elites e os sistemas centrais de valores que guiam e legitimam essas instituições”, disso resultando numa “integração mais estreita nos sistemas institucional central e de valores da sociedade”. A cultura de massas e uma “muito maior ‘politização’ da população criam uma comunidade de cultura historicamente única”. A sociedade de massas significa “a inclusão de toda a população na sociedade”. Daí, conclui, não sendo a mais pacífica e “ordeira” das sociedades que já existiram, a sociedade de massas “é a mais consensual”, devido ao “maior grau de actividade da periferia da sociedade, tanto no conflito como no consenso – especialmente neste último”.

Dá-se a “incorporação da massa na ordem moral da sua sociedade. A massa da população já não é apenas um objecto que a elite leva em linha de conta como reservatório de força de trabalho ou militar ou como fonte de desordem pública” (*idem*: 171-8). Na sociedade de massas, as massas e a multidão *normalizam-se*, aproximam-se do centro, que assim se alarga. Todavia, mantém-se a individualidade do indivíduo sendo impossível a “homogeneidade completa que os críticos da sociedade de massas pensam observar” (*idem*: 187-91). Tal como a cultura de massas, também a teoria da sociedade de massas teve os seus “apocalípticos” e os seus “integrados”, para parafrasear Eco em 1964 (1997).

Shils, porém, não leva a sua tese “integrada” ao limite: numa única nota de rodapé neste texto sobre “A Teoria da Sociedade de Massas”, alerta para o facto de o populismo não ser apenas “uma doutrina dos intelectuais mas uma crença e prática da multidão e dos seus políticos”, pelo que “existe sempre o perigo de uma lufada forte de sentimento populista poder desviar a ordem civil”. O exemplo que dá, que “nunca passou à sociedade inteira”, é a do mccarthismo nos EUA, 1947-54. Note-se que Shils, num tropeço próprio dos que critica no texto, usa o sintagma “multidão” quando quereria referir-se à opinião pública, às massas ou à multidude (1992, 181n).

Em 1958, no período em que Shils criticava os críticos da “sociedade de massas” – expressão que não apreciava, mas para a qual não encontrava alternativa – e descobria as suas virtudes morais e políticas, um autor britânico marxista, Raymond Williams, afirmava que a “sociedade de massas” não existia porque “não há na realidade massas, há apenas maneiras de ver as pessoas como massas” (1993: 300). Williams não duvidava de que o conceito de “massas” vinha tomar o lugar da multidão (*mob*), ideia que repete diversas vezes em *Culture and Society*: “Massas era uma nova palavra para multidão e retiveram-se as características tradicionais da multidão no seu significado: credulidade, inconstância, preconceito de rebanho, baixeza de gosto e hábitos.” O conceito era altamente politizado, pois, associado ao sufrágio universal, resultava no “governo das massas” (*mass-rule*) e na “interpretação da maioria como uma multidão”. Williams considerava que a concepção das pessoas como massas resultava de uma fórmula preconceituosa: quando o indivíduo reage racionalmente é como “nós”, quando se usa a “fórmula” das massas associa-se à “multidão” (*idem*: 298, 303, 310). O preconceito partia do hábito quotidiano de ver os outros como iguais entre eles, mas diferentes de si mesmo, de ver “as outras pessoas” como massas e, em consequência, como uma multidão. Isso é causa ou consequência de um receio: “A multidão, se é que ela existe, espreita por trás do ombro de toda a gente; na verdade, pode estar ainda mais perto do que isso” (*idem*: 305-7). O conceito de sociedade de massas encontra-se tão arreigado no discurso quotidiano que, quase meio século depois, um dos principais autores dos estudos culturais e televisivos se dirigia invulgarmente ao leitor nestes termos: “Sempre que você especular sobre que efeito os media têm

nas [outras pessoas], especialmente se os seus pensamentos se viram para noções como dependência, agressão, narcotização, brutalização e insensibilização, então você está a pensar teoria da sociedade de massa. Não pense!” (Hartley, 2002a: 139). Para este autor, o “pessimismo antidemocrático de esquerda” nos estudos culturais contra “o popular”, nomeadamente na TV, resultava de uma “conspiração de classe educada contra a audiência, uma conspiração dos ‘líderes de opinião’ contra os dirigidos” (Hartley, 1998: 48).

Williams interpretava as acções colectivas não consensuais das pessoas (as *inexistentes* massas) como resultando da incapacidade da democracia em integrá-las: “Se as pessoas não podem ter democracia oficial, elas terão democracia não oficial, em qualquer uma das suas formas possíveis, desde a revolta armada ou motim, passando pela greve ‘não oficial’ ou de zelo, até à forma mais sossegada mas alarmante – um mau génio geral e perda de interesse.” Estes comportamentos poderiam ser interpretados pelos defensores da “fórmula” das massas, como sintomas “provando a ‘incapacidade’ das massas – elas *farão* motins, elas *farão* greve, elas *não terão* interesse”. Ora, Williams, defendendo as *inexistentes* massas, atribui esta “fórmula” errada a um “falhanço básico na comunicação”, devido à sua não integração no centro, ou melhor, ao desequilíbrio de poder entre o centro e a periferia político-sociais. Os “sintomas de mal-estar”, isto é, as acções das *inexistentes* massas e multidões como revoltas, motins e greves, constituíam uma “resposta positiva” no sentido em que pretendiam um “equilíbrio de poder”. Não a tomada do poder, mas o que chamaríamos hoje um aprofundamento da democracia: “Não é uma tentativa de dominar, mas de comunicar, de alcançar recepção e resposta” (1993: 315-6).

Esta conclusão é significativa, pois permite sedimentar uma nova perspectiva: *a multidão como comunicação*. O recurso das pessoas à organização e participação na multidão seria nesta perspectiva uma forma de comunicação destinada a colmatar a ausência de poder no sistema institucional político-social-cultural. Nesse sentido, a multidão não consensual no espaço público seria afinal interpretada num sentido totalmente diverso do conflito, como um apelo, enviesadamente expresso, de parte da sociedade para a sua participação no consenso. Tal como as seitas religiosas e políticas “ao mesmo tempo” se opõem ao resto da sociedade e exigem ser tratados por ela como seus membros de pleno direito (Shils, 1992: 22), as multidões “de conflito” manifestam-se no centro contra o centro para serem parte do centro. Poderá ser esta uma concepção funcionalista das acções colectivas conflituais mas que, na perspectiva histórica que tentámos não perder de vista na análise da teoria da multidão, encontra ampla confirmação na evolução dos regimes democráticos ocidentais. As manifestações multitudinárias representam, assim, em parte o papel de “práticas de comunicação”, na esfera pública, da “periferia para o centro”, como as que Zaret encontrou no período da guerra civil britânica de 1640, equilibrando a comunicação da autoridade política do “centro para a periferia”

(Zaret, 2000: 68). Essas “práticas de comunicação” valem em si mesmas e mais depressa constituem a “chave para a compreensão” do processo político do que o seu antecedente intelectual (*idem*: 267).

Perante um silêncio imposto pelas instituições ou por uma suposta maioria (a “espiral do silêncio” de Noelle-Neumann, 1975), ou face ao isolamento anómico dos indivíduos na sociedade complexa, os constantes fenómenos multitudinários poderão ser vistos como a *espiral sonora* da sociedade, os *cristais* – para usar um termo de Canetti – que afloram na tentativa de os indivíduos colectivamente reunidos alcançarem o “centro”. Poderemos aplicar esta concepção, não só aos fenómenos multitudinários de aparência ou factuality conflitual, como a todos ou quase todos, incluindo as pacíficas procissões religiosas ou as ruidosas multidões dançantes, aparentemente desconcertadas, nas zonas nocturnas das grandes cidades ou pequenas localidades: em multidão, o indivíduo faz-se ouvir, o indivíduo faz-se ver e, muitas vezes, em multidão o indivíduo faz-se sentir.

A omnipresença e a nova normalização da multidão

A maioria dos estudiosos da multidão omite a banalidade desta na vida quotidiana das sociedades contemporâneas. De facto, a constatação da existência diária de muitos eventos de entretenimento, religiosos e políticos é suficiente para recordar a regularidade do fenómeno e, também, a sua normalização. A esses acontecimentos do “mundo real” haverá que acrescentar a sua representação mediática bem como, nos mesmos media e noutras formas de transmissão de informação e conhecimento (arte, livros, publicidade, etc.), representações de outras multidões, sejam elas de outros lugares, de outros tempos ou apenas imaginadas pelos autores das representações. Desta forma, a vida dos indivíduos inclui um contacto quotidiano com multidões ou suas representações – multidões passadas, presentes e, na ficção, futuras. Este contacto acentuou-se com o enriquecimento das nações e a espectacularização das sociedades.

Através de uma pequena sondagem pelo *New York Times* procurámos verificar a presença do conceito de multidão na linguagem jornalística, pressupondo que o uso da palavra *crowd* corresponde não apenas à sua verificação empírica em comícios, manifestações, espectáculos, etc., mas também ao uso metafórico da palavra. Não fizemos essa distinção, pois apenas nos interessava verificar a presença lexical da palavra e as secções do jornal em que ela se verificou. Escolhemos 18 dias aleatoriamente entre 24 de Junho e 6 de Agosto de 2008. Usámos os alertas automáticos do diário através da Internet, através dos quais é enviada uma mensagem ao leitor sempre que determinada palavra ou expressão surge numa notícia.

Quadro 1. Ocorrência de *crowd* em notícias do *New York Times* (%)

Desporto	Artes e espectáculos	Região de NY	Política EUA	Internacional	Viagens	Sociedade EUA	Opinião	Negócios, imobiliário	Moda, lazer, etc.
29,2	19,0	17,9	10,1	6,5	4,2	3,6	3,6	3,0	3,0

N = 168 alertas do *NYTimes* por email de 24.06 a 01.07.08 e de 25.07 a 06.08.08

O Quadro 1 resume o resultado da sondagem: *crowd* surgiu 168 vezes, isto é, em 9,3 notícias por dia. A distribuição por secções revela que o conceito está mais associado ao entretenimento, ao lazer e às artes. Só o desporto e a arte reúnem quase metade do recurso à palavra (48,2%). A política norte-americana (10,1%) e o mundo (6,5%) reúnem menos referências do que o noticiário artístico. As notícias da região em que se insere o jornal (17,9%) incluem o mesmo tipo de diversidade, referindo-se à multidão nos restaurantes, transportes públicos e espaços públicos em geral. Raras são as ocorrências da palavra associada a problemas causados pelo ajuntamento. “Multidão” é, pois, um signo comum, quer no que respeita ao referente quer ao significado. Trata-se de representar grupos humanos, constantes ou inconstantes, únicos ou repetidos, conscientes ou inconscientes da sua circunstância social na ocasião; ou de utilizar essas representações como auxiliar de linguagem para criar outras representações, mais ou menos abstractas.

A difícil normalização da multidão para a autoridade policial

A normalização da multidão descobre-se também na evolução das aproximações teóricas e práticas dos executores do monopólio da violência do Estado. Como vimos atrás, a repressão foi, desde o advento da “questão social” no espaço público, quase a única forma de a polícia tratar os ajuntamentos. Por sua causa, “durante os meus primeiros cinco anos, nunca tive um dia tranquilo”, disse o chefe da polícia de Paris na última década do século XIX (*apud*, Barrows, 1990: 170). No parlamento francês, depois da repressão de uma das primeiras manifestações do 1.º de Maio, em 1891, na localidade têxtil de Fourmies, de que resultaram nove mortos, dos quais quatro mulheres, Georges Clemenceau sublinhava a “desproporção assombrosa entre os actos que precederam a fuzilaria e a própria fuzilaria; há uma desproporção monstruosa entre o ataque e a repressão” (*apud*, *idem*: 33). A mesma atitude exagerada da polícia surge-nos em inúmeras ocasiões, mas o facto de os relatos partirem das vítimas obrigaria à verificação das fontes. Num jornal em 1913, o escritor e militante socialista norte-americano Jack London, atribuiu à “bem conhecida psicologia da multidão” um incidente entre trabalhadores e polícia, devendo-se aos primeiros o tumulto como “um acidente, duma explosão espontânea, não premeditada” e à polícia a acção

sobre uma “multidão de homens e de mulheres excitados” (London, 1977: 291)⁴².

O conjunto de preceitos teóricos acerca da irracionalidade da multidão e o controle sobre elas exercido pelo *meneur* teve um impacto prático, como vimos a propósito de Mussolini, Salazar e Hitler, sendo igualmente importantes na estruturação das práticas policiais e também militares. A teoria leboniana teve uma “influência significativa no pensamento e na prática militares norte-americanos até à II Guerra Mundial”, em especial quanto a raça e pânico: “As ideias de Le Bon tornaram-se parte integrante da prática militar” (Bendersky, 2007: 257). Na polícia portuguesa encontramos-as bem para além da II Guerra. No manual da PSP de 1969, *Instrução Prática*, obra colectiva da Escola Prática de Polícia (4.^a ed.), a linguagem é claramente leboniana: “Estão equivocados os que acreditam poder improvisar ou actuar de maneira convencional nestes casos.” Qualquer reunião, mesmo “reuniões acidentais, festas populares”, pode transformar-se rapidamente

numa multidão psicológica quando influenciada por oradores, por um chefe (condutor), por reivindicações comuns, efusão de sangue, etc., em que as personalidades e atitudes individuais desaparecem para dar lugar a uma alma colectiva, que faz sentir, pensar e agir cada membro de maneira totalmente diferente daquela que agiria se estivesse isolado. Cria-se assim um ser moral novo, a multidão.

O indivíduo, quando se forma uma “multidão psicológica” perde o “sentimento de responsabilidade individual” e com o “anonimato” regressa aos “instintos”. Os agentes confrontam-se com uma massa “imprevisível”, “impulsiva”, “volúvel”, “irritável”, “crédula”, “incapaz de reflexão”, “intolerante” e “autoritária”, dotada de “sentimento de força” saído da “sensação de massa” e do “contágio mental e sugestão” que influenciam o indivíduo até quase ao “hipnotismo”. Faltando “uma personalidade bastante forte para conservar a sua individualidade [e] desviar-lhe as atenções”, o único recurso assenta no uso da força, porque a “multidão psicológica” “respeita a força, mas não a bondade” (*apud*, Palacios, 2003: 27-8).

Encontramos esta doutrina em países com regimes democráticos antigos. Schweingruber chama-lhe “*mob sociology*”, sociologia do motim ou da multidão, uma “teoria do comportamento da multidão que se encontra na literatura da polícia dos EUA e que tem sido usada para preparar e justificar práticas de gestão de manifestações”. Difundiu-se pelos EUA no final dos anos de 1960 e

⁴² O comentário pressupõe a incompatibilidade de multidões espontâneas com o trabalho organizado e dirigido.

princípio dos de 1970 através de um programa de “treino em desordem civil nacional e numa série de manuais e revistas de polícia”. É “altamente compatível com o estilo de policiamento de protestos de *escalated force* e tem perdido muita da sua influência desde a introdução das práticas de *gestão negociada*. No entanto, ainda está presente na literatura da polícia” no início do século XXI (Schweingruber, 2000: 371). Raymond Momboisse, um dos principais disseminadores da sociologia do motim, escrevia em 1967 que “uma multidão não é um motim [*mob*], mas pode tornar-se um! Cada multidão constitui um problema de polícia, e cada uma, mesmo a mais casual, tem potencial latente para desobediência civil alastrada”. A “tese simples – de que todas as multidões se podem transformar em motins violadores da lei – é o núcleo da sociologia de motim”. Momboisse usa a caracterologia de Le Bon (“anonimato, emotividade, irracionalidade, sugestibilidade, contágio, homogeneidade e novidade”) e a tipologia da multidão condiz com a dicotomia *crowd/mob* (“casual”, “convencional”, “expressiva” e “hostil ou agressiva”) (*apud, idem*: 373-4). A tese pressupõe que numa democracia se evita que a multidão/*crowd* seja um problema, pois ela *não pode* ser um problema, devido ao respeito pela Constituição e pelos seus direitos; daí a necessidade da clara diferença entre a *crowd* e a *mob*, sendo esta uma multidão amotinada, desobediente.

Schweingruber considera que a sociologia deu contributos grandes à sociologia do motim, mas não à da gestão negociada. As “imagens prévias” e “previsões” sobre as manifestações “foram construídas” e o “processo de construção resultou numa imagem de manifestações políticas como motins potencialmente violentos que têm de ser derrotados através de uma estratégia de força crescente”. Assim, “através das suas próprias acções, a polícia amiúde provocou [até ao presente] a violência esperada e ‘provocou’ a ‘realidade’ das imagens” (*idem*: 372). Assinale-se que Schweingruber defende que a força crescente estava correcta quando aplicada às multidões de grevistas da década de 30 e aos motins raciais na de 40: “A sociologia de motim prevê que todas as multidões se tornarão violentas, e os conflitos laborais dos anos de 1930 e os motins raciais dos de 1940 eram certamente violentos” (Schweingruber, 2000: 383) – como se aquilo que estava certo contra as manifestações dos anos 30 e 40 passasse a estar errado nas manifestações dos anos 60. Assim, apesar da bibliografia sobre comportamentos de multidão e sobre formas adequadas de as autoridades interagirem com ela, verificou-se também uma estranha manutenção do “mito da multidão enlouquecida” no próprio campo dos manuais de sociologia, como vimos. Não é de estranhar que “muito do policiamento da ordem pública se baseie ainda na assunção de que as multidões são inerentemente irracionais e perigosas” (Reicher *et alia*, 2007: 403). Seria interessante compreender por que tal acontece, por que razão, ainda, “as multidões são o homem elefante das ciências sociais”. Isto é, apesar de destruído o mito da multidão enraivecida, ele permanece nos manuais da sociologia e da polícia.

Vistas ainda hoje “como algo estranho, algo patológico, algo monstruoso”, as multidões são também vistas com “espanto e fascínio”, mas, “acima de tudo, são consideradas como algo à parte” (Reicher, 2001).

Falta também a alguns autores verificar as alterações nas teorias e algumas práticas policiais, nomeadamente na Grã-Bretanha. Tilly (1995) indica que a polícia de inícios e meados do século XX “tratava as desordens públicas com pressupostos mais próximos da sociologia analítica contemporânea do que a sociologia e a psicologia de massas naquela altura pontificadas nas universidades” por autores como Le Bon e Tarde. A polícia que “vigia o movimento operário ‘investigava as bases organizativas da acção, a efectividade dos diferentes tipos de repressão e a estratégia dos trabalhadores’ para avaliar se os apelos dos sectores mais radicalizados podiam propagar-se nos colectivos operários” (Palacios, 2003: 27). Actualmente, com maior integração no sistema de grupos e organizações, perenes ou espontâneos, e menor recurso à violência no espaço público, as polícias tendem a uma resposta flexível na sua acção, gerindo quase sempre com os manifestantes o tempo e o espaço. Tal aconteceu na colaboração das polícias britânica e portuguesa durante o Euro 2004, muito publicitada previamente na imprensa e nos noticiários televisivos com o aparente objectivo de criar um novo paradigma de actuação, sossegando adeptos e população.

Na adopção de uma resposta flexível, apenas ficam de fora os manifestantes que a polícia considera “ilegítimos” e pretenderem sarilhos, como na cimeira do G8 em 2005 (Gorringe e Rosie, 2008: 195). No caso do Euro 2004 tal sucedeu com adeptos ingleses que provocaram desacatos. A “ilegitimidade” apriorística de certas acções multitudinárias poderá explicar o mais fácil recurso à violência pela polícia sobre acções como a manifestação não autorizada de 25 de Abril de 2007 de anarquistas no Chiado, em Lisboa⁴³. A diferença de atitude da polícia relaciona-se por vezes com o local dos protestos multitudinários. Em duas cimeiras do G8 as manifestações próximas do local do encontro dos líderes mundiais estiveram sujeitas a uma acção policial mais pró-activa e mais lassa nos encontros mais afastados (*idem*: 202). A diferença relaciona-se assim com o facto de o local exacto da cimeira se transformar momentaneamente no centro simbólico do mundo, enquanto os outros locais de manifestações antiglobalização, apesar de se realizarem em cidades próximas, serem simbolicamente periferias momentâneas desse centro. Subsistem, pois, atitudes opostas sobre a multidão, quer na sociologia quer na polícia, sendo a tendência geral na “rua” para mais cooperação entre polícias e manifestantes e a diminuição da violência. A presença dos media, nomeadamente a TV, contribui para tal, dado que a exibição de actos violentos favorece geralmente as vítimas.

⁴³ “Anarquistas, Apesar de Tudo”, *Público*, 15.05.2007.

Não faltam até acusações de invenção de violência policial para se desencadear o efeito de vitimização em favor da causa dos promotores de certas manifestações.

Como vimos, a mudança mais significativa na sociologia a respeito da multidão ocorreu nos EUA nos anos 60. Coincidiu com uma primeira alteração do poder político: a chamada comissão Eisenhower contrariou a sociologia do motim ao argumentar que “a violência é rara na maioria das manifestações”. O relatório defendia que as práticas da força em crescendo “provocavam mais desordem do que paravam”. A sociologia do motim deixou de funcionar quando a polícia adoptou práticas de gestão negociada e tentou “adaptar-se às manifestações: a violência tornou-se menos frequente. Nas manifestações contemporâneas em Washington DC a violência é extremamente rara” (Schweingruber, 2000: 380-4). Uma ampla literatura das últimas décadas, quer nos EUA quer na GB, indica que um número significativo de sociólogos colabora com as autoridades do Estado para a correcção de atitudes e adopção de atitudes de colaboração com a multidão (por ex., Wright, 1978; Gaskell e Benewick, 1987; Stott e Reicher, 1998; Stott e Drury, 2000)⁴⁴. Como resumiam Gaskell e Benewick em 1987, “a maioria das multidões [...] é pacífica, indicando que não há nada inerente em reunir-se em multidão que provoque agressão ou psicopatologia. [...] As multidões pacíficas oferecem um índice potencial da natureza, extensão e limites das coesões sociais contemporâneas – um índice a contrastar à extensa literatura sobre crise e colapso” (1987: 13). Esta perspectiva coexiste, como vimos, com o persistente paradigma leboniano da psicologia das multidões em recentes trabalhos académicos sobre o policiamento das multidões (Schweingruber, 2000: 384-6).

A multidão da era das redes

Com a Internet disponível em massa, a organização em rede deixou de ser privilégio das elites ou uma capacidade política dos partidos de “vanguarda”: tornou-se acessível a todos e com uma flexibilidade praticamente total. A “rede” quase se tornou o centro de uma ideologia da comunicação (Castells, 2007). A sobreposição entre a rede e a população trouxe uma nova recuperação dos conceitos de multidão e de multidude, com duas aproximações teóricas opostas. Num primeiro momento, nos anos 90, a anomia e o isolamento dos indivíduos eram os receios que tomavam a dianteira, sendo

⁴⁴ As multidões também são hoje estudadas por modelos matemáticos do “comportamento cognitivo de multidões para fornecer um comportamento de multidão credível em apoio de treino militar, exercício de apoio e experiências de jogos de guerra”, etc. (Moya et alia, 2008: 101).

reveladores títulos de textos como “Bowling Alone: America’s Declining Social Capital” (Putnam, 1995) ou *The De-Voicing of Society: Why We Don’t Talk Anymore* (Locke, 1998), nos quais as tecnologias, como a televisão, os videojogos ou a Internet eram colocados no centro de uma comunicação negativa ou inexistente entre os indivíduos. Num segundo momento, nos anos seguintes, a comunicação generalizada tornou-se, pelo contrário, uma forma de salvação da sociedade. *Bowling Alone*, em livro, mudou de subtítulo para *The Collapse and Revival of American Community* (Putnam, 2000). Os valores antes negativamente atribuídos à multidão ou às audiências tornaram-se positivos, como o contágio e a epidemia de ideias e valores.

Os *memes* de Dawkins (1976), as ideias que se espalham a si mesmas, tornaram-se o “contágio do pensamento” visto de forma positiva, uma “nova ciência” social: “Alguns leitores podem pensar se o termo ‘contágio’ é usado num sentido depreciativo. Não é.” E, em epígrafe de um capítulo intitulado “Um elo em falta: a memética e as ciências sociais”, o mesmo autor utiliza em sentido positivo uma frase de Don DeLillo, romancista e dramaturgo para quem a capituloção do indivíduo à multidão é geralmente vista de forma negativa: “O futuro pertence às multidões” (Lynch, 1996: viii, 17). Recuperando Tarde e a sua “primeira tentativa séria de desenvolver uma epidemiologia científica da cultura”, Sperber estabelece que “a cultura é feita em primeiro lugar dessas ideias contagiosas”, residindo no porquê do contágio de algumas ideias a explicação da cultura (1996: 8-9). As epidemias comunicativas ganham contornos positivos: se “o pânico se propaga pela multidão” ao atingir-se a “massa crítica”, o mesmo sucede com “a marcha da razão” na era da interacção e das redes (Ball, 2005); a metáfora da “epidemia”, do “comportamento contagioso”, do “vírus” e da “infecção” torna-se todo um programa para o renascimento da comunicação e da sociedade. O indivíduo ganha poder na sociedade quando os seus gestos, as suas “pequenas coisas” podem fazer a diferença (Gladwell, 2000: 7). O *tipping point* das mudanças inesperadas, silenciosas, ocorrendo em muitos lugares em simultâneo – o facto de “a mudança acontecer não gradualmente, mas num momento dramático” de uma “epidemia” (*idem*, 9) – apresenta semelhanças, ao menos a nível metafórico, com o momento máximo das multidões tal como descrito por Canetti, a “descarga”. Trata-se, porém, de uma visão diferente do mundo: “Um mundo que segue as regras das epidemias é um lugar muito diferente do mundo em que pensamos viver agora” (*idem, ibidem*). A hipotética irracionalidade individual, tornando-se “previsível”, também ganhou um estatuto mais respeitável e ultrapassável. A domesticação da irracionalidade, que se repete nos colectivos, permite a sua utilização para decisões económicas e de mercado (Ariely, 2008). Aliás, a racionalidade deixa de ser uma questão, seja individual ou colectivamente considerada, porque ela “só pode ser considerada de modo culturalmente construído” (Alexander, 2006: 125). A hipótese da disseminação “viral” de conteúdos, de ideias, da publicidade, tornou-se o Shangri-La dos criadores.

A acção colectiva – e não apenas a soma de decisões de indivíduos separados entre si – é agora racional na execução da “intenção colectiva” (Gilbert, 2006: 3). Os colectivos humanos chegaram ao limite contrário ao que se atinha na era de Le Bon: as multidões tornaram-se “sábias”. A “sabedoria das multidões” – tal é o título de um livro recente – resulta do facto de “nas circunstâncias certas, os grupos serem notavelmente inteligentes, e muitas vezes mais espertos do que as pessoas mais espertas no seu seio” (Surowiecki, 2004). Este autor refere-se a multidões ou audiências, grupos fisicamente separados, mais do que a colectivos de pessoas reunidas. Trata-se de teorizar sobre práticas estatísticas que revelam ser o acerto de grupos, obtido por média estatística, superior aos dos indivíduos. Tal facto permite o elogio das massas e uma depreciação das elites. Nada de novo, excepto no enquadramento. Uma crítica a este livro referia: “Um socialista pode tirar daqui algumas conclusões optimistas, mas o enquadramento de Surowiecki é decididamente capitalista. O mercado é um mecanismo para traduzir a ‘sabedoria das multidões’ em resultados optimizados.”⁴⁵ A entrada mais espectacular da multidão na ideologia da mecânica do capitalismo é a análise dos operadores das bolsas enquanto pequenas multidões, com os mesmos comportamentos emocionais das multidões proletárias de antanho. Uma observação das multidões do mercado financeiro ocorre em MacKay, em meados do século XIX, autor que pressente a modernidade da multidão, quer pela igualização que encontrava na multidão de investidores quer noutras características carnavalescas associadas às bolsas e seus actores. Mais ainda, o seu levantamento de manias colectivas considera-as circunstâncias habituais da modernidade, como o caso das bolsas, que colocavam o dinheiro como novo centro de atenção da multidão. O êxito do livro de MacKay deveu-se à atenção a fenómenos novos, multitudinários, que já nada pareciam relacionar-se com as multidões pré-modernas e que indicavam a possibilidade de a sociedade funcionar *carnavalescamente*, sem hierarquias sociais, como as bolsas, cujas multidões especulativas eram formadas por “todas as classes da sociedade” (1980: 55).

Parte da teoria clássica da multidão (irracionalidade, imitação, etc.) foi desde os anos de 1920 e 1930 “adoptada pela teoria do comportamento financeiro” dos negociadores nas bolsas (Arnoldi e Borch, 2007: 164), apesar de já antes os observadores apontarem o “pânico” da “multidão financeira” em *crashes* bolsistas, como notava o *Harper’s Weekly* em 31.10.1857 ou 14.05.1884, por exemplo. O comportamento bolsista é, desde então, comumente associado à psicologia colectiva (Hartenberg, 1904) e à multidão, em especial em crises como as das últimas décadas do século XX e a de 2008: “as crises

⁴⁵ Scott McLemee, “The Wisdom of Crowds: Problem Solving Is a Team Sport”, *New York Times*, 22.05.2004.

financeiras criam multidões” e contrariá-las é uma “arte” de que os investidores podem beneficiar (Futia, 2009: 104). É comum, à entrada do século XXI, os autores de guias de investimento financeiro citarem Le Bon, assumindo a correcção da sua teoria da multidão enquanto ser uno e irracional, o que “é tanto mais espantoso porquanto os mercados financeiros são amiúde vistos também como uma das características mais racionais e eficientes da sociedade moderna” (Stäheli, 2006: 271).

Um grupo de teóricos americanos da especulação bolsista, os “*contrarians*”, usou a teoria da multidão de Le Bon para construir teoricamente o especulador ideal: ele teria de conhecer os comportamentos da multidão para contrariá-la e vencê-la, partindo do princípio plasmado nesta afirmação de um dos seus autores, Fred Kelly, em 1930: “A multidão perde sempre porque a multidão está sempre errada. Está errada porque se comporta normalmente” (*apud*, Stäheli, 2006: 278). Competia ao especulador colocar-se no papel do antigo *meneur*, não para dirigir a multidão, mas para, mantendo-se como líder do mercado, fazer o contrário da massa de especuladores. Não se tratava de racionalizar o comportamento do mercado, mas de tirar partido da sua irracionalidade. Esta forma de ver, afinada pela concepção do individualismo americano, está também presente na teoria do investimento de Keynes, em 1935: “O objecto real, privado, do mais eficaz investimento é hoje ‘*beat the gun*’, como os americanos tão bem o expressam, ser mais esperto do que a multidão” (*apud*, *idem*: 277). A teoria da multidão, em vez de lamentar o fim do individualismo, “serve aqui como técnica para construir o especulador como *homo œconomicus*” (*idem*: 287).

Multitudes e multidões tornaram-se tema interessante para outros economistas, como Tapscott e Williams, que destacam as vantagens económicas da “colaboração de massas”, provocando uma “revolução”: “Milhares de milhões de indivíduos ligados podem agora participar activamente em inovação, criação de riqueza e desenvolvimento social de formas em que antes só podíamos sonhar” e “quando estas massas de pessoas colaboram, elas podem fazer avançar colectivamente as artes, cultura, ciência, educação, governo e a economia de formas surpreendentes, mas em última instância rentáveis” (2008: 3). Um “número crescente de empresas vê os benefícios da colaboração de massas”, mas para os autores as massas podem alterar a própria estrutura empresarial do capitalismo através da “nova arte e ciência da colaboração” a que chamam “*wikinomics*”: “Isto é mais do que *open source*, *social networking*, a chamada *crowdsourcing*, *smart mobs*, *crowd wisdom* ou outras ideias que tocam no assunto. Estamos antes a falar de mudanças profundas na estrutura e *modus operandi* da empresa e da nossa economia” (*idem*: 1-3). Tão ambiciosa quanto a revolução do capitalismo, a “colaboração de massas” pela Internet e outras formas de comunicação electrónica pode ser a “nova revolução social”. A tecnologia determina que os grupos se possam reunir facilmente através da comunicação electrónica para “organizar acções colectivas num escala nunca antes

possível – multidões inteligentes, para o melhor e para o pior” (Rheingold, 2003). Estas “coligações *ad hoc*”⁴⁶ são o poder de se “organizar” massas “sem organizações” (Shirky, 2008), mas a comunicação global e flexível também torna possível a qualquer um tornar-se “líder” das novas “tribos” (Godin, 2008).

Em resumo, encontramos na actualidade uma reciclagem dos temas da multidão em que quase desaparece a negatividade da multidão de outrora (excepto na “*mobocracy*” de um autor antiliberal como Robinson, 2002). Esta reabilitação da multidão e dos colectivos em geral é, ora mais ora menos, interior ao regime capitalista, muito embora vários autores propugnem a sua virtualidade para o êxito de acções colectivas contra as elites do sistema. Contudo, o *elogio da multitude* pode também transformar-se no próprio centro de uma ideologia de destruição do capitalismo, como acontece nas obras de Michael Hardt e Antonio Negri, *Império* (2004) e especialmente *Multidão* (2005)⁴⁷. Para estes autores, a multitude pode ser “concebida como uma rede” de “muitos”, diferentes e não iguais entre si. Ao contrário das multidões da teoria tremendista, optam pela concepção de indivíduos autónomos reunidos por causas comuns: a multitude é “multiplicidade de todas estas diferenças singulares”. Todavia, os que a compõem em todo o mundo ainda não partilham a “descoberta” daquilo que lhes é comum. A multitude necessita de estruturação política, rejeitando “formas centralizadas de ditadura e direcção revolucionárias”, como as dos partidos leninistas, optando por uma “organização cada vez mais democrática” em que organizações em rede “desagregam a autoridade em relações de colaboração”. A multitude, pela quantidade, é salvífica: “É capaz de fazer sociedade autonomamente” (Hardt e Negri, 2005: 9-11).

Os autores negam o utopismo da sua visão da multitude, que “não é um corpo social” e “não pode ser soberana” da mesma maneira que a democracia absoluta de Espinosa não pode ser considerada uma forma de governo no sentido tradicional. Tal como João Chagas dizia durante a República que o povo não existia, era preciso criá-lo, também agora a multitude ainda não existe: ainda não teria encontrado a sua forma, sendo necessária a sua “construção” e “um projecto político”, passando por uma rede sem centro, mas “repartida”, com os outros “nós” da rede. Dificilmente, pois, este projecto passa sem uma estruturação, se não piramidal, pelo menos como uma “mastaba”, em níveis sem dirigentes máximos, mas com direcções intermédias. As crises de representação político-partidária das democracias na “sociedade global” motivam formas de expressão da multidão que os próprios manifestantes não

⁴⁶ Rheingold, em John Schwartz, “Blogs Provide Raw Details From Scene of the Disaster”, *New York Times*, 28.12.2004.

⁴⁷ O título desta obra reaviva a fluidez de conceitos. O tradutor optou por não usar o português *multitude* e por traduzir do inglês esta mesma palavra de origem latina por *multidão*, o que justifica pela proximidade da visão de Hardt e Negri com a teoria da multidão em Espinosa.

identificam enquanto tal, mas o poder do número é fundamental: “A capacidade de reunir milhões de manifestantes nas ruas equivale bem ao uso de uma arma” (*idem*: 323, 163-4, 214, 218, 338). Os autores rejeitam também a violência excepto a defensiva, pelo que se vêem na circunstância de, sem organização piramidal e sem violência ofensiva, não poderem propor um programa de acção concreta (o seu livro é uma obra de filosofia, justificam) que permitisse o fim do império e uma nova sociedade. A multidude é, assim, uma rede como as dos utopistas pró-capitalistas que acabámos de passar em revista, mas em versão revolucionária. E torna-se multidão mais visível e mais actuante do que no movimento zapatista de Chiapas, quando, em Seattle (1999), sai à rua e marca o futuro pela acção de rua. À parte o sistema utópico que se apresenta (embora negando-o) como uma versão pós-moderna do *Manifesto* de Marx e Engels, a multidão-multitude de Hardt e Negri não ultrapassa muito, como projecto *prático*, aquilo que desde há muitos séculos foi um recurso de colectivos para tentar obter pequenas vantagens, podendo, uma vez por outra, deixar uma marca mais ou menos indelével que altera efectivamente as condições sociais e políticas vigentes. Paolo Virno segue o mesmo caminho quando afirma que a multidude contemporânea não “trata de ‘tomar o poder’, de construir um novo Estado, um novo monopólio da decisão política, mas antes de defender experiências plurais, formas de democracia não representativa, usos e costumes não estatais”. É, também, todavia, uma multidude que não existe ainda, “conceito sem história, sem léxico”, mas que aproveitará a dissolução do Estado, tal como prevista por Carl Schmitt, para “reaparecer” (Virno, 2003: 36-9). Sem organização vertical, a proposta de Negri e Hardt aproxima-se da teoria anarquista: a multidude são as massas sem líder, sem *meneur*. Hardt afirma que ele e Negri preferem “o conceito de multidude às noções de multidão, de massas e de *mob*”. Enquanto massas e multidão seriam multiplicidades indiferentes, multidude nomeia “um conjunto de singularidades, isto é, diferenças que permanecem diferentes”. Mais importante, segundo Hardt a multidão, as massas e a *mob*, “capaz de coisas horríveis”, precisam de “ser dirigidas”, “não se sabem dirigir a si mesmas” e são “fundamentalmente passivas”, enquanto a multidude “deve ser um sujeito activo, capaz de agir autonomamente – uma multiplicidade de singularidades capazes de agir em comum” e de se transformar num ser único na metáfora da imersão do indivíduo na multidão recuperada de Baudelaire por Hardt: “aquele que se banha não permanece um indivíduo separado mas torna-se o banho – um devir de multidude” (Hardt, 2006: 39-40). Por estranhos caminhos, a multidude não é multidão, mas não só partilha características como precisa dela esporadicamente (Chiapas, Seattle) para se tornar visível e mudar o curso dos acontecimentos. Vinte e tantos séculos depois de os atenienses reflectirem e teorizarem a multidão, os pensadores estimulantes do século XXI procuram ainda, no marco contemporâneo, explicar o colectivo solidário, dar-lhe nome, dar-lhe um programa, representá-lo teoricamente, vê-lo em acção no sentido que imaginaram.

II – Representações mediáticas da multidão

I. Introdução: análise de imagens fixas

A riqueza informativa dos textos formados de sons e imagens em movimento, como os da televisão, obriga a uma estratégia analítica que permita conciliar a máxima compreensão dos significados propostos com a necessária concisão. Com base em ampla literatura de estudos de imagem e de televisão anteriormente referida (por ex., Selby e Cowdery, 1995: 13-22), podemos afirmar que cada imagem *fixa*, nomeadamente a fotografia, pode ser analisada segundo um número significativo de elementos objectivos, a que correspondem interpretações razoáveis dos sentidos preferenciais que os autores pretenderam atribuir-lhe na sua construção:

- *Códigos de encenação*:
 - *cenário* (estúdio/exterior; realista, ficcional; noções transmitidas de lugar, tempo, sociedade, género de programa);
 - *adereços ou acessórios e vestuário* (noções transmitidas de *status*, ideologias, religiões, movimentos sociais e políticos, etc.);
 - *comunicação não verbal* (gestos, movimentos e posições corporais, individuais ou colectivos; expressões faciais; noções transmitidas de acções, ideologias, religiões, movimentos sociais e políticos, etc.).
- *Códigos técnicos da imagem*:
 - *dimensão do plano* (geral, de conjunto, americano, médio, grande plano, de pormenor; noções transmitidas de distância protocolar e distância emocional);
 - *ângulo da câmara* (plano nivelado, picado, contrapicado; noções transmitidas de poder e relação entre “participantes representados” na imagem, ou entre eles e os observadores/espectadores, isto é, “participantes interactivos”, na denominação de Kress e Van Leeuwen, 2006: 48);
 - *composição* (relação entre os elementos no enquadramento; simetria e assimetria; dinamismo ou imobilidade; noções de relações entre os elementos e entre estes e os observadores/espectadores);
 - *focagem* (selectiva, suave, profunda; noções de importância atribuída aos elementos focados);
 - *iluminação* (forte, fraca; alto e baixo contraste; noções de importância relativa dos elementos no enquadramento e de emotividade);
 - *cores* (quentes, frias, neutras; noções psicossociais associadas às cores);
 - *tipo de lente* (grande angular, padrão, telefoto; noções de distância, de voyeurismo e de centro e periferia).

Numa imagem realista, como as que nos ocupam, a quantidade de informação é imensa; a transposição dos processos de denotação e conotação de todos os referentes e acções constantes numa imagem para texto escrito e a sua caracterização através dos elementos técnicos que acabámos de enumerar seria não só difícil como fastidiosa e até fútil, dado que, na maior parte dos casos, são possíveis interpretações razoáveis a partir da selecção dos elementos mais significativos para quem realiza a análise. Acresce que as imagens naturalistas tendem a ser narrativas, dada a inclusão de seres humanos em acção. Deste modo, à análise dos participantes junta-se a das acções, sendo a narrativa amiúde o elemento que sobressai. A análise textual de imagens pode acabar, assim, por caracterizar-se por uma aparente ausência de método (Hartley, 2002b), ainda por cima se se duvidar da existência de uma linguagem visual (Messaris, 1994). Daí as tentativas de criação de métodos e ferramentas de análise de imagens enquanto “gramática de *design* visual” (Kress e Van Leeuwen, 2006) ou de uma “teoria geral da imagem” (Villafañe e Mínguez, 2000; Villafañe, 2003).

A complexidade da análise iconográfica leva alguns autores que escrevem sobre imagens em movimento a dedicarem à análise de imagens fixas, ora parte substantiva dos seus manuais, como num manual de estudos televisivos (Selby e Cowdery, 1995: 2, 10-63), ora até a totalidade da análise, como ocorre num manual de estudo de publicidade: “Apesar de a televisão ser um meio de anunciar extremamente importante, lidaremos exclusivamente com reclames de imprensa”, por serem estes mais fáceis de manusear e porque a extensão no tempo e o uso combinado de som e imagem torna complicada a sua reprodução num livro, para não falar da análise (Vestergaard e Schrøder, 1985: 10). Neste capítulo, procuramos proceder do mesmo modo antes da análise de textos televisivos, como fazem Selby e Cowdery e também Hartley (1982) e Bignell (2002). Usamos para esse fim dois grupos de imagens marcadas pela presença da multidão: fotografias de reportagem (com uma relação franca com a realidade referencial) destacadas no diário *Público* em 2007-8; e um grupo de fotos de carácter artístico (com uma “construção” prévia do referente para obtenção de efeito artístico), do fotógrafo norte-americano Spencer Tunick. Antes, porém, faremos uma análise detalhada de uma imagem isolada, de forma a aplicar-lhe o máximo de ferramentas.

Representações fotográficas da multidão: análise de uma fotografia

No dia 13 de Fevereiro de 2009, por iniciativa da central sindical CGTP, manifestaram-se em Lisboa contra o governo, segundo os organizadores, cerca de 200 mil pessoas, constituindo tal manifestação uma das maiores realizadas na capital em décadas. Dada a dimensão, a manifestação proporcionou imagens de grande impacto da multidão nos noticiários televisivos e noutros media.

O diário *Público*, no dia seguinte, chamou à primeira página uma imagem diferente, dando-lhe cerca de metade da superfície da capa. Esta versão impressa sacrificou o topo da foto, que pôde ver-se integralmente no sítio www.publico.pt e que aqui reproduzimos (Fig. 1).

Em qualquer caso, o jornal escolheu uma imagem centrada, literalmente, num único indivíduo. Funcionou, assim, como sinédoque visual, mostrando a parte pelo todo. A análise detalhada permite verificar por que funcionou.

Começando pela descrição dos referentes, verifica-se que a imagem tem o carácter jornalístico de reportagem. Diversos elementos respondem às questões quando e onde: é possível, pela bandeira, no topo direito, identificar as palavras de ordem e o carácter oposicionista da manifestação (a palavra “não” é a única realmente legível); o perfil horizontal superior identifica-se como a Praça dos Restauradores (Palácio Foz, Elevador da Glória). O protagonista dispõe de elementos que o situam numa manifestação de oposição ou protesto: uma bandeira ao ombro, com uma reinterpretação artística de uma famosa fotografia de Che Guevara em fundo negro; uma boina com simbologia política, incluindo a mesma imagem de Guevara. O homem tem a camisa vermelha e traz óculos graduados pendurados no peito. À sua volta, vêem-se outros manifestantes, uns parados, outros em movimento. A composição permite ainda ver o asfalto negro da praça.

Uma primeira interpretação simbólica geral permite retirar os seguintes significados: a multidão (os manifestantes visíveis) ocupou um lugar que não lhe é próprio (o asfalto) no espaço público (a rua), o qual é o centro simbólico do país (Restauradores; centro histórico-geográfico de Lisboa). Quanto à composição, verifica-se que o manifestante ocupa quase todo o interesse da imagem. Ele é a única personagem apresentada em plano médio, da cintura para cima, o que cria uma proximidade de familiaridade com o observador. Além disso, ocupa o centro geométrico: a intersecção das diagonais acontece na garganta, órgão físico necessário ao protesto verbal; a linha de equilíbrio do homem, passando pelo nariz e pelo meio do peito, coincide com a divisão central vertical da imagem. O centro de interesse da foto está nos olhos do homem, que olham directamente a câmara. A cabeça dele acompanha exactamente as diagonais acima da sua intersecção no meio da foto. Esta posição do homem torna a imagem marcada pela simetria, para o que contribui a ausência de movimento do protagonista. Há, entretanto, dois elementos que contrariam a imobilidade: o já referido movimento em redor do protagonista, vendo-se mesmo o rasto de movimentos de pessoas e da bandeira guevarista); e a posição do pau da bandeira em relação ao observador, dado que a diagonal por ele criada, a única diagonal da imagem, estimula a ideia de movimento. A este respeito, é ainda de notar que a ligeira deslocação do corpo do homem (a 3/4, como nas poses de estúdio) e a diagonal da bandeira, no sentido esquerda-direita, coincidem com a leitura dos textos escritos e das imagens no Ocidente,

contribuindo assim para a ideia de movimento “para a frente”, e associando o protagonista à multidão, que se apresenta também virada para a esquerda.

Concentrando-nos no protagonista, verificamos, como dissemos, que ele se apresenta como a pessoa mais estática, o que é realçado pelo uso da grande angular, que inclina com um vigor centrípeto as restantes pessoas para fora do centro da imagem. Através da exposição luminosa e/ou de intervenção posterior⁴⁸, o fotógrafo criou uma iluminação mais forte no protagonista, o que igualmente valoriza as suas cores (roupa, pele e bandeira; em especial, o vermelho da blusa, cor quente e “política”). O efeito de grande angular acentua a proximidade da mão que segura a bandeira, o que valoriza a função do acto fotografado, o acto de manifestar-se. Os óculos ao peito, geralmente utilizados na ficção, incluindo a publicitária, como símbolo de estatuto social ou intelectual elevado, criam uma interrogação adicional, ao compensarem o ar “vivido” das rugas na face. O olhar directo para a câmara, elemento essencial das comunicações não verbais e interactivas com o observador, acentua uma expressão facial difícil de interpretar, como a do “homem da multidão” do conto de Edgar Poe (1903). Para esse desequilíbrio do significado concreto acerca do homem contribui a impossibilidade de o situar politicamente: apesar de haver suficientes indícios para o colocar à esquerda, não é possível ao observador inscrever o manifestante numa organização concreta, ou apenas sugerir essa ligação; nem tão-pouco é possível estabelecer se o manifestante é sindicalista ou politicamente independente. A única interpretação razoável permite identificar o manifestante com o carácter “contra” da manifestação, com o “não” que ao fundo fornece uma porta de leitura do evento. Essa fluidez interpretativa acentua o carácter de “homem da multidão” que “não se deixa ler” (Poe, 1903) – pelo menos na íntegra. O ângulo da câmara escolhido pelo fotógrafo é ligeiramente picado, o que lhe permitiu inscrever o corpo do homem no espaço público concreto, a rua, tornando de fácil compreensão pelo observador o movimento da manifestação em redor e mostrando, ainda, os referentes históricos (Palácio Foz, Elevador) que identificam o local.

Em resumo, a imagem consegue uma separação e uma fusão entre a) estrutura narrativa no contexto em redor do manifestante (o evento, o tempo específico da acção mostrada) e b) estrutura analítica resultante da posição do manifestante na composição (estático, simétrico, sem expressão “legível”). É frequente as “categorias da gramática visual não terem arestas definidas”,

⁴⁸ O fotógrafo esclareceu no blogue Arte Photographica o nível de intervenção posterior na imagem: ela foi “tratada como seria em termos de laboratório convencional, mais contrastada, mais aclarada ou escurecida, foi apagada alguma sujidade do sensor digital (que está sujo) foi dado algum *sharp* que é comum aplicar nas imagens digitais, mas não foi DE TODO induzido nenhum efeito de movimento” (<http://blogs.publico.pt/artephographica/>, visto em 28.03.2009).

pelo que “representações específicas podem fundir” estruturas como a narrativa e a analítica (Kress e Van Leeuwen, 2006: 95), sendo este processo muito claro e preciso no caso presente. Quanto à estrutura analítica, verifica-se que o manifestante surge isolado (pelo processo da grande angular, pela iluminação, pelas cores, pela ausência de movimento, pela centralidade) do resto da multidão, distinguindo-se claramente dela, de novo como a personagem de Poe nas ruas de Londres. Este carácter é acentuado pelo facto, ainda não referido, de que o manifestante pousou para o fotógrafo. O acto de pose coloca-o à mercê do acto de observação, permitindo um processo não narrativo, mas classificativo: a bandeira, o desenho de Che, a boina, a blusa vermelha, os óculos, a pele rugosa, etc. A estrutura analítico-classificativa permite ao observador um “escrutínio mais desapaixonado” (Kress e Van Leeuwen, 2006: 89-90) do catálogo de elementos do manifestante.

Podemos agora identificar no protagonista da foto os “processos simbólicos”, isto é, o que “um participante *significa* ou *é*”. Nesta imagem, encontramos *todas* as quatro características que criam “atributos simbólicos”, seguindo Kress e Van Leeuwen (*idem*: 105):

- O manifestante é “tornado saliente na representação de uma forma ou de outra”: foi colocado no “primeiro plano, através de tamanho exagerado”, com “fino detalhe” e “focagem nítida” e ainda “através da sua cor ou tom assinalável”.
- O manifestante é sublinhado por meio de um “gesto” (no caso a pose e o olhar directo) que só pode ser interpretado como sublinhando o “atributo simbólico para o observador”. No processo de atribuição simbólica os participantes humanos “normalmente pousam para o observador, em vez de serem mostrados envolvidos em alguma acção”.
- O manifestante parece “deslocado do conjunto, de alguma forma”.
- O manifestante está “associado convencionalmente com valores simbólicos”.

Estas características “representam significado e identidade como tendo sido conferidos” ao protagonista. Mas o processo de sugestão simbólica inclui ainda a valorização do protagonista através dos acima referidos acentos nas suas cores e do desfocar e escurecer do fundo, o que ajuda a que significado e identidade pareçam quanto a estes aspectos “vir de dentro, derivando das qualidades” do próprio protagonista (*idem*: 106). O observador, ao aceitar do fotógrafo e do jornal o carácter simbólico do manifestante e da imagem no seu conjunto, aceita igualmente o seu carácter de *representação social*: em ambas as apreciações, o manifestante não está apenas na imagem em si mesmo, mas aceita-se por *consenso* e *partilha* de convenções culturais que ele está em vez de outra coisa ou de alguém. Utilizando os conceitos da retórica e dos estudos literários, esta fotografia impulsiona a sua aceitação como sinédoque. O estudo

da metonímia e da sinédoque visuais não está, ao que sabemos, desenvolvido, ao contrário do que sucede com a metáfora pictórica (por ex., Forceville, 2006). As áreas de investigação dos media, nomeadamente da televisão, abordam, sem desenvolver, os processos em acção nestes casos. Esse estudo seria importante, dado que certas figuras de estilo actuam como “mecanismos cognitivos” (Silva, 2003), têm uma presença constante nas imagens e um impacto que deverá ser profundo nos observadores.

Enquanto a metáfora actua pela activação de uma identidade alternativa (isto é aquilo), a metonímia actua ao longo da cadeia da significação, escolhendo algo com uma associação próxima ao que se mostra (“copo” por bebida alcoólica, por ex., actuando o sintagma por oposição ao paradigma). Quanto à sinédoque, na maioria dos casos, é uma figura de estilo em que algo é referido por um das suas partes (“mãos” por trabalhadores manuais, por ex.). A sinédoque é considerada um tipo especial de metonímia. Os media audiovisuais, em especial noticiosos, são metonímicos e sinédóquicos, tal como a literatura realista, no sentido em que se apresentam partes da vida pela sua inteireza (Baldick, 2001: 154, 254; Hartley, 2002b: 143-5). As fronteiras entre as várias figuras são ténues. Por exemplo, alguns autores da Semântica Cognitiva criaram o conceito de “metaftonímia” para designar a interacção entre metáfora e metonímia (Silva, 2003). Consideramos poder estabelecer-se para três figuras de estilo ou tropos – metáfora, sinédoque, comparação – uma equivalência à classificação semiótica do símbolo, índice e ícone. Estamos perante classificações dos processos de *distância simbólica* entre o referente e o signo (no caso da classificação semiótica) e de *poder de comparação* (no caso da diferenciação das figuras de estilo): na metáfora e símbolo ocorre a distância máxima entre os dois elementos e a identificação ocorre por substituição definitiva ($A \text{ é } B$); na sinédoque e índice há uma relação entre os dois elementos de proximidade ou contiguidade lógica, numérica, funcional ou causal, de que resulta uma identificação igualmente lógica (A' por A ; A por a ; a por A); na comparação e ícone há uma identificação pela conformidade entre os dois elementos (A' é como A).

No caso da fotografia em apreço, estamos numa primeira análise perante uma sinédoque: o protagonista representa todos os manifestantes, representa a multidão, a parte está pelo todo (a por A). Dada a fluidez na relação entre os conceitos e os casos concretos, em especial das imagens, cuja “linguagem” tem uma fixação inferior à do discurso da palavra, podemos igualmente encontrar uma interpretação simbólica e metafórica ($A \text{ é } B$): o manifestante corporiza, representa o protesto, o ser contra, neste caso contra a governação. A *condição metafórica* parece ser própria da interpretação das imagens dado que as metáforas, mais do que mostrar a realidade, criam-na, e são um mecanismo básico de compreender a experiência. Tendo a metáfora verbal uma dimensão visual (é uma “imagem verbal”; Leeuwen, 2005: 31), pressente-se o processo inverso no contacto com imagens: elas são apreciadas metaforicamente. Neste sentido,

a análise afasta-se mais do referente e a foto em análise pode ser considerada uma metaftonímia.

No fotojornalismo, a ausência de fixação de sentido obriga quase sempre à adição de uma legenda explicativa da fotografia. As palavras “traduzem” o processo simbólico e fixam informação. No caso desta fotografia, a primeira página do jornal introduziu a legenda sobre a imagem, no canto inferior esquerdo. O texto afirmava: “Trabalhadores de todo o país juntaram-se na capital. Carvalho da Silva [secretário-geral da entidade organizadora, CGTP] pede um ‘1.º de Maio ofensivo’.” A legenda não incluía, pois, referência concreta ao principal referente incluído na imagem. A legenda traduz o efeito de sinédoque: em vez de um trabalhador, fala em “trabalhadores de todo o país”; em vez de marcha, movimento, bandeira de luta, refere “1.º de Maio ofensivo”; em vez de Restauradores ou centro de Lisboa, menciona “a capital”. A operacionalização da sinédoque recorre, portanto, ao texto da legenda. No caso da arte contemporânea, nomeadamente abstracta, essa muleta é fundamental para o observador juntar o referente e o significante ao significado. Como exemplo, apresentamos a obra “210.000.000”, de Donald Lipski, presente na exposição “Sand: Memory, Meaning and Metaphor”, no Parry Art Museum, Southampton, NY, em 2008 (Fig. 2)⁴⁹. A areia, que segundo Canetti é um dos símbolos de multidão (1995: 86), foi usada aqui para significar as pessoas mortas em guerra ou genocídio no século XX. A obra é constituída por uma caixa (ícone/comparação com caixão) contendo no interior, segundo o artista, 210 milhões de grãos de areia (símbolo/metáfora). A metáfora não seria “legível” sem a legenda ou explicação apresentada pelo seu autor. O papel de “ancoragem” exercido pela linguagem verbal nas imagens (Barthes, 1984) é importante ou mesmo fundamental na transmissão com êxito da mensagem icónica, seja fotográfica seja em movimento.

Representações fotográficas da multidão: análise de uma série fotográfica

De uma fotografia jornalística, passamos para uma série de fotografias jornalísticas. Com dois objectivos: avaliar por indício a constância da multidão na imprensa como expressão colectiva; avaliar os tipos de representação quanto à distância simbólica do referente. Fizemos um levantamento quantitativo e qualitativo das páginas centrais do primeiro caderno do diário *Público* ocupadas, depois duma renovação gráfica em Fevereiro de 2007, por uma única

⁴⁹ K. Johnson, “A Celebration of Sand, in Vast Quantities or One Grain at a Time”, *New York Times*, 11.07.2008, http://www.nytimes.com/2008/07/11/arts/design/11sand.html?_r=1&oref=slogin. As palavras “significado” e “metáfora” no título da exposição revelam a necessidade de explicar a arte contemporânea ali apresentada.

fotografia, respectivos título e legenda. O levantamento foi realizado nas edições dos meses de Fevereiro, Março e Abril de 2007 e de 2008. A renovação gráfica foi introduzida em 12 de Fevereiro de 2007 tendo o primeiro plano das duas páginas centrais sido ocupado por uma fotografia no dia 14. Esta secção, chamada “Grande Plano”, não aconteceu todos os dias. Dependeu da existência de publicidade, de outro material noticioso e também da existência de fotografia adequada ao espaço⁵⁰. Esta última condição é importante: a fotografia precisou de corresponder a certas características, que poderemos considerar de dois tipos: estético e temático. Do ponto de vista estético, as fotografias, pelos seus elementos morfológicos, dinâmicos e de escala (Villafañe, 2003), pareceram escolhidas pela sua espectacularidade, nomeadamente pelo realce de uma ou mais características em resultado do uso do plano picado e/ou do plano panorâmico. Do ponto de vista temático, as fotografias foram de actualidade, mas sem obediência à agenda mediática momentânea: disseram respeito a um grande número de pessoas, quando não a uma nação ou a uma comunidade religiosa. A “dimensão” noticiosa e/ou simbólica do tema concreto pareceu corresponder à dimensão do espaço ocupado (duas páginas). Esta correlação, se não esteve por vezes patente na sintaxe e na semântica da fotografia, foi chamada à atenção através do texto da legenda. A âncora textual reunida à síntese icónica da fotografia tornou mais complexa a análise do conjunto, facto inevitável dado que a imagem foi sempre acompanhada do texto do título e da legenda.

Em alguns dos planos centrais coube ao texto escrito operar a interpretação semântica da imagem de forma definitiva. Por exemplo, “Visita ao memorial do Holocausto” mostrou dois visitantes e dois guarda-chuvas junto de algumas das peças de cimento do monumento de Peter Eisenmann em Berlim (17.02.07). As referências multitudinárias são ao Holocausto no título e na legenda (“2700 pilares de cimento”). É certo que a presença da água nessa imagem pode constituir-se como sinal adicional da simbologia da multidão. De facto, se seguirmos Canetti, além da areia, também o fogo, o mar, a chuva, o rio, a floresta, o trigo, o vento, os montes, os montes de pedra e o tesouro são “unidades colectivas não constituídas de seres humanos, mas ainda assim, percebidas como massas”, recebendo a designação de “símbolos de multidão” (Canetti, 1995: 74-90). Mas o efeito obtido pela presença da água foi o de permitir a representação do “anonimato” total dos visitantes pela substituição das suas caras e corpos (ícones) pelos guarda-chuvas que seguram (índices). Deste modo, a referência multitudinária está presente, mas é vaga e subjectiva. Sucedeu o mesmo com outras fotos. A mesma classificação de Canetti permitiria “ver” sinais de multidão em imagens como as de uma imensa paisagem de neve na

⁵⁰ Informação prestada pelo jornalista do *Público* Sérgio B. Gomes, em 05.07.2008.

Bielorrússia, com um carro de tracção animal, a que o título e a legenda acrescentaram referências multitudinárias, por evocação do romance *Dr. Jivago*, de Boris Pasternak, e da Revolução de Outubro na Rússia (17.02.07). Excluímos essa imagem, contudo, da lista das centrais com presença multitudinária, dado que, embora real, a associação à multidude é igualmente distante e subjectiva, parecendo resultar da necessidade de atribuir significado simbólico a uma imagem “apenas” “bonita”, assim a valorizando, apesar da inexistência de qualquer associação do referente ao romance e à revolução. Também excluímos a imagem em plano picado da lava de um vulcão ultrapassando uma estrada na Reunião, “pequena ilha com um grande espectáculo” (03.04.07). A simbologia da lava incontida, a referência ao espectáculo e uso do plano picado seriam suficientes para encontrarmos semelhanças com as outras imagens multitudinárias, mas preferimos deixar de fora as fotografias com uma simbologia demasiado afastada do referente.

O objectivo do levantamento foi o de detectar a presença da multidão. A partir da catalogação dos signos quanto à sua distância ao referente, considerámos três níveis de representação do signo: *referencial*, *indicial* ou *simbólica*. Quando a multidão de gente esteve presente em si, foi visível, chamamos “representação referencial”: é o caso de imagens de uma multidão num funeral, numa manifestação ou num espectáculo. Quando a representação da multidão é menos próxima e se dá através de um índice, chamamos “representação indicial” ou “sinédoquica”. Incluímos as sinédoques visuais nesta categoria, dado que usam um pequeno grupo de pessoas (às vezes uma única) para indiciar um colectivo, geralmente uma multidão. Quando a representação está mais afastada do referente e um referente alternativo representa simbolicamente a multidão, chamamos “representação simbólica” ou “metafórica”. Em alguns casos não é fácil estabelecer um nível único, tanto mais que podem ocorrer dois tipos de representações simultâneas. Por exemplo, uma audiência do papa Bento XVI em Roma (22.02.07) mostra à direita um grupo de bispos (representando cada um deles e no seu conjunto grandes colectividades de católicos, tal como o papa representa todos) e ao mesmo tempo a foto dá o maior destaque visual à escultura que ocupa o fundo do palco da sala de audiências, na qual um Cristo vitorioso sobressai de uma árvore de ramos infinitos, simbolizando a multiplicação dos fiéis (Fig. 3). Noutro exemplo, “Bispos no Museu do Holocausto” (04.03.07), não só encontramos de novo um colectivo de bispos como se vêem parte das 600 fotos de vítimas do massacre de judeus pelos nazis no cone do edifício do museu, as quais, conforme dizia a legenda explicando a sinédoque, foram “uma parte dos seis milhões mortos pelos nazis”. Um elemento visual que ajuda à associação com o conceito de multidão consiste no facto de nem os bispos nem as vítimas nas fotos poderem ser identificados, criando os efeitos de anonimato e de igualização dos indivíduos, de massa (Fig. 4).

Quadro 2. Níveis de representação dos signos multitudinários em fotografias centrais do *Público* (%) (N=48)

	Referencial	Indicial	Simbólica	Total
Fev.-Abr 2007	23	65	12	100
Fev.-Abr 2008	41	45	14	100
Total	31	56	13	100

As 71 centrais analisadas mostram uma presença importante da multidão como tema constante nos três níveis de representação. Entre Fevereiro e Abril de 2007, ela está em 65% das centrais e entre Fevereiro e Abril de 2008 está em 71%. No conjunto, a multidão é tema directo ou indirecto em dois terços (48 unidades ou 68%) das centrais. Considerando apenas as que incluem o tema multitudinário, verifica-se que a representação referencial ocorre em 31% das fotografias; a representação indicial ou sinedóquica é a mais frequente, com 56% dos casos; e a representação simbólica ou metafórica é usada em 13% dos casos (Quadro 2). As flutuações entre os dois períodos não são expressivas, pelo que podemos concluir haver uma tendência habitual para a temática multitudinária e no recurso aos vários níveis de representação do signo. A representação indicial, por índice ou sinédoque, é de longe o método mais utilizado, o que, tratando-se o *Público* de um media de massas e pretendendo aproximar os leitores, indica uma tendência para uma presença do tema não demasiado afastada do referente, ao mesmo tempo que se procura uma intenção estética, a qual não é alheia, precisamente, à elevação do referente à ordem simbólica. A distribuição das multidões nas fotografias de acordo com a motivação do evento ou o contexto exemplifica a sua presença nos media em geral e, de algum modo, a sua presença referencial. No Quadro 3 indica-se a motivação principal detectada em cada foto. Nenhuma mostra multidões violentas, mesmo as que contestam decisões políticas ou judiciais, ou ainda as que recordam ou se manifestam por causa de actos ou políticas violentas (Holocausto, ataque terrorista em Espanha, assassinio de jornalista palestino). A violência é sugerida nas legendas (haverá “mil agentes” nas ruas para “evitar as habituais cenas de violência” no Carnaval do Rio; 16.02.07), mas não é visível em nenhuma das imagens.

Quadro 3. Motivação principal da multidão nas fotografias centrais do *Público*

Motivação da multidão	Ocorrências
Ordem e poder	7
Contestação	9
Festa	6
Espectáculo	8
Religião	6
Catástrofe natural ou humana	9
Economia	3

Analizamos agora alguns exemplos de cada nível semiótico de representação. Começamos pela representação referencial, aquela em que a fotografia nos dá a ver uma multidão. As multidões aparecem nas suas formas de contestação ou de inclusão na ordem político-social. Em “Um hino à espera de reformas” (15.02.07), a foto mostra um coro cantando o hino nacional do Turquemenistão e o público presente na posse do novo presidente (Fig. 5). Outras multidões (re)apresentadas são as militares ou policiais. A multidão-espectáculo ocorre também repetidamente, por exemplo, numa foto do escalador francês Alain Robert (25.02.07), em acção num prédio do Abu Dhabi, vendo-se em baixo a multidão assistindo (Fig. 6). O plano picado vertical acentua a relação entre o escalador e a massa reunida em baixo. Nesta e noutras fotografias o plano picado, visto de cima para baixo, coloca o observador na posição de domínio visual da multidão: vê-a sem ser visto, é um *voyeur* na sociedade do espectáculo. O efeito do “plano picado” ocorre também em palavras, nos textos literários, como mostrámos a propósito de *Lourdes*, de Zola (Torres, 2007b). As centrais “Impostos de Brown contestados” (22.03.07) mostram cerca de vinte manifestantes num espaço exterior indiferenciado, apresentando-se com balões e com máscaras do então primeiro-ministro britânico colocadas na cara (Fig. 7). Balões e caraças tornam todos os manifestantes iguais, o que é uma das características atribuídas à multidão, aqui assumida pelos próprios manifestantes. A contestação multitudinária em que o anonimato se sobrepõe à identificação acontece noutras imagens, como em “Radicais tentam regresso” a colonatos judaicos (27.03.07) (Fig. 8).

No grupo das referências indiciais considerámos as fotografias em que o colectivo é representado por algo que lhe está muito próximo ou em que se usa a sinédoque visual. Por exemplo, centenas de boletins de voto funcionam como índice de “Eleições caóticas na Nigéria” (22.04.07), na qual as pessoas presentes surgem sem cabeça, isto é, despersonalizadas⁵¹, tornando-as iguais a todas cujas impressões digitais nos boletins de voto constituem o mais literal dos índices (Fig. 9); ou uma foto de Daniel Blaukfuks do campo de concentração de Theresienstadt (28.02.07), mostrando uma estante de arquivo com centenas de espaços para colocação de documentação burocrática, organizada, sobre as vítimas (Fig. 10): os cadernos dos burocratas do campo de concentração estão na imagem em vez das vítimas, representando-as; ao mesmo tempo simbolizam o regime que as vitimou e a sua “banalização do mal” (Hannah Arendt); “Vigília pró-Tibete à luz das velas” (03.04.08), em que a foto mostra um único tibetano no exílio, de cara pintada em representação de colectivos maiores (os nomes dos países e as cores e elementos das bandeiras); as velas do título e as

⁵¹ A apresentação de corpos sem cabeça com o mesmo simbolismo é analisado na pintura e na fotografia artística por Pearl (2005).

menções da legenda a “concentrações” “regulares” de tibetanos e “protestos globais” são âncoras essenciais do significado (Fig. 11).

