

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL**  
**INSTITUTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM PSICANÁLISE: CLÍNICA E CULTURA**

**BÁRBARA PAROBÉ MARIANO DA ROCHA**

**Deslocamentos Psicanalíticos entre Massas e Multidões**

Porto Alegre

2018

BÁRBARA PAROBÉ MARIANO DA ROCHA

**Deslocamentos Psicanalíticos entre Massas e Multidões**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Psicanálise: Clínica e Cultura

Área de concentração: Psicanálise, teoria e dispositivos clínicos

Orientadora: Profa. Dra. Luciane de Conti

Porto Alegre

2018

Nome: Parobé Mariano da Rocha, Bárbara.

Título: Deslocamentos Psicanalíticos entre Massas e Multidões

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Psicanálise: Clínica e Cultura

Aprovada em:

Banca examinadora

---

Prof. Dra. Luciane De Conti  
(orientadora)

---

Prof. Dr. Amadeu de Oliveria Weinmann  
(Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

---

Profa. Dra. Fernanda Theophilo da Costa-Moura  
(Universidade Federal do Rio de Janeiro)

---

Profa. Dra. Cláudia Maria Perrone  
(Universidade Federal de Santa Maria)

## AGRADECIMENTOS

Se, neste trabalho, me disponho a falar sobre as multidões, na tentativa de recuperar sua potência, é porque acredito ser fundamental resgatar e reiterar a dimensão coletiva de nossa existência, da nossa experiência. A multidão que me acompanhou durante estes dois anos não é pequena. A que me trouxe até aqui é ainda maior. Gostaria de agradecer à minha orientadora, Luciane De Conti, pelo acolhimento e paciência com um tempo próprio e, neste momento, multiplicado. Ao grupo de pesquisa, pelo espaço dentro e fora dele.

Gostaria de agradecer também aos integrantes da Banca examinadora: Fernanda Costa-Moura, a qual se mostrou, desde o início, entusiasta da proposta; Cláudia Perrone, com quem tive a oportunidade de trocar ideias que foram férteis para este escrito e Amadeu Weinmann, com quem, ao longo destes anos de mestrado, estabeleci uma relação de amizade e trocas frutíferas para as ideias presentes neste trabalho.

Aos encontros que a turma de mestrado me ofereceu, gostaria de agradecer aos colegas com quem pude partilhar as multiplicidades destes anos, as inquietações que nos provocavam, descobrindo amizades e encontrando espaços de partilha para o desamparo dos momentos: Carla, Carol, Laura, Marina, Yanisa, Héliida, Sissi.

Aos amigos da vida que dividem as reflexões psicanalíticas, que não se acomodam diante das leituras hegemônicas, que impulsionam os movimentos, os fluxos e contrafluxos do pensamento: Alexei Indursky, Camila Terra, Daniel Kveller, Fernando Basso, Karine Szuchman, Samanta Antoniazzi. Junto a estes, incluo as amizades que partilhamos de perto, as quais são por demais importantes nessa trajetória: Luiza, Michel, Iuri, Petry, Marina.

Agradeço também aos amigos negligenciados pelo tempo envolvido com esta produção, aos amigos que sempre foram parceria para as pequenas insurgências da vida e do pensamento, com os quais o encontro é sempre uma nova potência, com os quais temos a certeza megalomaniaca de que “vamos dominar o mundo” – seja lá que mundo for: Rodrigo Kreher, Thais Bennemann, Bruno Greff, Rosana Nora e todo o grupo “Freud Moderno”.

Agradeço à mãe, ao pai, ao irmão, à família, espaço de acolhida.

Agradeço ao Guto, amor e companheiro e leitor e revisor e quase coautor dessas travessias de vida.

Dedico este escrito ao Leon, que chegou para me fazer multidão.

## RESUMO

ROCHA, B. P. (2018). *Deslocamentos Psicanalíticos entre Massas e Multidões*. Dissertação de mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

O presente trabalho partirá de duas cenas: a primeira delas apresenta o testemunho de uma das manifestações ocorridas em 2013. A segunda, constrói-se a partir do relato da cena anterior, em um grupo de psicanalistas. Será desta última que surgirá a questão que anima este trabalho: quais interpretações psicanalíticas oferecidas aos movimentos das massas, às multidões que protestam? A partir de que referências tais interpretações ancoram seus argumentos? Destas perguntas, seguirá uma investigação pormenorizada do texto freudiano que fundamenta a maioria dos argumentos de que se formularam tais perguntas. Tal travessia textual se dará enunciando o contexto em que o texto a ser percorrido foi escrito, desde seus interlocutores e antecessores, passando por questões de tradução. Em seguida, após a realização deste contexto de leitura, serão elencados alguns pontos e conceitos que deste decantaram, bem como autores que ofereçam possibilidades de fazer frente a interpretações generalizantes e unívocas em relação a fenômenos coletivos, tais como os protestos de junho de 2013. No percorrer deste caminho, encontramos possibilidades de deslocamentos e aberturas no texto freudiano, o qual oferece oportunidades de reflexão para avançar no que lá se encontra. A partir destes achados, trabalhamos alguns pontos como questões relacionadas ao pacto civilizatório, algumas reflexões sobre os conceitos de massa e multidão e, por fim, uma breve reflexão acerca do desamparo como afeto a ser retomado para refletir sobre as formações coletivas.

Palavras-chave: Psicanálise, Psicologia das massas, multidão.

## ABSTRACT

ROCHA, B. P. (2018). *Psychoanalytic Displacements between Masses and Crowds*. Masters dissertation, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

The present work was triggered by two scenes: the first one, presents the testimony of one of the protests that took place in 2013. The second one is built from the previous scene, in a group of psychoanalysts. The questions that inspire this work will arise from this last one: what interpretations does psychoanalysis offer to the mass movements, to the crowds who protest? From which references does it sustain its arguments? It will then follow a detailed investigation of a Freudian text, which underlies most of the arguments presented at the meeting where such questions were formulated. Such a textual crossing will be given by stating the context in which the text to be traversed was written, from its interlocutors and predecessors, through questions of translation. After this reading, some points and concepts will be listed, as well as authors who offer possibilities to face generalized and univocal interpretations in relation to collective phenomena such as the protests of June 2013. During this path, we find possibilities of displacements and openings in the Freudian text, which offers opportunities for our reflection to advance. Based on these findings, we worked on issues related to the civilizational pact, some reflections on mass and crowd concepts, and finally a brief reflection on helplessness as an affection to be taken up to reflect on collective formations.

Key words: psychoanalysis, mass psychology, crowds.

*Não é preciso dizer que uma cultura que deixa insatisfeito um número tão grande de membros e os incita à rebelião não tem perspectivas de se conservar perpetuamente, nem o merece.  
(Sigmund Freud, O Futuro de uma Ilusão, 1927, p.30)*

## SUMÁRIO

|   |    |
|---|----|
| <b>1. INTRODUÇÃO</b> .....  | 08 |
| 1.1 Uma primeira cena: O que vimos, o que nos impactou.....                                     | 08 |
| 1.2 Breve contexto daquele 2013.....  | 09 |
| 1.3 Uma segunda cena: o que não pôde ser escutado nos põe a investigar .....                    | 12 |
| <b>2. UM ESBOÇO DE MÉTODO: RACHAR O TEXTO, ATRAVESSAR A MASSA, SAIR DETRÁS DAS GRADES</b> ..... | 14 |
| <b>3. A PSICOLOGIA DAS MASSAS FREUDIANAS</b> .....  | 18 |
| 3.1 As multidões se erguem, as massas disciplinares se organizam .....                          | 19 |
| 3.2 O contexto de um texto freudiano.....   | 28 |
| 3.3 O que as traduções nos dizem: entre conceitos e equívocos .....                             | 31 |
| 3.4 Tensionando as barreiras entre as massas e o Eu.....  | 36 |
| 3.5 Um esboço de diferenciação entre as massas .....  | 45 |
| 3.6 Freud e seus dois grupos.....   | 49 |
| 3.7 A Identificação, finalmente.....  | 53 |
| 3.8 Trotter e o instinto de Rebanho – um reencontro com o mito da horda.....                    | 55 |
| <b>4 PRODUZINDO COM AS BRECHAS, DESLOCANDO-NOS DE TRÁS DAS GRADES</b> .....                     | 63 |
| 4.1 Entre a massa e a multidão.....   | 67 |
| 4.2 Quando o pacto se rompe.....  | 75 |
| 4.3 Para sair das grades, desamparar-se.....  | 85 |
| <b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: SOBRE O QUE TROUXEMOS CONOSCO DAS GRADES E DA TRAVESSIA</b> .....    | 90 |
| <b>REFERÊNCIAS</b> .....  | 94 |

## 1 INTRODUÇÃO

### 1.1 Uma primeira cena: O que vimos, o que nos impactou

Naquela noite do dia treze de junho de 2013 não conseguimos trabalhar. Era impossível atender, escutar. A rua em frente era o palco e nós, convocados a testemunhar o espetáculo. Os primeiros anúncios do que estava por chegar vieram do céu. Enquanto atendíamos, já na espera de que uma grande intensidade eclodiria naquela noite, escutávamos helicópteros nervosos, denunciando que algo deveria ser vigiado de cima. Trabalhávamos em um albergue noturno para pessoas em situação de rua, que ficava perto do local em que aquelas movimentações de junho de 2013 encontravam seu ápice: nas proximidades do prédio da Zero Hora, jornal de propriedade do grupo RBS, afiliada da Rede Globo e uma das grandes detentoras da hegemonia midiática na região sul do Brasil.

Resguardando este patrimônio e a poucos passos das grades detrás das quais nos protegíamos, as multidões encontravam também o que de pior as aguardava. Eram duas fileiras: a primeira, na frente, formada por um paredão de policiais que, enquanto batiam com os cassetetes em seus escudos, gritavam: “CHOQUE!”, “CHOQUE!”. Atrás, em formação quase medieval, a cavalaria da Brigada Militar com espadas em punho. Difícil descrever esta cena sem remeter aos filmes de guerra, onde o espectador, na expectativa do encontro iminente, observa ambos os lados e consegue antecipar a violência do confronto. Eram momentos de pavor os que antecederam este encontro macabro: que corpos estavam prometidos àquelas armas?

Durante aqueles dias, também os homens e mulheres que pernoitavam no albergue traziam às enxurradas relatos de que a polícia “não andava perdoando”, de que, naqueles dias, especialmente, estava ainda pior dormir na rua. Era a “limpeza pra copa”, uma senhora me falou, enquanto aguardávamos. Avistamos de longe a multidão chegando. Eram grupos distintos, movendo-se de modos distintos. Sabíamos superficialmente das diferentes propostas que participavam daqueles movimentos. Desde o início, a emergência dos “mascarados”, depois conhecidos como *Black Blocks*, utilizando táticas de violência simbólica, incidindo sobre bancos e outras instituições causou espanto e dividiu opiniões. Todo mundo foi para as ruas com cartazes e reivindicações próprias. “É por vinte centavos!”, “não é por vinte centavos!”.

A lembrança é viva e, ao mesmo tempo, cheia de falhas. Nos encontrávamos realmente muito perto, protegidos e estranhamente expostos a tudo. Naquele momento, já não

havia mais diferença entre quem ali estava assistindo: usuários do albergue, profissionais e outras pessoas que frequentavam aquele espaço que também é uma casa espírita. Éramos todos testemunhas. A multidão começou a chegar por partes. Na “comissão abre-alas”, alguns pequenos com bastões na mão batiam nas lixeiras, com camisetas cobrindo seus rostos; em seguida, *Black Blocks* devolvendo em pedras as bombas que já começavam a cair do céu; atrás destes, reivindicações de todos os tipos. Houve sangue, ouvimos gritos, vimos pessoas sangrando e correndo, acolhemos alguns machucados. Em breves minutos cheios de fumaça sobram apenas os restos de um manifesto, que insistia em persistir: alguns poucos lutando contra as balas de borracha que seguiam acertando seus corpos.

## 1.2 Breve contexto daquele junho de 2013

O contexto era de preparativos para a Copa do Mundo no Brasil e eleições presidenciais, que ocorreriam dentro de um ano, em 2014, e junto a isso, uma generalizada e polifônica insatisfação pegou carona – ou o bonde andando. Sabemos que o “gigante não acordou aí”<sup>1</sup>, jogando com o slogan midiático em referência à adesão de grande parcela da população aos protestos. Entretanto, se por um lado, sempre houve aqueles que reivindicaram e que se rebelaram, por outro constatou-se certo ineditismo naquilo a que estávamos testemunhando, no que tomava e incendiava as ruas. Aquelas multidões, entretanto, estavam em ressonância com as insurgências que, desde 2010, produziram rupturas no panorama político de diversos países. Ecos também das crises calamitosas que, em 2008, atingiram os EUA e a Grécia, espalhando-se para países como a Espanha.

No fim de 2010, um jovem tunisiano, Mohamed Bouazizi, ateou fogo ao próprio corpo em um ato de protesto radical diante das condições de vida em seu país. Sua autoimolação serviu como disparadora para o levante que destituiria, logo em seguida, o ditador da Tunísia Zine El Abidine Ben Ali. Tal emergência espalhou-se para os países vizinhos, utilizando também as mídias digitais para sua disseminação e recebeu o nome de “Primavera Árabe”. No Egito, entre 25 de janeiro e 11 de fevereiro, milhares de pessoas reivindicando a renúncia do presidente Hosni Mubarak ocuparam a praça Tahrir, maior praça pública do Cairo, em um movimento chamado “Revolução Egípcia de 2011”, conhecido também por “Dias de Fúria”. O movimento insurgente era composto pelos mais diversos grupos sociais: “Na praça, havia trabalhadores vindos das favelas, com sapatos quebrados; professores universitários;

---

<sup>1</sup> <https://exame.abril.com.br/brasil/o-ano-em-que-o-gigante-acordou/>

ex-militares; patricinhas da classe-média alta com seus longos cabelos negros e óculos escuros *Fendi*; padres coptas e imãs; membros do Partido Nacional Democrático. Todos queriam ser ouvidos.” (Steavenson, 2011). Tais protestos foram reconhecidos como um chamado sem precedentes no país por reformas democráticas e pelo fim do governo, que já durava 34 anos.

Estes movimentos ganharam este nome devido à comparação com a “Primavera dos Povos”, série de insurreições ocorridas em 1848, como reação de uma Europa já afetada pelos ideais revolucionários oriundos da Revolução Francesa, frente às tentativas de restauração de antigos regimes monárquicos. Também é possível lembrar dos movimentos de maio de 1968, ocorridos na França, os quais atingiram repercussões que extrapolaram os limites do país. Os movimentos realizaram-se tanto a partir de estudantes desejosos por romper com as estruturas formais e tradicionais das instituições universitárias, redutos quase sagrados, quanto pela influência de ideais comunistas que também organizavam e pautavam os movimentos operários franceses (Harvey, Davis, Zizek, Ali & Safatle, 2012).

Retornando, as insurgências que tiveram início em 2010 desdobraram-se pela Europa, com as *Riots* dos subúrbios londrinos, com o Movimento M-15 espanhol, também conhecidos como “Os Indignados” – e chegaram a *Wall Street*, nos EUA, na forma de ocupações (Harvey et al., 2012). Os movimentos encontraram apoio no Chile, onde o levante partiu de estudantes inconformados com as reformas educacionais propostas pelo governo e, lá, os espaços ocupados foram as escolas. Carneiro (2012) aponta que todos estes movimentos compartilharam alguns pontos muito semelhantes como reivindicações por melhores condições de vida, contra as formas de exploração do capital, partindo do uso de redes de comunicação alternativas, destinando-se à ocupação de espaços públicos e articulando-se politicamente de modo a recusar os espaços institucionais tradicionais.

Desde 2008, mais escancaradamente, com um panorama de crise financeira internacional e com a aplicação de medidas de austeridade impostas às populações de vários países, observa-se uma crise deflagrada por um capitalismo tardio que, cada vez mais, adentra pelos nossos poros e capitaliza as lutas, os desejos e as reivindicações. Junto a isto é possível reconhecer um esgotamento das formas e formações políticas tradicionais, pautadas por uma lógica representativa, conforme conhecíamos até então.

Em 2011 o mal-estar transbordava ao redor do mundo e, chegando ao Brasil, em 2013, talvez na mesma intensidade em que estas mobilizações foram tomando as ruas, efervesciam nas redes de TV, em jornais, em espaços de produção de saber, tentativas de explicação dessas manifestações, de suas causas, de seus efeitos. Não é de hoje que mobilizações

políticas como estas produzem interrogantes aos meios acadêmicos, à opinião pública, àqueles que delas participaram, que a elas testemunharam. Em nossa posição de espectadores também desnorteados, tentamos oferecer outros destinos às intensidades das cenas. Em um momento, uma fresta entre o *a posteriori* dos atos e o *a priori* de um sentido, tratamos de organizar, separar, fragmentar as intenções. Segmentamos entre ordeiros, vândalos, apolíticos, infiltrados: “leiam os cartazes!”, “derrubem as bandeiras!”: palavras de ordem ouvidas durante os protestos. Em meio a uma aparente desordem, incessante era a tentativa de capturar uma razão, de enxergar um rosto.