O uso de fotos dentro das fotos é um processo repetido de multiplicação. Em “Israel e Palestina cara a cara” (06.03.07), fotos gigantes de pessoas de “comunidades separadas” são coladas por activistas no muro de betão levantado por Israel. Em “Recordando Moncada” (23.02.08), um sobrevivente da falhada revolta cubana de 1953 pousa em frente de 32 retratos de outros revoltosos. Em “Impossible is...” (01.03.08) utiliza-se um processo ligeiramente diferente: o futebolista David Beckham pousa perante milhares de pequenas fotos de si mesmo que, somadas, o representam, num processo de divinização do atleta que sugere a identificação de fãs com ele. A legenda fala do “milagre da multiplicação” e dos “fãs” (Fig. 12).

A sinédoque visual é o mais frequente processo de representação de colectivos: referenciámo-la em 20 das 48 imagens multitudinárias. Encontramo-la logo no primeiro plano central do reformulado *Público*: “Festival de Primavera de Dacca” (14.02.07) mostra “alguns jovens que cantam e dançam” na data em que “se sai à rua” para comemorar a chegada da Primavera. As poucas personagens enchem as duas páginas de jornal em representação da multidão festiva (Fig. 13). Este recurso é usado por diversas vezes, seja para temas de festa, celebrações religiosas (procissão da Páscoa em Espanha), reafirmações da ordem (bombeiros de Xangai numa pausa, polícias chineses ou afegãos) ou catástrofes naturais ou humanas (refugiados no Afeganistão). Como referimos antes, por vezes basta um ser humano para representar o colectivo, caso de um queniano de dois anos, “um dos 300 000” deslocados (09.02.08). A representação do todo pela parte é bastante frequente nas imagens religiosas, como a do baptismo de seis pessoas entre “mais de três mil ortodoxos” no rio Jordão, também ele símbolo da multidão (04.04.07).

No caso da representação simbólica, o afastamento entre o referente e o significado é mais completo. “Dezenas de gárgulas” numa escola de samba representam uma esperada multidão de “70 a 80 mil pessoas” (16.02.2007; Fig. 14). As bandeiras nacionais – símbolos por excelência – aparecem diversas vezes associadas a sinédoques: caso de um entre três mil manifestantes comemorando o antigo dia do Exército Vermelho em Moscovo (24.02.07), ou uma foto aérea de anéis olímpicos formados por pessoas com bandeiras nacionais participantes nos jogos de Pequim (17.02.08) (Fig. 15). A bandeira nacional como símbolo central colectivo aparece em 01.04.08, numa imagem duma contestação contra a repressão da China no Tibete, mostrando-se a bandeira do Tibete a 3600 metros, segurada por pára-quedistas em protesto em França. Algumas representações simbólicas são muito expressivas. Em “Os pássaros” (01.03.07), vêem-se centenas de gaivotas numa lixeira no Norte de Portugal. A referência ao argumento baseado em Daphne du Maurier para o filme de Alfred Hitchcock (1963) torna mais próximo o perigo representado por animais



Fig. 1. Foto publicada no diário *Público*, 14.01.2009.



Fig. 2. Donald Lipski, 210.000.000, exposição “Sand: Memory, Meaning and Metaphor”, no Parry Art Museum, Southampton, NY, em 2008, *New York Times*, 11.07.2008.



Fig. 3. *Público*, 22.02.2007.



Fig. 4. *Público*, 04.03.2007.



Fig. 5. Público, 15.02.2007.

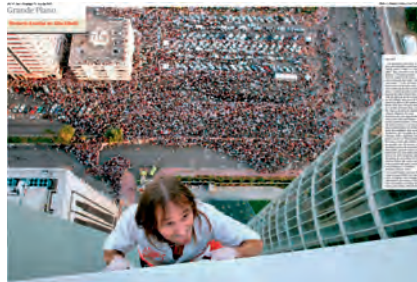


Fig. 6. Público, 25.02.2007.



Fig. 7. Público, 22.03.2007.



Fig. 8. Público, 27.03.2007.



Fig. 9. Público, 22.04.2007.



Fig. 10. Público, 28.02.2007.



Fig. 11. Público, 03.04.2008.



Fig. 12. Público, 01.03.2008.



Fig. 13. *Público*, 14.02.2007.



Fig. 14. *Público*, 16.02.2007.



Fig. 15. *Público*, 17.02.2008.



Fig. 16. *Público*, 01.03.2007.

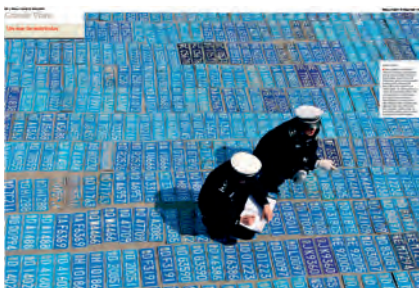


Fig. 17. *Público*, 22.03.2008.



Fig. 18. Arthur S. Moles, *A Estátua da Liberdade Humana*



Fig. 19. Hans Memling, *Juízo Final*, Muzeum Narodowe, Gdansk.

Fig. 20. Spencer Tunick, *Cidade do México*.

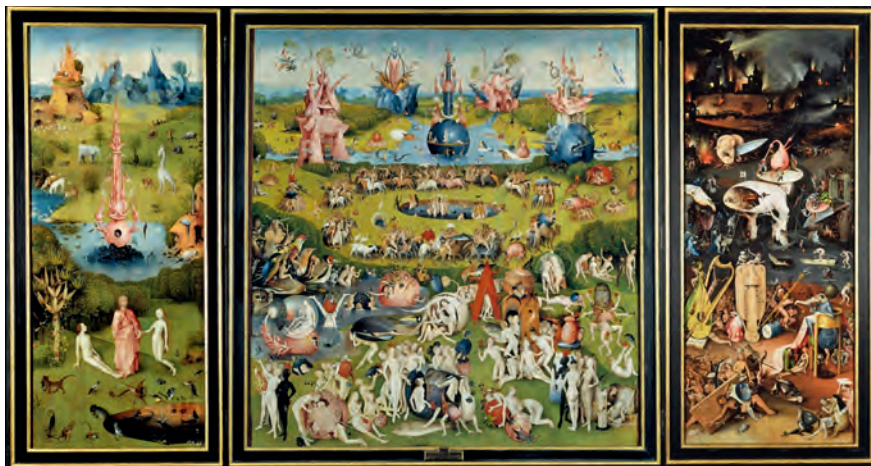
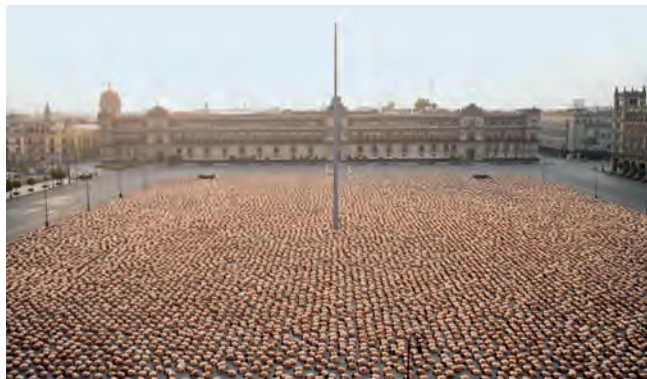


Fig. 21. Hieronymus Bosch, *Jardim das Delícias*, Museu do Prado, Madrid.

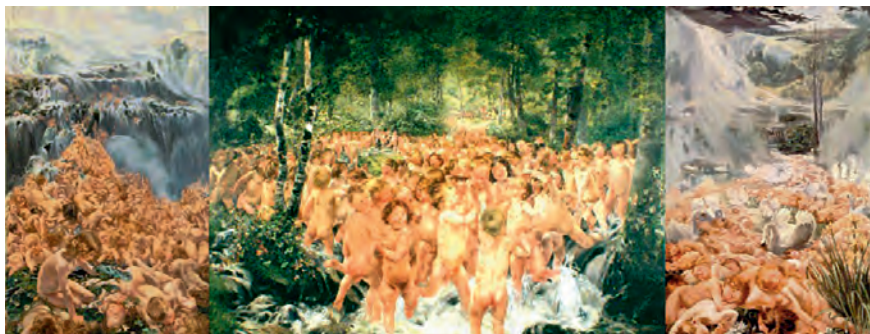


Fig. 22. Léon Frédéric, *O Glaciar, O Ribeiro, A Água Dormente*, Museu Real de Belas-Artes de Bruxelas.



Fig. 23 e Fig. 24. Spencer Tunick.



Fig. 25. Specer Tunick.



Fig. 27. Christopher Nevingson,
La Patrie, Museu de Birmingham.

Fig. 26. Rubens, *A Queda dos Danados*,
Alte Pinakothek, Munique.



Fig. 28. Multidão junto do Palácio de
Buckingham, após a morte da princesa
Diana, 1997, BBC.



Fig. 29. A Rainha Isabel II falando do
Palácio de Buckingham após a morte da
princesa Diana, 1997, BBC.



Fig. 30. Imagens do programa
Zip-Zip, RTP, 1969.



Fig. 31. *Big Show SIC*, SIC, 1995-2001.

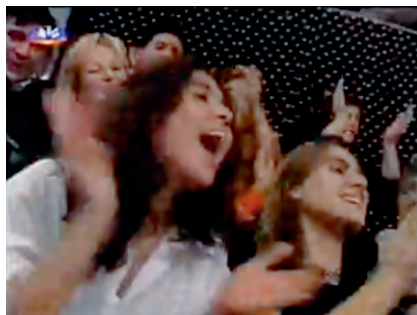


Fig. 32. *Big Show SIC*, SIC, 1995-2001.



Fig. 33. *Big Show SIC*, SIC, 1995-2001.



Fig. 34. *Não se Esqueça da Escova de Dentes*, SIC, anos 1995-6.



Fig. 35. Desfile de Carnaval no Sambódromo do Rio de Janeiro.



Fig. 36. *Apreve-te a Cantar*, SIC, 2009.



Fig. 37. Eucaristia dominical, TVI.



Fig. 38. Eucaristia dominical, RTP1.



Fig. 39. *Um Contra Todos*, RTP1, 2006.



Fig. 40. *Eu Confesso*, TVI, 2003.



Fig. 41. *Você na TV!*, TVI,



Fig. 42. *Fátima*, SIC, 2006.



Fig. 43. *Contacto*, SIC, 2006.



Fig. 44. *Praça da Alegria*, RTP1, 1995-.

aparentemente inofensivos quando transformados em multidão. A simbologia estende-se ao perigo representado pela multiplicação do lixo de cada pessoa ou alojamento (Fig. 16). Os objectos simbólicos podem ser caixas de instrumentos musicais na Casa da Música, no Porto, onde já se haviam registado “mais de um milhão de entradas” (13.04.08), ou, em plano picado, “um mar de matrículas” falsas verificadas por polícias na China (22.03.08). Recordemos o mar como um símbolo de multidão para Canetti (Fig. 17).

Em resumo, pode dizer-se que a dedicação de um grande espaço num jornal de referência a uma única fotografia estimula a escolha de imagens relacionadas com colectivos humanos, tendencialmente sob a forma de multidão, em espectáculos, cerimónias formais políticas, religiosas, militares ou militarizadas, *photo opportunities* do poder, mas também da contestação, catástrofes humanas ou naturais. A presença da multidão – referencial, indicial ou simbólica – é constante e repetida, ocorrendo em dois terços das imagens.

Uma multidão entre a realidade e a ficção

Como vimos antes, os estereótipos da multidão na segunda metade do século XIX e início do século XX resultaram em boa medida da ficção. Victor Hugo, Baudelaire, Poe, Dostoiévski, Tolstói, Charlotte Brontë, Hawthorne, George Eliot, Dickens, Zola, entre outros, criaram imagens literárias com profunda influência nos ensaístas que, pela mesma época, escreveram sobre a multidão, a começar por Taine, especialista em literatura inglesa, mas também Tarde, Le Bon e em especial Sighele. Convém igualmente tomar em conta a área cinzenta em que literatura e realidade se misturam efectivamente. Pode ser o caso dos influentes textos jornalísticos de Maupassant sobre a multidão (Maupassant, 1993, 108-17 e 196n2) ou obras literárias naturalistas que incorporam eventos reais multitudinários, como *Lourdes*, de Zola (Torres, 2010b), o 31 de Janeiro em *Os Teles de Albergaria*, de Carlos Malheiro Dias (Torres, 2010c) ou o 1.º de Maio em Lisboa em *Amanhã*, de Abel Botelho (Torres, 2007a). Sucede um processo semelhante com as fotografias de multidões de nus do norte-americano Spencer Tunick, iniciadas em 1994. Trata-se de objectos artísticos com dupla concretização: são *performances* no espaço público, identificadas como instalações, mobilizando entre centenas e milhares de pessoas, autoridades municipais e muitos representantes dos media; e são, no seu resultado, fotografias consideradas e comercializadas como arte. São estas que mais nos interessam, muito embora o aparato e as intervenções das autoridades, dos participantes e dos media merecessem um estudo em si. As fotografias de Tunick são constructos artísticos, mas fazem-se de matéria da realidade exterior, não existem sem a participação dos voluntários que pousam; e não teriam valor sem a inserção das multidões em espaços públicos reconhecidos. Esse é o primeiro aspecto a realçar na série fotográfica: as multidões de

Tunick ocupam o espaço público do centro simbólico em inúmeras cidades do mundo; estes nus diferenciam-se porque se dirigem para o centro da sociedade, ao contrário dos nudistas que se encontram no campo ou na praia, onde são aceites pela norma social; os participantes (a que, curiosamente não se chama modelos como noutras intervenções artísticas) estão em “contravenção” pela nudez total, incluindo de óculos e jóias. Nesse sentido, antes de terem entrado no “*mainstream*” moral e social (inicialmente tiveram a oposição das autoridades nova-iorquinas), as multidões de Tunick apresentavam-se com a marca da “multidão criminosa” de antanho: o “crime” da contravenção moral normativa. Alguns dirigentes de organizações de nudistas criticaram o exibicionismo das multidões de Tunick (Pearl, 2005: 50).

As multidões são “reais”, no sentido em que são convocadas por apelos na Internet e participam graciosamente nos projectos; e são “reais” no seu acto de ocupação do espaço público, bem como de demonstração e exibição de alguma coisa, a nudez. Assim, as multidões de Tunick são, em simultâneo, um acto ficcional-artístico, destinando-se à criação de um objecto caracterizado como artístico (as fotografias são vendidas como tal), e um acto que se inscreve na realidade (ocupação da “rua” e discursividade da nudez). Nesta duplicidade, as multidões que pousam para Tunick assemelham-se, por exemplo, às multidões inventadas pelos media televisivos para a criação de efervescência colectiva nas suas emissões. As instalações ou intervenções, como as de Tunick ou Christo, têm correspondência nos eventos propulsionados pelos media, próprios da “sociedade do espectáculo”. Todavia, pode inscrever-se o projecto de Tunick numa tradição americana de criação de “retratos vivos” (“*living portraits*”). Na patriótica World’s Columbian Exposition realizada em Chicago em 1892 foi formada uma bandeira dos Estados Unidos por milhares de crianças das escolas (Esteve, 2007: 132). Mais tarde, o fotógrafo Arthur S. Moles especializou-se na fotografia de construção de símbolos patrióticos e militares formados por muitos milhares de pessoas, com grande êxito aquando da participação dos EUA na I Guerra Mundial (Schnapp, 2006; Kaplan, 2005) (Fig. 18).

As fotografias multitudinárias de Tunick são portadoras de ambiguidades várias, convidando diversas interpretações. Todavia, parece consensual que as multidões fotografadas estão também despidas de erotismo. Isso resulta não só das instruções do artista aos modelos-participantes (Pearl, 2005: 52-3) como da igualização que se obtém pela multiplicação dos corpos nus. Se todos os indivíduos estão nus, a nudez torna-se a norma. O mundo vestido torna-se o mundo ao contrário. Essa normatividade acentua-se com o carácter serial da iniciativa de Tunick, que assim reproduz também o carácter repetitivo das multidões no espaço público e, seguindo Canetti, o seu desejo de crescerem ilimitadamente. Numa parte significativa das fotos, a nudez adquire o carácter simbólico de pureza, de fragilidade e de representação da

humanidade⁵². Em vez de imoral, torna-se altamente moral. A multidão torna-se perturbadora, não pela nudez, mas por poder significar a salvação ou a perdição. Na pintura medieval e posterior, as representações do Dia do Juízo Final mostravam as multidões dos justos e dos pecadores, separadamente, uma nua, descendo aos infernos, a outra subindo aos céus, ora vestida de branco ou igualmente nua, como no tríptico de Hans Memling (*Juízo Final*, Muzeum Narodowe, Gdansk; Fig. 19).

A multidão aparece com diferentes caracteres. Ela pode representar uma ordem não ameaçadora, como nas fotos captadas na Cidade do México, onde todos os modelos se apresentam por filas e na mesma posição, deitados, isto é, inactivos (Fig. 20). Outras instalações remetem para a pureza, a infância ou a alegria inicial de Adão e Eva, um tema que recorda o tríptico *Jardim das Delícias* de Hieronimus Bosch (1510-1510, Museu do Prado, Madrid; Fig. 21) ou o tríptico de Léon Frédéric, *O Glaciar*, *O Ribeiro*, *A Água Dormente* (1890-1899; Museu Real de Belas-Artes de Bruxelas; Fig. 22). Em Bosch, a nudez assemelha os seres humanos desde a criação de Adão e Eva no painel esquerdo até à queda no inferno no painel direito; no painel central “a maioria dos seres humanos aparece nua”, “quase todos assemelham-se muito, não por incapacidade de Bosch, mas no afã de massificar os homens” (Buendia, 1985: 106). Ao apresentar todos os homens como iguais, este painel central sugere um equilíbrio entre o indivíduo individualizado e social (Pearl, 2005: 27-47). As multidões de bebés de Frédéric recordam o paraíso e a vitalidade da infância. Nestes dois trípticos, bem como nas instalações de Tunick que reproduzimos, a água e a natureza enquanto fontes de vida são elemento determinante na composição e no tema (Figs. 23 e 24). Quase se pode dizer que as respectivas multidões existem por causa da água e das plantas, ou que são elas mesmas a água e as plantas ou intermutáveis com elas, como nas metáforas.

Outras fotos de Tunick sugerem a morte, o extermínio, a catástrofe ou no mínimo a sujeição, como sucede na instalação com o título *New York 2 (HIV Positive)*, 2004 (Fig. 25). A composição foi uma das poucas realizada por Tunick num local fechado; os modelos estão deitados e amontoados; o local identifica-se com um bar com cozinha. A instalação cria alguma intertextualidade com os extermínios de massa, incluindo o Holocausto, comparando-se com o painel do Inferno do Juízo final de Memling, *A Queda dos Danados*, de Rubens (Alte Pinakothek, Munique; Fig. 26), ou uma imagem de guerra como *La Patrie*, de Christopher Nevingson, de 1916 (Museu de Birmingham; Fig. 27).

As fotografias de Tunick são construções deliberadas, como os quadros que referimos. Pretendem gerar significados no observador, dado que “o discurso da imagem funciona como uma negociação pragmática” na “interacção que se

⁵² <http://www.spencertunick.com/>.

joga entre emissor e destinatário” (Vilches, 1984: 95). O estímulo para a interpretação activa-se, porém, não apenas nas imagens concebidas artisticamente, isto é, com uma concepção prévia e resultando em parte ou totalmente de uma deliberação do ou dos artistas, mas também nas fotografias de cariz noticioso ou de reportagem, quer no momento da captação, em que a realidade se oferece à subjectividade do portador da máquina, quer no momento da sua selecção final pelo fotógrafo (composição, aproximação, tonalidades, etc.), quer, ainda, na sua reapropriação pelo media, como sucedeu no Grande Plano do *Público*, em que cada imagem escolhida entre diversas foi sujeita a um tratamento especial (duas páginas), bem como a uma reinterpretação pelo título e pela legenda. As multidões encontradas nas centrais do *Público* ou nas fotografias de Tunick reproduzem ou renovam estereótipos acerca dos colectivos humanos reunidos e das funções que representam. O mesmo sucede, como veremos, nas representações multitudinárias na televisão, sejam elas mais preparadas ou inespradas.

2. As representações televisivas da multidão

Análise das imagens em movimento

Se as imagens fixas invocam uma bateria de ferramentas de análise, as imagens em movimento e audiovisuais acrescentam outros instrumentos analíticos. São, fundamentalmente, dois: a montagem e a sonorização. Descoberta a sua essencialidade por D. W. Griffith (Knight, 1957: 31-7) e teorizada pelos cineastas russos, em especial S. M. Eisenstein (1972), a montagem impõe uma narrativa – insubstituível aos olhos do espectador – e permite criar na junção de duas imagens uma terceira dimensão ideológica e emocional, diferente ou acumulada à que resulta de cada uma dessas imagens em separado. Em TV, nas emissões de eventos em directo, a montagem pode ter um carácter adicional à do cinema: a “montagem”, neste caso a sequenciação dos planos, coincide com a sua apresentação aos espectadores⁵³. Se a realização é preparada antecipadamente, já a sua concretização resulta amiúde de decisões instantâneas e em parte intuitivas.

A realização de eventos em directo prescinde da figura do montador/editor. O realizador “faz” a montagem em directo com o evento e com a emissão vista pelo espectador. Ele dispõe, porém, de uma espécie de visão pan-óptica do evento, através de monitores que lhe dão centralmente as imagens de cada uma das câmaras. A escolha do realizador baseia-se na sua experiência e

⁵³ Uma rara reflexão colectiva sobre o directo e o evento em AAVV, 2000b, em especial o depoimento do realizador Jérôme Revon, “L’Amour du Direct” (40-42).

na concepção vigente do que deve ser a narrativa em directo de um evento. Em televisão, essa concepção tem sido sempre naturalista. Os eventos necessitam de uma narrativa supostamente linear e ideológica – isto é, explicativa e eventualmente mitificadora, como referiram Lang e Lang no estudo sobre a recepção a MacArthur em Chicago (2002) – e são montados tendo em conta os actores em cena, nomeadamente o público ou a multidão⁵⁴. A narrativa pode ser essencial às escolhas do realizador na montagem: “Contar uma história é muito importante, mesmo para uma competição de golfe onde se passam muitas coisas ao mesmo tempo”, sendo aconselhável ao realizador “estar à escuta dos comentadores nas realizações de desporto, de forma a ilustrá-las ao máximo”, pelo que “antecipar graças à escuta do que é dito” é “capital” (AAVV, 2000b: 40). A narrativa dos comentadores é, em suma, estruturante das emissões.

Nesse sentido, a sonorização é fundamental, mesmo nas emissões mais fortes visualmente, como as dos eventos. De facto, a “primazia do sentido da vista não tem, em absoluto, uma base perceptiva, antes se baseia fundamentalmente em motivos históricos e metodológicos”. Pensar que o papel do som numa narração audiovisual é enriquecer a imagem supõe “continuar a dar a primazia absoluta ao sentido da visão. No contexto da linguagem audiovisual, o som não enriquece a imagem, antes modifica a percepção global do receptor”. O som “não actua em função da imagem e dependendo dela, antes actua como ela e a par dela, contribuindo com informação que o receptor processará de forma complementar em função da sua tendência natural para a coerência perceptiva”. A banda sonora actua na narração audiovisual segundo três linhas bem definidas: “Transmite com grande precisão sensações espaciais”, “conduz a interpretação do conjunto audiovisual” e “organiza narrativamente o fluxo do discurso audiovisual” (Rodríguez, 1998: 219, 221-2). É necessário, portanto, atentar nas duas sequências paralelas – imagens e sons – e à terceira realidade que eventualmente originam, aquilo a que Chion chama a “audiovisão”, a “análise conjunta da imagem e do som”. Este autor sublinha a primazia na TV do som sobre a imagem, considerando que esta é apenas “acrescentada” ao som dominante; refere emissões em que o som ambiente é de tal forma determinante, como as partidas de ténis, que o narrador deve calar-se como em nenhuma outras (Chion, 1993: 149-52). Minimiza, porém, a importância da imagem em inúmeras emissões, com as de eventos multitudinários.

⁵⁴ A fuga ao registo naturalista ocorre no cinema. Caso paradigmático é o documentário *És a Nossa Fé*, de Edgar Pêra (Portugal, 2004; transmissão na 2: em 02.07.04), sobre adeptos de futebol numa final da Taça no Estádio Nacional. O filme “quase não tem palavras” e é “uma colagem complexa de imagens e sons das bancadas, claque, espectadores, penetras, vendedores, polícias”, tendo “a multidão como protagonista”, com as câmaras “voltadas para as bancadas” (E. C. Torres, “Virtuosismo Vernáculo, Virtuosismo Artístico”, *Público*, 23.07.2007).

Um elemento já hoje característico das emissões televisivas tem igualmente escapado aos estudos televisivos, não se conhecendo, de facto, nenhum estudo a respeito de uma nova dimensão do texto televisivo: a do texto escrito, resultante da sobreposição às imagens e ao som de textos escritos, tanto em movimento como fixos, alternativamente. Esta realidade é própria dos noticiários, mas ocorre num número crescente de géneros (entretenimento, desporto, etc.). A presença dos textos, títulos, logótipos, relógios e outras imagens (fotos, desenhos) cria uma “quarta dimensão” no ecrã que contraria a perspectiva naturalista. Esta pele sobreposta ao “núcleo duro” do corpo visual acrescenta informação, movimento, cor e acentua a identidade do emissor. A linguagem escrita chega a contrariar as linguagens oral e visual simultâneas, criando outra ordem de significados⁵⁵. Ela reforça também a consciência plena do espectador sobre a ontologia mediática do media, por contrariar o naturalismo que o caracterizava há décadas. De algum modo, o efeito desta nova flor da pele textual da televisão corresponde à introdução da palavra escrita e do bombardeamento das convenções naturalistas pela arte modernista a partir do início do século xx.

A complexidade e riqueza substantiva e simbólica da imagem em movimento, ou melhor, da sucessão das imagens em movimento, torna necessária a selecção dos elementos a analisar, de modo que evite a dispersão pelo excesso informativo, esgotante para os receptores da própria análise. Eisenstein, na análise fílmica do seu *Couraçado Potemkin*, recorreu à cena da “escadaria de Odessa”, na qual o “movimento caótico (a multidão)”, faz contraponto ao “movimento rítmico” dos soldados (Eisenstein, 1972: 120-2). Em resumo, na abordagem de textos televisivos é aconselhável uma análise que descortine os aspectos mais relevantes, de modo a sublinhar o mais significativo para o entendimento das três realidades: a do texto, a anterior e a posterior à mostração.

A presença multitudinária na televisão

Kracauer escreveu em 1931 que as análises dos livros que mais se vendem “são um artifício para investigar estratos sociais cuja estrutura não pode ser determinada por uma abordagem directa”. O seu êxito editorial resultaria de darem um “quadro muito amplo da estrutura de consciência” de determinadas realidades sociais, mesmo que não nomeadas enquanto tal e envoltas em sentimentalidade (1995: 95-6). Esta perspectiva coloca no devido lugar a análise de textos culturais de massas, como os da televisão, que duas atitudes extremas

⁵⁵ Para uma análise de caso em noticiários, ver Eduardo Cintra Torres, “A Propaganda que a ERC jamais contabilizará”, *Público*, 19.07.2008.

têm dificultado: por um lado, parte das elites culturais tende a desvalorizar esses textos culturais; por outro lado, parte da elite académica que se dedica ao seu estudo tende a sobrevalorizar o seu valor estético e cultural. Kracauer indica como interesse principal a investigação sociológica desses textos. Todavia, tal análise sociológica é impossível sem aceder ao texto, isto é, às formas que transmitem o conteúdo.

Poderemos aplicar esta estratégia às representações mediáticas da multidão, nomeadamente televisivas. Na falta de reflexão teórica contemporânea mais abundante sobre as funções sociais da multidão, as emissões televisivas desencadeiam o interesse por esta forma social. Um dos aspectos mais relevantes é o da constância da multidão enquanto referente televisivo. A multidão está presente, podemos dizer diariamente, no fluxo televisivo. Nos noticiários, as imagens com multidões fazem parte do repertório diário (manifestações políticas, desportivas, musicais, catástrofes, etc.) e algumas fazem até parte do cânone televisivo (visitas reais ou presidenciais, revoluções, eventos religiosos ou desportivos, etc.). Aos programas documentais não escapa o poder de atracção das imagens de massas, seja pelo seu valor histórico, político, antropológico ou outro. Inúmeros eventos ou espectáculos multitudinários adquirem a sua versão televisiva igualmente nos vários géneros (político, desportivo, musical, etc.); analisaremos alguns em detalhe.

A ficção cinematográfica e televisiva também contribui para a presença da multidão no pequeno ecrã, incluindo em adaptações históricas. Outro tipo de ficção recorre amiúde à multidão como processo simbólico e de activação de processos de identificação e imitação, a publicidade⁵⁶. Finalmente, o próprio fluxo televisivo usa regularmente o recurso à multidão, ou colectivos que a simbolizem, em programas como *talk shows*, musicais, debates e outros, como veremos. Este recurso tem vindo a aumentar. Programas de géneros que se realizavam em décadas passadas sem público em estúdio passaram a tê-lo. Não nos referimos apenas a grandes espectáculos televisivos, como os Festivais da Canção da Eurovisão, mas também a programas do tipo informativo, entrevista e debate, revelando a vontade do media de mimetizar o real, a efervescência da sociedade do espectáculo, com multidões ou seus derivados. A televisão precisa de mostrar a multidão para que a multidão veja a televisão.

⁵⁶ A análise de anúncios recorrendo à multidão tem sido recorrente nos artigos de crítica de publicidade, nomeadamente no *Jornal de Negócios* desde 2003, parte dos quais editados em Torres, 2006d e 2008d. Por serem ficcionais, não os abordamos aqui. Ultimamente, uma campanha publicitária (da ordem do ficcional, portanto) criou uma multidão real de mulheres portuguesas no Estádio Nacional; foi analisada em Torres, 2008c.

Os eventos multitudinários e os estudos televisivos

As representações televisivas da multidão nunca mereceram, ao que saibamos, estudos específicos. Este tipo de textos televisivos teve, porém, alguma atenção, por razões indirectas. Já nos detivemos no texto de Lang e Lang nos anos 40 (2002), cuja primeira preocupação foi a de estudar a multidão real, tendo a reflexão sobre a representação televisiva chegado como uma descoberta serendípita e não como pergunta de partida. Nas décadas seguintes, os estudos envolvendo representações multitudinárias resultaram ou do carácter de evento (Dayan e Katz, 1996) ou do carácter trágico (Torres, 2006a). Dentro destes dois tipos, houve análises a partir de perspectivas diferenciadas, mas a preferencial terá sido a do impacto dos eventos na audiência. Mesmo a mais completa, inovadora e influente análise da televisão cerimonial, a de Dayan e Katz, considera alguns eventos – caso dos combates políticos em debates televisivos – nos quais a multidão não faz parte do dispositivo comunicacional, sendo pressuposta na audiência televisiva (1996). Apesar de o livro ser “consagrado à televisão dos dias grandes, à televisão dos gestos carismáticos, dos combates no topo da política e do desporto, dos ritos de passagem dos governantes, à televisão dos momentos de arromba”, não se detém na multidão como característica *sine qua non* de quase todos os eventos tratados. Esta é assumida como um *a priori*, interessando mais aos autores a capacidade dos eventos de mobilização de grandes públicos televisivos do que a presença dos colectivos à frente das câmaras, como ratificadores das cerimónias.

Dayan e Katz aceitam que as cerimónias tenham um efeito transformador, isto é, favorecendo a “introdução de mudanças políticas, económicas e sociais”, mas não por alteração da narrativa *interna* do cerimonial do poder, antes pelo efeito ratificador da massa em relação à mesma. Preferindo ao conceito de consenso, que atrás referimos, o de ratificação da cerimónia pelo público que as presencia, e, portanto, se submete ao poder que delas emana, Dayan e Katz apenas precisam de igualizar o público disperso em casa para consolidarem o valor “normativo e apologético das próprias telecerimónias” (1996: 1-27; Mesquita, 2003: 301)⁵⁷. O levantamento das críticas à teoria da TV cerimonial refere precisamente a ausência de distinção entre o “público do *enunciado*”, presente no evento, e o “público da *enunciação*”, que assiste pelo televisor (Mesquita, 2003: 362), consequência da valorização do acto de ratificação das cerimónias por Dayan e Katz. O público presente nestes eventos é referido por Mesquita nos seus estudos da televisão cerimonial, nomeadamente nos funerais do imperador Hirohito do Japão (*idem*) e de Sá

⁵⁷ O consenso/dissenso em cerimónias foi abordado por Dayan mais tarde (Dayan e Katz, 2003b: 21-28).

Carneiro⁵⁸, numa interpretação do papel criado pela televisão de uma leitura preferencial dos eventos colada à das instituições organizadoras. Sobre a emissão de sete horas no dia dos funerais de Sá Carneiro, em 1980, Mesquita nota a existência de duas emissões diferentes: no interior dos Jerónimos, a telecerimónia segue os preceitos protocolares do Estado e realça a hierarquia do poder; mas, em simultâneo, a emissora única (RTP1) beneficia, com a cobertura do cortejo e da multidão expectante nas ruas, uma visão favorável às alterações políticas desejadas pelo falecido primeiro-ministro.

Deste modo, usando a taxonomia de Dayan e Katz, Mesquita considera que a telecerimónia foi, simultaneamente, de coroação (na Igreja) e de conquista (na rua). Todavia, não se atingiu o afrontamento nem o dissenso, se se considerar as expressões políticas da multidão nas ruas como mera mostração do outro lado da telecerimónia em consequência da separação espacial entre o Estado (nos Jerónimos) e a multidão (ruas e cemitério). Mesquita segue Dayan e Katz na limitação do papel da multidão a um mero seguidismo e obediência ao poder organizador. Partindo da ideia de que as três “entidades” que fazem a cerimónia (organizadores, media e “público”) “não se encontram no mesmo plano”, Mesquita considera que os dois primeiros actores constroem o acontecimento enquanto o “público espectador se limita a uma espécie de resposta pela sua presença (ou ausência) num processo comunicacional desencadeado por outros”, isto é, o público presente “apenas dispõe da possibilidade de ratificar (ou não) o evento televisivo” (*idem*: 362). Esta redução do papel da multidão ignora que o evento muda de sentido consoante ela está ou não presente e, ainda, que pode ter nas mãos o êxito ou fracasso do evento. Assim, o papel da multidão ou público quanto à importância do evento será tão importante quanto o dos media, tanto mais que a multidão, com a sua presença e comportamento, também constrói o acontecimento no sentido de Dayan, Katz e Mesquita. A telecerimónia de Sá Carneiro indicava que o media televisão aproveitou a expressão popular nas ruas, e, à falta de outros argumentos, não é possível diminuir essa expressão popular como autêntica e legítima. Recordemos outros exemplos, referindo de passagem que o excesso faz geralmente parte do evento, qualquer que seja a sua função e carácter, mesmo quando não são entendidos por comunidades externas.

O funeral popular de Yasser Arafat em Ramallah, na Palestina, em 13.11.2004, representa um caso de evento mediático visto como de “coroação” pelos participantes, mas que foi incompreendido por media ocidentais, ue mencionaram as “multidões caóticas” em acção, enquanto um deputado

⁵⁸ Mário Mesquita, “A Sagração de Sá Carneiro: As Duas Faces da Telecerimónia”, *Invista*, 2000.

palestino dizia que seria certamente do agrado do líder morto⁵⁹. Televisões como a Sky News transmitiram em directo o que também chamaram de “caos” quando, apesar de ter caído uma bancada, de feridos e tiros para o ar, “o que se viu foi uma multidão de povo que se apropriou do seu morto. A multidão estava ali e agiu porque seria inaceitável que Arafat não tivesse uma derradeira homenagem popular. A multidão portou-se como se sabe que se comporta uma multidão daquelas: sem problemas”⁶⁰.

Na manifestação em Bucareste em 21.12.1989 que antecedeu a fuga do casal Ceausescu, a multidão assumiu um papel de ruptura, que pode dizer-se revolucionário no sentido em que teve um papel transformador dos eventos, decisor do destino do ditador e da ditadura; a transmissão da manifestação pela televisão romena foi fulcral, o que não tinha sucedido com manifestações mais abertamente contra o regime em Timisoara⁶¹. Atentemos agora no comportamento e pouca afluência da multidão determinando o fracasso da telecerimónia da trasladação dos restos mortais da fadista Amália Rodrigues para o Panteão Nacional⁶². Por razões não apuradas, o percurso dos restos mortais entre o cemitério do Alto de S. João e o Panteão impediu o acompanhamento a pé por devotos da fadista que costumavam homenageá-la naquele cemitério, o que provocou incidentes e a quebra do consenso. Enquanto na transmissão do funeral de Sá Carneiro, “devido à incorporação de pessoas que seguiam a pé, os automóveis do cortejo foram obrigados a abrandar muito a velocidade, o que atrasou consideravelmente o funeral”, na cerimónia de Amália não abrandaram, impedindo que o carro funerário fosse acompanhado a pé, criando momentos patéticos e de disrupção do paradigma de dignidade destes eventos. Tal facto impediu o evento de ganhar consistência “histórica”.

A cerimónia estava organizada da seguinte forma pragmática e simbólica: primeiro, no cemitério, a Igreja fazia uma cerimónia religiosa e entregava os restos mortais de Amália ao Estado (por decisão do parlamento); segundo, entregava-se a “rua” à multidão, tendo sido amplamente divulgado o percurso do carro funerário, que incluía uma passagem pela casa da fadista na Rua de S. Bento; terceiro, o Estado recebia o caixão no Panteão Nacional, com uma cerimónia do poder (chefe de Estado, parlamento, 400 convidados), ficando o povo à distância, ao contrário do que sucedia no cemitério e deveria ter sucedido nas ruas. A cerimónia foi acompanhada em directo pelos principais canais generalistas (RTP1, SIC, TVI), que construíram desde a véspera uma

⁵⁹ <http://edition.cnn.com/2004/WORLD/meast/11/12/arafat.main/>, visto em 05.10.2008.

⁶⁰ Eduardo Cintra Torres, “3, 2, 1...0”, *Público*, 15.11.2004.

⁶¹ http://en.wikipedia.org/wiki/Romanian_Revolution_of_1989, visto em 18.04.2009.

⁶² Este caso foi analisado em Eduardo Cintra Torres, “Amália ‘Era do Povo’”, *Público*, 16.07.2001.

cerimónia consensual e usaram a linguagem do “nós” e da emoção (“o que sente...?”), em vez da linguagem distanciada do jornalismo. A *vox populi* denotava alguma oposição ao simbólico roubo de Amália ao povo (“ela era do povo”) ao ser retirada do cemitério, local popular (“não há direito que ma tirem daqui”, o povo “aqui tem mais acesso”) e transferida para um cemitério do poder, o Panteão (“ficamos sem ela – metem-na num buraco!”; “não se pode pôr uma florinha, uma velinha”). Essa oposição explodiu no apressado percurso do carro funerário (a “carreta”) em direcção ao Panteão, em especial na Rua de S. Bento. Aí, alguns populares que correram atrás do cortejo desistiram e provocaram a ruptura do consenso da telecerimónia, tendo as emissões incorporado esse lado jornalístico, o que motivou a ruptura do significado simbólico do evento. Mais uma vez, era a *vox populi* a revelar a quebra de consenso:

Isto não há direito. Há muita gente que veio de fora de Lisboa e veio para aqui [Rua de S. Bento] para a ver. As pessoas de idade não podem andar tão depressa, mas como os senhores da alta vinham atrás nos seus carros, não ligaram ao povo e quando aqui chegámos já cá não estava o caixão. O carro só parou dois minutos em frente da casa de Amália. Amália é do povo.

E ainda: “E depois queixam-se de que não há química entre o povo e o governo.” Nesta segunda parte da cerimónia, a da “rua”, as televisões optaram pela transmissão jornalística, rompendo o media com a configuração ideológica prévia do evento: “As imagens da saída do carro funerário do cemitério e pelas ruas contrariam a natureza das cerimónias de coroação transformadas em eventos mediáticos, como o foi esta trasladação.” Homens e mulheres, incluindo “velhotas, tentavam correr atrás do carro funerário, a que se pegaram apenas, até ao fim, três homens, um deles envergando calções e uma apropriada *T-shirt* dum ‘Grande Prémio de Atletismo’”. A estes gatos-pingados se juntou a certa altura um velhote numa bicicleta e um outro ciclista”, com o equipamento do Benfica. A cerimónia no Panteão tornou-se um anticlímax, tanto mais que não ocorreu uma grande multidão, ao contrário do discurso previsional das emissões (“são esperadas milhares de pessoas”, TVI), a que correspondiam os meios técnicos dedicados pelos operadores (SIC com helicóptero)⁶³.

Mencionemos ainda outros dois exemplos significativos em que a multidão opera um papel transformador de eventos, não tanto por acção implícita mas pela sua grande capacidade representativa, possível através dos media: a “manifestação branca” em Bruxelas contra a pedofilia em 1996, adiante

⁶³ *Ibidem*; notas tomadas em 2001 a partir das gravações das emissões da RTP1, SIC e TVI.

referida, que motivou uma alteração das políticas públicas e comunicacionais do Estado belga, e também do jornalismo, como indica Grevisse (1999); e as manifestações em Londres após a morte da princesa Diana de Gales, em 1997, que, através da “emocionalidade e da espiritualidade”, motivavam a alteração do discurso sobre a “histeria de massas” e a alteração do próprio evento tal como proposto pela entidade organizadora, o poder político (Blackman e Walkerdine, 2001: 195). A enorme reacção popular à morte de Diana – a multidão estava à *porta* do Palácio Real (Fig. 28) – surpreendeu a sociedade britânica, que se interrogava se “era histeria da multidão ou manipulação mediática?”, mas que raio se passava?” (Walter, 1999: 19) e motivou alterações no protocolo de Estado, como no caso, nas palavras de um apresentador de TV, da “quase única declaração” da rainha Isabel II antes da cerimónia religiosa. Essa declaração, que visava religar a realeza à multidão pouco antes de a monarca sair à *rua* e para a Abadia de Westminster, teve um dispositivo visual invulgar e com uma poderosa carga semântica: a rainha falou junto de uma *janela aberta* do Palácio de Buckingham, com a multidão reunida em memória de Diana como pano de fundo (Fig. 29). O papel da multidão foi fundamental no evento, na alteração protocolar destinada a evitar a dissensão e no dispositivo televisivo (v. Dayan e Katz, 2003b; Marriott, 2007). A polícia britânica, com grande experiência a lidar com multidões, enfrentou na semana do funeral de Diana a ausência da maioria dos elementos que garantem o valor que mais aprecia, o controle, e receou a ruptura da ordem pela multidão: o evento “foi inesperado, coberto de incertezas e ambiguidades, aberto à espontaneidade pública”, etc. Todavia, não houve incidentes “porque as pessoas nas cerimónias se autocontrolaram” e o policiamento veio a ser “verdadeiramente ‘por consentimento’” (Laidlaw e Waddington, 1999: 173, 184).

Os estudos realizados durante a semana permitiram verificar o que Lang e Lang haviam observado décadas antes: não havia unanimidade emocional e comportamental na multidão: metade dos participantes não se sentiam pessoalmente afectados pela morte da princesa. Contudo, as emissões televisivas criaram a “centralidade autodeterminada” (Örnebring, 2004: 182) já anotada na transmissão da BBC da coroação da rainha Isabel II em 1953 e como elemento estrutural das emissões de cerimónias desde então. Esse assunção do centro pelo media determinou o carácter das emissões, quer visual quer na narração, excluindo à partida quaisquer elementos de dissensão, o que se confirmou por uma leitura exaustiva das emissões da BBC e da ITV, apesar das diferenças entre si. Por exemplo, a BBC decidiu excluir planos mostrando pessoas no cortejo “fumando e tirando fotografias” porque tal não se enquadrava no “estado de espírito [*mood*]” do evento, nas palavras de um responsável da emissão (Marriott, 2007).

Em geral, os organizadores dos eventos ou até os próprios media podem remeter os momentos de dissensão para as franjas informativas do evento,

como sucedeu no funeral de Hirohito ou como sucedeu com uma manifestação contra a festa de inauguração da Ponte Vasco da Gama, sobre o Rio Tejo, noticiada apenas por um dos canais generalistas (TVI) que acompanhava a travessia e a “maior feijoada do mundo” organizada pelo poder político sobre o tabuleiro. Casos como os de Bucareste ou o da trasladação de Amália indicam que a variedade comportamental e de opinião, o consenso *permitido* pela multidão ou a acção de *ruptura* que possa assumir no próprio evento são mais importantes do que o papel secundário que lhes é atribuído. A importância dos colectivos revela-se de forma ainda mais notória em eventos desportivos, musicais ou outros em que é menor a presença do poder organizador. Assumir o comportamento da multidão nos eventos cerimoniais como passivo, só porque exprime *mediaticamente* aceitação, corresponde afinal a retomar conceitos tremendistas de tipo leboniano, como referem Blackman e Walkerdine (2001: 187). As declarações policiais e de responsáveis da BBC a propósito do funeral de Diana Spencer revelam que esses conceitos manifestaram-se, de facto, mas no receio do comportamento *activo* da multidão.

O carácter multitudinário é um dos aspectos fundamentais para o impacto dos eventos no seu tempo e historicamente. Estes acontecimentos, ora revolucionários ora consensuais, ratificando o seu próprio significado, inscrevem-se na sociedade do presente e na sua memória colectiva como o passado que é *relevante*, mesmo quando não são efectivamente relevantes. Tomemos como exemplo a visita da rainha Isabel II a Portugal em Fevereiro de 1957 (antes do arranque da RTP em Setembro): a sua relevância política é diminuta na história política e diplomática do país, mas a sua dimensão multitudinária à época, preservada pela reportagem televisiva posteriormente emitida repetidamente, fez dela um ícone de uma era. Cada época tem os seus eventos marcantes transformados em “teatros de memória” (Raphael Samuel, *apud*, Curran e Liebes, 1998: 10). Pode dizer-se que a mumificação dos eventos em registos públicos – mediáticos, portanto – é milenar, notando-se em épocas anteriores aos *mass media*, como na Idade Moderna (Torres, 2006c). Entretanto, a memória colectiva (Connerton, 1999) passou a fazer-se em boa medida pelas imagens dos media de massas, em primeiro lugar pela TV. Também a rádio consegue estimular ou criar memórias retrospectivas, como se verifica pela edição de sons de multidões em eventos desportivos com os comentários ao vivo de repórteres ou narradores num álbum com o significativo título – pelo conteúdo e pela ressonância – *And the Crowd Goes Wild*. A autopromoção também fala por si: “Viva os mais celebrados eventos desportivos alguma vez emitidos. Oíça os próprios eventos em dois CD áudio”; “Os fãs choravam. A multidão aplaudia. Os apresentadores como doidos. Você tinha mesmo de lá estar. E pode estar” (Garner *et alia*, 1999). A presença da multidão nos eventos é, afinal, um elemento estruturante dos próprios eventos e dos documentos mediáticos que os mostram. Estes documentos funcionam duplamente: como

testemunhos de factos sociais, mas como factos sociais propriamente ditos. Daí a necessidade de juntar a abordagem do social à das linguagens mediáticas para a sua análise, de forma a reconstruir na medida do possível o “facto social total” (Mauss, 2002: 13).

Os mais pequenos “eventos” da actualidade, as *flash mobs*, surgidas em 2003, revelam a necessidade do encontro dos indivíduos em situações simultaneamente multitudinárias e mediáticas. Estas serão porventura as multidões menos repetidas; convocadas por SMS para um qualquer divertimento num certo ponto, concretizam-se numa acção colectiva que ultrapassa o mero encontro físico dos indivíduos, mesmo que aparentem uma função de “inutilidade”, e “justificam-se” pela realização de um acto de tipo ritualístico, como fazer o gesto de adoração a um dinossauro de brinquedo num grande armazém em Times Square, Nova Iorque⁶⁴. Aplica-se-lhes o conceito durkheimiano de que a principal função do rito não é a que se vê: os indivíduos não adoram o “dinossauro”, mas obtêm uma gratificação no acto colectivo, na surpresa, na diferença face ao outro. Estas “comunidades instantâneas” são ao mesmo tempo “comunidades de Carnaval” (Bauman, 2003: 84-6), as quais por norma pretendem exprimir-se multitudinariamente. As *flash mobs* são um sinal de tempos em que a sociabilidade se transferiu para “emoções colectivas imprevisíveis” (Pearl, 2005: 142) tornadas possíveis pela “sociedade em rede” caracterizada também pelo ruptura de todo o ritmo associado à ideia de ciclo de existência: um “efémero eterno” (Castells, 2002).

As *flash mobs*, criadas como divertimento colectivo, cedo ganharam uma dimensão transcendendo apenas o cumprimento da função social do encontro (o que já não seria pouco). Em breve encontraremos *flash mobs* associadas a causas sociais. As primeiras *flash mobs* tinham ocorrido em Portugal em 2003⁶⁵. Uma delas, junto do parlamento, não teve êxito, porventura por não ter motivação, sendo mais os jornalistas e operadores de câmara do que os manifestantes. Um blogue que divulgou *flash mobs* em favor dos direitos dos homossexuais definiu as *flash mobs* como “multidões de pessoas, num sítio público, que realizam uma acção previamente combinada e que devem dispersar por completo após a realização do proposto” (30.09.2008). No caso, as instruções rituais foram: “levar uma folha em branco e uma caneta. Às 19h30, deves escrever na folha em branco ‘Acesso ao Casamento Civil’, e de seguida erguer a folha para que todas e todos a possam ler. Ao fim de um minuto, deves dispersar, como se nada tivesse acontecido”⁶⁶. Não é de estranhar que as *flash*

⁶⁴ Rob Walker, “The Way We Live Now, 8-24-03; We’re All Connected?”, *New York Times*, 24.08.2003.

⁶⁵ http://alfacinha.weblog.com.pt/arquivo/2003_08.php.

⁶⁶ http://a_les_de_mim.blogs.sapo.pt/tag.

mobs se prolonguem do telemóvel para os media tradicionais, geralmente convocados para o “evento”. A conjugação entre media e “eventificação”, ora “carnavalesca”, ora “séria”, ganhou enorme importância na última década no campo político. As telecomunicações electrónicas como a Internet, as suas redes sociais e as comunicações móveis por aparelhos cada vez mais versáteis, permitiram uma efectiva utilização multitudinária, seja virtual, como as petições e outros movimentos de opinião à distância, que concretizam uma democratização e empoderamento dos públicos e dos indivíduos, seja real, quando utilizados para organizar movimentos visíveis nas ruas. Um exemplo precoce foi o das concorridas manifestações, convocadas por SMS, contra o governo espanhol de Jose Maria Aznar, dias depois dos ataques terroristas da Al-Qaeda em Madrid e na véspera das eleições legislativas de 2004, um movimento marcado pela espontaneidade a que se atribuiu a derrota do Partido Popular de Aznar. Analisaremos adiante a conjugação entre media “tradicionais” e “novos” em eventos políticos, como uma manifestação contra uma plantação de milho transgénico em 2007 e como as manifestações de professores em 2008. A mais significativa e comprovada utilização das telecomunicações, nomeadamente das redes sociais, em articulação com a oposição visível nas ruas, enquanto multidão, ocorreu nos movimentos que resultaram no derrube dos regimes ditatoriais tunisino e egípcio em 2010-2011, um caso recente abordado em Torres, 2011a.

Nas páginas seguintes, realizaremos a análise de conteúdos televisivos de realidade nos quais a presença multitudinária, referencial ou simbólica, é determinante para o carácter do texto. Começamos por analisar a presença de colectivos em programas de TV, reunidos especificamente para esses programas, constituindo um meio de criar uma identificação colectiva por parte da audiência com esses conteúdos. Esta análise parece-nos da máxima pertinência porquanto esses colectivos não são aparentemente necessários à essência dos conteúdos dos programas, sendo, por isso, intrigante que a televisão recorra diariamente a este dispositivo; e porque uma digressão histórica e uma análise de casos revelam tratar-se de uma das mais persistentes características da programação televisiva. A partir da análise de uma semana da televisão portuguesa (quatro canais nacionais), procuramos uma tipologia e uma topologia da presença do colectivo em estúdio. Os programas de uma única semana e alguns casos históricos permitem confirmar essas taxonomias.

Depois de analisadas as representações do colectivo em programas de televisão – a *multidão no estúdio* –, realizamos a análise textual de representações multitudinárias em emissões ou parte de emissões televisivas de eventos independentes da sua retransmissão televisiva. Esta separação de eventos com representações multitudinárias consoante sejam ou não integralmente espectáculos televisivos comporta riscos porque na “sociedade do espectáculo” o espectáculo é “uma relação social entre as pessoas, mediatizada pelas

imagens” e “constitui o *modelo* presente da vida socialmente dominante” (Debord, 1992a: 4), pelo que muitos – para não dizer a totalidade – dos grandes eventos políticos, musicais e religiosos têm uma relação imanente com a sua expressão no mais importante dos media audiovisuais, até agora, a televisão. Porquê então separar os eventos que são feitos em estúdio ou na rua transformada em estúdio dos eventos independentes da sua retransmissão televisiva? A divisão é mais pragmática do que ontológica. De facto, o que encontramos é especialmente uma diferença de grau entre um e outro tipo de eventos. Por exemplo, como veremos, as eucaristias na TV tanto podem ser realizadas em estúdio (RTP1) como no templo (TVI), mas o resultado é em qualquer caso uma missa *na televisão*. Se a primeira requer uma concepção total quanto a cenário, acessórios, público, etc., a segunda também é concebida como um programa televisivo, recebendo cuidados especiais (expressos em AAVV, 2000). E qual a diferença entre a manifestação de rua de aniversário do canal SIC, que analisamos enquanto multidão específica de um programa de televisão, e a cerimónia dos prémios MTV European Musical Awards em 2005, que analisamos como independente do programa em que se incluiu? Este é também de iniciativa de uma organização televisiva e foi realizado numa sala fechada, mas considerámos que a sua dimensão global e a relação com uma indústria (ainda) exterior à TV, a indústria musical, justificava este deslocamento do evento para junto de outro evento musical semelhante, o último concerto da temporada dos Proms, no Reino Unido. Além disso, enquanto a parada da SIC em Lisboa se esgotou na sua expressão televisiva, os prémios MTV obtêm por norma uma notoriedade exterior ao media.

Escolhemos para análise emissões com o seguinte perfil:

- *Multidões em eventos políticos*: manifestações globais contra a globalização (1999, 2001, 2005); “marchas brancas” em Bruxelas (1996) e em Portugal (2003) contra a pedofilia; manifestações de âmbito nacional em Março 2008; acção espectacular contra uma plantação de milho transgénico (2007).
- *Multidões em eventos religiosos (católicos)*: Fátima (2004) e Papa na XX Jornada Mundial da Juventude (2006).
- *Multidões em espectáculos musicais*: The Last Night of the Proms (2004-5) e MTV European Music Awards (2005).
- *Multidões em eventos desportivos*: o Euro 2004.

Este conjunto de emissões permite verificar empiricamente o papel da multidão na sociedade do espectáculo, o mesmo é dizer na realidade social e na sua representação espectacular.

Uma tipologia do dispositivo espectacular das multidões na televisão

Referimos na primeira parte algumas tipologias da multidão, como as de Le Bon, Tarde, Freud, Blumer e Canetti. Verificámos também como alguns autores, especialmente a partir de Tarde e Park, consideraram a multidão num espectro mais alargado, incluindo-a a par de os conceitos como público, audiência, opinião pública, multidude e massa(s). As tipologias citadas confundem características psicológicas, sociológicas, formas de expressão e funções exercidas. Parece haver demasiadas características a destacar em eventos efémeros, o que origina a profusão tipológica. A acumulação de variáveis de observação levou autores a considerarem uma grelha que originava centenas de tipos de multidões, tornando a classificação inoperacional, para não dizer inútil. A historicidade das multidões, quer na evolução temporal do seu carácter (alterações da regularidade) quer na singularidade de muitos eventos, contribui para anular a estabilidade tipológica. Deste modo, as tipologias são incompletas para operacionalizar o fenómeno, na sua regularidade, singularidade ou evolução.

Em traços gerais, as multidões variam quanto à expressão (com ou sem movimento; com ou sem acção; com mais ou menos *performance*; etc.) e quanto à função (motivo da reunião; passiva ou transformadora; voluntarista, profissional ou comercial; etc.), mas também quanto à *intenção de representação ou extroversão*, que ora pode ser inexistente (caso das multidões ocasionais nas discotecas) ora pode ser fundamental quando o colectivo pretende apresentar-se como sinédoque, ou representação de uma causa ou grupo maior. Como muitas multidões têm hoje a intenção primordial de serem vistas e ouvidas através dos media, poderá ser útil tipificar a multidão contemporânea de acordo com a sua representação mediática, separando as multidões consoante o seu *dispositivo espectacular*, tomando em conta: *a)* a forma como se organizam e se apresentam no espaço público, seja ele o estúdio – que se torna um espaço público na sua reapresentação mediática – ou a rua enquanto estúdio ou cenário, dado que tanto os canais comerciais como os organizadores de iniciativas multitudinárias fazem da rua o cenário para o ecrã mediático; *b)* como são representadas pelos media.

Em nosso auxílio vem a topologia do espectáculo de González Requena, baseada no “lugar do olhar” do espectador. Abarca todo o tipo de espectáculos. É útil como ponto de partida, pois cruza-se com a prática televisiva. Prevê quatro modelos:

- O “modelo carnavalesco”, baseado na “possibilidade extrema” de um “cenário aberto, indefinido que tende a estender-se a toda a cidade”, tendo o espectador uma “visão do espectáculo inevitavelmente parcial, fragmentária e aleatória” mas dispondo da liberdade de escolher o trajecto; é uma “configuração nitidamente *excêntrica* do espaço espectacular”.

A feira constitui uma “derivação, apesar de empobrecida, do modelo carnavalesco”, pois “o cenário permanece parcialmente aberto” mas existem já “no seu interior alguns espectáculos de cenário fechado” (1999: 67-8).

- O “modelo circense”, em que o cenário se encontra já “nitidamente enclausurado”, configuração a que correspondem o circo romano, o hipódromo, as provas desportivas, os mistérios medievais, o teatro de rua, etc. Neste modelo, já não há a reversibilidade do lugar do espectáculo e do espectador, como no modelo carnavalesco; o espectador ocupa um lugar excêntrico (*idem*: 68-9).
- No “modelo de cena à italiana” desaparecem o círculo e a elipse do amplo semicírculo do teatro greco-latino, passando o espectador a ocupar o lugar privilegiado, pois “pela primeira vez tem o pleno domínio visual do espectáculo”; com este modelo espacial, “impõe-se de maneira nítida o divórcio entre o espectáculo e a rua” (*idem*: 71).
- O “modelo de cena fantasma” do cinema e da televisão pressupõe o “reinado absoluto da configuração concêntrica do espaço espectacular” pela criação do “lugar virtual” para o espectador que assiste a uma escolha sucessiva de pontos de vista (*idem*: 72).

Apesar de o autor pretender que o cinema e em especial a TV tendem a “fagocitar todos os demais espectáculos”, sobrepondo o “modelo de cena fantasma” a todos os outros, na prática a TV não anula, se bem que diminua, o impacto da relação espectacular dos outros modelos propostos. De facto, mesmo no caso do “modelo carnavalesco”, a televisão pode recriar a posição de cobertura de “toda a cidade”, colocando muitas câmaras em pontos significativos (ex.: festejos após jogos da Selecção Nacional de Futebol no Mundial 2006). Também os outros modelos subsistem através da mediação televisiva, seja nas representações de multidões em estúdio seja no espaço público.

Encontramos facilmente programas de estúdio que juntam o “modelo de cena fantasma” aos modelos “circense” e de “cena à italiana” porque a televisão procura soluções que impeçam o divórcio do espectador com o seu espectáculo. Ela recria *dentro de si* os modelos de “realidade”, existentes fora do seu mundo “fantasma” ou virtual, seja na cidade, rua, circo ou sala de espectáculo. E, para isso, recorre à *invenção do espelho*, colocando “sósias” do espectador no seu espaço cénico que é adaptado à “aposta tipológica” que se pretende representar, isto é, ao tipo de interacção em palco entre os apresentadores e convidados, mas também ao tipo de interacção simulada com colectivos de espectadores representados pelo público em estúdio. O carácter construído dos colectivos em programas dialogados em estúdio torna-os mais tipificáveis que os colectivos na rua, podendo encontrar-se três dispositivos cénicos baseados na presença de público em estúdio: salão-teatro ou teatro à italiana, arena e

anfiteatro, consoante se pretende interacção consensual, conflitual ou cooperativa (Charaudeau e Ghiglione, 2000: 155, 160).

Tendo em conta a porosidade dos tipos, arriscamos uma tipologia do *dispositivo espectacular*, que permita identificar a característica principal das multidões tal como se apresentam e são representadas pela televisão, em programas próprios ou iniciativas exteriores:

- *multidão-audiência teatral*: exclui o contacto entre o palco e a assistência, é passiva quanto à acção no palco, excepto na intervenção pelas palmas, risos, gritos e outras expressões de comunicação não verbal.
- *multidão-audiência circense, de coliseu ou arena*: tipificada na multidão dos espectáculos populares da Roma antiga (Auguet, 1994; Giardina, 1991; Veyne, 1976), constitui o grau mais elevado de intervenção do colectivo anterior, sendo essa intervenção fulcral para o tom do espectáculo.
- *multidão-audiência ritual-religiosa*: inclui o contacto entre o palco e os participantes, toma parte activa na acção. No processo de comunhão, protagonistas e assistentes podem atravessar a fronteira entre o palco e a plateia.
- *multidão carnavalesca*: baseia-se na diluição do palco ou palcos e na valorização do colectivo, sem o qual não há espectáculo. Ocorre quase sempre em espaço aberto, exterior.
- *Multidão-desfile*: própria do espaço público, percorre organizadamente um itinerário exibindo a sua quantidade, adereços e exprimindo posições. Existe em relação a uma liderança que a integra ou que assiste. A audiência que assiste ao desfile no espaço público é do tipo multidão-audiência teatral e/ou multidão-audiência ritual-religiosa.

Criando a dupla identificação do Eu/Nós do espectador

A “identificação imaginária” (Lacan, *apud*, González Requena, 1999: 60) do receptor com a mensagem do emissor é concretizada na emissão televisiva e poderá ser vivida por ele como real. A experiência de ver TV “não pode simplesmente ser descrita em termos individuais. Ver televisão é sempre um exercício colectivo, mesmo quando se está sozinho em frente do televisor” (Dayan, 2001: 763). A identificação imaginária pode ser individual e/ou colectiva. Cada indivíduo vai-se construindo na dualidade Eu/Nós, a qual é conflitual ou cooperante (Durkheim, 2002: 19-20, 357). A TV, como experiência vivida, através dos seus conteúdos, permite ao indivíduo, como qualquer outro media, unificar ou contradizer os seus Eu e Nós, ao reconstituir nessa experiência como espectador a sua identidade social. A satisfação que o espectador obterá vendo e ouvindo televisão resulta em parte desta pacificação do Eu na sua reconstituição social (Nós) que resolve momentaneamente o conflito interior resultante da dualidade. Pode suceder o contrário: criar conflito entre o

Eu e um Nós imposto pelo media. Interessam-nos aqui as tentativas do media para obter identificações satisfatórias. A televisão adapta-se particularmente bem a esta identificação social porque a simultaneidade, a presentificação e a presença no ecrã de “outros como eu” criam no espectador a condição consciente de membro de um colectivo (Torres, 2003b).

Ao contrário do cinema e da maior parte do teatro, que não interpelam o espectador directamente com uma presentificação partilhada, a TV, tal como a rádio, assume o seu tempo de emissão como o tempo presente do espectador: o tempo dos programas coincide com o tempo presente do espectador, independentemente de esses programas serem em directo ou pré-gravados. A atitude dos apresentadores e outros participantes, que assume essa condição de um presente no ou fora do tempo, correspondem a linguagem, a narrativa e a montagem dos segmentos gravados. Assim, a barreira entre emissor e receptor não é a da ficção/realidade e a do passado/presente, como no teatro e no cinema, mas apenas a da distância, que é conquistada e, pode dizer-se, destruída pela televisão. Com a maior parte da televisão não se coloca a questão da incredulidade, pois ela assume-se como realidade; nem se coloca a questão do passado, pois ela vive no presente, mesmo quando é gravada (v. Friedman, 2002b); não poderia ser de outro modo quando se assume o presente do espectador, dado que só o presente passa por ser totalmente real e vivido. Este tipo de dispositivo comunicacional é realizado e os espectadores participam nele como se os programas, o convidado e o espectador “ocupassem o mesmo momento” – o momento em que o programa vai para o ar” (Timberg, 2000: 361). Esse é um dos processos pelos quais a televisão “tende a orientar os seus programas para a sua audiência presumida, para tentar incluir a concepção que a audiência faz de si mesma na textura dos seus programas” (Ellis, 1992: 115). Esta “audiência presumida” ou “público suposto” a quem o programa se dirige (Sánchez Noriega, 2002: 392), parece ser um colectivo do “*leitor pretendido* ou o *leitor visado*” da teoria da recepção literária, aquele que o emissor “tem em mente” (Silva, 1991: 308) ao fazer os textos; a indústria televisiva chama-lhe “público-alvo”.

Ora, orientar programas para uma “audiência presumida”, ou *audiência visada*, implica a tentativa de criar a identificação do espectador com a realidade mostrada (num “ao vivo” em directo ou gravado) ultrapassando a identidade individual dos indivíduos. Apenas nos referimos aqui a processos de possível identificação colectiva fornecidos pela televisão ao espectador, tanto mais que o media se inclina a considerar o seu espectador “ideal” num colectivo e a desejar que o seu espectador “implícito” se reveja colectivamente nos programas. Excluímos não só as identificações individuais, que seria mais interessante analisar a partir da Psicologia e da Teoria da Literatura, mas também a identificação familiar, uma das mais recorrentes na televisão (“um programa para toda a família”) e, por isso também, das mais analisadas (por ex.,

Ellis, 1992). Concentramo-nos, pois, nos processos proporcionados pelos dispositivos televisivos de mais ampla identificação colectiva induzidos pela presença de colectivos nas próprias emissões.

Que audiência visada é esta? Como é representada por colectivos em programas televisivos? De ambos os lados do ecrã existem *ideias de comunidades e ideias de sociedade*. Por um lado, é pretendida a existência de um colectivo de espectadores (a *audiência visada*), que, de acordo com a perspectiva do emissor, do receptor ou do analista, pode ser conceptualizado como multidão, multidude, massa, massas, nação, público, públicos, audiência ou audiências, conjunto de famílias, soma de indivíduos; por outro lado, a comunidade e a sociedade surgem frequentemente representadas no ecrã, igualmente como multidão, público ou audiência, etc., através de grupos de pessoas presentes na rua ou em estúdio, sendo assim a comunidade imaginada ou a sociedade imaginada representadas simbolicamente mas *em concreto*: em estúdio, os símbolos são de carne e osso. Trata-se, aqui, de um regresso de uma *sinédoque material*, concreta, presente, por exemplo, em festas populares ou procissões, mais concreta do que as reconstruções e narrativas em palavras escritas como as referidas por Anderson (1991). A rádio devolveu a voz a comunidades imaginadas, alargando-as a um colectivo muitíssimo mais amplo que o da palavra escrita, e a televisão pôde também mostrá-las, através da presença de colectivos em programas. A história dos media é este “processo de mudança” na “fundamental relação entre a comunidade e os media”, começada com o “equilíbrio do contacto cara a cara” e prosseguindo com as comunidades “construídas através do que poderíamos chamar ‘imaginário’” (Silverstone, 2004: 159). Tal como a literatura inclui, presume ou supõe o leitor no texto, ou se lhe dirige directamente (Holub, 1989: 82-106; Silva, 1991: 300-13), a televisão faz o mesmo e inclui o substituto ou sucedâneo do espectador no próprio texto audiovisual, mostrando-o, e se necessário, dando-lhe corpo e voz pela presença e acção de audiências em estúdio.

Em suma, a TV recorre amiúde à concretização da sua desejada relação com colectivos de espectadores, quer através da colocação de pequenas multidões ou públicos de substituição, em espaços de estúdio televisivo, quer através dos seus programas ficcionais, da publicidade, dos noticiários e dos eventos multitudinários.

A multidão no estúdio

Na televisão actual, dada a sua função principal de entretenimento, o papel da multidão em estúdio pode comparar-se ao do coro na comédia ateniense, a qual se inscrevia por completo nas festas dionisíacas da cidade (Torres, 2006a: 157-162). Tal como na tragédia, tinha o papel de observador da trama protagonizada pelas elites (embora pudesse intervir na acção) e de porta-voz da opinião

pública ou do autor. Nas *Rãs*, de Aristófanes, o chefe do coro achava justo que “o divino coro aconselhe e ensine o que é útil para a cidade” e este, para satisfazer o público (que votava a melhor comédia), alegrava-se ao ver a “multidão numerosa onde existem milhares de inteligências” (Aristófanes, 1996: 83). Ocorre o mesmo na TV.

Uma digressão histórica revela que a presença de colectivos em programas de TV, alguns dos quais apresentados como multidões, é uma das mais persistentes características da programação específica de televisão desde há décadas. Ao ser desenvolvida antes e depois da II Guerra Mundial pelos Estados (Europa) e pelas grandes empresas (EUA), a televisão foi estabelecida como meio de massas. No período inicial, com a diminuta capacidade de aquisição dos televisores e com a recepção pensada ou concretizada em salas ou locais públicos (Alemanha, Grã-Bretanha), a concepção do media seguia as pisadas da rádio, já então um meio de comunicação popular⁶⁷. A televisão considerava a recepção colectiva por multidões sentadas de tipo teatral ou em pé, de rua ou de armazém ou bar. Tratava-se, em qualquer caso, de uma recepção imaginada como passiva, do tipo teatral. Mesmo a recepção no lar era pensada em termos do modelo teatral, como defendia um dos visionários do media: David Sarnoff (1891-1971) previa em 1930 que “a televisão viria a ser um teatro em cada casa” (*New York Times*, 13.07). Em 1931, Sarnoff afirmava que “a audiência potencial da televisão no seu desenvolvimento último pode razoavelmente ser esperada como estando limitada apenas pela população da própria Terra”. E num texto de 1941 intitulado “Possíveis Efeitos Sociais da Televisão”, Sarnoff antecipava a boa adaptação da televisão, no final dessa década, à mudança demográfica para “os novos subúrbios do automóvel”⁶⁸. Estas projecções a respeito da recepção do media representam a constante relação entre a totalidade da audiência e a sua forma de recepção caseira (o lar individual com o seu automóvel). A duplicidade dos indivíduos (Eu/Nós) está sempre presente.

⁶⁷ Uma proposta técnica de 1923 propunha televisão teatral, com a projecção de notícias em directo ou quase directo em ecrãs “nas melhores salas de cinema das cidades” (*apud*, Caldwell, 2004: 293). A televisão era vista em salas na Alemanha, ou em lugares públicos como estações de transportes ou armazéns comerciais em Inglaterra, onde no final dos anos 30 a visão pública da televisão terá constituído a maior parte da audiência da BBC: em 1937 havia mais de uma centena de locais públicos para ver TV em Londres. O mesmo sucedia na Alemanha nazi, quando, por razões políticas, a televisão era um media exclusivamente público, sendo visto em salas de 40 a 400 lugares (Gripsrud, 1998: 22). A RTP faz a sua apresentação em 1957 num espaço público de massas, de “multidão alegre”, a Feira Popular de Lisboa (sobre as “multidões alegres” v. Lofland, 1982, e Cross e Walton, 2005). As imagens do acontecimento revelam uma audiência sentada e/ou em pé assistindo às primeiras emissões experimentais.

⁶⁸ As citações de Sarnoff em http://www.terramedia.co.uk/quotations/Quotes_S.htm, visto em 2006.09.23.

O colectivo, a massa, está, pois, pressuposto no media desde o início, mesmo quando a sua recepção se faz em lares e lugares isolados: já vimos como o conceito *broadcast*, isto é, lançar sementes ao vento, implica que a emissão parte de um ponto e não se sabe que pontos vai atingir — a audiência é um mistério, como as massas, as multidões (v. Gripsrud, 1998: 20-4). Aplicava-se agora à TV o carácter social que no início do século xx Tarde atribuía ao conjunto dos leitores da imprensa: uma “multidão dispersa” em que “a influência dos espíritos uns sobre os outros se tornou uma acção à distância, a distâncias que são cada vez maiores” (1992: 9). Tarde sublinhava a simultaneidade do consumo como uma das principais características do interesse do leitor pelo jornal de massas.

A inclusão da audiência na série *I Love Lucy* (EUA, 1952), uma comédia de situação gravada com um público em estúdio (Hilmes, 2003: 12, 72), ajuda a explicar o seu êxito. A televisão reproduzia o dispositivo cénico do teatro, tal como o cinema o fizera nos seus primórdios ficcionais. Mas, agora, incluía público no espaço cénico para garantir a presentificação. A série era gravada em filme, processo inovador numa época em que a programação própria de TV era apresentada ao vivo. A gravação em sala com audiência permitia, quer aos actores quer aos telespectadores, (re)criar a vibração do teatro, do “ao vivo”. Como vimos, é importante esta inclusão do público em estúdio quando a invenção da televisão, enquanto meio de massas, representava precisamente o uso de uma tecnologia que permitia *prescindir* do público presente no local do espectáculo. Esta capacidade era, aliás, patente em muitas transmissões de peças de teatro durante os primeiros anos do media: eram apresentadas sem público, patenteando-se a virtude maravilhosa da tecnologia: chegar lá onde fosse preciso com programas que de outra forma pessoas e colectivos distantes e sem meios não poderiam usufruir. Ao reintroduzirem o público na representação, programas como *I Love Lucy* revelaram a importância da presença visual e sonora de público mesmo para o espectador à distância. O espectáculo inclui o público. Sem público visível e audível nas suas transmissões, a televisão perdia parte da dimensão do espectáculo.

As comédias de situação mantiveram nas décadas seguintes esta característica da “gravação perante uma audiência ao vivo”, frase que se ouve em *off* no final de algumas (por ex., *Cheers*, *Aquele Bar*, EUA, 1982-93). Este modelo chega ao século XXI, como é exemplo a comédia de situação *Residencial Têjo*, gravado com uma presença visual forte da assistência em bancadas no estúdio (SIC, 1999-2002). O mesmo modelo ocorreu no programa *Ainda Bem que Apareceste*, formato internacional comprado pela RTP1 (2007-8). No caso de *Seinfeld* (EUA, 1990-98), a presença da audiência foi ficcionada na própria narrativa, surgindo na cena final dos episódios em que Jerome Seinfeld, enquanto *stand-up comedian*, é mostrado num bar perante uma assistência.

O modelo teatral teve um desenvolvimento próprio do media televisivo: muitas comédias e programas começaram a usar desde os anos 50 um processo de representar os espectadores, muito simples, inventado nos EUA nessa época, através das gargalhadas “enlatadas”. A Laff Box, máquina que sobrepõe gargalhadas e outras vocalizações humanas nas comédias e nos *talk shows*, ainda no início do século XXI reproduzia centenas de sons produzidos pelo aparelho vocal. Charles Douglass criou a “máquina do riso” quando trabalhava como director técnico de *shows* em directo, para realçar ou substituir a reacção da audiência ao vivo. Cedo se verificou que a Laff Box não só emulava as reacções da audiência em estúdio como permitia prescindir da presença física da audiência. Cria um “*público oculto*” (Sánchez Noriega, 2002: 391). A Laff Box facilitava o processo industrial, pois resumia a representação do público ao modelo auditivo, anulando a presença visual, mais trabalhosa e cara, de público em estúdio⁶⁹. O riso enlatado diminui a barreira da distância estúdio/telespectador e o isolamento deste em casa. Ao ouvi-lo, o espectador não se limita a imitar (e, portanto, a sentir) o riso, faz mais, identifica-se com um colectivo humano imaginário.

O modelo da sala de espectáculos, com público e protagonistas separados, não se limitou a programas ficcionais, estando muito presente em programas de realidade, como musicais em estúdio (ex.: Frank Sinatra, *A Man and His Music*, EUA 1965-7) e em programas de *talk-show* ou de variedade. O programa *Zip-Zip* (RTP, 1969), gravado “ao vivo” no Teatro Villaret, em Lisboa, com uma

⁶⁹ Este parágrafo retoma Eduardo Cintra Torres, “Rir Até Às Lágrimas”, *Público*, 12.05.2003. Entre a gravação ao vivo com público de *sitcoms* e a introdução de “gargalhadas enlatadas”, apareceu um modelo intermédio: a gravação do episódio sem público, a exibição da comédia gravada perante uma audiência e utilização da “gargalhada enlatada” específica que esta audiência proporciona. Terá acontecido com alguns episódios de *All in the Family* (*Tudo em Família*). Em *Seinfeld* os materiais adicionais em DVD permitem verificar que algumas cenas eram gravadas em muitos *takes*, perdendo a piada (e gargalhadas espontâneas) por parte da audiência que assistia à gravação. Daí que num blogue se comentasse que a versão final deveria ter montagem das gargalhadas. Em *All in the Family* havia duas gravações de todas as cenas e aparentemente eram usadas as “melhores gargalhadas nos dois *takes*”. Mais tarde foi introduzido o esquema de mostrar os episódios gravados sem audiência a uma audiência. Daí que a frase habitual da promoção passasse a ser “*All in the Family* foi mostrado a uma audiência de estúdio para reacções ao vivo”. “Não há uma banda sonora ‘honesta’ de audiência ao vivo desde *The Honeymooners* e *I Love Lucy*”, dizia um comentário; outro referia que a última *sitcom* gravada ao vivo e exibida com as gargalhadas “reais” terá sido *Cheers*. Todavia, os concursos e outros programas de entretenimento continuam a ser gravados com audiência. Informações em <http://www.tv-squad.com/2006/02/21/ask-tv-squad-filmed-before-a-live-studio-audience/>; consultou-se também (07.12.2006) <http://www.tv.com/dancing-with-the-stars/show/35850/summary.html> e <http://www.actorschecklist.com/resources/tvtickets.html>.

assistência que era mostrada frequentemente pela realização, como sucedia nos musicais referidos, representou uma ruptura na televisão portuguesa precisamente por acentuar a presentificação através da novidade do público assistente no teatro (Fig. 30). A existência dum colectivo presenciando a realização do programa dava-lhe uma inovadora caracterização “democratizante” em tempo de ausência de liberdade de expressão e de reunião, o que correspondia à hipótese de abertura política no início da governação de Marcelo Caetano. Num dos programas deixou-se que um prestamista lesse uma resposta a afirmações na edição anterior, o que motivou uma pateada da multidão na sala, episódio único no ambiente político-social na época. Vivendo Portugal em ditadura, sendo proibidas as manifestações *contra*, a vaia não só constituiu momento de catarse das duas audiências (no teatro, em casa) como revelou significados insuspeitos da presença de um colectivo nos programas: um significado político, de representação, e um sinal de potência da multidão. Mas o programa durou apenas 12 semanas, terminando em três meses a “primavera” televisiva que com ele iniciava.

Neste modelo, quer audiovisual quer exclusivamente auditivo, a representação do público, se bem que significativa, é basicamente passiva: a gargalhada ou as palmas reagem à acção em palco. Estamos ainda no modelo de multidão-audiência teatral. Existe a referida separação entre o público em estúdio (real ou virtual) e os protagonistas, mesmo que o público seja bem visível, faça parte do cenário e, portanto, do processo de identificação do espectador à distância: “Poderia ser eu a estar ali.” Sánchez Noriega refere que este “*público de estúdio*”, com os “aplausos mercenários”, revalida o espectáculo, “reproduz o público longínquo dos lares”, serve para “legitimar a essência do espaço mostrando risadas, aplausos, rostos de admiração ou perplexidade” (2002: 391), amplifica os aspectos negativos da manipulação (inerente a qualquer espectáculo) e ignora os aspectos positivos de identificação emissor-receptor obtidos pela presença da multidão no estúdio.

Com a crescente afirmação do indivíduo “comum” no espaço público, que corre a par com a interactividade nos media, a televisão recorreu a modelos em que a fronteira entre o público representado no estúdio e os protagonistas se foi esbatendo. A própria cenografia de programas, como os *talk shows* matinais e vespertinos na televisão portuguesa actual, indica essa diluição visual. Sánchez Noriega considera esta proposta de “confundir cenário e plateia” como “inovadora” no caso de certas práticas “destinadas a renovar o teatro”, mas “pura manipulação” em televisão, quando “se prevêem autoritariamente as reacções e o pedido para participar não passa de um mero estratagema que oculta a falta de criatividade” (2002: 393).

Esta especificidade do “público tornado espectáculo” (*ibidem*) ganhou lugar cativo na televisão e insere-se no “modo de representação televisivo”, que é mais próximo de “uma lógica do mostrar – a distância entre o espectador e a

imagem reduz-se e, com ela, a própria noção de representação” (Imbert, 2004: 73-4). Insere-se também no “espectacular televisual” (Nel, 1998: 67), em que a cenografia do público é um dos dispositivos fundamentais. Estamos agora perante um paradigma televisivo de representação dos colectivos. Os representantes das “massas” no espaço de produção dos programas sobem ao palco, ou é o palco que desce até junto deles: estão sempre presentes como moldura visual (e não apenas auditiva) do programa. “As câmaras viram-se ao contrário” para mostrar os representantes dos espectadores presentes em frente ou junto dos intervenientes directos na acção dos programas⁷⁰. Nos anos 90, existe a “rotura do corredor técnico”⁷¹ entre o palco e o público em estúdio, havendo interacção entre os intervenientes no palco e membros da “plateia”. A fronteira desaparece para sugerir a interacção do público, de forma a espelhá-la também na percepção dos espectadores. Por exemplo, o programa *Big Show* SIC (1995-2001) quase não tinha fronteira entre o apresentador, artistas convidados e “espectadores” presentes, inserindo-se nos modelos de multidão religiosa e de multidão festiva (Figs. 31-33). No debate público sobre a televisão popular após o arranque da TV privada, este programa tornou-se exemplar da “insolência” da televisão das “audiências”, para o que concorria aquela “promiscuidade”.

Da mesma época, o programa *Não Se Esqueça da Escova de Dentes* (SIC, 1995-6) terá sido um dos primeiros em Portugal a incluir uma multidão festiva circense, mas com rotura do corredor técnico: espectadores num estúdio entravam na acção, membros da multidão tomavam parte activa no programa (Fig. 34). Também aqui “as câmaras se viram ao contrário” para mostrar os representantes dos espectadores presentes em frente ou junto dos intervenientes directos na acção dos programas. Este modelo tornou-se uma necessidade com a crescente interactividade de outros meios, obrigando a televisão a recorrer a todas as interacções reais ou simbólicas com os espectadores. O cenário deste programa incluía diversas elipses como as do Coliseu romano. O público em estúdio em curva de elipse, mesmo que simulada, reproduz o modelo do circo ou arena romana em que a multidão se vê a si mesma: “um anfiteatro como este”, escrevia Goethe em Verona, “presta-se a impressionar o povo consigo próprio, a divertir o povo com o povo” para que “o próprio povo constitua a ornamentação” (Goethe, 2001: 49-50). No caso de programas como o referido, a elipse incompleta da multidão é completada visual e psicologicamente pelo telespectador, do outro lado da “arena”.

⁷⁰ António Polainas, subdirector de Imagem da RTP, em entrevista do autor sobre a cenografia de programas com público presente (14.09.2006).

⁷¹ *Idem*.

Quadro 4. Programas com público/multidão na TV portuguesa, 07-13.10.2006

Canal	Programas de fluxo	x p/ semana	Tempo	Prime time	Estúdio/ /exterior
RTP1	Eucaristia Dominical	1	Directo	Não	Estúdio
	Dança Comigo	1	Directo	Sim	Estúdio
	Praça da Alegria	5	Directo	Não	Estúdio
	Portugal no Coração	5	Directo	Não	Estúdio
	O Preço Certo	5	Gravado	Não	Estúdio
	Um Contra Todos	4	Gravado	Sim	Estúdio
	Prós & Contras	1	Directo	Sim	Estúdio-teatro
Dois	A Revolta dos Pastéis de Nata	2	Directo+rep.	Sim	Estúdio
SIC	Herman SIC	1	Gravado	Sim	Estúdio
	Fátima	5	Directo	Não	Estúdio
	Contacto	5	Directo	Não	Estúdio
TVI	Batatoon	2	Gravado	Não	Estúdio
	Eucaristia Dominical	1	Directo	Não	Igreja>estúdio
	Canta por Mim	1	Directo	Sim	Estúdio
	Você na TV!	5	Directo	Não	Estúdio
	Clube Morangos	5	Directo	Não	Salão>estúdio
	Fiel ou Infel?	1	Gravado	Sim	Estúdio
	PROGRAMAS DE EVENTOS				
RTP1	Ca(u)sa do Artista	2	Directo	Não	Estúdio-teatro
	F1 Japão	3	Directo+rep.	Não	Exterior
	Festival da Canção Júnior (R.)	1	Repetido	Não	Estúdio-teatro
	Fátima: Procissão das Velas	1	Directo	Sim	Exterior
	Fátima: Missa e Bênção dos Doentes	1	Directo	Não	Exterior
SIC	Parada SIC 14 Anos	1	Directo	Não	Exterior
TVI	Fátima: Procissão das Velas	1	Gravado	Sim	Exterior

Fonte: a partir de Markdata, serviço Telereport

Em estúdio, diluição entre o palco e a plateia ocorre quando a televisão organiza programas, geralmente na rua, no modelo carnavalesco. A própria festa do Carnaval pode servir de exemplo, com a apropriação que a televisão dela procura fazer. O desfile das Escolas de Samba do Rio de Janeiro no Sambódromo configura o compromisso entre o espaço desorganizado deste modelo e as necessidades televisivas de controle dos pontos de vista, “obrigando” a multidão em liberdade no espaço urbano a sentar-se numa plateia do tipo coliseu ou hipódromo (Fig. 35). O Carnaval, no Sambódromo, passa do modelo

carnavalesco para o modelo de desfile. Mas aí trata-se de uma iniciativa exterior, e anterior, à televisão, como as Marchas de Santo António em Lisboa, igualmente televisionadas. Programas próprios da TV perseguem o modelo carnavalesco misturando-o com outros modelos, como o teatral, caso de *Cantigas da Rua* (SIC). Assim, “da festa à feira”, processa-se a “mudança da representação teatral para a mostração televisiva” (Bettetini, *La Conversación Audiovisual*, 1986, *apud*, Imbert, 2004: 73).

Através da participação de “pessoas anónimas” na paisagem ou na própria narrativa dos programas, pretende-se representar em estúdio o colectivo de potenciais telespectadores, para lhes proporcionar uma identificação com o conteúdo, no referido processo de *invenção do espelho* que permita ao espectador ver-se como membro de um colectivo. A importância da presença de uma assistência no próprio espaço de realização dos programas de televisão é observável não só diacronicamente, ao longo da história do media, como sincronicamente. No período de uma semana escolhida aleatoriamente (07-13.10.2006) a programação de fluxo dos quatro canais nacionais portugueses incluiu 17 programas portugueses de estúdio com público, dos quais sete diários e os restantes semanais, num total de 50 unidades de programação (Quadro 4). Foram apresentados em directo 11 programas, representando 36 unidades. Sete programas, totalizando 11 unidades, surgiram em *prime time*. O fluxo televisivo de programas com colectivos é significativo (mais de 70 horas). O Quadro 4 indica também os sete programas de eventos, excêntricos ao fluxo semanal, com presença de multidões de espectadores. Desses, quatro foram exteriores à TV (Santuário de Fátima e Fórmula 1), e os outros três foram da iniciativa dos operadores⁷². Nesta parte, apenas abordamos os programas da iniciativa dos canais.

Recordemos que a persistência e omnipresença de colectivos em programas de TV é notável, tendo em conta que uma característica essencial da tecnologia televisiva é permitir a comunicação audiovisual na *ausência* física dos espectadores, razão pela qual a programação inicial do media, incluindo teatro, se fazia em estúdio sem espectadores, assim se valorizando, visualmente, a novidade da comunicação à distância de sons e imagens. O colectivo de espectadores estava, todavia, pressuposto em programas não ficcionais, como os noticiários, através do dispositivo cénico e da representação da leitura pelos apresentadores com olhar directo para a câmara. A existência de um público ou multidão presente no acto da realização de um programa cedo se tornou

⁷² Podemos interrogar-nos, entretanto, se a Fórmula 1 existiria sem a televisão. Esta não só lhe garante a subsistência como obriga à redução de uma corrida de automóveis – veículo destinado precisamente a vencer distâncias em quaisquer percursos – a um espectáculo desenhado num circuito com semelhanças com o modelo da arena.

uma característica do dispositivo comunicacional televisivo, começando com os concursos e *talk shows*, mas não ignorando as séries de comédia e os programas de debate político ou social.

Mesmo assim, esta característica definidora da televisualidade não tem sido alvo de reflexão específica pelos estudos televisivos. Na sua *Encyclopaedia of Television*, um dos primeiros compêndios do media (1982), Les Brown apontava, na entrada “Game Shows”, a presença de público no estúdio como uma das cinco características que definem o concurso como género; e, no final dos anos 80, Omar Calabrese, analisando os programas “contentores”, os quais, por definição, contêm em si segmentos de vários géneros televisivos, considerava que uma das suas características é a de converterem a participação do público/espectador no eixo do programa (Calabrese, 1989). Outros referem a presença de colectivos nos programas, sem a analisarem. Apesar de poder considerar-se uma “forma estética própria” da televisão (Ellis, 1992: 111) e característica essencial do seu dispositivo comunicacional, raros são os autores que se debruçam sobre essa realidade para além da menção de passagem. Nenhum de vários *readers* de referência inclui textos sobre este tema específico (Geraghty e Lusted, 1998; Newcomb, 2000; AAVV, 2000b; Friedman, 2002a; Allen e Hill, 2004).

A presença de um colectivo de espectadores no dispositivo comunicacional de programas está associada de perto a outras duas características ontológicas do media atrás referidas: a simultaneidade de recepção e a presentificação assumida pela maior parte dos programas e também pela recepção. As três características, como vimos, facilitam o caminho de identificação do espectador com o media e com os seus conteúdos. Ellis relaciona a presentificação com a audiência em estúdio: “A presença de uma audiência ao vivo (quer dizer, no momento da gravação) ajudará a assegurar que a ‘ilusão do ao vivo’ é mantida” (2000: 33).

Começemos por visitar programas produzidos exclusivamente pela televisão, para sublinhar a concretização por sinédoque da comunidade imaginada por iniciativa exclusiva dos próprios agentes televisivos. A função representativa do colectivo no estúdio não deve ofuscar a função de entretenimento que esse mesmo público em estúdio exerce: ele anima visualmente e com o seu movimento e ruídos (palmas, gargalhadas, etc.) e confirma as opções ideológicas e culturais dos programas, quase sempre aprovando os convidados, suas opções de vida e declarações. A dimensão espectacular é fundamental, mesmo nos programas de debate de temas “sérios”, pois também neles, “com tanta espectacularização, o debate público é tratado como variedade ou entretenimento, quando não como jogo” (Imbert, 2003). As duas funções — de representação e de entretenimento — relacionam-se, pois o espectáculo “consiste na colocação em relação de dois factores: uma determinada actividade que se oferece e um determinado sujeito que a contempla. Nasce assim o espectáculo

da dialéctica destes dois elementos que se materializa na forma duma *relação espectacular*” que se define como “a *interacção* que surge da colocação em relação de um *espectador* e de uma *exibição* que se lhe oferece” (González Requena, 1999: 55). Ao colocar-se no estúdio de TV um colectivo representando a audiência, é a própria audiência telespectadora que “se torna” espectacular, ao ver-se reflectida no *espelho inventado* com que se identifica.

Quase todos os géneros de TV recorrem ao colectivo no dispositivo comunicacional:

- Concursos (ex.: *Quem Quer Ser Milionário*, *Preço Certo*, *Grandes Portugueses*, RTP1).
- *Talk shows* ou programas de conversa e comédia (*Praça da Alegria*, RTP1; *A Revolta dos Pastéis de Nata*, Dois; *Herman* SIC, *Levanta-te e Ri*, Fátima, SIC; *Você na TV!*, TVI; *Prazer dos Diabos*, SIC Comédia).
- *Sitcoms* (*Santos da Casa*, RTP1; *Residencial Tejo*, SIC).
- Musicais (*Dança Comigo*, RTP1; *Cantigas da Rua*, SIC; *Canta para Mim*, TVI).
- *Reality shows* (*Operação Triunfo*, RTP1; *Big Brother*, TVI).
- Debate (*Prós & Contras*, RTP1).
- Infantis (*Batatoon*, TVI).
- Infotainment (*O Juiz Decide*, *Bombástico*, SIC; *Vidas, Reais, Eu Confesso, Fiel ou Infiel*, TVI).
- Religiosos (*Eucaristia Dominical*, RTP1 e TVI).
- Desporto (emissões do Euro 2004 no Parque das Nações, RTP1; *Superliga: Fórum*, TVI).
- Especiais (*Parada SIC 14 Anos*, SIC).

Em quantidade e diversidade, a presença do público em estúdio é, pois, uma das características mais significativas da comunicação televisiva. Ela é variada quanto à apresentação, número e características sociodemográficas dos participantes, carácter, participação e distribuição espacial. A quantidade de pessoas é variável, consoante os objectivos. Poderá ser próxima ou superior a uma centena, se o objectivo for “transmitir um grande impacto social”, ou poucas dezenas “em cadeiras individuais e mesas no mesmo espaço” se se pretende alcançar um público mais elitista⁷³. Alguns estúdios e cenografias permitem acomodar até 300 pessoas, como no caso de *Atreve-te a Cantar* (SIC, 2009; Fig. 36)⁷⁴. Em alguns programas, o número de “anónimos” na paisagem

⁷³ Arq. António Polainas, subdirector de Imagem da RTP, em entrevista do autor sobre a cenografia de programas com público presente (14.09.2006).

⁷⁴ Informação prestada ao autor por Nuno Santos, director de Programas da SIC, 06.11.2009.

cenográfica do estúdio limita-se a uma dezena. As multidões organizadas pela televisão são habitualmente “generalistas” como os programas em que participam, mas por vezes são *multidões especializadas*: os seus membros (por ex., terceira idade, jovens) coincidem com o público-alvo que o programa atinge em primeiro lugar. Por exemplo, *Você na TV!* apenas inclui figurantes mulheres.

Os programas com representação de colectivos ocorrem num *espaço interior, exterior ou misto interior-exterior*. Num mesmo programa podem conviver um ou mais tipos. Apesar de representar a multidão como figurante ou interveniente nos seus programas de estúdio interior, a televisão considera por vezes essa sinédoque audiovisual insuficiente e extravasa-a para a rua, fabricando verdadeiras multidões no espaço público, o lugar por excelência da multidão. Organizada pela televisão, esta multidão é mais do que a de estúdio fechado e é menos que a comunidade imaginada, mas representa o máximo que está à disposição da televisão em iniciativas comerciais próprias e autónomas. Detemo-nos agora em programas que recorreram ou recorrem a colectivos de estúdio. Usamos casos de 2006, excepto quando outros exemplos servem melhor.

– *Eucaristia Dominical* (RTP1, TVI, 2006)

Enquanto a TVI optou por apresentar uma missa realizada numa igreja existente, transformando o templo num estúdio e os fiéis em actores, a RTP1 preferiu organizar um espaço em estúdio para a apresentação em directo da eucaristia dominical (Figs. 37 e 38). Em vez de um público de fiéis (como sucede habitualmente e, portanto, também na missa transmitida na TVI), a eucaristia na RTP limita-se a incluir o oficiante e seus adjuntos e o coro. É a este último que se atribui a dupla qualidade de participante organizado e de colectivo de fiéis que assiste à celebração. Esta solução cénica é eficaz e limita o espaço disponível e os custos de organização de um segundo colectivo de fiéis. Dada a natureza do evento e a dupla participação do colectivo (como coro e como fiéis que comungam), estamos perante uma multidão religiosa propriamente dita⁷⁵.

– *Um Contra Todos* (RTP1, 2006)

O mesmo modelo de multidão ritual-religiosa da Eucaristia Dominical da RTP1 surge no concurso *Um Contra Todos*: neste caso, as funções de multidão em estúdio são também colocadas no colectivo de participantes no programa, que intervêm activamente, respondendo às mesmas questões que

⁷⁵ António Polainas, 22.11.2006: “Os comungantes na Eucaristia da missa em estúdio são, actualmente, os membros do coro. A missa em estúdio poderá, no entanto, ter a comunhão para mais pessoas. Não há uma ‘formatação’ imposta.”

são colocadas ao participante individual (Fig. 39). As regras do concurso indicam que este poderá ser vencido ou poderá vencer a “maioria silenciosa” e mantida na sombra, um contra todos ou todos contra um: a dialéctica Eu/Nós encontra aqui uma representação agónica no género jogo e entretenimento. A ideologia implícita pressupõe que, para vencer, o indivíduo destacado das massas tem de se opor à multidude de onde proveio: quantos mais membros da “maioria silenciosa” e na sombra falharem nas respostas mais enriquece o concorrente destacado e na luz. Ao contrário da Eucaristia, o programa é gravado, mas no registo de “como se” em directo.

– *Eu Confesso* (TVI, 2003)

Este *talk show* centrava-se na presença e depoimento de indivíduos condenados pela justiça, pretendendo-se pô-los em presença das vítimas desses crimes ou seus familiares (Fig. 40). O modelo confrontacional criminosos/vítimas, bem/mal, social/anti-social, teve expressão no espaço cénico: as duas bancadas de público no estúdio estavam colocadas frente a frente. Entre os dois lados do espaço, estavam, na zona dos protagonistas, também frente a frente, as cadeiras para “criminoso” e “vítimas”, fazendo a cadeira da apresentadora de traço de união; atrás, simbolizando este mesmo papel, uma ponte metálica ligando os dois lados do estúdio. A “sociedade” era representada por um “júri” nas bancadas que “votava” o “crime” já julgado num tribunal: a televisão simulava poder substituir o poder judicial pelo seu colectivo popular representando o “povo”. Nas paredes do cenário, fotos de prédios associavam o ambiente urbano à criminalidade. Estava-se perante uma multidão-audiência com função de tribunal — sobre ela Le Bon escreveu um capítulo da sua *Psicologia das Multidões* (1998: 101-106) —, mas com traços do modelo circense, simulando a multidão frente a frente que vota o destino do protagonista na arena.

– *Você na TV!* (TVI, 2006)

Neste programa matinal de conversa, a audiência, toda feminina, está dividida em duas bancadas que fazem um ângulo recto, num canto do estúdio (Fig. 41). Esta disposição cria uma relação de proximidade, de continuidade, entre as bancadas, que se fecham como se fossem uma só, ao mesmo tempo que permitem planos diferentes com a presença de público por trás: os apresentadores sentados à frente de uma das bancadas, os convidados sentados à frente de outra bancada. Desta forma, quase todos os planos incluem o colectivo do estúdio. A multidão teatral sentada é a paisagem, o próprio cenário. Entre as duas bancadas, no ângulo recto, está a porta de acesso dos apresentadores e dos convidados ao estúdio. Simboliza-se, assim, como no modelo de coliseu, a singularização da entrada em cena dos protagonistas: penetram na multidão, ocupando o seu centro.



Fig. 45. *Praça da Alegria*, RTP1, 1995.



Fig. 46. *Dança Comigo*, RTP1, 2006.

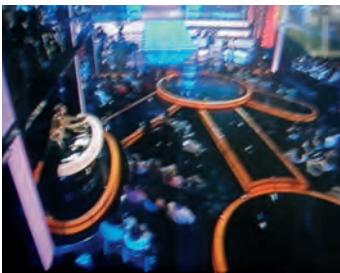


Fig. 47. *Canta por Mim*, TVI, 2006.



Fig. 48. *Preço Certo*, RTP1, 2006.



Fig. 49. *Preço Certo*, RTP1, 2006.



Fig. 50. *Preço Certo*, RTP1, 2006.



Fig. 51. *Os Grandes Portugueses*, RTP1, 25.10.2006.



Fig. 52. *Os Grandes Portugueses*, RTP1, 25.10.2006.



Fig. 53. *Doutor, Preciso de Ajuda!*, TVI, 2006.



Fig. 54. *Doutor, Preciso de Ajuda!*, TVI, 2006.



Fig. 55. *Fiel ou Infiel?*, TVI, 2005-.



Fig. 56. *Fiel ou Infiel?*, TVI, 2005-.



Fig. 57. *The Jerry Springer Show*, EUA, 1991-.



Fig. 58. *Prós & Contrás*, RTP1, 2006.



Fig. 59. *Cantigas da Rua*, SIC, 1996-9.



Fig. 60. *Cantigas da Rua*, SIC, 1996-9.



Fig. 61. Big Brother, 2000.



Fig. 62. Big Brother, 2000.



Fig. 63. Big Brother, 2000.

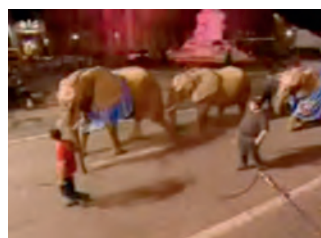


Fig. 64. Parada SIC 14 Anos, SIC, 07.10.2006.



Fig. 65. Parada SIC 14 Anos, SIC, 07.10.2006

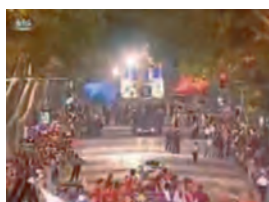


Fig. 66. Parada SIC 14 Anos, SIC, 07.10.2006.



Fig. 67. Parada SIC 14 Anos, SIC, 07.10.2006.



Fig. 68. Ataque a milheiral transgénico em Silves, 2007.



Fig. 69. Ataque a milheiral transgénico em Silves, 2007.



Fig. 70. Ataque a milheiral transgénico em Silves, 2007.



Fig. 71. Ataque a milheiral transgénico em Silves, 2007.



Fig. 72. Notícia da RTP1 sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 73. Notícia da RTP1 sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 74. Notícia da TVI sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 75. Notícia da TVI sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 76. Notícia da SIC sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 77. Notícia da SIC sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 78. Notícia da TVI sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 79. Notícia da TVI sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 80. Notícia da RTP1 sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 81. Notícia da RTP1 sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 82. Notícia da TVI sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 83. Notícia da SIC sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 84. Notícia da SIC sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 85. Notícia da RTP1 sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 86. Notícia da RTP1 sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 87. Notícia da RTP1 sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 88. Notícia da RTP1 sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 89. Notícia da RTP1 sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 90. Notícia da SIC sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 91. Notícia da SIC sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 92. Notícia da TVI sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 93. Notícia da SIC sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 94. Notícia da TVI sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 95. Notícia da TVI sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 96. Notícia da SIC sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 97. Notícia da RTP1 sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 98. Notícia da RTP1 sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 99. Notícia da RTP1 sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 100. Notícia da SIC sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 101. Notícia da RTP1 sobre manifestação de professores, 2008.



Fig. 102. Último Concerto dos Proms, BBC, 2005.



Fig. 103. Último Concerto dos Proms, BBC, 2005.

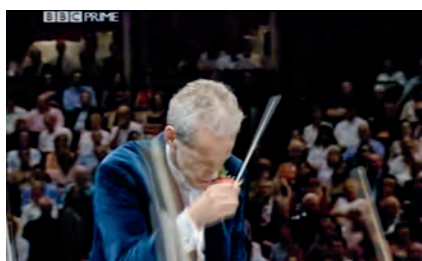


Fig. 104. Último Concerto dos Proms, BBC, 2005.



Fig. 105. Último Concerto dos Proms, BBC, 2005.



Fig. 106. Último Concerto dos Proms, BBC, 2005.



Fig. 107. Último Concerto dos Proms, BBC, 2005.



Fig. 108. Último Concerto dos Proms, BBC, 2005.



Fig. 109. Último Concerto dos Proms, BBC, 2005.

– *Fátima e Contacto* (SIC, 2006)

No caso dos *talk shows* diurnos *Fátima* e *Contacto*, a assistência em estúdio é em pequeno número e está mais dispersa do que em *Você na TV!*, que concorre no mesmo horário de *Fátima*: em vez de bancadas de «estádio de futebol», como no *Você na TV!* ou no *Herman SIC*, a audiência está sentada em pequenos bancos ou sofás ou mesmo em cadeiras isoladas. Desta forma, a representação assemelha-se mais a um conceito de multidão dispersa pelas casas (Figs. 42 e 43). A geometria é semelhante à de *Você na TV!*, criando-se um ângulo recto a partir da posição da apresentadora, no canto do ângulo. Este é iludido com o recurso a elementos circulares ou curvos, associando-se ao modelo circense.

– *Praça da Alegria* (RTP1, 1995-)

No caso do *talk show* matinal *Praça da Alegria* (RTP1), leva-se mais longe a interacção simulada, por haver uma reprodução do próprio conceito de praça pública – que o cenário materializa com fotografias urbanas nas paredes e com mesas como numa esplanada, estando os apresentadores, sempre que sentados, na mesma posição dos entrevistados ou até de membros do público (Figs. 44 e 45). Também aqui os membros anónimos da audiência estão presentes em quase todos os planos. Em certos momentos musicais, elementos do público estão em pé, dançando, fazendo de “moldura humana” em acção como sucedia em *Big Show SIC*. Misturam-se vários modelos, pois no curso do programa, a audiência é passiva como no teatro ou age como a multidão religiosa, e está disposta como a multidão ocasional da rua, embora por vezes parcial ou totalmente sentada.

– *Dança Comigo* (RTP1, 2006) e *Canta por Mim* (TVI, 2006)

O programa semanal em directo da RTP1 seguia o modelo misto de audiência de teatro e de coliseu: por um lado, o público não contactava com o palco, intervindo como público de teatro ou, mais apropriadamente, de casino ou *cabaret*, dado o recurso a mesas com iluminação sentando parte dos anónimos do colectivo; por outro lado, o palco tinha o formato elíptico, envolvente, do coliseu romano, estando nele o júri. A caracterização teatral ou de casino acentuava-se pelo facto de a audiência em estúdio estar quase na sombra. O dispositivo cénico de *Canta por Mim* (TVI, 2006) foi semelhante ao de *Dança Comigo*. (Figs. 46 e 47).

– *Preço Certo* (RTP1, 2006)

Este concurso apresenta um dispositivo cénico teatral, com uma bancada em frente do palco (Figs. 48-50). Todavia, o modelo comunicacional é de intensa interacção entre a plateia e o palco. O conceito do programa leva a que os concorrentes sejam escolhidos da plateia, a qual parece “transbordar” para o chão do estúdio, que faz de palco onde estão o apresentador e os prémios.

É um programa “chão”, popular. O processo de negociação e risco permite uma interacção gritada entre o concorrente e os seus apoiantes na plateia, própria da multidão carnavalizada de coliseu. O espectador é “representado através da participação activa do público no estúdio e pela contínua conversação conversada do apresentador” (Lacalle, 2001: 98). Desta forma, a decisão do concorrente não é da sua exclusiva responsabilidade. O que caracteriza o concurso é precisamente a diluição de responsabilidades nas decisões que permitem aceder aos prémios – trata-se de uma decisão da multidão no estúdio. Assim, o participante “nunca tem que enfrentar a responsabilidade do seu fracasso pessoal, porque a própria estrutura do programa baseia-se na participação colectiva” (*ibidem*). No final, o Carnaval consuma-se com a descida de membros da multidão-audiência até ao palco.

– *Os Grandes Portugueses* (RTP1, 25.10.2006)

Esta emissão do programa foi constituída por um debate no qual participaram algumas pessoas na sua condição de membros de elites (literária, académica, televisiva) e membros de três plateias, uma no local do debate, outras duas à distância. Na Sala dos Espelhos do Palácio de Queluz, seguiu-se o dispositivo cénico do programa *Prós & Contras*: dez convidados, divididos em duas alas, sentados em cadeiras colocadas em ângulo recto abrindo para o fundo da sala, onde se encontrava uma plateia de três filas com jovens (Fig. 51). Tal como no modelo inspirador, a apresentadora deu a palavra a pessoas da plateia. O programa procurou recriar a audiência à distância, exterior ao seu próprio espaço central, multiplicando o modelo de Queluz de forma redundante nas universidades de Braga e de Évora, de onde se interveio em directo, com a ajuda de jornalistas entrevistadores. Os estudantes de Braga encontravam-se num auditório e adoptaram a atitude da multidão festiva, gritando e cantando em uníssono (Fig. 52).

– *Doutor, Preciso de Ajuda!* (TVI, 2006)

Este *reality show* termina com uma sessão em estúdio onde as pessoas sujeitas a alterações físicas por operações plásticas se vêm mostrar à multidão em estúdio, a qual aplaude de pé a transformação. A audiência está numa plateia de teatro, lateral à “frontalidade” assumida pela câmara principal (Figs. 53 e 54). Frente à bancada, a curta distância, sentam-se os protagonistas da mudança e pessoas próximas. O sofá destas pessoas é paralelo à plateia, como que indicando que os protagonistas saíram da multidão para se destacar na edição presente do programa; é o mesmo que sucede no *Preço Certo*. Esse efeito é acentuado com a troca de posições de familiares ou companheiros da plateia para o palco, num gesto próprio da multidão religiosa. A apresentadora tem a sua cadeira numa posição perpendicular à plateia e ao sofá dos protagonistas, isto é, está virada “de frente” para a câmara principal. Por trás dela é de

onde saem os protagonistas: toda a cenografia visa valorizar o momento em que, com cara “nova” e/ou corpo “novo”, o protagonista se apresenta pela primeira vez à “sociedade” através da televisão.

– *Ca(u)sa do Artista* (RTP1, 2006)

Este espectáculo de variedades realizado para a televisão (07.10.2006) revela como o modelo teatral é o mais perene dos modelos de apresentação de colectivos em televisão. O *Festival da Canção Jr.* (RTP1, 2006) utilizou o mesmo modelo teatral próprio da maioria dos espectáculos musicais. Em *Ca(u)sa do Artista*, a realização valorizou a presença da multidão sentada na sala de teatro, servindo de paisagem quase permanente. A câmara colocada por trás dos artistas sublinha a sua relação com a multidão: o telespectador vê as costas do artista, mas vê-o actuando para a multidão, ou para si mesmo.

– *Fiel ou Infiel?* (TVI, 2005-)

Este *talk show* adapta o dispositivo cénico e movimentação dos intervenientes de um modelo confrontacional (Fig. 55 e 56). Nas suas ficções amadoras, jovens adultos são pagos para simular papéis de companheiros, um dos quais é posto à prova com um “actor” ou “actriz” numa cena filmada em estética de filme pornográfico. O “companheiro(a)” “traído(a)” está num pequeno palco, assistindo, tal como o apresentador e plateia, igualmente paga. (As *performances* falsas nos *talk shows* começaram nos EUA em 1995; Shattuc, 1998: 219.) Todos comentam à distância as imagens gravadas, como se fossem elas mesmas em directo. A plateia está em frente do palco. Por vezes, elementos da plateia saltam dos seus lugares para simularem violência sobre o “traidor” da relação amorosa. Trata-se, assim, de representar uma pequena multidão criminosa ou, no mínimo, ruidosa, como no modelo coliseu. O apresentador comenta activamente, comanda o desenrolar das imagens através de ordens à distância ao operador do vídeo e faz comentários (a)moralizantes. Em certos momentos, o apresentador sobe a bancada da assistência e não só dialoga como se mantém junto do público enquanto decorre o momento alto do confronto encenado no palco. O programa adopta o dispositivo habitual de outro *talk show* confrontacional, *Jerry Springer Show* (EUA, 1991-) (Fig. 57). Neste, a violência emerge dos protagonistas no palco e o apresentador “refugia-se” no meio da audiência em estúdio, tomando assim a posição de *voyeur* estimulada nos espectadores televisivos; a audiência é bem comportada, em contraponto aos protagonistas em palco, que se digladiam em palavras e actos. Desta forma, em *Jerry Springer Show* a representação simbólica aponta para uma encenação de lições morais em que o “mal” está no palco e o comportamento correcto está na multidão em estúdio e, portanto, também na dos telespectadores. Nesse programa e em *Fiel ou Infiel* a audiência comporta-se em alguns momentos como multidão propriamente dita, ruidosa, dificilmente controlada pelo *meneur*-apresentador, sinal de

dissensão e não de consenso. Deve notar-se que se verifica em parte a descrição de Shattuc sobre *talk shows*: a audiência participa activamente na encenação, representando com prazer o papel que se “espera” dela (1998: 219).

– *Prós & Contrás* (RT1, 2006)

Os *talk shows* referidos até aqui acentuam o entretenimento. O único *talk show* político com assistência da televisão portuguesa em 2006, o *Prós & Contrás* (RTP1), reproduz também o conceito de “salão-teatro”, sendo apropriadamente concretizado ao vivo numa sala de teatro (Casa do Artista, Lisboa; Fig. 58). O palco acomoda diversos convidados, supostamente representando posições contrárias. Ao centro está a apresentadora ou moderadora, na posição de líder da “república democrática” ali representada. Ela movimentava-se entre as duas partes, as quais têm de falar entre si, mas que, pelo ângulo das cadeiras (de novo formando nas linhas que as prolongam um ângulo recto), estão também viradas para a audiência, representando o “povo”. Tal como em *Herman SIC*, a incomunicabilidade cena-assistência própria da sala de teatro é quebrada pela presença na duas primeiras filas da bancada de convidados adicionais: a apresentadora quebra a fronteira entre a audiência e o programa descendo do palco até esse local e interagindo com algumas pessoas⁷⁶. O *Prós & Contrás* sofreu uma evolução quanto à participação do público. Numa primeira versão, de nome *Gregos & Troianos* (2001-2), o operador RTP estimulava uma exibição histriónica da audiência, que aplaudia ou apupava ruidosamente os intervenientes no próprio programa, isto, é convidados do programa. Tratava-se de um modelo em que a multidão está à beira de violência, coincidindo com o lugar-comum a respeito da turba criminoso. Este modelo tinha ou tem aplicação em programas de realidade como *Jerry Springer Show* e *Fiel ou Infiel*.

Tal como os *talk shows* confrontacionais, *Gregos & Troianos* recorria a um modelo de audiência em estúdio de multidão ruidosa, dificilmente controlada, sinal de dissensão e não de consenso. Este elemento era, no caso de *Gregos & Troianos*, perturbador da democracia inerente ao media neste tipo de programas: a televisão quebrava a sua própria regra, não deixava ouvir os seus próprios convidados, permitia o seu rebaixamento. Tal facto poderia ser também perturbador para a multidão à distância, por representar de forma errada a democracia política do país. A violência sistémica de *Gregos & Troianos* contrariava a ideia de que os excessos de violência da política são excepções em democracia. Em *Gregos & Troianos*, e no início do *Prós & Contrás*, sucedia que no

⁷⁶ A RTP apresentou uma experiência de criação de “parlamento” do cidadão comum numa emissão única em que o primeiro-ministro, José Manuel Durão Barroso, respondeu a perguntas de anónimos presentes na emissão. Os cidadãos estavam sentados numa bancada e colocavam uma pergunta, aparentemente escolhida previamente.

local “eleito” para o debate democrático, a televisão, promovia-se o desrespeito por esse mesmo debate, recorrendo à interpretação pela audiência do papel de multidão à beira de se tornar “criminosa”. Este conceito de programa, que visava, pelo choque, chamar a atenção e captar audiências para a RTP1, foi uma das razões que esteve na origem da mudança de nome do programa para *Prós & Contras*. Nas primeiras edições, a nova apresentadora teve o papel adicional de “domesticação” da multidão em estúdio, para a transformar em assistência obediente, papel que retoma sempre que a multidão presente se manifesta “em demasia” ou em sentido por ela considerado “inapropriado”. Para isso, pediu diversas vezes em directo ao público no estúdio para não se exceder nas manifestações contra e a favor. O programa evoluiu para uma audiência ou multidão de teatro, como dissemos, ao qual se acrescenta um elemento de multidão religiosa na intervenção de “escolhidos” colocados nas primeiras filas da plateia a quem a “oficiante” coloca questões, rompendo a linha de separação entre palco e plateia. A multidão presente é um elemento essencial do programa, pela sua eventual “alocução” não verbal, como sucedia em *Gregos & Troianos*; e pela sua presença física, representativa. Neste último caso, a audiência “é talvez a mais importante dimensão dentro do quadro participativo, porque é para ele que se orienta a argumentação dos *débatteurs*” (Braga, 2006: 13).

– Herman SIC (SIC, 2006)

Herman SIC era um *talk show* que apresentava uma audiência de muitas dezenas de pessoas. A audiência estava disposta numa única bancada em frente da cena de palco e da zona de entrevistas. É ainda uma reprodução do tipo salão-teatro, mas o contrato do espectador da sala de espectáculos (teatro, cinema, etc.) era rompido por diversas vezes: com a presença dos actores da equipa do programa no meio da audiência, assim simbolizando a mistura do conteúdo do programa com os representantes em estúdio da multidão à distância; com a presença nas primeiras filas de certos “conhecidos” ou mesmo de membros da multidão à distância que são destacados na interacção pergunta-resposta com o apresentador, como sucede em *Prós & Contras*. Apesar do tom ligeiro e cómico do programa, estes momentos têm um elemento de drama, pois simbolizam a mistura – ou mesmo a penetração – do apresentador (do líder, do *meneur*) na multidão.

– Praça da Alegria – Dia dos Avós (edição especial, 26.07.2005)

Por vezes, a televisão sente a necessidade de agigantar a sinédoque e reunir a multidão ela mesma; para usar a terminologia de Canetti, precisa de passar de multidão “fechada”, e da sua rotina repetida, a “aberta”, através de um processo de “erupção” (1995: 14-16, 20), trespassando a fronteira entre o seu espaço comercial de estúdio e o espaço público da rua: foi o caso da edição do programa

Praça da Alegria em 26 de Julho de 2005 sob o pretexto do Dia dos Avós. Nesse dia, o programa saiu do estúdio e realizou-se sob a pala do edifício projectado por Álvaro Siza Vieira para Pavilhão de Portugal na Expo 98. O programa prolongou-se para a tarde, distribuindo-se assim o investimento por um número superior de horas de emissão. A emissão foi precedida de uma notícia no programa matinal *Bom Dia Portugal* que simbolizava a construção da multidão: “Mais de mil idosos de Santa Comba Dão estão esta manhã a caminho de Lisboa. Vêm comemorar o Dia dos Avós no Parque das Nações numa iniciativa da RTP. [...] Onze carruagens quase não chegavam para todos” (Arquivo RTP: RA709Y). O programa começa com o título *Praça da Alegria Dia dos Avós*. O primeiro plano mostra o Pavilhão Atlântico, no Parque das Nações, em directo, com o objectivo de situar panoramicamente a emissão. A seguir, um plano geral mostra a multidão sob a pala do Pavilhão de Portugal. Enquanto se ouve a música em directo, a realização alterna planos da banda do Exército e da multidão. Os apresentadores (Jorge Gabriel e Sónia Araújo) entram no palco e mencionam receber ali “avós de todo o país” e pedem “uma salva de palmas para os avós que não estão aqui presentes, mas que nos acompanham em casa”. Vários planos mostram as pessoas sentadas, grupos com bandeirolas identificando a sua origem, lidas pelos apresentadores (Soure, Vouzela, Castro Marim, etc.). A multidão, diz-se, representa “todo o país”. Um plano aéreo mostra a multidão em pé extravasando a pala. Sendo objectivo da multidão ultrapassar os seus próprios limites, de crescer sempre (Canetti, 1995: 15), Gabriel afirma: “Ultrapassámos o número de avós que alguma vez conseguimos reunir, 10 mil em ano de 10.^o aniversário.”

Entre as duas partes da *Praça da Alegria*, no *Jornal da Tarde* (RTP1, 13h), o apresentador Carlos Daniel afirma que “é em nome dos avós que se faz hoje grande parte da emissão da RTP, junto dos avós em Lisboa, mas no Porto os mais velhos também estão reunidos no Palácio de Cristal”: a multidão desdobra-se para a segunda cidade do país. A repórter no local, em directo, afirma que “são cerca de 1850 [as] pessoas esperadas” na festa, cujo “ponto alto será mesmo o lanche”. Este programa concretiza a “multidão festiva” (Canetti, 1995: 61; Lofland, 1982) no espaço público, na rua, como passo intermédio entre a representação da multidão no estúdio e a totalidade da multidão à distância (“os avós de todo o país”). É uma multidão do âmbito social, mas também comercial: a televisão organiza multidões para obter benefícios.

– *Cantigas da Rua* (SIC, 1996-9)

Em *Cantigas da Rua* a simbiose entre o media e o seu público é total: o programa realiza-se na rua, em praças públicas de diferentes localidades do país, a palavra *rua* está no título, é a própria “rua” (no sentido de multidão) que canta, jovens da multidão que sobem a um palco provisório (ou são arrancados da multidão pelo apresentador) e cantam canções da sua preferência. Sendo

esta a ideologia do programa, torna-se irrelevante a qualidade das interpretações dos amadores. A apresentação da multidão-audiência na rua, na praça pública, representa com grande simplicidade a transformação da multidão à distância de espectadores em multidão propriamente dita (Figs. 59 e 60).

– *Big Brother* (TVI, 2000)

No *Big Brother* e seus sucedâneos na TVI (*Big Brother Famosos*, *Quinta das Celebidades*, *Circo das Celebidades*, *Primeira Companhia*) a representação do colectivo é complexa. Na edição semanal com “gala”, encontram-se em simultâneo vários níveis de representação do espectador:

- no estúdio interior, estão representantes de “primeiro nível”: os familiares dos concorrentes formam as primeiras filas da bancada (Fig. 61);
- ainda no estúdio interior, o restante público nas bancadas, forma um “segundo nível” de representação, neste caso dos espectadores anónimos;
- no exterior junto da “casa”, transformado em estúdio de rua, promove-se a presença da multidão de rua, saudando e apoiando os concorrentes, numa representação acrescida da totalidade da audiência possível. Esta multidão faz a audiência imaginada extravasar do estúdio (Figs. 62 e 63).

– *Parada SIC 14 Anos* (07.10.2006)

Aproveitando o seu aniversário, a SIC promoveu um longo programa, durando toda a tarde de sábado (14h03-20h00). Ocupou espaço público central da capital (Av. da Liberdade, Restauradores) e fez um desfile idêntico aos carnavalescos, incluindo animais de circo, palhaços, etc. (Figs. 64-67). Para fixar o evento num centro, criou um palco para actuações. As margens da via pública foram definidas por barreiras, atrás das quais se juntavam espectadores e junto das quais vinham os apresentadores. Estes limites visavam impedir o caos carnavalesco, domesticando-o para que a emissora mantivesse o controle do espaço (o dispositivo cénico) e do tempo (a narrativa). Este programa representa o máximo a que chegam os programas específicos de televisão no modelo da multidão festiva ou carnavalesca.

Em resumo, a televisão representa com frequência audiovisualmente, nos seus programas próprios, a sua *audiência imaginada*, seja ela um grupo demográfico seja a “nação”. A audiência imaginada, multidão, a multidão à distância, não se pode ver na sociedade, mas pode representar-se no ecrã. Em estúdio, o número de representantes da multidão ou multidão à distância pode ser pequeno, mas a função simbólica é atingida, permitindo ao telespectador ver no espelho inventado uma identificação com o seu ser social, o “Nós” que há em cada um.

Multidões políticas na televisão

A manifestação política define-se como uma “ocupação momentânea, por várias pessoas, de um local aberto público ou privado e que comporta directa ou indirectamente a expressão de opiniões políticas” (Fillieule, 1997: 44). Geralmente, considera-se que as manifestações são demonstrações de força sem violência, pretendem pela *performance* chamar a atenção de públicos (autoridades e espectadores nos seus espaços públicos e nos media) e pressupõem uma representatividade e organizações dotadas, senão de uma estratégia, “pelo menos de uma capacidade relativa para dominar aquilo que deixa de ser uma multidão” (Fillieule e Tartakowsky, 2008: 12). Esta definição considera a multidão como descontrolada e desorganizada, diferenciando-a da manifestação enquanto desfile. Neste capítulo, analisamos a cobertura televisiva de manifestações políticas multitudinárias com uma variedade que ultrapassa essa limitação conceptual: manifestações com organização prévia de violência e/ou violação e destruição da propriedade, como sucedeu em iniciativas globais em Seattle (1999) e Génova (2001), e também numa pequena manifestação em Silves (2007); manifestações sem organização dotada com capacidade para “dominar” a multidão, como as “marchas brancas” em Bruxelas (1996) e Lisboa (2003), e outras apresentadas como espontâneas e “ilegais” (sem autorização burocrática para ocupar o espaço público), como algumas de professores em diversas localidades portuguesas (2008). Neste último caso, analisamos a evolução do movimento social dos professores e a reincorporação do “espontâneo” nas instâncias organizacionais sindicais. Procuraremos que a análise tenha em conta as condições sociopolíticas das multidões, mas interessa-nos principalmente o que ressalta da sua representação televisiva, a qual se tornou nas últimas décadas uma condição essencial para a sua existência pública e as suas funções pretendidas.

As formas de contenda dominantes no período de 1790-1830 “permaneceram o padrão” da acção popular até pelo menos ao final do século xx (Tilly, 1995: 61). Entretanto, desde o dealbar do século xix que na Grã-Bretanha as acções políticas multitudinárias passaram a ter em conta a sua ressonância mediática. Como vimos antes, o movimento dos direitos civis nos EUA construiu a sua estratégia a contar com o impacto mediático das suas acções (e da polícia sobre elas), mas uma interacção equivalente entre os movimentos sociais e os media já ocorria muito antes, como foi o caso da greve geral no Porto em 1903 (Torres, 2012b). Enquanto o movimento dos direitos civis nos EUA nos anos 60 teve uma cobertura mediática que lhe granjeou simpatia na opinião pública, o movimento estudantil em França em Maio de 1968 teve um tratamento nos noticiários televisivos do país balanceando o ponto de vista dos poderes estabelecidos.

O noticiário da televisão francesa ORTF cobrindo os eventos de Maio de 1968 não permite ver neles um dos momentos fundadores da acção política da

contemporaneidade. A ORTF apresentou uma cobertura favorável aos poderes institucionais, incluindo os sindicais, o que motivou fortes tensões no seio da própria estação. Analisados os noticiários com referência à multidão entre 1 de Maio e 1 de Junho de 1968, verifica-se que os estudantes são a única das forças em presença silenciada⁷⁷. Os noticiários deram a voz ao governo, à administração universitária, ao patronato e aos sindicatos; quanto aos estudantes, motor do movimento social, os noticiários mostraram manifestações, confrontos com a polícia e signos de violência (vidros partidos, carros atingidos, calçada com pedras removidas, estudantes em fuga da polícia, pedradas sobre os agentes, etc.), mas não ouviram as suas palavras: a acção política estudantil foi assim reduzida à mostração dos seus protestos de rua e à sua interpretação pelos outros actores e pela própria representação televisiva dos eventos. A oposição binária ordem-desordem é constantemente sublinhada pelas palavras jornalísticas e pelas imagens. Os noticiários favoreceram nitidamente as manifestações ordenadas dos sindicatos, em contraponto com os protestos disruptivos dos estudantes.

Vale a pena referir a grande diferença da tecnologia disponível para os noticiários de 1968 e os actuais. As imagens eram então captadas em filme e com dispositivos técnicos pesados. A recolha de som exigia equipamento próprio e um técnico adicional. As manifestações foram vistas e não ouvidas pelos espectadores, dado que as imagens eram mudas. Detectam-se algumas reportagens em que o som de multidões não corresponde às manifestações mostradas. Julgamos que as equipas de reportagem não incluíam o técnico de recolha de som⁷⁸. Desta forma, a palavra da “rua” estudantil é desvalorizada, enquanto as instâncias de poder, incluindo sindicais, são ouvidas em depoimentos específicos, pelo que a limitação tecnológica era ultrapassada com enviesamento.

No final do mês, a ORTF destaca as manifestações a favor – “evidentemente” a favor, para citar uma das reportagens – do general De Gaulle. O noticiário sobre a manifestação em Lyon serve ao noticiário de 31 de Maio para exemplificar o que se passaria um pouco por toda a França, como se indicava num mapa do hexágono que assinalava apenas as localidades onde se tinham realizado marchas favoráveis ao chefe de Estado. A notícia tem um tom favorável à multidão gaullista, seja no tratamento visual seja no texto jornalístico. Imagens e texto representam uma multidão em construção: “a multidão aumenta sem cessar por pequenos grupos chegando pelas ruas adjacentes”,

⁷⁷ Pesquisa na Inathèque, Biblioteca Nacional de França, Paris, Junho de 2009, com o apoio do ICS/UL. Os estudantes obtiveram um debate na TV, em 16 de Maio, em que estiveram três dos seus principais representantes.

⁷⁸ Na RTP, antes do vídeo, as equipas de reportagem exterior em filme incluíam normalmente quatro pessoas: *cameraman*, sonoplasta, iluminador/electricista e motorista.

passando as 70 mil pessoas e chegando às 100 mil “à hora em que emitimos”, assim sugerindo o seu crescimento simbólico futuro. O texto transmite a ideia de que esta multidão representou a explosão pública da “maioria silenciosa”, contrária às *minorias ruidosas* que ocupavam o espaço público desde o princípio do mês e que ali mesmo eram exemplo, com “uma manifestação de uma centena de pessoas” tentando interpor-se “em vão” à massa pró-De Gaulle. Esta ideia é ainda transmitida não só pela referência ao crescimento da multidão, que parecia arrancar gente do silêncio, como pelas referências visuais e em palavras aos “dez mil curiosos” que assistiram dos passeios ao desfile, e que são assimilados aos que desfilaram “duma maneira calma e disciplinada”. Esta manifestação assinala, no noticiário, o volte-face dos acontecimentos: a informação abria antes com o regresso ao trabalho em algumas fábricas e fecha, depois da notícia das manifestações, com a “actualidade universitária”, mostrando uma fotografia de estudantes numa sala de aula, escrevendo (o que representa visualmente o regresso da multidão à acção individual), e indicando a marcação de exames do “bac”. O noticiário não dava conta, como um comentário no dia seguinte, das manifestações convocadas pelos sindicatos e estudantes. Em resumo, a TV do Estado favorecia uma das partes em conflito através do processo de mostração ou silenciamento a que recorria. Nos casos analisados adiante, verificamos que nas reportagens da última década o noticiário não adopta um ponto de vista único e tem uma proximidade com a multidão que não é apenas proporcionada pela tecnologia televisiva, mas também pela diferente atitude do jornalismo.

Desde 1968, ocorreram mudanças importantes no campo jornalístico, dos media em geral e no campo político, devendo frisar-se que, actualmente, a ligação entre política e media se tornou tão intrincada e intensa que *os próprios movimentos sociais podem definir-se como media* porque “a acção colectiva, pelo simples facto da sua existência, representa na sua própria forma e modelos de organização uma mensagem transmitida ao resto da sociedade” (Albert Melucci, *apud*, Cottle, 2008: 854). Como os movimentos e os media precisam uns dos outros, as duas partes criam “sistemas interactivos” com efeitos nos dois sentidos (Gamson e Wolfsfeld, 1993), levando à incorporação crescente de noticiário de dissenso nos canais *mainstream* (exprimindo a ideologia do “sistema” democrático e capitalista) e à evolução dos processos de apresentação e representação dos movimentos no espaço público. O próprio protesto torna-se *mainstream*; a literatura sociológica dos media dos anos 70 e 80 a respeito da evidente hegemonia do poder sobre movimentos minoritários dá lugar a novas teorias sobre a sua cobertura mediática, revelando uma abertura aos fenómenos minoritários (por ex., Cottle, 2008; Cottle, 2006; DeLuca e Peeples, 2002).

Em vez da “indústria do consentimento” (Herman e Chomsky, 1994), constata-se uma “política mediática do dissenso” (Cottle, 2008: 854). Um dos

efeitos dos media sobre os movimentos sociais é o de que “quanto mais o actor mediático enfatiza o material visual na sua produção noticiosa, mais provável é que provoque estratégias de acção que enfatizem espectáculo, drama e confrontação” (Gamson e Wolfsfeld, 1993: 124). Desse modo, a esfera pública evolui para um “ecrã público”, isto é, uma esfera pública que é vivida através dos media audiovisuais. Enquanto a primeira privilegiava a racionalidade e incorporava a conversação, o consenso e a civilidade, o “ecrã público” sublinha a “disseminação, imagens, hipermediatismo, publicidade, distração e dissenso” (DeLuca e Peebles, 2002: 125). A esmagadora maioria das acções dos movimentos passa pela apresentação da multidão no espaço público (uma excepção: as acções espectaculares do Greenpeace). A multidão do ecrã público apresenta-se festiva, por vezes carnavalesca (Cottle, 2008: 860), usa-se a si mesma como imagem diversificada, diferente, com uma multiplicidade de mensagens no seio da mensagem geral; ou torna-se performativa de acções destinadas a chamar a atenção ou a surpreender os poderes e a opinião pública. Ao criarem essas acções, os movimentos estão “imbuídos da dramaturgia mediática, da *performance* e do espectáculo, deles beneficiando” (*idem*: 866).

A pluralidade de pontos de vista no campo jornalístico da TV generalista é também uma expressão do mercado, dado que a concorrência e a ligação ao maior número de espectadores a tal obriga. A imposição da estratégia económica na gestão dos media cria diversos constrangimentos, quer quanto às orientações jornalísticas quer quanto à própria actividade do jornalista. Certo é que o paradigma do jornalismo sofreu mudanças significativas desde os anos 90, as quais se notam mais nos casos de grandes eventos, em especial trágicos, criadores de uma “comunhão” nacional. Sucedeu na Bélgica em 1996, por ocasião de crimes pedófilos de grande repercussão social e mediática. O “jornalismo de adesão” tem vindo a tornar-se um novo modelo de prática jornalística, sendo uma das suas características a “proximidade”, transformada em “dogma”. Esta proximidade declina-se em quatro direcções (no caso dos eventos, mas decerto também em geral): “proximidade face aos actores do evento”; “proximidade em relação à opinião”, em que o jornalismo tende a reflectir o seu empenho numa causa, transferindo as tendências da opinião para os media sem se posicionar enquanto motor de movimentos de opinião, o que se traduz por uma adesão mais marcada ao evento; “proximidade ao ‘clima’ da sociedade”, nomeadamente nos casos em que os processos que conduzem aos eventos se projectam em períodos longos e o jornalismo procede à “construção da espera” até à “descarga”; finalmente, a “proximidade em relação aos destinatários da mensagem”, o que implica a atenção àquilo que se julga ser a necessidade informativa e opinativa dos receptores (Antoine e Mundschau, 1999). A estas alterações soma-se a fusão entre informação e opinião, em crescimento desde os anos 90 (*ibidem*), tendência que na TV se nota pela presença não constrangida da opinião nas intervenções dos apresentadores, dos repórteres e na própria

ideologia das peças jornalísticas (imagens, som, montagem). Estas mudanças do jornalismo são perceptíveis nas notícias aqui analisadas, mas interessa-nos em primeiro lugar a essência do processo multitudinário na sua relação com o media e nas suas representações televisivas: expressão crescente nos media; aproveitamento pelos movimentos sociais; fusão expressão mediática/expressão política; espectacularização e *performance*.