Zizek, (2012) no texto em que se dirige aos ocupantes de Wall Street, salienta a importância de uma postura de rejeição à ordem vigente, rejeição esta que pautou de início os movimentos de ocupação e, ainda, alertava para os perigos de apropriação destes movimentos por aqueles que desejam torna-los inofensivos. É preciso refletir sobre toda e qualquer movimentação pragmática e de diálogo, pois atuar no campo das negociações pode ser entregar-se às regras do jogo que se quer mudar. Logo, é importante que, pelo menos como ponto de partida, a palavra de ordem seja uma recusa ao que está posto e também uma certa retirada estratégica das negociações. Esta afirmação pelo silêncio é, segundo o filósofo, o único meio pelo qual algo de novo poderá se produzir.

Insurgência, ocupação de espaços, barulho, insistência. Ao mesmo tempo, silêncio, recusa, resistência. táticas que angustiam aqueles que, de boa-fé ou nem tanto, afirmam que há apenas um modo de operar, que deslegitimam todo e qualquer modo que escape à compreensão, à tentativa de ordenamento. Safatle (2016a, §1º) lança aos espectadores a questão: “Por isso, diante das ruas queimando, não há de se correr, não há de se gritar, há apenas de se perguntar: o que fala o fogo? O que se diz apenas sob a forma de fogo?”. Zizek (2012) aconselha para que os manifestantes não se aterrorizem diante da pergunta, “Mas o que eles querem, afinal?” (p. 23). Em seu preciso apontamento, o qual vem ao encontro do que julgamos ser a pertinência deste trabalho, o filósofo refere que a interpretação psicanalítica dos protestos seria de que estes são um ato de histeria, os quais provocam a autoridade do mestre: “A questão então sobre ‘O que você quer?’ procura exatamente impedir a resposta verdadeira, seu ponto é: ‘fale nos meus termos ou se cale!’”. (Zizek, 2012, p. 23)

Lembramos aqui que Lacan interrompeu seu seminário “O Ato Analítico” atendendo à convocação de greve do Sindicato Nacional de Ensino Superior, que se uniu em solidariedade aos movimentos de maio de 1968. Em uma de suas últimas aulas, Lacan haveria interrogado à plateia que lhe assistia: “como pode um psicanalista estar à altura dos acontecimentos de seu tempo?” (1968, como citado em Pereira, 2012, p 37). Não nos debruçamos aqui, entretanto,

sobre as controversas opiniões de Lacan sobre aquelas insurgências. Ficamos nós, desde nossos lugares de interrogação, ecoando a questão por ele lançada. Podemos observar, acompanhar e partilhar das questões que só podem ser ditas pela forma de fogo? Como poderemos, assistindo detrás das grades, estar à altura dos acontecimentos de nossos tempos?

### **1.3 Uma segunda cena: o que não pôde ser escutado nos põe a investigar**

A segunda motivação encontrada para esta pesquisa surgiu de um espaço de conversa entre psicanalistas, onde, a partir do compartilhamento do primeiro relato feito acima com o grupo em questão, as manifestações foram entendidas somente sob um viés de uma “turba anencéfala”, massa destituída de razão e de contexto. Reiterou-se a pergunta, “mas afinal, o que eles querem?” e os “termos corretos para reivindicar” foram novamente solicitados. As manifestações, então, produziram apenas pura violência e reproduziram somente o desejo de seus líderes. Aqui, dinâmicas grupais referentes à influência mútua, à sugestão e a uma identificação alienante foram imperativas em relação à compreensão que se passava.

Novamente, em uma situação como esta, a possibilidade de uma leitura singular do fogo foi negada às ruas. Logo, se o desejo primeiro, até este encontro, era partilhar uma vivência para encontrarmos outras vias de escuta ao que insurgia nas ruas, o que se produziu a partir daí foi uma interrogação sobre o que sustentava e legitimava tais argumentos desde o viés psicanalítico. Em que se ancoravam tais ideias e interpretações? Pareceu-nos que tais formulações partiam de leituras já bem estabelecidas e sustentadas a partir de pontos fixos e, de certa forma, generalizantes do que poderiam ser fenômenos singulares, requisitando, portanto, olhares singulares sobre os acontecimentos descortinados diante de nós.

Partimos do pressuposto de que manifestações que ocorreram não só no Brasil, mas no mundo, são a denúncia em marcha de que as condições relacionais/constitucionais nas quais os sujeitos contemporâneos se encontram está gritando por ser repensada. Reconhecemos a impossibilidade de pensar no sofrimento dos indivíduos sem levar em conta as tramas sociais nas quais vivem. Se, neste momento, encontramos-nos para além de um espaço de falta que leve os sujeitos adiante, mas que necessita de vias expressas para a expressão deste paradoxo, é preciso pensar os efeitos entre os sujeitos e laço social.

Maria Rita Kehl (2002) propõe que os recursos simbólicos encontrados na cultura são imprescindíveis para sustentar as tramas psíquicas, subjetivas e relacionais. Se nos encontramos em tempos onde é preciso aglomerar-se, gritar, reivindicar através do fogo o

mal-estar dos nossos dias, é porque o sofrimento é compartilhado e compartilhados também deverão ser os recursos que ofereçam outros destinos e condições para lidar com as presentes intensidades.

Tal questão ajuda a delinear nosso projeto, já que desejamos levar em conta os movimentos coletivos de reivindicações e seus transbordamentos no encontro com o debate psicanalítico. Não estamos em um terreno qualquer, mas nos ancoramos em uma pesquisa psicanalítica, onde a ideia de escuta encontra lugar privilegiado para o fazer do psicanalista. Cabe-nos perguntar se desejamos ler e, em seguida, construir hipóteses sobre o que nos diz o fogo, as insurgências. Por mais tentadora que seja a ideia, por mais que desejemos todos encontrar respostas possíveis para aquilo que ainda seguiu como incógnita em termos de efeitos políticos desde junho de 2013, já adiantamos que nossa proposta é outra. Tomaremos de empréstimo uma posição de recuo e recusa em responder à questão, “mas afinal, o que as manifestações querem dizer?”, acompanhando a proposta de Zizek (2012). A partir da possibilidade de ampliar os modos de posicionamento diante das reivindicações urbanas, reforçamos a questão: é imprescindível refletir por que caminhos e a partir de que pressupostos os psicanalistas engajam-se na tarefa de discorrer e refletir sobre eventos políticos e sociais.

Assim, encontramos como objetivo deste trabalho problematizar uma interpretação unívoca oferecida por algumas leituras psicanalíticas sobre as emergências da multidão. Como já dissemos, não desejamos oferecer respostas àquelas manifestações, mas interrogar as reflexões psicanalíticas e, a partir daí recuperar um certo vigor que permita produzir novas perguntas às velhas respostas e oferecer outras respostas às novas interrogações.

Para isso, investigaremos por onde formulam-se tais interpretações, aprofundando-nos no texto freudiano “Psicologia das Massas e Análise do Eu” (2013/1921), já que o mesmo serve de âncora para sustentar as interpretações psicanalíticas acerca das emergências das massas. Adentraremos em seu contexto e em seus meandros, utilizando-o como referência para os posicionamentos que desejamos problematizar, expandir, visibilizar. Durante esta leitura, desejamos também abrir brechas e reconhecer os limites e pontos de potência de interpretação do texto freudiano. Em seguida, abordaremos algumas ideias de outros autores, os quais, assim como desejamos fazer, produziram cortes na univocidade interpretativa do texto freudiano para uma reflexão psicanalítica múltipla, contextualizada e crítica.

## **2. UM ESBOÇO DE MÉTODO: RACHAR O TEXTO, ATRAVESSAR A MASSA, SAIR DETRÁS DAS GRADES**

O lugar de onde presenciamos as cenas anteriormente narradas foi um lugar detrás das grades. Um estranho camarote protegido, que permitia assistir de modo privilegiado e resguardado aos movimentos e violências sofridas por aqueles que estavam do outro lado da rua. No campo da pesquisa psicanalítica, assim como em sua prática clínica, está em jogo a transferência do analista, seu desejo em direção ao que pretende investigar. Portanto, sua implicação está intrínseca a sua atividade de pesquisa. É necessário reconhecer-se na cena, rompendo os ideais cartesianos que julgam separar sujeito-objeto, que sustentam ser possível a suposta neutralidade de um pesquisador.

Já que o método psicanalítico não transforma somente o “objeto” a ser pesquisado, mas incide sobre o próprio investigador, o qual também sofre os efeitos de sua descoberta (Rosa, 2004), torna-se imprescindível perguntarmo-nos se o psicanalista/pesquisador se encontra “extragrades”. Assim, é preciso também reconhecer o lugar político “extramuros”, “extragrades” do psicanalista/pesquisador – mesmo que seja para denunciar sua pretensa desimplicação, mesmo que seja para enunciar as grades que tentam separá-lo e resguardá-lo em seu lugar. Aqui, o problema de pesquisa não diz somente respeito à pergunta que norteará nossas investigações, mas desde que lugar nos perguntamos: qual nosso ponto de vista - ou de escuta? De que lugar pensa e parte o psicanalista/pesquisador? Pode ele falar sobre seu objeto? Diante dele? Qual sua implicação com o que deseja investigar, escutar?

Encontramos, como referência, a intervenção feita por Flávio de Carvalho (2001), arquiteto e artista, o qual, depois de ler o texto de Freud sobre as massas, resolve atravessar uma procissão de Corpus Christi no sentido contrário – de chapéu –, num movimento em oposição à massa religiosa que se organizava no centro de São Paulo do início dos anos trinta. O artista propõe, a partir de um gesto provocativo, observar a reação da multidão frente a seu movimento sacrílego. Obviamente a cena não acaba bem para o artista profano, que é perseguido pelos fiéis e precisa esconder-se para não ser agredido, num levante furioso da turba frente a sua ousadia. Os desdobramentos de seu ato são narrados no livro “Experiência nº 2” (Carvalho, 2001), no qual ele relatou milimetricamente os movimentos da procissão diante do acontecido, observando o fervor dos seguidores enquanto foge, se esquivava dos insultos, cusparadas e tentativas forçadas de retirar seu chapéu.

Entendemos, como aponta Edson Sousa (2013) no prefácio à edição feita pela L&PM do texto “Psicologia das Massas e Análise do Eu” (2013/1921), que a intervenção proposta

pelo artista que ousou cortar a massa oferece uma potência que se assemelha à lógica proposta pela psicanálise. A ideia do corte, do movimento, de colocar-se em direção contrária, em contrafluxo, de mover-se de um lugar de homogeneidade, acompanhou o pensamento psicanalítico desde sua fundação, encontrando no espírito e no método freudiano um recurso valioso para deslocar a perspectiva de olhar e escuta sobre o que se deseja investigar.

Entendemos também que Freud, no arcabouço que construiu, utilizou diferentes recursos, de inúmeras portas de entradas para percorrer e atravessar as diversas “massas” que desejou interrogar através do olhar psicanalítico. Metonimicamente estudou a estátua de Moisés; buscou na literatura a sustentação de conceitos fundamentais como “o Estranho”; encontrou nos sonhos a universalização do conceito de inconsciente e, no mito, a presença da sexualidade infantil em todos nós. Além disso, ancorou-se na antropologia para, ele mesmo, construir seu próprio mito acerca dos primórdios da civilização – único mito moderno, como disse Maria Rita Kehl (2002) e sustentou-se em um estudo religioso e histórico para traçar uma outra versão e problematizar as fundações da primeira grande religião monoteísta, num ato político digno de seus últimos dias.

Nosso desejo é, inspirados em uma metodologia psicanalítica e, porque não, na intervenção de Flávio de Carvalho, produzir também alguns deslocamentos, alguns cortes, algumas provocações. Na cena que inaugura o presente trabalho, encontramos-nos em um lugar cômodo: observamos tudo detrás das grades. Na passagem da primeira cena para a segunda, quando compartilhamos os relatos de uma interpretação *prêt-à-porter* àquelas multidões polifônicas, reconhecemos que é aí que se encontra a “massa” que desejamos cortar. É no que podemos chamar de massa do pensamento e da interpretação unívocas sobre a qual desejamos incidir. Estas, por vezes, suprimem algumas palavras e reflexões freudianas para, por fim, produzir uma *weltanschauung*, uma visão de mundo, a partir da psicanálise, atentando contra a própria proposta psicanalítica.

Retomamos aqui a questão levantada por Freud (1996/1933) sobre a psicanálise ser ou não uma *Weltanschauung*, em sua “Conferência XXXV”: Freud a definiu como “uma construção intelectual que soluciona todos os problemas da nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual não encontra nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo” (Freud, 1996/1933, p. 155).

Ele já responde de início que a psicanálise apresenta suas diferenças em relação à ciência, reconhecendo que o pensamento psicanalítico não pode oferecer todas as respostas, mas que esta pode valer-se da *Weltanschauung* científica. Deparamo-nos com um Freud

tributário ao paradigma científico, que questiona, além da religião, a filosofia como tentativa de tudo explicar. Ao discorrer sobre os diferentes campos que reivindicam para si a verdade ou a possibilidade de uma apreensão apaziguadora e duradoura de respostas para as grandes questões da existência, Freud observa que a ciência, apesar de mover-se em direção à busca destas respostas, o faz apenas enquanto projeto, reconhecendo suas limitações e excluindo o que fugiria de seu campo epistemológico. Por este motivo, a construção psicanalítica estaria em aproximação ao paradigma científico, desde que este se dispusesse a assumir a ampliação de seu campo para albergar as exigências do psiquismo humano. Logo, é possível observar que a proposta freudiana para o paradigma científico é que este se disponha a expandir seus limites.

Renato Mezan (1985), em seu livro “Freud Pensador da Cultura”, verificando que Freud chega ao limite de sua concepção sobre cultura, aborda as fronteiras da psicanálise enquanto teoria. Esta, em seus limites, é criticada tanto pelo lado de quem reivindica que fale de questões que não estão em sua alçada, quanto pela postura de alguns psicanalistas que, para adaptar tais questões à psicanálise, produzem uma violência conceitual ao tentar formular explicações definitivas utilizando apenas seus pressupostos. “Freud explica” pode ser uma violência ao próprio Freud.

Fizemos este caminho até Freud para apontar uma leitura que pudemos fazer da conferência: sua relação com a ciência é mais uma posição de investigação e castração do que de afirmações irrevogáveis. Partimos de uma posição ética da psicanálise e de sua incompletude, pelo menos em nossa compreensão, de radicalidade em sua relação com a verdade, mas uma verdade singular, não-toda. Consideramos tal reflexão pertinente para sustentar nossa pesquisa em psicanálise e, conseqüentemente, os limites éticos de seu método, limites estes que, se ignorados, fazem das reflexões psicanalíticas uma explicação definitiva e unívoca acerca de todos os fenômenos que insistem em interrogar. É levando tais pressupostos em conta que tentaremos levar adiante a nossa pesquisa, a massa a qual desejamos atravessar.

Entendemos que só desta maneira poderemos nos deslocar das grades que o semblante nos propõe, das armadilhas que uma má interpretação do conceito de abstinência produz. “A estrutura desce às ruas!”, sustentavam os intelectuais durante as insurgências de maio de 68, estas que, de certa forma, abalaram as estruturas das tradições e da transmissão do saber, do conservadorismo acadêmico, cultural e artístico. Podemos nós, perguntar: E as reflexões psicanalíticas, vão às ruas? A quem elas chamam de massas e a que massas seguem, às vezes, cegamente?

Nossa proposta consistirá em, como fez Flávio de Carvalho (2001), atravessar o nosso “texto-massa” munidos das inquietações propostas até aqui. Nosso trabalho se constituirá da seguinte forma: um primeiro momento, situaremos o contexto sobre o qual se sustentaram as proposições sobre as massas utilizadas por Freud para alavancar sua teoria. Após, encontrando-nos com o texto freudiano, fomos em busca de algumas questões de tradução que também fazem parte da leitura, interpretação e desdobramento do texto para, em seguida, nos embrenharmos na “massa-texto” propriamente dita. Esta aproximação, estes pontos de contato, tal como uma travessia atenta do texto, visa captar seus detalhes, suas singularidades, para que possamos dele encontrar outras leituras que nos ajudem a produzir cortes e reflexões. A partir daí, poderemos interrogar: a que “massa” Freud se refere? Será que é possível reunir a explicação para todos os fenômenos coletivos a partir das questões que Freud apresenta? De que outras leituras e argumentos poderíamos nos aproximar para potencializar o texto freudiano e oferecer uma pluralidade de compreensões para estes movimentos coletivos?

### 3. A PSICOLOGIA DAS MASSAS FREUDIANA

Contemplei por algum tempo este movimento estranho de fé colorida, quando me ocorreu a ideia de fazer uma experiência, desvendar a alma dos crentes por meio de um reagente qualquer que permitisse estudar a reação nas fisionomias, nos gestos, no passo, no olhar, sentir enfim o pulso do ambiente, palpar psiquicamente a emoção tempestuosa da alma coletiva, registrar o escoamento dessa emoção, provocar a revolta para ver alguma coisa do inconsciente. Dei meia volta, subi rapidamente em direção à catedral, tomei um elétrico e meia hora depois voltava munido de um boné (Carvalho, 2001, p. 16).

Chegamos nós às multidões freudianas e a seu texto paradigmático. Já munidos de nossas interrogações preliminares, que nos servirão tal qual o boné para Flávio de Carvalho, damos nossos primeiros passos em direção ao contexto do escrito a ser investigado. O texto freudiano sobre a psicologia das multidões encontra ecos e ressonâncias extremamente relevantes dentro das diversas discussões psicanalíticas. Talvez seja possível dizer que este é um texto em que Freud, juntamente com *Totem e Tabu* (1912/1913), fez uma proposta afirmativa às teorias sobre o social. Teorias que começaram a ganhar corpo a partir dos grandes movimentos coletivos, das multidões do século XIX. Seu escrito apontou para inúmeras direções: nele, discutiu os limites e diferenças entre a psicologia social e a individual, realizou uma leitura de diferentes pensadores, descreveu pontos-chave sobre tais fenômenos e os avaliou desde as perspectivas da liderança e de seus desdobramentos psíquicos.

A psicologia das massas proposta por Freud oferece-nos inúmeras consequências de leitura e posicionamento. Seu debate, de certo modo, autoriza as indagações em psicanálise a adentrarem no campo das reflexões sobre os movimentos sociais e engendra discussões acerca do campo da política e dos fatores articuladores das mais diversas manifestações coletivas. A relevância do lugar do líder, a retomada do mito da horda e seus correlatos metapsicológicos, em especial a identificação, arremessam sua teoria sobre as massas para a centralidade das reflexões freudianas, produzindo uma relação intrincada entre fenômeno - neste caso, os movimentos de massa -, mito e reflexão metapsicológica, além da problematização, a partir da psicanálise, dos limites entre o individual e o social.

Assim como consideramos de extrema relevância contextualizar as manifestações de 2013, pensamos que operar dessa forma com o texto freudiano nos permite efetuar uma análise implicada dos pontos de partida e dos efeitos produzidos por suas reflexões, as quais se desdobram em modos possíveis de interpretações psicanalíticas sobre as multidões.

### 3.1 As multidões se erguem, as massas disciplinares se organizam

Nossos primeiros passos já nos remetem à segunda metade do século XIX. O apito das fábricas chama a massa trabalhadora à rotina pesada. Nos vemos no meio das ruelas por onde multidões de anônimos constroem a vida dos grandes centros emergentes naquele período. As aglomerações urbanas tiveram início a partir do fim do século XVII, como efeito da migração maciça do campo para a cidade e em função da crescente abrangência do capitalismo industrial. Junto a isso, é possível observar um declínio das instituições tradicionais, bem como das religiões enquanto reguladoras da vida e dos costumes. Tamanhas mudanças perturbaram a lógica familiar, desapropriaram os trabalhadores de seus meios de produção e alteraram lógicas estáveis que se sustentavam há alguns séculos. A partir daí, hordas de homens, mulheres e crianças são arrebanhados para os territórios urbanos, para o universo das indústrias:

Deslocaram-se multidões, que se tornaram isoladas e anônimas. Separadas de sua rede social, tais pessoas foram atraídas para a órbita do trabalho mecanizado no ciclo da mídia e do consumismo, mas também para aquela violência em que os novos pobres e os novos ricos se confrontaram. O conflito de massas e o conflito de classes nasceram no mesmo dia – e isso não é coincidência (Moscovici, 1986, p. 3).

Frente às novas configurações sociais emergentes, frente ao declínio da religião e dos costumes tradicionais, efeito de um despojamento subjetivo a partir das transformações nos modos de vida, foram necessárias também transformações profundas nas lógicas de governar. Foucault (2010/1978), em seu artigo sobre “A Governamentalidade”, mostra como, desde o final do século XVI, com a passagem do feudalismo para os grandes estados territoriais, ocorrem também mudanças nas formas com que estes passariam a ser geridos, mais especificamente, abordando “o que se entende por governo do Estado, aquilo que chamaremos de governo em sua forma política” (Foucault, 2010/1978, p. 278).

Ao abordar as mudanças de paradigma sobre arte de governar, Foucault menciona a passagem do poder soberano para o que vem a ser entendido não só como um modo de gerir os territórios, mas de constituir um aparato para governar as coisas. Estes novos modos incidiriam sobre “as relações dos homens com as riquezas, os meios de subsistência, os costumes, os hábitos, as formas de agir e pensar a fome, a doença, a morte” (Barros, 2007, p. 55). Para tal, a invenção do conceito de população, com seus fenômenos e necessidades próprias, foi fundamental enquanto um dispositivo sobre o qual uma nova arte de governar operou de modo íntimo. Tal dispositivo positivou práticas disciplinares as quais

correspondiam não à força imposta pelo soberano ou à lei enquanto imposição direta, mas situando os indivíduos pertencentes à população enquanto “sujeito de necessidades” (Foucault, 2010/1978, p. 289).

Desde o século XVIII, então, segundo Foucault (2010/1978), vivemos na era da governamentalização do Estado, tendo a noção de população enquanto seu problema e objeto. A partir desta, os modos de governo aliar-se-ão de modo intrínseco aos diversos saberes que sobre ela operarão e que permitirão o aprimoramento de suas táticas. Em composição com os modos de governamentalidade da população, o pensamento positivista com base na filosofia cartesiana privilegiava largamente a lógica racionalista a partir do indivíduo. Sustentando-se nisso, as ciências médicas da época contribuíram para o esquadrinhamento e docilização dos corpos, de modo a controlar suas ações públicas, restringindo-as e, ao mesmo tempo, incitando-as para o máximo de aproveitamento laboral, corroborando a dicotomização da vida entre pública e privada, compreendendo o indivíduo como um “corpo-coletivo-produtivo” e, também, compondo o “modo-indivíduo de subjetivação” (Barros, 2007, p.53).

Participando deste contexto, no vão a ser preenchido entre a psicologia das massas e a análise do Eu, Freud lançou luz a uma querela que iniciava a organizar-se enquanto disciplina no final do século XIX: quais os limites entre indivíduo e sociedade? Quem explica quem? Ambos são entendidos através de funcionamento próprios ou seriam atravessados um pelo outro, encontrando a chave para o indivíduo na massa ou vice-versa? Segundo Mello Neto (2000), tais questões não surgiram somente a partir texto freudiano, mas já estavam no âmago das organizações e disputas disciplinares daquele tempo, quando a sociologia, a psicologia social e a psicologia dita “aplicada” compunham um terreno de saberes ainda não muito bem delimitado (Mello Neto, 2000). Tais estudos surgem de uma nova organização social, do “entrelaçamento entre três revoluções: política, a partir da Revolução Francesa; econômica, com a Revolução Industrial; e intelectual, com a força do racionalismo, da ciência e do positivismo” (Porge, 2009, p. 149).

Parece-nos que o fundador da psicanálise se encontrava no mesmo campo de batalhas conceituais que os interlocutores de sua psicologia das massas: Le Bon (como citado em Freud, 2013/1921), com sua “alma coletiva”; McDougall (como citado em Freud, 2013/1921), a partir de suas formulações sobre a “mente grupal”; e o “*herd instinct*” formulado por Trotter (como citado em Freud, 2013/1921). Estas foram referências utilizadas por Freud para levantar questões acerca da descrição e formação das massas e, quando reunidas, oferecem um panorama sobre como as relações e limites entre indivíduo e sociedade estavam sendo articuladas, pensadas e transformadas em disciplinas: “Tais textos perguntam-se sobre o que é

Psicologia, sobre o que é Sociologia, sobre Psicologia Social, sobre se Sociologia é Psicologia aplicada ou ainda, e principalmente, se o fenômeno social tem sua explicação última no psicológico. Eis, pois, uma discussão antiga, mas que é ainda atual” (Mello Neto, 2000, p. 145).

Conforme aponta Mello Neto (2000), na citação anterior, tal questão ainda se encontra atual, em diversos terrenos teóricos, incluindo aí a psicanálise. Erik Porge (2009), ao refletir sobre a equivocidade entre a separação indivíduo/coletivo no que emerge do material clínico, investiga as origens da palavra indivíduo, desde o primeiro uso do termo *individualismo*, feito em 1825. Porge (2009) remete a discussão para o campo da sociologia, saber que estava ainda por nascer enquanto disciplina, no início do século XX. Tal ciência desdobrar-se-á em duas vertentes. A primeira, o individualismo metodológico, parte da perspectiva do indivíduo, entendendo a sociedade como o conjunto destes. Já o holismo compreende as sociedades a partir de totalidades, para quem termos como classe e grupos possuem um funcionamento e características autônomas, agindo de modo determinante sobre os indivíduos. É possível reconhecer que tanto a sociologia quanto a psicologia social encontraram seus caminhos e objetos fundamentalmente a partir das questões por nós situadas até aqui.

Segundo Porge (2009), se no século XIX o individualismo figurou como uma corrente de pensamento, antes disso suas interpretações eram controversas. No século XVII, o indivíduo era aquele que detinha a propriedade de gozar livremente de suas capacidades. Aí pode-se reconhecer os fundamentos da lógica cartesiana, para quem o Cógito representou o máximo de autonomia individual diante dos próprios exercícios de reflexão. O que vai na contramão das ideias aristotélicas, para quem o indivíduo existia enquanto ocupante de um lugar no cosmos, situando-o em relação.

Os saberes eram demandados a produzir respostas que pudessem desvendar e exercer controle sobre os sujeitos, sobre a população, sobre as massas produtivas. Ao mesmo tempo, o fenômeno da urbanização, em suas conseqüentes fábricas e espaços coletivos de trabalho, ofereceu condições inéditas de agenciamento de demandas que propiciarão as formações das grandes insurgências que marcaram o século XIX. Toda esta efervescência acabou por direcionar a produção de novos saberes, na tentativa de disciplinar estas novas e incontroláveis emergências: este é o terreno fértil para a proposição de uma psicologia coletiva.

As disciplinas emergentes então, a serviço da lógica da governamentalidade, passaram a exercer um controle sobre os corpos e seus movimentos, sobre as multidões e seus levantes. Segundo Barros (2007), diante de um crescimento populacional desordenado e das

reivindicações do operariado no século XIX, o poder disciplinar age na regulação permanente e sorrateira dos ínfimos espaços da vida cotidiana e laboral, de modo a extrair o máximo de produtividade de cada um. Logo, os saberes encarregados dos cuidados visam otimizar e, de certa forma, desarticular as diferentes forças capazes de resistir a estas práticas de governo. Os movimentos que escapam e resistem a estes processos, entretanto, volta e meia se fazem presentes:

Ao final do século XVIII e mais especialmente durante o século XIX, já teremos uma medicina urbana atenta e com muitos instrumentos de controle desenvolvidos para se voltar às populações. E por que razões? As agitações sociais do começo do século XIX vêm colocar os pobres como força política capaz de revolta (Barros, 2007, p. 54).

Inicia-se então uma tentativa, pelos moldes científicos da época, de apreensão dos modos com que a “turba irracional” operava, para que, ao compreender seu funcionamento, fosse possível controlá-la, domesticá-la. Conforme Caiaffo, Silva, Macerata e Pilz. (2007), é a partir deste contexto de insurgências que vemos intensificar os estudos sobre as multidões. É neste contexto que pensadores da sociologia e da psicologia se apropriaram de tentativas de explicação de suas formações e efeitos, em um campo de saberes marcado pela dicotomia indivíduo-sociedade, pela objetividade, pela universalidade, por um ideal de ciência distante das paixões e das intensidades humanas.

Segundo Caiaffo et al. (2007) e, conforme já mencionamos, naquele contexto havia duas correntes teóricas possíveis para a compreensão das multidões: uma das vias, marxista, entendia a luta de classes como o motor organizador dos levantes, que poderia levar a uma nova ordem social, esta identificada com o holismo metodológico. O segundo viés teve como seu principal representante Gustave Le Bon, médico, polígrafo e autor de *Psychologie de Foules* (1895), livro de onde Freud extraiu a maioria de suas ilustrações sobre as massas.

A obra de Le Bon sobre as multidões, segundo Roudinesco (2014), seguiu sendo uma das obras de maior êxito em vendas, gozou de grande reconhecimento entre os contrários ao iluminismo e à Revolução Francesa, dentre eles os ditadores Mussolini e Hitler. Le Bon via nas multidões a expressão de uma racionalidade primitiva que poderia colocar as estruturas sociais vigentes em perigo, devendo então ser estudadas de modo a encontrar meios para neutralizá-las (Caiaffo et al., 2007).

O “Tratado de Sociologia” (Boudon, 1995) destaca este segundo viés como a abordagem que se sobressaiu principalmente na França e Itália, e que é alvo de nossa contextualização. Advinda do que poderia ser chamada “psicologia coletiva”, ironicamente, sustentou-se na primazia do indivíduo como seu substrato e explicação e, segundo François

Chazel, encontrou no conceito de multidão “a chave da elucidação científica de muitos fenômenos da sociedade moderna” (Chazel, 1995, p. 292). Segundo Moscovici (Graumann & Moscovici, 1986), quase tudo o que concerne às produções sobre grupos, lideranças, imitação, bem como comunicação social foi primeiramente formulado por esta vertente da psicologia. Tal projeto não foi aleatório, mas um esforço para criar um corpo científico que pudesse definir e explicar os fenômenos de massa. Parece-nos que, nos diversos autores lidos para a construção deste contexto, a dicotomização das vertentes que compunham os estudos sobre as multidões encontra-se na essência da fundação destes saberes. Veremos qual a função de Freud e da psicanálise diante desta problemática.

Acompanhando as questões por nós trabalhadas, Laclau (2013) nos oferece problematizações sobre as teorizações acerca do populismo, entendido majoritariamente como uma formação marginal e indesejada dentro do que seria um campo da política e das formações sociais. É possível reconhecer, sem a necessidade de muito aprofundamento, que a noção ordinária de populismo, a qual será questionada por Laclau, remete à nossa velha conhecida lógica do “líder populista”, o qual encanta, subordina e aliena seus seguidores, ponto central para a psicologia das massas, pelo menos a freudiana. Para chegar às suas investigações sobre o populismo, ele percorreu o caminho construído pelos pensadores que inauguraram o campo da sociologia e da psicologia social, pois o estudo daquele pertence ao terreno teórico mais amplo que orientou os estudos das ciências sociais, discussões que diziam respeito à psicologia das massas e que, segundo ele:

pode ser visto, em grande medida, como a história da constituição e dissolução de uma fronteira social que separa o normal do patológico. Foi no decorrer dessa discussão que se estabeleceu um conjunto de distinções e oposições que iria operar como uma matriz, a partir da qual se organizou toda uma perspectiva sobre fenômenos políticos *aberrantes*, aí incluindo o populismo (Laclau, 2013, p. 56, grifo do autor).

Ao fazer um apanhado sobre algumas características elencadas das multidões, Laclau (2013) propôs a necessidade de interrogarmo-nos acerca das ferramentas teóricas e instrumentos disponíveis no século XIX para abordar a questão das massas. Quais conceitos eram utilizados para tais avaliações e construções teóricas? Nossa travessia até o momento encontrou pelo caminho a dicotomia entre indivíduo e coletivo como um primeiro amparo teórico para os pensadores da massa. Eis que surge mais um: Laclau aponta a hipnose e a sugestão como conceitos fundamentais para as reflexões sobre as massas. Tais noções, entretanto, não adentraram de início no escopo conceitual dos estudos sobre as multidões.

Hippolyte Taine (1876, como citado em Laclau, 2013, p. 71), um dos primeiros a

descrever as insurreições da Revolução Francesa, realizou suas reflexões antes das influências teóricas sobre a relação entre a hipnose e as massas. Para ele, as massas eram apenas uma turba enfurecida composta pela escória da sociedade, tais forças seriam “desprovidas de qualquer consistência” (Laclau, 2013, p. 71), e logo rumariam a sociedade para sua desintegração. A emergência dos conceitos de sugestão e do fenômeno hipnótico como fundamental para a reflexão emerge num tempo posterior, ao encontrar as proposições de Charcot.

Jean Martin Charcot<sup>2</sup>, psiquiatra e neurologista francês, foi professor, chefe de serviço e grande expoente do asilo e hospital psiquiátrico Salpêtrière do fim do século XIX, onde Freud realizou um breve estágio, entre outubro de 1885 e fevereiro de 1886. Para Freud foi um primeiro grande mestre e para a psicanálise representou uma saliente marca introdutória, presente especialmente nos estudos sobre a histeria, a qual reformulou, transformando-a em uma neurose ligada ao sistema genital, de origem orgânica e hereditária (Roudinesco & Plon, 1998).

Charcot teve grande importância também para os primórdios das formulações técnicas psicanalíticas, a partir de suas teorias sobre hipnose e sugestão. Utilizou os estados hipnóticos para produzir e redimir instantaneamente sintomas histéricos, afastando-os de uma suposta simulação e comprovando-os como parte de uma doença neurótica. Laclau (2013) aponta que a maioria dos teóricos da época seguiu as investigações e explicações sobre as multidões em uma relação estreita com as teorias de Charcot sobre os estados hipnóticos e seu modelo de histeria.

Em contrapartida, não só os sintomas histéricos poderiam ser comprovados através da hipnose, mas, para Charcot, os fenômenos hipnóticos apresentavam invariavelmente condições patológicas para que tal fenômeno ocorresse, havendo uma relação intrínseca entre hipnose e histeria. E será a partir desta associação entre ambos que grande número de psicólogos de sua época, incluindo os então emergentes psicólogos sociais, encontrarão sustentação para relacionar as massas, a hipnose e a histeria, enfatizando a dimensão patológica das multidões, como nos disse Laclau (2013), como nos alertou Žižek (2016).

Conforme encontramos em Chazel (1995), as ideias de Charcot acerca da sugestão hipnótica ofereceram a Le Bon o tom de cientificidade necessário para que seu escrito influenciasse os pensadores que o sucederam. Para as reflexões lebonianas, Taine não havia atingido de modo satisfatório as explicações necessárias para a compreensão das massas,

---

<sup>2</sup> Utilizaremos, para realizar um breve apanhado sobre Charcot, algumas fontes secundárias.

havendo este apenas descrito uma sucessão de fatos e não adentrado na psicologia das multidões (Le Bon, 1980/1895).