Através do activismo social e da sua interacção com os media, o sistema democrático ganha uma nova dimensão, dado que ele serve como compensação para os altos níveis de desconfiança dos cidadãos nas instituições políticas, em especial os partidos políticos, resultante da “espiral do cinismo” (Cappella e Jamieson, 1997) fomentada habitualmente pelos media. As manifestações e protestos multitudinários, que a teoria política já considerava como uma ponte ligando públicos desavindos ao sistema político, são hoje considerados como desempenhando um papel na “vitalização de democracias parlamentares moribundas, na cristalização de novas identidades colectivas e na circulação de códigos culturais” (Cottle, 2008: 853). As consultas da opinião pública indicam que o protesto e o dissenso se tornaram *mainstream* (Fillieule e Tartakowsky, 2008: 167-75), não admirando, por isso, que essa “normalização” do protesto tivesse sido incorporada em simultâneo pelos media. Assim, ganha mais sentido o estudo desta forma de fazer política em democracia, nomeadamente no seu advento como acção *mainstream* e notícia *mainstream*. Tal como a política partidária e as eleições, “os protestos e as manifestações são claramente o *material* da política contemporânea, apesar de demasiadas vezes postos de lado ou simplesmente ignorados no campo académico das comunicações políticas”. Para ultrapassar esta falha, será importante uma “aproximação metodológica sensível à natureza culturalmente simbólica e performativa dos protestos e manifestações, bem como às possibilidades mais avançadas do espectáculo ‘mediático’”, aproximação essa que é “necessariamente interdisciplinar” (Cottle, 2008: 855, 865-6).

Analisamos de seguida o noticiário televisivo de alguns casos de manifestações multitudinárias escolhidos pela sua exemplaridade: cobertura em Portugal de manifestações globais contra a globalização (1999, 2001, 2005); “marchas brancas” contra a pedofilia em Bruxelas (1996) e em Portugal (2003); acção espectacular contra uma plantação de milho transgénico (2007); e, por último, manifestações dos professores no período 2007-9, em especial em 2008.

Manifestações globais contra a globalização (1999, 2001, 2005)

As reuniões multitudinárias simultâneas em diferentes locais existem há muito na sua dimensão religiosa, com o encontro de crentes comemorando as datas do seu calendário litúrgico ou festivo. Os sinos tocando em simultâneo, formando uma *rede* comunicacional, são outro exemplo anterior às modernas comunicações à distância. Após a Revolução Francesa, começa a desenhar-se

o internacionalismo político; 1789 adquiriu uma feição internacionalista na celebração dos seus valores como comuns a todos os povos. O historiador Jules Michelet (1798-1874) declarou que “todas as nações, à notícia da destruição [da Bastilha] acreditaram que tinham recuperado a liberdade”, exortando a que o aniversário da tomada da Bastilha permanecesse “uma das festas eternas da raça humana” (*apud*, Friedland, 2002: 9). Esse conceito de multidão política universalmente unida só mais tarde se concretizou. Na última década do século XIX, o movimento operário internacional apresentava o 1.º de Maio como uma “manifestação única” em que participavam os trabalhadores “de todos os países” (Lima, 1894: 11). Ao carácter político do internacionalismo e à pretensão multitudinária de crescimento até ao infinito, tornando-se ubíqua, juntava-se uma nova característica à multidão: a simultaneidade.

Um folheto do 1.º de Maio de 1891 em Portugal referia a manifestação de trabalhadores de todo o mundo como evento ocorrendo “neste momento” (Alves, 1891: 6). A simultaneidade e a ubiquidade davam “mais consistência e mais unidade” à iniciativa (Nogueira, 1917: 5). O 1.º de Maio tenta constituir-se, a partir de 1890, como a primeira manifestação mundial ou global. *Mutatis mutandis*, do espectáculo político do 1.º de Maio à política espectáculo da contemporaneidade, os grandes eventos musicais envolvendo uma causa humanitária retomam hoje as mesmas características nas manifestações de multidão, como o conjunto de espectáculos Live 8 organizados em simultâneo nos oito países mais poderosos em 2005, que referimos adiante. Antes deles, a ubiquidade obtinha-se pela simultaneidade de um evento com a sua recepção por uma audiência global, como no caso do Live Aid, em 1985. Da mesma forma, podemos considerar as manifestações de Seattle (1999), Génova (2001) e Edimburgo (2005) como uma resposta global à globalização – através da disseminação mediática. Estes protestos da contemporaneidade fazem a mescla entre a política e o espectáculo, o que também sucede nas “paradas do amor” e o “orgulho gay”, realizadas em simultâneo em várias cidades europeias para acentuar o “internacionalismo”: “A multidão é enorme, gigantesca, à medida de uma utopia mundial” (Pearl, 2005: 117).

Os protestos contra a globalização em Seattle em 1999, por ocasião de uma reunião da Organização Mundial do Comércio, representaram uma ruptura a diversos níveis: as acções de “violência simbólica” (contra a propriedade, lojas de multinacionais) e desobediência civil (obstrução da reunião, desobediência à polícia) obtiveram uma cobertura mediática de grande dimensão a nível mundial; a organização, nomeadamente a presidência de Bill Clinton, teve de reconhecer argumentos dos manifestantes; as dimensões espectacular e carnavalesca dos manifestantes aumentaram a atenção; a atitude dos media de massas, apesar da condenação da violência, tendeu a incorporar e a simpatizar com posições dos manifestantes (DeLuca e Peebles, 2002), indicando como o

campo jornalístico não ficou de fora do debate no âmbito do pluralismo social sistémico. A dimensão das manifestações espantou os próprios organizadores: no ano anterior, um protesto semelhante tinha atraído apenas 25 pessoas em Washington, DC (*idem*: 143). Deste modo, o carácter multitudinário dos protestos foi crucial para o seu êxito no espaço público. O comissário europeu do Comércio, Pascal Lamy, afirmou: “O que está a passar-se lá fora está a afectar as negociações.” Um organizador dos protestos disse: “Alguma coisa mudou. Poderíamos vangloriar-nos de sermos bons organizadores, mas não acho que pudéssemos ter planeado isto.” Todavia, é preciso acrescentar à multidão elementos valorizáveis pela sociedade do espectáculo: os organizadores e manifestantes de Seattle recorreram ao espectáculo e à “violência simbólica”, assim como à desobediência civil, para obter a cobertura mediática que aumentasse o carácter representativo da multidão. Assim, a própria violência parece ter visado a cobertura mediática: se os media dão (mais) atenção ao evento por causa dela, os manifestantes usam-na como outra forma de conseguirem passar a mensagem, mesmo se tiverem de pagar o preço da oposição generalizada a esse recurso não consensual⁷⁹.

Seattle marcou o início de manifestações globais, com projecto de ruptura da ordem na rua, contra a globalização e o que se dizia ser um crescente poder das grandes empresas multinacionais. Pela evolução das reportagens e notícias da RTP1, podemos verificar como o tema da multidão está presente na sua complexidade: a quantidade de manifestantes legitima o protesto; a violência verificada é minoritária e condenável, mas implicitamente compreensível para a prossecução dos objectivos dos manifestantes; a multidão representa a opinião pública.

O poder não estava preparado para os acontecimentos de Seattle (DeLuca e Peeples, 2002) e isso revela a sua fraqueza face à multidão, logo face à opinião pública. As reportagens e intervenções do jornalista Carlos Fino em Seattle (RTP, 01 a 04.12) afirmavam que a polícia tinha “pouca preparação para conter” os protestos enquanto os manifestantes pareciam “mesmo bem treinados” conseguindo “evitar o cerco” policial. Fino sugeria que o início festivo das manifestações contra a cimeira escondia as intenções de “quem quisesse ir mais longe, fechando ruas, bloqueando acessos e finalmente impedindo pela força” a abertura da reunião plenária. A multidão, isto é, um poder periférico,

⁷⁹ À possibilidade da dimensão meramente expressiva, genuína, da violência, haverá que contrabalançar com o facto de o protesto antiglobalização ter sido preparado “com mais de um ano de antecipação”, segundo Lori Wallach, jurista norte-americana que coordenou o movimento social de 800 organizações a partir da “Public Citizen Global Trade Watch”, tendo como colaboradores um grupo de “diplomados das grandes escolas”. Numa entrevista ao canal franco-alemão ARTE, Wallach, a respeito da violência, disse apenas que ela “marcou os espíritos” (ARTE, 31.10.2000).

chegava ao centro simbólico, o centro da cidade: “Quando a polícia quis reagir era tarde de mais, o centro estava ocupado por uma massa compacta.” Os manifestantes faziam nas ruas “o sinal da vitória e tinham razões para isso [...] os manifestantes, as organizações não governamentais ganharam o primeiro *round*”. O poder político fora obrigado a decretar o estado de emergência e o recolher obrigatório para “restabelecer a ordem”. O tema da “desordem”, do “caos” — palavra três vezes usada nas notícias do evento —, das acções dos “milhares de manifestantes furiosos” que “semearam a violência”, a “violência das massas”, esteve presente na cobertura televisiva, mas com um tom que se pode considerar ambíguo.

Por um lado, a violência é implicitamente condenada; por outro, não só é mostrada devido “à ambivalente relação” da TV com ela, que se traduz por um “fascínio” pelo desastre e pela “tentação da desordem” (Imbert, 2003: 161), como se infere que ela pode ter tido uma consequência positiva: “Mesmo que não haja mais incidentes, para já o que se pode dizer é que esta cimeira fica marcada pela intervenção da opinião pública nos assuntos do comércio mundial. Verdadeiramente, trata-se, aqui em Seattle, da primeira cimeira global.” Quer dizer, a multidão desordeira obtinha um resultado notável, assimilado ao de uma “opinião pública” mundial. O repórter insistirá neste ponto mais tarde. Antes, haveria ainda ocasião para noticiar novos “graves incidentes”, o regresso dos manifestantes ao “centro” e o endurecimento da repressão policial, resultando em detenções “em massa”. Texto e imagens davam conta do ambiente de desordem e agitação nas ruas, criticavam a reacção “absolutamente excessiva” da polícia e procuravam limitar a causa da violência a “alguns radicais ávidos de uma oportunidade para defrontar os poderes instituídos”.

A divisão entre multidão ordeira, representante da “opinião pública”, e minoria desordeira tornava-se mais evidente depois de estabelecida pelo presidente norte-americano ao falar num hotel “cercado” por manifestantes: “Condeno o pequeno número de manifestantes violentos que tentaram impedir” a reunião da OMC, “mas estou satisfeito com o facto de os outros terem vindo, porque representam milhões de pessoas que agora se interrogam sobre se esta iniciativa nos levará de facto onde todos queremos ir. Devíamos saudar as suas perguntas e estar preparados para responder”. Bill Clinton, assim, alterava a estratégia do seu governo na cimeira e colocava o seu discurso ao lado da multidão, que, significativamente, considerava como uma *representação* de milhões de outras pessoas. Surgia desta forma uma inesperada legitimação da multidão, tendo em conta que a política da delegação norte-americana na reunião era o oposto do que os manifestantes exprimiam como desejável. Depois da intervenção de Clinton, o repórter da RTP na cidade incorpora a oposição multidão pacífica/minoria violenta de forma mais clara, ao referir-se a “protestos que embora radicais vêm de um grupo muito reduzido. Uma coisa é

o direito de manifestar, outra é, digamos, as acções que assistimos aqui ontem de impedir os delegados de entrar na conferência”.

A divisão dos manifestantes em pacíficos e violentos fazia parte do discurso político e jornalístico, mas não do discurso dos manifestantes em Seattle tal como reproduzido pelo próprio media. Era uma divisão contraditória com a evidência de que as consequências do protesto antiglobalização se deviam não só à multidão, mas também à ruptura criada pela desordem. Todavia, no balanço dos quatro dias, terminados com um fracasso da cimeira da OMC, o repórter Carlos Fino reiterava essas consequências:

Seattle acabou como começou: com centenas de jovens nas ruas a contestar a OMC e a desafiar também o recolher obrigatório imposto pelas autoridades. As organizações não governamentais gritavam vitória, considerando que a partir de agora será inevitável atender à opinião pública nas questões do comércio internacional. E nesta matéria é difícil não lhes dar razão, de tal forma que se pode dizer que, em matéria de comércio internacional, a partir de agora nada será como dantes.

O texto transfere para as organizações o que dias antes fora a opinião do próprio repórter, a inevitabilidade de atender à opinião pública como consequência da acção multitudinária, dando-lhe razão para terminar. O tom das notícias e até as imagens valorizam mais a rua do que a cimeira da OMC, apresentada como “fracasso” e alvo de “protestos internos e externos”, daí resultando uma leitura sem precedentes de vitória da multidão sobre uma poderosa organização internacional representando os governos dos países de todo o mundo.

Em resumo, com Seattle verifica-se na comunicação televisiva uma legitimação da acção directa da multidão pelas suas consequências a prazo e identifica-se a multidão no local (cuja origem não é identificada) com a opinião pública mundial. A multidão surge assim como representação da “opinião pública”, ou seja, do “público” e da “*opinião*”, ou de uma forma superior de multidude, uma “multidão dispersa” sob “acção à distância” (Tarde, 1992). O conceito de “multidão à distância” de Tarde, resultado da sua perspectiva psicologista, constitui-se assim como pré-história do conceito pós-moderno e altamente politizado de multidude de Hardt e Negri (2005). Em Seattle, as massas apresentam-se como força legítima e os líderes políticos como fautores e portadores da violência; as massas reúnem-se em multidões aparentemente sem líderes e confrontam o poder estabelecido, assumindo legitimidade política e, aparentemente, legitimando a sua própria violência. Os manifestantes inverteram os dados do problema, apresentando-se como “multidão de ordem” e ao poder como “multidão de desordem” (McClelland, 1989: 333).

A cobertura de Seattle pela RTP1 não se distinguiu, quanto à inclinação política, da cobertura pela televisão francesa, por exemplo. Os 115 itens noticiosos guardados na Inathèque sob os descritores “Seattle” e “OMC”, revelam um padrão semelhante ao noticiário da RTP1, mais favorável ainda aos manifestantes, dado que entrava fortemente em linha de conta a política nacional francesa, nomeadamente quanto à agricultura. A posição do governo de Paris tinha pontos de contacto com as dos manifestantes antiglobalização, como “la star” da contestação agrícola francesa, José Bové, sindicalista “militante” da Confederação Camponesa Francesa (canal M6, 29.11.99). Bové participou em Seattle numa cimeira alternativa e em manifestações com “dezenas de milhares de pessoas, representando 750 associações do mundo”, “contra a ‘mundialização’” (France 2, 30.11.99). Também na TV francesa foi mais referida a “ reacção desmesurada” dos “métodos policiais excessivos” do que a violência com origem nos manifestantes que bloqueavam “o acesso ao centro do centro da conferência” (ARTE, 01.12.99). O discurso era entregue a vozes favoráveis aos manifestantes, como um delegado da Letónia: “As delegações europeias estão surpreendidas que o governo americano seja incapaz de organizar as coisas correctamente e assegurar um bom desenrolar da conferência simplesmente por causa de uma manifestação pacífica” (*idem*). Os fins justificavam os meios: “Através das suas manifestações, os militantes anti-OMC conseguiram chamar a atenção dos media para a ideia de um comércio equitativo.” Vários militantes, como Bové e um “coordenador da rede Action Directe”, foram entrevistados durante o evento; em 04.12.99 Bové, já “líder mediático”, foi recebido em Paris “pelos seus confrades militantes e pela imprensa” (France 2).

A percepção geral do movimento antiglobalização mudaria quando se procurou repetir o modelo de “ecrã público” em Génova, a avaliar pela cobertura na RTP1. O tratamento televisivo acentuou a violência, como se observa na abertura do Telejornal da RTP1 em 20.07.01: “Génova mais parece um cenário de guerra. Um jovem de cerca de 20 anos foi atingido mortalmente pela polícia esta tarde na cidade italiana. Poucas horas depois do início da cimeira dos oito países mais ricos do mundo confirmaram-se as piores previsões”. Para além de elevar “previsões” ao nível da realidade vivida, o texto acentua a ruptura da ordem, que, na longa reportagem, se sobreporá à legitimidade multitudinária. A palavra “caos” surge quatro vezes, incluindo a habitual descrição através do indizível, “caos indescritível”; juntam-se-lhe as palavras ou expressões “guerra”, “a ferro e fogo”, “grande tensão e muita violência”, “fúria dos manifestantes”. A responsabilidade de “muitos dos confrontos” é atribuída à acção directa dos “anarquistas que foram a Génova de propósito para criar um clima de violência”, e também à resposta policial “extremamente violenta e desproporcionada”. A descrição repete conceitos, mas numa das versões chega a ser telegráfica: “Todo o dia em acções de ‘destrói e foge’, milhares de manifestantes lançaram o caos. Estilhaço de montras, incêndio de

carros, carrinhas e caixotes de lixo — tudo o que podia arder. A polícia respondeu com gás lacrimogénico, canhões de água e os próprios agentes.”

A ruptura da ordem deslegitima aqui implicitamente a multidão, apresentada como criminosa, dado que a violência foi provocada “de propósito”, o que DeLuca e Peeples (2002) confirmam a propósito da “violência simbólica” contra a propriedade em Seattle. A ocupação legal do espaço público e a aceitação da ordem são valores implícitos que se sobrepõem à legitimação multitudinária e ao discurso ideológico dos manifestantes. A morte do manifestante é consequência da sua “temeridade” por ter atacado uma carrinha da polícia. Ao contrário das manifestações pacíficas e de espectáculo, as acções directas de ruptura da ordem estabelecida são, implicitamente, contraproducentes. Em 1999, a ruptura da ordem foi aceitável; em 2001, passou o limiar do que a linguagem do media generalista considerou aceitável. A divisão dos manifestantes feita por Clinton em Seattle entre minoria violenta e maioria pacífica domina o discurso televisivo em 2001. O evento tornou-se apocalíptico. A alteração do sentido geral das manifestações antiglobalização — de acções apocalípticas para acções integradas, para aplicar os conceitos de Umberto Eco noutro contexto (Eco, 1997) — ocorreu depois de Génova.

Em 2005, em Edimburgo, a manifestação de rua antiglobalização recebeu o apoio de instituições como a Igreja Católica, tendo sido encabeçada pelos dois principais chefes desta Igreja na Grã-Bretanha. A manifestação mostrava assim a recuperação da iniciativa pelos dissidentes do consenso sistémico, substituindo os grupos anarquistas que haviam protagonizado, embora raramente referenciados, as manifestações de Seattle e Génova⁸⁰. No caso de Seattle, era visível, mas silenciada, a sua presença nas reportagens, através das bandeiras vermelhas e negras e dos apelos — “patéticos”, segundo o repórter — à “revolução proletária”, à greve geral e à luta contra os “falsos líderes e os sindicatos pró-capitalistas”. Depois da violência de Génova, a divisão entre manifestantes pacíficos e minoria violenta aparece claramente estabelecida em Edimburgo e os activistas são identificados como “anarquistas” em alguns media. Segundo a Associated Press (02.07.05), 150 anarquistas e activistas de um grupo antiglobalização enquadrado na manifestação “empurraram uma barricada e atacaram uma fileira de polícias antes de correrem pelas ruas laterais”, um lançou uma garrafa, outro derrubou um caixote do lixo. Para a polícia foi um “incidente menor”. O noticiário da RTP1 referiu os incidentes: o ambiente era “conside-

⁸⁰ Em http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_anti-globalization_demonstrations (consultado em 2007.10.15) encontra-se uma lista de 51 manifestações antiglobalização entre 18.06.1999 (“Carnaval mundial contra o Capitalismo”) e 08.09.2007 (reunião da Cooperação Económica Ásia-Pacífico, APEC, na Austrália). A lista exprime o ponto de vista do movimento anarquista actual. Na lista encontram-se as manifestações de 1.º de Maio entre 2000 e 2007.

rado” tenso (não se referindo o sujeito), já se tendo registado “os primeiros” confrontos de manifestantes com a polícia, o que implicava a continuação futura dos mesmos. Tal não viria a acontecer.

No segundo noticiário analisado, já não se referia a acção anarquista no protesto em Edimburgo, mas apenas o desfile dos manifestantes consensuais. A maior atenção é, todavia, consagrada aos oito concertos de massas organizados conjuntamente noutras tantas cidades por ocasião da cimeira dos líderes dos oito países mais ricos em Edimburgo. A notícia do Telejornal (RTP1, 02.07.05) permite reencontrar as características da iniciativa multitudinária ubíqua e simultânea, atrás referidas sobre o 1.º de Maio: “Milhões de pessoas estão a acompanhar o Live 8, trata-se do maior concerto do mundo, organizado em várias cidades em simultâneo.” Esta frase reúne as várias características referidas: *unidade* (o evento é apresentado como um único concerto, “o maior”), *simultaneidade* (“em simultâneo”), *ubiquidade* (“várias cidades”) e *legitimação multitudinária* (“milhões de pessoas”). Este último aspecto é fundamental na sequência do texto: “Em Londres, estão 300 mil pessoas que enchem por completo o Hyde Park.” Com auxílio de um mapa, a notícia mostrou Londres, Tóquio, prosseguiu para Paris, Berlim, Roma, Moscovo, Toronto, Filadélfia e Joanesburgo. A legitimação multitudinária é tão importante que o texto, sobre o concerto em Joanesburgo, “única cidade africana em que se realiza o Live 8”, referia “curiosamente a afluência [...] está a ser menor do que se esperava”. O texto não explica quem esperava mais afluência, quanta, porquê; e define a falta de interesse como “curiosa”, isto é, transformando em paradoxo que um evento dedicado a África tivesse, em África, menos poder de atracção de espectadores, confundindo-se, portanto, o apoio ao objectivo com o apoio à forma espectáculo.

A mesma preocupação com a legitimação multitudinária surgira antes na referência ao concerto em Moscovo: apesar de as imagens mostrarem apenas um único indivíduo a cantar e depois uma dezena dançando na Praça Vermelha, o texto dizia que “os russos responderam em peso ao apelo de Bob Geldof”, o organizador; as imagens não confirmavam o texto. Do discurso do secretário-geral da ONU no concerto em Londres, a notícia escolheu a frase que de novo salientava a unidade, a simultaneidade e o alcance multitudinário do evento enquanto representação de uma realidade muito maior: “Isto são de facto as nações unidas. O mundo inteiro juntou-se.” O texto punha a par os concertos com a manifestação de protesto em Edimburgo no mesmo dia “contra a indiferença dos ricos”. O padrão repete-se: legitimação multitudinária (“manifestação gigantesca”); ubiquidade (os participantes “vieram dos mais diferentes pontos do globo”); unidade (fez parte do Live 8); simultaneidade (com os concertos). Esta parte da notícia permitia reforçar o carácter político do evento, através de imagens de arquivo mostrando africanos em sofrimento, nomeadamente crianças, e imagens dos manifestantes com expressão de atitude festiva

(recurso a máscaras, gaitas-de-foles, etc.). A montagem consecutiva acentuava a relação entre as duas realidades: as vítimas da “indiferença dos ricos” e a manifestação de protesto.

A notícia cumpria a funcionalidade ideológica do Live 8: legitimar uma atitude política junto dos países mais ricos através da reunião da multidão, apesar de esta se reunir, aparentemente, pelo espectáculo e pela efervescência colectiva. A multidão do tipo audiência apresenta-se sempre como menos portadora de perigo do que a multidão-desfile e a multidão carnavalesca. Estes eventos simultâneos – manifestação com momentos lúdicos e concertos politizados – consagravam o crescente recurso da política ao lúdico, de forma a juntar a multidão legitimadora e a congregar apoios através da emotividade. Deve referir-se que, apesar de os textos actuais revelarem essa tendência de espectacularização como novidade, ela se nota nas manifestações do 1.º de Maio logo na década de 1890, transformando-se rapidamente de manifestação confrontacional em dia de festa, o que motivou, aliás, debate e divisão entre os socialistas reformistas e os anarquistas, pretendendo estes que a jornada acentuasse o lado de luta e não o lado ritual e festivo (Torres, 2007a).

Em resumo, a cobertura noticiosa das acções antiglobalização de Seattle, Génova e Edimburgo revela como os movimentos sociais agiram para alcançar o acesso ao conglomerado dos media, geralmente favorável às políticas do consenso, recorrendo às “convensões do info-entretenimento” e a formas de “comunicar no discurso das imagens”, ultrapassando assim o “enviesamento visual da TV” contrário ao discurso baseado na argumentação da palavra: a “ênfase na novidade, drama, conflito, objectividade e imagens apelativas” abriram aos movimentos sociais o acesso aos media mesmo quando o discurso jornalístico lhes era parcialmente desfavorável (DeLuca e Peeples, 2002: 136). Um dos objectivos das manifestações multitudinárias foi criar imagens como forma de constructos políticos, dado que para grande parte da população, as imagens “são a própria forma em que o processo [democrático] se concretiza, e o meio pelo qual as questões políticas e activistas são testadas, às vezes até à destruição” (Hartley, 1992: 3). Mas, acrescentamos, o acesso dos movimentos sociais à imagem de grande difusão seria extremamente difícil sem o recurso à multidão e ao seu valor como forma de legitimação do evento; como representação da “opinião pública”, apresentando-se a reunião compacta de pessoas no espaço público como uma das expressões públicas da opinião; mostra ambivalência quanto à violência, integrando-a quando a desobediência tem um nível não definitivo (Seattle) e condenando-a quando ela tem consequências definitivas (um morto em Génova); as próprias acções antiglobalização sofrem uma alteração político-mediática em 2005, configurando-se como eventos de sociedades democráticas em que a violência se torna desnecessária e o recurso à formatação espectacular de entretenimento própria da “sociedade do espectá-

culo” substitui formas menos consensuais de obtenção de vitórias políticas. Estas acções assumem a multidão como forma social capaz de mudar o rumo dos acontecimentos.

Marchas brancas em Bruxelas (1996) e em Portugal (2003)

As reportagens televisivas sobre as manifestações motivadas por crimes pedófilos em Bruxelas (18.09.1996) e Portugal (27.09.2003) exemplificam uma nova abordagem do papel representativo e dos limites da multidão na vida político-social em movimentos sociais à margem dos aparelhos político-partidários, como foi o caso de ambas as “marchas brancas”⁸¹. Observámos as notícias nos noticiários das 20h (RTP1 no caso de 1996; RTP1, SIC e TVI no caso de 2003), dando neste caso maior atenção ao texto escrito do que às imagens, as quais se inscreveram numa normalidade icónica de mostração de multidões.

A manifestação em Bruxelas, que recebeu centenas de milhares de pessoas, quando eram esperadas dezenas de milhares pela organização e pelas autoridades, assim adquirindo um acrescido valor mediático (Fillieule e Tartakowsky, 2008: 136), é definida pelo repórter da RTP como “uma marcha apolítica” (RTP VHS 96 2 1356). No caso da manifestação em Lisboa, os noticiários sublinham que a “enorme multidão” (TVI) é formada por “muitos anónimos” (SIC), alguns dos quais manifestando-se pela “primeira vez na vida” (RTP1), isto é pessoas anti-sistema ou à margem da mobilização pelo sistema, menção que encontraremos adiante nas manifestações de professores de 2008. A invulgar, porque aparentemente inútil, referência a “anónimos” quando se trata de uma manifestação multitudinária surgiu nos três noticiários, o que indicia a valorização da “despolitização”, quer dizer, de uma politização diferente, a qual ficava desde logo marcada pela recomendação de roupa branca, ou seja, uma cor que não é política. A uniformização do vestuário acentua o carácter anónimo da multidão, como no caso dos desfiles religiosos, militares ou desportivos. A marginalidade em face do “sistema” decorreu também de se ter procurado o silêncio em vez das palavras de ordem. Este carácter misto politizado/despolitizado ficava anotado pelas palavras do repórter da RTP, Carlos Fino, ao referir-se à marcha de Bruxelas (1996) como “simultaneamente de silêncio e de protesto contra os atrasos da justiça, contra a cobertura política de alguns casos”. O mesmo carácter duplo ocorreu no caso de Lisboa (2003),

⁸¹ As manifestações na Grã-Bretanha contra a pedofilia em 2000, após o desaparecimento de uma criança, tiveram um desenvolvimento muito diverso. Houve manifestações concretas contra indivíduos previamente condenados por pedofilia, mas entretanto libertados; a cobertura destas “multidões reaccionárias” retomou, no dealbar do novo século a linguagem e a argumentação da tradição teórica do século XIX contra a multidão “criminosa” (Drury, 2002).

quando o silêncio pedido não foi respeitado porque “milhares de pessoas pediram justiça contra os pedófilos”, encontrando o jornalismo um lado positivo no facto: “A revolta falou mais alto” (RTP1).

A dimensão das manifestações era importante para a atribuição de representatividade a actos que os sistemas constitucionais não incorporam (os das multidões). A inesperada multidão gigante em Bruxelas permitiu ao repórter da RTP afirmar: “Habitualmente a Bélgica é um país calmo, sossegado, e agora é todo o país que está aqui para dizer não à maneira como estes casos foram seguidos pelas instituições judiciais, pela polícia, e agora é um clamor inteiro duma nação inteira que se levanta.” No caso das quatro manifestações em Portugal (Braga, Lisboa, Portimão, Porto) a afluência de público não foi tão grande e as notícias procuraram iludir ou até contrariar essa facticidade: a SIC referia que em Portimão “foram poucos [200] os que aderiram à iniciativa”, mas “valeu o lema ‘poucos mas bons’”, comentário que se inscreve no “jornalismo de adesão” notado já para com o evento multitudinário na Bélgica (Antoine e Mundschau, 1999). Deixamos aqui a hipótese de as menores multidões em Portugal resultarem do facto de o “jornalismo de adesão” para com as vítimas, catártico, bastante visível desde que rebentou o “escândalo Casa Pia”, ter tido grande amplitude em diversos órgãos de comunicação, nomeadamente um canal de televisão, a TVI, o que permitia a “representatividade” desse ponto de vista, e, assim, não ser necessária a multidão na rua para o “desbloqueio” (real ou aparente) do sistema político-judicial, como deveria acontecer na Bélgica depois da “marcha branca” em Bruxelas, a crer nas palavras do repórter da RTP: “É talvez o início de um movimento depois do qual nada será igual na Bélgica.”

Outra marca de que estas marchas tinham um carácter à margem do “sistema” resulta de terem sido organizadas por organizações de base de defesa das crianças. Desta forma, em vez da habitual adesão popular a iniciativas das elites, estas são apresentadas como iniciativas populares a que alguns políticos aderiram: “Foram muito poucos os políticos que aderiram a esta manifestação, mas foram imensos os cidadãos anónimos que quiseram expressar sentimentos de solidariedade” (RTP1). A utilização, com carácter *editorial*, de “muito poucos” e de “imensos” reforça a inusitada chamada de atenção neste caso para a oposição binária elites/massas. As “caras” que o processo Casa Pia “tornou conhecidas” eram reconhecíveis “no meio de rostos anónimos” (SIC). A TVI acentuou que “entre os anónimos viram-se muitos ilustres”, estando uma dessas pessoas “mergulhada na multidão”. A presença de um vocabulário invulgar em noticiário político e de manifestações (“anónimos”, “ilustres”) pretendia sublinhar que a iniciativa partia de baixo e que seriam os de cima a juntar-se-lhe. A TVI resumia o tom dos noticiários ao referir um consenso social na iniciativa: “Gente ilustre e também desconhecida, todos de mão dada.”

Os manifestantes nas “marchas brancas” na Bélgica e em Portugal clamaram por “justiça”, nomeadamente pelo agravamento de penas para crimes de pedofilia; a expressão multitudinária das iniciativas visava precisamente forçar, pela sua representatividade, essa mudança legislativa. O sentimento de que a justiça não estaria a ser feita em casos concretos e de que as leis deveriam ser alteradas, havendo, pois, um sentimento generalizado, de que as notícias davam conta, de negligência ou até cumplicidade por parte do “sistema”, levava à concretização da multidão, única forma de representação disponível para tentar alterar o rumo das coisas. A eventual representatividade da multidão é, afinal, o seu único instrumento democrático, dado que a multitude em democracia transfere o seu poder através do voto individual para os órgãos políticos eleitos e os órgãos judiciais. Assim, o que sobrava das manifestações multitudinárias do tipo desfile era a *possibilidade* de *efeitos* – através da sua expressão mediática – no sistema político-judicial, a que este poderia atender. Tratando-se de um movimento social de curto alcance, a marcha branca contava com a sua mediatização, tal como sucedera em Bruxelas. Sem o prolongamento do movimento social, a empatia da televisão com o evento multitudinário, num “clima” social muito mais distendido do que na Bélgica, não foi suficiente para mantê-lo na memória colectiva.

Ataque a milheiral transgénico em Silves (2007)

Em 17 de Agosto de 2007, uma pequena multidão de 65 pessoas dirige-se a uma plantação privada de milho transgénico no concelho de Silves e começa a destruí-la, ou “ceifá-la”, nas suas palavras. Destruíram “cerca de um hectare em menos de 20 minutos. A acção teve o apoio de uma parada de outras 60 pessoas”⁸². Os media estavam avisados. Os três operadores generalistas (SIC, TVI, RTP1) mostraram a acção nos noticiários das 20h: imagens de manifestantes, alguns encapuzados, com bandeirolas, entram pelo milheiral, destruindo a cultura; o dono e outros homens tentam impedi-los; a GNR chegou ao local minutos depois; os assaltantes “abortaram a acção” e juntaram-se à “parada”, o que bloqueou a acção policial; o grosso dos assaltantes deixa o local, em marcha de manifestação, com acompanhamento de instrumentos musicais, enquanto três deles eram identificados pelo BI; os manifestantes partem em autocarros; o agricultor diz tratar-se do seu sustento, um técnico refere estar tudo legalizado e o chefe do “movimento Verde Eufémia” (VE, formado para a ocasião), diz que a ilegalidade cometida “não é uma acção contra a lei” e que a destruição de bens do agricultor não visou “o agricultor em si”; os manifestantes usaram o formato carnavalesco do desfile, com música, claramente visível no vídeo realizado pelo próprio movimento; os organizadores

⁸² <http://www.indymedia.org.uk/en/>, visto em 01.12.2007.

prometeram indemnizar o agricultor, enviando-lhe sementes orgânicas para os 50 hectares, mas essa oferta foi rejeitada (Figs. 68-71)⁸³. A repercussão do caso através das notícias televisivas motivou um debate generalizado, mas momentâneo, sobre os transgénicos⁸⁴ e também acusações políticas envolvendo o governo. O canal de notícias SICN entrevistou o ministro da Administração Interna, um dirigente partidário e o “porta-voz” do VE. Nunca os manifestantes se identificaram ou foram identificados como anarquistas⁸⁵. O VE apresentou-se como grupo “informal”, formado dois dias antes num acampamento europeu “Ecotopia” realizado no concelho de Aljezur, e divulgado numa reportagem da SIC apenas no dia seguinte ao ataque ao milheiral (18.08.2007), apesar de realizada antes. O nome “Verde Eufémia” foi usado na ocasião e abandonado depois; o grupo, como acontece entre os anarquistas, não tinha direcção nem estrutura. Enquanto o proprietário considerou na SIC a acção como “um acto de vandalismo” e alguma imprensa e blogues chegaram a referir-se-lhe como um acto de “terrorismo” ou “ecoterrorismo”, o porta-voz da acção defendeu na SIC o “direito constitucional” de “prevenir e controlar a poluição”. Posteriormente, o grupo explicou o recurso a “estratégias de acção directa e desobediência civil”, argumentando com o alegado exercício de um constitucional “direito à resistência”.

A principal diferença entre este evento e as acções anarquistas em tempos passados foi a da grande mediatização do caso de Silves. Ela foi ponderada: os envolvidos explicaram que foi um “risco calculado” para dar visibilidade máxima à acção e para que a sociedade civil se torne “parte da tomada de decisão”⁸⁶. Isto foi feito para obter “a máxima cobertura mediática para a maior acção directa desde o período pós-revolucionário em Portugal”⁸⁷. Como disse o porta-voz na SICN, tratou-se de fazer uma acção “simbólica”. A criação de símbolos – que exigem divulgação mediática – é um dos tipos de activismo defendido actualmente pelos libertários internacionais. A invocação de não violência era necessária para realçar o carácter simbólico. A linguagem do VE e dos sítios libertários sobre o assalto de Silves coincide com a do anarquismo actual: a “acção directa” visou “restabelecer a ordem democrática, moral e ecológica”; a “acção de desobediência civil” foi “acompanhada por um desfile

⁸³ <http://eufemia.ecobytes.net/page/2/>, visto em 10.05.2009.

⁸⁴ <http://eufemia.ecobytes.net/>, visto em 10.05.2009.

⁸⁵ Excepto em Eduardo Cintra Torres, “Assalto às finanças em Valpaços, greve geral no Porto e milho transgénico em Silves”, *Atlântico*, 01.2008, desenvolvendo artigo no *Público*, 25.08.2007 (“Imagens transgénicas”).

⁸⁶ In <http://eufemia.ecobytes.net/>.

⁸⁷ O VE fez dois comunicados, um antes, outro depois do assalto. Este e outros documentos, colocados em rede, foram citados no referido artigo na revista *Atlântico* e constaram no sítio anarquista britânico já referido.

para dar visibilidade à acção, com música, teatro e outras expressões artísticas e políticas”. Estas práticas, teoria e linguagem, são próprias dos anarquistas contemporâneos (v. Kinna, 2005). A “acção directa” só poderia impactar positivamente na opinião pública se enquadrada numa manifestação multitudinária, para que a multidão legitimasse a acção violenta. Todavia, sem o aparente seguimento institucional nos anos seguintes, a iniciativa, tal como a marcha branca de 2003 noutro quadrante político, perdeu a eficácia que a cobertura televisiva lhe havia acordado. O recurso à ilegalidade motivou maior atenção mediática, mas sem efeitos a prazo. Quer num caso quer noutro, a cobertura televisiva não foi suficiente para criar factos sociopolíticos marcantes ou movimentos sociais “emergentes”. As multidões poderão ter preenchido efeitos psicológicos dos seus membros, mas não revelaram originar o cumprimento de funções sociopolíticas relevantes.

Manifestações de professores (2008)

No início de 2008, as organizações sindicais de professores mantinham-se em negociações com o Ministério da Educação e preparavam-se para assinar um acordo, nomeadamente quanto ao processo de avaliação, cujo novo modelo fora apresentado em Janeiro (SIC, Jornal da Noite, 07.03.08). Todavia, a situação rapidamente se alterou, culminando em 8 de Março na maior manifestação de professores até então, enquadrada pelos mesmos sindicatos, e uma segunda manifestação nacional, com maior adesão ainda, seis meses depois. O que mudou? Este processo, incluindo a forma como foi representado pela informação televisiva, exemplifica a formação de um movimento social “emergente” e sua expressão pública através de multidões em manifestação. No caso em análise começamos por encontrar manifestações definidas universalmente como “espontâneas” e exteriores aos espaços institucionais e burocratizados do regime democrático (partidos, sindicatos). No Quadro 6 em anexo indicam-se as manifestações que os media indicaram terem sido “convocadas por SMS”, o que pretendeu significar que foram convocadas não se sabia por quem e à margem das estruturas sindicais. Por exemplo, os protestos de 23.02.08 foram “convocados por SMS, correio electrónico e blogues, numa iniciativa à margem das estruturas sindicais”; uma professora disse no Porto estar a criar-se “um sentimento de desmotivação tão grande que os grupos de pessoas estão a organizar-se espontaneamente”; nas Caldas da Rainha um professor disse não ser a manifestação contra os sindicatos “mas para os acrescentar”, criticando-os muito embora pelo que “não fizeram” contra a política ministerial (*Público*, 23.02.08); no Porto um organizador do protesto que surgiu “de forma espontânea” disse também que “nenhuma estrutura sindical” esteve “ligada à acção”, acrescentando: “queremos complementar o trabalho dos sindicatos” (*DN*, 24.02.08); um professor no protesto em Beja disse que os manifestantes “estavam ali livremente, sem sindicatos ou partidos políticos” (www.vozdaplanicie.pt, 29.02.08).

As notícias televisivas concretizaram esse tipo de mobilização mostrando os telemóveis nas mãos dos manifestantes ou mesmo, como a TVI (Jornal Nacional, 23.02.08), a própria mensagem de texto: “Bastou um SMS como este” para se realizar a “manifestação espontânea” no Porto. Nessa data, a mesma notícia já podia comentar que “a contestação dos professores vai-se espalhando e ultrapassa mesmo partidos e sindicatos” (Figs. 72-78). Em Leiria os professores “chamam a esta reunião um movimento cívico sem sindicatos nem partidos políticos e, por isso, com a grande mobilização” – isto é, estabelecendo um nexó entre a capacidade de mobilizar um grande número e a ausência de institucionalidade na organização. Um blogue do Alentejo afirmava em 09.03.08: “As manifestações convocadas por SMS não tiveram origem nos sindicatos. Os sindicatos é que foram arrastados pela indignação dos profissionais. Só há 6 ou 7 dias os sindicatos conseguiram enquadrar estas manifestações genuinamente espontâneas nas suas agendas” (http://planicie-heroica.weblog.com.pt/arquivo/2008_03). Um organizador de movimentos alternativos aos sindicatos, Mário Machaqueiro, resumia assim este movimento social: “Parecia-nos que as organizações sindicais não estavam a mobilizar-se, em termos de acções de luta, de forma eficaz e que a sua ligação à escola estava um pouco suspensa. Foi isso que nos levou a criar um movimento paralelo e complementar dos sindicatos” (*Público*, 29.02.08) (Figs. 79-88).

As estruturas sindicais apanharam o comboio da contestação quando ele já partira para manifestações à sua margem, organizando ou institucionalizando algumas delas, mas houve protestos espontâneos até à véspera da grande manifestação em Lisboa de 8 de Março: segundo *O Progresso de Paredes* (20.03.08), mais de 400 professores do concelho participaram numa “manifestação espontânea, convocada por SMS”. Os novos media, como os blogues, terão sido fulcrais na transformação de opiniões e sentimentos difusos numa acção concreta: em 23.02.08, um blogue dos mais consultados pelos professores (*A Educação do Meu Umbigo*), encorajava “todos os que acham que a resistência é inútil e que as acções de espontâneo protesto não interessa[m]”.

Estes protestos espontâneos ficam no limite da definição de Fillieule e Tartakowsky acima citada quanto à organização e institucionalidade e principalmente quanto à ideia implícita de que só com estruturas por trás é possível “dominar” a “multidão”, que, nesse processo deixa de o ser. Todavia, verificou-se que a transformação do espontâneo em organizado, da multidão ao movimento – uma verificação da tese da “norma emergente” de Turner e Killian (1987), que atrás referimos –, se tornou uma necessidade, dado que a multidão não esgota os meios de acção. Um dos movimentos de professores, ainda enquanto comissão instaladora (APEDE), considerava em 15 de Março de 2008 que uma semana antes se atingira “o patamar maior no que respeita

a iniciativas de rua”, sendo preciso passar a “outro tipo de acção, menos espectacular, mas mais exigente”. Agora era preciso “organizar a resistência” e, alterando radicalmente a prática anterior, evitar manifestações espontâneas, “convocadas por SMS e não autorizadas”, por poderem “escapar ao controlo de quem começou por lhes dar corpo” e haver a “hipótese de [...] se poderem infiltrar agentes provocadores”.⁸⁸ Isto é, os próprios promotores de manifestações reconhecem as limitações e temem os perigos inerentes à multidão. O objectivo concreto era o de evitar uma manifestação contra um comício de apoio ao governo convocado para o Porto pelo partido governamental, PS.

Diversos protestos em Fevereiro e Março foram considerados ilegais, conforme os próprios participantes reconheciam e as notícias davam conta. A ilegalidade resultava de não haver (ainda) instituições para pedir autorização aos governos civis, mas era para os manifestantes um mal menor do que satisfazer a necessidade de ocupar o espaço público: em Aveiro, os docentes de uma escola começaram por ir trabalhar vestidos de negro “e, rapidamente, passaram a sua luta para as ruas” (*Público*, 29.02.08). Um dos promotores não institucionais do movimento social defendia as acções no espaço público como “iniciativas [que] interessam tanto mais quanto sejam a expressão de uma vontade imensa” (A Educação do Meu Umbigo). O descontentamento precisava de se dar a ver em multidão, pela força visual e da dramaturgia (velas acesas, silêncio, cordões humanos). Exibir-se a quem passa ou para as câmaras é uma das funções da multidão: uma dirigente sindical da FNE dizia que a manifestação do dia seguinte conseguiria “mostrar ao país” e ao governo a “magnitude” do “descontentamento” (RTP1, *Jornal da Tarde*, 07.03.08).

Apesar da falta de autorização de vários protestos, a acção policial foi de baixo envolvimento na rua. Em Beja a PSP “esteve presente, mas não agiu” (www.vozdaplanicie.pt), em Setúbal zelou, “com enorme simpatia, pela segurança de todos” (A Educação do Meu Umbigo, 01.03.08), no Porto limitou-se a identificar os três professores que a SIC “tinha acabado de entrevistar”, revelando um preconceito de que os entrevistados pelos media funcionam como líderes (SIC, *Jornal da Noite*, 23.02). A ilegalidade em nada se poderia ligar a intenções de violência, pelo contrário, como a descrição da acção em Beja indica: “Os manifestantes foram surgindo das ruas circundantes ao edifício [do Governo Civil] e, saindo do passeio fronteiro, ocuparam pacífica e silenciosamente a rua” (www.vozdaplanicie.pt). A presença não actuante da polícia contribuiu para a inexistência de incidentes, o que confirma os estudos referidos segundo os quais, historicamente, a violência resulta em geral da acção policial (aliás, acrescente-se, o recurso

⁸⁸ Visto em <http://fjsantos.wordpress.com/2008/03/>, visto em 2009.08.21.

dos manifestantes à violência em democracias desenvolvidas é hoje ínfimo; Fillieule e Tartakowsky, 2008: 79).

A mobilização “espontânea” dos docentes ao longo das três semanas de protestos surpreendeu as próprias estruturas sindicais, que, entretanto, se uniram na ocasião numa organização *ad hoc*, a “plataforma sindical”. A principal estrutura, a Fenprof, previa em 25.02.08 para 8 de Março uma adesão igual à da anterior manifestação de professores (05.10.06), isto é, 20 mil pessoas (*Público*, 25.02.08). Dias depois, previa 25 mil manifestantes (SIC, 1.º Jornal, 28.02.08; Fig. 83) e na véspera da reunião em Lisboa, em 07.03, os organizadores aguardavam entre 40 mil (SIC, 1º Jornal, 07.03) e 70 mil (RTP1, Jornal da Tarde, 07.03.08). Acabariam por manifestar-se cerca de 100 mil pessoas no centro de Lisboa. Seis meses mais tarde, a 8 de Novembro, as mesmas estruturas organizaram uma manifestação que superou a anterior, reunindo 120 mil pessoas (Figs. 89-101).

Este processo trouxe à luz, como é hábito nas manifestações multitudinárias, a tensão entre as formas de representação política, mas também as sindicais, como vimos. Desde o início o governo pretendeu criar uma ligação entre os protestos espontâneos e partidos políticos não identificados e, apesar da dimensão e carácter que o movimento social adquiriu, continuou a fazê-lo até ao fim: em 07.03, a ministra da Educação, Maria de Lurdes Rodrigues, afirmava que “a contestação tem a marca dos partidos”, que “claramente” exerciam a sua “manipulação”, e que a dimensão do protesto não era “relevante” (RTP1, Jornal da Tarde, 07.03; *Público*, 09.03.08). Todavia, a multidão surgira neste movimento como forma de expressão da multitude dos professores por ausência de outras formas de poder, como o sindical, e a sua única “marca” era a da expressão numérica. A legitimidade da “rua” era neste caso claramente alternativa às legitimidades governamental e sindical: como vimos, chegou mesmo a dizer-se que a mobilização era maior por não ser partidária ou sindical. O tema foi debatido na imprensa em artigos de opinião; alguns dos primeiros textos referenciados seguiam a antiga argumentação da ilegitimidade representativa da multidão em contraponto à legitimidade democrática das instituições eleitas, ponto de vista teoricamente exposto por Kornhauser na conclusão de *The Politics of Mass Society*: “A política de massas produz-se quando um grande número de pessoas se empenha numa actividade política fora dos procedimentos e das regras instituídas por uma sociedade para governar a acção política. A política de massas na sociedade democrática é por consequência antidemocrática porque vai contra a ordem constitucional” (Kornhauser, 1959: 238). Esta posição, que se enquadrava na teoria norte-americana da multidão, como vimos atrás, defende a política constitucional como a única política democrática. Analisando os comentários no jornal de referência *Público*, encontramos esse ponto de vista num artigo de Rui Ramos em que lamentava ver “a rua promovida a órgão de soberania e quarto poder do Estado” quando

“a rua não é um sítio para ter razão. Na rua não valem os argumentos, valem os números, vale a presença física”, não há debate, “na rua, a multidão torna-se uniforme: não se divide, não discute – não é real”. Acrescentava ainda que essa irrealidade resultava do carácter performativo da multidão actual: “A rua, hoje, é um espectáculo tão fabricado como qualquer outra cerimónia de Estado. Não é a realidade”. Do governo, o ministro dos Assuntos Parlamentares, Augusto Santos Silva, argumentava que “não há nenhuma manifestação que possa arrogar-se o direito de substituir a escolha que os portugueses fizeram em 2005” (RTP1, Telejornal, 08.03.08) e a ministra da Educação afirmou em Novembro de 2008 que as “manifestações de rua”, como as de Março e Novembro, “também servem para fazer chantagem não só sobre a ministra como sobre as escolas” e para camuflar a “ausência de argumentos” (RTP1, Telejornal, 08.11.08). João Freire, anarquista e colaborador das reformas do Ministério, preferia não deslegitimar a rua em geral, mas apenas aquela rua: a mobilização era mais “contestadora” do que “reivindicadora” e era “amplamente multiplicada pelos ecos mediáticos, onde se exprimem emoções e frustrações”; em resumo, “a rua não tem sempre razão” (*Público*, 06.03.08). A esta opinião contrapunha-se a do significado político da expressão numérica da multidão, apreciada não só em si mesma como em percentagem do universo dos professores, incluindo pelos próprios manifestantes, como na pergunta de uma manifestante em Novembro: “Mais de cem mil pessoas já pela segunda vez não terão razão?” O jornalismo televisivo foi consensual quanto ao significado da adesão ao protesto: a uma hora da manifestação, um repórter afirmava que “a indignação dos professores vai medir-se em números”.

Depois da manifestação reunindo mais de “dois terços do total” dos 140 mil professores (*Público*, 09.03.08), a maioria dos comentários vergou-se ao significado simbólico do movimento social expresso nesse protesto multitudinário. No *Público*, José Vítor Malheiros considerava que a dimensão da manifestação levava o debate sobre as reformas na educação a tornar-se “necessariamente” político, afirmando que “saiu-se da *policy* para a *politics*” (11.03.08); José Pacheco Pereira considerava-o a “vitória da ‘rua’” em resultado da “falência (ou inexistência) de mecanismos institucionais que impliquem mediações no processo político”, alertando, porém, que, “estando toda a gente na ‘rua’, nem sempre se sabe como de lá sair” (*Público*, 08.03.08); Nuno Pacheco acentuava que perante a dimensão da manifestação caíam por base as acusações de instrumentalização (09.03.08); André Freire afirmava que “a democracia não se esgota no voto”, lamentando que quando os cidadãos “se mobilizam muito”, como fora o caso, “logo assistimos a uma desvalorização da participação extra-eleitoral e a uma hipervalorização do voto” (10.03.08); Miguel Gaspar considerava “brutal” o efeito da manifestação, pois “contra cem mil pessoas na rua não há nada a fazer” para manter a opinião pública com o governo, e realçava a representatividade democrática da multidão afirmando que “a manifestação

de sábado [08.03] foi uma lição de democracia e não o contrário” (11.03.08). Os noticiários televisivos do dia 8 referiam o significado político da manifestação, pela voz dos repórteres ou citando participantes: “manifestação histórica”, “a ministra não pode governar com este número de profissionais a protestar”. Francisco Louçã, dirigente do BE, resumia o significado político de uma multidão: “É a primeira vez na história portuguesa que mais de metade de um grupo social, os professores, se juntam todos no mesmo lugar, com a mesma ideia” (RTP1, Telejornal, 08.03.08).

O movimento que conduziu em três semanas à ruptura de negociações governo-sindicatos e à manifestação de 8 de Março de 2008 pareceu-se inicialmente com as manifestações dos “sem voz” sem acesso rotineiro às autoridades. O movimento social revelou uma crise na classe profissional dos professores muito superior à que as direcções sindicais pressupunham e a manifestação de 8 de Março serviu como “meio de regulação” (Fillieule e Tartakowsky, 2008: 42) original, isto é, criando uma crise insanável entre o governo e os sindicatos e baralhando as áreas independentes do processo de decisão pública: o governo, apesar da legitimidade do voto (2005), ficou com a legitimidade da acção política neste domínio específico fragilizada até às eleições legislativas seguintes (2009). A deslegitimação da “rua” surgia no discurso governamental, mas o partido do governo não resistiu à mesma forma de legitimação pela multidão a que os professores recorreram: organizou um comício no Porto que, convocado para o espaço público (Praça de D. João I), foi transferido para um espaço fechado (Pavilhão do Académico), o que não deixou de ser comentado nos media. “Mobilizar” apoiantes do partido no poder, no qualificativo de um membro do governo, foi para José Manuel Fernandes “extraordinário” “porque desde o fim do período revolucionário que um Governo não sentia a necessidade de o fazer na rua” (*Público*, 12.03.08).

Em três semanas, tinham-se realizado pelo menos 30 manifestações de pequena ou média dimensão, numa mobilização crescente que serviu também para mostrar a “legitimação crescente do recurso à rua” nas democracias representativas (Fillieule e Tartakowsky, 2008: 48). A extensão do repertório de acção dos cidadãos à manifestação tem vindo a transformar-se de não convencional em convencional, podendo falar-se de uma *nova era das multidões*. Todavia, mantém-se a tensão entre concepções e práticas de democracia representativa pelo voto e de democracia participativa pela manifestação, encontrando-se no processo em análise, como vimos, a habitual invocação da máxima representatividade por parte do governo e por parte dos manifestantes da representatividade alternativa da “rua”. Recorrendo à metáfora do centro e da periferia, que referimos antes, Habermas (1996) distingue o poder político, administrativo e judiciário enquanto “centro” e a “rua” como “periferia”: digamos que a multidão, ao ocupar as principais praças e artérias das cidades, pretende passar do estatuto de periferia” ao de “centro”. No movimento social

dos professores em 02.03.2008 as manifestações coroaram um movimento centrípeto ocupando o centro da capital.

Neste processo reivindicativo os media tiveram papel crucial. Deixamos de lado a utilização de media informais, como os blogues, essenciais na criação de um público que se transformasse eventualmente numa multidão, como veio a suceder, num processo aparentemente inverso ao teorizado pelos sociólogos da Escola de Chicago mas de que já Tarde (1992) se dava conta. Os blogues serviram, não só no processo de construção do movimento social, como para transformar a efémera multidão em imagens perenes, num acto registado desde o século XIX e a que nos referimos na introdução (A Educação do Meu Umbigo; Fliscorno, ambos em 09.03.08; também os sindicatos disponibilizam pacotes de imagens nos seus sítios; o youtube é igualmente usado para imagens de manifestações)⁸⁹. Concentremo-nos na televisão.

As primeiras notícias sobre uma manifestação tiveram impacto político de grande alcance e motivaram a alteração da política sindical. Nesse protesto “ilegal”, no Largo do Rato, em frente da Sede Nacional do partido do governo, os manifestantes aparecem ainda sem legitimidade e sem representatividade, não se constituindo como interlocutor senão da opinião pública criada pelos media, cuja presença no local era conhecida. A cobertura pelos noticiários televisivos da expressão multitudinária do protesto permitiu aos manifestantes romper a hegemonia das instituições no espaço mediático e transmitir posições alternativas à opinião pública. O facto de ser reduzido o número de manifestantes, umas dezenas, indica como a quantidade é um valor relativo na avaliação das multidões, tendo de ser sopesado com outros elementos, nomeadamente o *valor sinédoque*, ou seja, a avaliação realizada pelos media e pelos receptores do nível de representatividade dos manifestantes. Esta forma de protesto, o primeiro numa rápida sucessão de manifestações deste movimento social, apresentava-se como uma espécie de último recurso de uma classe profissional descontente, sem outros meios para expressar os seus pontos de vista e contrariar os dos outros actores no processo: a diferença deste protesto foi a capacidade de gerar notícias, pela criação de valor mediático. Ao tornar-se o princípio da visibilidade de um processo de manifestações “espontâneas” (à margem das estruturas sindicais), a concentração no Largo do Rato revelava-se como parte de um processo e não como um acto ocasional. Em suma, sem expressão numérica, aquele protesto em Lisboa foi, já não uma “manifestação de papel” (Champagne, 1990), mas uma *manifestação audiovisual* que,

⁸⁹ O blogue Abrupto, de José Pacheco Pereira, revela esta nova compreensão dos “sistemas interactivos” entre os media e os movimentos sociais ao publicar, sem qualquer texto, 107 fotografias captadas em manifestações do 1.º de Maio de 2009 (<http://abrupto.blogspot.com/>, visto em 04.05.2009).

beneficiando de uma cobertura equilibrada das televisões, permitiu desencavar o movimento social e alterar o equilíbrio de forças na opinião pública entre o governo e os professores, nomeadamente logo que as estruturas sindicais recuperaram a liderança do protesto. Nas três semanas de protestos pelo país, caminhou-se para a transformação da “multidão” ou da “multitude” de professores em “manifestação” com direcção conhecida e legitimada institucionalmente. Todavia, sem os protestos anteriores, crescentemente noticiados pelos media, a manifestação de Março poderia ter a mesma reduzida eficiência política e mediática da realizada em 2006 com 20 mil manifestantes ou uma manifestação recente (18.11.07) da central sindical CGTP que também reuniu 100 mil pessoas mas embateu na “indiferença” dos media (J. P. Pereira, *Público*, 08.03.08) apesar de ter “surpreendido toda a gente” (António Barreto, *Público*, 16.03.08).

A pequena “manifestação espontânea” de “perto de uma centena de professores [...] convocados por SMS” à porta do PS em 16.02.08 foi noticiada nos três principais noticiários. A SIC referia tratar-se de “um protesto inédito” por se realizar “à porta da sede socialista e não durante um evento governamental” (SIC, *Jornal da Noite*). De facto, existe um consenso entre as organizações democráticas para não se manifestarem contra as outras em frente das suas sedes. O primeiro-ministro e secretário-geral do PS foi “apupado” (SIC), “surpreendido por uma enorme vaia” (TVI, *Jornal Nacional*). Face ao inesperado protesto, José Sócrates considerou-o “absolutamente lamentável” e acusou os manifestantes de serem “militantes de partidos, que eu sei bem do que estou a falar” (SIC). O Telejornal da RTP1 sublinhava que a Fenprof, principal força sindical, “se demarcou, entretanto, desta manifestação”, confirmando tratar-se de uma iniciativa à margem dos partidos e sindicatos. Primeiro protesto do género a obter cobertura televisiva, abriu um precedente: nas semanas seguintes, muitas manifestações locais ou regionais obtiveram-na também.

As notícias sobre as multidões de professores foram repetindo, em palavras dos intervenientes ou da reportagem, elementos que justificavam e alavancavam o interesse jornalístico:

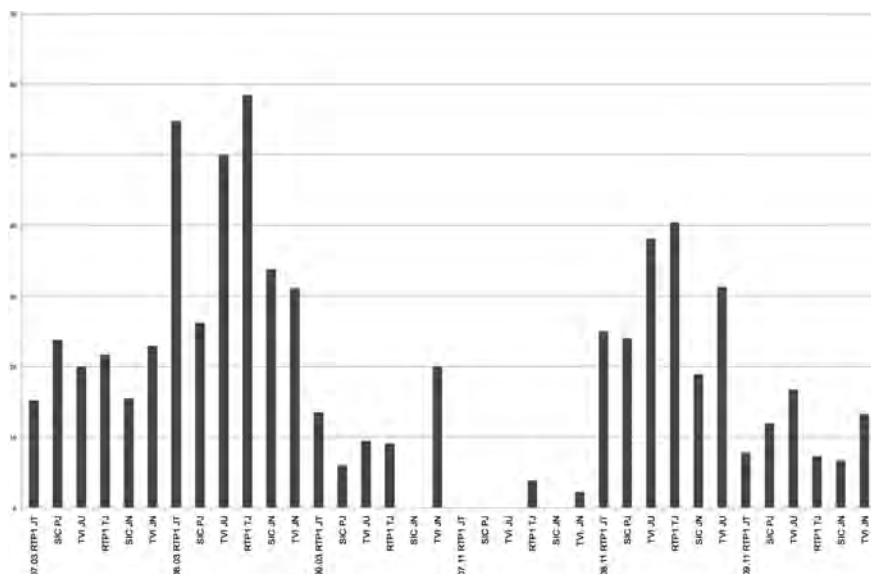
- A representatividade numérica dos presentes (por ex.: “o maior [protesto] de sempre” em Coimbra, TVI, *Jornal da Uma*, 27.02.08; “com certeza uma das maiores manifestações de professores realizadas em Viseu”, RTP1, *Telejornal*, 27.02.08).
- O carácter espontâneo de várias das manifestações (“ninguém sabe onde começou a cadeia” convocatória do protesto no Porto, SIC, *Jornal da Noite*, 23.02.08).
- A correcção política da contestação indirectamente referida pela adesão de professores não sindicalizados, nomeadamente os que “se manifestam pela primeira vez” (*Público*, 29.02.08), tema que será glosado sistemati-

- camente nos noticiários, em especial em entrevistas e reportagens com professores de meia-idade.
- A junção de manifestações com organizações diferenciadas num único movimento social (por ex., “a contestação [...] parece não ter fim”, TVI, Jornal da Uma, 07.03.08).
 - A “Marcha da Indignação” de 8 de Março como súmula e coroação de todas as manifestações anteriores, adquirindo carácter nacional.

A manifestação de 8 de Março teve uma cobertura muito ampla nos noticiários dos três canais nacionais das 13h e das 20h entre 7 e 9 de Março. Em percentagem de tempo ocupada pelas notícias sobre o protesto, no dia 7, os seis noticiários dedicaram-lhe um quinto do tempo total (20%); no dia 8, quase metade do tempo noticioso (42%); no dia 9, de rescaldo noticioso, ainda motivaram um décimo do tempo (10%). Neste dia, só um noticiário (Jornal da Noite, SIC) não dedicou nenhum item à manifestação da véspera (Gráfico 1). Dos 18 noticiários, o protesto fez a abertura de 12. A relação entre as notícias sobre a manifestação e o total de itens noticiosos de cada telejornal é igualmente expressiva: 14% das notícias dos seis noticiários de véspera foi dedicado à manifestação; no próprio dia esse valor atingiu 35% e no dia seguinte 9%. A cobertura da manifestação de 8 de Março instituiu-se como variante jornalística de uma *cerimónia televisiva* ou *media event*, como consagração de uma mudança da opinião pública *a contrario* dos resultados eleitorais de 2005.

Este acompanhamento jornalístico foi invulgar para uma acção multitudinária, para mais respeitante a um único sector profissional. Exactamente seis meses depois, as mesmas organizações realizaram segunda manifestação nacional em Lisboa, tendo em conta a inflexibilidade negocial de ambas as partes. Apesar de a multidão ter sido maior, o impacto noticioso foi menor. Conforme se vê no Gráfico, comparando com a manifestação de Março, o tempo que lhe foi dedicado diminuiu drasticamente na véspera, para 1%, expressivamente no próprio dia, para 30% e 20%, e manteve-se idêntica no dia seguinte. A diminuição da expectativa (em especial no dia anterior) pode atribuir-se em especial à diminuição de um valor jornalístico do primeiro para o segundo evento, a novidade ou raridade: “repetiu-se” a manifestação, com os mesmos actores e argumentos, rituais e *performances*. Este menor interesse mediático contrariou a avaliação política do protesto pelos seus autores, como Mário Nogueira, que o considerou “absolutamente excepcional” tendo em conta que o de Março fora considerado “irrepetível” na reunião de cem mil manifestantes. Vários depoimentos nos noticiários espantavam-se pelos mesmos motivos com o nível de mobilização da segunda manifestação nacional em seis meses. A noção do maior desinteresse mediático foi também anotada no *Público*: “Não houve muitas notícias na imprensa, na rádio ou na televisão” (09.11.08). Um leitor desse jornal notava que os canais de notícias SICN e

Gráfico 1. Tempo dedicado a manifestações de professores nos noticiários generalistas (%) das 13h e das 20h de 7 a 9.3.08 e de 7 a 9.11.08



RTPN deram em Março uma cobertura sistemática da manifestação e em Novembro apenas referiram o protesto hora a hora, das 14h às 19h, “sem imagens” da sua “verdadeira dimensão” (11.11.08).

A menor cobertura dos noticiários revela um limite da multidão enquanto forma de expressão, neste caso da luta política. Em Novembro, a segunda manifestação não trazia nada de novo excepto a superior capacidade de mobilização. Ao reunir 4/5 da classe, nas contas de um sindicalista, o protesto constituía-se como última palavra, ou como repetição da última palavra. Todavia, o carácter novo do movimento social de Fevereiro-Março, que mostrava uma nova disposição da opinião pública em geral ante o poder executivo, desaparecia em Novembro. O valor de representação da manifestação de Novembro, apesar de sublinhado em todos os media, tornava-se redundante cumprida a sua *função* social e política. Mesmo assim, as organizações de professores independentes dos sindicatos surgidas com este movimento social, sob o nome conjunto de “Professores Independentes”, mantiveram a convocatória de uma terceira manifestação, para 15 de Novembro, sabendo, como referia o blogue A Educação do Meu Umbigo que, “depois da esmagadora manifestação de dia 8, esta nova iniciativa” não teria o “impacto quantitativo e mediático que a outra teve” (13.11.08). Realizada apenas uma semana depois da organizada pelas estruturas sindicais, embora convocada antes, a manifestação reuniu cerca de sete mil professores, o que foi considerado “histórico” e um “dia impor-

tante para a democracia” pelos organizadores por se tratar de um movimento independente de partidos e sindicatos. Todos os noticiários do dia 15 relevaram a manifestação e deram-lhe a abertura. A multidão voltava assim a simbolizar a acção política e a tornar visível um estado de um sector social e da opinião pública em geral. O menor interesse da TV e outros media pelas manifestações de Novembro deveu-se ainda à inexistência de um crescendo de mobilização e de construção de um evento nacional, como em Março, quando a “Marcha da Indignação” culminou no centro da capital dezenas de protestos regionais. Em Novembro, o processo foi inverso: depois da manifestação de 120 mil em Lisboa, as organizações de professores promoveram diversos protestos regionais, que tiveram cobertura televisiva, mas sem o mesmo impacto, quer por se instituírem num movimento descendente (de nacional para regional) quer por repetirem o significado das acções anteriores.