Se Freud debruçou-se com afinco, no início de sua obra, sobre as proposições de seu mestre Charcot, sabemos que alguns anos depois afastar-se-ia delas, tanto em relação à técnica hipnótica quanto à sugestão como sustentação para o tratamento psicanalítico. Freud, entretanto, reencontrará ambos justamente no ponto de articulação entre tais conceitos e as massas, conforme propôs Le Bon, retomando-os de forma a ultrapassá-los, não se contentando com tais noções para uma explicação última para as massas, mas como um ponto de partida a ser avançado, como uma constatação fenomenológica que carece de ser desvendada.

Segundo a autora de *Distorting Mirrors*<sup>3</sup>, livro que aborda as multidões do final do século XIX, utilizado por Laclau em suas investigações, o conceito de sugestão adquire relevância fundamental para as teorias sobre as multidões:

A partir das teorias sobre o hipnotismo, eles articularam o mecanismo da irritação, tão característico de grupos; partindo das doutrinas populares sobre a evolução, eles elaboraram uma hierarquia da civilização humana; e, da medicina, tomaram emprestado o modelo de psicologia anormal e as mais contundentes metáforas para o comportamento das multidões: estas, conforme descritas por franceses no final do século XIX, assemelhavam-se a alcoólatras ou mulheres (Barrows, 1981, como citado em Laclau, 2013 p. 72).

Hippolyte Taine (1876, como citado em Chazel, 1995), em seu *Les Origines de la France Contemporaine*, foi a referência fundamental e inicial para a corrente que seguiria depois dele, representando, de certa forma, as origens do viés da Psicologia coletiva, da qual Le Bon viria a ser seu maior representante. Taine, impactado pela Comuna de Paris e um estudioso da Revolução Francesa, via em tais movimentos o principal sintoma da crise da civilização, de uma grave patologia do corpo social. Seus seguidores encontraram nele não só exemplos os quais corroboraram seus avanços teóricos acerca das multidões, mas “um estado de espírito, talvez um *a priori*” (Chazel, 1995, p. 295).

Se para Taine a sugestão ainda não existia enquanto um conceito e, por óbvio, não figurava em seus escritos, outras características posteriormente levantadas por seus leitores já apresentavam relevância. Segundo ele, a lei do contágio mental permite que as camadas mais vis da população manipulem as multidões, além destas resultarem, inevitavelmente, em

---

<sup>3</sup> Por maiores os nossos esforços para conseguir tal bibliografia, já que entendemos que este livro seria de grande ajuda para a nossa contextualização, não foi possível encontrar nenhuma versão traduzida ou mesmo no original aqui no Brasil, tanto impressa quanto digitalizada, disponível para nossa consulta. Logo, as citações de Susanna Barrows, a qual abordou as reflexões de Hippolyte Taine, serão indiretas, a partir da leitura do livro de Laclau (2006) e do Tratado de Sociologia, de Raymond Boudon (1995).

“anarquia”, já que as massas passariam a um estado de natureza instintual, correspondendo a um retrocesso biológico, segundo a abordagem darwiniana, havendo também uma forte relação entre o alcoolismo e as multidões. Após abordarmos a discussão indivíduo/coletivo e os conceitos de hipnose e sugestão, encontramos aqui um terceiro ponto: a irracionalidade das multidões.

Deparamo-nos, em um dos textos dedicados às ocupações de 2011, movimentos que integraram o grande contexto do qual culminaram as manifestações que aqui chegaram em 2013, uma menção semelhante. As revoluções e insurgências de agora e de outrora sempre foram encaradas como uma espécie de “alucinação coletiva quimicamente induzida”, como “uma forma de embriaguez” (Carneiro, 2012 p. 9). Em decorrência da Comuna de Paris, um dos grandes eventos coletivos do século XIX, a Academia de Medicina organizou-se para estudar os motivos da insurgência, na expectativa de associar o levante a algum distúrbio diagnosticável. Para eles, “A comuna se fez em uma espécie de embriaguez permanente, uma vasta erupção do alcoolismo” (Lequin, 1987, como citado em Carneiro, 2012, p. 9). A partir daí, constrói-se uma relação entre um estado inebriante e as mobilizações de multidão para além da metáfora, estabelecendo uma “filiação biológica da subversão” Lequin, 1987, como citado em Carneiro (2012, p. 9).

Ao construir uma hierarquia entre os mais suscetíveis ao contágio das multidões, já encontramos em Taine (como citado em Laclau, 2013) que a racionalidade é privilégio do indivíduo. Na verdade, segundo Moscovici (1986), tal lógica pauta como um todo a psicologia das multidões, pelo menos a que estamos revisando no momento:

Nesse espírito, os psicólogos das multidões têm formulado o paradoxo que é a essência de sua doutrina: cada indivíduo, por si próprio, se comporta de maneira racional e, quando se une aos outros, deixa de fazê-lo e seu comportamento se torna imprevisível. Por que as reações de uma multidão são irresistíveis, seus impulsos são "irracionais"? E seu comportamento, como nenhum dos indivíduos que o compõem, teria considerado remotamente possível por conta própria? Esses são os problemas que, desde Le Bon, diferentes teorias tentaram resolver (Graumann & Moscovici, 1986, p. 4).

Ainda, descrevendo as intersecções entre os estudos das multidões e do corpo científico daquele tempo, Taine (1876, como citado em Laclau, 2013) formulou que a aristocracia estaria mais a salvo da influência nefasta da turba desgovernada do que as classes populares. Ele relacionou o comportamento das multidões a seres “inferiores” ou formas “primitivas” de ordenamento social. As mulheres e crianças também estariam mais à mercê do contágio que os homens, já que estes apresentariam, segundo os estudos biológicos e

médicos da época, uma capacidade mental mais evoluída, o que poderia ser medido através do crânio. Tal característica feminina deixaria as mulheres sujeitas de modo especial a seus impulsos primitivos: “quanto mais o temor às multidões crescia no final do século XIX, menos lisonjeiro se tornou o modo como as mulheres eram representadas” (Barrows, 1981 como citado em Laclau, 2013, p. 73).

Podemos ver o quanto tais relações e produções sobre estes fenômenos coletivos tentam estabelecer uma linha entre o normal e o patológico e podemos, com o pouco que já explanamos aqui, dizer que as linhas calcadas em uma lógica evolutiva encontraram também as ciências sociais que iniciavam sua emergência na época, sendo as multidões, desde a visão de Taine, uma clara amostra para este paradigma, da degenerescência dos processos sociais. Logo, não só o que viria a ser a sociologia, mas também as ciências médicas se debruçaram a explicar as formações de multidão, como já dissemos, desde a perspectiva do indivíduo. Daí a associação entre as explicações biológicas e psiquiátricas ganha corpo na tentativa de explicar o campo do social e suas manifestações.

As abordagens eminentemente patológicas destes fenômenos foram cedendo lugar para caracterizações mais positivas, sendo insustentável um paradigma apenas patologizante destes fenômenos sociais, já que estas últimas rumavam para um viés de degradação social. O que restou, segundo Laclau (2013), foi uma descrição apurada sobre as multidões, que demarcou seus estudos irremediavelmente. O que fracassou nestes estudos, entretanto, segundo o autor, foi o “viés ideológico antipopular; porque eles enquadravam seus discursos em dicotomias ortodoxas e estereis – o indivíduo/a multidão; o racional/o irracional; o normal/o patológico.” (Laclau, 2013, pp. 80-81).

Podemos observar também o quanto tais descrições ainda seguem vigentes e vigorosas em relação às insurgências urbanas que seguem ocorrendo até o momento. Se operamos esta regressão na História para buscar nos fundamentos das reflexões sobre as massas algo que ainda sustenta a deslegitimação das manifestações às quais não se compreende, ela se mostra frutífera para observarmos uma certa linha interpretativa sobre os protestos que seguem nos interrogando.

À medida em que fomos acompanhando esta reflexão, realizando esta primeira travessia contextual, ousamos já salientar alguns pontos de nossa leitura até aqui. Se Freud utilizou os pensadores e o referencial aqui esboçado, ele o fez de maneira a tentar também atravessar certas questões dadas como certas e pouco exploradas. **No que tange às querelas em relação ao indivíduo-social, na patologização dos movimentos das massas ou mesmo nas descrições retiradas desta psicologia coletiva, entendemos que faz delas mais um**

**ponto de partida do que uma linha de chegada, de modo a colocar em tensão os limites e dicotomias nelas produzidos.**

### **3.2 O contexto de um texto freudiano**

Agora que já percorremos o grande contexto em que se situou a Psicologia Coletiva utilizada por Freud, chegamos a um outro ponto de encontro que fizemos nesta travessia: um contexto pós Primeira Grande Guerra, com uma Europa devastada pelas suas consequências. Chegamos também a uma psicanálise já embrenhada em suas questões, pronta a propor, a partir das condições com que Freud abordou a cultura e suas vicissitudes, a exploração do terreno das multidões.

Conforme Mezan (1985), a guerra chega às elucubrações freudianas de forma irreversível. O que antes era uma luta entre a moral civilizatória e a insistência infinda das pulsões sexuais, o primeiro conflito armado de proporções mundiais traz a dimensão da agressividade, da violência e da morte de modo a situar de outros modos os conflitos pulsionais, de modo a reafirmar para Freud o caráter frágil e impositivo das sociedades humanas. A falência do projeto civilizatório, ao qual ele se refere em “Considerações Atuais sobre a Guerra e a Morte” (Freud 2010/1915), não se expressa somente na tentativa de barrar as pulsões sexuais, mas também em sua capacidade de oferecer limites à destrutividade inerente à humanidade.

Em Mezan (1985), encontramos: “resta a evidência de que é durante e após a primeira guerra mundial que Freud se torna mais sensível à questão da agressividade, que virá a considerar como a exteriorização da pulsão de morte.” (p. 431). O autor ainda segue: “da mesma forma, fenômenos da história europeia contemporânea, como a vitória da revolução soviética e a ascensão dos fascismos, formam o pano de fundo das reflexões freudianas desta época, estando vinculados com o cariz específico que elas virão a tomar.” (p. 432). E é neste contexto que também os fenômenos de multidão não escaparão às reflexões freudianas.

Encontramos na biografia de Ernest Jones (1981) uma correspondência entre este e Freud, dizendo que havia tido “uma sensível ideia que deverá servir de fundamento psicanalítico para a psicologia das massas” (Jones, 1981, p. 297). Na biografia escrita por Peter Gay (2012), consta uma consideração de Freud presente no exemplar de Psicologia das Massas que enviou a Romain Rolland, na qual indica seu caminho de pesquisa: “Não que eu considere esse trabalho particularmente bem-sucedido, mas ele indica um caminho para se passar da análise do indivíduo para a compreensão da sociedade” (Freud, 1923, como citado

em Gay, 2012, p. 409). Para o biógrafo, este era seu objetivo.

Ao se perguntar sobre a força de união das massas para além dos motivos manifestos, Freud foi buscar subsídios na psicologia social, enchendo-a, ao mesmo tempo, de explicações psicanalíticas sobre as multidões (Gay, 2012, p. 409). Ainda segundo o autor, mesmo que Freud, a partir de 1920, estivesse disposto a assegurar os efeitos do biológico na constituição do psiquismo, ele não poderia “explicar a vida interior sem recorrer ao mundo exterior” (Gay, 2012, p. 409). Tal assertiva encontramos logo na primeira página de seu texto, quando fala sobre a pertinência da correspondência entre psicologia individual e social.

Roudinesco (2014), entretanto, afirma que Freud desejava retomar suas análises sobre as sociedades “com o desígnio mais político de descrever o caminho que leva da coletividade ao indivíduo” (p. 262). Ao acompanharmos a linha com que Freud constrói seu texto, é possível observá-lo partindo do fenômeno das multidões, buscando algumas especificidades nele que podem ser transpostas para a história do inconsciente do indivíduo: passando pela neurose, pela infância e pelos estados primitivos da civilização. O desejo de construção de “uma metapsicologia entre o eu e as massas” (Roudinesco, 2014, p. 263). Entre o que propõe Gay e Roudinesco, podemos observar dois movimentos: um que vai do indivíduo ao coletivo e outra, que traça o caminho reverso. Com qual ficamos, afinal? Talvez não precisemos escolher entre uma ou outra, mas reconhecer que este duplo movimento acompanha o argumento freudiano. Conforme já comentamos, no enlace entre fenômeno, mito e metapsicologia é possível traçar o caminho em dois sentidos.

Para uma “abordagem geral do agitador”, Adorno (2007, p. 156) reconheceu que fora preciso um escrito psicanalítico que se dispusesse a oferecer uma teoria mais abrangente, um certo quadro de referência: este é, para ele, o texto freudiano sobre as massas. Antecipando as formações fascistas e nazistas, Freud, apesar de seu pouco interesse em política, foi capaz de refletir tais formações “em categorias puramente psicológicas” (Adorno, 2007, p. 157), apreendendo, tal como o inconsciente do analista capta o inconsciente do analisando, tendências ainda por emergir. Mesmo sem ocupar-se em demasiado das questões sociais, Freud “indicou tendências históricas através do desenvolvimento de seu próprio trabalho, da escolha de seus temas e da evolução de conceitos-guia” (Adorno, 2007, p. 157)

Ainda, encontramos em Adorno (2007) que os problemas enfrentados por Freud em seu texto sobre as massas diriam respeito a um novo tipo de sofrimento, que estaria relacionado a um enfraquecimento e declínio do modo individual frente às mudanças sociais da época, que apelavam para uma captura totalizante e inquestionável por parte de “poderosas instâncias coletivas” (Adorno, 2007, p. 157). Se, por um lado, quando Freud escreveu seu

texto sobre as massas, as formações nazifascistas estavam ainda longe de seu ápice, suas condições de emergência já se faziam presentes em seu contexto e figuraram em suas reflexões.

É notável o quanto Freud adentrou em campos mais amplos ao longo de sua obra, principalmente após sua famosa “virada de 20”. Com a inauguração do conceito de pulsão de morte, este, de alguma maneira, herdeiro da guerra e de suas decepções, suas teorias passam a ser menos debruçadas sobre os eventos da clínica *stricto sensu*, e sua metapsicologia ganha novos contornos, assim como suas investidas teóricas sobre a cultura, seus fundamentos e efeitos. Com que ferramentas, porém, Freud irá operar suas análises da cultura, já que ele “terá que se haver com processos tais como conflitos sociais, a formação das ideologias, a dominação econômica e social, as vicissitudes das instituições políticas” (Mezan, 1985, p. 433) e estará munido somente com conceitos que dizem respeito à análise dos indivíduos?

Para Mezan (1985), Freud aborda sua análise da cultura de modo ilustrativo para suas teses e “enquanto *contribuição* especificamente psicanalítica à compreensão das várias esferas em que se desenvolve o fazer humano” (p. 434, grifo do autor). Para o autor, se Freud abordou os princípios míticos da organização social em “Totem e Tabu” (1912/1913), seu desejo era trabalhar o pai a partir de seu lugar simbólico. Ao mesmo tempo, em “Psicologia das Massas e Análise do Eu” visou o estudo e compreensão dessas para chegar a suas elucubrações acerca do conceito de identificação.

Diante de tantas suposições e interpretações acerca de suas intenções em relação às massas, observamos que o terreno onde se embrenhou é delicado. Mesmo assim, Freud ousou mais uma vez ultrapassar os limites de sua clínica, para oferecer, ao nosso ver, uma contribuição psicanalítica que pudesse ultrapassar questões dicotômicas presentes nas outras disciplinas as quais abordamos aqui.

Para avançarmos um pouco mais em nossa travessia, ao encontrarmos o “texto-massa”, nos propomos a reconhecer de modo amplo as dificuldades de seu terreno de leitura. Uma das questões que nos indagamos, refere-se a suas traduções, questão recorrente quando se trata do texto freudiano. Observamos aí uma oportunidade de seguir abrindo brechas que nos auxiliarão no debate proposto.

### 3.3 O que as traduções nos dizem: entre conceitos e equívocos

Sobre as questões de tradução, o que se coloca já de início são as diversas versões de tradução do texto “*Massenpsychologie und Ich-Analyse*”, encontradas tanto em português quanto em outros idiomas. Nossa pesquisa bibliográfica percorreu algumas biografias, dicionários de psicanálise e diferentes edições do texto em busca de pistas que pudessem oferecer reflexões sobre as escolhas e consequências de tradução. Em quase todas há alguma menção sobre estas questões específicas. Entendemos este debate como um certo achado de pesquisa, e nos perguntamos em que momento lançaríamos, ao longo do texto, esta reflexão. Entendemos que as questões de tradução são um recorte de um debate maior, que abarca também o uso dos conceitos e as denominações utilizadas para diferentes interpretações dos fenômenos aqui estudados.

Propositalmente, até este momento, utilizamos de modo indiscriminado os termos “massa” e “multidão”, mesmo sabendo que tal indiscriminação possa ser controversa. Sendo essa uma questão para debate, consideramos adiar no texto sua abordagem e apresentar a contextualização conforme ela foi aparecendo: também de modo indiferenciado. Debateremos as questões de tradução agora, já que não poderemos mais delas nos furtar se quisermos adentrar no texto freudiano e deixaremos as questões conceituais sobre os termos para um momento posterior, quando chegarmos à interrogação sobre que outros recursos poderíamos lançar mão para refletir sobre multidões, tais como as de 2013, a partir da psicanálise.

Não é de hoje que o assunto sobre as traduções das obras de Freud é debatido de modo acalorado nos meios de estudo em psicanálise e o debate não se dá sem controvérsias, o que não é de se estranhar, levando em conta a própria história da psicanálise. Diferentes afiliações, influências diversas fazem das traduções dos textos freudianos e da compreensão de seus conceitos uma querela que condensa atritos e desloca divergências, produzindo para a produção psicanalítica um campo também fértil, no qual inúmeros estilos poderão coexistir – na melhor das hipóteses – a partir das várias versões de tradução.

Tais questões emergem com mais vigor no momento em que as obras freudianas, desde 2010, quando completados 70 anos de sua morte, tornam-se de domínio público. Isto permite o empreendimento de novas traduções, oferecendo ao público estudioso outras versões dos escritos de Freud. Tal debate, podemos ampliá-lo e encontrá-lo com a própria concepção sobre os modos com que as reflexões em psicanálise operam. Conforme Tavares (2011), psicanalista, germanista e estudioso das traduções de Freud, o debate em torno do

assunto ganha ainda mais relevância, “já que se trata de um autor que fez do simbólico e da linguagem o centro da experiência humana” (p. 19).

A noção de tradução já esteve em debate nas reflexões freudianas. Freud, em seu livro “A Interpretação dos sonhos” (1996/1900), perguntou-se, inicialmente, se os sonhos seriam uma tradução ou uma retradução do conteúdo inconsciente, do pensamento onírico, utilizando este mesmo termo, “tradução”, para referir-se ao processo de trazer os elementos do sonho à consciência, no momento de sua interpretação. Ao mesmo tempo, Freud aproximou a produção onírica não apenas a uma “diferença entre idiomas”, mas a uma diferença de linguagem, a um modo diverso de escrita, sujeito a uma estrutura particular. Caso é que, se já abandonamos a operação psicanalítica em analogia ao processo de tradução, é inegável pensar que a operação psicanalítica, em sua relação com a linguagem, realiza um inevitável furo.

Se, através dela, sabemos da impossibilidade de atingir a fidedignidade, a verdade toda, se a proposta psicanalítica nos mostra que é impossível à palavra dizer tudo, é preciso que levemos em conta também a impossibilidade que já se mostra de pronto na tarefa de traduzir, de buscar palavras correspondentes entre idiomas, de operar uma transposição que dê conta do que se escreve em um idioma para um outro idioma, mantendo particularidades e nuances de ambos. As divergências em relação aos modos de tradução de seus termos são inúmeras, alvos de vários estudos os quais rendem infintos tratados e grandes desencontros. Ficaremos aqui com algumas pesquisas que particularmente nos interessam e que, se não rendem a maior das controvérsias, para o nosso trabalho são importantes pelo impacto que causam.

Para escrever o texto “*Massenpsychologie und Ich-Analyse*” (1921), Freud utilizou como sua principal referência a já mencionada tradução alemã do livro “*Psychologie des Foules*” (2001/1895), de Gustave Le Bon. Ao pesquisarmos o termo *Foule*, segundo o dicionário Francês-Português Michaelis<sup>4</sup>, encontramos como significado “multidão” e “turba”. Em consulta à obra em alemão, encontramos o nome do livro de Le Bon como *Psychologie der Massen*, o que nos mostra que a escolha pelo termo “massa” em vez de “multidão” se deu na tradução do original, em francês, para o alemão, realizada por Rudolf Eisler (1912).

Fomos em busca de alguns comentários sobre as traduções existentes deste texto de Freud e encontramos algumas questões que valem a nossa reflexão. Talvez a mais marcante para os nossos estudos em particular e para os estudos psicanalíticos brasileiros em geral seja

---

<sup>4</sup> <http://michaelis.uol.com.br/escolar-frances/>

que a tradução vigente durante quase setenta anos foi a *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, editada pela Imago, uma tradução indireta da *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, feita por James Strachey e rigorosamente supervisionada por Ernest Jones. Na tradução de Strachey do texto “*Massenpsychologie und Ich-Analyse*”, consta o termo “*masse*” traduzido para o inglês como “*group*”. Encontramos alguns comentários os quais consideramos pertinentes de compartilhar para refletir sobre a escolha de Strachey e seus efeitos para a teoria.

Em uma busca pela edição inglesa do texto, na tentativa de achar algum escrito do tradutor que justificasse sua escolha, deparamo-nos com a seguinte nota de tradução referente à primeira frase do texto freudiano, atribuída ao termo “*group*” (grupo, em português):

É usado em toda a tradução deste trabalho como equivalente ao mais abrangente “*Masse*” alemão. O autor usa esta última palavra para representar tanto o “grupo” de McDougall quanto o “*foule*” de Le Bon, que seria traduzido mais naturalmente por “crowd”, em inglês. Para fins de uniformidade, preferiu-se também o termo “grupo”, substituindo-se o termo “multidão” mesmo nos trechos da tradução inglesa de Le Bon. (Freud, 1955/1920-1922, p. 69)

Aqui encontramos três nomeações diferentes: *foule* (multidão), o primeiro, da versão francesa do texto de Le Bon, *masse* (massa), da tradução do texto de Le Bon para o alemão e, finalmente, desta para *group*, a partir da tradução inglesa feita por Strachey. Consideramos pertinente tal informação em função dos efeitos de uma tradução sobre o texto, trabalho que não é neutro, que requer escolha de caminhos e imprime uma marca própria, uma leitura própria ao texto.

Aqui, cabe ressaltar que tal padronização desejada por Strachey em seu trabalho de tradução surgiu em decorrência de outro interlocutor de Freud para as questões das multidões: William McDougall. Este, em seu *Group Mind*, escrito em 1920, elaborou teses sobre o determinismo de raça e suas desigualdades (Roudinesco, 2014), algumas delas apontadas no texto freudiano. McDougall (1920, como citado em Freud, 2011/1921, p. 13), utilizou o termo “*group*”, conforme nota inicial de tradução, porém realiza uma diferenciação entre *group*, (traduzido por Freud como massa) e *crowd*. Enquanto esta última, para ele, é apenas uma aglomeração caótica, o primeiro porta uma organização e estrutura interna.

Encontramos, Na biografia escrita por Peter Gay (2012), em nota de rodapé, um trecho da correspondência entre Freud e Ernest Jones<sup>5</sup>, na qual o primeiro comentava a tradução de

---

<sup>5</sup> Apesar de uma busca exaustiva, não encontramos edição acessível ou mesmo edição traduzida para o português das correspondências entre Freud e Jones. Encontramos duas edições: uma em inglês e outra em espanhol. Somente da primeira obtivemos acesso a alguns trechos e em nenhum deles encontramos a citada

Strachey deste texto:

Aqui vale notar uma tradução infeliz. O título de Freud, em alemão é *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Grupo “group”, termo escolhido pelos editores da Standard Edition para Masse (literalmente “massa”), é brando demais. O próprio Freud, numa carta a Ernest Jones, falou de sua “*Psychology of mass*” [Psicologia de massa] (Freud a Jones, 2 de agosto de 1920. Em inglês, Freud Collection, D2, LC). Se o termo mass [massa] parecia muito desajeitado, “crowd psychology” [psicologia da multidão] estaria mais próximo do que “group psychology” [psicologia de grupo]. (Gay, 2012, p. 399)

Esta citação também nos parece de grande valor, em função de ser, pelo menos por via indireta, um acesso às palavras de Freud sobre a tradução que também nos inquieta, que também nos motivou a pesquisar sobre as diferenças nas traduções e sobre os efeitos de leitura ao usarmos diferentes conceitos para descrever os fenômenos.

Já no Dicionário de Psicanálise de Roudinesco e Plon (1998), ao procurarmos a expressão “Psicologia das Massas e Análise do Eu”, destacamos a seguinte introdução:

Livro de Sigmund Freud publicado em 1921, sob o título *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Traduzido pela primeira vez para o francês em 1924, por Samuel Jankélévitch, sob o título *Psychologie collective et analyse du moi*, revisado por Angelo HERNARD em 1966. Nova tradução em 1981 por Pierre Cotet, André Bourguignon (1920-1996), Odile Bourguignon, Janine Altounian e Alain Rauzy, sob o título *Psychologie des foules et analyse du moi*, e mais tarde, em 1991, sob o título *Psychologie des masses et analyse du moi*. Traduzido para o inglês por James Strachey em 1922, sob o título *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, retomado sem modificação em 1955 (Roudinesco & Plon, 1998. p. 613).

Recortamos a citação acima por entendermos que ela nos demonstra que também nas edições francesas não houve unanimidade em relação às traduções de “*Massenpsychologie*”, sendo primeiramente traduzido por “*Psychologie collective*”, o que, segundo os autores Roudinesco e Plon (1998), privilegiou a dimensão quantitativa que o termo pode oferecer. Depois, foi traduzido por “*Psychologie des foules*”, ressaltando a ligação com o texto de Le Bon para somente em um momento mais recente, traduzi-lo por “*Psychologie des masses*”, o que se assemelha ao original freudiano e levaria em consideração o caráter político do termo “*masse*”. Ainda, para Roudinesco e Plon (1998), Strachey fez uma opção “reducionista do social” ao traduzir “*masse*” por “*group*”, reconhecendo aí uma marca da psicologia social estadunidense, para a qual “o grupo constitui o modelo, reduzido ou experimental, da sociedade” (Roudinesco & Plon, 1998, p 613).

---

carta. Ficaremos, portanto, com a referência do biógrafo.

Nas edições brasileiras também encontramos alguns comentários acerca das traduções que merecem nosso destaque. Não traremos novamente o comentário da coleção “Obras Completas de Sigmund Freud” (1996), editada pela Imago, por esta ser uma tradução da *Standard Edition* inglesa, traduzida, por sua vez, por Strachey e já comentada anteriormente. Veremos o que diz a edição da L&PM “Psicologia das Massas e Análise do Eu” (2013) e sua homônima, edição feita pela Companhia das Letras (2011).

Observamos que a tradução feita pela L&PM, realizada direto do alemão por Renato Zwick, também traz uma nota que nos interessa. Para esta edição foi realizada uma comparação entre os trechos citados por Freud do texto de Le Bon e a última edição em português deste, com tradução realizada por Mariana Sérvulo da Cunha (como citado em Freud 2013/1021). Nesta comparação, observou-se que, nos trechos do texto de Le Bon citados por Freud, há uma discrepância entre os usos do termo “*masse*” da tradução feita por Rudolf Eisler (1912) em relação ao termo “*foule*” presente no original em francês e traduzido por “multidão” na edição citada. Além desta passagem, não encontramos nenhuma outra que se refira a questões de tradução do texto.

A edição da Companhia das Letras, traduzida pelo germanista Paulo César de Souza, levantou controvérsias por algumas de suas escolhas de tradução de outros conceitos freudianos (tal como traduzir “pulsão”, termo vindo das traduções francesas, “por instinto”). Nela, consta uma nota de rodapé logo no início do texto, em sua introdução e nela, Paulo César nos diz que Freud utilizou-se do termo “massa” de modo indiscriminado, para abordar formações tais como “aglomeração, agrupamento e grupo” (Freud, 2011/1921 p. 14). Aqui encontramos, mesmo que brevemente, alguma consideração que levanta a possibilidade de distinção entre esses fenômenos.

Quais as diferenças entre as traduções e quais seus efeitos para a interpretação do texto freudiano? A partir daí, como refletir sobre o olhar da psicanálise para as formações coletivas, tais como os protestos de 2013? Seguiremos, por enquanto, trabalhando o texto freudiano, mais diretamente. Entendemos que o que fizemos até agora já é, de certa forma, adentrar no texto, através de seu contexto e de algumas questões que ele suscitou até o momento. Agora, entretanto, seguiremos nosso corte, nossa travessia, pelos meandros de seu escrito e alguns de seus desdobramentos para seguirmos abrindo rachaduras nas reflexões de Freud sobre as massas.

### 3.4 Tensionando as barreiras entre as massas e o Eu

Retomando alguns pontos que já mencionamos anteriormente, Freud recorreu a pensadores dos fenômenos das massas que compartilham uma posição de receio em relação ao poder que das multidões podem emergir. Ao posicionar-se junto a eles, mesmo que para ultrapassá-los através de conceitos psicanalíticos que viriam a solucionar questões propostas pelos demais, entende que a psique humana rumava ao progresso. Freud, entretanto, como já dissemos, não desejava escrever um tratado político sobre as multidões, mas novamente, segundo Mezan (1985) reconhecer a pertinência universal dos conceitos psicanalíticos.

As reflexões freudianas ofereceram, então, às proposições da psicologia coletiva, uma diferença para as teorias sobre as multidões, já que os conceitos de seus interlocutores não acrescentariam, para ele, nada de significativo às teorizações sobre as massas. A partir de conceitos como “alma coletiva” e “instinto gregário”, os sociólogos utilizados por Freud buscavam explicar porque os indivíduos, quando na massa, apresentavam um comportamento muito diverso ao modo com que se apresentam individualmente. A coletividade apresentaria uma alma ou instinto próprios, não sendo as manifestações coletivas explicadas pelo comportamento do sujeito de modo individual, mas sempre tomando o indivíduo como referência. A proposta freudiana estabelece uma relação entre os fenômenos sociais e individuais, questionando um funcionamento de massa autônomo e primário.

O que mantém os laços grupais unidos são os laços libidinais. Até então, as teorias sociais como “alma coletiva” (Le Bon), “mente grupal (McDougall) e “instinto gregário” (Trotter) não conseguiram explicar a pergunta que Freud faz à massa: por que os sujeitos, quando inseridos em uma massa, comportam-se de maneira diferente ao que fazem quando encontram-se isolados? Será, então, a partir destes autores por ele elencados, os quais apresentam uma visão similar da massa (primitiva, entregue ao afeto e à sugestão, livre das repressões, impulsiva, entregue à lógica inconsciente, comparável ao homem primitivo, às crianças, esvaziada de intelecto), que Freud realizou sua pesquisa, em busca de suas explicações para algumas especificidades presentes nas formações coletivas. Veremos, então, de que modos poderemos encontrar tais pontos em nossa travessia para acompanhá-los, ou mesmo seguir em contrafluxo ao que desejamos, por vezes, tensionar.

Começaremos pelo que já foi dito anteriormente, em mais de um momento: Freud nos oferece, já de início, a problemática entre o indivíduo e o social. No título de seu texto,

encontra-se a questão sobre a qual seguirá trabalhando ao longo de seu escrito, apresentando, ao mesmo tempo, o terreno disciplinar sobre o qual os pensadores da massa se debruçavam e a aproximação que faria a partir de suas reflexões. Ao usar uma conjunção aditiva “e” entre a psicologia das massas e a análise do eu, nos oferece uma ponte, uma noção de relação entre ambos, propondo já de saída uma quebra na dicotomia entre o que forma as massas e o que compreende a partir do Eu.

Seguindo uma leitura minuciosa, pelo menos enquanto para nós houver pequenos achados pertinentes a comentar, na primeira linha do texto, Freud enuncia: “A oposição entre psicologia individual e *psicologia social ou das massas* (...)” (Freud, 2013/1921, p.16). Não precisamos seguir a frase, pois aqui já vemos que ele propõe que há mais de uma maneira de nomear essa psicologia a qual ele trará como ilustração para seu escrito (a Edição Standard das Obras Completas trará, em vez de “massas”, o termo “grupos”). Podemos ver, de partida, uma certa indiferenciação de conceitos ou mesmo de terrenos ainda não muito bem distintos de estudo.

Freud segue então questionando a dicotomia apresentada de início, tema extremamente caro às investigações psicanalíticas, já que se encontra no cerne deste debate o lugar dos objetos nos investimentos libidinais e na constituição psíquica do indivíduo: é possível falar em uma psicologia individual e uma psicologia social, em separado? Até que ponto uma atravessa a outra, constitui a outra? Refletindo sobre as diferenças entre psicologia individual de uma psicologia social, Freud inicia seu texto: “à primeira vista a diferença entre ambas pode parecer muito significativa” (Freud, 2011/1921 p. 14), olhando a questão de modo mais aproximado, tais separações não são tão claras assim. Freud aqui abordou o modo com que o sujeito satisfaz a pulsão, pensando nos atores que participam de tal satisfação, notando que raramente o indivíduo prescinde de objeto. Logo, desta forma, borra-se a clareza das diferenças entre esfera social e individual: “na vida psíquica do ser individual, o Outro é, via de regra, considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário e, portanto, a psicologia individual é também, desde seu início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado.” (Freud, 2011/1921, p. 14).

Freud vai ocupar-se das apressadas distinções entre psicologia individual e social, reconhecendo na primeira delas o que seria a participação fundamental de um outro (a quem a tradução da Companhia das Letras traduz por Outro, com maiúscula) para a constituição dos mais diferentes laços que compõem os sujeitos, desde seus primórdios. Logo, já nos é possível antecipar a estreita relação de seus argumentos posteriores com sua premissa de partida e tomar esta como uma chave de leitura para seu texto: os conceitos por ele

trabalhados, os fenômenos metapsicológicos por ele sustentados se enlaçam diretamente com a ideia introdutória. Logo, será possível à “Psicologia das Massas” e à “Análise do Eu” partilharem de um mesmo título.