As coberturas televisivas das manifestações, em especial as de Fevereiro e Março, permitem verificar estratégias televisivas de representação da multidão. A que recursos formais, a que tipo de imagens e sons recorre a televisão para representar a multidão, quais os referentes representados e como? Quais os elementos fundamentais das narrativas? Sintetizemos os aspectos mais relevantes:

- Um dos elementos fundamentais das narrativas e da representação visual foram os autocarros contratados pelas estruturas sindicais para transportar os professores até Lisboa (Figs. 93 e 98). A presença visual dos autocarros foi constante em todos os canais e noticiários; foram referidos em dezenas de notícias e constituíram o tema de reportagens: os autocarros serviram às notícias simultaneamente como ícone (meio de transporte), índice (capacidade de mobilização e de organização) e símbolo (da periferia à conquista do centro; esforço dos que vinham de longe [Fig. 100]; reunião de âmbito nacional). Permitindo o mito da viagem, justificaram narrativas específicas como a “breve história do autocarro 164 em viagem para Lisboa” (TVI, Primeiro Jornal, 08.03.08). Quase todos os planos visuais mostraram os autocarros movendo-se da esquerda para a direita do ecrã, assim indicando o seu lugar no início da narrativa e em direcção ao futuro próximo, à manifestação propriamente dita.
- Oposição binária anonimato *versus* personalização: a multidão representa a entrega da individualidade a um colectivo, característica acentuada na tradição teórica oitocentista; ao mesmo tempo, a individualidade do indivíduo mantém-se no âmbito da multidão, como acentuou a nova tradição teórica da multidão a partir de meados do século xx. A televisão dá estas duas dimensões: por um lado, aos planos de conjunto ou de grupos da multidão (panorâmicas, planos abertos ou de conjunto), acrescenta outro tipo de representações icónicas do anonimato, como sejam um frequente recurso a planos de professores mostrados de costas, deta-

lhês como pés em marcha, etc.; por outro lado, dá voz e imagem a indivíduos concretos, nomeadamente através do habitual recurso televisivo da *vox populi*, isto é, a “eleição” de declarações de indivíduos que se assume representarem a opinião de colectivos.

- Pela *vox populi* verificou-se a polissemia dos motivos dos professores para se manifestarem, indicando como a multidão pode ser uma soma de reivindicações e de opiniões convergentes e não a sua anulação, como pretenderam diversos teóricos da tradição.
- Todavia, a *vox populi* também reproduziu motivos de mobilização mais centrais (contra o governo e o modelo de avaliação; pela demissão da ministra), partilhados por vários indivíduos. O comportamento da *vox populi*, assumindo o *discurso global* do evento, indicava que os motivos individuais de mobilização não se sobrepujaram aos motivos centrais.
- A oposição binária ordem-desordem esteve sempre presente, ora nas notícias sobre manifestações “ilegais” ora na cobertura das manifestações de 8 de Março e de 8 de Novembro. A expectativa de problemas – que a televisão transforma em suspense (“a ver vamos como vai decorrer esta manifestação”, RTP1, Jornal da Tarde, 08.03.08) – indica o quanto se mantém o receio, mais ou menos difuso, da multidão, e que é, afinal, um dos elementos mais perenes na base das teorias da multidão. Este receio é um indício do poder implícito que se atribui às multidões: elas, em si mesmas, põem em causa o controle do monopólio da violência pelo Estado. Nos noticiários, a dicotomia ordem-desordem é representada pelas informações e imagens da ocupação do espaço público e suas consequências para o trânsito (“centenas de autocarros estão a *invadir* Lisboa”, RTP1, Jornal da Tarde, 08.03.08), pelas acções policiais no sentido de obter em escolas (de forma aparentemente ilícita) informações sobre o número de professores mobilizados (Figs. 89-90), pelos efectivos policiais mobilizados, pela criação de um “manual” de comportamento policial em manifestações pelo governo, pela referência explícita à possibilidade de “problemas” e de “caos” e pela audição a esse respeito de responsáveis governamentais, policiais e sindicais. O suspense quanto à possibilidade de problemas, resultante da perigosidade potencial da multidão, raramente tem seguimento pelo facto de quase todas as multidões serem pacíficas, como vimos antes. Um noticiário da ORTF em 1 de Junho de 1968 dizia ingenuamente sobre as manifestações desse dia: “Podia ter-se esperado incidentes, mas não houve.”
- Oposição binária seriedade *versus* performance: a *vie sérieuse* prolonga-se para a efervescência colectiva quando ela representa significados sérios para a vida colectiva e individual dos seus membros, como era o caso, mas a dimensão ritualizada é cada vez mais acrescida de uma performance deliberada e consciente, normalizada pela “sociedade do

espectáculo” (Figs. 94-95). À representação do *sério* do evento, juntaram-se imagens e sons do lado performativo e carnavalesco de elementos da multidão (canções, instrumentos musicais, danças, máscaras, indumentária, acessórios, gigantões, palavras de ordem e cartazes marcados pelo humor, maneiras “bem imaginativas” de “fazer chegar ao governo a indignação”, como se dizia no Jornal Nacional da TVI sobre a manifestação de 08.11.08), bem como dos momentos de lazer em confronto com a acção séria da multidão (alimentação, piqueniques, descanso). Esta dicotomia pode resumir-se nas frases de um repórter: “Também foi uma festa”; “uns preferiram o drama, outros preferiram a comédia” (SIC, Jornal da Noite, 08.03.08). A *performance* e a carnavalização mantêm-se, todavia, no patamar de chamariz mediático em plano secundário, aplicando-se, quer aos manifestantes quer à representação televisiva destes eventos o preceito geral de que “a política do espectáculo não subsiste unicamente no espectáculo” (Cottle, 2008: 866).

- A mais evidente das oposições binárias do evento, entre governo e professores, teve uma ampla expressão jornalística, com a audição da ministra em directo e diferido em diversas ocasiões na véspera e no dia das duas manifestações nacionais, e na expressão audiovisual da multidão, através de palavras de ordem e acessórios multitudinários (cartazes, faixas, bandeiras, blusas, etc.). A manifestação, simbolizando a conquista do centro pela periferia, empurrou o governo para a periferia, quer simbolicamente, como no *Frère Jacques* cantado nas ruas com a letra “Ó ministra, ó ministra / Estou *aqui*, estou *aqui* / Só para dizer, só para dizer / Sai *daí*, sai *daí*”, quer, realmente, com a audição de membros do governo em directo, não em Lisboa, mas em Gaia ou Porto.
- Houve características fundamentais da multidão, geralmente não abordadas em noticiários, como a unidade, o crescimento, a generosidade e o sacrifício dos seus elementos, que tiveram ampla referência jornalística. Praticamente todas as notícias referiram a unidade de “todos” os professores, sendo também diversos os depoimentos de professores do partido governamental que quiseram manifestar para as câmaras a sua presença na multidão; outros ícones de unidade são as próprias imagens de professores abraçados ou cantando em uníssono nos autocarros. Em Março, o crescimento foi mostrado no próprio dia através da chegada dos autocarros e dos manifestantes e, nas semanas anteriores, na indicação dos protestos menores como prólogo da “Marcha da Indignação”. A generosidade e sacrifício da multidão foram invulgarmente mencionados, através das muitas horas de viagem de ida e volta para deslocação a Lisboa de professores de Bragança, Miranda do Douro, Guarda, Porto, Faro ou mesmo da Madeira; através da presença em mais do que uma manifestação; e através da disponibilidade de tempo e dinheiro

para fazer bandeiras e cartazes (“os sindicatos não pagaram absolutamente nada”, dizia uma professora, RTP1, Jornal da Tarde, 08.03.08). Em Novembro, o espírito de sacrifício teve uma adicional referência comum nos três canais analisados: dois professores pedalarão em bicicleta de Serpa a Lisboa, para se manifestarem “pela primeira vez” na vida.

- A dimensão e invulgaridade da manifestação teve esse traço único na noticiabilidade: as muitas referências a professores que se manifestavam “pela primeira vez”. O facto foi referido pelos próprios em depoimentos, pelos repórteres e pelos textos das notícias, transformando-o num dos elementos discursivos mais importantes do evento e do movimento social. A *necessidade* de manifestar-se servia para demonstrar a dimensão do protesto (não limitado aos habituados a manifestar-se), para indicar como ele extravasava o âmbito institucional das organizações políticas (tendo sucedido o mesmo com a marcha branca de 2003, como vimos) e ainda para revelar a multidão como meio de acção excepcional e último recurso. O “amadorismo” de muitos manifestantes pôde contrastar-se com diversas notícias sobre o profissionalismo da organização do protesto (reportagens sobre o aluguer de centenas de autocarros em Portugal e Espanha, a preparação dos materiais nas instalações sindicais, recolha de fundos, organização e controle do desfile, etc.).
- Um dos elementos caracterizadores da multidão revelou-se de novo altamente propício à noticiabilidade: a expressão de emoções. Recorde-se que as emoções são mais facilmente compreensíveis e partilháveis do que a argumentação racional, sendo crescente a sua presença na vida pública. A emotividade como meio de expressão política (analisado nas tragédias televisivas como a queda da ponte de Entre os Rios, em Torres, 2006a) esteve desde logo presente no uso do termo “indignação” no nome da manifestação; mas o uso da emotividade pelos professores em *vox populi* e em palavras de ordem foi generalizado. A emotividade era, neste caso, metaforicamente mensurável: “A indignação dos professores vai medir-se em números” (RTP1, Jornal da Tarde, 08.03.08). A relação entre o carácter racional e emotivo exprimia-se pelos próprios em *vox populi*: participavam por se sentirem “ofendidos” e a “raiva” diminuía o “esforço” em participar (SIC, Jornal da Tarde, 08.03.08).
- Descobre-se no discurso dos actores e do jornalismo o valor exemplar da manifestação de 8 de Março, isto é, a sua inclusão na memória individual e principalmente colectiva. Este aspecto é muito relevante nos media. “Vai ficar para a história”, dizia uma professora (SIC, 1.º Jornal, 08.03.08). Deste modo, a multidão ultrapassa o efémero, não só pelos seus efeitos sociais ou outros, mas pela sua conservação em memória pelos artefactos audiovisuais.

- Embora tenha também o dom da palavra, a multidão exprime-se em primeiro lugar visualmente, pelo que as imagens ganham um valor primordial. Primeiro, para os próprios participantes que têm a consciência, que exprimem, da dimensão do protesto. Essa visualidade é, como vimos, procurada através de percursos que permitam ver os desfiles e concentrações (o que não é difícil em Lisboa, nomeadamente do Parque Eduardo VII em direcção à Praça Marquês de Pombal e Avenida da Liberdade), bem como recorrendo à subida a pontos mais altos, como postes públicos, gradeamentos ou às “cavalitas” de outros manifestantes (“daqui de cima consigo ver um mar de gente”, professora num poste, RTP1, Telejornal, 08.11.08) (Fig. 96). Aos manifestantes somam-se os mirones, caso dos “muitos mirones [que] batiam palmas, a aplaudir os professores” na Av. da Liberdade (SIC, Jornal da Noite, 08.03.08), e os telespectadores que, vendo o evento na TV, podem pôr-se no lugar dos mirones e dos manifestantes. Em segundo lugar, as imagens têm um valor primordial para organizadores e manifestantes, que recorrem hoje amiúde à Internet para colocar álbuns de fotos, alguns sem comentários, deixando que falem por si. Pelas imagens, a multidão faz prova para além do seu efêmero. Terceiro, o valor das imagens resulta da própria construção do discurso jornalístico (“sobre o protesto já quase tudo se disse, faltam as imagens da manifestação”, RTP1, Jornal da Tarde, 08.03.08) e das principais reportagens, que acumulam planos demonstradores pela imagem, o que não sucede normalmente nos noticiários: “a mensagem foi clara”, referia apenas uma notícia (RTP1, Telejornal, 08.03.08). Os planos sucedem-se entre as panorâmicas, planos gerais ou de conjunto e o que chamamos “planos de pormenor da multidão”, em que são destacados certos indivíduos, cartazes, partes dos corpos dos manifestantes; estes últimos representaram 1/5 dos 39 planos da notícia de abertura do Telejornal da RTP1, 08.03.08, e 1/8 dos 53 planos da notícia da abertura do Telejornal da RTP1, 08.11.08.
- Quer pela *vox populi*, quer em planos de pormenor da multidão, quer ainda em intervenções do jornalista, ora reportando o evento ora entrevistando dirigentes, a representação audiovisual entra no interior da multidão: os repórteres de textos e som e imagem colocam-se dentro da multidão, dando um acesso, mais do que simbólico, a pontos de vista internos, o que de alguma forma corresponde à “entrada” dos antropólogos e psicólogos sociais na multidão a partir dos anos 60-70: a multidão deixa de ser apenas um ser único, um “eles”, para passar a ser também um conjunto de indivíduos como “nós”.

Multidões musicais

A música é uma das dimensões da festa e do ritual. Durkheim e Mauss colheram na etnologia do tempo a concepção das festas rituais multitudinárias como parte necessária à vida social. A normalidade da festa, da efervescência colectiva, e mesmo do excesso da multidão, integra-se na vida conjunta; nas sociedades tradicionais, com prolongamento até ao presente, o calendário inclui “intervalos de Tempo sagrado, o tempo das festas”, ao qual corresponde um *antes* e um *depois*, e um comportamento diferente *durante* (Eliade, 2005: 63, 77). Van Gennep teorizou os períodos rituais de alteração de estado dos indivíduos ou dos grupos em *Os Ritos de Passagem*, de 1909 (1977), e Victor Turner desenvolveu teoricamente a vivência nesse período *durante*, apelidando-a de liminaridade (Turner, 1995). A suspensão da “normalidade” nas relações sociais na liminaridade de Van Gennep incluía as multidões efervescentes: carnaval, ritos de passagem, peregrinações, rituais, cerimónias. Alguns rituais teriam uma enorme capacidade para criar *communitas*. Turner filiou a sua teoria em Van Gennep, “némesis de Durkheim”, e quase não menciona este, “apesar de incorporar sistemática e virtualmente todos os grandes temas da fase tardia da obra de Durkheim” (Alexander e Smith, 2005: 11-12). O período liminar em que os indivíduos em grupo estão no limiar, entre isto e aquilo, significa um lugar para a diferença (Rapport e Overing, 2004: 229). Pode considerar-se as situações de multidão como uma “reversão” do tempo profano, o que permitiria entender a comoção e a importância atribuída às suas manifestações. Tal como Durkheim e a antropologia desde o século XIX, Turner vê a liminaridade quando os indivíduos “se fundem com as massas” (1995: 202), como um estado *sine qua non* da sociedade.

Apesar das referências tipológicas dos primeiros estudos e do caminho apontado por Durkheim na análise sociológica dos trabalhos antropológicos, o estudo das multidões alegres foi “gradualmente abandonado” pela sociologia, pois o tema do “medo e hostilidade das massas” ocuparam cada vez mais a atenção dos académicos. A “raridade contemporânea das alegrias de multidão” hiper-expansiva e a “pouco desenvolvida compreensão delas” explicam que ideias erradas “encham um vazio conceptual” quanto aos comportamentos colectivos festivos, quer do ponto de vista da sociologia quer da psicologia. A incorporação das emoções na explicação sociológica das multidões de alegria (ou de luto), não terá seguido caminho no estudo da multidão, optando-se por uma atitude “cognitiva” e, em alternativa, por uma atitude “behaviorista”: ambas “parecem sufocadas pelo receio de que a discussão da emoção” nos “arraste de volta” aos primeiros teóricos da multidão (Lofland, 1982: 355, 369, 377).

À parte este artigo de Lofland, o estudo sociológico da multidão alegre não teve atenção especial. O estudo mais significativo, *The Playful Crowd*, veio de

historiadores, o que vai no sentido da observação de Durkheim de que “o conteúdo básico da sociologia deveria ser histórico”, pois só assim “se poderia derivar suficiente poder de comparação para ver as condições determinando estruturas de larga escala tais como a forma global da própria sociedade” (Collins, 1994: 185). Giddens defende, aliás, que Durkheim era um “pensador histórico” (1996: 138). *The Playful Crowd* demonstra o papel das multidões alegres na vida colectiva e a sua transformação, de fonte de receio das classes no poder, em negócio estabelecido no funcionamento do capitalismo contemporâneo, o que esta obra descreve em dois momentos: o aparecimento dos parques de diversão de Blackpool (Inglaterra) e Coney Island (NY, EUA) no século XIX, e a aparente mudança de paradigma com os parques Disney (Cross e Walton, 2005). *The Playful Crowd* alarga a compreensão não só do comportamento colectivo das “massas” no último século e meio como do processo por que o modelo político social anglo-americano permitiu uma integração do “povo” nos padrões aceitáveis pelo poder muito antes do que sucedeu no continente europeu.

Os textos da sociologia da multidão pouco recorreram a estes filões, e em especial à etnologia e à antropologia, que incorporaram teoricamente a festa e outros eventos de multidão como ocorrências normais ou até vitais na vida social (por ex., Sanchis, 1992).

No seu clássico estudo sobre Rio de Onor, Jorge Dias descreve longamente a multidão consensual e o papel da música na festa de São João (*Al San Xuan*). O ritual celebra a sociedade comunitária, unida em 36 horas anuais de êxtase e “alegria esfuziante”, com música especial que a “multidão compacta segue entusiástica”, com o “festim gastronómico” em que “mesmo os mais pobres comem e bebem até mais não poder, embora passem necessidades” nos dias seguintes. “A multidão vai-se alastrando pelo terreiro, e o círculo dos bailadores é cada vez maior, aumentando a animação com o enervamento produzido pela música e pela dança. O contínuo rufar dos tambores transmite-se aos nervos, provocando uma excitação irreprimível.” Nesse dia toda a gente dança: “Ao fim da tarde, o terreiro da festa tem o aspecto perturbante de uma loucura colectiva.” A música, como a comida, une a comunidade: “À volta do grande círculo do baile inicial, formam-se outros independentes, mas unidos pela força coesiva da música. No centro, a massa indistinta daqueles que dançam porque é costume [...]. É o baile daqueles que na vida, como na dança, nada mais pretendem do que ser iguais aos outros.” Os grupos mais pequenos de dançarinos “têm mais individualidade”, incluindo o “baile fantástico dos ciganos e mendigos”, irmanados porque “ambos são nómadas e párias e, talvez, porque ambos são livres”. É este grupo que sugere ao investigador a hipótese da multidão criminosa: “Cabeças congestionadas, reluzentes de suor, a babarem-se, aos saltos, têm no olhar o brilho selvagem de quem se pode esperar tudo, até um crime.” O etnólogo parece optar pela magia da literatura:

“O mistério da noite envolve os corpos dominados pela música, e parece uni-los mais [...]. Durante toda a noite parece que o ar vibra carregado de uma tensão magnética.” O frenesim não se interrompe senão pelo cansaço dos participantes: “Muitos já desistiram e são só multidão de espectadores”; outros param e voltam, “alguns não param nunca”. A efervescência colectiva só termina de madrugada, mas “o dia seguinte ainda é de festa”. Só depois, *Al San Xuan* acaba e regressam “os grandes dias de trabalho”, o tempo profano (Dias, 1981: 196-9).

Entre as festividades multitudinárias, “todas com uma dimensão sagrada indiscutível” (Rodrigues, 2005: 9) o Carnaval distingue-se por exprimir claramente a desordem autorizada na ordem social. Localiza-se no tempo e ocupa o espaço público representativo da ordem. Inversão da ordem das coisas expressa com alegria (homem/mulher, poderoso/submisso, dia/noite) e marcada pelo excesso, foi aceite milenarmente, correndo a par da liturgia cristã, antes que a racionalidade e a ordem burguesas tomassem conta do poder. Na segunda metade do século XIX o poder burguês tomou medidas repressivas para impedir a ocupação do espaço público urbano (o “seu” espaço) pelas classes “perigosas” durante o Entrudo (Ramos, 1994: 81-82), num período em que elas se apresentavam como “insolentes” e agiam como se pretendessem inverter a ordem social durante *tudo* o tempo (Torres, 2002). A mesma ordem na desordem prosseguia, todavia, no mundo rural, como se revela na cena de Carnaval n’A *Farsa* de Raul Brandão, de 1903 (1971, cap. III).

Estes fenómenos parecem paradoxais no sentido em que agregam ordem e desordem: a ordem é rompida, mas a desordem é a sua consagração por contraste. Há uma “proclamação simultânea da ordem do mundo tal como visto pelo grupo e a sua (quase) absoluta negação” (Abrahams, 1973, *apud*, Rappaport, 1999: 381). São por isso “rituais de rebelião” (Rappaport, 1999: 381) incorporados na ordem social e política. O que diferenciou o tempo contemporâneo dos tempos anteriores, inclusive da sociedade industrial, foi a difusão do espírito carnavalesco no espaço e no tempo, quer pela possibilidade económica de festejar o ano inteiro quer pela espectacularização da sociedade, que na sua “forma difusa”, tendeu a impor-se mundialmente. O espectacular integrou-se na realidade, o “espectáculo misturou-se com toda a realidade, irradiando-a” (Debord, 1992a; Debord, 1992b). A sociedade passou a organizar-se em torno do espectáculo, pelo que a desordem própria do espírito carnavalesco foi incorporada na ordem a ponto de parecer diluir-se nela. A televisão coloca-se no centro da festa constante, pela necessidade da eventificação, torna-se o motor da indústria da festa: “Por toda a parte onde reina o espectáculo, as únicas forças organizadas são as que querem o espectáculo” (Debord, 1992b: 37). A teoria do ritual casa bem com a teoria do espectáculo mediático e é útil para a compreensão de fenómenos como os eventos políticos, que vimos antes, e também desportivos, religiosos e musicais. Passemos a estes últimos.

A música é um elemento importante em muitas situações liminares. Ela tem, em termos sociais, a capacidade quase única de formar uma comunidade instantânea: através do unísono, os indivíduos participam na mesma acção e partilham as mesmas emoções. Dificilmente os indivíduos de uma comunidade têm ocasião para, ao empenharem numa acção do seu corpo e espírito a sua individualidade, se sentirem membros de uma comunidade absolutamente unida naquele breve instante⁹⁰. Durkheim (2002:389), como vimos atrás, referia o papel da música na formação e satisfação da multidão. A literatura e o cinema têm explorado este efeito. Podemos apontar como exemplo a importância atribuída na literatura (ficcional ou não) ao momento em que a multidão republicana canta *A Portuguesa* ao descer a Rua do Almada, Porto, na noite da revolta de 31 de Janeiro de 1891 ou à comunhão da multidão em cerimónias religiosas através dos cânticos. Este efeito transmite-se da multidão participante à multidão observadora (ver Torres, 2007b e 2007c).

O último dos Concertos Promenade na BBC (2004-5)

O conceito dos concertos de Verão marcados pela informalidade relativamente às convenções da época, nasceu em França na década de 1830 e chegou ao Reino Unido pouco depois. Neste país, só se tornou um hábito continuado com a série de concertos organizados anualmente em Londres a partir de 1895. Os Proms de Henry Woods distinguiram-se desde o início pela mistura de classes e pela acentuada informalidade. Uma parte significativa da audiência ficava em pé. Os bilhetes eram muito acessíveis. Nos primeiros anos, a audiência comia, fumava e circulava na arena durante o espectáculo. Na galeria, sem lugares sentados, era e é possível circular e até deitar-se. Tal não significava desrespeito pela música, mas uma assumida informalidade num tipo de espectáculos na época do ano que mais a propicia, o Verão. O acento hedónico dos concertos atingia o auge no último concerto, *The Proms Last Night*, com intervenção exacerbada da audiência, com bandeiras e unísono com coro e orquestra em determinadas peças mais populares⁹¹. A última noite representava o desfecho, com elementos carnavalescos, de um período festivo. O seu significado político-ideológico, que desenvolveremos adiante, é o da unidade nacional, nos eixos vertical (as classes) e horizontal (geográfico, as quatro nações: Inglaterra, Gales, Escócia, Irlanda do Norte).

⁹⁰ Outros exemplos são as paradas militares (desde que os observadores se identifiquem plenamente com os militares em marcha) e o momento do golo ou da marcação de pontos, no futebol e noutros desportos massificados. Em qualquer caso, há uma unificação através do som (o bater cadenciado das botas, o grito de golo).

⁹¹ Colin Matthews, "The Evolution of the Proms", *The Times Literary Supplement*, 01.08.2007.

No último concerto dos Proms, a multidão na arena do Royal Albert Hall ainda hoje está de pé. Habitual nas plateias europeias até à primeira metade do século XIX, este facto foi notado em 1893 por Gabriel Tarde ao referir-se ao contexto físico da multidão: “Um público de teatro é uma multidão sentada, ou seja, uma multidão apenas em parte. [...] a plateia, ao sentar-se, tornou-se ajuizada. [...] Sentar-se é começar a isolar-se em si” (Tarde, 1992: 181-2)⁹². Nos Proms encontramos a evolução inversa: o espaço dedicado à plateia é devolvido à multidão por inteiro, de pé.

Esta multidão, em especial a do concerto da última noite, foi sendo construída, digamos assim, pela experiência e pelo repertório. Certo é que se lhe permite que seja menos “ajuizada”, para retomar Tarde. Os espectadores da multidão podem levar bandeiras, vestir-se comicamente, atirar serpentinas, agitar bandeiras, flores ou balões. Existe mesmo a “tradição” de buzinar na arena, como ocorreu nas emissões vistas, durante as peças musicais multitudinárias. O limite para o comportamento da multidão resulta de uma convenção. Na emissão de 2004, o maestro Leonard Slatkin chegou a mostrar alguma impaciência pelo abuso da buzina, mas não verbalizou. Quer nesse ano quer no seguinte, os maestros chamaram a atenção da multidão para a pouca intensidade como cantava ou se manifestava nas ocasiões adequadas, num apelo à “necessidade [d]a violação das regras mais respeitadas” na festa popular (Durkheim, 2002: 389).

Nas Last Nights of the Proms encontramos espelhada a “seriedade da existência” na representação da nação e da unidade das classes. Este tema adquire maior importância por estes concertos serem transmitidos em directo pela TV e pela rádio. A dimensão internacional das emissões é também referida durante os concertos. A função política do *broadcast* dos Proms foi assumida desde muito cedo. A BBC tomou conta da temporada em 1927. Então com apenas cinco anos, a emissora monopolista tinha “fome de música para transmitir e dalgum lugar de onde o fazer”⁹³. Os Promenade, com a ideologia de inclusão nacional e classista, fermentada pela música, coincidiam com a visão do director-geral da BBC, John Reith, a respeito das funções da operadora — “entreter, interessar, iluminar”⁹⁴ — com objectivos políticos como o de nacionalizar a audiência, usando a rádio como meio de transformar os ouvintes em membros de uma comunidade do tipo multidão à distância. Já atrás referimos que, no seu *Memorandum of Information on the Scope and Conduct of the*

⁹² Para Rossi, seguindo Tarde em 1902, a imobilidade da multidão em pé aumentava a sua sugestibilidade (s.d.: 132).

⁹³ BU Academic Marks Anniversary of First BBC Prom, http://www.bournemouth.ac.uk/newsandevents/News/2007/august07/bu_academic_marks_first_bbc_prom.html, visto em 2007.11.02.

⁹⁴ *Apud*, Mathews (2007), artigo citado.

Broadcasting Service, de 1925, Reith referia como a transmissão do discurso de Jorge V na Abertura da Exposição do Império Britânico desse ano, a primeira vez que o rei era ouvido pela rádio e em directo, tivera o efeito de “fazer da nação um só homem” (*apud*, Scannell, 1990: 14). Os Proms encaixavam nesta missão nacional da BBC; em 1947 fez-se a primeira transmissão televisiva experimental do concerto da última noite e, a partir de 1954, a transmissão directa tornou-se anual; 80 anos depois, os Proms continuavam a encaixar na missão nacional da operadora pública britânica, em especial o último concerto, em que a festa, a música, o repertório e a encenação da multidão nacional pretendem efectivamente fazer da “nação” “um só homem”. Morag Grant afirma que a Last Night “permanece um exemplo primordial da contínua força da canção como meio de coesão social e formação de identidade”, contrariando a “suposta abdicação do Estado nacional”⁹⁵.

A organização de concertos para “as massas”, permitindo-lhes um comportamento multitudinário na sala do concerto, e a mistura de classes na sala poderá surpreender pela época em que primeiro ocorreu: 1895, o ano em que Le Bon publicava a sua *Psicologia das Multidões*. Recordemos que a integração social na Grã-Bretanha, e a correspondente análise da multidão dos mais pobres, teve um caminho diverso do que ocorria em França e noutros países. Ali, as elites, desde cerca de 1880, “eram muito mais relaxadas e tolerantes” em relação à multidão festiva na estância de Blackpool. Os elogios à multidão de trabalhadores em festa sucedem-se a partir de 1883 (Cross e Walton, 2005: 98, 106-7). Um local de divertimento como o Promenade de Blackpool, o passeio onde se exibia a “multidão ordeira”, como vários autores da época se lhe referiam, permitia a um jornal habitualmente negativo sobre o tema elogiar em 1904 a mistura de classes que ali ocorria: “Um terreno comum de encontro para todos, para o comerciante e o mecânico, a senhora da moda e o moço da fábrica, para o plutocrata e o plebeu, o mais poderoso e o menos poderoso” (*apud*, *idem*: 109). O comportamento ordeiro, a mistura de classes e o efeito catártico do período liminar festivo nos trabalhadores em férias tinham um alto valor político. Recordemos o industrial de Lancashire: “Blackpool interpõe-se entre nós e a revolução. Que continue por muito tempo como protectora da ordem social!” (*apud*, *ibidem*). Os concertos Promenade, em especial o da última noite, cumpriram missão semelhante. Desde 1895, tornaram-se uma “tradição inventada” (Hobsbawm e Ranger, 1983) da sociedade do espectáculo, reforçando no tempo a função de construir uma nação à imagem da classe

⁹⁵ Grant, Morag (2007), “For Auld Lang Syne: song and social cohesion at the Last Night(s) of the Proms”, comunicação à Conferência Proms Conference, 2007, British Library, Abril 2007, http://www.bbc.co.uk/proms/2007/abouttheproms/conference/conference_abstract.pdf, visto em 2007.11.02.

média representada pela multidão nacional no Albert Hall e noutros locais do Reino Unido ligados em directo à emissão dirigida a partir de Londres, como veremos agora através da análise de duas edições (2004-5), mas centrada em especial na emissão de 2005.

O genérico da emissão de 2005 mostra uma espécie de serpentinhas de vento tomando conta de partes ou detalhes arquitecturais do exterior do Royal Albert Hall, o que se interpreta como o mundo (neste caso a nação) em festa tomando conta ou concentrando a sua atenção na sala londrina. Daí passa-se directamente para uma panorâmica do interior do Hall, cheio de gente, a partir da zona mais elevada da sala. O formato da sala respeita a concepção do Coliseu de Roma. No Hall londrino, a colocação da orquestra e coro numa das extremidades da elipse não impede que a multidão abrace por completo o recinto, pois o público continua por trás do palco. À multidão que no anfiteatro fechado de Roma se podia celebrar a si mesma, modelo reproduzido nos modernos estádios de futebol e de outros desportos, os concertos Promenade acrescentaram uma característica suplementar que o plano inicial da emissão não deixa de evidenciar. Aqui, a arena está cheia de gente, ela é o lugar privilegiado da multidão. A “meia multidão” sentada nas bancadas ou em pé nas galerias rodeia a multidão em pé na arena. Orquestra e coro surgem como descentrados em relação ao essencial da paisagem: o público multitudinário presente na sala e convergindo para a arena. Estão cerca de 5000 pessoas no Hall, mas as primeiras palavras do apresentador acentuam a dimensão nacional da multidão à distância co-presente pela moderna tecnologia: “Quase 100 mil pessoas estão reunidas e preparando-se para uma festa que se estende por toda a extensão do país”. E acrescenta: “Estamos ao vivo a partir de Hyde Park em Londres, Donegall Square em Belfast, Irlanda do Norte, Glasgow Green na Escócia, em Gales no Singleton Park em Swansea e em Manchester, eles estão a acelerar para uma grande noite fora de casa, e claro, nós estamos no Royal Albert Hall em Londres para celebrarmos o maior evento no calendário musical”. O Albert Hall distingue-se na liderança da emissão, enquanto o Hyde Park se iguala aos outros lugares no país, estabelecendo-se assim uma imediata hierarquia entre centro e periferias. Ao contrário de Gales, Escócia e Irlanda do Norte, a Inglaterra não é referida, o que estabelece uma “naturalidade” na hierarquia entre as nações do reino. O directo valoriza o “evento”, identificado como o “maior”, ao garantir a co-presença entre as várias multidões e a audiência de TV e ao apresentar as várias multidões como uma única, reunidas no espaço fictício da televisão e no tempo: “Quase 100 mil pessoas estão reunidas.” No arranque da emissão, a realização mostra as imagens em directo dos cinco locais exteriores, com multidões mais ou menos substantivas. Com os Proms in the Park, criados em 1996 para o último concerto, a multidão regressou ao seu lugar de eleição: a rua. A ocupação do espaço público consagra a multidão, representa a tomada simbólica do que é seu. Na emissão de 2004,

a chuva impediu o concerto na rua em Glasgow, o que, nas palavras do apresentador, motivou “infelizmente” a transferência do evento para uma sala fechada. Em 1996, portanto, as quatro nações do reino passaram a estar co-presentes através da TV e dos ecrãs gigantes nos parques e no Albert Hall pela sua representação multitudinária no concerto em directo.

A primeira parte do concerto (1h14) é dominada pela execução musical. Muitos dos planos mostram a orquestra, músicos ou o maestro, entremeando planos de assistentes atentos ou aplaudindo no final das peças (Figs. 102-107). Um plano recorrente é um *travelling* que parte do topo do Hall e avança para a sala, onde a orquestra toca e a multidão assiste, significando o manto da música sobre a multidão. A única multidão mostrada é por agora a que se reuniu no Albert Hall. Tem um lugar de destaque, pois a festa não existe sem ela: um plano do maestro e parte da orquestra a partir do nível da arena permite que as bandeiras agitadas cubram o maestro quando terminam as peças. A segunda parte concentra-se em música mais “ligeira”, começando com o “*glamour* musical de Hollywood”. Depois desta peça, o maestro abandona a mudez da profissão, vira-se para a multidão e, como acontece desde 1905, dirige-se-lhe directamente. A partir desse momento o concerto adquire um carácter multitudinário: do foco na música para a multidão passa-se ao foco da multidão com e na música (Figs. 108-111)⁹⁶. Todavia, a direcção do evento é inquestionável: o maestro é o *meneur* da festa. Através dele, a multidão fala a uma só voz (o apresentador representa o papel de narrador e intermediário com a audiência televisiva). Em 1895, foram colocadas bandeiras acima da orquestra e a audiência juntou-se aos músicos e coro quando tocam *Rule Britannia*. A indicação de Woods na partitura, antes do último refrão, indica: “O maestro vira-se para o público.”⁹⁷ O lugar do maestro no Albert Hall é evidenciado pela ocultação na TV dos maestros que dirigem coros ou conjuntos musicais nas outras cidades: a realização só os mostra se o enquadramento não permite ocultá-los. Este elemento de ocultação acentua o centro e a direcção das periferias por Londres ou pela Inglaterra.

Na segunda parte do concerto, a realização mostra mais a multidão na sala, que se torna mais interventiva e ruidosa, e os vários intervenientes no discurso falado (maestro no palco e comentador e seus convidados no topo do Albert Hall) acentuam, além dos comentários musicais, as seguintes unidades ideológicas: a tradição, a união vertical das classes, a comunhão nacional, as liberdades e a ordem da multidão. A realização vai acentuando o movimento das

⁹⁶ Essa é a mudança visível da primeira para a segunda parte do concerto, razão pela qual a BBC comercializa uma versão só com a segunda parte, multitudinária, do evento, como a da edição de 2004, transmitida em 2005 na RTP2.

⁹⁷ <http://www.bl.uk/collections/music/proms7.html>, visto em 2007.11.02.

bandeiras (do Reino Unido, Inglaterra, Gales e Escócia, na maioria) e das pessoas, o uso das buzinas, a participação vocal, o dobrar os joelhos em conjunto. Na emissão de 2004, o maestro, agastado com o ruído exagerado da multidão em certo momento, não vocaliza o seu protesto, antes avança com a execução da peça seguinte. Através da música, retoma o comando da multidão. A desordem é controlada, faz no fundo parte da ordem da festa e, por extensão, da ordem social.

O discurso da emissão enfatiza a “tradição”. O apresentador refere as origens da Last Night, fala do “final tradicional” do concerto com peças “favoritas totalmente familiares”; o maestro sublinha que assistia ao último concerto “desde bebé”. A união das classes, ou pelo menos dos que têm mais com os que têm menos, das elites e das massas, é referida indirectamente em vários momentos. O comentador afirma, após a interpretação de árias de Handel pelo contratenor Andreas Scholl que “eles [a multidão que aplaude] gostam dele e os críticos também”. Esta possibilidade de as elites inculcarem a “alta cultura” ao povo, defendida por Reith como missão da BBC desde os anos 20, regressa quando o apresentador define a última noite dos Proms como “sempre” assim, “uma mistura do muito popular com o que está para vir”. O maestro sublinha o contributo dos que pagaram bilhetes mais caros (sentados em “cadeiras finas”) para instituições musicais num peditório pedindo-lhes que se levantem (igualizando-os com a restante multidão) e aos restantes, que compraram bilhetes baratos, para os saudarem com um “hip hip hurra” (aceitando a liderança).

A “nação” e sua comunhão destacam-se no discurso verbal e audiovisual. As bandeiras são agitadas em todos os locais que formam a multidão única, nacional. A maioria das bandeiras são do Reino Unido, mas também das nações que o constituem. O patriotismo do evento está sempre presente, mesmo nas referências ao carácter global da transmissão. Apesar de “a música não ter fronteiras nem divisões”, o maestro acentua que “esta noite é uma canção de amor à nossa própria [nação]”. E esse é, de facto, o conteúdo essencial do evento e da sua emissão televisiva quando, na segunda parte, o maestro anuncia a Marcha Pompa e Circunstância de Elgar. A partir desse momento, a realização desvia o centro da atenção da orquestra, maestro e músicos para a audiência. Durante a parte instrumental da Marcha, na arena acompanha-se corporalmente o ritmo marcial. Vários planos da arena mostram esse unísono e as bandeiras desfraldadas (Figs. 108, 110 e 111). Pela primeira vez, um plano em contrapicado sobe da multidão na arena para o tecto da sala, num signo de transcendência profana da multidão e da nação subindo ao céu que todos une, como a música (Fig. 111). Quando a orquestra introduz instrumentalmente *Land of Hope and Glory*, a multidão começa a intervir, num “hmm” continuado. E, chegado o momento *cantabile*, o maestro vira-se para a multidão e dirige-a.



Fig. 110. Último Concerto dos Proms, BBC, 2005.



Fig. 111. Último Concerto dos Proms, BBC, 2005.



Fig. 112. Último Concerto dos Proms, BBC, 2005.



Fig. 113. Último Concerto dos Proms, BBC, 2005.



Fig. 114. Último Concerto dos Proms, BBC, 2005.

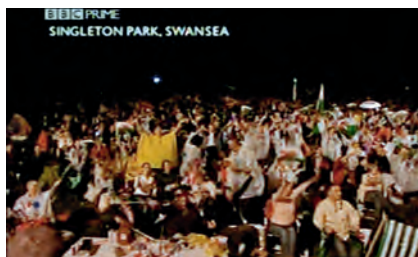


Fig. 115. Último Concerto dos Proms, BBC, 2005.

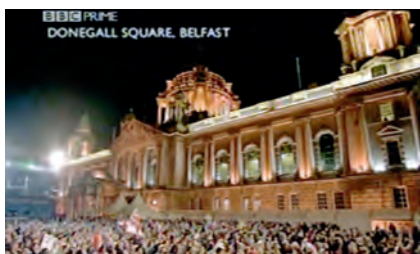


Fig. 116. Último Concerto dos Proms, BBC, 2005.



Fig. 117. Último Concerto dos Proms, BBC, 2005.



Fig. 118. Último Concerto dos Proms, BBC, 2005.



Fig. 119. Último Concerto dos Proms, BBC, 2005.

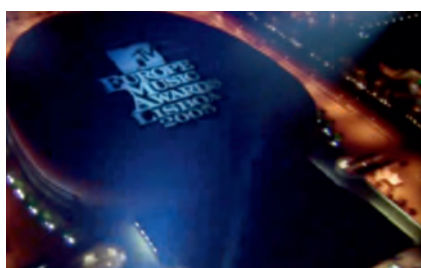


Fig. 120. MTV European Music Awards, 2005.



Fig. 121. MTV European Music Awards, 2005.

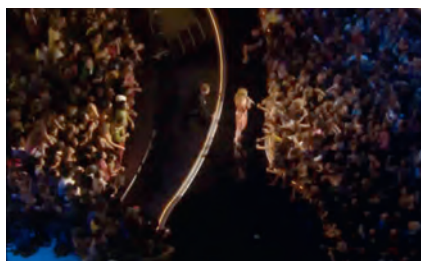


Fig. 122. MTV European Music Awards, 2005.



Fig. 123. MTV European Music Awards, 2005.



Fig. 124. MTV European Music Awards, 2005.



Fig. 125. MTV European Music Awards, 2005.



Fig. 126. MTV European Music Awards, 2005.

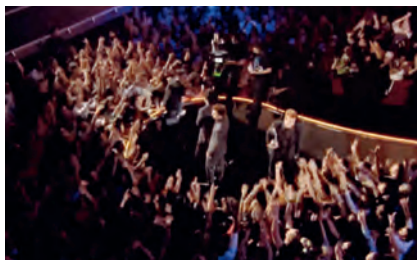


Fig. 127. MTV European Music Awards, 2005.



Fig. 128. MTV European Music Awards, 2005.



Fig. 129. MTV European Music Awards, 2005.



Fig. 130. MTV European Music Awards, 2005.



Fig. 131. MTV European Music Awards, 2005.

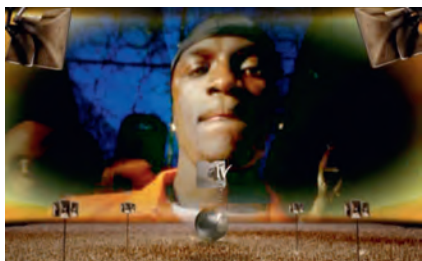


Fig. 132. MTV European Music Awards, 2005.



Fig. 133. MTV European Music Awards, 2005.



Fig. 134. Multidão na esplanada e nova Basílica de Fátima.



Fig. 135. Fátima, TVI, 12.10.2006.



Fig. 136. Fátima, TVI, 12.10.2006.



Fig. 137. Fátima, TVI, 12.10.2006.



Fig. 138. Fátima, TVI, 12.10.2006.



Fig. 139. Fátima, TVI, 12.10.2006.



Fig. 140. Fátima, TVI, 12.10.2006.

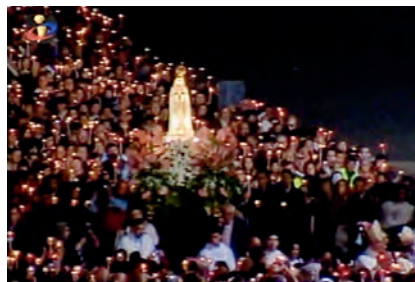


Fig. 141. Fátima, TVI, 12.10.2006.



Fig. 142. Fátima, TVI, 12.10.2006.



Fig. 143. Jornada Mundial da Juventude, 2005.



Fig. 144. Jornada Mundial da Juventude, 2005.



Fig. 145. Jornada Mundial da Juventude, 2005.



Fig. 146. Jornada Mundial da Juventude, 2005.



Fig. 147. Jornada Mundial da Juventude, 2005.



Fig. 148. Jornada Mundial da Juventude, 2005.



Fig. 149. Jornada Mundial da Juventude, 2005.



Fig. 150. Jornada Mundial da Juventude, 2005.



Fig. 151. Jornada Mundial da Juventude, 2005.



Fig. 152. Jornada Mundial da Juventude, 2005.



Fig. 153. Jornada Mundial da Juventude, 2005.



Fig. 154. Jornada Mundial da Juventude, 2005.



Fig. 155. Jornada Mundial da Juventude, 2005.

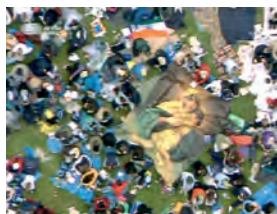


Fig. 156. Jornada Mundial da Juventude, 2005.

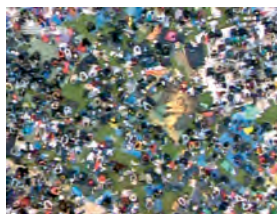


Fig. 157. Jornada Mundial da Juventude, 2005.



Fig. 158. Jornada Mundial da Juventude, 2005.



Figs. 159 a 166. Euro 2004 na TV portuguesa.



Fig.167. Euro 2004, emissão do autocarro da Selecção, 04.07.2004, RTP1.



Figs. 168 a 175. Euro 2004, emissão do autocarro da Selecção, 04.07.2004, RTP1.



Figs. 176 a 178. Bandeiras nacionais nos prédios e estádios durante o Euro 2004.

Figs. 179 a 181. Euro 2004, RTP1.



Fig. 182. Euro 2004, RTP1.



Figs. 183 e 184. Euro 2004.
Transmissões em locais públicos, RTP1.

Uma análise textual detalhada deste segmento da emissão permite verificar como se transforma em televisão o entrosamento da música e da multidão numa sublimação do patriotismo. Ele é constituído por 65 planos desde o momento em que começa a letra de *Land of Hope and Glory* até ao final da repetição desta canção da Marcha. Apenas 11% dos planos mostram exclusivamente a orquestra. Os restantes 89% mostram, ou a multidão, ou conjugam músicos e multidão (Fig. 114). A realização regressa neste momento pela primeira vez às multidões no exterior (Figs. 112-113, 115-119). Não perde tempo: se o primeiro plano mostra o maestro virando-se para a audiência no Albert Hall, o segundo plano é já da multidão em Hyde Park (Fig. 112). A dimensão do plano, ora mostra a multidão em geral, ora se concentra em pequenos conjuntos, ora em apenas dois ou três indivíduos. Dos 58 planos em que a multidão está presente, mais de um terço (36%) mostra multidões em parques acompanhando a emissão em Albert Hall. São mostradas imagens das maiores multidões no exterior, ambas em Inglaterra: Londres (40 mil) e Manchester (10 mil). Dado que em TV é o som que comanda o tempo, as imagens de Hyde Park e Heaton Park são acompanhadas pelo som do Albert Hall: a multidão à distância, periférica, ao som da multidão no centro simbólico do evento. Uma só multidão, uma só nação. Quando, ao aproximar-se o clímax musical da peça, o maestro se volta para a multidão no Albert Hall, a realização faz um corte para um plano geral da multidão em Hyde Park, indicando que o maestro no centro simbólico está dirigindo toda a nação, esta simbolizada pelas multidões nos parques. A ligação entre centro e periferia é acentuada com o aumento dos planos com movimento de câmara, dentro e fora da sala, o que acrescenta efervescência e cria harmonia ambiental da emissão nos diversos locais. Em três ocasiões a realização agrupa cinco planos de exteriores (Hyde Park e Heaton Park). Numa das vezes, ao regressar a Albert Hall, a dimensão escolhida do plano foi a de um plano de conjunto, o que permite confundir a multidão da sala com a do exterior, pois não é de imediato identificável a localização do grupo de pessoas mostradas. Sucede o mesmo quando termina a Marcha. Nesse momento, o maestro leva a mão ao ouvido para indicar que a multidão não foi demasiado ruidosa no canto e no aplauso e a realização passa para Hyde Park, como se o maestro se lhe dirigisse. Regressa à sala, onde o maestro pede silêncio e recorre à tradição ou à memória colectiva para dizer que a “memória” indica que no passado a multidão teria sido “mais estrondosa”. Esta forma de introduzir a repetição de *Land of Hope and Glory* termina com a sugestão de como deve a multidão enquadrar-se no sistema: o maestro diz que a nova intervenção da multidão deve ser “bonita e em alta voz, mas muito serena” (“*nice and loud, but very smooth*”).

A repetição termina com um comentário significativo do comentador enquanto se vêem planos sequenciais de Heaton Park, Hyde Park e Albert

Hall: “Nós sabemos cantar quando queremos, não sabemos? *Land of Hope and Glory* de Elgar ecoou através da nação. Juntando-se à orquestra da BBC um coro de 40 mil num Hyde Park cheio e mais de 10 mil em Heaton Park, Manchester.” Ao usar o pronome “nós”, o apresentador fala agora em nome da nação enquanto se integra nela; usa o vocábulo “nação”, junta a multidão à orquestra no centro e identifica a nação às duas multidões exteriores em Inglaterra (Hyde Park e Heaton Park). Na intervenção imediatamente a seguir, o maestro alarga o conceito concreto de nação ao Reino Unido: “Chegamos agora ao ponto em que esta grande última noite vai ecoar através do Reino Unido.” A estrutura sequencial dos planos alterna um plano do maestro virado para a arena vendo-se cabeças e bandeiras e planos gerais da multidão na sala ou nos parques. O maestro reconforta o desejo de crescimento da multidão: “Tem sido sempre assim em grande, mas este ano simplesmente é maior.” Esse crescimento traduz-se também no facto de pela primeira vez todas as orquestras da BBC actuarem nos cinco parques. O maestro pede então à arena que lhe obedeça na saudação a todos os parques. Nesta altura cria-se uma interactividade, não apenas simbólica, mas efectiva, permitida pela tecnologia. O maestro dá a ordem e a multidão em Albert Hall grita “Hello, Manchester!”, vendo-se e ouvindo-se a resposta da multidão no parque em Manchester. E assim por diante com Hyde Park, Swansea, Belfast e Glasgow. Esta cena forma uma sequência de 30 planos que serve para preparar a cena seguinte: a interpretação da *Fantasia* de Henry Woods. O maestro anuncia: “Pela primeira vez todas as orquestras da BBC nos vão responder”, “será um triunfo da tecnologia de satélite interactiva e de interface telecomunicativo”. Segue-se a interpretação da *Fantasia* numa sequência de intervenções musicais pelos músicos que, no palco de cada parque, interpretam da *Fantasia* a canção respectiva da nação que representam. Esta cena representa uma cedência parcial do poder central às nações: há como que uma *devolution* musical. A “*devolution*” ou delegação de poderes é uma forma de estatuto que transfere poderes do governo central de um Estado a autoridades nacionais, regionais ou locais. A devolução não implica o federalismo e pressupõe a possibilidade de recuperação dos poderes pelo governo central. Apesar da transferência de poderes, o Estado permanece unitário. No Reino Unido, o movimento em direcção à devolução desenvolveu-se particularmente nos final do século xx. A *performance* da *Fantasia on British Sea-Songs* representa musical e visualmente o estatuto de devolução no Reino Unido. Em Londres, o maestro rege a peça, passando momentaneamente o poder a cada uma das restantes orquestras. Intervêm músicos e cantores em Manchester (trompetistas com a bandeira do Reino Unido na ponta do instrumento), Swansea, Belfast, Glasgow e Hyde Park. Entre cada intervenção no parque regressa-se ao controle pela orquestra no Albert Hall. No final, o comentador repete uma ideia anterior afirmando “*Fantasia on British*

Sea-Songs soando através do país”⁹⁸ e remata com uma dúvida, mas significativa indicação do domínio britânico em todo o território do Reino Unido: “*Rule Britannia* [Domina, Britânia] em cada canto do país.”

Ao chegar ao tema *Rule Britannia*, a realização faz uma sequência rápida de planos mostrando todas as multidões cantando, em planos gerais, de conjunto, planos americanos ou médios, interpretando esta canção. O concerto entra no segmento final. A sequência musical seguinte consagra a celebração nacional, mas num ligeiro decrescendo da efervescência colectiva e recuperação da compostura colectiva: o hino majestoso mas calmo *Jerusalém*, com a sua promessa de um futuro radioso para a colectividade (no caso a Inglaterra), vendo-se imagens de todos os parques, entre elas, fogo-de-artifício em Manchester; *God Save the Queen*, o hino real inglês, único momento de toda a emissão que é descrito pelo comentador como “emocional”; e, a encerrar por tradicional exigência da multidão, *Auld Lang Syne*, canção associada à união na despedida e ao voto de reencontro. A emissão termina com o lançamento de foguetes em Hyde Park.

A emissão televisiva da *Last Night dos Proms* transmite, pois, uma representação da “multidão nacional” do Reino Unido através da festa musical. A multidão entrega-se a si mesma, mas também à concepção dominante de nação, em que há uma supremacia, aceite, da Inglaterra. As tensões do binómio nós/eles nas aplicações Inglaterra/Reino Unido, Reino Unido/estrangeiro e ricos/pobres, estão presentes, resultando a supremacia da Inglaterra, do Reino Unido e da visão de cultura das elites sobre a cultura popular. A tensão Inglaterra/Reino Unido não é afluída, ao contrário das restantes. As várias tensões englobando o conceito de nação dão conscientemente a supremacia ao conceito de nação enquanto Reino Unido, com um silenciamento evidente de qualquer oposição ao conceito (e à sua prática na emissão): como referiu o apresentador na edição de 2004, “há os que torcem o nariz a este último concerto, considerando-o popular e excessivamente patriota, mas esta noite ignoramos isso”.

Quer no referente (as multidões mostradas) quer na linguagem textual e audiovisual, a emissão cria uma ideologia de comunidade nacional que exclui visões minoritárias ou centrífugas. Apesar de o Reino Unido ser uma sociedade de grande variedade étnica, as imagens das multidões presentes no Albert Hall e nos vários parques não evidenciavam essa pluralidade (Figs. 118-119). O discurso textual, que pretendeu inserir a emissão num contexto internacional e global, não atendeu à variedade social da própria sociedade britânica como consequência dessa mesma intersecção das muitas nações num mundo

⁹⁸ Em 2004 afirma no mesmo momento: “Uma nação reunida na canção: Inglaterra, Irlanda, Escócia e Gales.”

global, daí resultando uma concepção imperial, vitoriana, apenas supostamente actualizada aos tempos actuais. A mesma exclusão das minorias centrí-fugas foi referida por Barker *et al.* (2002) sobre as comemorações do Jubileu da Rainha Isabel II em 2002, o que lhes permitiu estabelecer a diferença para com as cerimónias da Coroação meio século antes e a sua análise sociológica por Edward Shils em 1955 (Shils, 1992). Outros autores fizeram semelhante observação a respeito da concepção de ritual de Durkheim (2002). Todavia, Barker *et al.* admitem que “o evento definidor do Jubileu, por consentimento comum, foi o grande concerto *pop* no terreiro do Palácio de Buckingham, que se estendeu para o exterior através de ecrãs de TV gigantes no Mall e através de Central London, onde uma multidão de um milhão de pessoas se reuniu num dos maiores ajuntamentos da história da humanidade” (2002: 21). Isto é, a parte da população que se manifestou através do concerto acabou por ser a parte *representativa* do todo e tal deveu-se à multidão que acorreu a uma iniciativa musical televisada. A representação mediática do evento exprime, tanto ou mais que o evento referencial, a hegemonia da ideologia dominante, pelo que a análise de Durkheim e de Shils mantém a sua exactidão, na medida em que trata dos eventos e não de toda a sociedade em que ocorrem os eventos e onde há, ou é expectável que haja, percepções ou mesmo acções divergentes da ideologia dominante. Em qualquer evento organizado pelo poder na sua capacidade de representação da sociedade ou da comunidade no seu conjunto a multidão é chamada a representar os conceitos emanados do poder.

Na emissão da Last Night dos Proms, a multidão também faz de mercadoria para representar um conceito político de nação. A multidão prevalece sobre o conteúdo musical da ocasião (o último de uma série de concertos), mas é o som, o áudio, que organiza o tempo, que organiza as próprias multidões até no sentido espacial. A música (arte “politicamente suspeita” pelo “estatismo” e “anestesia”, segundo uma personagem d’A *Montanha Mágica*, de Thomas Mann, 1924) fornece o *meneur* (o maestro, representante máximo da elite nacional no evento), fornece a emoção (a ligação, a união), fornece a disciplina por vezes militar, fornece a hierarquia e a ideologia. O evento – um concerto – permite também sedimentar a ideologia da organização estratificada do Reino Unido, com centro simbólico e físico em Londres (Inglaterra) e periferias nas suas outras nações.

A versão actual da Last Night representa uma actualização do original de 1895, que se enquadrava na época na aproximação das classes no âmbito nacional e imperial, passada a era de insolência das massas britânicas e o receio que delas tinham as elites. Nesta versão audiovisual, a BBC cumpre o projecto do seu primeiro ideólogo, Reith, na utilização de eventos multitudinários para fazer da nação “um só homem” ao serviço da hegemonia da elite e do seu conceito de nação e sistema político, mas entretendo o público consentidor.

MTV European Music Awards (2005)

Os Proms e a sua última noite, criação de 1895, remetem para um período fulcral da sociedade do espectáculo, quando convergem ou divergem (consoante os países ou os momentos históricos) elementos sociais, políticos e económicos como a ascensão dos trabalhadores no espaço público, o alargamento ou retracção da participação política dos trabalhadores e das mulheres, uma forma inicial de globalização através dos meios de transporte e de comunicação, um crescimento exponencial da circulação da imprensa e o aparecimento de novas formas de entretenimento e de lazer. Os MTV European Music Awards (EMA) surgem numa época muito diferente. A democracia política estabeleceu um modelo que cria um número reduzido de acções centrífugas no espaço público. As grandes empresas, especialmente as multinacionais, satisfazem hoje os anseios de lazer e entretenimento das “massas”. A música mantém-se um dos principais catalisadores, centrado desde pelo menos meados do século xx, na ideologia da juventude.

Inaugurado em 1981 como canal por cabo temático norte-americano de música *pop-rock*, o MTV passou de mero reprodutor de “vídeos” musicais a produtor de programas próprios, não só musicais, mas em torno da cultura juvenil. Num quarto de século, transformou-se num dos principais produtores mundiais de indústrias culturais, incluindo vários canais temáticos e, em todo o mundo, dezenas de canais de TV com alguma produção própria acompanhando a produção global⁹⁹. Criados em 1994, os prémios EMA são escolhidos por votação popular. Em 2004 recolheram-se 12 milhões de votos através do sítio do MTV. A expectativa de audiência para a cerimónia dos prémios de 2005, que teve lugar em Lisboa, era de mil milhões de espectadores¹⁰⁰. O local do evento torna-se irrelevante quando o seu carácter é global e imposto pela cultura da potência dominante, razão por que um músico português podia depois ironizar: “Foi uma noite gloriosa na capital do Império.”¹⁰¹

Desta emissão de 2h08 analisámos em detalhe todos os segmentos pré-preparados de autopromoção e anúncio de candidatos a prémios, segmentos esses misturando elementos reais (figurantes e adereços) com elementos animados e digitalizados (multiplicação dos figurantes e seus movimentos; saturação de cor, etc.); analisámos igualmente três cenas em detalhe: abertura, com actuação de Madonna; salto de Robbie Williams sobre a multidão; discurso de Bob Geldof.

⁹⁹ <http://en.wikipedia.org/wiki/MTV>, visto em 2007.11.11.

¹⁰⁰ *Público*, 2005.09.28.

¹⁰¹ *Público*, 2005.11.05.

O evento, realizado em 3 de Novembro, foi preparado com grande antecedência. A sala escolhida, o Pavilhão Atlântico, em Lisboa, permite, tal como o Royal Albert Hall, criar uma arena destinada à multidão. A forma elíptica inspira-se também no modelo do Coliseu de Roma. Aliás, a edição de 2003 dos prémios europeus do MTV decorreu no exterior, junto do Coliseu de Roma. O evento, tal como os Proms, leva mais longe a presença da multidão no recinto do que ocorria no Coliseu, dado que a multidão ocupa não só as bancadas como a própria arena; o espaço do espectáculo em si é limitado a uma das curvas da elipse. A grande dimensão do palco (45m x 35m) revela menos as necessidades cénicas dos artistas da noite do que a adequação do espectáculo à sua dimensão audiovisual que, de alguma forma, deveria prevalecer sobre a dimensão local, referencial. O evento é, primordialmente, um programa de TV: “O Pavilhão Atlântico transformou-se em megaestúdio de televisão”, titulava o *Público*. “Este foi sobretudo um espectáculo pensado para quem estava no sofá.” Enquanto nos Proms a TV apareceu mais de meio século após a sua existência, os EMA são o reverso, a consequência da indústria cultural televisiva da empresa. Enquanto o público dos Proms pagou para assistir ao espectáculo dentro da sala, no caso dos EMA de 2005 apenas 15 a 20 por cento dos bilhetes foram postos à venda, diferença com consequências no carácter dos eventos, mais genuíno no caso dos Proms, mais fabricado no caso do MTV.

A encenação dos EMA 2005 incute a ideia de que os artistas e os seus prémios só existem na relação com os seus públicos à distância, mas pretende em simultâneo sublinhar a proximidade dos artistas com eles. A emissão começou com um *travelling* aéreo nocturno da margem esquerda para a direita do Tejo, terminando sobre o Pavilhão (Fig. 120). Esta referenciação do local permitia inculcar no espectador o conceito de espectáculo de arena, como o Coliseu, dado ser essa a forma sublinhada pela arquitectura exterior do edifício. O primeiro plano interior também acentuava as formas envolventes do círculo e criava uma imediata identificação colectiva da audiência televisiva com o carácter multitudinário: apresentado em detalhe, um globo de espelhos (como os vulgarmente usados em salas de espectáculos ou de dança) reflecte a multidão na arena aplaudindo. Por *travelling*, a câmara afasta-se, rodeia o globo, sobrevoa a multidão que aplaude o globo; luzes azuis e vermelhas incutem uma semelhança com o ambiente de discoteca (Fig. 121). A tampa levanta-se: de dentro saem Madonna e bailarinos. A artista-ícone do *pop* por mais de 20 anos estava dentro de um globo espelhando a multidão e sai para junto dessa mesma multidão (Fig. 122). Música e ruído da multidão misturam-se. Após um plano médio para identificação de Madonna pelos espectadores, a realização optou por planos de conjunto com a parte inferior preenchida pelas cabeças e braços levantados da multidão: algumas câmaras sugeriam que os respectivos ponto de vista partiam do seio da multidão, apresentando os artistas num ponto mais

elevado e ovacionados como *meneurs* (Figs. 123-124). Este modelo composicional de artistas e multidão no mesmo enquadramento será utilizado até ao final.

A partir do lado direito do palco criou-se uma plataforma móvel, a que chamaremos “península”, que penetrava por entre a multidão na parte da arena da sala (Fig. 125). A península tinha a forma de um pingo de água escorrendo do canto direito do palco, terminando num círculo totalmente rodeado por multidão. Os artistas chegavam à península descendo seis degraus junto do palco, o que criava duas posições: ao nível e ligeiramente acima da multidão. Essa parte da multidão estava em pé e aproximava-se da península à altura do tronco, o que permitia, se autorizado, o contacto físico com os artistas e uma proximidade maior do que quando estes se limitam ao palco. Todavia, um plano inicial revelava outra realidade: a existência de um espaço interdito ao público de cerca de 1,5 m entre o palco e a multidão; deste modo, o contacto físico permaneceu uma simulação visual durante quase todo o evento televisivo (Fig. 123). Como na *Last Night of the Proms*, o público na arena está em pé por opção da organização, mas neste caso também nas bancadas a organização obrigou as pessoas a ficarem de pé (“nas bancadas é proibido sentarem-se nas cadeiras”), invocando razões de “segurança”¹⁰². Como já referimos, a posição de pé reproduz a posição mais vulgar das multidões, em especial na rua, mas também em concertos em arenas e estádios, durante muito tempo em espectáculos desportivos, em cerimónias religiosas (parcial ou totalmente). Na Grã-Bretanha, a substituição total dos lugares de pé por lugares sentados em estádio de futebol motivou a oposição dos fãs mais activos, por entenderem essa mudança como uma tentativa de domesticação e de integração nos padrões duma multidão de classe média¹⁰³.

A primeira fila de público em redor da península podia encostar-se a ela como ao balcão de um bar; e o artista percorre-a como num balcão de bar. Visualmente, as câmaras na sala colocadas à altura do artista colocam-no em absoluto no seio da multidão (Figs. 126-127). Esta imersão metafórica do artista na multidão não é, todavia, suficiente para o cantor Robbie Williams, que se lança em voo acrobático para cima da multidão à sua frente (Figs. 128-129). Além desse mergulho ou literal banho de multidão, existem outros momentos de contacto entre a multidão e os artistas: quando percorrem o palco, os artistas baixam-se e vão tocando com a mão nas mãos levantadas dos espectadores contratados, num contacto similar ao das multidões de tipo ritual-religiosa (Fig. 126); um dos apresentadores chega mesmo a puxar um

¹⁰² *Público*, 2005.11.05.

¹⁰³ Informação prestada por Garry Whannel em entrevista a 2006.02.28, na Universidade de Luton.

jovem da multidão para que fosse este a anunciar um dos prémios. Esta ascensão de um “escolhido” da multidão ao palco é comum em iniciativas políticas, de solidariedade e até em programas televisivos com recurso à multidão, como referimos sobre *Cantigas da Rua* (SIC). No caso de Robbie Williams este marcador semântico é levado ao extremo da comunhão física.

A península no meio do público tem sido usada noutros espectáculos (como teatro, ópera), incluindo espectáculos políticos com primazia para a encenação televisiva, caso da Convenção Republicana que consagrou G. W. Bush como candidato à Presidência dos EUA em 2004 e da campanha eleitoral legislativa do PS português em 2009. As penínsulas permitiam que os candidatos simulassem penetrar na multidão de apoiantes. Na encenação televisual destes espectáculos, a península cria uma intensa relação visual entre dirigente e dirigidos, seja na *indústria política* seja na *musical*.

O público presente no Pavilhão Atlântico visa representar uma multidão de espectáculo musical da actualidade, *pop-rock*. As funções pragmáticas são semelhantes às do público presente em programas quotidianos da TV, como *talk shows* e outros, atrás analisados, mas aqui pretende-se uma multidão festiva de arena. Esse é o paradigma. A assistência mimetiza a de um concerto ao vivo numa grande sala ou num estádio. Nesse sentido, o comportamento da multidão tem de decorrer de acordo com o paradigma. Para não correr riscos de que uma multidão independente pudesse comportar-se fora do paradigma, a organização constrói a multidão, da mesma forma que nos programas vulgares de televisão os populares anónimos são muitas vezes pagos e recebem instruções comportamentais. No caso dos EMA de 2005, foi escolhido cerca de um milhar de jovens em *castings* para ocupar a arena. Esses jovens deveriam movimentar-se quando a península recolhia ou avançava e simular efervescência colectiva, abanando os braços entusiasticamente e gritando: “seguindo à letra as orientações dos animadores (pediam gritos mais altos e eles gritavam mais alto, pediam a *onda* e eles faziam a *onda*)”. A “histeria” da multidão foi mercadoria para se ver na TV:

A multidão grita. “Quem quer ver Robbie Williams?” A multidão berra. “Quem quer ver Shakira?” A multidão delira. Estamos a minutos do início da transmissão dos MTV European Music Awards e, no Pavilhão Atlântico, os animadores de serviço – um falando em português, outro em inglês, para que ninguém fique alheado do treino pré-cerimónia – esforçam-se para que, quando os telespectadores por essa Europa fora ganharem acesso ao recinto, a histeria no local seja devidamente eloquente. [...] O público que assiste *in loco* à gala não está ali como espectador de um evento¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Público, 2005.11.02 e 05.

Esta efervescência colectiva, comprada e ensaiada, permitia simular para a audiência televisiva a adoração dos artistas pela multidão: “para criar a ilusão de multidão em histeria bastam uma quantas filas preenchidas de público”¹⁰⁵. A efervescência de figurantes reais na sala parece não ser suficiente para a organização, que acrescenta um enorme painel vídeo no palco, mostrando imagens e informação verbal que por diversas vezes dirigem a narrativa audiovisual do espectáculo na sua versão televisiva. A base visual do vídeo usado ao longo de todo a emissão transmitia uma ideologia consentânea com a do canal, do evento e, subjacente, da indústria cultural da música *pop-rock*.

Depois da actuação de Madonna, uma voz *off* anuncia quem actuará ao vivo. Imagens gravadas de autopromoção do espectáculo substituem o directo do Pavilhão, mas mantém-se (como nas transmissões de futebol ao vivo) o som directo do evento, para não interromper a narrativa do espectáculo, dada em primeiro lugar pela dimensão aural. Os espectadores puderam ouvir os gritos de aprovação da multidão na arena aos nomes indicados pela voz *off*. Surge pela primeira vez no ecrã uma multidão digitalizada, ficcional, de milhares de pessoas, ocupando o terço inferior do ecrã, enquanto o artista citado ocupa os dois terços superiores; altifalantes em postes no meio da multidão e nos dois topos do ecrã ilustram o conceito de “música”; no centro do ecrã o símbolo do MTV, por baixo o globo terrestre, simbolizando o domínio deste agente da indústria cultural sobre a multidão consumidora e reproduzindo o próprio espectáculo (recordemos que Madonna saiu do interior de um globo) (Figs. 130-133). Esta autopromoção em vídeo não se limita a mostrar a multidão em panorâmica, mostrando em planos seguintes conjuntos de indivíduos, nalguns casos com um ou outro em grande destaque, partindo assim do geral para o particular. Ao mostrar uma parte da multidão digitalizada, constata-se que é formada por indivíduos vestidos/fardados com a mesma roupa, da mesma cor; todos se apresentam de óculos especiais para olharem o “sol” (isto é, divinizando a música, o MTV, o espectáculo), todos olhando no mesmo sentido e todos com as mãos nas costas (Fig. 131).

Esta multidão ficcional movimenta-se em movimento uniforme, síncrono, idealizando os movimentos que foram solicitados à multidão real contratada por *casting* para figurar no Pavilhão. O movimento digital assemelha a multidão a uma massa de tipo militarizado ou disciplinado, com um objectivo de criar um efeito profano próximo da religião: a multidão digital realiza em alguns momentos um movimento de adoração, religioso, semelhante ao que se conhece de várias religiões, dobrando as costas com os braços no ar e baixando a cabeça e os braços até ao chão. Na primeira aparição, a parte superior da imagem é formada por raios solares amarelos e laranja, MTV e globo.

¹⁰⁵ *Idem, ibidem.*

A multidão representada é, assim, formada por indivíduos todos iguais, com movimentos idênticos, obedientes à luz do *meneur* MTV e seus artistas. Este e os segmentos seguintes da multidão ficcional usada como autopromoção e apresentação dos candidatos aos prêmios podem ser interpretados como uma paródia ao universo orwelliano de 1984, com a multidão idêntica, os altifalantes (que chegam a ser o único elemento visual) e o repetido recurso à “palavra de ordem” para a massa: “Por favor observação” (“observação” surgia menos no sentido de “contemplação” do que de “observância” ou mesmo “obediência”). Depois de configurada a multidão obediente, alguns segmentos sugeriam a efervescência colectiva e festiva, mostrando-a excitada, aos pulos, aplaudindo, juntando as mãos sobre a cabeça ou adorando alguém como nas orações muçulmanas.

Essa foi uma das imagens usadas quando Geldof é chamado ao palco. O impulsionador dos grandes concertos de massas de solidariedade (Live Aid em 1985, Live 8 em 2005) recebeu em Lisboa um prémio, Free Your Mind. Enquanto intervinha, no ecrã gigante em fundo de palco aparecia em letras gigantes o seu nome, mas principalmente a multidão ficcional digitalizada em movimento idêntico de adoração ritual (Fig. 133). A cena implicava, assim, três multidões, duas visíveis e uma visada: no ecrã gigante, uma representação icónica de uma multidão num espectáculo; esse espectáculo era presenciado pela multidão no Pavilhão Atlântico; e era transmitido para uma multidão à distância. A multidão no ecrã está em adoração – adoração de Geldof, do MTV, da música *pop*, dos outros artistas presentes, em adoração de si mesma. A intervenção de Geldof, “patriarca” dos megaconcertos solidários, indica como alguma intervenção política e social resvalou da racionalidade da modernidade para a hibridez pós-moderna, recorrendo à multidão da sociedade do espectáculo para alegadamente “mudar o mundo ao som da música”:

O MTV decidiu há muito tempo que a *pop* não é apenas um instrumento ao som do qual dançar, mas enquanto dançamos conseguimos mudar o mundo ao som da música. É o que estamos a fazer agora. [...] Nós forçámos a agenda política deste mundo [...] Cabe à vossa geração [a da multidão] garantir que os líderes políticos cumprem as suas promessas.

Este momento, segundo o comentário já citado, é incluído para “simular rebeldia” atribuindo uma “faceta activista” à indústria cultural. O discurso foi aclamado por uma multidão parcialmente escolhida e contratada segundo certo ritual. Ao contrário dos Proms, onde a ideologia é uma consequência “natural” do evento, nos EMA a ideologia é já aceite como uma mercadoria ela mesma e, portanto, Geldof verbaliza-a. Todavia, a multidão não se manifesta

politicamente na ocasião, apenas aplaude e agita as mãos da mesma maneira que a multidão digitalizada por trás de Geldof: “O público interrompe a despropósito” o discurso de Geldof e um dos apresentadores comenta: “É só entretenimento!”¹⁰⁶ Se nos Proms a multidão participa na ideologia do evento ao entoar as canções patrióticas e ao agitar bandeiras, no MTV a multidão não tem expressão política, excepto pelo seu número, uma multidão sem discurso explícito. As novas multidões recreativas, como esta presente num acto organizado pela indústria global do entretenimento, não ameaçam as estruturas vigentes, como receavam no seu tempo as elites do século XIX, antes as fortalecem.

Multidões religiosas católicas

A relação da Igreja Católica com a multidão é ambivalente. Por um lado, a reunião regular dos fiéis é considerada fundamental para a manutenção da comunidade. Num evento que a seguir referimos, o papa Bento XVI afirmou que a missa “deve tornar-se o centro” da vida dos fiéis. Por outro lado, as celebrações multitudinárias foram há séculos formatadas para impedir uma efervescência colectiva exagerada, o que se consegue através da “*lentidão e tranquilidade*”, explicadas por Canetti pela idade da instituição e pela sua “aversão a tudo quanto apresenta o carácter violento” da multidão. Canetti refere ser característico da multidão excitada “a *supressão das distâncias*, entre as quais há que se incluir em especial medida as distâncias da hierarquia eclesiástica”. A multidão seria para a Igreja o “seu principal inimigo, a ela se opondo de todas as formas possíveis” (1995: 154). O culto católico seria, assim, “de uma lentidão e gravidade insuperáveis” nos movimentos dos padres, com seus hábitos pesados e rígidos, o “comedimento de seus passos, o alongamento de suas palavras”. A “união entre os próprios fiéis é obstruída de várias formas”, estando sempre diante dela a relação directa com o celebrante, nomeadamente na comunhão, quando o comungante é convidado a isolar-se no meio de todos. A Igreja coloca no lugar da colectividade presente “uma colectividade misteriosa e distante”, que adquire em si “uma serenidade e tranquilidade exemplares”. A multidão católica, diz ainda, não quer crescer nem tem direcção, o seu estado é definitivo: “Talvez esteja no limite do que se pode ainda chamar” multidão, está na fronteira, cantando canções “belas, mas não demasiado excitantes” (*idem*: 155-6).

Mais de meio século antes de Canetti, já outros autores tinham referido a capacidade da Igreja em evitar que a congregação dos fiéis se torne uma multidão no sentido rebelde do conceito. O psicólogo Rossi, em 1902, estabele-

¹⁰⁶ *Idem, ibidem.*

lecia a diferença entre a multidão, onde se vibra em uníssono, e o ajuntamento, em que “os ânimos conservam-se isolados ou, quando muito, vivem de um modo uniforme a que chamaremos *paralelo*, e que não chega a confundir-se em qualquer movimento”. Baseava-se em Raoul de la Grasserie, autor de uma *Psicologia das Multidões* (1899): “Quando nas reuniões religiosas cada um dirige a sua prece a Deus e não ao sacerdote nem às pessoas que estão aos seus lados, existem uma adoração e uma prece paralelas nos fiéis que não se encontram em contacto senão materialmente” (*apud*, s.d.: 136).

O desenvolvimento dos espectáculos públicos enquanto indústria cultural a partir do século XIX motiva uma diferenciação entre ser participante e espectador, o que para a Igreja era uma questão importante. No romance naturalista *Lourdes*, de 1894, Émile Zola, dominado pela ideia do poder da “multidão que cura”, refere as duas circunstâncias, a do espectador que observa a multidão de um ponto privilegiado, admirando a cerimónia religiosa sem nela participar, numa posição comparável à do moderno telespectador, e o fiel imerso no colectivo humano. Encontra-se a mesma atitude, igualmente sem uma clara percepção do fenómeno, em Huysmans (Zola, 1995; Huysmans, 1993; Torres, 2007b). Todavia, a crítica católica ao romance de Zola acentuava a diferença entre a participação no ritual religioso e a participação passiva em espectáculos profanos, como teatro, touradas e comícios políticos, como referia um autor português (Castro, 1895: 192); duas décadas depois, porém, os autores católicos que escreviam sobre *Lourdes* e a “segunda Lourdes” em Fátima já não procuravam distinguir uma condição da outra (Torres, 2010b). A renovação das práticas católicas nos grandes centros de peregrinação apresentava semelhanças que aos olhos de críticos, católicos ou laicos, as aproximavam do capitalismo e das nascentes indústrias do espectáculo, em especial a exploração do turismo religioso e a comercialização de objectos de culto, como se lê em Zola e Huysmans. Todavia, estas práticas eram, afinal, uma marca da modernidade que a Igreja era acusada de rejeitar (Harris, 1999; Kaufman, 2005).

Desde o desenvolvimento da televisão a constante efervescência colectiva da sociedade do espectáculo exerceu pressão acrescida sobre a Igreja Católica para a modernização de práticas rituais, dado que a lentidão e a tranquilidade são características quase sempre nos antípodas da espectacularidade mediatizada, do “estilo excessivo” que caracteriza a televisão (Caldwell, 2000). Movimentos católicos centrífugos acentuaram o lado efervescente do ritual, como a Renovação Carismática, com origem nos EUA, ou a Canção Nova, este com forte implantação nos media (rádio, TV, Internet, edição). A efervescência dos rituais destes movimentos chega a equiparar-se ao Carnaval, como sucede com o “Rebanhão”, encontros da Renovação Carismática Católica brasileira durante os quatro dias do Carnaval em estádios e ginásios, sendo objectivo do evento “propiciar aos católicos uma opção de

lazer saudável durante o feriadão com muita oração, pregações, música, louvor e dança”¹⁰⁷.

Não é fácil descartar o interesse da Igreja pela televisão como um meio de contrabalançar o crescente esvaziamento dos templos. Ao recorrer à TV para mostrar as suas multidões, a Igreja usa o media como um “espaço de chamada de atenção” (Neveu, 2006), tal como os movimentos sociais, e como as igrejas e os telepregadores norte-americanos. Pela mesma razão, a Igreja tem reforçado ou organizado sistematicamente grandes eventos, quer os consagrados, caso do calendário do Santuário de Fátima, quer os recentemente introduzidos, como as viagens dos papas a partir de Paulo VI na década de 1960 e como a Jornada Mundial da Juventude, criada pelo papa João Paulo II em 1985. Nos eventos de Fátima, encontramos ainda uma situação próxima da descrita por Canetti. No caso da Jornada Mundial com Bento XVI, encontramos a tensão entre a necessidade de manter o rito intacto com a experimentação de novas formas de representação da multidão, mais abertas à contemporaneidade. Em ambos está presente a marca da solenidade, da distância e da domesticação da efervescência colectiva, mas também, embora não referida, a eventificação multitudinária invulgar como contraponto da monotonia semanal da eucaristia.

Desde 1950, a Igreja deu grande importância à teletransmissão da eucaristia. A televisão foi bem-vinda pelo papa Pio XII na encíclica *Miranda Prorsus*, de 1957, afirmando que ela “marca importante estádio na história da humanidade” (AAVV, 1958: 69). Os aspectos negativos que ela pudesse representar eram os mesmos do cinema ou da rádio, pelo que os documentos pontifícios manifestam optimismo com o novo media, que parecia marcado pela capacidade de “difundir a mensagem evangélica”. O tema das transmissões de cerimónias católicas é “encorajado”. Tal decorria da possibilidade do directo audiovisual, que o papa definia como a “sugestividade que se aproxima do contacto pessoal e cuja feição e forma imediata é aumentada pela sensação de intimidade e confiança própria da vida familiar” (*idem*: 70-76). A utilidade da TV para a evangelização torna-se inquestionável. Em 1957, uma Carta Apostólica proclama Santa Clara Padroeira Celeste da Televisão¹⁰⁸. Permitindo, pela

¹⁰⁷ [http://pt.wikipedia.org/wiki/Rebanhão_\(evento\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Rebanhão_(evento)), visto em 2009.11.17.

¹⁰⁸ A razão da escolha de Santa Clara em 14.02.1957 revela a importância atribuída por Pio XII ao “como se”, à co-presença permitida pela audiovisual: “Em Assis, numa noite de Natal, Clara, recolhida no seu convento por doença, ouviu os fervorosos cantos que acompanhavam as cerimónias sagradas e viu o presépio do Divino Menino, como se ela estivesse presente em pessoa na igreja franciscana. () que Clara proteja pois esta técnica e permita ao aparelho translúcido fazer brilhar a verdade e a virtude, suportes necessários da sociedade” (http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/apost_letters/documents/hf_p-xii_apl_21081958_st-claire_fr.html, visto em 2007.10.28).

audiovisão em directo, a sugestão de co-presença e, pela sua aparente difusão sem limites, a onnipresença, a TV prestava-se à missão evangélica de forma muito adequada¹⁰⁹. A Instrução Pastoral *Communio et Progressio*, do Concílio Vaticano II (1971) cria uma grande abertura da Igreja à comunicação mediática e, no caso concreto das missas televisivas, estimula a sua transmissão¹¹⁰. Além disso, a missa televisionada permite um contacto, mesmo que ténue, com uma audiência com práticas rituais reduzidas ou até nulas.

Todavia, a transmissão de cerimónias religiosas implica questões teológicas que a Igreja tem amplamente debatido, quer a respeito das missas dominicais quer dos eventos papais no Vaticano e no mundo (AAVV, 2000). Logo em 1957 o papa referia ser “óbvio que a assistência à Santa missa pela televisão” não era o mesmo que a “assistência física”. A diferença entre o público televisivo e a assembleia de fiéis implica que, se a comunicação da missa pela TV “não é um conflito, certamente não se identifica com a Missa transmitida” (Bernardi, 2000: 31). Sendo “duas dramaturgias não exactamente sobreponíveis”, daí resulta a “preocupação comum” de fiéis e peritos em comunicação de “servir o rito o melhor possível”, evitando “a curiosidade do espectáculo” através do recurso ao “‘decoro’ e à ‘competência litúrgica’” (*idem*: 32, 40-1). Mas este autor revela como a competência televisiva também influi na missa que se pretende televisionar, quer no receio pela “monotonia da performatividade ritual” das missas comuns quer pela faceta ontológica que a homilia adquiriu como “tipo de prédica quase asséptica e didascálica” (*idem*: 31, 43). Outro autor refere os comentários para suposto preenchimento dos “tempos mortos” na emissão da missa, criando um evento “inevitavelmente ‘outro’” daquele que ocorre no templo, e a “construção de relações de falsa intimidade” quando a realização recorre a “insistentes enquadramentos” de fiéis na missa ou outros métodos de “emocionalização” através da montagem e movimentos de câmara com o objectivo de “mimar a solenidade do rito”. Tratar-se-ia de “curtos-circuitos emotivos” (Eugeni, 2000: 53-54).

Presente nas cerimónias litúrgicas, a televisão influi na sua *performance*. Esta influência do media num dos rituais mais antigos do Ocidente revela a importância atribuída pela Igreja à dramaturgia e ao seu consumo à distância pelo telespectador. O início da reforma litúrgica das celebrações pontificias chegou com “a nova situação criada com as transmissões televisivas dos grandes eventos da Igreja” (Cervera, 2000: 86). Um documento de 1965

¹⁰⁹ O mesmo se pode dizer dos novos media: na era dos media e da Internet, a “evangelização é uma conversação no lugar do mercado do mundo para partilhar os nossos bens espirituais” (Babin e Zukowski, 2000: 5).

¹¹⁰ http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_23051971_co mmunio_po.html, visto em 2007.10.30.

patrocinado por Paulo VI afirmava sobre a “crescente frequência” da transmissão de celebrações papais que “certos usos medievais, levados para fora do ambiente romano a gente de outras religiões ou não crentes, dão lugar a interpretações diferentes e nem sempre positivas. O Papa deve aparecer a todos como sucessor de Pedro, servo dos servos de Deus, e não como um príncipe da Idade Média” (*apud*, Cervera, 2000: 86-7). As mudanças não alteraram a substância dos eventos. Cohen refere noutro contexto transformações nos cerimoniais que não alteram a aparência, continuando a parecerem tradicionais (2004: 93).

As viagens papais de Paulo VI a partir de 1964 também promoveram a reforma litúrgica. A apresentação do papa ao mundo em eventos multitudinários levou a reformas sucessivas do gabinete encarregado das cerimónias litúrgicas, adquirindo a partir de 1988 uma “peculiar” autonomia e um regulamento próprio. Isso “teve e tem uma grande importância na vida e na acção do Papa, porque trata de tudo quanto se refere ao seu ministério de santificação e de culto em Roma e no mundo”, incluindo os “exercícios pios de piedade popular” (*idem*: 89). Tal como sucedeu noutros domínios da vida pública, como a política, esta nova visibilidade à distância acentuou a vida pública do papa, que passou a estar presente em mais ofícios religiosos em Roma e ganhou uma agenda de deslocações fora do Vaticano totalmente nova, cujos “momentos centrais são as grandes celebrações litúrgicas, com uma extraordinária presença de gente”. João Paulo II teve papel fundamental neste percurso, apresentando-se em vários eventos, entre os quais as Jornadas Mundiais da Juventude por ele criadas em 1985, “com tudo o que significaram as celebrações litúrgicas multitudinárias” (*idem*: 90-1). As preocupações com a multidão sublinhadas por Canetti não são referidas pelos autores. Estão, porém, subjacentes aos temas mais abordados, como a forma e o significado da participação, uso da música, etc. Entre os temas mais referidos, encontram-se a diferença entre a qualidade do participante e a qualidade do espectador, bem como a existência de “dois códigos comunicativos, o litúrgico e televisivo” (AAVV, 2000: 7). Os dois temas ligam-se entre si. Para Bonaccorso, tanto a missa (rito) como a sua transmissão televisiva (drama) assemelham-se por serem acções, e acções audiovisuais, quer para quem está presente no rito quer para quem o recebe televisivamente. Todavia, distinguem-se pela participação, que é elemento fundamental do rito. Na eucaristia, o crente está dentro e é actor; o espectador está fora (*idem*: 14, 18-9). Esta preocupação está no cerne da validação da *genuinidade* das multidões contemporâneas, entre o participar e o assistir, em que a circunstância do espectador sem participação é vista, por exemplo, por Debord (1992a), como uma condição menor e redutora da “verdadeira” ontologia da multidão.

Bonaccorso valoriza a dimensão espacial na distinção entre o presente e o co-presente no rito, manifestando perplexidade por habitualmente apenas se

valorizar a dimensão temporal, entre o directo e o diferido: a “única transmissão lícita” seria para muitos a “feita em directo, pois nela estaria salva-guardada a contemporaneidade entre o vivido pela celebração e o vivido pelo espectador”. Ao invés, no caso da diferida “faltaria esta contemporaneidade, e a Missa arriscava-se a ser assumida como puro espectáculo. Mas eu interrogo-me por que razão este critério não deveria valer também para o espaço”. O autor defende que, para os participantes o rito se coloca numa posição entre o público (o que é visto pelo espectador) e o privado (o que é individual), numa “situação intersubjectiva a que podemos definir como *comunitária*”, vivido “dentro da comunidade” pela presença do corpo mas, através da religião, com uma “interioridade da alma”: “o corpo só serve para comunicar aos outros a experiência religiosa ou os conteúdos de fé elaborados pelo pensamento cujo sujeito é a alma”. Bonaccorso sublinha que, apesar de a Igreja “anunciar a fé a todos (aspecto público)” e convidar cada crente a uma “relação pessoal com Deus (aspecto privado)”, a relação “não é de todos nem de um só: é a comunhão de alguns (aspecto comunitário)”. Assim, o rito não seria um espectáculo e quem participa não seria espectador, pois viveria “o segredo ritual”, a linha de demarcação entre as duas situações. O segredo seria partilhado pelos participantes, não pelos espectadores: “O rito não é público nem é privado, é comunitário.” Pelo contrário, o espectador, através da “visão espectacular” assiste a tudo estando de fora, triunfando nele “a perspectiva e o domínio do Eu”. Ora, “o intento do rito é exactamente o oposto disso”, dado que coloca “entre parêntesis a perspectiva e o domínio do Eu para consignar o primado da perspectiva e do domínio ou senhorio do Outro, a perspectiva e senhoria de Deus” (AAVV, 2000: 20-27). Este autor substitui assim a perspectiva do Eu/Nós do participante no ritual, definido como comunitário, pela perspectiva mais puramente religiosa do Eu/Outro ou Eu/Deus.

Todavia, outros intelectuais da Igreja assumem que a participação do espectador é possível e defendem a necessidade de alterar o rito de forma a torná-lo mais atraente na TV. Não nos referimos a alterações na transmissão televisiva, que também são indicadas, mas no próprio evento religioso. Castellano Cervera sugere, embora com cautelas, um caminho há décadas seguido por emissões profanas especificamente televisivas que recorrem a públicos multitudinários em estúdio, a animação prévia da assembleia para a tornar mais participativa e criadora de empatia através da efervescência colectiva: “Em algumas ocasiões, em circunstâncias particulares, uma adequada animação da assembleia com uma pessoa delegada *ad hoc*, favorece, sem embaraçar a celebração com um excessivo protagonismo, a plena participação dos fiéis na celebração” (2000: 100). A multidão reunida deve assim participar com efervescência ou animação *ma non troppo*, para que a interacção da celebração pela TV se faça “entre o filtro visível através da televisão e o invisível alcançado pela fé e pelos participantes” (*idem*: 102). Esta presença subliminar da preocupação com a acção da

multidão encontra-se expressa noutros autores sob o lema da “emoção”, que faz parte da caracterização básica da multidão. A emoção “faz parte da riqueza da linguagem televisiva, é uma das suas forças, e é também uma categoria bíblica importante”. A expressão da emotividade dos participantes deverá correr mais pelo “som (música e cantos)” do que pelas imagens: “Rejeitar-se-á ‘jogar com a corda sensível’, sobretudo no tratamento das imagens (evitar certos grandes planos muito insistentes, contra luzes, tomadas de cima, etc.)” (AAVV, 2000: 149).

Há uma indicação específica para mostrar a multidão reunida: “Se a assembleia é um ‘actor’ litúrgico em sentido pleno, então deve aparecer no tratamento televisivo da transmissão. Isto é verdadeiro tanto do ponto de vista da imagem como do som.” Dessa forma, defende-se uma solução concreta para a mostração da assembleia, a ensinar pelos responsáveis litúrgicos aos realizadores: os posicionamentos das câmaras de TV e dos microfones deveriam indicar claramente que “a assembleia é activamente partícipe na celebração”. Para os mesmos autores, o “objectivo central” da transmissão é a participação, que eles consideram possível através da televisão, referindo abundantes testemunhos de telespectadores que dizem “como se unem interiormente à celebração”, comunicando “espiritualmente” (*idem*: 151). O relato desta co-participação não é exclusivo de eventos religiosos, sendo frequente com transmissões profanas. Um inquérito por amostragem de conveniência realizado pelo autor deste livro em 2002 junto de 1329 pessoas indicava a capacidade grande ou total de cerca de um terço dos telespectadores para se sentirem presentes à distância no caso de eventos desportivos (32,6%) ou trágicos (38,3%).

As questões levantadas pela transmissão de eventos religiosos passam, assim, não só pela preocupação teológica com a bipolaridade participação/assistência, mas pelas consequências para a dimensão espectacular que a televisão acrescenta ao rito: como mostrar as missas e outros eventos? São inúmeras as questões derivadas desta, como a que mais nos interessa: como mostrar a multidão de fiéis e como integrar essa presença na ideologia transmitida pela dimensão audiovisual? Uma questão levantada por Bonaccorso pode indicar a que ponto devem chegar as preocupações com as missas televisionadas: os participantes num rito não se envergonham de si e do seu comportamento porque estão em comunidade, mas ao serem mostrados na televisão passam a estar em público.

Fátima (2004, 2006)

Na listagem das celebrações litúrgicas pontifícias em relação com a TV, Castellano Cervera não refere Fátima (2000: 90-93). Dada a dimensão que o fenómeno fatimista adquiriu ao longo dos seus 90 anos, é de estranhar essa

ausência tendo em conta que Paulo VI e João Paulo II estiveram quatro vezes em Fátima a partir de 1967. Bento XVI esteve em 2011¹¹¹. Todavia, as cerimónias de Fátima têm um peculiar duplo carácter: por um lado, são eventos singulares e marcantes, dada a sua dimensão multitudinária; por outro, são repetitivos, fazem parte de um calendário sem novidade. Quer dizer, a multidão de Fátima tornou-se um estado convencional e não um abcesso. A presença multitudinária em Fátima não é algo que a Igreja obtém, mas algo que a Igreja tem. O Santuário de Fátima tornou-se um dos principais centros de peregrinação católicos do mundo (Fig. 134). O calendário específico permite uma inusitada manutenção da efervescência colectiva multitudinária durante um largo período anual, especialmente em torno de 13 de Maio e de 13 de Outubro. A TV generalista portuguesa transmite em directo os momentos-chave do calendário fatimista. Escolhemos para análise uma transmissão nocturna a 12 de Maio, na RTP1 e RTP Internacional, em 2004, correspondendo à recitação do terço e à procissão das velas. Para conferir a análise, estudámos a emissão na TVI de idêntico evento na noite de 12 de Outubro de 2006 (Figs. 135-141). Ambos os eventos adquiriram o título de “peregrinação internacional”, correspondendo à mesma globalização que Lourdes adquiriu desde o final do século XIX. A emissão é, como sucede nestes eventos, comentada em voz *off*, em geral por um religioso. Na emissão de 2004 o comentador foi o padre Edgar Clara e na de 2006 o cónego António Rego.

As multidões católicas nos eventos de Fátima têm por característica estarem quietas. Não há movimento. A Procissão das Velas ou a Procissão do Adeus foram desenhadas para que a multidão não se mexesse, deixando-se o movimento ao andor com a figura de Nossa Senhora de Fátima e à Cruz de Cristo, acompanhados pela hierarquia e pessoas relevantes no evento específico, com estandartes representativos de organizações, por exemplo. A realização do evento em 12.05.2004 começou pelo ponto de vista de cada uma das seis câmaras colocadas na esplanada do Santuário. O espectador fica assim familiarizado desde o início com o espaço e os pontos considerados importantes para o evento. Das seis câmaras, quatro mostram a multidão reunida, em panorâmicas ou detalhes. Uma mostra a multidão junto da Capela das Aparições, permitindo mostrar a sua relação com os oficiantes e a hierarquia. Outra câmara mostra esses religiosos e o cardeal que presidia à celebração junto da capela, e a sexta mostra a imagem da Senhora de Fátima. Os movimentos das câmaras permitem apresentar outros pontos de interesse, nomeadamente o coro, o qual fornece parte importante da banda sonora da emissão. Na emissão de 2006 usaram-se quatro câmaras, mas o planeamento da emissão e a sucessão de enquadramentos foram idênticos.

¹¹¹ Sobre o tratamento televisivo desta visita papal ver Capucho *et al.*, 2012.

A emissão transforma a ideologia da cerimónia em imagens mediatizadas. A lentidão da cerimónia é transformada em planos longos. Por exemplo, um dos primeiros planos dos religiosos, entre eles o cardeal, junto da Capela das Aparições, atingia 30 segundos. Outra característica é a de transformar os objectos de culto em objectos de adoração mediatizada. O caso da imagem da Senhora de Fátima é exemplar, dado que a sua deslocação lenta, em procissão, de um lado para o outro no Santuário, é o centro das atenções e de adoração (Figs. 139 e 140). Os únicos planos de pormenor da emissão são os que mostram a cara da estátua, por diversas vezes, e as mãos da estátua com o terço, uma vez. Um destes grandes planos da cara da estátua dura 10 segundos. A transferência da atenção teológica de Maria (com João Paulo II) de novo para Cristo (com Bento XVI) é igualmente visível nas imagens deste evento mariano, com a insistência de imagens de cruzeiros, por vezes alternando com imagens da estátua da Senhora de Fátima. Num dos planos, a cruz antepõe-se à multidão, sugerindo o reino de Cristo. A atitude submissa da multidão é expressa pela entrega ao terço, pela orientação para a estátua e pela sua quietude. A emissão mostra também fiéis em oração ou de adoração do momento, individualizando a atitude colectiva.

Dessa forma, transforma-se em imagens um objectivo da Igreja nos eventos multitudinários, ou seja, a interiorização em paralelo da comoção colectiva ou, nas palavras do cônego Rego na emissão da TVI, a “interioridade comunitária” que se vivia naquele momento em Fátima. Um *travelling* acompanha o andor com a figura da Senhora de Fátima à frente da multidão. A emissão termina com a chegada da figura, vinda da pequena Capela das Aparições, ao altar em frente da basílica, ponto central e elevado sobre a enorme esplanada, isto é, um percurso que confirma o triunfo das aparições na Igreja por força da multidão fiel a partir de 1917. É a multidão que justifica o evento: o espaço está desenhado para a multidão e para a movimentação do clero e dos objectos litúrgicos por entre ou em relação com a multidão. O acender das velas representa a multiplicação dos fiéis, transformando-se na enorme multidão. Este gesto simbólico foi introduzido antes noutros eventos nocturnos (Lourdes) por ser próprio da reunião de indivíduos em multidão e por ser “visualmente sugestivo” (Cervera, 2000: 92). As velas são acesas pelo clero junto da capelinha e de seguida, pela reprodução contínua do fogo, permitem a iluminação da multidão e de todo o espaço. A multidão é formada por indivíduos (cada vela), mas quando toda a esplanada é uma soma de milhares de velas acesas cria-se uma unidade ou comunidade (o mesmo em Lourdes desde o século XIX; Torres, 2007a). A realização começou com um plano de uma mulher com uma vela; o campo de visão vai-se alargando até ao momento em que os fiéis levantam as velas em simultâneo e termina mostrando uma panorâmica geral da multidão com as velas, a partir da torre sineira da basílica. Outra característica da multidão é ser internacional ou global. Essa dimensão contemporânea do

fenómeno fatimista é acentuada pela mostração de cartazes, estandartes e bandeirolas em várias línguas, bem como pelas palavras em várias línguas proferidas por religiosos e leigos.

O carácter sagrado do evento transmite-se à emissão mediatizada pela TV, que o apresenta como excluído do mal do tempo: segundo o padre comentador, os “problemas das famílias contemporâneas, em especial dos países das economias mais desenvolvidas, derivam do facto de ser cada vez mais difícil comunicar”, pelo que os indivíduos “acabam por isso infelizmente absorvidos pelas imagens”. O padre excluía assim a própria emissão do âmbito das imagens, subentendendo-se não só o seu diferente carácter (sagrado *versus* imagens profanas) como também a transparência entre o vivido em Fátima, por um lado, e o visto e ouvido em directo através da TV, por outro.

Jornada Mundial da Juventude (2005)

Analisamos agora outra manifestação global de difusão televisiva, ocorrida durante a visita do papa Bento XVI à Alemanha coincidindo em 21.08.2005 com a celebração de encerramento em Colónia da XX Jornada Mundial da Juventude, que é, segundo a Igreja, um “evento internacional” criado por João Paulo II, em 1985, aberto a jovens não católicos. A primeira edição realizou-se em 1986¹¹². O facto de se tratar de um evento global e festivo revela uma adaptação ao ar do tempo, coincidindo com os primeiros concertos Live Aid, de expressão mundial através dos media (Fig. 143)¹¹³.

A duração do evento católico é de cinco dias, o que corresponderá à intensidade máxima normalmente aceitável para a efervescência festiva ou a emotividade trágica colectivas (Torres, 2006a: 277-96). A riqueza deste evento, refere o sítio consultado, “está na diversidade cultural, alegria, paz e ausência de interesses financeiros. São *shows* culturais, musicais, momentos de oração e missas diárias”. Desta forma, a jornada está efectivamente marcada pelo clima e pelo ritmo da efervescência colectiva de inúmeros festivais multitudinários profanos, formatados pelo festival de música de Woodstock (1969). A Igreja pretendeu, todavia, marcá-la fortemente com a sua identidade religiosa, pelo que o encerramento da Jornada se fez com uma Celebração Eucarística em que terá participado um milhão de pessoas, o que o comentário da emissão seguida, indicava ser “a maior multidão que a Alemanha já reuniu num evento religioso”; “talvez já tenhamos ultrapassado” o esperado milhão de pessoas, acrescentava o comentador. O facto de a edição anterior da Jornada ter tido menor multidão (800 mil) era referido no sítio consultado.

¹¹² http://pt.wikipedia.org/wiki/Jornada_Mundial_da_Juventude, visto em 2007.10.22.

¹¹³ <http://www.britannica.com/eb/article-93499/rock>, visto em 2007.10.22.

Este elemento discursivo indica como o crescimento da multidão já faz parte dum evento desta natureza, o que não era considerado por Canetti. A referência à origem dos fiéis vindos do mundo inteiro, acentuada pela diversidade de bandeiras que a transmissão televisiva mostrava, é outra característica das manifestações multitudinárias, sejam elas religiosas ou profanas, para reforçar a retórica da sua representatividade. Encontramo-la associada aos peregrinos de Lourdes desde o último quartel do século XIX. Celebrada pelo papa, a missa decorreu, tal como a vigília da véspera, no campo de Marienfeld, um amplo terreno com um monte ou esplanada onde se montou um palco para a chefia da Igreja. Nesse palco, dominado pelo cadeirão do papa ao centro, estavam também bem representados os dois elementos humanos fundamentais das cerimónias católicas: a hierarquia (mais de uma centena de bispos) e a multidão, cuja introdução no palco representa uma raridade neste tipo de celebrações. No fundo do palco, como em cenário, levantava-se uma bancada onde se sentavam algumas centenas de pessoas, nomeadamente jovens, assumindo um papel de representação da multidão em geral que se encontrava no campo de Marienfeld. Assim, o palco reunia os três elementos necessários às iniciativas multitudinárias da Igreja: papa, hierarquia, fiéis. A multidão em si encontrava-se a alguma distância do palco instalado num monte cujas faldas se encontravam vazias. Na base do monte estavam bancadas com entidades políticas e civis e com religiosos. Cerca de um milhão de jovens encontravam-se por trás; isto é, a zona do campo reproduzia a mesma sucessão hierárquica que se simbolizava no palco.

Na homilia, Bento XVI exprimiu a dualidade das multidões ao referir-se à importância que a Igreja atribui à presença dos católicos na eucaristia dominical: “A eucaristia deve tornar-se o centro da nossa vida [...]. Descubramos a íntima riqueza da liturgia da Igreja e sua verdadeira grandeza: não somos nós que fazemos festa para nós, mas, ao contrário, o próprio Deus vivente é quem prepara uma festa para nós!” Bento XVI redireccionava assim a festa do profano (de si mesma) para o religioso (para fora de si mesma). E, utilizando o próprio evento festivo, comparava a eucaristia a uma festa, apesar de ela representar o santo sacrifício de Cristo. Esta posição continua, pois, a antiga contradição entre a necessidade sentida pela Igreja de arrefecer a efervescência multitudinária sem, todavia, prejudicar a transferência dessa efervescência para o sobrenatural.

Analisemos agora a emissão da eucaristia presidida pelo papa. Utilizámos a emissão da RTP1 e do canal brasileiro Canção Nova, esta disponível na Internet (Figs. 144-158)¹¹⁴. O segmento incide sobre a homilia do papa e o

¹¹⁴ <http://www.cancaonova.com/portal/canaais/especial/jmj2005/multimedia.php>, visto em 2007.10.22.

credo. A análise incide sobre totalidade dos 121 planos em 43m50. Quantificámos a presença dos seguintes elementos nos planos, isoladamente ou em conjunto: papa, hierarquia católica, entidades civis, multidão, objectos litúrgicos, músicos e planos indiferenciados. A contagem revela que o elemento mais presente isoladamente ou em conjunto é a multidão, presente em mais de metade dos planos (52,0%), seguida do papa (35,6%) e da hierarquia (31,4%). Nos planos em que está presente apenas um dos elementos, a multidão surge o dobro das vezes do papa (34,7% para 17,4%) e mais do triplo da hierarquia (9,9%). O papa é o único indivíduo mostrado em plano de pormenor e repetidamente em grandes planos (Fig. 149). Os planos picados a grande altura, captados a partir da estrutura metálica do palco, de outras especialmente montadas noutros locais para as câmaras ou de meios aéreos, fizeram a confirmação televisiva do significado da enorme multidão presente (Figs. 146, 153-154). A valorização icónica da multidão é significativa, tendo em conta que a emissão é dedicada à homilia proferida pelo chefe da Igreja. Os planos dedicados à música durante o credo ultrapassam os que mostram ícones (5,8% para 3,3%).

A multidão foi mostrada quer através de panorâmicas e *travellings* sobre o enorme campo cheio de gente como através de indivíduos isolados ou pequenos grupos (Figs. 151-152). Estes últimos pretendem simbolizar o conjunto. Por essa razão, foram escolhidos jovens atentos ou que pareciam atentos às palavras do papa, ora de cabeça baixa ora de mão no queixo, denotando uma atitude reflexiva. Dado que a emissão era visível aos próprios presentes através de grandes ecrãs, como nos intervalos de grandes emissões desportivas, os jovens assim exibidos notavam o facto ou eram alertados, tornando-se auto-conscientes da participação na emissão. Nos primeiros planos em que tal sucedeu, a realização preferiu substituir os planos em que os jovens deixavam de parecer atentos para se tornarem parte exclusiva da festa (facto que acabava de ser condenado pelo papa na homilia), mas o poder do media é mais forte e a realização acabou por desistir, deixando que os jovens filmados exibissem a sua satisfação por estarem na emissão, rindo ou acenando.

A emissão televisiva pretendeu, através da composição dos planos e da montagem, significar em simultâneo a separação dos grupos (poder religioso/poder civil/multidão) e a sua união neste evento, mostrando planos que incluíam em campos diferentes o poder religioso e a multidão (Figs. 144-146 e 148) ou que os mostravam sequencialmente, em planos gerais, panorâmicas, *travellings* ou *zooms*. Alguns planos mostraram noviças no meio da multidão, simbolizando a origem da hierarquia religiosa no seio da sociedade. A percentagem de planos mostrando simultaneamente a hierarquia católica e a multidão é alta (17,3%), a que se soma o efeito da contínua montagem sequencial de planos da hierarquia e da multidão. Um plano aéreo sobre a zona da multidão exemplifica esta ideologia transmitida visualmente: a imagem começa por

mostrar um pano com a imagem de Maria com Jesus ao colo; um *travelling* ascendente vertical situa o pano no meio da multidão; depois, um *travelling* descendente aproxima-se de novo, rodando, num movimento que acentua a ligação das figuras no pano com a multidão, a qual como que passa a estar “em redor” das figuras, apesar de na realidade os indivíduos visíveis estarem espalhados aleatoriamente no local (Figs. 156-158).

Há lentidão e tranquilidade na cerimónia, sendo os gestos largos e as palavras espaçadas. A multidão está parada, mas isso é compensado por um significativo uso dos movimentos de câmara, reais (panorâmicas, *travellings*) ou aparentes (*zooms*), em número bastante superior ao que se verificam nas transmissões de eucaristias habituais (por ex., na RTP1 e na TVI). Pode dizer-se que a realização televisiva compensa alguma ausência, no evento real, da formalidade estética própria da contemporaneidade (excitação visual) através de movimentos e montagem rápidos. A presença audiovisual da música é também significativa. A música é historicamente parte integrante das cerimónias católicas, em especial nas principais. Este evento revelou uma atenção à música não só pela sua presença constante (referimo-nos à cerimónia completa, tal como mostrada em directo, por ex., na RTP1), como pela presença de músicos e sonoridades não europeus, como a da cítara indiana durante o credo. Todavia, a música manteve-se sempre num registo encantatório, sem excitar a efervescência colectiva, como referia Canetti.

O resultado da realização é consentâneo com a ideologia habitual nas emissões televisivas de cerimónias católicas: impedir que o carácter festivo profano se sobreponha ao carácter transcendente da cerimónia; comunhão hierarquizada; lentidão e tranquilidade; multidão parada. Contudo, o carácter invulgar do evento (dimensão, juventude) levou ao acento quase subliminar de elementos, no local e pela realização, que permitem acrescentar um toque de “estilo excessivo” próprio da televisão ao carácter habitual dos eventos multitudinários católicos; a presença da multidão dupla (palco e plateia) em mais de metade dos planos confirma a multidão como a principal característica de avaliação audiovisual do evento, podendo dizer-se que, neste como noutros casos, é a multidão que consagra a religião.

Multidões desportivas

O desporto é o maior fornecedor de multidões à televisão¹¹⁵. O fluxo regular de programação desportiva tornou-se diário e contínuo com o desenvolvimento da TV generalista e de plataformas multicanal com programação

¹¹⁵ Este capítulo é tributário de Torres, 2006b, Torres, 2008a, Torres, 2008c, e Torres, 2010a.

temática. Não exigindo ao observador capacidades cognitivas mais facilmente atribuídas às elites, como o domínio da palavra, da retórica e do pensamento argumentativo e abstracto (mas exigindo outras como a atenção e interpretação visuais, capacidade de observação de gestos, técnicas e acções complexas), o desporto tornou-se um catalisador de acções colectivas. Mais do que outras actividades humanas praticadas em público, o desporto desenvolveu-se pela sua capacidade de reunir colectivos humanos, de os unir e de os dividir de outros colectivos. A presença de colectivos multitudinários nas actividades desportivas tornou-se uma característica essencial e até *sine qua non* do desporto organizado e profissional. Desta forma, o desporto tem características que o tornam totalmente adaptado à televisão: a sua qualidade visual (dado que o desporto se define por ser físico e não de palavras ou mínimos gestos) e a sua qualidade de reunião de colectivos. A televisão veio assim a fazer parte integrante do esquema institucional do desporto pela capacidade mútua de congregar multidões, concretas ou virtuais.

O lugar do desporto nas sociedades democráticas contemporâneas é complexo e articula-se com outros campos da vida, podendo realçar-se a religião, a sociedade e, como referido, a televisão. Dado que em cada país, a sociedade tende a eleger um determinado desporto como o desporto “nacional”, pode dizer-se que em Portugal essa “quadratura do círculo” se concretiza na relação do futebol com a sociedade, a religião e a TV. Considerar estas quatro esferas em conjunto “é benéfico para uma melhor compreensão do futebol como uma força social e ideológica em algumas sociedades modernas” (Torres, 2010a). O futebol enquanto realidade social entende-se melhor através da concepção durkheimiana do papel da religião na sociedade, ou da religião como sociedade, muito embora consideremos que as manifestações rituais ou mesmo espirituais associadas à prática futebolística não devam considerar-se do domínio da religião, linha de investigação que produziu, porém, estudos enriquecedores. Consideramos mais satisfatória a analogia que propusemos do futebol com o dogma, na perspectiva luhmaniana de dogma (Luhmann, 1984), para explicar o poder do futebol como ideologia e prática, permitindo ver o futebol como um “instrumento” da sociedade para a comunicação, a vida simbólica e a definição de “fronteiras” (Torres, 2010a). A “quadratura do círculo” entre o futebol, a religião, a sociedade e a televisão é mais patente nos grandes eventos desportivos em que a sociedade se confunde com a comunidade ou nação em situações de “comunhão”, como Schmalenbach as concebeu (1977). O campeonato europeu de futebol realizado em Portugal em 2004 é um caso exemplar desta “quadratura do círculo”, em que o vértice “sociedade” inclui outras geometrias, como a concepção de sociedade em si com a comunidade, e envolvendo ainda esferas institucionais como a política, as igrejas e as estruturas desportivas. Este esquema permite ainda analisar, na dimensão da comunhão multitudinária, aspectos essenciais dessas manifestações nacionais

como a efervescência do patriotismo e até do nacionalismo, e também a anulação da objectividade jornalística, vítima do “círculo de ferro” dentro do qual a maioria encerra o pensamento (Tocqueville, 2001: 304).

Os eventos desportivos são também exemplares na saliência que neles adquire a participação da assistência no evento. Lévi-Strauss, em *O Pensamento Selvagem*, estabelece a diferença entre jogo e ritual, mas é a semelhança entre ambos por ele referida que interessa aqui. Se o jogo tende a acentuar diferenças entre iguais, terminando com vencidos e vencedores e, assim a dividi-los, o ritual serve para promover a união e a igualdade entre os participantes; jogo e ritual (religioso) são, pois, transponíveis, pois o equilíbrio no jogo pode alcançar-se pela sua repetição ilimitada enquanto no ritual, que também se “joga”, o equilíbrio entre os dois campos é um dado apriorístico: a transposição é “facilmente verificável” no caso dos Gahuku-Gama da Nova-Guiné, que aprenderam o futebol, mas jogam em vários dias seguidos “tantas partidas quanto as necessárias para que se equilibrem exactamente as perdas e as ganhas por cada campo, o que é tratar um jogo como um rito” (Lévi-Strauss, 1985: 46). Neste caso, o jogo, sem deixar de o ser, funciona abertamente como um ritual. A conclusão possível é que, pelo menos em certos casos, o jogo, precisamente porque é da preferência das sociedades modernas, substitui o ritual religioso assumindo, pela repetição, a sua capacidade de conjurar a morte da comunidade e assegurar a sua continuação. É por isso que em tantas *vox populi* após derrotas da Selecção Nacional de Futebol, por exemplo no Euro 2008, os adeptos, num volte-face retórico, sublinhavam não só o significado da comunhão Selecção/Nação até ao último momento como a possibilidade de reparar a derrota no futuro. O mesmo sucedeu, por exemplo, nas explosões multitudinárias de adeptos do Sporting Clube de Portugal em 2002 e do Sport Lisboa e Benfica em 2005 quando os respectivos clubes ganharam o campeonato nacional de futebol após 18 ou 11 anos sem vitórias: os adeptos disseram nas *vox populi* terem “esperado” todos esses anos pela vitória.

O jogo inclui uma fortíssima dimensão de ritual em que as regras interpretadas por Lévi-Strauss – a partida termina com afirmações de desigualdade e de desunião – são compensadas com elementos rituais e com a dimensão simbólica do jogo: a “comunidade” (aldeia, país, continente, mundo) é diversa, plural, inclui conflitos internos que são ao mesmo tempo acentuados e sublimados pelo jogo; no ritual do jogo, todos podem participar (influir pela sua participação na *performance* dos actores incluídos nas regras, nomeadamente os atletas) e participam em pé de igualdade; a própria existência do adversário contribui para a afirmação ritual da comunidade e para a definição das suas fronteiras, pelo que sem adversário não haveria comunidade. O jogo permite activar até ao excesso contradições culturais, sociais e políticas permitindo às “comunidades” celebrarem-se sem uma solução, dado que o jogo se caracteriza por tratar de “vida séria” a nível simbólico e ritual sem que os conflitos

lúdicos passem a conflitos “reais”¹¹⁶. Em geral, a dimensão agónica do jogo representa, para aplicar Simmel, um conflito que pode ser “uma base de integração social na sociedade moderna” (*apud*, Delanty, 2003: 53), tal como acontece com outro tipo de acções sociais, como manifestações políticas, etc. Os participantes de uma “comunidade” usam em seu proveito as capacidades simbólicas e rituais do jogo para a afirmar. Os adeptos portugueses no Euro 2004 encontraram uma forma de ultrapassar a limitação conflitual do jogo, isto é, a possibilidade de derrota: comemoraram a “comunidade” não só depois das vitórias, o que é habitual, mas *antes* dos jogos, nomeadamente da final entre as selecções portuguesa e grega (sobre a comemoração anterior ao jogo, em torno do autocarro da Selecção Nacional, na sua emissão televisiva, ver Torres, 2008a).

Rappaport sublinha as semelhanças das competições atléticas com o ritual, mas também com o drama (1999: 43). Assim, definido fora do âmbito da religião, o ritual surge associado a três diferentes áreas: a *performance* dramática, com o seu lado ficcional, o jogo e a “realidade”, em que podemos incluir os rituais religiosos, vividos como “vida séria” e real pelos crentes. Esta concepção já presente em Huizinga (2008) do “mundo ficcional”, do “mundo lúdico” e do “mundo real” como três dimensões ou “arquigéneros” separados mas relacionados entre si é desenvolvida por Jost numa aplicação à TV (2005: 36-40). A TV adapta a sua linguagem e o seu tom ao tipo de *performance* que se lhe depara ou que ela cria.

As semelhanças entre ritual e drama no desporto recordam o debate a respeito da distinção entre ritual e cerimonial. Goody nota que aquilo a que Durkheim se refere nas *Formas Elementares* “pode chamar-se com maior precisão *cerimonial*”, ou “um fenómeno de maior generalidade, o cerimonial de massas” (Goody, 1961: 146-147). O carácter religioso não se coloca aqui, pois como Goody recorda, em Durkheim a razão para um grupo se reunir pode ser menos importante do que o facto de se reunir (*idem*: 159-160, 146), da mesma forma que não é preciso acreditar-se nos efeitos mágicos dos rituais para se participar neles: o motivo do acto simbólico não é “induzir magicamente uma reacção noutra pessoa, mas antes induzir ou manter um estado de espírito no seu perpetrador” (Cohen, 2004: 89-90). Também isso se aplica aos actos de cariz mágico realizados perante as câmaras por adeptos antes de jogos de futebol importantes: o ritual, mesmo quando individual, realiza-se para o colectivo e

¹¹⁶ Há excepções. Em 1969, os jogos de qualificação entre Honduras e El Salvador para o Campeonato Mundial (FIFA) originaram a chamada “Guerra do Futebol”. Morreram mais de 4000 pessoas. O conflito militar durou alguns dias, mas um tratado de paz só foi assinado em 1980. A guerra resultou de contradições antigas latentes que o jogo fez explodir (<http://militaryhistory.about.com/od/battleswars1900s/p/footballwar.htm>, visto em 28.06.2008).

deve confirmar o amor e a pertença do perpetrador à comunidade a que dedica o acto. Desta forma, a experiência ritual em ambiente multitudinário torna consciente a comunidade no indivíduo, reavivando-a.

Campeonato Europeu de Futebol (2004)

Noutras ocasiões, analisámos o Euro 2004 em diferentes perspectivas, nunca perdendo de vista o carácter multitudinário do evento (Figs. 159-184). Noutro texto (Torres, 2006b), vimos como se concretiza o telepatriotismo. Considerámos o fenómeno social e nacional do Euro 2004 como um exemplo em que se verificou a *reificação* da “comunidade imaginada” (Anderson, 1991). A televisão, referimos então, assumindo um papel essencial na construção da própria comunidade imaginada, “tem uma eficácia extraordinária precisamente pelo facto de cobrir o discurso ideológico *abstracto* com o *concreto*, um interminável concreto de imagens e sons, como no caso do Euro 2004: símbolos (bandeiras, cachecóis, pinturas, hino nacional, músicas patrióticas, etc.), mas principalmente pessoas e seus gestos e declarações” (Torres, 2006b: 114). O patriotismo tornou-se excessivo, no mínimo hiperbólico. A TV extraiu de cidadãos declarações patrióticas como esta: “Portugal é a maior potência do mundo. Eu sou português, não sou estrangeiro. Portugal. Sempre a apoiar Portugal.” Assumindo o discurso televisivo uma fortíssima carga ideológica patriótica e unificadora que ultrapassou em muito o próprio futebol enquanto actividade desportiva, em ocasiões destas torna-se mais visível, parafraseando Durkheim, que o futebol é sociedade. O futebol serve de pretexto para se falar patrioticamente em termos nunca usados em situações não efervescentes, como a referência de um jornalista no dia do jogo Portugal-Inglaterra a “essa pátria portuguesa que é o futebol”¹¹⁷. A televisão, não só se assume como mediadora do patriotismo, como em grande medida o promove para construir um “consenso” e assim “produzir a audiência” (Hartley, 1982: 81-83 e 130-133). A assunção do discurso patriótico passa pela reivindicação do carácter representativo da televisão como centro de atenção de “todos” ou “quase todos” os portugueses (Torres, 2006b).

O dispositivo retórico das emissões do Euro 2004 fez-se da multidão, sistematicamente apresentada como representativa da nação; estamos de novo perante a multidão nacional. A criação desse dispositivo parece ser uma conse-

¹¹⁷ *A Minha Pátria é o Futebol Português* veio a ser o título de uma reportagem do canal televisivo SportTV em 2009. Inspirado numa investigação académica do ICS-UL sobre o papel do futebol como ponte de referência crucial entre comunidades de origem portuguesa, a reportagem incidiu sobre os usos e gratificações do futebol entre emigrantes portugueses em Andorra (Eduardo Cintra Torres, “Saudades da Bola”, *Público*, 16.05.2009).

quência inelutável do próprio evento multitudinário narrado. De facto, ao compararmos a emissão televisiva da viagem “do autocarro da Selecção Nacional” no dia da final do Euro 2004 a caminho do estádio com um texto literário de 1849 descrevendo a viagem da mala-posta inglesa levando pelo país as notícias das vitórias sobre o exército napoleónico, verificámos as semelhanças “narrativas, sintácticas e semânticas” entre os dois textos na criação e celebração da multidão nacional – comunidade em comunhão – como alternativa à anomia da vida em sociedade. A emissão televisiva da RTP1 foi confrontada com o ensaio *The English Mail-Coach*, de Thomas De Quincey, num cruzamento duplo, dos estudos televisivos com a sociologia, através da análise textual, e da literatura comparada com a análise sociológica das multidões. Os dois textos aproximam-se pela “singularidade da deslocação de um veículo simbolizando a grandeza da nação através de uma multidão que, também ela, representa a mesma nação na sua apresentação mediática” e confirmam a “solidez da multidão enquanto referente e símbolo patriótico”. Um “símbolo totémico efémero (a mala-posta/o autocarro) e um símbolo colectivo também efémero (a multidão)” representam “a fusão ao mesmo tempo temporal e atemporal entre o colectivo e uma ideia de pátria. A celebração do evento multitudinário serve em simultâneo para celebrar o próprio media (ensaio/directo televisivo)” (Torres, 2008a).

A emissão do autocarro de 4 de Julho de 2004 foi exemplar a vários títulos, culminando um crescendo de efervescência colectiva à medida que a Selecção Nacional de Futebol acrescentava vitórias. O papel da multidão nas ruas foi considerado um estímulo fundamental pelos próprios jogadores depois do jogo de abertura, que terminou com a derrota portuguesa face à selecção grega (Figs. 159-175). Durante várias semanas, Portugal viveu um momento singular de efervescência colectiva, de “festa”, como foi definido dezenas de vezes nas emissões televisivas, por jornalistas, comentadores e pelos próprios convivas nas ruas, estádios e estúdios. A adoração do autocarro pela multidão ao longo das estradas tornou claro que se tratava de um fenómeno do tipo sagrado no campo do profano: as imagens tornaram visível a sociedade em autocelebração num episódio multitudinário, tendo como pretexto a selecção do seu país e o futebol (Fig. 167). Não na religião, mas no futebol e sua selecção, a sociedade encontrou um pretexto para encontrar a força que mantém e engrandece a vida colectiva. Na emissão do autocarro um comentador referiu a

necessidade de [o jogador da selecção portuguesa] retribuir este apoio, há uma força extra que se nota perfeitamente nos jogos, principalmente depois do jogo com a Espanha, aliás, mesmo no início do jogo com a Espanha notou-se claramente que havia uma *força extra* para os jogadores. Aliás, eu disse quando ganhámos à Inglaterra, nos comentários

finais, que não sabia onde os jogadores tinham ido buscar toda aquela alma, todo aquele coração. E aqui está talvez a resposta. Esta necessidade de pagar, de pagar entre aspas, de retribuir, melhor dizendo este apoio (sublinhado nosso, *apud*, Torres, 2008a).

A reflexão sobre a “força extra” remete directamente para a sociologia durkheimiana das *Formas Elementares da Vida Religiosa*, quando sublinha o papel dos momentos rituais no engrandecimento da dimensão comunitária e social dos indivíduos e para o fornecimento dessa mesma “força” inexplicável, a reafirmação através da “efervescência colectiva” da presença do colectivo, da sociedade, em cada um dos que participam nas cerimónias rituais (Durkheim, 2002).

O Euro 2004 foi também a primeira vez na história do país em que a bandeira nacional se tornou um ícone de uso popular extremamente disseminado. Ela simboliza o país, a nação e, eventualmente, a multidão, como veremos. Diversos donos do palco televisivo à época, como o então seleccionador Luís Filipe Scolari e o comentador Marcelo Rebelo de Sousa (TVI), espicaçaram os espectadores a usarem a bandeira nas janelas de casa e nos automóveis, o que resultou numa nunca vista bandeiramania (Figs. 176-178). Esta presença levou-nos a estudar a associação histórica entre a bandeira nacional e a multidão em momentos especiais da história das nações tal como se espelhou na história da pintura dos últimos séculos (Torres, 2008c). Encontramos a origem do paradigma em *A Liberdade Conduzindo o Povo*, de Eugène Delacroix. A mesma associação da bandeira e da multidão enquanto símbolos nacionais irmãos não é específica da pintura, surgindo noutras formas de expressão, como a publicidade, por ser intrínseca aos próprios significados simbólicos. No Verão de 2004, os dois símbolos surgem associados, com a presença constante da bandeira e das suas cores no seio da multidão (a bandeira propriamente dita, os cachecóis, as tatuagens a verde e vermelho, isto é, a incrustação da bandeira nos próprios corpos); mas o que distinguiu a ligação durante esta efervescência colectiva foi a proliferação da própria bandeira, ou, dito de outra forma, a multidão de bandeiras. A sua multiplicação em prédios urbanos e rurais, locais públicos, automóveis, escritórios, as notícias de bandeiras gigantes, tudo contribuiu para que o símbolo nacional se associasse à colectividade para além do modo simbólico, quer dizer, as bandeiras associaram-se também a cada indivíduo. Em vez de uma bandeira nacional simbolizar a colectividade, ela passou a simbolizar a colectividade e o indivíduo que a colocava à sua janela. Desta forma, a miríade de bandeiras à vista no espaço público tornou-se um cimento social contra a anomia pela forma de representação da multidão espalhada por todas as casas. A já tão referida multidão à distância tornou-se assim visível, e na forma própria da multidão nacional, pois o objecto representante era a bandeira nacional e o representado era o

colectivo efervescente que ocupava supostamente quase em exclusivo os portugueses durante o evento.

A proliferação de bandeiras nacionais visíveis terá tido, por consequência, um efeito substantivo na criação e manutenção da efervescência colectiva, pela sua presença contínua e massiva no espaço público. A bandeira multiplicou-se até ao infinito como a multidão e esteve em toda a parte do espaço nacional, pelo que correspondeu ao próprio mapa e à própria ideia de nação. Se na realidade “o mapa não é o território” (Alfred Korzybski, *apud*, Barry, 1997: 15), na imaginação exacerbada de uma ocasião efervescente, como o Euro 2004, a bandeira e com ela a multidão pareceram corresponder ao território, como no conto de Jorge Luís Borges em que o mapa do Império “tinha o tamanho do Império e coincidia pontualmente com ele” (Borges, *Do Rigor na Ciência*, 1935). Numa atitude mimética, a televisão reproduziu o fenómeno da multiplicação das bandeiras, não só mostrando-o na informação, perguntando a pessoas comuns se tinham posto a bandeira em sua casa, ou ainda introduzindo a bandeira no ecrã por diversas formas: no caso da RTP1, juntou-se neste período uma bandeira ao logótipo do canal, colocaram-se cachecóis e bandeiras no espaço sagrado do estúdio do noticiário (destacados pelos movimentos de câmara e planos em cima da mesa do apresentador ou no fundo do estúdio), criaram-se promoções marcadas pelo verde e vermelho, a que acresceu uma quantidade significativa de anúncios alusivos ao acontecimento e que recorreram à bandeira, alguns em simultâneo com representações de multidão.

Além dos aspectos do Euro 2004 já estudados, e embora sem os perder de vista, podemos avançar para outras questões importantes da relação entre a televisão e a representação da multidão nas transmissões deste evento. Concentramo-nos nas emissões da RTP1 dos dias em que a Selecção Nacional portuguesa jogou, entre 12 de Junho (abertura) e 4 de Julho (fecho). Estas transmissões apresentam um padrão muito semelhante entre si, quer no dispositivo audiovisual quer na retórica dos seus actores, ou seja, jornalistas, comentadores, animadores de emissão e adeptos.

– O papel da TV na construção da multidão

O carácter de comunicação da televisão, por si mesmo, permite-lhe assumir o papel de agregadora de multidão à distância: no jogo Portugal-Holanda, o narrador fala dos “muitos milhares [de portugueses] que estão aqui em Alvalade e dos muitos milhões que nos seguem através da RTP1”. A televisão assume, como quase sempre, aliás, o papel de bardo nacional. Fala em nome dos “portugueses”, incluindo nos noticiários, como quando hiperboliza uma reacção “no rosto dos jogadores portugueses e em muitos milhões de outros rostos espalhados no país”. A identificação entre o media e a colectividade é total: após a vitória sobre Inglaterra, o jornalista apresentador do Telejornal

refere-se a um “momento que seguramente todos os portugueses viram”. Mas, para além desse papel passivo de identificação com o colectivo, por vezes a TV encena a própria multidão, incita-a ou faz apelo à sua reunião, como antes dela faziam as igrejas ou as organizações políticas.

Após uma vitória de Portugal, a emissão da RTP1 apresentou uma encenação de uma pequena multidão junto do Fun Park, no Parque das Nações, em Lisboa. Um plano a partir duma grua mostrou uma concentração de pessoas viradas para a câmara numa pequena plataforma baixa dum edifício; a multidão estava no local apenas para a *performance* para a câmara, como se estivesse num palco, com holofotes virados para o colectivo (Figs. 183-184). Noutro caso, o apresentador virou-se de costas para a emissão, para a multidão atrás de si, a qual estava atenta à própria emissão e disse “é agora!”, para provocar a efervescência e os gritos “Portugal!”. Em espaços públicos vazios (Fig. 182), os repórteres em directo diziam invariavelmente esperar que “com o aproximar da hora do jogo a festa ganhe outra cor”, como referia um repórter na Ribeira, Porto. Um animador do programa da manhã excitou a pequena multidão junto do Estádio do Dragão dizendo-lhe: “Eu acho que podem fazer um bocadinho mais de festa, foi pouco, foi pouco!” e “vamos todos gritar Portugal! Portugal!”. Também no dia da abertura, coube a um adepto referir o papel dos media na construção da efervescência colectiva, quando interrogado se o evento lhe criava uma “emoção especial”: “Sim, todo este ambiente que se tem criado, pelos media e todo o *staff* da selecção, tem criado em nós um ambiente de alegria e estamos todos esperançados de ter um bom campeonato.”

Depois da derrota da selecção portuguesa pela grega nesse dia, o Telejornal assumiu uma carga patriótica invulgar, pois apelava indirectamente à acção. O texto afirmava “as bandeiras verde rubro mantêm-se firmes nas ruas de todo o país”; uma repórter espicaça uma adepta perguntando-lhe “vão continuar com a camisola vestida?”, para obter a resposta “Sempre!”. O discurso editorial patriótico no fecho do Telejornal misturou-se com o discurso de construção da efervescência colectiva: os portugueses “içaram a bandeira sem vergonha e com esperança. Perante o resultado de hoje poderá haver quem ache que foram bandeiras a mais, mas muitos também poderão achar que elas não foram suficientes e que para os próximos jogos serão ainda mais necessárias”. Por motivos não apenas técnicos, o aparato dos directos foi colocado nos locais de festa ainda antes de se saber se haveria festa, em previsão de vitória; mas a exibição prévia nos directos desse aparato, com os locais vazios, estimulava a própria congregação festiva. Após o jogo Portugal-Inglaterre, a emissão mostrou o aparato técnico audiovisual numa Praça Marquês de Pombal pouco cheia, mas o discurso jornalístico vaticinava o crescimento infinito da multidão: “As pessoas começaram a chegar aqui ao Marquês de Pombal logo após o apito final. E vinham de todos os lados, vinham com um ar como que inebriados, muitas das pessoas vinham agarradas ao coração, agarravam a cabeça, vinham

com lágrimas nos olhos.” E sugeria que depois ali se cantaria o hino nacional, “com certeza”.

– *A transformação da sociedade em comunidade*

O período de efervescência colectiva do Euro 2004 levou ao apagamento do carácter dialógico da sociedade, sendo substituído pela unanimidade típica da comunidade em comunhão. Antes do primeiro jogo, um adepto escusou-se a comentar críticas à selecção afirmando: “Eu já discuti muito isso, hoje vamos ser todos pela nossa equipa” – isto é, depois do debate, a unanimidade da comunhão. O jornalista apresentador não podia estar mais de acordo: “Importantíssima essa mensagem de união absoluta hoje à volta da selecção.” Depois da derrota nesse jogo, em vez da crítica impunha-se ainda mais a unanimidade, como referia um adepto recorrendo a uma infalível tautologia: “Nós temos sempre é que apoiar, e Portugal é Portugal, e vamos continuar a apoiar.” Um animador dizia depois num *talk show* matinal que “foi conseguida uma unanimidade de amor a Portugal, de amor à selecção”. A unanimidade implicava calar divergências e críticas, mesmo nos media em democracia, em cujo código genético elas estão inscritas: no dia do jogo Portugal-Inglaterre, um comentador afirmou que o “extraordinário” apoio da rua à selecção à saída do autocarro “demonstra a necessidade de todos os portugueses de sentirem” as vitórias, “porque temos passado por algumas dificuldades, dificuldades essas que neste momento nem temos de estar a falar delas e daí a necessidade de se poderem juntar a uma festa, de se juntarem à vitória, de poderem demonstrar que Portugal existe e que Portugal também é grande”. Outro comentador foi ainda mais claro no dia do jogo Portugal-Holanda: “eu queria fazer um apelo ao povo português: passe o que se passar hoje, eu penso que não podemos jamais criticar esta selecção”. Na rua, o mesmo discurso apenas tinha um tom mais emocionado. Um *motard*, à entrada do estádio, afirmou: “Somos portugueses do coração! Até ao fim! Um por todos e todos por um!”

– *A hiperbolização do discurso excedendo o real das imagens*

Primordialmente visual, a multidão recolhe a sua força do número e da exuberância, razão pela qual muitas vezes jornalistas e repórteres afirmaram “não haver palavras” ou “não ser preciso dizer mais nada” para acrescentar às imagens. Esta característica do indizível é comum a outros tipos de emissões multitudinárias, como já referimos. As emissões têm também uma forte componente sonora, com a presença ruidosa e musical da multidão, intervenções *vox populi*. Em si mesma, a multidão é uma hipérbole da vida quotidiana. Mas ao atentarmos na narrativa descritiva acrescentada às imagens pelos jornalistas, comentadores e repórteres nos locais, verificamos que essa

magnitude do fenómeno é insuficiente para o discurso televisivo e que a multidão é então fundamental para a construção de uma efervescência imaginária tomada por real e para construir a própria comunidade imaginada quando não é possível representar a comunidade efectiva (que é o cerne da emissão). Podemos atribuir diversos objectivos à hiperbolização da multidão e da comunhão da comunidade: a busca de uma audiência acrescida, atenta e “ligada” ao evento através do canal; a transferência para o media da importância actual e histórica do evento; a satisfação genuína dos produtores por concretizarem a comunhão do canal com a comunidade espelhada pela emissão, a qual, como vimos, diz respeito a um evento que “não se discute”.