Mezan (1985) aborda como opera, para Freud, a questão da socialização dos indivíduos, já que este processo é questão central para pensar a própria psicanálise. Como menciona, a “vida psíquica do homem é determinada simultaneamente, de dentro e de fora, ou seja, pela dinâmica pulsional e pelas relações com o outro” (p. 454). Aqui, Freud já dará pistas sobre a linha argumentativa que usará no texto, linha esta que servirá de explicação e sustentação para a teoria de Freud sobre as massas, ratificando assim, suas teorias sobre a cultura e as regras fundamentais sobre as quais o processo civilizatório é incessantemente reiterado – ou posto a perigo.

O que diferenciaria, então, a relação de um sujeito com os poucos pelos quais ele tem afeto e proximidade da que estabelece com outros, numerosos, desconhecidos, com os quais talvez compartilhe apenas uma referência abstrata? Freud observa que a relação com o pequeno grupo próximo de pessoas é de fácil explicação. Seu olhar – e, conforme reconhece no texto, a abordagem da psicologia das massas de modo geral – porém, volta-se para a relação de um indivíduo com um grande número de pessoas, com as quais “ele se acha ligado de algum modo, mas que em muitos aspectos elas lhe podem ser estranhas” (Freud, 2011/1921, p. 14). Qual fenômeno, porém, opera para que uma nacionalidade, uma classe, uma instituição (entendemos a importância desta última para as reflexões freudianas neste texto porque nos parece que é sobre ela que ele se debruça com mais afinco) ou quaisquer elementos de um “grupo” possam, a partir de um momento e com uma determinada finalidade, vir a tornar-se “massa”? Salientamos tais termos porque nos parece que o próprio Freud aqui, reconhece uma distinção entre grupo e massa.

A partir daí, interroga-se sobre os “fenômenos que surgem nessas condições especiais” (Freud, 2011/1921, p. 15), observando certo automatismo na compreensão deste fenômeno a partir do surgimento de um instinto especial, irreduzível e somente manifesto nas situações de massa: haveria, então um “instinto social”. Pela aparente obviedade das divergências entre as relações com os próximos e com os distantes, seria também por óbvio pensar em um evento completamente novo para elucidar a relação numerosa. Freud reconhece, o que será sua grande marca diferencial entre suas formulações e dos predecessores da massa, que desde já o fator numérico não pode ter tanta influência assim. Para ele, o elemento agregador encontraria seu fundamento também nos fundamentos do sujeito e no seio familiar se produziria, então, o que viria ligar a multidão. Logo, para a explicação psicanalítica sobre esta interrogação, serão

necessárias apenas algumas questões que tangem a psicologia das multidões. Freud deixa claro: utilizará apenas um recorte de tais teorias.

Aqui já podemos lançar algumas perguntas sobre/para o texto, interrogá-lo em seu propósito: o que Freud, então, busca na massa? Apesar de abordar um fenômeno coletivo, estaria ele se perguntando desde uma perspectiva individual quando isola “como objeto de investigação a influência simultânea exercida sobre o indivíduo por um grande número de pessoas com as quais ele está ligado por um vínculo qualquer (...)” (Freud, 2011/1921, p. 15)? É possível aqui esse mesmo indivíduo se encontrar, desde a perspectiva proposta por Freud, em um lugar apassivado diante do aglomerado? Ainda no início, Freud oferecerá uma informação sobre seu recorte: a de que, em seu texto, “serão poucas as questões que interessam particularmente à investigação psicanalítica das profundezas” (Freud, 2011/1921, p. 16).

Ao adentrar nas descrições de Le Bon, partindo do modo inesperado como o indivíduo age em alinhamento com a massa, surgindo nesta uma “massa psicológica” (Freud, 2011/1921, p. 17), ele se pergunta: “o que é uma massa, de que maneira adquire ela a capacidade de influir tão decisivamente na vida psíquica do indivíduo e em que consiste a modificação que ela impõe ao indivíduo?” (Freud, 2011/1921, p. 17). Sua escolha será a de responder a última para obter resposta à primeira: “A observação da reação alterada do indivíduo é que fornece o material à psicologia das massas” (Freud, 2011/1921, p. 17).

Ao tomarmos as perguntas disparadoras de Freud para dar seguimento a sua pesquisa, vemos em que sentido Freud se orienta: ao buscar a resposta para a sua pergunta no indivíduo, poderá esclarecer o fenômeno das multidões. Parece natural que Freud vá buscar no indivíduo a resposta para os fenômenos das massas. É nele e sobre ele que os estudos psicanalíticos sustentaram seus esforços e investigações até então. Como vimos anteriormente, sua proposta não era a de adentrar no grande campo da política e sobre ela realizar um tratado. Seu desejo era dela recortar o que lhe interessava para os estudos da psicanálise. Aqui, podemos ver renovada a proposta de seu título: a análise do eu pode responder à questão sobre a psicologia das massas.

O que é isso então, que ocorre ao indivíduo, tão civilizado e elevado intelectualmente quando só ou próximo aos seus, e que se transforma de maneira tão radical quando se encontra em multidão? Para responder a esta pergunta, Freud (2011/1921) tomará de Le Bon o conceito de “massa psicológica”, entendendo esta como a condição a qual o indivíduo adentra quando nesta formação coletiva.

Le Bon (1895, como citado em Freud, 2011/1921) fala então do que se passa com o

indivíduo: para ele, quando o indivíduo se encontra imerso na massa, desta apreende-se a emergência de um inconsciente hereditário, coletivo, detentor da “alma da raça” – lembremos aqui que Le Bon era um entusiasta dos ventos elitistas e antissemitas que viriam a soprar com toda a intensidade apenas alguns anos após. As aquisições individuais, como a civilidade, a cordialidade e o discernimento se perderiam na massa, desaparecendo suas particularidades, emergindo, porém, novas características: a massa adquiriria um poder invencível. Por ser “anônima e irresponsável”, nela desapareceria seu sentimento de responsabilidade.

Ao observarmos essa passagem indivíduo/massa psicológica, aqui podemos pensar que não há uma mudança de estado: a massa é tratada como uma grande unidade, indiferenciada, atendendo a regras próprias, mas tomando forma de “um”. Na massa, toda a individualidade de seus integrantes, por mais diversos que sejam entre si em suas origens e interesses, apagam-se. Este estado de massa confere a eles uma “alma coletiva”. Aqui, o texto segue trabalhando no registro da individualidade, seja ela a partir de cada um ou do todo. Não há variação, variedade, o paradigma segue intacto, tanto que Le Bon se referiu a esta formação como um “ser provisório”. Logo, será que é possível, por aí, intercambiar a “massa” pelo “eu”, já que se segue a lógica unitária? Talvez e, ao mesmo tempo, esta ideia possa ser deslocada ao longo do texto. Veremos.

Aqui podemos acompanhar toda a consideração pelas multidões que a psicologia das massas apresenta no geral e que Le Bon, em particular, encabeça: o homem, (unidade da massa, mas que também é uma parte que representa perfeitamente o todo, já que a massa psicológica é partilhada por todos, sem exceção) desde este viés, desceria vários degraus na escala da civilização. Isolado, era um indivíduo cultivado, na massa é um instintivo, um bárbaro. Há uma diminuição da capacidade intelectual. Aqui, novamente, Freud (2012/1913), através de Le Bon, vai utilizar a comparação homem primitivo/criança/massa, a qual já realizou de modo parecido em seu Totem e Tabu (2012/1913). Ele descreve, através das palavras de Le Bon, a massa como volúvel, excitável, imediatista, onipotente, sem noção do impossível (uma criança birrenta). Observamos que, até o presente momento, Freud em nada discordou das descrições de massa feitas por seu interlocutor. Encontramo-nos, ainda no campo das descrições fenomenológicas, das quais Freud se utilizará para realizar seu “pulo do gato”.

Seguindo sua lógica unitária, da passagem de um ser individual para um ser coletivo, Le Bon se utiliza de metáfora vinda da biologia para argumentar sobre a massa psicológica. Ele fala de uma reunião de células as quais, individualmente, apresentam características diversas e, quando juntas, mudam suas características e formam um ser completamente

diferente. Uma aproximação entre as lógicas psíquicas e celulares já foi utilizada por Freud em seu texto contemporâneo a este: em “Além do Princípio de Prazer” (2010/1919), Freud utiliza-se de comparações celulares para falar sobre a evolução de organismos unicelulares para seres pluricelulares. Ao interrogar-se sobre o que mantém tais células/indivíduos ligados em uma unidade, já havia oferecido a resposta em seu texto inaugural sobre a pulsão de morte e apenas retomará seu argumento, por outras vias, aprofundando-o, na presente análise sobre as multidões. Logo, no primeiro, já podemos encontrar as pistas para trilhar um caminho rumo às respostas do segundo.

As unidades grupais, tornando-se cada vez maiores, tendem a projetar a agressividade para fora deste “organismo”. Se o indivíduo, pelo seu narcisismo, tende à hostilidade diante de estranhos, nada impediria que, diante de formações grupais, o narcisismo individual fosse substituído por um narcisismo grupal, de modo a atender às exigências de Eros em direção à agregação. Freud enuncia que há uma restrição ao narcisismo individual nas situações grupais, restrição esta que só poderia estar a serviço de Eros, provocada pelo laço libidinal entre os partícipes do grupo, fazendo estreita relação entre as pulsões de vida e os fenômenos sociais. Reencontramos a relação feita entre as pulsões e a pluricelularidade.

Ao mesmo tempo, a diluição da “unidade”, esta que pode ser entendida aqui pela formação da massa, mas também pelo “eu individual” de cada elemento dela, tende a reagir agressivamente, devido ao receio de desagregação de si, o que traz para todas as relações o caráter de ambivalência, inerente à relação entre a tendência à fusão (atribuída às pulsões de vida) e sua relação com a pulsão de morte (movimento desagregante). Aqui também se insere uma noção importante para compreender as reflexões freudianas acerca da cultura, a qual veremos posteriormente.

Encontramos em Mezan (1985) que, se tanto o narcisismo quando o amor objetal são expressões da pulsão de vida, o primeiro desconsidera a existência do outro, enquanto o segundo visa a agregação e ampliação das unidades. A presença deste duplo movimento da libido mostra-se justamente como um conflito inerente às pulsões de vida: a ampliação do conjunto põe em perigo a existência do Eu, arriscando sua desintegração e o amor narcísico se opõe à tendência de ampliação do conjunto, também característica de *eros*. O que permite, na dialética presente entre amor ao eu/amor ao outro, que este movimento esteja a serviço da pulsão de morte. Esta emerge pela brecha aberta pela ambivalência. O amor objetal serve como limite ao narcisismo e coloca a esfera social a serviço de *eros*. Ao mesmo tempo, o campo social permite, de forma igualmente vasta, a expressão da agressividade, devido à ambivalência das já citadas demandas entre conservação e agregação.

Ainda, para Mezan (1985), Freud desejava pôr à prova as teorias recém lançadas em *Além do Princípio do Prazer* (2010/1919), e até aqui já pudemos observar algumas aproximações entre os dois textos. Isso justificaria o pouco tempo que separa o lançamento da publicação que inaugura o conceito de pulsão de morte e de texto sobre a psicologia das massas. Neste, relança alguns conceitos como amor, sugestão e hipnose. Agora, a pulsão de vida encontra-se em jogo não só em nível biológico e psíquico, mas também na relação entre os indivíduos na massa: “diante da dificuldade de encontrar expressões suficientemente nítidas das pulsões de morte, voltou-se para o outro polo, intentando reunir sob esta rubrica fenômenos até então não abordados pelo prisma psicanalítico” (Mezan, 1985, p. 451).

Le Bon, porém, para por aí e não adentra, como Freud aponta, nas explicações sobre os pormenores que ocorrem com o sujeito quando na massa, utilizando-se de descrições que se afinam com os pressupostos da “psicologia profunda” (Freud, 2013/1921, p. 19). Aqui é interessante observar que, à primeira vista, pelo menos segundo Porge (2009), pode haver uma contradição argumentativa na linha de raciocínio de Le Bon. Este sustenta que o surgimento de uma “massa psicológica” é uma manifestação do inconsciente, não no sentido psicanalítico do termo, mas um inconsciente que comporia a “alma da raça”, inconsciente hereditário, formado por traços ancestrais. Ao mesmo tempo, as massas fariam com que emergissem novas características nos indivíduos que às massas pertencem e que não estariam ali ordinariamente. Ao caracterizar a massa, ao mesmo tempo, enquanto a emergência de uma nova psicologia, a partir da alma coletiva, esta inédita ao indivíduo solitário e, ao mesmo tempo, reconhecendo na formação de massa o gérmen de um passado biológico, abre-se uma brecha para as elucubrações freudianas. Tais novas emergências, talvez, não sejam tão novas assim.

Restringindo-se ao campo dos fenômenos, passando pela quantidade de pessoas que compõem a massa, pelo contágio entre seus membros, chegando até a sugestão, Le Bon propõe que estas explicações dão conta de desvendar os mecanismos internos às formações de massa. Porém estas não podem, pelo menos para o raciocínio freudiano, restringir-se como uma explicação e elas mesmas precisam ser desvendadas. O número de integrantes é rapidamente descartado por Freud como um fator relevante por si na transformação do que poderíamos chamar um comportamento individual para uma alma coletiva. Para Freud, a diferença operada no sujeito quando em massa é que, nesta, haveria a possibilidade de afrouxar as repressões individuais de seus integrantes. Freud, relaciona o comportamento moral dos sujeitos a pressão exercida pela sociedade. Ao mesmo tempo, tal moralidade, quando em grupo, é afrouxada por uma certa liberação autorizada pelo coletivo, corroborando

a ideia freudiana de que o núcleo da “consciência moral” é o “medo social”.

Aqui entendemos que cabe retomar um apontamento já feito: a diferença na concepção de inconscientes mostra um ponto de virada do que poderíamos chamar de primeira para segunda tópica: Freud salientará, em nota, sua diferença em relação ao conceito de inconsciente utilizado por Le Bon, mencionando que, para a psicanálise, é fundamental levar em conta a dimensão do inconsciente recalcado, a qual diz respeito diretamente às considerações entre consciência moral e medo social. Na construção que faz sobre o *Id*, entretanto, este abarcará não somente a porção recalcada, mas também caracteres que transcendem a experiência de recalque particular, remetendo a traços filogenéticos da civilização.

Ricardo Goldenberg (2014), em livro sobre o qual reflete a *massenpsychologie* freudiana à luz das produções culturais e artísticas contemporâneas, observa que Freud não refutará de todo uma porção inconsciente como herança arcaica, mas desejará de todo modo afastar-se das proposições junguianas acerca do inconsciente coletivo. Para Goldenberg (2014), este escrito de Freud desejava também, de alguma forma, trabalhar tanto o clareamento destas propostas quanto refletir sobre as próprias questões relacionadas às instituições, incluindo aí a psicanalítica.

Retomando, a discussão sobre as características que comporiam e explicariam a massa, o que antes se constituía como uma resposta, inclusive nos primórdios da psicanálise, sustentando suas incursões pelas novas descobertas do inconsciente, posteriormente é um acontecimento que precisa ser esclarecido. E a massa será um bom território para adentrar nas questões sugestivas e hipnóticas, agora por outra porta de entrada. Aqui, o interlocutor fenomenológico de Freud chega a seu limite, abrindo brecha para a inovação freudiana sobre as multidões. E é pela descrição e definição do contágio e da sugestão – diferenciação um pouco atrapalhada para Le Bon, que Freud esboça sua entrada, reconhecendo no primeiro um fenômeno ocorrido entre os iguais. Mas e a sugestão? É uma resposta a que chamado?

Antes de responder a quem o hipnotizado – ou a massa – atende, Freud leva mais um tempo descrevendo de modo muito pouco lisonjeiro as características das multidões para Le Bon. Aqui, Freud vai ratificar tais descrições, aproximando-as dos modos de operação do inconsciente tal como formulado pela psicanálise: intolerante às frustrações, o qual atende pela lógica das imagens, comparável ao homem primitivo, entregue às fantasias e nela, tal como nos conteúdos inconscientes, ideias opostas podem coexistir sem conflitos – lembremos da comparação criança/homem primitivo/neurótico. Freud vai largando migalhas para que sigamos os encontros que deseja propor entre suas ideias, retomando e revigorando

argumentos anteriores: assim fazendo também entre sua teoria sobre as massas e propostas já mencionadas sobre a horda primeva.

Surpreende-nos, entretanto, o surgimento de um trecho de *Le Bon* (como citado em Freud, 2011/1921), onde, apesar de todas as referências feitas às multidões até então serem de cunho altamente pejorativo, o autor refere que, “sob sugestão, as massas são capazes de atos elevados de renúncia, altruísmo e dedicação a um ideal (...) Pode-se falar de uma moralização do indivíduo pela massa” (*Le Bon* como citado em Freud, 2011/1921, p. 23). A única explicação possível a que poderíamos lançar mão aqui seria a da característica indiscutível, tanto para *Le Bon* quanto para Freud, da suscetibilidade das massas, que responderiam sem questionar às sugestões a elas feitas, ao estado hipnótico no qual se encontram.

Eis que surge, então, um líder (o termo usado em alemão é “*Führer*”, o que nos mostra o caráter antecipatório deste texto em relação às forças que viriam a eclodir pela Europa, não muito tempo depois) eleito por ocasião de um agrupamento de pessoas, e é por aí que Freud vai tomando seu rumo próprio. As necessidades da massa a tornam suscetíveis a um líder, o qual tem que estar, ele mesmo, fascinado por uma ideia, para despertar a crença da massa. *Le Bon*, então, restringe-se às descrições de cunho pessoal do possível líder: é a partir da imagem e ideia deste que Freud vai encaminhar suas hipóteses principais sobre os mecanismos primordiais do funcionamento das massas. A figura do líder e o amor a ele tornaram-se argumento central para sustentar a teorização freudiana e o levará a suas principais teses deste trabalho. É neste ponto que Freud se despede de *Le Bon*.

As descrições lebonianas, conforme já havíamos mencionado, não são tão originais assim. Freud questionará se as produções das massas são de tamanha baixeza quanto seu interlocutor as descreve, apontando assim as próprias contradições presentes no texto sobre o qual se debruçou. Ainda na esteira da aproximação entre o individual e o coletivo, refere que alguns autores reconhecem na própria moralidade um trabalho operado pela sociedade – apesar de sabermos, a partir das descobertas psicanalíticas, acerca dos efeitos maléficos da moralidade sobre os sujeitos. O quanto os trabalhos individuais elevados intelectualmente também não devem à coletividade a sua oportunidade de surgimento?

É no entusiasmo compartilhado pela multidão, e mencionado por Freud (2013/1921), que poderá resultar em grandes feitos para a humanidade, mas que também poderia compor o espírito de manifestações coletivas as mais diversas, que lembramos, mesmo que de passagem, do livro de Barbara Ehrenreich (2010) “Dançando nas Ruas: uma história do êxtase coletivo”. O interessante estudo da autora americana menciona o terror da perspectiva europeia diante das manifestações de rituais de povos não ocidentais. Nestes, encontravam

misto de fascínio e horror diante dos transes coletivos, diante das danças, dos corpos pintados, da incompreensão, talvez, de uma outra racionalidade. A autora refere-se às interpretações dadas a tais manifestações por parte de alguns antropólogos que recorreram à psicologia (ou poderíamos dizer psicanálise?) na tentativa de explicação destes rituais. Onde, em algum momento, enxergou-se apenas selvageria, passou-se a encarar tais fenômenos desde a perspectiva das doenças mentais. Segundo Ehrenreich (2010), citando antropólogos como Alfred Métraux e Steven Lonsdale, o diagnóstico mais comumente utilizado para classificar tanto os rituais vodus do Haiti quanto o êxtase de mulheres no Sri Lanka era o de histeria, o qual nos é familiar.

### 3.5 Um esboço de diferenciação entre as massas

Freud também reconhecerá que as massas estudadas por seus antecessores dizem respeito a um tipo muito específico de formação: provisória, articulada temporariamente, por um fim limitado em comum. Salientar tal colocação do texto já nos garante um ponto fundamental para este trabalho: as massas não atendem todas às mesmas premissas, às mesmas descrições e não operam da mesma maneira. Tais compreensões foram fortemente influenciadas pelas descrições de Taine e pelas interpretações de Le Bon, conforme já mencionamos e tal como Freud apontou. Talvez sejam necessárias distinções entre todos esses fenômenos a que são chamados, genericamente, de massas. Não esqueçamos deste apontamento freudiano que indica, ao mesmo tempo, para a importância de olhar para outras formações e para a impossibilidade da *massenpsychologie* dar conta de todas as explicações sobre os fenômenos das massas. Tal ponto ajuda a sustentar nossa tarefa de travessia, já que o objetivo é seguir abrindo brechas no texto, reconhecendo suas nuances e diferenças.

Seguimos adentrando na densa massa a que nos propomos e, neste ponto, encontramos William McDougall e seu livro psicólogo e um dos fundadores da psicologia social americana. A partir do livro, *The Group Mind*, (McDougall, 1920, como citado em Freud, 2013/1921), Freud resgata uma importante diferenciação entre as formações de multidão propostas por Le Bon e a mente grupal de McDougall. Na introdução de seu livro, este justifica a expressão escolhida para o título e, conseqüentemente, o conceito que iria trabalhar, “A Mente Grupal”, em vez de “Psicologia Coletiva”: se este último termo já havia sido bastante utilizado por autores franceses e italianos, para ele o primeiro seria mais “distintivamente inglês e denota com mais clareza o ponto que deseja discutir” (McDougall, 1927/1920, p. 1). Além disso, McDougall havia escrito, 15 anos antes, o seu “*An Introduction*

to *Social Psychology*” (1908) e desejava explorar melhor, no segundo, uma distinção entre os dois conceitos. Para o autor, a psicologia de grupos constitui um recorte do grande campo da psicologia social e, se a primeira se refere à vida dos grupos, a segunda descreve e explica a influência dos grupos nas atividades dos indivíduos. Logo, esta diria respeito de modo mais próximo à psicologia individual do que a psicologia de grupos (McDougall, 1927/1920).

Aqui podemos ver, conforme já mencionamos, os campos da psicologia social, psicologia de grupos e da psicologia individual sendo disputados, discutidos e organizados. Outro ponto que chama a atenção é que os termos aqui encontrados nos remetem à discussão acerca das traduções dos conceitos, que fizemos anteriormente. Parece que a justificativa utilizada por McDougall para a utilização do termo *group* convenceu Strachey, conforme também já citamos. Freud, quando em seu texto, cita o pensador americano, está fazendo uma transição entre uma noção de massa indiferenciada, que ele interroga e reconhece como insuficiente, para lançar seu olhar sobre grupos organizados e duradouros, utilizando-se assim da proposta de McDougall. Logo, podemos reconhecer que haveria sim uma passagem, no texto freudiano, de um conceito indiferenciado para uma tentativa de recorte dentro da perspectiva da psicologia coletiva.

Trabalharemos um pouco mais esse trecho de distinções entre as formações coletivas por ser este um ponto importante para o nosso horizonte de travessia e por encontrarmos ressonância desta reflexão no texto freudiano. Parece-nos que tais trechos do texto são ignorados por seus leitores inúmeras vezes, estes realizam uma certa traição do texto freudiano, construindo um atalho entre as descrições lebonianas e as explicações freudianas que virão em seguida. Nosso desejo, entretanto, é trazer este apontamento como um exercício de diferenciação e reflexão acerca dos fenômenos de massa, de grupo e de multidão.

Para McDougall (1920, como citado em Freud, 2013/1921), a diferenciação entre as diversas formações sobre as quais o estudo da psicologia das massas se debruçou, poderia ser feita através do nível de organização de uma massa. No que McDougall caracterizou como multidão (aqui o termo usado em alemão é “*Haufen*”, que significa aglomerado, amontoado e, em inglês é “*crowd*”), ele encontra uma ausência ou insignificância de um processo de organização, apesar de reconhecer que, para que qualquer aglomerado se forme, algum rudimento de organização se fará necessário. Para ele, nessas formações são fáceis de visualizar “alguns fatos fundamentais” (McDougall, 1920, como citado em Freud, 2013/1921, p. 28) da psicologia das massas, tal como pensada por Le Bon e seus seguidores. Ao mesmo tempo, para que uma multidão venha a se tornar uma “massa psicológica” – ou o que ele chama de mente grupal –, é necessário algo mais, “um interesse comum por um objeto, uma

orientação emocional similar em certa situação e um certo grau de capacidade para se influenciar uns aos outros” (McDougall, 1920, como citado em Freud, 2013/1921, p. 28). E continua: “quanto mais fortes forem estes elementos comuns, tanto mais facilmente os indivíduos formam uma massa psicológica e tão mais chamativas são as manifestações de uma ‘psique de massas’” (McDougall, 1920, como citado em Freud, 2013/1921, pp. 28-29).

Fator digno de nota é a intensificação afetiva entre seus membros. Tal incremento raramente é possível, para McDougall (1920, como citado em Freud, 2013/1921), em outra situação que não a descrita. É, para os indivíduos que a estes afetos se entregam, uma sensação imensamente prazerosa, uma entrega tão ilimitada a tais paixões. Mesmo que nosso intuito aqui não seja simplesmente exemplificar as descrições apresentadas, torna-se impossível não pensar em uma torcida de futebol, um show de Rock, como exemplificou Ricardo Goldenberg (2014). Como disse Ehrenreich (2010), o êxtase grupal, segundo grande parte dos pensadores europeus, era um fenômeno relegado apenas aos selvagens ou aos europeus de baixa classe. Este fenômeno de mente grupal seria o já abordado contágio.

McDougall (1920, como citado em Freud, 2013/1921), entretanto, não seguirá de modo muito diferente sua descrição dos acontecimentos e aqui, novamente, encontramos a comparação entre a multidão tal como ele pensa, as massas de Le Bon e uma criança birrenta ou um selvagem passional: “seu comportamento é antes uma manada de animais selvagens que o de seres humanos” (Le Bon, 1895, como citado em Freud, 2013/1921, p. 32). Para que haja uma elevação da vida psíquica das massas, McDougall (1920, como citado em Freud, 2013/1921) elenca cinco pontos: uma continuidade do grupo; um certo grau de compreensão dos pressupostos de seu funcionamento por parte de cada indivíduo; uma relação entre massas semelhantes; a existência de tradições dentro do grupo; e, por fim, uma diferenciação e especialização na função de cada um de seus integrantes.

Tudo isso será salientado para que o indivíduo, antes alijado de suas características próprias ao integrar uma massa primária, possa recuperar um lugar e função singular a partir de uma organização dos grupos. O que consideramos importante apontar aqui é que, mais uma vez, a massa, ou o grupo, são considerados a partir de uma mesma lógica: a racionalidade individual. Freud aqui retoma pelas palavras de Trotter (1916, como citado em Freud, 2013/1921), uma comparação anteriormente mencionada a partir de Le Bon e da qual já se utilizou em seu texto sobre a pulsão de morte, a partir da “tendência a uma formação de massas, uma continuação biológica da pluricelularidade de todos os organismos superiores” (p. 33). Tal tendência à pluricelularidade só poderá ser comparável à massa se nesta, cada indivíduo, enquanto uma “célula” deste grande organismo, cumprir uma função específica.

O ponto de articulação aqui entre “célula” e “organismo”, é a operação psíquica que ocorre no indivíduo quando dentro de uma massa, reconhecendo nele um acréscimo considerável do afeto e um declínio de sua capacidade intelectual. Uma organização superior restitui, segundo Freud, pelo menos em parte, o que foi perdido do indivíduo nesta formação. Na querela conceitual sobre a qual se debruça, reconhece os limites oferecidos pelos pensadores das massas, que não respondem para além da sugestão às perguntas feitas sobre alteração psíquica ocorrida no indivíduo.

Freud, então, retornará ao que, outrora, já havia sido para ele fenômeno privilegiado dos acontecimentos psíquicos. A sugestão, explicação quase que totalizante oferecida aos teóricos sobre os fenômenos de massa, passa de ferramenta técnica dos primórdios da psicanálise e de noção que a quase tudo explica para um conceito a ser analisado, esclarecido e desvendado. Já vimos que ela, ao entrar em contato com as massas, através de Le Bon, confere às descrições um caráter finalmente científico, diante da explicação que ela oferece aos fenômenos estudados pelos teóricos das massas.

Partindo de algumas confusões entre os termos contágio, sugestão, e prestígio, e da ênfase que McDougall coloca na exacerbação da afetividade presente na dinâmica das massas, Freud delimita cada vez mais seu campo de estudo. Em suas conclusões, todos estes fenômenos psíquicos nomeados acima são tributários ao acontecimento sugestivo, parecendo, no fim das contas, impossível escapar dele como explicação última para o envolvimento dos indivíduos na massa. É preciso retroceder ao conceito enquanto uma explicação primária. A influência especial do líder em relação aos demais integrantes da massa, entretanto, carece de mais explanações. Logo, é possível reconhecer a insuficiência dos estudos que abordam a sugestão como conceito fim para esclarecer o que está em jogo na natureza destas formações coletivas. Ela requer, também, uma explicação: para desvendar seus “mistérios”, Freud retoma a libido, que pode ser vista, esta sim, como afeto primordial em jogo nas formações por ele estudadas.

A esta libido, que outro nome se poderia dar que não “amor”? A teoria psicanalítica não se furta a chamar por este nome a energia que está diretamente ligada ao que tem como meta a união sexual, sem excluir desta nomenclatura também outras expressões do que pode ser chamado pelo nome amor. Estas podem ser das mais nobres e abstratas formas, oriundas das mesmas moções que levam à união sexual. Freud mencionará a importância de manter presentes as dimensões sexuais do amor, mesmo que estejam inibidas em sua meta. Sabemos da importância para a teoria psicanalítica de sustentar o lugar do sexual no psiquismo e em suas relações e o quanto tal ideia abalou e ainda abala uma moralidade que deseja purificar o

psiquismo e as teorias que sobre ele se debruçam.

Este foi um ponto importante de ruptura entre as teorias de Freud e Jung, além, obviamente, de outras divergências entre eles. A sexualidade presente, para o primeiro, no que se chamou libido e, que, posteriormente, viria a fazer parte da pulsão de vida foi, de certa forma amenizada pelo segundo em seu caráter sexual. Jung pensou a libido como uma totalidade da energia psíquica do indivíduo e considerou a proposta freudiana da presença dos impulsos sexuais para a psicanálise como uma espécie de pansexualismo, termo ao qual Freud referiu-se ao sustentar sua posição diante da sexualidade. Aqui encontramos a famosa passagem em que Freud sustenta evitar concessões apaziguadoras em relação às palavras, para que a ideia mesma não venha também ceder às pressões. Se não há nada de errado ou indigno nos impulsos sexuais humanos, por que haveria de censurá-los na teoria? Logo, o amor é o que sustentará também a união das massas. Este fica mascarado diante da sugestão e, se esta figura como explicação é recorrente, é porque se encontra sustentada em *eros*, “que tudo mantém coeso no mundo” (Freud, 2013/1921, p. 38).

### 3.6 Freud e seus dois grupos

Freud segue, então, aprofundando seus processos de massa a partir de um recorte: as chamadas por ele de “massas artificiais: igreja e exército” (Freud, 2013/1921, p. 46). Já de início, ele retoma e adverte para a existência de muitas e diferentes massas, com as mais diversas organizações e estruturas entre si. Ele, entretanto, aponta para a negligência com que algumas formações específicas foram deixadas de fora dos estudos e reflexões até o momento: ao diferenciar as massas com e sem líder, reconheceu que às massas sem líder os especialistas não oferecem muita dedicação, desejando, para sua pesquisa, uma formação mais complexa, organizada e duradoura.

O que podemos interrogar, desde nosso ponto de pesquisa, com quase cem anos passados entre o texto freudiano e o nosso, é o seguinte: **por que, desde as explicações freudianas sobre as “massas com líderes”, as formações provisórias de multidão, que divergem deste modelo, foram, ou esquecidas pelo pensamento psicanalítico, ou interpretadas através da compreensão que Freud propôs?** Esta é uma pergunta que nos acompanha de perto e que desejamos seguir, se não respondendo, apontando em sua direção.

Aqui, já encontramos outro ponto de corte sobre as formações que interessam às hipóteses freudianas. Dentre todas as formações a que poderíamos chamar de “massa” ou multidão”, ele escolhe, para dar continuidade ao seu trabalho, a Igreja e o Exército. Falamos

aqui de massa, de grupo, ou mesmo de instituição? Freud se refere a elas como “massas organizadas”. Vale ressaltar, novamente, apesar de críticas as quais podemos citar em termos de tradução do referido texto, que talvez a denominação “grupos” mostrar-se-ia mais pertinente para refletir sobre a presente tradução, pelo menos no que tange a estas formações escolhidas por Freud para dar continuidade às suas reflexões.

Para que a Igreja e o Exército existam, Freud reconhece a necessidade de alguma coação externa para evitar mudanças em suas estruturas. Logo, entende que algumas forças agregadoras são mais visíveis do que em outras: o amor de Cristo a seus fiéis, no caso da Igreja e o amor do general a seus subordinados, no Exército. A coesão destes dependeria da ilusão deste amor. Ele alerta para o fato de que em tais massas cada indivíduo encontra-se libidinalmente ligado ao líder e a seus iguais. No Exército, cada superior ocupará o lugar de pai para seus subordinados e, na Igreja, Jesus cumpre a função de um irmão mais velho, mas também substituto do pai. Freud, então, vai apontar para o que pensa ser a chave desta união: “a falta de liberdade dos indivíduos nestas massas” (Freud, 2013/1921, p. 49).

Antes de passar adiante nas reflexões, é interessante pensar sobre a reflexão que Freud faz acerca da presença – ou não – de uma ideia de pátria e glória nacional e que, embora tais ideais não sejam indispensáveis para a formação de um exército, reconhece que as neuroses de guerra oriundas do recente conflito que se sucedeu apenas alguns anos antes do texto a que estamos estudando, se deram muito em função do tratamento recebido pelos soldados de seus superiores. Aqui podemos rememorar o contexto do exército prussiano na Primeira Grande Guerra, conforme Mezan (1985): a pluralidade de nações que compunha o Império Austro-Húngaro, já enfrentava diversos conflitos internos quando da eclosão da guerra, com tentativas de rupturas e grandes divergências entre os modos de governo e os diferentes reconhecimentos a que gozavam as diversas nacionalidades que se encontravam sob o jugo da Casa de Habsburgo.