Numa emissão a partir do Fun Park, a repórter faz uma descrição totalmente disléxica relativamente às imagens em seu redor: apesar de se ver apenas uma dezena de pessoas, entre as quais duas crianças, a repórter diz que “é um grande entusiasmo [...] basta olhar à volta, [para a] grande quantidade de adeptos que vieram até aqui [...] vamos tentar passar entre a multidão”. Reconhecendo que o Fun Park “ainda não” estava completo, acrescenta: “mas promete ficar às 5 horas da tarde”. O exagero na descrição da efervescência foi comum. Antes do jogo Portugal-Holanda, o apresentador do Telejornal anuncia uma imagem de helicóptero da “enorme multidão que está a afluir ao estádio”, mas a imagem não mostrou qualquer multidão. Afirmacões do tipo “a euforia tomou conta do país” ou “o país está completamente em delírio” atribuem a todo o país a efervescência visível, isto é, assumindo o carácter representativo do país pela multidão nacional em festa. A hipérbole atinge dimensão planetária quando, por exemplo, um apresentador afirma depois de uma vitória que “milhares de portugueses se abraçaram nesta altura em todas as partes do mundo”. As emissões contínuas da RTP1, chegando a mais de 11 horas, contribuíam para excitar a concentração exclusivamente no evento. Os intervalos nos programa e jogos também serviram de construção da multidão, através de promoções (uma delas analisada em Torres, 2006b). Mesmo quando terminavam os jogos, o discurso da emissão hiperbolizou o entusiasmo em caso de vitória da multidão que abandonava o estádio, sendo visível o contrário nas imagens (já após a vitória grega no jogo de abertura, a emissão limitou-se a mostrar a multidão dispersando, sem intervenção jornalística nem *vox populi*, assim conotando a derrota portuguesa).

– A multidão festiva

“Portugal está em festa”, disse um repórter quando um helicóptero sobrevoava a Ponte Vasco da Gama com o seu aparato movimentado e multitudinário envolvendo o autocarro da Selecção Nacional. Dada a organização do Euro em Portugal e a participação da selecção portuguesa, a ocasião festiva

apresentou-se como única. Os adeptos, disse um repórter, têm de “viver isto ao máximo, porque é uma vez na vida”. A festa foi indissociável da multidão, da “euforia da multidão”, da “multidão louca de gente por todo lado”: “A festa é tão grande”, disse um repórter no jogo de abertura, “que há uma parte substancial dessa festa que não está só no relvado, mas está também na bancada. No fundo, é isto o campeonato da Europa”. É única, multitudinária e a maior possível, como dizia um repórter sobre a reunião de muitos milhares para assistir ao Euro, em Newark, EUA: “A maior festa jamais vista.”

Por definição, a festa era transitória, concretizava a comunidade da melhor forma, unindo em comunhão pela alegria, fazendo do futebol o pretexto para o anseio profundo de todos os indivíduos, a felicidade: segundo um jornalista apresentador, “podemos ter orgulho no país, ainda que seja em nome do futebol, é sempre uma boa causa para nos sentirmos mais unidos e mais felizes por uns tempos”; e, após uma vitória portuguesa, afirmava: “é verdade que é apenas futebol, o futebol não é o mais importante da vida, que será a própria vida, mas o futebol está a animar a vida dos portugueses” (Figs. 179-181).

– *O crescimento da multidão e a simbiose dos seus protagonistas*

Tal como De Quincey multiplica as mala-postas levando as boas notícias por entre multidões nas ruas, as emissões do Euro 2004 usaram o factor multiplicador em diversas circunstâncias. As multidões estavam sempre em crescimento, as emoções e o apoio português não paravam de aumentar, cada estádio em que a selecção portuguesa jogava multiplicava-se por “estádios” de espectadores em todo país e no estrangeiro de língua portuguesa (não faltou a utilização, por um repórter, da expressão “mundo português”) e a própria emissão multiplicava-se por milhões de lares. O próprio país cresceu durante o Euro: Portugal foi repetidamente apresentado como “grande”, ou país que “não é pequeno”. O apresentador na emissão do autocarro de 4 de Julho exprime claramente a concepção de crescimento da multidão até ao infinito, até pelo uso repetido da expressão “cada vez mais”: “Dava a ideia de que não podia aumentar a onda de apoio à selecção, mas a verdade é que a cada jogo que passa aumenta, há cada vez mais gente nas ruas, há cada vez mais bandeiras, há cada vez mais um ambiente emocionante a anteceder o jogo.”

O discurso geral do evento criou uma simbiose entre a multidão no estádio em que a selecção portuguesa jogava, as multidões noutros locais assistindo ao vivo e em público (os “estádios” substitutivos), a audiência televisiva e o próprio media televisivo: o resultado é uma utopia momentânea, carnavalesca, de felicidade total e de união total entre todos os portugueses. Como “o país do Euro é todo o país”, a RTP faz directos a diversas cidades onde há ou se esperam ajuntamentos para assistir colectivamente aos jogos num espaço público. O surgimento desses ajuntamentos é a profecia auto-realizável: “São multidões, são mares de

gente a encher as ruas de várias cidades.” A multidão explode por todo o lado, ela faz da praça do Fun Park de uma vez “um autêntico estádio” e de outra vez “um outro estádio de Alvalade que está montado na zona do Parque das Nações”; em Santa Maria da Feira, “as condições reúnem-se para se criar aqui um ambiente de estádio também, quase igual, parecido, com o Estádio do Dragão”.

Uma característica da multidão, a igualdade dos seus membros, não é total quando são referidos os representantes máximos do Estado, mas as emissões procuram pontos comuns para os aproximar do resto do colectivo nacional: nas bancadas VIP “também se sofre muito”, “claro que se sofre”, diz o primeiro-ministro, Durão Barroso, correspondendo a uma pergunta visando aquela igualização. A partilha também ocorre na alegria: uma promoção da RTP1 logo após a vitória sobre a selecção inglesa mostrava os festejos de adeptos e da bancada das personalidades, incluindo presidente da República e primeiro-ministro. Diversas reportagens em países africanos de língua portuguesa referiam a igualdade dos falantes do idioma no apoio à selecção portuguesa e uma reportagem no Estabelecimento Prisional do Linhó mostrava que o patriotismo e apoio dos presos era idêntico ao dos outros portugueses. Em inúmeras ocasiões, os jornalistas deixam-se levar pela circunstância em que se inscrevem, entrando em simbiose com a multidão e, por acréscimo, com a audiência. Ser um “repórter no meio da multidão”, como foi anunciada pelo apresentador uma jornalista no Fun Park, Lisboa, representa um sinal de demissão imposta da compostura e do discurso próprios do jornalismo, ao qual não se dá qualquer importância no âmbito do evento. Os repórteres permitiram, ou desistiram de resistir, quando adeptos os paramentaram com chapéus verdes e vermelhos, cachecóis e outros adereços. Os seus comentários foram amiúde marcados pela efervescência dos adeptos por quem se deixam rodear.

A simbiose dos jogadores, das elites, da multidão na rua, do jornalismo, da televisão e dos espectadores de língua portuguesa é total: “assim será seguramente”, dizia um jornalista, “em muitas cidades, em muitas praças, em muitas casas. Eu diria que cada casa de um português em que há uma televisão ligada na RTP1 se transforma num pequeno estádio onde as emoções são a rodos”.

– *A multidão autoconsciente e em performance*

Mostrar a multidão é, como vimos, um elemento essencial das transmissões antes e depois dos jogos. À saída do autocarro para o estádio antes do jogo Portugal-Inglaterra, o repórter no helicóptero fez questão de dizer duas vezes que vai “abrir a imagem” para mostrar a “impressionante” “quantidade de gente”. O fenómeno da visibilidade da multidão tem, todavia, um elemento que complica a fácil observação acerca da obtenção por parte dos emissores televisivos de benefícios com a mostra da efervescência: os próprios

elementos da multidão interiorizaram o carácter que lhes é atribuído e *cumprem o seu papel*. Se os populares assumem que têm de se manifestar festivamente quando começa um directo não é apenas por estarem felizes de aparecer, mas porque têm interiorizado que a multidão deve estar feliz e, portanto, devem exteriorizar e fazer uma *performance* para representar algo que não estava lá, essa felicidade. Quando as câmaras não estão activas, a efervescência é menor ou inexistente. Depois, aparece ou acentua-se. O comportamento encontra-se plenamente naturalizado: um repórter no Algarve considerou “natural” que adeptos se aproximem da câmara quando se “apercebem do nosso directo”. Depois, os anónimos agem como, aparentemente, se espera que ajam, com efervescência física, mostração de acessórios carnavalescos, ou declarações em sintonia com a unanimidade do evento. Trata-se, pois, de *performance* individual ou colectiva dum papel improvisado, mas sobre uma estrutura prévia.

À saída do jogo Portugal-Inglaterre, a multidão saía do estádio sem exteriorizar alegria por não ver câmaras por perto, o que se alterava ao aproximar-se dos pontos de reportagem, começando os gritos a “Portugal, olé!”. Nos locais onde existiam ecrãs gigantes para se assistir aos jogos, as pessoas, vendo-se no directo da RTP1, agitam-se, riem, batem palmas e incentivam a selecção ou a si mesmas com gritos a Portugal. A RTP1 colocou também repórteres em locais que servem apenas para mostrar e permitir a exibição de adeptos. Nestas ocasiões, aconteceu amiúde adeptos lutarem pela posse da câmara, isto é, da visibilidade, como jogadores em posse da bola. “De cada vez que a imagem da RTP mostra o público que nos rodeia [no Parque das Nações], aumentam de intensidade os gritos de ‘Portugal! Portugal!’, aumentam os cânticos de ‘Portugal, olé! Portugal, olé!’.” Ao manifestarem-se apenas na presença de uma câmara, os adeptos assumem representar a alegria de um colectivo maior, eventualmente o povo português invocado em várias intervenções *vox populi*.

Assim, pode dizer-se que a *performance* e os interesses da multidão correspondem ao interesse do evento, dos organizadores e da televisão, mas a *performance* não é apenas uma manipulação televisiva, o que seria impossível na proporção verificada. Ela visa de facto dar a “força extra” aos jogadores e ao evento. Os elementos da multidão estão conscientes da sua função colectiva, que excede as gratificações individuais que possam tirar da ocasião (prazer, alegria). Um adepto diz antes do Portugal-Inglaterre “todos a torcer é mais um elemento em campo [...] É Portugal que está realmente em causa”. Um repórter antes desse jogo afirma “quem faz a banda sonora do aquecimento de Portugal são precisamente os adeptos de Portugal”, o que significa a transferência da “força extra” para os jogadores. De facto, como na religião, pretende-se a simbiose entre a comunidade e os símbolos adorados. Um comentador afirmava que os jogadores em campo “sabiam que tinham o povo com eles” e Eusébio da Silva Ferreira afirmava após o jogo que dissera ao guarda-redes português: “Você aqui é a bandeira nacional, trata-se da bandeira nacional.”

Quando os jogadores fizeram um cordão e depois um círculo no relvado antes desse jogo, um comentador afirmou: “Que este cordão de confiança e de energia seja realmente – agora passou a ser um círculo – seja realmente a força de todos nós”. Força, energia, confiança: eis um novo regresso involuntário do vocabulário de Durkheim sobre o totem, o símbolo, o culto, o ritual, a efervescência na vida religiosa (2002). O papel das multidões no entusiasmo da selecção portuguesa é repetido, como nas palavras do seleccionador Luís Filipe Scolari depois da vitória nas meias-finais contra a Holanda: “Os atletas estão de parabéns, mas quem está de parabéns é a população, é o povo, porque o que eles têm dado de carinho para a gente é inacreditável.”

– *Outras características da multidão*

As emissões do euro estão cheias de referências à emotividade associada ao evento em geral e às multidões em particular. As emoções foram, como em tantas ocasiões, uma das formas essenciais de comunicação da multidão. Ela mesma é assimilada com a emoção: quando a multidão desceu à rua depois do jogo Portugal-Inglaterre, o Telejornal definiu-a como “uma enorme descarga de emoções”. A multidão está disponível para o sacrifício; uma adepta explica porque foi esperar o autocarro muito tempo antes: “É para dar o nosso apoio a eles, que eles merecem tudo.”

O perigo de a multidão se tornar perigosa esteve amiúde presente no discurso jornalístico, em especial nas referências à polícia, como os 1800 agentes na abertura: “Garantida está também firmeza em caso de comportamentos violentos.” Aquando do jogo França-Inglaterre referiram-se 600 polícias nas ruas por ser “um jogo de altíssimo risco”. Já no apoio multitudinário à selecção portuguesa, o descontrolo multitudinário não gerava perigo, como na viagem do autocarro no dia do jogo Portugal-Holanda: “Uma mobilização nunca vista e nem sequer esperada pela polícia, que não conseguiu controlar a multidão de adeptos que quis ver de perto a equipa portuguesa.”

A construção da memória colectiva pela presença da multidão é outro elemento assinalado nas emissões: um adepto na abertura referiu que “vai ser um dia memorável para a nossa história. Mais um dia”, ao que o repórter acrescentou: “Ficará para a História, para a sua e para a do país.” O jovem responde: “Para contar aos meus netos e aos meus filhos, a toda a gente.”

A necessidade das fronteiras para a construção da comunidade exige a presença do “outro”. Todavia, pelo processo civilizacional a guerra transformava-se em jogo. O discurso jornalístico tendeu para sublinhar o convívio das multidões adversárias (“adeptos portugueses e ingleses conviveram em grande festa e sem qualquer animosidade”), de forma humorística, mas nunca ignorando o carácter de *outro* “dos outros”, como se referia um repórter da RTP1 aos jogadores ou adeptos gregos.

– *A multidão durante os jogos*

Tudo o que referimos antes se referiu a emissões antes e depois dos jogos, o que só por si indicia a importância da envolvimento social do futebol e o papel da efervescência na construção social e mediática do evento. Analisando brevemente a emissão de um jogo, verifica-se que a multidão no estádio é igualmente relevante durante a emissão a partir do relvado. No caso do jogo Portugal-Holanda, a emissão a partir do estádio começou no momento em que a selecção holandesa saiu do balneário. Até ao início da partida, a emissão teve 7m28, distribuídos por 52 planos, dos quais 21 visaram a multidão no estádio, em planos gerais, mostrando, ora o estádio no conjunto, ora uma parte grande das bancadas ou um grupo significativo de adeptos. Houve ainda seis planos de pormenor da multidão (grupos de dois a seis adeptos, um chapéu de adepto) e cinco planos das selecções com a multidão em fundo. Dos restantes, três planos mostraram a bancada de honra, com o presidente português, e os restantes 17 (um terço) foram dedicados às selecções. Acrescente-se, no entanto, que em todos os planos com os jogadores a presença multitudinária concretizou-se pelo som, em especial quando eles partilham os respectivos hinos nacionais com os adeptos no estádio. Em resumo, o prefácio do jogo é quase integralmente dedicado a mostrar e a estabelecer o ambiente multitudinário, para poder deixá-lo em segundo plano quando decorre a razão de ser primeira da emissão, o jogo. Mesmo assim, o narrador refere a multidão pela sua presença sonora, logo aos 2m00 de jogo: “E aí está! Os adeptos portugueses fazem-se ouvir aqui no Estádio de Alvalade.” Com mais razão, a multidão entra em jogo quando se marcam golos ou noutros momentos marcantes. No caso das emissões das partidas da selecção portuguesa, acresceram promoções da RTP1 antes, nos intervalos e no final dos jogos. O discurso altamente patriótico e de ligação do canal ao patriotismo de massas já foi analisado em Torres 2006a. Essas promoções incluem imagens dos momentos heróicos da Selecção Nacional nos jogos, da multidão nacional no estádio.

– *A vitória da multidão na derrota do jogo*

Multidões totalizando centenas de milhares de adeptos festejaram a selecção portuguesa, o seu país e a si mesmas antes dos jogos, em festejos transmitidos pela televisão generalista em directos de longa duração. O facto de não poder haver dois vencedores e a selecção portuguesa ter perdido na final não impediu que após a derrota continuassem as celebrações portuguesas. Já antes do jogo, um repórter afirmava “independentemente do resultado final, esta foi uma aventura fantástica para o povo português e para a selecção”. E, de facto, os argumentos foram ajustados à nova situação de derrota para permitir a celebração do colectivo, como nesta interpretação de um repórter à efervescência

no Fun Park: “A festa agora mantém-se porque Portugal perdeu o jogo, mas o segundo lugar não deixa de ser uma grande vitória.” No Porto, os adeptos agitavam-se com alegria ou euforia para as câmaras e também o repórter inverte o discurso: “Fazem mesmo assim a festa, porque, enfim, Portugal chegou à final.”

Milhares de pessoas saíram às ruas e festejaram em Lisboa com os adeptos gregos. Um apresentador de emissão dizia que “o povo continua nas ruas, a fazer uma festa, não a festa total”; a apresentadora do noticiário perguntava ao repórter no Rossio se “a festa está a ser feita pelos gregos”, respondendo-lhe este: “Curiosamente, não [...]. A festa é grande, como se pode ver, é multinacional, as bandeiras são de Portugal, da Grécia obviamente, do Brasil, também da República Checa, mas depois a festa é feita por portugueses, por milhares de portugueses que estão aqui como se Portugal tivesse vencido esta final.” E, enquanto se viam pessoas aos saltos, agitando bandeiras, e buzinas soando, o repórter continuava: “é uma grande festa, os portugueses estão enlouquecidos”. Uma adepta da selecção portuguesa dizia que o motivo para a festa era “porque somos os maiores” e perante a lembrança do repórter de que os gregos eram “um bocadinho maiores”, ela assegurava que “somos os maiores porque fomos à final”, o que significa uma alteração de objectivos *a posteriori* para permitir a continuação da celebração do país e da multidão, ou, como dizia uma portuguesa no Fun Park, a festa da derrota visava “dar força aos adeptos”. Uma promoção da RTP1 após a derrota, com diversos planos de multidão a par de golos e jogadas da selecção portuguesa, resumia esta singular celebração dando os parabéns “aos nossos heróis” pois “mesmo sem a vitória da nossa selecção, Portugal é sempre vencedor”. Uma criança ouvida no Rossio dizia o mesmo com a interpretação implacável das crianças aos actos dos adultos: Portugal “ficou em segundo lugar, é a mesma coisa”. O final do evento, com a multidão portuguesa celebrando a sua própria vitória, recordava os encontros de futebol relatado por Lévi-Strauss em que as equipas adversárias terminavam com igual número de vitórias para obterem o equilíbrio entre si: o jogo como ritual.

Conclusões

Na primeira parte deste trabalho, percorremos o pensamento ocidental sobre a multidão desde que ela se apresenta como uma questão social, em Atenas e Roma, até à presente multitude de audiências e redes. Este percurso foi realmente necessário para chegarmos às presentes conclusões. Embora raramente observada pelo pensamento político e social do Ocidente como uma realidade permanente, a multidão está intimamente ligada a preocupações, essas permanentes, sobre a representação política, o poder dos sub-representados, as relações entre as elites e a maioria, entre o dirigente e os dirigidos, a ordem e a desordem, sobre o comportamento colectivo, a ocupação do espaço público, os meios de expressão colectiva, a oposição Eu/Nós no indivíduo, a racionalidade *versus* a irracionalidade e a emotividade, o trabalho e o lazer, a normalidade e a liminaridade, o efémero e o perene.

A sociedade contemporânea acrescentou a esta lista a análise de outras manifestações do fenómeno, como a representação mediática das multidões, a transformação da multidão numa mercadoria, a nova normalização da multidão no repertório de acções habituais em sociedade e o deslocamento da multidão para o lazer e entretenimento. O receio da potência da multidão como alavanca de alterações revolucionárias, momentâneas ou perenes, não desapareceu, porém. Apesar de as sociedades democráticas terem integrado a maioria das suas formas, a multidão “criminosa” espreita nos noticiários e nas emissões televisivas de carácter multitudinário. Herdaram o eterno conceito de perigo potencial da multidão, premente em especial num momento muito particular da história, entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX. A sociedade tradicional morria, as massas irrompiam no espaço público-político e mediático, e as sociedades não tinham ainda encontrado um novo ponto de equilíbrio para as contradições acima enunciadas, o que só veio a verificar-se, *grosso modo*, com as democracias representativas confirmadas ou criadas após a II Guerra Mundial.

Naquele momento particular, a multidão deixou de ser ocasional no pensamento social e político para ser tema recorrente das ciências sociais emergentes, como a sociologia, a psicologia social, a criminologia e chegar mesmo a originar um campo disciplinar próprio, a psicologia das multidões. A teorização da época não foi alheia à origem dos pensadores, intelectuais integrados no sistema político-social da elite burguesa. A visão negativa da multidão tinha fortes raízes no pensamento anterior, mas foi nesta versão tremendista que originou ondas de choque que chegaram aos nossos dias, apesar da normalização da multidão entre as formas sociais aceites, toleradas ou até fomentadas pelas elites. De “criminosa”, passou a multidão “suave”.

O percurso teórico realizado permite concluir que a multidão se apresenta como uma contradição da sociedade e da teoria político-social, com dois rostos, como Jano, um olhando para a frente, outro para trás; um olhando para o sistema vigente, outro para a sua substituição; um para o líder, outro para o seu derrube; um para a ordem, outro para a desordem; um para a desordem carnavalesca, outro para a ordem carnavalesca; um rosto de consenso, outro de dissensão; um “criminoso”, outro “suave”; um de seguidismo cego, outro de criatividade colectiva; um de estrutura, outro de antiestrutura. São, como as duas caras do povo, a do “perigo” e a da “possibilidade” (Rosanvallon, 1998: 33). E são, afinal, os paradigmas opostos da multidão desenvolvidos por Platão e Aristóteles que se mantêm, *mutatis mutandis*, ao longo dos milénios seguintes. As duas caras: *plethos* e *demos*, oclocracia e democracia, *plebs* e *populus*, população e povo. Concomitantes até ao presente, a multidão apocalíptica e a multidão integrada estão presentes não só no pensamento ocidental como ditam a práxis mediática.

Por causa desta ontologia ambivalente da multidão, e pelo seu carácter fugidio, a atenção redobrada ao fenómeno multitudinário pelas novas ciências sociais não resultou numa tradição de pensamento – razão adicional para o nosso percurso na primeira parte – nem sequer permitiu ultrapassar a indefinição conceptual que o rodeia. Há alguns conceitos que se considera prudente deixar por definir. Sucedeu com a *multidão* o que Mirabeau, um mês antes da tomada da Bastilha, dizia de *povo*: “É uma palavra que se presta a tudo” (Mirabeau, s.d.). Essa indefinição chega a tornar-se *ex-denominação*, ocultação, desaparecimento ideológico de um fenómeno incómodo de circunscrever e de inscrever em modelos de análise social. Tivemos de conviver, ao longo do trabalho, com a indefinição de multidão, conceito que tanto se aplica a um pequeno ajuntamento de indivíduos como a toda a população mundial não inscrita nas elites. Não poderíamos evitar esta inconstância ou imprecisão conceptual, dado que inúmeras das questões relativas ao fenómeno multitudinário se aplicam às diversas modalidades da sua representação intelectual, mas procurámos cingir-nos à reunião de gente no espaço público porque nos interessava em primeiro lugar a expressão visual e audiovisual da multidão. No percurso do pensamento teórico sobre a multidão, incluímos diversas reflexões portuguesas, recuperando-as como referências no âmbito das correntes do pensamento ocidental. Procurámos também incluir reflexões enriquecedoras sobre a multidão que raramente ou nunca encontraram lugar nos estudos sobre a teoria da multidão, como as de Cooley, Schmalenbach, Simmel, Arendt e outros.

O caso mais notório de exclusão da linhagem de pensamento sobre a multidão é, porém, o de Durkheim. Como tentámos demonstrar, o sociólogo francês excluiu-se ele mesmo, evitando a terminologia multitudinária em voga. Contudo, nas *Formas Elementares* resolveu teoricamente a questão da multidão,

normalizando-a como forma estruturante das sociedades, vital para a sua renovação. Podemos supor que, ao criar um sistema explicativo da sociedade, Durkheim pretendia, pela substituição de “multidão” por “efervescência colectiva”, evitar a apreciação da sua obra magna pelo prisma menor do debate da época acerca do fenómeno. Além disso, a *ex denominação* operada por Durkheim poderá ter resultado por chegar neste domínio às mesmas conclusões que tinha intuído Gabriel Tarde, o seu adversário intelectual de anos antes, entretanto falecido. Tarde partira de uma visão tremendista para uma concepção integrada da multidão, necessária à vida social. Superando o seu próprio tempo, Durkheim e Tarde tiveram uma visão diacrónica da multidão que a colocava no cerne da vida social. É uma ironia que Durkheim viesse a desenvolver na sua obra maior uma ideia a florada mais de uma década antes pelo seu antigo adversário. Tarde, entretanto, levava mais longe a sua reflexão, sendo o primeiro a estabelecer a relação entre a multidão e outra forma colectiva de expressão, o público, incluindo o público dos media. Neste trabalho, optámos por analisar exclusivamente representações mediáticas da multidão, mas não deixámos de abordar representações teóricas dos públicos e audiências enquanto multidões, bem como as combinações ou até confusões conceptuais entre diferentes maneiras de ver os colectivos.

A segunda dimensão deste trabalho, expressa também e desde logo no título, é a televisão, o meio por excelência da apresentação de multidões do mundo contemporâneo. Elas estão nas notícias do dia-a-dia ou em emissões cuidadosamente preparadas, por vezes com sofisticação ideológica e prática, em diversas áreas da vida colectiva, incluindo a “vida séria” da política e da religião, assim como numa panóplia de fenómenos de lazer que não são de modo algum alheios aos fundamentos políticos e sociais das sociedades actuais, como procurámos indicar a respeito da música e do desporto.

A televisão é hoje um meio bastante estudado, tendo originado uma área disciplinar própria, os estudos televisivos. Todavia, não abundam os estudos que ultrapassem o texto verbal das emissões nas suas diversas dimensões (narrativas, agenda, ideologia dos textos) e se debrucem especificamente sobre a sua concretização audiovisual, que é, afinal, do domínio ontológico do media. Ora, é precisamente por concretizar audiovisualmente factos sociais e outros que a televisão adquire mais interesse. A matéria televisiva não é menor do ponto de vista sociológico se os seus conteúdos forem considerados, utilizando a expressão de Kracauer, como “ornamentos de massas”, mais reveladores da sociedade do tempo em que se inserem do que formas mais sofisticadas de representação do real, incluindo não apenas as consideradas artísticas, mas também o próprio pensamento político e social. Partimos, por isso, para as representações televisivas da multidão com uma dupla estratégia: um levantamento da teoria sociológica e uma sistematização das representações sociais da multidão nas suas formas audiovisuais, a fim de procurar captar a multidão

enquanto “facto social total” (Mauss). Visto o fenómeno deste modo, a sociedade explica a multidão e a multidão explica a sociedade, sendo os “ornamentos de massas” um instrumento de acesso a essa explicação.

Concentrámo-nos também na televisão pela variedade de multidões que apresenta; porque fornece o quadro completo de multidões da sociedade contemporânea; porque cria as suas próprias multidões e mostra as alheias; porque mostra em formas vernáculas, mas também sofisticadas, as representações da multidão que circulam e são geralmente aceites na sociedade; porque as imagens das multidões permitem investigar com profundidade o seu papel na sociedade. Como muitas multidões contemporâneas têm hoje a intenção primordial de serem vistas e ouvidas através dos media, propomos que, se há alguma utilidade em tipificar as ocorrências do fenómeno, a tipificação mais útil será a da sua representação mediática, separando as multidões consoante o seu *dispositivo espectacular*, tomando em conta a forma como se organizam e se apresentam no espaço público, seja ele o estúdio ou a rua, e a forma como são representadas pelos media.

A televisão recria as multidões para lá da suposta transparência da reapresentação audiovisual. Qualquer multidão mostrada na TV reapresenta e representa o referente. Ocorre, pois, um processo representacional em cascata: a multidão representa ou pretende representar algo, a televisão ignora ou reapresenta a multidão e reproduz, recria ou enviesa as intenções de representação originais. Todavia, as representações correspondem, em boa medida, ao repertório de multidões que a sociedade contemporânea contém em si, como realidade e como construção social da realidade. Na “lógica dos media”, a representação preferencial da multidão cerimonial, festiva e mercadoria é a “consensual”, através de uma “centralidade autodeterminada” (Örnebring, 2004); e subsiste a representação da multidão como um perigo potencial para a ordem; contudo, a multidão supostamente de dissensão tem o seu lugar nos media das sociedades abertas e obtém, por vezes, uma atitude favorável, como sucedeu com as manifestações antiglobalização em Seattle (1999) ou com as manifestações de professores em Portugal (2008).

Apesar da sua presença avassaladora na rua, em espaços públicos cobertos e nos media, em geral a teoria sociológica não estabelece categoricamente a multidão como uma das formas sociais mais constantes da sociedade, quer sincrónica quer diacronicamente. Estudiosos do fenómeno omitem a banalidade da multidão na vida quotidiana. Seja ou não inesperada nas suas manifestações concretas, a multidão é um tipo de organização social de espantosa regularidade, persistente, constante, observável em todas as sociedades ao longo da História. Nesse sentido, ela é sociologicamente *estrutural* e compete aos sociólogos inventariar e descrever estas acções recíprocas em que, numa ocasião ou repetidamente, praticamente todos os indivíduos participam em suas vidas, e com que todos contactam actualmente através dos media. A sua

presença constante, diária, na sociedade, permite compreender que a multidão é notável sociologicamente mais pelo seu carácter estrutural do que pelo seu carácter isolado ou singular.

A experiência multitudinária acompanha quase todos os indivíduos ao longo da vida. Desde que nasce, o indivíduo assimila que a vida se divide em vida normal e situações multitudinárias. Havendo cerimónia e festa, o baptismo religioso não só simboliza as boas-vindas à criança recém-chegada e a sua entrega à multidão dos seus, como materializa esse banho de multidão com a água, em que todos estão simbolicamente misturados, vertida sobre a sua cabeça, símbolo da sua individualidade, ou envolvendo o corpo por inteiro. A reunião colectiva marca quase sempre outros momentos marcantes, como a constituição da família, o casamento, e a despedida, a morte. Na vida comum, as ocasiões multitudinárias ocorrem na vida civil, militar e religiosa, na vida séria ou no entretenimento.

O carácter fugaz, efémero, da multidão origina a sua depreciação enquanto fenómeno tenaz na sociedade e na História. Todavia, a duração de um fenómeno não mede nem a sua importância e o seu impacto, nem a sua relação com o permanente. Tal facto é válido tanto para as multidões que exerceram um papel histórico como para as mais singelas multidões que se repetem ritualmente. Durkheim nota que os sentimentos das multidões se tornam duradouros, quer dizer, o efémero é irrelevante quando se consideram as funções e os efeitos do ajuntamento. Vai mais longe e considera as reuniões multitudinárias como a “única maneira” de reavivar as representações colectivas. Daí que, partindo de Durkheim, tenhamos afirmado que a multidão faz parte da sociedade não só enquanto fenómeno efémero – e tem de ser efémero –, enquanto *evento*, mas também, na sua repetição (ir)regular, enquanto *forma social estruturante*. A multidão é, na sociedade actual, o evento por excelência, e o evento deve ser tratado não apenas historicamente, na sua singularidade, mas também, sociologicamente, na sua regularidade. Por outras palavras, *o evento sociológico de multidão não é o contrário das estruturas e das leis sociais, mas é ele mesmo estrutura e lei*.

A relevância da “efervescência colectiva” aumenta quando consideramos a “estética do efémero”, representação artística com a potência própria de estilo e relâmpago, “*éclat et éclair*” (Buci-Glucksmann, 2003: 15). Tal como o efémero é um “paradoxo da arte” e a arte efémera procurou “sempre conservar o seu traço”, a necessidade de conservar o efémero da multidão teve, ao longo da história, inúmeras manifestações literárias, artísticas e jornalísticas, para não mencionar as teóricas. A transformação da multidão noutro meio – as suas representações – garante a concretização ou a possibilidade da sua imortalidade. A história da literatura apologética, da literatura ficcional, da arte independente e da propaganda, oferece-nos centenas de exemplos de fixações de eventos. Na sociedade contemporânea, nomeadamente nas sociedade

democráticas, a multidão tornou-se sinónimo da sua representação mediática, a qual garante o cumprimento, entre outras funções, do registo do efémero. Essa fixação documental é o dever histórico da multidão efémera, dado que, antes de transformada em representações mediáticas, ela já era em si mesma a materialização de uma ideia, conceito ou desejo, concretização que é uma tendência inata do espírito humano e importante para o entendimento do mundo. Enquanto registo, a materialização pode guardar-se e recuperar-se como visualização ou figuração. As multidões fornecem visualizações, actos isolados ou actos agrupados em géneros, segundo repertórios vernáculos de reuniões colectivas que, no seu conjunto, originam uma *representação colectiva de representações colectivas*, estabilizando ideias sobre formas de estar colectivamente no mundo.

A multidão reúne tempo e espaço na mesma categoria social. O seu espaço é o suporte material para uma prática social de partilha do tempo, para a “construção da simultaneidade” (Castells, 2009: 34). Reunida num tempo e num espaço únicos, a multidão materializa num evento a comunidade ou a sociedade. A histórica e profícua associação da multidão com a televisão resulta também de uma *coincidência de carácter*: a televisão reúne igualmente tempo e espaço, procura construir a simultaneidade em eventos com a presença de colectivos em torno dos seus espaços, os espaços reais em que se apresenta e o espaço virtual do ecrã. A natureza do ecrã exige que a mostração de ideias se faça por personificações ou figurações colectivas. A televisão, tal como os colectivos, necessita de visualizações, da mesma forma que os Romanos necessitavam de representar todos os seus actos em deuses menores, os indígites. A simultaneidade arrasta outra característica comum à multidão e à televisão: implica normalmente uma “uniformidade” emocional colectiva que origina um “corpo social” ocasional (Durkheim, 2002) e implica uma utilização dos “afectos” (na concepção de Espinosa, 2008) concomitante com argumentos e motivações racionais, que permite aceder à multidão como forma de acção inscrita na pós-modernidade, na sociedade do espectáculo e na contemporânea afirmação dos afectos, pessoais e colectivos, no espaço público. A uniformidade emocional define a multidão – “as multidões *sentem*”, escrevia Ricardo Reis (2003: 237) – e, por vontade do media televisivo, repetir-se-á na audiência.

A multidão é porventura a única forma social que, antes de se transformar eventualmente em representação mediática, já é em si primordialmente visual ou audiovisual, um conceito “quantitativo e visual” (Ortega). Uma das principais funções da multidão é a de tornar o colectivo *visível* e socialmente *legível*. Os indivíduos querem ver-se reunidos e querem ser vistos e ouvidos. O colectivo quer ser imagem e quer ser som. Visa, assim, criar representações de si pelos que a observam e ouvem, directamente, *in loco*, ou indirectamente, por meios escritos, áudio, icónicos ou audiovisuais. É em especial através das representações que origina que a multidão, seja qual for a sua causa, exerce funções

de reforço da força colectiva, de intervenção no espaço público, de festejo, de registo da acção multitudinária (para que o efémero deixe de o ser) e da sua representatividade social ou política.

Em consequência, pode dizer-se que a multidão, independentemente do seu potencial como motor de mudança, possui não só o potencial de gerar a satisfação dos indivíduos como de gerar sentidos colectivos, construções simbólicas da sociedade: assim sendo, a multidão é ela mesma uma figuração concreta, uma imagem, imagem para ser vista, a multidão como imagem de si e de realidades que não cabem em si. Na multidão, coincide a realidade do número e a sua representação simbólica. Enquanto imagem, concebemos aqui *a multidão como comunicação*, como uma prática de comunicação. A multidão substitui a sociedade enquanto representação mental. Existe na multidão um potencial de *intenção de extroversão*, mas principalmente uma *intenção de representação*, seja ela mínima (como nas multidões ocasionais nas discotecas) seja fundamental, quando o colectivo pretende apresentar-se como sinédoque, ou representação de uma causa ou colectivo maior. Essa potência, em que espreita o perigo da sobrevalorização representativa da multidão, tão glosado nas teorias que passámos em revista, está em parte na origem do caldeirão conceptual da multidão com outros colectivos, como a massa ou as massas, a população, a nação ou o povo, mas também o público, os públicos ou as audiências. Em qualquer caso, trata-se do poder do número, real e/ou simbólico.

Seja qual for o tipo de acção multitudinária (desporto, música, religião, política, puramente mediática), a multidão encarna o poder de representação, ora de si mesma, ora também de um colectivo maior. Nesta capacidade, toma simbolicamente o lugar da comunidade ou da sociedade, “provando” pela reunião e/ou acção em comum o seu poder de influência. Ao contrário do que sugeria a teoria tremendista, a multidão não substitui realmente quem pretende representar. Tal como o coro no teatro grego, apresenta-se apenas como parte legítima da sociedade. A potência de representação da multidão é irregularmente aceite pelas elites e pela sociedade em geral, variando a sua aceitação em função da integração com o poder estabelecido ou, no mínimo, com as regras sistémicas. Embora a organização política do Estado democrático não atribua legitimidade representativa à multidão, tendo esta sido deslegitimada ou empurrada para as franjas do sistema político, a outra face de Jano do fenómeno indica ser do senso comum que a multidão pode alterar a relação de forças e decisões dos poderes legítimos, como sucedeu em casos de efervescência colectiva política analisados neste trabalho. A exclusão da multidão do processo constitucional não a exclui do processo de decisão política.

Depois de um doloroso período de desajuste entre a multidão e as ideologias e formas dominantes da sociedade, a sociedade capitalista democrática reintegrou a multidão na normalidade estrutural, desde logo em seu proveito, nas actividades espectaculares (exposições internacionais, parques de entretenimento,

espectáculos de massas) pelas quais as indústrias do entretenimento “elevaram as pessoas ao nível de mercadorias” (Benjamin, 1978: 152). Os indivíduos pagam para entrar na multidão. As novas multidões do divertimento contribuem para a crescente espectacularização do espectáculo e da cultura e das acções políticas. A sociedade do espectáculo é uma sociedade *em* espectáculo. A multidão é espectáculo. Influenciando-se mutuamente, a multidão política adquiriu técnicas do entretenimento, enquanto o entretenimento de massas despolitizado tendeu a ocupar o espaço público com formas que antes caracterizavam em primeiro lugar a acção política de contestação. Aliás, o carácter de consenso ou dissensão é secundário no estudo da multidão. A multidão é consensual para os seus. A dissensão, como Durkheim parecia entrever, não é uma característica da multidão, mas do mundo que lhe é exterior.

Na maioria dos casos, o indivíduo na multidão pretende ocupar um lugar que muito raramente é o seu: um centro, o centro. Pela especificidade da sua forma efémera e descontínua, a multidão existe enquanto periferia que aspira a ser o/um centro, a integrá-lo ou, no mínimo, a estar próximo dele. O centro é também o de atenção, motivando o esforço pelo seu agendamento mediático, independentemente das motivações que justificam a reunião das multidões mediatizadas. A maioria delas reúne-se por razões afirmativas, conforme Tarde já havia notado. Festa, espectáculo, política e religião originam a maior parte das multidões noticiada ou mostrada nos media. As multidões exercem, amiúde ritualmente, funções de reafirmação do grupo; de festa e luto; de protesto; de exibição; de curiosidade ou voyeurismo. Entre as multidões de reafirmação e exibição, encontram-se as multidões-mercadoria, organizadas por empresas, como as operadoras de TV, para exaltar ou confirmar a ligação consigo de colectivos (públicos, audiências, consumidores). São as multidões próprias das indústrias culturais, cujo carácter realça o lado emotivo e cultural das assembleias efervescentes, ocultando o lado económico que as origina.

Incluímos entre as multidões-mercadoria os colectivos que os operadores de televisão organizam para significar a audiência visada e para excitar a efervescência colectiva no estúdio e onde se encontrem os espectadores. São mercadorias, mas ao contrário de os seus membros pagarem, são pagos para figurarem no estúdio a multidão-audiência. A televisão precisa de mostrar a multidão para que a multidão veja a televisão. No cenário dos programas próprios, nas emissões de eventos e nas notícias, a multidão é hoje um pano de fundo da linguagem televisiva e uma imagem-totem da sociedade contemporânea. Estas figurações e visualizações constantes da multidão, da sociedade feita carne, feita corpo, contribuem para a continuidade pacífica da vida política e social. A multidão e as suas múltiplas representações mediáticas evitam a manifestação repetida da crise de representação: todos os indivíduos, não apenas as inúmeras minorias que se reúnem multitudinariamente, vêm a

sociedade feita corpo, figurada. A multidão, neste caso, em vez de servir a ruptura, substitui o desejo de aprofundamento da representação legítima.

De ambos os lados do ecrã ocorrem *ideias de comunidades* e *ideias de sociedade*. Por um lado, é pretendida a existência de um colectivo de espectadores (a *audiência visada*), que, de acordo com a perspectiva do emissor, do receptor ou do analista, pode ser conceptualizado como multidão, multidude, massa, massas, nação, público, públicos, audiência ou audiências, conjunto de famílias, soma de indivíduos; por outro lado, a comunidade e a sociedade surgem constantemente representadas no ecrã, igualmente como multidão, público ou audiência, etc., através de grupos de pessoas presentes na rua ou em estúdio, sendo assim a comunidade imaginada ou a sociedade imaginada representadas simbolicamente mas *em concreto*: em estúdio, os símbolos são de carne e osso. Trata-se, aqui, de um regresso de uma *sinédoque material*, concreta, presente, por exemplo, em festas populares ou procissões, mais concreta do que as reconstruções e narrativas em palavras escritas como as referidas por Anderson (1991).

A representação mediática das multidões recorre a diversos processos simbólicos e estilísticos da escrita e da imagem. Através da classificação semiótica da simbolização (ícone, índice, símbolo) e dos tropos metáfora, sinédoque e comparação, procurámos classificar e analisar processos de *distância simbólica* entre o referente e o signo (no caso da classificação semiótica) e de *poder de comparação* (no caso da diferenciação das figuras de estilo). A variedade e a amplitude da distância correspondem *grosso modo* à latitude conceptual dos colectivos, já referida, e que foi um dos pressupostos iniciais deste trabalho. A riqueza representacional dá conta, pois, da multiplicidade da forma social e de quão necessária é à sociedade, enriquecendo o referente, correspondendo à sua intenção de representação com os processos verbais e icónicos próprios do media.

Analisando as multidões contemporâneas na televisão, verifica-se quanto a questão do líder perdeu a oportunidade histórica – o tema teve mais importância quando se considerou a multidão como forma de legitimação alternativa às das sociedades tradicionais ou democráticas. Perdeu, também, a própria base empírica. Na sociedade do espectáculo, o líder não é necessariamente um indivíduo; pode também ser um conjunto de indivíduos, incluindo equipas jogando à bola num rectângulo relvado; pode ser a música numa festa ou num concerto; pode ser um programa de televisão e os seus apresentadores; podem ser empresas, o próprio media ou os seus operadores. O líder pode ser a centralidade do evento, como se verifica na cerimónia religiosa, quando o oficiante é apenas o instrumento do significado do próprio evento, ou na cerimónia festiva, em que o maestro ou o DJ são o instrumento do som que dirige a atenção, emoções e os movimentos da multidão. O indivíduo na multidão aceita, consente o líder do evento, mesmo que efemeramente.

Ao mostrar a massa reunida e os seus indivíduos, ao deixar ouvir as palavras e os sons conjuntos e ao mostrar e ouvir indivíduos no meio da multidão, a televisão revela o carácter dual – Eu e Nós – dos indivíduos quando reunidos em multidão e confirma quanto o Eu pretende, no evento, concretizar-se como Nós, satisfazer e revivificar o Nós que há nele. As suas opiniões e afectos contribuem para as opiniões e afectos colectivos. Numa sociedade de crescente individualização do indivíduo, o “perigo” parece vir da anomia, não da multidão. A anomia, invisível, espreita os indivíduos na sua vida mental; a multidão, visível a toda a hora e em todo lugar, tornou-se vida comum. Imprevistamente, a multidão tornou-se, na esmagadora maioria das suas ocorrências, um porto seguro para o indivíduo, presente ou co-presente pela televisão, permitindo-lhe mergulhar no Nós sem o qual ele não existe. A multidão compensa a anomia. As representações da multidão, independentemente da marca ideológica que o media imprime aos seus textos escritos ou audiovisuais, exercem uma função adicional, a da multidão que cura, entrevista por Zola na religião de Lourdes, a multidão-Nós que arranca milagres ao Eu-só. Esta função curativa de regeneração e de reconforto sociais do indivíduo encontra-se em todas as formas estudadas da multidão televisiva.

Bibliografia

Obras anteriormente editadas em livro ou artigo em papel e consultadas em versão digital foram incluídas na bibliografia, indicando-se o sítio e data de consulta. Trabalhos não académicos criados em ambiente digital, artigos de imprensa e emissões televisivas foram citados no corpo da tese e em notas de pé de página. A tradução de todas as citações de obras que constam em línguas estrangeiras na bibliografia é da responsabilidade do autor.

- AAVV. 1958. *Cinema e Televisão no Pensamento da Igreja*. Introd. de José Carvalhaes, S.J. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa.
- AAVV. 1995. *L'Image*, n.º 1. "Crowds. Les Foules".
- AAVV. 2000. *Rivista Liturgica*. Pádua, LXXXVII, 3.ª série, n.º 1, n.º temático. "Liturgia in TV: Problemi e Prospettive".
- AAVV. 2000b. *Dossiers de l'Audiovisuel*, n.º 91. "La télévision de l'événement". Paris: INA.
- Abercombrie, Nicholas, e Brian Longhurst. 1998. *Audiences*. Londres: SAGE.
- Abrantes, José Carlos, e Daniel Dayan, org. 2006. *Televisão: Das Audiências aos Públicos*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Adam, Jean-Michel, e Marc Bonhomme. 2000. *La Argumentación Publicitaria: retórica del elogio y de la persuasión*. Madrid: Cátedra.
- Adorno, Theodor W. 2001. *The Culture Industry*. Londres e Nova Iorque, NY: Routledge.
- Agostinho de Hipona. S.d. *Confissões*. <http://www.docstoc.com/docs/1039460/Confissões-Agostinho-de-Hipona>. Visto em 2008.10.09.
- Akoun, André. 1975. "Préface". In *Psychologie des Foules*, Gustave Le Bon. Paris: Retz-CEPL.
- Akoun, André. 1999. "Structure". In *Dictionnaire de Sociologie*, André Akoun e Pierre Ansart. Paris: Le Robert Seuil.
- Alexander, Jeffrey. 2006. *The Civil Sphere*. Oxford: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey, e Philip Smith. 2005. *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alexandre, Valentim. 2006. *O Roubo das Almas: Salazar, a Igreja e os Totalitarismos (1930-1939)*. Lisboa: Dom Quixote.
- Allen, Robert C. 1995. *To Be Continued... Soap Operas Around the World*. Londres: Routledge.
- Allen, Robert C. 2004. "Frequently Asked Questions". In *The Television Studies Reader*, ed. Robert C. Allen e Annette Hill. Londres: Routledge, 1-26.
- Allen, Robert C., e Annette Hill, eds. 2004. *The Television Studies Reader*. Londres: Routledge.
- Allport, Floyd H. 1924. *Social Psychology*. Boston: Houghton Mifflin.
- Almeida, João Ferreira de. 1980. "'Quem Faz o Arraial É o Povo': Mudança Social e Mudança Cultural". *Análise Social*. XVI (64), 1980-4.º: 679-698.

- Almeida, Luís Ferrand de. 1984. "Motins Populares no Tempo de D. João V". In *Revoltas e Revoluções*, Amadeu José de Carvalho Homem, António Resende de Oliveira e Rui Bebiano. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Alves, J. Fernandes (Virgílio Crespo). 1891. *O 1.º de Maio e a Emancipação Operária*. Lisboa: Typ. da Viúva Sousa Neves.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Anderson, Christopher. 2000. "Disneyland". In *Television: The Critical View*, 6.ª ed., ed. Horace Newcomb, Nova Iorque, NY, e Oxford: Oxford University Press, 17-33.
- Ang, I. 1985. *Watching "Dallas"*. Londres: Methuen.
- Antoine, Frédéric, e Laurence Mundschau. 1999. "D'un journalisme de la distance à un journalisme d'adhésion? 'Révolution blanche' et transformations du modèle journalistique". In *L'Affaire Dutroux et les Médias. Une "Révolution Blanche" des Journalistes?*, ed. Benoît Grevisse, Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 15-52.
- Arendt, Hannah. 1979. *The Origins of Totalitarianism*. Nova Iorque, NY: Harcourt Brace.
- Arendt, Hannah. 2001. *A Condição Humana*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Ariely, Dan. 2008. *Predictably Irrational: The Hidden Forces That Shape Our Decisions*. Nova Iorque, NY: Harper Collins.
- Aristófanis. 1996. *As Rãs*. Lisboa: Edições 70.
- Aristóteles. 1991. *The Art of Rhetoric*. Londres: Penguin Classics.
- Aristóteles. 1998. *Política*. Lisboa: Vega.
- Arnoldi, Jakob, e Christian Borch. 2007. "Market Crowds between Imitation and Control". *Theory, Culture & Society*, 24: 164-180.
- Aron, Raymond. 2002. *As Etapas do Pensamento Sociológico*, 6.ª ed. Lisboa: Dom Quixote.
- Auerbach, Erich. 2003. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Intr. Edward Said. Princeton, NJ, e Oxford: Princeton University Press.
- Auguet, Roland. 1994. *Cruelty and Civilization: The Roman Games*. Londres: Routledge.
- Aurélio, Diogo Pires. 2008. "Introdução". In *Tratado Político*, Espinosa, s.l.: Círculo de Leitores e Temas & Debates.
- Babin, Pierre, e Angela Ann Zukowski. 2000. *Médias, Chance pour l'Évangile*. Paris: Éditions P. Lethielleux.
- Baker, William J. 2007. *Playing with God: Religion and Modern Sport*. Cambridge, MA, e Londres: Harvard University Press.
- Baldick, Chris. 2001. *Concise Dictionary of Literary Terms*. 2.ª ed. Oxford, Oxford University Press.
- Ball, Philip. 2005. *Critical Mass: How One Thing Leads to Another*. Londres: Arrow Books.
- Balzac, Honoré de. S.d. *Grandeza e Decadência de César Birotteau*. Livraria Ed. Guimarães.
- Barker, P, E. Bauer, B. Brown, G. Dench, N. Green e P. Hall. 2002. "The Meaning of the Jubilee". *ICS Working Paper*, n.º 1, Londres: Institute of Community Studies.

- Barnard, Andy, e Terry Burgess. 1996. *Sociology Explained*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barrows, Susanna. 1990. *Miroirs Déformants: Réflexions sur la Foule en France à la Fin du XIXe Siècle*. Paris: Aubier.
- Barry, Ann Marie Seward. 1997. *Visual Intelligence: Perception, Image, and Manipulation in Visual Communication*. Albany, NY: State University of New York.
- Barthes, Roland. 1984. "Retórica da Imagem". In *O Óbvio e o Obtuso*, Lisboa: Edições 70, 27-41.
- Barthes, Roland. 1997. *Mitologias*, Lisboa: Edições 70.
- Bauman, Zygmunt. 2003. *Comunidad: En Busca de Seguridad en un Mundo Hostil*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- Bazcko, Bronislav. 1984. *Les Imaginaires Sociaux*. Paris: Payot.
- Bell, Bernard Iddings. 2001. *Crowd Culture: An Examination of the American Way of Life*. Introduction by Cicero Bruce. Wilmington, DE: ISI Books.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Nova Iorque, NY: Oxford University Press.
- Bendersky, Joseph. 2007. "'Panic': The Impact of Le Bon's Crowd Psychology on U.S. Military Thought". *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 43 (3): 257-283.
- Benjamin, Walter. 1969. *Illuminations*. Nova Iorque, NY: Schocken Books.
- Benjamin, Walter. 1978. *Reflections*, Nova Iorque, NY: Schocken Books.
- Bennassar, Bartolomé. 1975. *L'Homme Espagnol: Attitudes et Mentalités du XVIe au XIXe Siècle*. Paris: Hachette.
- Berger, John. 2002. *Modos de Ver*. 7.^a ed. Barcelona: GG.
- Berger, Peter, e Thomas Luckmann. 2004. *A Construção Social da Realidade: Um Livro sobre a Sociologia do Conhecimento*. Lisboa: Dinalivro.
- Berk, Richard. 1974. "A Gaming Approach to Crowd Behavior". *American Sociological Review*, 39, n.º 3: 355-373.
- Bernardi, Claudio. 2000. "Azione Rituale e Azione Dramaturgica". *Rivista Liturgica*, Pádua, LXXXVII, 3.^a série, n.º 1, n.º temático "Liturgia in TV: Problemi e Prospettive": 31-45.
- Bernays, Edward. 1928. *Propaganda*. <http://www.historyisaweapon.org/defcon1/bern-prop.html>. Visto em 2008.09.16.
- Bignell, Jonathan. 2002. *Media Semiotics: An Introduction*. 2.^a ed. Manchester: Manchester University Press.
- Bignell, Jonathan. 2004. *An Introduction to Television Studies*. Londres e Nova Iorque, NY: Routledge.
- Bird, S. Elizabeth. 2003. *The Audience in Everyday Life*. Londres: Routledge.
- Blackman, Lisa, e Valérie Walkerdine. 2001. *Mass Hysteria: Critical Psychology and Media Studies*. Londres: Palgrave.
- Blumer, Herbert. 1970. "Massa, Pubblico ed Opinione Pubblica". In *Comunicazioni e Cultura di Massa*, ed. Mario Livolsi. Milão: Ulrico Hoepli Ed., 259-265.
- Blumer, Herbert. 1986. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Blumer, Herbert. 1995. "Social Movements". In *Social Movements: Critiques, Concepts, and Case Studies*, ed. Stanford M. Lyman, Nova Iorque, NY: New York University Press, 60-83.

- Bobbio, Norberto. 2000. *Teoria Geral da Política: A Filosofia Política e as Lições dos Clássicos*. Org. por Michelangelo Bovero. Rio de Janeiro: Editora Campos.
- Bois, Pierre-André. 1990. "Peuple" et "Populace" dans l'Oeuvre de Knigge. Réflexions sur la fonction politique de la médiation littéraire dans l'Allemagne des Lumières. In *Revue Française d'Histoire du Livre*, 68-69, Bordéus: 335-344.
- Boltanski, Luc. 1993. *La Souffrance à Distance*. Paris: Éd. Métailié.
- Bonaccorso, Giorgio. 2000. "Azzione Rituale e Azione Drammatica". *Rivista Liturgica*, Pádua, LXXXVII, 3.^a série, n.^o 1, n.^o temático "Liturgia in TV: Problemi e Prospettive": 13-30.
- Borch, Christian. 2005. "Urban Imitations: Tarde's Sociology Revisited". *Theory Culture Society*, 22: 81-100.
- Borch, Christian. 2006. "The Exclusion of the Crowd: The Destiny of a Sociological Figure of the Irrational". *European Journal of Social Theory*, 9 (1): 83-102.
- Borch, Christian. 2006b. "Crowds and Pathos: Theodor Geiger on Revolutionary Action". *Acta Sociologica*, March 2006, Vol. 49 (1): 5-18.
- Borch, Christian. 2010. "Between Destructiveness and Vitalism: Simmel's Sociology of Crowds". In *Conserveries Mémoires*, n.^o 8. Link: <http://cm.revues.org/744>.
- Bosc, Olivier. 2007. *La Foule Criminelle: Politique et criminalité dans l'Europe du tournant du XIXe siècle*. Paris: Fayard.
- Boudon, Raymond, Pilippe Besnard, Mohamed Cherkaooui e Bernard-Pierre Lécuyer. 1990. *Dicionário de sociologia*. Lisboa: Dom Quixote.
- Bourdon, Jérôme. 2009. "La Télévision et le Peuple, ou le Retour de la 'Populace'". In *La Réception*, coord. Cécile Méadel. Paris: CNRS Éditions, 69-88.
- Braga, Daniela. 2006. "Prós e Contras: O Debate Político Televisivo como Sub-Gênero/Sub-Tipo de Interação Verbal". *Revista Galega de Filoloxía*. A Coruña: Univ. Coruña. http://www.danielabraga.com/PDF/Revista%20Filoloxia_06.pdf. Visto em 2009.05.01.
- Bramson, Leon. 1961. *The Political Context of Sociology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Brandão, Raul. 1971. *A Farsa*. In *Obras Completas*. Vol. III. Lisboa: Jornal do Foro.
- Braudel, Fernand. 1949. *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'Époque de Philippe II*. Paris: Librairie Armand Colin.
- Breton, Philippe, e Serge Proulx. 1996. *L'Explosion de la Communication*. 2.^a ed. Paris: Éd. La Découverte.
- Briggs, Asa. 1975. *Victorian Cities*. Londres: Penguin Books.
- Briggs, Asa, e Peter Burke. 2005. *A Social History of the Media*. Cambridge: Polity.
- Brown, Les. 1992. *Encyclopaedia of Television*. 3.^a ed. Detroit, IL: Gale Research Corp.
- Brunsdon, Charlotte. 1998. "What Is the 'Television' of Television Studies?". In *The Television Studies Book*, ed. Christine Geraghty e David Lusted. Londres: Arnold, 95-113.
- Brunsdon, Charlotte. 2009. "Television Criticism and the Transformation of the Archive". *Television & New Media*, 10, n.^o 1: 28-30.
- Buci-Glucksmann, Christine. 2003. *Esthétique de l'éphémère*. Paris: Éditions Galilée.
- Budd, Mike, e Clay Steinman. 1989. "Television, Cultural Studies, and the 'Blind Spot' Debate in Critical Communications Research". In *Television Studies*:

- Textual Analysis*, ed. Gary Burns e Robert J. Thompson. Nova Iorque, NY: Praeger, 10-20.
- Buendia, J. Rogelio. 1985. *El Prado Basico*. Madrid: Silex.
- Burns, Gary, e Robert J. Thompson. ed. 1989. *Television Studies: Textual Analysis*. Nova Iorque, NY: Praeger.
- Busino, Giovanni. S.d. *Elites e Elitismo*. Porto: Rés Editora.
- Bustamante, Enrique. 2003. *A Televisão Económica*. Porto: Campo das Letras.
- Butsch, Richard. 2008. *The Citizen Audience: Crowds, Publics and Individuals*. Nova Iorque, NY: Routledge.
- Calabrese, Omar. 1989. *La Era Neobarroca*. Madrid: Cátedra.
- Caldwell, John Thornton. 2000. "Excessive Style: The Crisis of Network Television". In *Television: The Critical View*, ed. Horace Newcomb, Nova Iorque, NY: Oxford University Press, 649-686.
- Caldwell, John Thornton, 2004. "Modes of Production: The Televisual Apparatus". In *The Television Studies Reader*, eds. Robert C. Allen e Annette Hill, Londres: Routledge, 293-310.
- Canetti, Elias. 1995. *Massa e Poder*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Cantril, Hadley. 1941. *The Psychology of Social Movements*, Nova Iorque, NY: John Wiley & Sons.
- Cappella, Joseph N., e Kathleen Hall Jamieson. 1997. *Spiral of Cynicism: The Press and the Public Good*, Nova Iorque, NY: Oxford University Press.
- Capucho, Carlos, Eduardo Cintra Torres e Catarina Duff Burnay. 2011. "A Construção da Festa Electrónica na Visita de Bento XVI a Portugal". In *Comunicação e Cultura*, n.º 11, Lisboa, CECC: 95-114.
- Carey, James W. 1992. *Communication as Culture: Essays on Media and Society*. Nova Iorque, NY: Routledge.
- Carey, John. 1992. *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice among the Literary Intelligentsia, 1880-1939*. Londres: Faber and Faber.
- Casey, Bernardette, Neil Casey, Ben Calvert, Liam French e Justin Lewis. 2002. *Television Studies: The Key Concepts*. Londres: Routledge.
- Castells, Manuel. 2007. *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*. Vol. I, *A Sociedade em Rede*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Castells, Manuel. 2009. *Communication Power*. Oxford: Oxford University Press.
- Castro, Teotónio Vieira de. 1895. *Lourdes, Milagre e Ciência*. Porto: Impr. Comercial.
- Cazeneuve, Jean. 1960. "La Commémoration du Centenaire de Durkheim". In *Revue Française de Sociologie*, 1, n.º 1-2: 223-227.
- Cefai, Daniel. 2007. *Pourquoi se Mobilise-t-on? Les théories de l'action collective*. Paris: Éditions La Découverte.
- Cervera, Jesus Castellano. 2000. "Il Cammino delle Celebrazioni Liturgiche Pontificie". *Rivista Liturgica*, Pádua, LXXXVII, 3.ª série, n.º 1, n.º temático "Liturgia in TV: Problemi e Prospettive": 85-102.
- Chalaby, Jean K. 2009. *Transnational Television in Europe: Reconfiguring Global Communications Networks*. Londres: I. B. Tau.
- Champagne, Patrick. 1990. *Faire l'opinion: Le nouveau jeu politique*. Paris: Les Éditions de Minuit.

- Chaniac, Régine, e Jean-Pierre Jézéquel. 2005. *La Télévision*. Paris: La Découverte.
- Chappuis, Raymond, e Raymond Thomas. 1995. *Rôle et statut*. Paris: PUF.
- Charadeau, P, e R. Ghiglione. 2000. *A Palavra Confiscada*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Chatterton, Michael. 1987. "Front-line Supervision in the British Police Service". In *The Crowd in Contemporary Britain*, eds. George Gaskell e Robert Benewick, Robert, Londres: SAGE, 123-154.
- Chevrel, Yves. 2001. "Naturalisme". In *Dictionnaire des Genres et Notions Littéraires*, 2.^a ed., Paris: Encyclopédie Universalis e Albin Michel, 512-520.
- Chion, Michel. 1993. *La Audiovisión: Introducción a un análisis conjunto de la imagen y el sonido*. Barcelona: Paidós.
- Cícero. 2008. *Tratado da República*. Trad., intr. e notas Francisco de Oliveira. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas & Debates.
- Cohen, Anthony P. 2004. *The Symbolic Construction of Community*. Londres: Routledge.
- Colas, Dominique. 2006. *Sociologie Politique*. 2.^a ed. Paris: PUF.
- Collini, Stefan, dir. 1993. *Interpretação e Sobreinterpretação*. Lisboa: Presença.
- Collins, Francis A. 1912. *The Wireless Man: His Works & Adventures on Land & Sea*. <http://www.eht.com/oldradio/arrrl/2004-06/the-wireless-boy-chapt2.htm>. Visto em 2008.08.21.
- Collins, Randall. 1994. *Four Sociological Traditions*. Nova Iorque, NY e Oxford: Oxford University Press.
- Coman, Mihai. 2005. "Cultural Anthropology and Mass Media: A Processual Approach". In *Media Anthropology*, eds. Eric W. Rothenbuhler e Mihai Coman, Mihai, Londres: SAGE: 46-55.
- Connerton, Paul. 1999. *Como as Sociedades Recordam*. Oeiras: Celta.
- Cooley, Charles Horton. 1909. Democracy and Crowd Excitement. In *Social Organization*, ch.14, Nova Iorque, NY, Charles Scribner's Sons. http://www.brocku.ca/MeadProject/Cooley/Cooley_1909/Cooley_1909_toc.html: 149-156. Visto em 2008.03.05.
- Cordier, Ariel. 1999. "Représentations Sociales". In *Dictionnaire de Sociologie*, André Akoun André e Pierre Ansart. Paris; Le Robert Seuil.
- Costa, António Firmino da. 1992. *Sociologia*. Lisboa: Difusão Cultural.
- Cottle, Simon. 2006. *Mediatized Conflict*. Maidenhead: Open University Press.
- Cottle, Simon. 2008. "Reporting Demonstrations: The Changing Media Politics of Dissent". *Media Culture Society*, 30 (6): 853-872.
- Couch, Carl J. 1968. "Collective Behavior: An Examination of Some Stereotypes". *Social Problem*, 15, n.º 13: 310-322.
- Coulanges, Fustel de. 1937. *A Cidade Antiga*. 2 vols. Lisboa: Livraria Clássica Ed.
- Couldry, Nick, 2003. *Media Rituals: A Critical Approach*. Londres. Routledge.
- Courtine-Denamy, Sylvie. 1999. *Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Cousland, J. R. C. 2001. *The Crowds in the Gospel of Matthew*. Leiden: Brill.
- Cross, Gary S, e John K. Walton. 2005. *The Playful Crowd: Pleasure Places in the Twentieth Century*. Nova Iorque, NY: Columbia University Press.
- Cruz, Manuel Braga da, org. 1997. *António de Oliveira Salazar. Inéditos e Dispersos. Vol I. Escritos Político-Sociais e Doutrinários (1908-1928)*. Lisboa: Bertrand.

- Currie, Elliott, e Jerome H. Skolnick. 1970. "A Critical Note on Conceptions of Collective Behavior". *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 391, n.º 1: 34-45.
- Curran, James, e Tamar Liebes. 1998. "The Intellectual Legacy of Elihu Katz". In *Media Ritual and Identity*, eds. Tamar Liebes e James Curran, Londres: Routledge, 3-20.
- D'Alméras, Henri. 1934. *Autour de l'échafaud. Quand Démos est roi*. Paris: Albin Michel.
- D'Alva, Carlos. 1928. *Fascismo É Nacionalismo*. Lisboa: Parceria A. M. Pereira Editora.
- Daumard, Adeline. 1970. *Les Bourgeois de Paris au XIXe siècle*. Paris: Flammarion.
- Davies, Charlotte Aull. 1998. "A Oes Heddwhc?" Contesting Meanings and Identities in the Welsh National Eisteddfod". In *Ritual, Performance, Media*, ed. Hughes-Freeland, Felicia, Londres: Routledge, 141-159.
- Dawkins, Richard. 1976. *The Selfish Gene*. Nova Iorque, NY: Oxford University Press.
- Dayan, Daniel. 2001. "The Peculiar Public of Television". *Media Culture & Society*, SAGE, 23: 743-765.
- Dayan, Daniel, e Elihu Katz. 1996. *La Télévision Cérémonielle*. Paris: PUF.
- Dayan, Daniel, e Elihu Katz. 2003a. "The Audience is a Crowd, The Crowd is a Public: Latter-Day Thoughts on Lang and Lang's "MacArthur Day in Chicago", in *Canonic Texts in Media Research: Are There Any? Should There Be? How About These?*, eds. Elihu Katz, John Peters, John Durham, Tamar Liebes e Avril Orloff, Avril, Cambridge: Polity Press, 121-137.
- Dayan, Daniel, e Elihu Katz. 2003b. *Televisão e Públicos no Funeral de Diana*. Coimbra: Minerva Coimbra.
- Debord, Guy. 1992a. *La Société du spectacle*. Paris: Gallimard.
- Debord, Guy. 1992b. *Commentaires sur la Société du Spectacle*. Paris: Gallimard.
- Defoe, Daniel. 1715. *A Hymn to the Mob*. <http://classiq.net/daniel-defoe/a-hymn-to-the-mob/index.html>. Visto em 2009.03.24.
- Delanty, Gerard. 2003. *Community*. Londres, Routledge.
- Delouvée, Sylvain. 2007. *La Psychologie des Foules: Recueil de textes – XIXe et XXe siècles*. Paris: L'Harmattan.
- DeLuca, Kevin Michael, e Jennifer Peeples. 2002. "From Public Sphere to Public Screen: Democracy, Activism, and the 'Violence' of Seattle". *Critical Studies in Media Communication*, 19: 2: 125-151.
- De Quincey, Thomas. 1917. *The English Mail-Coach and Other Essays*. Londres: J. M. Dent & Sons Ltd.
- Deroche-Gurcel, Éliane. 1999. "Forme". In *Dictionnaire de Sociologie*, André Akoun e Pierre Ansart, Paris: Le Robert Seuil.
- De Rynck, Patrick. 2004. *How to Read a Painting: Decoding, Understanding and Enjoying the Old Masters*. Londres: Thames & Hudson.
- Dewey, John. 2009. "Le public et ses problèmes". In *La Réception*, coord. Cécile Méadel, Paris: CNRS Éditions, 41-46.
- Dias, Jorge. 1981. *Rio de Onor: Comunitarismo Agro-Pastoril*. 2.ª ed. Lisboa: Presença.

- Doria, Luís. 2004. *Correntes do Radicalismo Oitocentista: O caso dos Penicheiros (1867-1872)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Drury, John. 2002. "'When the Mobs Are Looking for Witches to Burn, Nobody's Safe': Talking About the Reactionary Crowd". *Discourse & Society*, 13: 41-73.
- Dunnett, Peter. 1990. *The World Television Industry: An Economic Analysis*. Londres e Nova Iorque, NY: Routledge.
- Duprat, Jean-Pierre. 1990. La Constitutionalisation de la Notion de Peuple. In *Revue Française d'Histoire du Livre*, 68-69, Bordéus: 227-258.
- Dupréel, Eugène. 1948. *Sociologie Générale*. Paris: PUF.
- Dupréel, Eugène. 2009. "L'opinion Publique ou la Foule à Distance". In *L'opinion Publique*, coord. Nicole d'Almeida, Paris: CNRS Éditions, 23-37.
- Durkheim, Émile. 1975. "Communauté et société selon Tönnies". In *Textes. 1. Éléments d'une Théorie Sociale*, Paris: Éditions de Minuit, 383-390.
- Durkheim, Émile. 1980. *As Regras do Método Sociológico*. Lisboa: Presença.
- Durkheim, Émile. 1998. *De la Division du Travail Social*. 5.ª ed. Paris: Quadrige.
- Durkheim, Émile. 2002. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Oeiras: Celta.
- Eco, Umberto. 1986. *Viagem na Irrealidade Quotidiana*, Lisboa: Difel.
- Eco, Umberto. 1989. *Obra Aberta*. Lisboa: Difel.
- Eco, Umberto. 1997. *Apocalípticos e Integrados*. Barcelona: Ed. Lumen y Tusquets.
- Eisenstein, Sergei. 1972. *Reflexões de um Cineasta*. Lisboa: Arcádia.
- Eliade, Mircea. 2005. *Le Sacré et le Profane*. Paris: Gallimard.
- Elias, Norbert. 1989 e 1990. *O Processo Civilizacional*. 2 vols. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Ellis, John. 1992. *Visible Fictions*. Ed. revista. Londres: Routledge.
- Ellis, John. 2000. *Seeing Things. Television in the Age of Uncertainty*. Londres: I. B. Tauris.
- Ellis, John. 2007. "Is It Possible to Construct a Canon of Television Programmes? Immanent Reading versus Textual Historicism". In *Re-Viewing Television Histories: Critical Issues in Television Historiography*, ed. Wheatley, Helen, Londres: I. B. Tauris, 15-26.
- Elster, Jon. 1993. *Political Psychology*. Cambridge, Ca: University of California.
- Espinas, Alfred. 1878. *Des Sociétés Animales*. Paris: Librairie Germer Baillière.
- Espinosa. 2008. *Tratado Político*. Trad., intr. e notas de Diogo Pires Aurélio. S.l.: Círculo de Leitores e Temas & Debates.
- Esteve, Mary. 2007. *The Aesthetics and Politics of the Crowd in American Literature*. Nova Iorque, NY: Cambridge University Press.
- Eugení, Ruggero. 2000. "L'Azione Rituale e il Linguaggio Televisivo". *Rivista Liturgica*, Pádua, LXXXVII, 3.ª série, n.º 1, n.º temático "Liturgia in TV: Problemi e Prospettive": 47-55.
- Farge, Arlette. 1992. *Dire et Mal Dire. L'opinion publique au XVIII siècle*. Paris: Seuil.
- Faria, Manuel Severim de. 1967. "As Alterações de Évora". In *Alterações de Évora (1637)*, Francisco Manuel de Melo, Lisboa: Portugal, 137-146.
- Fatela, João. 1989. *O Sangue e a Rua: Elementos para um antropologia da Violência em Portugal (1926-1946)*. Lisboa: Dom Quixote.
- Faure, Élie. 1922. *De la Cinéplastique*. Link: http://classiques.uqac.ca/classiques/Faure_Elie/fonction_cinema/cinemaplastique/Faure_cineplastique.pdf.

- Félice, Philippe de. 1947. *Foules en Delire, Extases Collectives. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique*. Paris: Éd. Albin Michel.
- Ferro, António. 1927. *Viagem à Volta das Ditaduras*. Lisboa: Edição da Empresa Diário de Notícias.
- Ferro, António. 1933. *Salazar, O Homem e a Sua Obra*. Prefácio de Oliveira Salazar. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade.
- Ferro, António. 1938. *Homens e Multidões*. Lisboa: Livraria Bertrand.
- Fillieule, Olivier. 1997. *Stratégies de la rue*. Paris: Presses de Sciences Po.
- Fillieule, Olivier, e Danielle Tartakowsky. 2008. *La Manifestation*. Paris: Presses de Sciences Po.
- Fiske, John, e John Hartley. 1996. *Reading Television*. Londres: Routledge.
- Flichy, Patrice. 1997. *Une Histoire de la Communication Moderne*. Paris: La Découverte.
- Forceville, Charles. 2006. *Pictorial Metaphor in Advertising*. Londres: Routledge.
- Friedland, Paul. 2002. *Political Actors. Representative Bodies and Theatricality in the Age of the French Revolution*. Ithaca; NY, e Londres: Cornell University Press.
- Friedman, James, ed. 2002a. *Reality Squared: Televisual Discourse on the Real*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Friedman, James. 2002b. "Attraction to Distraction". In *Reality Squared. Televisual Discourse on the Real*, ed. in J. Friedman, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 138-154.
- Freud, Sigmund. 1993. *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. In *Complete Works*, Vol. 12, ed. Albert Dickson. Londres: Penguin, 95-178.
- Futia, Carl. 2009. *The Art of Contrarian Trading. How to Profit from Crowd Behavior in the Financial Markets*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Gaines, Jane. 1990. "White Privilege and Looking Relations: Race and Gender in Feminist Film Theory". In *Issues in Feminist Film Criticism*, ed. Patricia Erens, Indiana, IN: Indiana University Press: 197-208.
- Gallini, Clara. 1988. "Scipio Sighele et la Foule Délinquante". *Hermès, Masses et Politique*. Paris: CNRS.
- Galton, Francis. 1907. *Inquiries into Human Faculty and its Development*. 2.^a ed. Londres, Dent & Dutton. Versão electrónica <http://galton.org/books/human-faculty/index.html>. Visto em 2010.01.28.
- Gamson, William A., e Gadi Wolfsfeld. 1993. "Movements and Media as Interacting Systems". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 528: 114-125.
- Garner, Joe. 1999. *And The Crowd Goes Wild*. Com Bob Costas (narração), Hank Aaron (pref.) e Wayne Gretzky (posf.). Naperville, IL: Sourcebooks.
- Gaskell, George, e Benewick, Robert, eds. 1987. *The Crowd in Contemporary Britain*. Londres: SAGE.
- Gasset, José Ortega y. 1997. *La Rebelion de las Masas*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- Gasset, José Ortega y. 2000. *España Invertebrada*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- Geraghty, Christine. 2009. "Classic Television: A Matter of Time". Opening Address to the Screen conference on "The making and remaking of classic television",

- University of Warwick, http://www.gla.ac.uk/media/media_114562_en.pdf. Visto em 2009.07.27.
- Geraghty, Christine, e David Lusted, eds. 1998. *The Television Studies Book*. Londres: Arnold.
- Giardina, Andreia, dir. 1991. *O Homem Romano*. Lisboa: Presença.
- Giddens, Anthony. 1989. *Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony. 1996. *Novas Regras do Método Sociológico*. Lisboa: Gradiva.
- Giddings, Franklin H. 1920. "Pluralistic Behavior: A Brief of Sociological Theory Restated". *American Journal of Sociology*, 25: 385-404.
- Gilbert, Margaret. 2006. "Rationality in Collective Action". *Philosophy of the Social Sciences*, 36, n.º 1: 3-17.
- Gillespie, Marie, e Jason Toynbee. 2006. *Analysing Media Texts*. Maidehead: Open University Press.
- Giner, Salvador. 1979. *Sociedad Masa: Crítica del Pensamiento Conservador*. Barcelona: Ed. Península.
- Giner, Salvador, Emilio Lamo de Espinosa e Cristóbal Torres. 2004. *Diccionario de Sociología*. Madrid: Alianza Ed.
- Ginneken, Jaap Van. 1992. *Crowds, Psychology and Politics, 1871-1899*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gladwell, Malcolm. 2000. *The Tipping Point: How Little Things Can Make a Big Difference*. Nova Iorque, NY: Little Brown.
- Godin, Seth. 2008. *Tribes: We Need You to Lead Us*. Nova Iorque, NY: Penguin Group.
- Goethe, Johann W. 2001. *Viagem a Itália*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Nova Iorque, NY: Anchor Books.
- Goffman, Erving. 1966. *Behavior in Public Places*. Nova Iorque, NY: Free Press.
- Goffman, Erving. 1967. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. Nova Iorque, NY: Anchor Books.
- Gomes, Rita Costa. 1996. "Sobre a Festa e o Rito na Corte Medieval". *Cadernos do Noroeste*, 9 (2): 9-22.
- González Requena, Jesús. 1999. *El Discurso Televisivo: Espectáculo de la Posmodernidad*. 4.ª ed. Madrid: Cátedra.
- Goody, Jack. 1961. "Religion and Ritual: The Definitional Problem". *The British Journal of Sociology*, 12, n.º 2: 142-164.
- Gorringer, Hugo, e Michael Rosey. 2008. "It's a Long Way to Auchterarder! 'Negotiated Management' and Mismanagement in the Policing of G8 Protests". *The British Journal of Sociology*, 59 (2): 187-205.
- Gramsci, António. 1972. *A Formação dos Intelectuais*. Amadora: M. Rodrigues Xavier.
- Grevisse, Benoît, ed. 1999. *L'Affaire Dutroux et les Médias: Une "Révolution Blanche" des Journalistes?* Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant.
- Grimal, Pierre. 1993. *A Civilização Romana*. Lisboa: Presença.
- Gripsrud, Jostein. 1995. *The Dynasty Years: Hollywood Television and Critical Media Studies*. Londres: Routledge.

- Gripsrud, Jostein. 1998. "Television, Broadcasting, Flow: Key Metaphors in TV Theory". In *The Television Studies Book*, eds. Christine Geraghty e David Lusted, Londres: Arnold, 17-32.
- Guillén, María Isabel. 1999. "Colaboraciones de Pío Baroja en la Prensa Republicana: el Diario *Ahora*, 1933". In *Actas. V Simposio Regional de Actualización Científica y Didáctica de Lengua Española y Literatura "Literatura Culta y Popular en Andalucía"*, Huelva: 183-190. <http://www.juntadeandalucia.es/averroes/nebrija/publica15.pdf>. Visto em 2008.07.23.
- Habermas, Jürgen. 1996. *Between Facts and Norms*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen. 1999. *Historia y Crítica de la Opinión Pública*. Barcelona: GG.
- Hallward, Peter. 2006. "Staging Equality. On Rancière's Theatrocracy". *New Left Review*, 37: 109-129.
- Hamilton, Alexander, James Madison e John Jay. 2003. *O Federalista*. Trad., intr. e notas de Viriato Soromenho-Marques e João C. S. Duarte. Lisboa: Colibri.
- Hannay, Alastair. 2005. *On the Public*. Londres, Routledge.
- Hardt, Michael. 2006. "Bathing in the Multitude". In *Crowds*, eds. Jeffrey T. Schnapp e Matthew Tiews, Stanford, CA: Standford University Press, 35-45.
- Hardt, Michael, e Antonio Negri. 2004. *Império*. Lisboa: Livros do Brasil.
- Hardt, Michael, e Antonio Negri. 2005. *Multidão: Guerra e Democracia na Era do Império*. Porto: Campo das Letras.
- Harris, Ruth. 1999. *Lourdes*. Londres: Penguin.
- Hartenberg, G. 1904. "Les émotions de Bourse. Notes de psychologie collective". In *Revue de Philosophie*, 58 (8): 162-170.
- Hartley, John. 1982. *Understanding News*. Londres: Routledge.
- Hartley, John. 1989. "Invisible Fictions: Television Audiences, Paedocracy, Pleasure". In *Television Studies: Textual Analysis*, eds. Gay Burns e Robert J. Thompson, Nova Iorque, NY: Praeger, 223-243.
- Hartley, John. 1992. *The Politics of Pictures: The Creation of the Public in the Age of Popular Media*. Nova Iorque, NY: Routledge.
- Hartley, John. 1998. "Housing Television: Textual Traditions in TV and Cultural Studies", *The Television Studies Book*, eds. Christine Geraghty, e David Lusted, Londres: Arnold, 33-50.
- Hartley, John. 1999. *Uses of Television*. Londres: Routledge.
- Hartley, John. 2002a. *Communication, Cultural and Media Studies*. 3.^a ed. Londres: Routledge.
- Hartley, John. 2002b. "Textual Analysis". In *Television Studies*, ed. Toby Miller, Londres: BFI: 29-33.
- Hayes, Peter. 1992. *The People and the Mob: The Ideology of Civil Conflict in Modern Europe*. Westport, CT: Praeger.
- Herman, Edward S., e Noam Chomsky. 1994. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. Londres: Vintage.
- Hilmes, Michele. 1997. *Radio Voices: American Broadcasting, 1922-1952*. Minneapolis, MN, e Londres: Universty of Minnesota Press.
- Hilmes, Michele, ed. 2003. *The Television History Book*. Londres: BFI.

- Hobsbawm, Eric. 1978. *Rebeldes Primitivos. Estudos sobre Formas Arcaicas de Movimentos Sociais nos Séculos XIX e XX*. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- Hobsbawm, Eric. 1997. *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. Londres: Abacus.
- Hobsbawm, Eric, e Terence Ranger, eds. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge UP.
- Hofstadter, Albert, e Richard Kuhns. 1976. *Philosophies of Art & Beauty. Selected Readings in Aesthetics from Plato to Heidegger*. Londres: The University of Chicago Press.
- Hogue, Richard Wallace. 1917. *The Church and the Crowd: An Interpretation of the Answer of the Church to the Challenge of the Day*. Londres: Fleming H. Revell Company.
- Holton, Robert J. 1978. "The Crowd in History, Some Problems of Theory and Method". *Social History*, 3, 2: 219-233.
- Holub, Robert C. 1989. *Reception Theory: A Critical Introduction*. Londres: Routledge.
- Horkheimer, Max, e Theodor W. Adorno. 1973. *Aspects of Sociology by the Frankfurt Institute for Social Research*. Londres: Heinemann.
- Hubert, Henri, e Marcel Mauss. 1904. *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes. Étude analytique et critique de documents ethnographiques*. <http://sbisrvntweb.uqac.ca/archivage/13866942.pdf>. Visto em 2008.10.28.
- Hughes-Freeland, Felicia, ed. 1998. *Ritual, Performance, Media*. Londres: Routledge.
- Huizinga, Johan. 2008. *Homo Ludens: Essai sur la fonction sociale du jeu*. Paris: Gallimard.
- Hume, David. 1742. *Essays, Moral, Political, and Literary*. <http://www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMPL.html>. Visto em 2008.10.11.
- Hutchings, Stephen, e Natalia Rulyova. 2009. *Television and Culture in Putin's Russia: Remote Control*. Londres, Routledge.
- Huysmans, Joris-Karl. 1993. *Les Foules de Lourdes*. Grenoble: Jérôme Million.
- Imbert, Gérard. 2003. *El Zoo Visual: De la televisión espectacular a la televisión espectral*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Imbert, Gérard. 2004. "De lo Espectacular a lo Espectral (Apostilla a La Sociedad del Espectáculo)". *CIC (Cuadernos de Información y Comunicación)*, 9: 68-81.
- Jarvis, Simon. 1998. *Adorno: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Javeau, Claude. 1998. *Lições de Sociologia*. Oeiras: Celta.
- Jay, Antony. 1996. *The Oxford Dictionary of Political Quotations*. Oxford: Oxford University Press.
- Jodelet, Denise, dir. 1989. *Les Représentations Sociales*. Paris: PUF.
- Johnson-Cartee, Karen S., e Gary A. Copeland. 2004. *Strategic Political Communication: Rethinking Social Influence, Persuasion, and Propaganda*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Joly, Martine. 2005. *L'Image et Son Interprétation*. Paris: Armand Colin.
- Joly, Martine. 2009. *Introduction à l'Analyse de l'Image*. 2.^a ed. Paris: Armand Colin.
- Jost, François. 2005. *Comprendre la Télévision*. Paris: Armand Colin.
- Kaplan, Louis. 2005. *American Exposures: Photography and community in the Twentieth Century*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

- Katz, Elihu. 1996. "And Deliver us From Segmentation". *Annals, AAPSS*, 546: 22-33.
- Katz, Elihu. 1999. "One Hundred years of Communication Research". Comunicação de abertura, SOPCOM. Policopiado.
- Katz, Elihu. 2009a. "Influence et réception chez Gabriel Tarde. Un modèle pour la recherche sur l'opinion et la communication". In *La Réception*, coord. Cécile Méadel, Paris: CNRS Éditions, 23-40.
- Katz, Elihu. 2009b. "The End of Television?". *Annals, AAPSS*, 625: 6-18.
- Katz, Elihu, John Durham Peters, Tamar Liebes e Avril Orloff, eds. 2003. *Canonic Texts in Media Research: Are There Any? Should There Be? How About These?* Cambridge: Polity Press.
- Kaufman, Suzanne K. 2005. *Consuming Visions*. Ithaca, NY, e Londres: Cornell University Press.
- Kelby, Keith, e Ron Cowdery. 1995. *How to Study Television*. Londres: MacMillan.
- Kemp, Chris, Iain Hill, Mick Upton. 2004. *A Comparative Study of Crowd Behaviour At Two Major Music Events*, Cambridge: Entertainment Technology Press.
- Kennedy, Dennis. 2009. *The Spectator and the Spectacle: Audiences in Modernity and Postmodernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kennedy, Michael. 1980. *The Concise Oxford Dictionary of Music*. Oxford: Oxford University Press.
- Kinna, Ruth. 2005. *Anarchism*. Londres: Routledge.
- Knight, Arthur. 1957. *The Liveliest Art*. Nova Iorque, NY: Mentor Book.
- Koch, Howard. 2002. *La Emisión del Pánico*. Cuenca: Centro de Creación Experimental.
- Kornhauser, William. 1959. *The Politics of Mass Society*. Glencoe, IL: The Free Press of Glencoe.
- Koustova, Emilia. 2005. "De la 'Fête Partisane' à la 'Fête d'État': les célébrations et les Rituels Révolutionnaires au Lendemain d'Octobre". *Le Mouvement Social*, n.º 212: 59-75.
- Kracauer, Siegfried. 1995. *The Mass Ornament: Weimar Essays*. Londres: Harvard University Press.
- Krebs, Roland. 1990. Les Notions de Peuple et de Populace dans la Théorie Dramatique Allemande du XVIIIe Siècle. In *Revue Française d'Histoire du Livre*, 68-69, Bordéus: 295-308.
- Kress, Gunther, e Theo van Leeuwen. 2006. *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. 2.ª ed. Londres: Routledge.
- La Boétie, Étienne. 2003. *Discours de la Servitude Volontaire*. <http://www.forget-me.net/LaBoetie/servitude.pdf>. Visto em 2008.08.25.
- Lacalle, Charo. 2001. *El Espectador Televisivo: Los Programas de Entretenimiento*. Barcelona: Gedisa.
- Lacey, Nick. 1998. *Image and Representation: Key Concepts in Media Studies*. Houndmills: Palgrave.
- Lacey, Nick. 2000. *Narrative and Genre: Key Concepts in Media Studies*. Houndmills: Palgrave.
- Lafargue, Paul. 1971. *O Direito à Preguiça*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

- Laidlaw, Tom, e P. A. J. Waddington. 1999. "Policing the Funeral". In *The Mourning for Diana*, ed. Tony Walter, Oxford: Berg, 173-185.
- Lang, Kurt, e Gladys Engel Lang. 2002. *Television and Politics*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Lash, Scott. 1990. *Sociology of Postmodernism*. Londres, Routledge.
- Le Bon, Gustave. 1908. *A Psychologia das Multidões*. Trad. de Agostinho Fortes. Lisboa: Emp. do Almanach Enc. Ilustrado.
- Le Bon, Gustave. 1998. *La Psychologie des Foules*. Paris: PUF.
- Leeuwen, Theo van. 2005. *Introducing Social Semiotics*. Londres: Routledge.
- Lenine, V. 1968. *La Maladie Infantile du Communisme (Le 'Gauchisme')*. In *Oeuvres Choisies*, vol. 3. Moscovo: Éditions du Progrès, 345-430.
- Lenine, V. 1971. *Que Faire?* In *Oeuvres Choisies*, vol 1. Moscovo: Éditions du Progrès, 111-260.
- Lévi-Strauss, Claude. 1985. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.
- Lichtenberg, René Ponsul. 1939. *Adolfo Hitler e o seu Livro Mein Kampf (A Minha Luta)*. 3.^a ed. Lisboa: Editorial Progresso.
- Liebes, Tamar, e Elihu Katz. 1990. *The Export of Meaning*. Nova Iorque, NY: Oxford University Press.
- Liebes, Tamar, e Curran, James, eds. 1998. *Media, Ritual and Identity*. Londres: Routledge.
- Lima, S. de Magalhães. 1894. *O Primeiro de Maio*. Lisboa: Typ. da Companhia Nacional Ed.
- Lindholm, Charles. 1992. "Charisma, Crowd Psychology and Altered States of Consciousness". *Culture, Medicine and Psychiatry*, 16: 287-310.
- Lippmann, Walter. 1991. *Public Opinion*. New Brunswick, NJ, e Londres: Transaction Publishers.
- Livingstone, Sonia. 1998. *Making Sense of Television*. 2.^a ed. Londres: Routledge.
- Livingstone, Sonia, e Peter Lunt. 1994. *Talk on Television*. Londres: Routledge.
- Lobo, Francisco Rodrigues. 1961. *Corte na Aldeia*. Pref. e notas Agostinho da Silva: Lisboa, Textos Literários.
- Locke, John L. 1998. *The De-Voicing of Society: Why We Don't Talk Anymore*, Nova Iorque, NY: Simon & Schuster.
- Lofland, John. 1982. "Crowd Joys". *Urban Life*, 10, n.º 4: 355-381.
- London, Jack. 1977. "Yours For the Revolution". S.l.: Union Générale d'Éditions.
- Lopes, Fernão. 1997. *As Crônicas de Fernão Lopes*. Selecionadas e transpostas em português moderno por António José Saraiva. 4.^a ed. Lisboa: Gradiva.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The Invisible Religion*. Nova Iorque, NY: Macmillan.
- Luhmann, Niklas. 1984. *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*. Trad. e intr. Peter Beyer. Nova Iorque, NY, e Toronto: The Edwin Mellen Press.
- Lukes, Steven. 1973. *Émile Durkheim: His Life and Work, a Historical and Critical Study*. Harmondsworth. Penguin.
- Lukes, Steven. 1975. "Political Ritual and Social Integration". *Sociology*, 9 (2): 289-308.
- Lyman, Stanford M., ed. 1995. *Social Movements: Critiques, Concepts, Case-Studies*. Londres: MacMillan Press.

- Lynch, Aaron. 1996. *Thought Contagion: How Belief Spreads Through Society. The New Science of Memes*. Nova Iorque, NY: Basic Books.
- Macé, Eric. 2001. "Qu'est-ce qu'une sociologie de la télévision? Esquisse d'une théorie des rapports sociaux médiatisés. 2.". *Réseaux*, n.º 105, Paris, R&D/Hermès. <http://www.cairn.info/revue-reseaux-2001-1-page-199.htm>. Visto em 2009.08.01.
- Machado, Arlindo. 2000. *A Televisão Levada a Sério*. São Paulo: Editora SENAC.
- Machado, José Pedro. 1995. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. 7.ª ed. Lisboa: Livros Horizonte.
- Mackay, Charles. 1980. *Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*. Nova Iorque, NY: Three Rivers Press.
- Manguel, Alberto. 2002. *Leer Imágenes*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mann, Michael. 1983. *MacMillan Student Encyclopedia of Sociology*. Londres: MacMillan.
- Maquiavel, Nicolau. 1972. *O Príncipe*. S.l.: Publicações Europa-América.
- Mariot, Nicolas. 2006. *Bains de Foule: Les voyages présidentiels en province, 1888-2002*. Paris: Belin.
- Marriott, Stephanie. 2007. "The BBC, ITN and the Funeral of Princess Diana". *Media History*, 13, n.º 1: 93-110.
- Marshall, Gordon. 1998. *Dictionary of Sociology*. Londres: Oxford.
- Martín-Barbero, Jesús. 1997. "Mass Media as a Site of Resacralization of Contemporary Cultures". In *Rethinking Media, Religion, and Culture*, eds. Stewart M. Hoover e Knut Lundby, Thousand Oaks, CA. Londres e Nova Deli, 102-116.
- Martins, Hermínio. 1998. *Classe, Status e Poder*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Marx, Gary. 2002. "Issueless Riots". *Annals, AAPSS*, 391: 21-33. <http://web.mit.edu/gtmarx/www/issueless.html>. Visto em 2006.11.24.
- Marx, Karl, e Friedrich Engels. 1970a. *Oeuvres Choiesies*. Vol. I. Moscovo: Éditions du Progrès.
- Marx, Karl, e Friedrich Engels. 1970b. *Oeuvres Choiesies*. Vol. II. Moscovo: Éditions du Progrès.
- Marx, Karl, e Friedrich Engels. 1970c. *Oeuvres Choiesies*. Vol. III. Moscovo: Éditions du Progrès.
- Mateus. 1994. "O Santo Evangelho Segundo S. Mateus". In *A Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida. Lisboa: Sociedade Bíblica.
- Mateus, Susana Bastos, e Paulo Mendes Pinto. 2007. *Lisboa, 19 de Abril de 1506: O Massacre dos Judeus*. Lisboa: Alêtheia Editores.
- Mattelart, Armand. 1996. *A Invenção da Comunicação*. Lisboa: Piaget.
- Mattelart, Armand. 1997. *A Comunicação-Mundo: História das Ideias e das Estratégias*. Lisboa: Piaget.
- Mattoso, José, e Armindo de Sousa. 1993. *A Monarquia Feudal*. Vol. II de *História de Portugal*, dir. José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Maupassant, Guy de. 1993. *Sur l'eau*. Pref. Jacques Dupont. Paris: Folio.
- Mauss, Marcel. 2002. *Manuel d'Etnographie*. Paris: Payot.
- McAdam, Doug. 1997. "Strategies of the American Civil Rights Movement". In *Media Power in Politics*, ed. Doris A. Graber, 5.ª ed., Washington, DC: CQ Press, 270-277.

- McAdam, Doug. 2007. "From Relevance to Irrelevance: The Curious Impact of the Sixties on Public Sociology". In *Sociology in America*, ed. Craig Calhoun, Chicago, IL: University of Chicago Press, 411-426.
- McCarthy, Anna. 2000. "'The Front Row Is Reserved for Scotch Drinkers': Early Television's Tavern Audience". In *Television: The Critical View*, ed. Horace Newcomb, Nova Iorque, NY, e Oxford: Oxford University Press, 451-469.
- McClelland, J. S. 1989. *The Crowd and the Mob: From Plato to Canetti*. Londres: Unwin Hyman.
- McDougall, William. 1908. *An Introduction to Social Psychology (Revised Edition)*. Boston, MS: John W. Luce & Co. <http://www.brocku.ca/MeadProject/McDougall/1926/toc.html>. Visto em 2008.03.06.
- McKee, Alan. 2005. *Textual Analysis: A Beginner's Guide*. Londres: SAGE.
- McPhail, Clark. 1991. *The Myth of the Madding Crowd*. Nova Iorque, NY: Aldine de Gruyter.
- McPhail, Clark. 1997. "Stereotypes of Crowds and Collective Behavior: Looking Backward, Looking Forward". In *Constructing Complexity, Symbolic Interaction and Social Forms: A Festschrift for Carl J. Couch*, eds. Dan Miller, Michael Kato-vich e Stanley. Greenwich, CT: JAI Press, 35-58.
- McQuail, Denis. 2000. *Introducción a la Teoría de la Comunicación de Masas*. 3.^a ed. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Méadel, Cécile, coord. 2009. *La Réception*. Paris: CNRS Éditions.
- Mellencamp, Patricia, ed. 1990. *Logics of Television: Essays in Cultural Criticism*. Bloomington, IN, e Londres: Indiana University Press e BFI.
- Melo, Francisco Manuel de. 1667. *Alterações de Évora (1637)*. Lisboa: Portugália.
- Melo, David. 2003. "Os 80 Anos da Broadway Portuguesa". *História*. n.º Março. Lisboa.
- Melucci, A. 1996. *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Merton, Robert K. 1960. "Introdução". In *The Crowd*, Gustave Le Bon, Nova Iorque, NY: Viking Press.
- Mesquita, Mário. 2003. *O Quarto Equívoco: O Poder dos Media na Sociedade Contemporânea*. Coimbra: Minerva Coimbra.
- Messaris, Paul. 1994. *Visual "Literacy": Image, Mind & Reality*. Boulder, CL: Westview Press.
- Michels, Robert. 2001. *Para uma Sociologia dos Partidos Políticos na Democracia Moderna*. Lisboa: Antígona.
- Millar, Fergus. 2002. *The Crowd in Rome in the Late Republic*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Miller, Toby, ed. 2002. *Television Studies*. Londres: BFI.
- Millet, Olivier. 1992. *Dictionnaire des Citations*. Paris: Le Livre de Poche.
- Minear, Paul S. 2004. "When Jesus Saw the Crowds". *The Expository Times*, 116: 73-78.
- Mirabeau, Honoré-Gabriel, conde de. S.d. *Discours*. http://www.unice.fr/ILF-CNRS/politext/Mirabeau/MirabeauTexte.htm#_Toc146514696. Visto em 2010.04.17.

- Mollier, Jean-Yves. 2002. "Le Parfum de la Belle Époque". In *La Culture de Masse en France: De la Belle Époque à Aujourd'hui*, Jean-Pierre Rioux e Jean-François Siri-nelli, Paris: Fayard, 72-115.
- Monaco, James. 2000. *How to Read a Film: The World of Movies, Media, and Multimedia. Language, History, Theory*. 3.^a ed. Nova Iorque, NY: Oxford University Press.
- Mondot, Jean. 1990. Une Autre Notion de Peuple chez Herder. In *Revue Française d'Histoire du Livre*, 68-69, Bordéus: 345-358.
- Montesquieu. 1721. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/considerations/Considerations_romains.pdf. Visto em 2009.12.28.
- Monzón, Cándido. 2000. *Opinión Pública, Comunicación y Política. La formación del espacio público*. Madrid: Tecnos.
- Moore, Sally Falk, e Barbara G. Myerhoff, eds. 1977. *Secular Ritual*. Assen/Ames-terdão: Van Gorcum.
- Morin, Edgar. 1964. "Une Télé-Tragédie Américaine: l'Assassinat du Président Kennedy, *Communications*, n.º 3.
- Morley, David. 1995. *Television Audiences and Cultural Studies*. Londres: Routledge.
- Morley, David. 2004. "Broadcasting and the Construction of the National Family". In *The Television Studies Reader*, eds. Robert C. Allen e Annette Hill, Londres: Routledge: 418-441.
- Moscovici, Serge. 1981. *L'Âge des Foules*. Paris: Fayard.
- Moscovici, Serge. 1986. "The Discovery of the Masses". In *Changing Conceptions of Crowd Mind and Behavior*, eds. Carl F. Graumann e Serge Moscovici, Nova Iorque, NY: Springer-Verlag, 5-25.
- Moscovici, Serge. 1989. "Des Représentations Collectives aux Représentations Sociales: Éléments pour une Histoire". In *Les Représentations Sociales*, dir. Denise Jodelet, Paris: PUF: 62-86.
- Mosse, George L. 1991. *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from Napoleonic Wars Through the Third Reich*. Nova Iorque, NY: Cornell Paperbacks.
- Moya, Lisa Jean, Frederic D. McKenzie e Quynh-Anh H. Nguyen. 2008. "Visualiza-tion and Rule Validation in Human-Behavior Representation". *Simulation and Gaming*, 39, n.º 1: 101-117.
- Nel, Noël. 1998. "Les Dispositifs Télévisuels". In *Penser La Télévision. Actes du Colloque de Cerisy*, eds. Jérôme Bourdon e François Jost, Paris: NATHAN e INA: 59-73.
- Neveu, Érik. 2006. *Sociología de los Movimientos Sociales*. 2.^a ed. Barcelona: Ed. Hacer.
- Newcomb, Horace. 2000. *Television: The Critical View*. 6.^a ed. Nova Iorque, NY, e Oxford: Oxford University Press.
- Newcomb, Horace. 2005. "The Development of Television Studies". In *A Compa-nion to Television*, ed. Janet Wasko, Oxford, Blackwell Publishing: 15-28.
- Nightingale, Virginia, e Karen Ross, eds. 2003. *Critical Readings: Media and Audiences*. Maidenhead: Open University Press.
- Nocera, Pablo. 2009. "Los Usos del Concepto de Efervescencia y la Dinámica de las Representaciones Colectivas en la Sociología Durkheimiana". In *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (Reis)*, n.º 127: 93-119.

- Noelle-Neumann, Elisabeth. 1975. *The Spiral of Silence*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Nogueira, César. 1917. *O Primeiro de Maio. Esboço histórico das suas origens*. Porto: Ed. da «República Social», Typ. da Casa do Povo.
- Nye, Robert A. Q. 1975. *The Origins of Crowd Psychology: Gustave le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*. Londres: SAGE.
- Oliveira, António de (1984), “Contestação Fiscal em 1629”. In *Revoltas e Revoluções*, eds. Amadeu José de Carvalho Homem, António Resende de Oliveira e Rui Bebiano, Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Oliveira, Ernesto Veiga de. 1995. *Festividades Cíclicas em Portugal*. 2.^a ed. Lisboa: Dom Quixote.
- Örnebring, Henrik. 2004. “Revisiting the Coronation: A Critical Perspective on the Coronation of Queen Elizabeth II in 1953”. *Nordicom*, 25, 1-2: 175-195.
- Palacios, Diego. 2003. *O Poder Caiu na Rua: Crise de Estado e Acções Colectivas na Revolução Portuguesa 1974-1975*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Parakilas, James. 1992. “Political Representation and the Chorus in Nineteenth-Century Opera”. *19th Century Music*, XVI/2: 181-202.
- Park, Robert E. 1967. *On Social Control and Collective Behavior*. Ed. e Intr. Ralph H. Turner. Chicago, IL, e Londres: The University of Chicago Press.
- Park, Robert E. 1972. *The Crowd and the Public and Other Essays*. Ed. e intr. Henry Elsnor Jr. Nota sobre “The Crowd and the Public” Donald E. Levine. Chicago, IL, e Londres: The University of Chicago Press.
- Park, Robert E. 2007. *La Foule et le Public*. Lyon: Parangon.
- Parsons, Talcott. 1968. *La Estructura de la Acción Social*. Madrid: Guadarrama.
- Paul, Jean-Marie, dir. 2004. *La Foule: Mythes et Figures de la Révolution à Aujourd’hui*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Pearl, Lydie. 2005. *Que Vent la Foule? Art et Représentation*. Paris: L’Harmattan.
- Pickering, W. S. F. 1984. *Durkheim’s Sociology of Religion – Themes and Theories*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Pink, Sarah. 1998. “From Ritual Sacrifice to Media Commodity”. In *Ritual, Performance, Media*, ed. Felicia Hughes-Freeland, Londres: Routledge, 121-140.
- Pires, Álvaro. 1997. “Échantillonnage et Recherche Qualitative: Essai Théorique et Méthodologique”, *La recherche qualitative: Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Jean Poupard, Groulx Deslauriers, Mayer Laperrière, Álvaro Pires, Montréal: Gaëtan Morin, Éditeur, 113-169.
- Platão. 2001. *República*. 9.^a ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Plotz, John. 2000. *The Crowd: British Literature and Public Politics*. Berkeley e Los Angeles, CA: University of California Press.
- Plutarco. 1938. *Péricles*. Trad. e notas de Lobo Vilela. Lisboa: Inquérito.
- Poe, Edgar. 1903. *Novellas Extraordinarias*. Rio de Janeiro e Paris: H. Garnier, Livreiro-Editor.
- Pombo, Olga. 2004. *Interdisciplinaridade: Ambições e Limites*. Lisboa: Relógio d’Água.
- Portes, Jacques. 2002. “L’Horizon Américain”. In *La Culture de Masse en France. De la Belle Époque à Aujourd’hui*, Jean-Pierre Rioux e Jean-François Sirinelli, Paris: Fayard: 29-71.

- Postman, Neil. 1986. *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*. Nova Yorque, NY: Penguin.
- Potter, W. James. 2001. *Media Literacy*. 2.^a ed. Londres: SAGE.
- Procopius. 1990. *The Secret History*. Londres: The Folio Society.
- Putnam, Robert D. 1995. "Bowling Alone: America's Declining Social Capital". *Journal of Democracy* 6: 1: 65-78. <http://xroads.virginia.edu/~HYPER/DETOC/assoc/bowling.html>. Visto 2009.02.10.
- Putnam, Robert D. 2000. *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Nova Iorque: Simon and Schuster.
- Puyal, Alfonso. 2006. *Teoría de la Comunicación Audiovisual*. Madrid: Editorial Fragua.
- Quintela, Paulo. 1997. Nota Introdutória a "Os Tecelões". *Obras Completas II – Traduções I*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Ramos, Rui. 1994. *A Segunda Fundação (1890-1926)*. Vol. VI de *História de Portugal*, org. José Mattoso, Lisboa: Círculo de Leitores.
- Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rapport, Nigel, e Joanna Overing. 2004. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. Londres e Nova Iorque, NY: Routledge.
- Rebello, Luiz Francisco. 1978. *O Teatro Naturalista e Neo-Romântico (1870-1910)*. Amadora: Instituto de Cultura Portuguesa. <http://www.instituto-camoes.pt/cvc/bdc/eliterarios/016/bb016.pdf>. Visto em 2007.06.12.
- Reicher, Stephen. 2001. "The Psychology of Crowd Dynamics". In *Handbook of Social Psychology: Group Processes*, eds. Michael A. Hogg e R. Scott Tindale, Londres: Blackwell Publishers: 128-208.
- Reicher, Stephen, Clifford Stott, John Drury, Otto Adang, Patrick Cronin e Livingstone Andrew. 2007. "Knowledge-Based Public Order Policing: Principles and Practice". *Policing*, 1(4): 403-415.
- Reis, Ricardo. 2003. *Prosa*. Ed. Manuela Parreira da Silva. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Reynié, Dominique. 1998. *Le Triomphe de l'Opinion Publique: L'Espace Public Français du XVIe au XXe Siècle*. Paris: Odile Jacob.
- Rheingold, Howard. 2003. *Smart Mobs: The Next Social Revolution. Transforming Cultures and Communities in the Age of Instant Access*. Cambridge MA: Basic Books.
- Ricardo, José Luís de Almeida. 1954. *A Psicologia das Multidões em Fernão Lopes. Ensaio Baseado nas Crónicas de D. Pedro I, D. Fernando e D. João I*. Tese para licenciatura em Ciências Históricas e Filosóficas. Lisboa: Faculdade de Letras.
- Riesman, David, com Nathan Glazer e Reuel Denney. S.d. *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*. Edição reduzida com um prefácio de 1969. Nova Iorque, NY: Yale University Press.
- Rivière, Claude. 1999. "Rite". In *Dictionnaire de Sociologie*, André Akoun e Pierre Ansart, Paris: Le Robert Seuil, 460.
- Roberts, David. 1996. Crowds and Power or the Natural History of Modernity: Horkheimer, Adorno, Canetti, Arendt. *Thesis Eleven*, MIT, n.º 45: 39-68.
- Roberts, Warren. 2000. *Jacques-Louis David and Jean-Louis Prieur, Revolutionary Artists: The Public, the Populace, and Images of the French Revolution*. Albany, NY: State University of New York Press.

- Robinson, Matthew. 2002. *Mobocracy: How the Media's Obsession with Polling Twists the News, Alters Elections, and Undermines Democracy*. Roseville CA: Prima Publishing.
- Rodrigues, Adriano Duarte. 2005. "A Festa Hoje". *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, n.º 17. Lisboa: FCSHUNL-Colibri: 7-16.
- Rodríguez, Ángel. 1998. *La Dimensión Sonora del Lenguaje Audiovisual*. Barcelona: Paidós.
- Rosanvallon, Pierre. 1998. *Le Peuple Introuvable: Histoire de la Représentation Démocratique en France*. Paris: Gallimard.
- Rose, Gillian. 2008. *Visual Methodologies. An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. 2.ª ed. Londres: SAGE.
- Rosenzweig, Roy. 1983. *Eight Hours for What We Will: Workers and Leisure in An Industrial City, 1870-1920*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, Edward Alsworth. 1919. *Social Psychology: An Outline and Source Book*, Nova Iorque, NY: Macmillan. http://www.brocku.ca/MeadProject/Ross/Ross_1919/Ross_1919_toc.html. Visto em 2008.03.06.
- Rossi, Paschoal. S.d. *A Sugestão e as Multidões*. Lisboa: Livraria Internacional Abel d'Almeida.
- Rothenhuhler, Eric. W., e Mihai Coman, eds. 2005. *Media Anthropology*. Londres: SAGE.
- Rubio, Vincent. 2008. *La Foule: Un Mythe Républicain?* Paris: Vuibert.
- Rudé, George. 1959. *The Crowd in the French Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Sánchez Noriega, José Luis. 2002. *Crítica de la Seducción Mediática*. 2.ª ed. Madrid: Ed. Tecnos.
- Sanchis, Pierre. 1992. *Arraial: Festa de um Povo. As Romarias Portuguesas*, 2.ª ed. Lisboa: Dom Quixote.
- Sanvoss, Cornel. 2003. *A Game of Two Halves: Football Fandom. Television and Globalisation*. Londres: Routledge.
- Saraiva, António José. 1955. *História da Cultura em Portugal*. II vol. Lisboa: Jornal do Foro.
- Scannel, Paddy. 1990. "Public Service Broadcasting: The History of a Concept". In *Understanding Television*, eds. Andrew Goodwin e Garry Whannel, Londres: Routledge, 11-29.
- Schejter, Amin T., e Moran Yemini. 2007. "'Justice and Only Justice you Shall Pursue': Network Neutrality, the First Amendment and John Rawls' Theory of Justice". *Mich. Telecomm. Tech. L. Rev* 137: 137-174. <http://www.mttl.org/volfourteen/schejter&yemini.pdf>. Visto em 2008.08.21.
- Schmalenbach, Herman. 1977. *On Society and Experience*. Ed., trad. e intr. Günther Lüschen e Gregory P. Stone. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Schnapp, Jeffrey T. 2006. "Mob Porn". In *Crowds*, eds. Jeffrey T. Schnapp e Matthew Tiews, Stanford, CA: Stanford University Press, 1-45.
- Schnapp, Jeffrey T., e Matthew Tiews, eds. 2006. *Crowds*, Stanford, CA: Stanford University Press.

- Schwartz, Barry. 1991. "Mourning and the Making of a Sacred Symbol: Durkheim and the Lincoln Assassination". *Social Forces*, The University of North Carolina Press, 70(2): 343-364.
- Schweingruber, David. 2000. "Mob Sociology and Escalated Force: Sociology's Contribution to Repressive Police Tactics". In *The Sociological Quarterly*, Vol. 41, 3: 371-389.
- Schweingruber, David, e Ronald T. Wholstein. 2005. "The Madding Crowd Goes to School: Myths about Crowds in Introductory Sociology Textbooks". *Teaching Sociology*, Vol. 33: 136-153.
- Scott, John, ed. 1990. *The Sociology of Elites*. Vol. I. Aldershot: Edward Elgar Publ.
- Segal, Charles. 1994. "O Ouvinte e o Espectador". In *O Homem Grego*, dir. Jean-Pierre Vernant, Lisboa: Presença, 173-197.
- Selby, Keith, e John Cowdery. 1995. *How to Study Television*. Houndmills: MacMillan.
- Sérgio, António. 1958. *Pátio das Comédias, das Palestras e das Pregações*. Jornada Quarta. Lisboa: Editorial Inquérito.
- Serrão, Joel. 1967. "As Alterações de Évora (1637) no seu Contexto Social". Intr. a *Alterações de Évora (1637)*, D. Francisco Manuel de Melo, Lisboa: Portugália, xiii-lvi.
- Serrão, Joel. 1978. *O Carácter Social da Revolução de 1383*. 3.^a ed. Lisboa: Livros Horizonte.
- Sewell, W. H. 1992. "A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation". *The American Journal of Sociology*, 98, n.º 1: 1-29.
- Sharp, Gene. 2005. *Waging Nonviolent Struggle. 20th Century Practice and 21st Century Potential*. Boston, Ms: Porter Sargent Publishers.
- Shattuc, Jane. 1998. "'Go, Rikki': Politics, Perversion and Pleasure in the 1990s". In *The Television Studies Book*, eds. Christine Geraghty e David Lusted, Londres: Arnold, 212-225.
- Shaya, Gregory. 2004. "The Flâneur, the Badaud, and the Making of a Mass Public in France, circa 1860-1910". In *The American Historical Review*, Vol. 109, Issue 1. <http://www.historycooperative.org/journals/ahr/109.1/shaya.html>, visto em 2006.01.06.
- Shils, Edward. 1992. *Centro e Periferia*. Lisboa: Difel.
- Shirky, Clay. 2008. *Here Comes Everybody: The Power of Organizing Without Organizations*. Nova Iorque, NY: Penguin Group.
- Sidis, Boris. 1895. "A Study of the Mob" *Atlantic Monthly*, 75, n.º 448: 188-197. <http://www.sidis.net/mobstudy.htm>. Visto em 2008.03.03.
- Sidis, Boris. 1896. "A Study of Mental Epidemics". *Century Magazine*, 52, n.º 30: 849-853. <http://www.sidis.net/mentalepidemics.htm>. Visto em 2008.03.03.
- Sidis, Boris. 1898. *The Psychology of Suggestion: A research into the Subconscious Nature of Man and Society, with an introduction by Professor William James*. Nova Iorque, NY: Appleton and Company. <http://www.sidis.net/pscontents.htm>. Visto em 2008.02.27.
- Sieyes. 2008. *O que É o Terceiro Estado? Precedido de Ensaio sobre os Privilégios*. Intr. José Gil. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas & Debates.

- Sighele, Scipio. 1911. *Litteratura Tragica*. Trad. Eugénio Vieira. Lisboa: Livraria Clássica Editora.
- Sighele, Scipio. S.d. *A Multidão Criminosa: Ensaio de Psicologia Colectiva*. Trad. Adolfo Lima. 1.^a ed. Lisboa: Antiga Casa Bertrand.
- Sighele, Scipio. S.d. *A Multidão Criminosa: Ensaio de Psicologia Colectiva*. Trad. Adolfo Lima. 2.^a ed. Lisboa: Antiga Casa Bertrand.
- Silva, Augusto Soares da. 2003. "O Poder Cognitivo da Metáfora e da Metonímia". *Revista Portuguesa de Humanidades*, 7, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa: 13-75.
- Silva, Henriques da. 1905. *Sociologia Criminal e Direito Penal*. Coimbra: Imprensa da Universidade. <http://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/970.pdf>. Visto em 2008.03.04.
- Silva, Vítor Manuel Aguiar e. 1991. *Teoria da Literatura*. 8.^a ed. Coimbra: Almedina.
- Silverstone, Roger. 2004. *Por Qué Estudiar los Medios?* Buenos Aires: Amorrortu.
- Simmel, Georg. 1950. *Sociology of Georg Simmel*. Ed. with an Introduction by Kurt H. Wolff. Glencoe, Il.: The Free Press.
- Simmel, Georg. 1971. *On Individuality and Social Forms*. Ed. with an Introduction by Donald N. Levine. Chicago, Il., e Londres: Chicago University Press.
- Simmel, Georg. 1997. "A Metrópole e a Vida do Espírito". In *Cidade, Cultura e Globalização*, org. Carlos Fortuna, Oeiras: Celta: 31-42.
- Sinclair, John, e Graeme Turner, eds. 2004. *Contemporary World Television*. Londres: BFI.
- Sirinelli, Jean-François. 2002. "Introduction: L'Avènement de la Culture-Monde". In *La Culture de Masse en France. De la Belle Époque à Aujourd'hui*, Jean-Pierre Rioux e Jean-François Sirinelli, Paris: Fayard, 7-25.
- Sloterdijk, Peter. 2002. *O Desprezo das Massas: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna*, São Paulo, Estação Liberdade.
- Smelser, Neil J. 1962. *Theory of Collective Behavior*. Londres: The Free Press.
- Smelser, Neil J. 1970. "In Search of Bias: A Response to Currie and Skolnick". *Annals, AAPSS*, 391, n.º 1: 46-55.
- Smith, Philip, e Tim Phillips. 2006. "Collective Belonging and Mass Media Consumption: Unraveling How Technological Medium and Cultural Genre Shape the National Imaginings of Australians". *The Sociological Review*, 54: 4: 818-846.
- Söllner, Alfons. 2004. "Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism* in its Original Context". *European Journal of Political Theory*, 3, n.º 2: 219-238.
- Sperber, Dan. 1996. *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- Spigel, Lynn. 1998. "The Making of a TV Literate Elite". In *The Television Studies Book*, eds. Christine Geraghty e David Lusted, Londres: Arnold, 63-85.
- Spigel, Lynn. 2009. "My TV Studies... Now Playing on a You Tube Site Near You". *Television & New Media*, 10, n.º 1: 149-153.
- Splichal, Slavko. 2000. "Defining Public Opinion in History". In *On Public Opinion. Selections and Analyses*, Ferdinand Tönnies, Oxford: Rowman & Littlefield: 11-48.

- Splichal, Slavko, e Hardt, Hanno. 2000. "Tönnies, Public Opinion and the Public Sphere". In *On Public Opinion. Selections and Analyses*, Ferdinand Tönnies, Oxford: Rowman & Littlefield: 49-110.
- Stäheli, Urs. 2006. "Market Crowds". In *Crowds*, eds. Jeffrey T. Schnapp e Matthew Tiews, Stanford, CA: Stanford University Press, 271-287.
- Stiegler, Bernard. 2008. *La Télécratie contre la démocratie*. Paris: Flammarion.
- Stone, I. F. 1989. *The Trial of Socrates*. Nova Iorque, NY: Doubleday.
- Stott, Clifford, e John Drury. 2000. "Crowds, Context and Identity: Dynamic Categorization Processes in the 'Poll Tax Riot'". *Human Relations*, 53(2): 247-273.
- Stott, Clifford, e Stephen Reicher. 1998 "Crowd Action as Intergroup Process: Introducing the Police Perspective". *European Journal of Social Psychology*, 28: 509-552.
- Surowiecki, James. 2004. *The Wisdom of Crowds: Why the Many Are Smarter Than the Few and How Collective Wisdom Shapes Business, Economies, Societies, and Nations*. Nova Iorque, NY: Random House.
- Tapscott, Don, e Anthony D. Williams. 2008. *Wikinomics: How Mass Collaboration Changes Everything*. Nova Iorque, NY: Penguin Group.
- Tarde, Gabriel. 1890. *La Philosophie Pénale*. Lyon: A. Storck éd.
- Tarde, Gabriel. 1900. *Études Pénales et Sociales*. Lyon-Paris: Storck-Masson.
- Tarde, Gabriel. 1924. *La Criminalité Comparée*. 8.^a ed. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Tarde, Gabriel. 1992. *A Opinião e as Massas*. Intr. Dominique Reynié: São Paulo: Martins Fontes.
- Taylor, J. Lionel. 1923. *Social Life and the Crowd*. Londres: Leonard Parsons.
- Tchakhotine, Serge. 1998. *Le Viol des Foules par la Propagande Politique*. Facsimile da 2.^a ed, 1952 Paris: Gallimard.
- Thompson, John B. 1995. *Ideologia e Cultura Moderna: Teoria Social Crítica na Era dos Meios de Comunicação de Massa*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- Thorburn, David. 2000. "Television Melodrama". In *Television: The Critical View*, 6.^a ed., ed. Horace Newcomb, Nova Iorque, NY, e Oxford: Oxford University Press, 595-608.
- Tilly, Charles. 1995. *Popular Contention in Great Britain (1758-1834)*. Cambridge, Ms.: Harvard University Press.
- Timberg, Bernard. 2000. "The Unspoken Rules of Television Talk". In *Television: The Critical View*, 6.^a ed, ed. Horace Newcomb, Nova Iorque, NY, e Londres, Oxford University Press: 354-366.
- Tocqueville, Alexis de. 2001. *Da Democracia na América*. S. João do Estoril: Princípa.
- Tönnies, Ferdinand. 1979. *Comunidad y Asociación*. Barcelona: Ed. Península.
- Tönnies, Ferdinand. 2000. *On Public Opinion. Selections and Analyses*. Oxford: Rowman & Littlefield Publ.
- Torres, Eduardo Cintra. 2002. "Da Insolência à Obediência. Alterações nas Atitudes dos Despossuídos (1900-1945)". *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 38: 117-136.
- Torres, Eduardo Cintra. 2003a. "Cidade, Multidão e Anomia numa Novela de 1903: 'Marques', de Afonso Lopes Vieira". Inédito.
- Torres, Eduardo Cintra. 2003b. "Televisão do Nós e Televisão do Eu – A Encruzilhada da Televisão Generalista". *Análise Social*, XXXVIII (169): 1011-1042.

- Torres, Eduardo Cintra. 2006a. *A Tragédia Televisiva*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Torres, Eduardo Cintra. 2006b. "O Telepatriotismo durante o Euro 2004". In *A TV do Futebol*, coord. Felisbela Lopes e Sara Pereira, Porto: Campo das Letras, 111-120.
- Torres, Eduardo Cintra. 2006c. "Revalidar a Teoria dos Media Events". In *Comunicação e Jornalismo na Era da Informação*, eds. Gustavo Cardoso e Rita Espanha, Porto: Campo das Letras, 97-114.
- Torres, Eduardo Cintra. 2006d. *Anúncios à Lupa: Ler Publicidade*. Lisboa, Bizâncio.
- Torres, Eduardo Cintra. 2007a. "Amanhã, o Romance da Multidão". Inédito.
- Torres, Eduardo Cintra. 2007b. "A Multidão Religiosa de Lourdes em Zola e Huysmans". *Análise Social*, XLII (184): 733-755.
- Torres, Eduardo Cintra. 2007c. "11 de Setembro: As Quatro Fases do Evento Mediático". In *Casos em que o Jornalismo Foi Notícia*, eds. Manuel Pinto e Helena Sousa, Porto: Campo das Letras, 17-46.
- Torres, Eduardo Cintra. 2008a. "A Mala-Posta Inglesa e o Autocarro da Selecção". Comunicação apresentada no Congresso da SOPCOM. In *Comunicação e Cidadania. Actas do 5.º Congresso da Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação*, orgs. M. L. Martins e M. Pinto, Braga, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho. <http://lasics.uminho.pt/ojs/index.php/5sopcom/article/viewFile/224/243>.
- Torres, Eduardo Cintra. 2008b. "Quando a Multidão e o Amor se Encontram na Literatura". In *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 58: 153-173. Link: <http://sociologiapp.iscte.pt/pdfs/10100/10106.pdf>.
- Torres, Eduardo Cintra. 2008c. "Bandeira e Multidão, Dois Símbolos Nacionais". *Observatorio (OBS*)*, Journal, 4: 137-159. <http://www.obercom.pt/ojs/index.php/obs/article/viewFile/168/137>.
- Torres, Eduardo Cintra. 2008d. *Mais Anúncios à Lupa*. Lisboa: Bizâncio.
- Torres, Eduardo Cintra. 2010a. "Squaring the Circle Again: Football, Religion, Society and Television – From Faith to Dogma". In *Media & Sports*, eds. Maria Clotilde Almeida e Rogério Santos, Lisboa: Universidade Católica Editora (no prelo).
- Torres, Eduardo Cintra. 2010b. "Zola, Lourdes and the New Religious Crowd in Ideological Debates in Portugal (1894-1932)". *Conserveries mémorielles*, 8, Université Laval (no prelo).
- Torres, Eduardo Cintra. 2010c. "A Utopia Desceu a Rua do Almada – A Multidão em 31 de Janeiro de 1891". *Sociologia*, Vol. 20. Revista do Departamento de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (no prelo).
- Torres, Eduardo Cintra. 2011a. "Representações da Multidão Política na Televisão". In João Freire Filho e Gabriela Borges, eds., *Encontros de Televisão Brasil-Portugal*, Porto Alegre: Editora Sulina: 149-180.
- Torres, Eduardo Cintra. 2011b. "Representação Ficcional da Greve Geral e da Multidão Operária no Porto em 1903". Comunicação ao Congresso O Século do Romance – Realismo e Naturalismo na Ficção Oitocentista, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

- Torres, Eduardo Cintra. 2012a. "Durkheim's Concealed Crowd Theory". Communication in Durkheimian Study Day, The British Centre for Durkheimian Studies, Institute of Social and Cultural Anthropology, University of Oxford.
- Torres, Eduardo Cintra. 2012b. "The General Strike of 1903 In Oporto". Communication in the International Conference The Many – History, Theory, Politics. Lisboa, FCSH-UNL.
- Tratner, Michael. 2003. "Working the Crowd: Movies and Mass Politics". *Criticism*. Winter. http://findarticles.com/p/articles/mi_m2220/is_1_45/ai_105967790. Visto em 2008.04.06.
- Tucídides. 1839. *The Peloponnesian War*. Part I. Trad. Thomas Hobbes. The Online Library of Liberty. http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=771&Itemid=99999999. Visto em 2008.10.11.
- Turner, Ralph H., e Lewis M. Killian. 1987. *Collective Behavior*. 3.^a ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall Inc.
- Turner, Victor. 1995. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Nova Iorque, NY: Aldine de Gruyter.
- Vala, Jorge. 2000. "Representações Sociais e Psicologia Social do Conhecimento Quotidiano". In *Psicologia Social*, 4.^a ed., eds. Jorge Vala e Maria Benedicta Monteiro, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 457-502.
- Vala, Jorge, e Maria Benedicta Monteiro, eds. 2000. 4.^a ed. *Psicologia Social*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Van Gennep, Arnold. 1977. *The Rites of Passage*. Londres e Henley: Routledge and Kegan Paul.
- Vasconcelos, Faria e. 1902. *O Ensino Ético-Social das Multidões (Conferência feita no Athenaeum Commercial na Noite de 18 de Outubro de 1902)*. Lisboa: Livraria Central de Gomes de Carvalho, editor.
- Veblen, Thorstein. 2008. *The Theory of the Leisure Class*. <http://www.gutenberg.org/files/833/833-h/833-h.htm>. Visto em 2008.08.25.
- Vergnon, Gilles. 2005. "Le 'Poing Levé', du Rite Soldatique au Rite de Masse: Jalons pour l'Histoire d'un Rite Politique", *Le Mouvement Social*, n.º 212: 77-91.
- Vestergaard, Torben, e Kim Schrøder. 1985. *The Language of Advertising*. Oxford: Basil Blackwell.
- Veyne, Paul. 1976. *Le Pain et le Cirque: Sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris: Seuil.
- Vilches, Lorenzo. 1984. *La Lectura de la Imagen: Prensa, Cine, Televisión*. Barcelona: Paidós.
- Villafañe, Justo. 2003. *Introducción a la Teoría de la Imagen*. Madrid: Ed. Piramide.
- Villafañe, Justo, e Norberto Minguez. 2000. *Principios de Teoría General de la Imagen*. Madrid: Ed. Pirámide.
- Virno, Paolo. 2003. *Gramática de la Multitud: Para una Análisis de las Formas de Vida Contemporáneas*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Waddington, David, Karen Jones e Cha Critcher. 1987. "Flashpoints of Public Disorder". In *The Crowd in Contemporary Britain*, eds. George Gaskell e Robert Benewick, Londres: SAGE, 155-199.

- Wagner, Gerhard. 1993. "Who's Afraid of 'Dr. Lebon'?" *Sociological Theory*, 11, 3: 321-323.
- Walter, Tony, ed. 1999. *The Mourning of Diana*. Oxford: Berg.
- Weber, Max. 1971. *Économie et société*, Vol. 1. Paris: Plon.
- Whittaker, C. R. 1991. "O Pobre". In *O Homem Romano*, dir, Andreia Giardina, Lisboa: Presença: 225-246.
- Williams, Raymond. 1992. *Television: Technology and Cultural Form*. Hanover e Londres: Wesleyan University Press.
- Williams, Raymond. 1993. *Culture and Society 1780-1850*. Londres: The Hogarth Press.
- Wolton, Dominique. 1990. *Éloge du Grand Public: Une Théorie Critique de la Télévision*. Paris: Flammarion.
- Wright, Sam. 1978. *Crowds and Riots: A Study in Social Organization*. Beverly Hills, CA: SAGE.
- Wurmser, André. 1978. "Préface". In *Germinal*, Émile Zola. Paris: Gallimard: 7-45.
- Zaret, David. 2000. *Origins of Democratic Culture: Printing, Petitions, and the Public Sphere in Early-Modern England*. Princeton, NJ. Princeton University Press.
- Zettl, Herbert. 1989. "The Graphication and Personification of Television News". In *Television Studies: Textual Analysis*, eds. Gary Burns e Robert J. Thompson, Nova Iorque, NY: Praeger, 137-163.
- Zola, Émile. 1995. *Lourdes*. Ed. de Jacques Noiray. Paris: Gallimard.
- Zygmunt, Joseph F. 1986. "Collective Behavior as a Phase of Society Life: Blumer's Emergent Views and Their Implications". In *Social Movements, Conflict and Change*, guest eds. Kurt Lang e Gladys Engel Lang. Connecticut e Londres, JAI Press, 25-46.

Anexos

Quadro 5. O estudo da multidão em monografias e ensaios, 1832-1912

Data	Autor	Título	País
1832	J. F. C. Hecker	Die Tanzwuth – Eine Volkskrankheit im Mitteralter	Alemanha
1837	Thomas Carlyle	The French Revolution	GB
1842	Charles Mackay	Extraordinary Delusions and the Madness of Crowds	GB
1847-53	J. Michelet	Histoire de la Révolution Française	França
1872	H. Taine	Du Suffrage Universel et de la Manière de Voter	França
1876	C. Lombroso	L'Uomo Delinquente	Itália
1878-85	H. Taine	Les Origines de la France Contemporaine	França
1884	E. Ferri	I Nuovi Orizzonti del Diritto e della Procedura Penale	Itália
1884	H. Bernheim	De la Suggestion dans l'État Hypnotique et dans l'État de Veille	França
1887	G. Pugliese	Del Delitto Colletivo	Itália
1889	G. Sergi	Psicosi Epidemica	Itália
1890	C. Lombroso e R. Laschi	Il Delitto Politico e la Revoluzioni in Rapporto al Diritto, all'Antropologia Criminale ed alla Scienza di Governo	Itália
1890	G. Tarde	La Philosophie Penale	França
1891	S. Sighele	La Folla Delinquente	Itália
1892	H. Fournial	Essai sur la Psychologie des Foules	França
1892	S. Sighele	La Coppia Criminale	Itália
1892	G. Tarde	Les Crimes des Foules	Bélgica
1893	G. Tarde	Foules et Sectes au Point de Vue Criminel	França
1894	C. Lombroso	Gli Anarchici	Itália
1894	G. Le Bon	Lois Psychologiques de l'Évolution des Peuples	França
1895	G. Le Bon	Psychologie des Foules	França
1895	B. Sidis	A Study of the Mob	EUA
1896	B. Sidis	A Study of Mental Epidemics	EUA
1897	S. Sighele	La Delinquenza Settaria	Itália
1898	P. Rossi	L'Animo della Folla	Itália
1898	G. Le Bon	Psychologie du Socialisme	França

Data	Autor	Título	País
1898	B. Sidis	The Psychology of Suggestion	EUA
1899	C. Lombroso	Le Crime – Causes et Remèdes	França
1900	P. Rossi	Mistici e Settari – Studio di Psico- -Patologia Colletiva	Itália
1900	P. Rossi	Psicologia Colletiva – Studii e Ricerche	Itália
1901	S. Sighele	Le Crime Collectif	Itália
1901	G. Tarde	L'Opinion et la Foule	França
1901	P. Rossi	Psicologia Colectiva Morbosa	Itália
1902	S. Sighele	I Delitti della Folla	Itália
1902	P. Rossi	I Suggestionari e la Folla	Itália
1902	Faria e Vasconcelos	O Ensino Ético-Social das Multidões	Portugal
1902	G. Simmel	Aspectos Quantitativos do Grupo	Alemanha
1903	S. Sighele	L'Intelligenza della Folla	Itália
1904	P. Rossi	Sociologia e Psicologia Colletiva	Itália
1904	R. Park	Masse und Publikum	Alemanha
1904	R. de Robertis	L'Anima delle Folle	Itália
1905	H. da Silva	Sociologia Criminal e Direito Penal	Portugal
1905	V. Bechterevev	Die Bedeutung der Suggestion im Sozialen Leben	Alemanha
1908	W. McDougall	An Introduction to Social Psychology	GB
1909	G. Simmel	O nível Social e Individual (Um Exemplo de Sociologia Geral)	Alemanha
1909	C. H. Cooley	Democracy and Crowd Excitement	EUA
1910	G. Le Bon	La Psychologie Politique	França
1911	G. Le Bon	Les Opinions et les Croyances	França
1911	S. Sighele	Litteratura Tragica	Itália
1912	G. Le Bon	La Révolution Française et la Psychologie des Révolutions	França
1912	É. Durkheim	Formes Elementaires de la Vie Religieuse	França

Esta selecção baseia-se em inúmeras fontes e consultas e inclui apenas obras em que o tema da multidão seja central, em que a multidão domine a teoria exposta de forma significativa ou que sejam consideradas importantes para o desenvolvimento ou implantação da teoria no país ou na comunidade científica. Excluíram-se grandes obras da sociologia que, de alguma forma, derivam da reflexão sobre os muitos e os poucos, as massas, a manutenção da sociedade na época da cidade e da industrialização.

Quadro 6. Manifestações de professores, Fev.-Mar. 2008

Data	Local	“Convocada por SMS”	Convocada por estruturas sindicais	Notícia(s) na TV
14.02.2008	Aveiro	X		
16.02.2008	Lisboa, L. do Rato	X		X
21.02.2008	Aveiro	X		
23.02.2008	Porto	X		X
23.02.2008	Leiria	X		X
23.02.2008	Caldas da Rainha	X		
26.02.2008	Coimbra		X	X
27.02.2008	Viseu		X	X
27.02.2008	Guarda	X		X
27.02.2008	Castelo Branco		X	X
28.02.2008	Beja	X		
28.02.2008	Aveiro		X	X
28.02.2008	Portalegre		X	X
29.02.2008	Braga	X		X
29.02.2008	Torres Vedras	X		X
01.03.2008	Setúbal	X		X
01.03.2008	Porto	X		X
01.03.2008	Viana do Castelo	X		X
03.03.2008	Leiria		X	X
03.03.2008	Évora		X	X
04.03.2008	Faro		X	X
04.03.2008	Beja		X	X
05.03.2008	Chaves	?		X
05.03.2008	Mirandela	?		
05.03.2008	Vila Real	X	X	X
05.03.2008	Bragança	?		X
05.03.2008	Lamego	?		X
05.03.2008	Santarém	?		X
05.03.2008	Barreiro	X		X
06.03.2008	Portimão	X		X
06.03.2008	Gaia	X		X
06.03.2008	Seixal	X		X
06.03.2008	Ponta Delgada	X		X
06.03.2008	Caldas da Rainha	?		
07.03.2008	Paredes	X		
08.03.2008	Lisboa, centro	X	X	X

Fontes: imprensa, blogs, TV