Seguindo no texto, apontará para a emergência do pânico na hipótese de que tais laços estejam correndo perigo. Este fenômeno ocorre em função da falência, ausência ou impossibilidade de o líder cumprir sua função. McDougall (1920, como citado em Freud, 2013/1921) menciona o pânico como exemplo de afeto por contágio. Isso, segundo Freud, ocorre em decorrência ou de uma situação real, que era antes enfrentada (perigo real) ou pela interrupção dos laços afetivos (angústia neurótica). Frente ao afrouxamento dos laços, o que emerge é o medo da hostilidade entre os iguais, já que, se o líder desaparece, desaparece também a ligação entre os irmãos. Aqui novamente encontramos uma analogia entre o funcionamento do grupo em questão e do indivíduo. Da mesma maneira em que o pânico

irrompe na massa, ele acomete o indivíduo pelo excesso de perigo ou pela interrupção dos laços libidinais.

Diante da dificuldade em encontrar o mesmo fenômeno do pânico ou outro fator tão desagregador quanto o encontrado nas formações militares na massa religiosa, podemos pensar que os critérios de organização da Igreja sejam de ordem um pouco mais abstrata, equivalentes ao que seria um ideal de pátria para o Exército. A ideia de Cristo e a relação entre os que interagem a partir dela tendem a tal formação que propiciará com muito mais facilidade a hostilidade direcionada àqueles que não compartilham da fé. Freud reconhece que tal funcionamento não necessariamente precise ser compartilhado por uma religião, mas também utiliza como exemplo o socialismo como propenso a tamanha intolerância.

Freud segue investigando a ligação libidinal entre os integrantes da massa e com o líder: a primeira, atendendo a uma lógica de horizontalidade; a segunda, operando de modo vertical, e comparando esta ligação às relações de amor do sujeito consigo e com os outros (e sua inerente ambivalência), sobre as quais a psicanálise constituiu seu objeto de interesse e estudo. Nos cabe salientar aqui que Freud menciona, mesmo que rapidamente, que uma multidão só virá a ser massa quando submetida às ligações anteriormente mencionadas.

Novamente aqui ele lança questões pertinentes, que pensamos serem negligenciadas por quem rapidamente interpreta todos os fenômenos coletivos abarcados pela psicologia das massas de uma maneira única. Neste trecho encontramos a menção a alguns pontos: a possibilidade de o organizador de uma massa ser “uma ideia, uma abstração” (Freud, 2013/1921, p. 46); a agregação de um grande número de pessoas em torno de uma “tendência comum” (Freud, 2013/1921, p. 46), ou um desejo partilhado; e a possibilidade de dispensa de um líder para que se forme uma massa.

Aqui enxergamos que Freud nos oferece um respiro, ele mesmo abrindo uma brecha em sua densa massa para que possamos nós nos interrogarmos sobre as articulações que desejamos produzir com o texto, mas com a oportunidade de expandi-lo, e não apenas fazer dele uma leitura pormenorizada. Se fizemos tal leitura na minúcia, entretanto, foi para buscar nos detalhes achados como este, que potencializa tanto as possibilidades oferecidas pela psicanálise como as nossas para irmos em busca das multiplicidades e diversidades dentro da massa e, assim, seguirmos nossa travessia, nossa saída detrás das grades. Estamos nós novamente diante das multidões que inauguram este escrito: polifônica, descentralizada, vociferando que “não é pelos 20 centavos!”, que “isso não me representa!”.

Sabemos de nossa insistência em alguns pontos do texto que poderiam passar, mas reconhecemos neles também um certo regime de invisibilidade, os quais são facilmente

transpostos pelo desejo de encontrar uma explicação generalizada para os fenômenos. Portanto, desejamos mostrar aqui o quanto essas diferenças já estavam presentes em Freud, ao menos enquanto hipóteses. O que ele opera é um recorte, e deixa isso claro em muitos momentos, mesmo que seja para retornar às massas que deseja investigar.

Conforme já mencionado algumas vezes, nesses movimentos de idas e vindas que fazemos ao longo do texto e que Freud também fará para retomar seus argumentos, o que mantém unidos todos os indivíduos de um grupo são os laços libidinais. Nas relações entre amor e agressividade (esta, expressão da pulsão de morte voltada ao exterior) é possível observar que a aversão a pessoas estranhas afirma a presença de um narcisismo, expressão de *eros* e, ao mesmo tempo, coincide com uma agressividade ao outro, expressão de *thânatos*. Tal expressão narcísica desaparece por completo na massa, “o egoísmo só encontra um limite no amor dos outros” (Freud, 2011/1921, p. 58). Aqui encontramos esboçada uma ideia que, apesar de não encontrar um texto freudiano dedicado para si, apresenta grande importância no pensamento psicanalítico: o narcisismo das pequenas diferenças, assim nomeado em seu texto “O Mal-Estar na Civilização” (1996/1929). É possível reconhecer neste conceito uma série de outras noções psicanalíticas aí implicadas. Para tal formulação, foi necessário a Freud atravessar o campo do narcisismo, refletir sobre as pulsões agregadoras e desagregadoras, elaborar sua teoria sobre a agressividade e chegar à problemática do que une os organismos unicelulares em unidades maiores, do que liga os indivíduos numa massa.

E, se o amor aos outros é o limite para o amor a si, como mostra a massa, para Freud é a libido que pode sustentar e explicar a durabilidade das relações dentro de uma instituição. Diante de uma relação de necessidade, porém, os laços libidinais sociais se estreitam tal como propõe no desenvolvimento libidinal do sujeito, o qual ancora seus investimentos amorosos a partir do apoio à satisfação de suas necessidades. Para o homem, assim como para a humanidade, o amor, seja ele diretamente sexual ou sublimado em sua meta, é o grande responsável pela passagem do egoísmo ao altruísmo. Se as massas são a formação privilegiada para esta passagem, de forma sublimada em relação à meta sexual, o que nelas ocorre?

Perguntando-se então sobre as especificidades desta ligação libidinal, Freud se depara com a especificidade da relação que pauta a coesão das massas. São esses pontos que buscou articular para amparar o argumento que desejava, para solucionar a questão que colocou à psicologia das multidões: a identificação. Atravessando o Capítulo VII, ápice do texto freudiano (ele tinha apreço pelos capítulos VII em seus textos), sua construção e investigação das massas nos guia à descrição de um conceito metapsicológico de primeira ordem para um

exercício psicanalítico.

### **3.7 A Identificação, finalmente**

Se a identificação figura neste texto como conceito central para sua tese sobre as multidões, entendemos que deveremos nos demorar um pouco mais sobre ele. Conceito transversal à psicanálise, que inicia seu esboço já em seus primórdios, começa a ganhar contornos em “Interpretação dos Sonhos” (1906/1900), adquire maior importância em “Introdução ao Narcisismo” (1910/1914), integra importantes reflexões em “Luto e Melancolia” (1910/1915), até ganhar seu capítulo próprio em “Psicologia das Massas e Análise do Eu” (1921). É parte fundamental para a compreensão das ideias psicanalíticas mais importantes, como o narcisismo, como o antecessor e sucessor do Complexo de Édipo e conceito fundante do próprio Eu. Neste ponto, Freud vai operar seu grande encontro entre o fenômeno social das massas e o efeito deste no psiquismo de seus integrantes. Concordamos com Ricardo Goldenberg (2014) quando menciona que a ênfase da psicologia das massas freudiana é na análise do Eu e é a partir da metapsicologia desta que Freud explica aquela.

Freud lançou o conceito de identificação como a “mais precoce manifestação de um vínculo afetivo com outra pessoa” (Freud, 1911/1921, p. 60) e este fenômeno opera no interior da própria esfera narcísica. Este processo psíquico antecede à noção de libido objetal. Para ele, a identificação explica as tendências libidinais de caráter sublimados presentes na massa e explica o fenômeno de constituição e manutenção dos grupos. Conforme Mezan (1985), a identificação “surge no momento inaugural da descoberta da alteridade” (p. 453).

A identificação seria a assimilação de um ou mais traços do objeto, provocando assim uma modificação no Eu. Enquanto a escolha de objeto se caracteriza por desejar ter o objeto, identificar-se equivale ao desejo de ser como o outro: “a identificação aspira por dar ao próprio eu uma forma semelhante à do outro eu tomado como ‘modelo’” (Freud, 1913/1921, p. 50). Aqui vemos a introdução de seu texto sendo retomada e descrevendo a identificação de vários modos: a primeira delas, direta, anterior a qualquer escolha de objeto, relacionada à fase oral, à incorporação dos objetos, vide a descrição do canibal, que devora aquele a quem admira. A segunda resulta da resolução do Complexo de Édipo – a partir daí, poderá se desdobrar na formação de um sintoma neurótico, denunciando um sentimento hostil ou amoroso, em substituição regressiva, onde a identificação toma o lugar da pessoa com quem se rivaliza pelo objeto ou da própria escolha de objeto. Por fim, uma terceira, sendo uma reação por via da infecção psíquica, podendo acontecer por uma analogia percebida, uma

disposição afetiva em comum.

O que há em comum nas duas últimas é que ambas são parciais, e o que todas partilham é que, em qualquer uma das três, sempre ocorre uma alteração no Eu. Como Freud irá dizer em “O Eu e o Id”: “o caráter do Eu é um precipitado dos investimentos abandonados, de que contém a história dessas escolhas de objeto.” (Freud, 2011/1923, p. 36). Logo, o outro com quem o sujeito se identifica é sempre alguém exterior a ele e constrói, de modo concomitante, o sujeito e seu laço. É com esta última que Freud vai relacionar a ligação dos indivíduos na massa, reconhecendo que tal disposição afetiva compartilhada é o líder. Neste terreno, encontra-se o processo psicológico da empatia, apesar de ser uma hipótese não desenvolvida.

Ao utilizar-se de alguns casos em que é possível observar as relações entre o outro enquanto modelo e enquanto objeto, mostrando-nos uma certa maleabilidade nesta relação, pelo menos segundo a nossa compreensão, Freud chega à melancolia para referir-se a uma parte desse Eu, parte introjetada do objeto perdido, a qual mostra-se de maneira clara através das autorrecriminações do sujeito melancólico. Aqui, mais uma vez, a teorização freudiana vai do sofrimento para um elemento psíquico onipresente: o ideal de Eu, portador da consciência moral e da instância crítica do Eu, enquanto representante e herdeiro direto do narcisismo original e que inclui as heranças do objeto perdido. Tal conceito, o qual transformar-se-á, a partir das teorizações posteriores na instância psíquica chamada por Freud de Superego, é fundamental para compreender o processo de identificação na massa, no que tange à relação dos integrantes da formação com o líder. E, refletindo sobre o enamoramento e a hipnose, Freud prosseguirá adentrando na relação da idealização e do lugar do hipnotizador enquanto paralelos para refletir sobre a função do líder e seu lugar enquanto Ideal de Eu, partilhado entre os membros da massa.

Para Mezan (1985), “a identificação vem a funcionar como intermediário entre *eros* e *thânatos*, limitando a agressividade entre os integrantes do grupo e deslocando-a para o exterior deste” (p. 454). A identificação, deste modo, trabalha em prol da pulsão de vida dentro do grupo e em favor da pulsão de morte em relação aos que a ele não pertencem. Se observarmos aqui uma linha entre os processos biológicos multicelulares descritos por Freud e salientados por nós, bem como os processos narrados que descrevem a identificação, pode-se reconhecer que há a mesma relação entre as pulsões de vida e de morte, de modo transversalizado, nos níveis biológico, psíquico e civilizatório.

### 3.8 Trotter e o instinto de Rebanho – um reencontro com o mito da horda

Aqui encontramos, nessa tentativa de seguir atravessando a massa, numa certa batalha para nela não submergir, um terceiro ponto de articulação para Freud, e de onde ele partirá para buscar em suas formulações anteriores as origens míticas para as formações de massa. Novamente Freud (2013/1921) se deparou com mais um conceito o qual pressupunha deter a chave para os fenômenos de massa. Se Le Bon (como citado em Freud, 2013/1921) debruçou-se sobre as multidões desordenadas e McDougall (como citado em Freud, 2013/1921) adentrou em grupos nos quais estavam presentes uma alta organização, Trotter (como citado em Freud, 2013/1921) vai propor a presença de um instinto gregário e abordará o homem a partir de suas associações, de modo mais geral. Esta, que seria uma tendência primária de agregação dos seres vivos é investigada aqui e, novamente, posta em xeque pelo raciocínio freudiano

Conforme já mencionamos anteriormente, a identificação entre os membros da massa não é primária, mas deriva, por formação reativa, da impossibilidade de eliminar o rival e, assim, ganhar o amor dos pais, ou do líder, somente para si. Freud então, retomará o encontro de sua massa com sua horda primitiva, já que propõe que o homem não é um animal de rebanho (*herd*), mas um animal de horda e, não menos importante, “o líder do grupo ainda é o temido pai da horda; o grupo ainda deseja ser governado pela força irrestrita e possui uma paixão extrema pela autoridade, tem sede de obediência.” (Freud, 2011/1921, p. 138). São estreitos os laços entre a proposta de explicação sobre os fenômenos de massa e a proposta mítica freudiana para os princípios da civilização. A partir de seu mito de origem, Freud vai ilustrar a fragilidade da civilização e a facilidade com que esta é posta à prova.

Neste momento, lançamos um olhar atento sobre o lugar onde Freud parece colocar novamente as massas. Por mais que Freud passe de formações, para ele amorfas, a grupos altamente organizados, elaborados em suas estruturas, trazendo aqui como conceitos a libido e a identificação, tudo isso acaba por resultar novamente no encontro com a horda primeva, mesmo que seja como possibilidade a assombrar os processos civilizatórios. Refletindo sobre tal efeito, nos questionamos que, se há a leitura de que a horda está presente na massa, mesmo em potência, ela não colocaria, a cada insurgência/emergência, a civilização em ameaça?

Talvez não seja à toa que Freud, neste momento do texto, lembre uma famosa expressão de Aristóteles: “o homem como animal político” (Freud, 2013/1921). Freud não desenvolve a passagem, mas ela nos oferece uma imagem que tomaremos a liberdade de brincar, uma vez que os significantes “animal” e “político” jogam com os dois extremos que

vínhamos trabalhando. O encontro entre ambos nos parece remeter ao que poderia haver de forças extremas no processo civilizatório. Para Aristóteles, em “Ética e Nicômaco” (1991), é da natureza do homem encontrar-se em sociedade, fazendo parte de si as tendências agregadoras às quais Freud, em sua psicologia das massas, vem a desnaturalizar.

Para Freud, aqui, tal encontro esboça o modo intrínseco com que as formações políticas e sociais trazem o gérmen das rivalidades e intensidades animais e selvagens da humanidade. Se o homem, conforme já mencionamos, não é um animal de rebanho, mas de horda e sua agregação em unidades maiores se dá a partir da transformação da rivalidade em relação ao amor dos pais, a sociedade para ele e o senso de justiça social também se pautarão a partir desta dinâmica.

Não precisamos de muitas provas para observar que, ao longo de seu pensamento, Freud inúmeras vezes menciona a cultura desde algumas perspectivas: ela é o que retira o homem de seu estado animal, ela é o que refreia os instintos sexuais e agressivos e o que permitiu aos homens, em associação, vencer as forças da natureza e fazer frente ao desamparo humano diante de sua hostilidade. O ser humano necessita satisfazer suas necessidades vitais, as quais esbarram nas forças intempestivas da natureza. Logo, os homens precisam associar-se entre si de modo a garantir alguma satisfação, mesmo que parcial. O que encontramos socialmente, segundo Freud, em “O Mal-Estar na Civilização” (1996/1929) é que justamente essa associação, que deveria garantir alguma realização de satisfação pulsional, é fonte inesgotável de sofrimento e requer de seus integrantes uma abdicção dos prazeres por vezes adocedora e insustentável.

Ora, se por um lado o indivíduo solitário é simplesmente um ser desamparado frente às violências da natureza, quando em sociedade este encontra-se submetido a coerções não menos violentas: crueldades, injustiças, guerras e toda sorte de barbárie inerente à própria condição civilizatória. Estas não deixam os humanos mais amparados por encontrarem-se em formação social. Seguindo esta linha: “a organização social é assim uma arma de dois gumes: como mediação necessária entre a pulsão e seu objeto ela introduz entre ambos uma distância sentida como peso intolerável pelo indivíduo” (Mezan, 1985, p. 483).

A discussão sobre os processos civilizatórios da humanidade encontra-se presente em Freud desde o princípio. A cultura, entretanto, não ocupa um lugar privilegiado a partir de seus pormenores locais, buscando a compreensão de seus acontecimentos a partir de suas contextualizações e seus jogos de força. As reflexões de Freud sobre a cultura, entretanto, partem do micro para o macro, do particular para o geral, do evento para uma busca por origens e fundações. É deste modo que irá compreender os fenômenos psíquicos humanos:

não através de seus recortes temporais e políticos, mas para criar explicações dos fundamentos, das fundações, das origens. E é isso que faz, mais uma vez, em seu texto sobre as massas: nele, decanta os fenômenos ao máximo, para extrair o que pode daí brotar de uma explicação replicável ao psiquismo e às origens míticas da civilização.

Freud detecta então na massa o germen do evento civilizatório proposto por ele quase vinte anos antes, em 1913, em *Totem e Tabu*. Aqui é possível observar uma correspondência entre aquilo que é das origens e se reatualiza para, justamente, ratificar sua teoria sobre os primórdios da civilização. Em um tempo *a posteriori*, temos notícias do que se passou em termos de fundação. E, se Freud remete ao mito da horda para oferecer um protótipo para as formações das massas, ele também remete ao Complexo de Édipo como explicação fundante, do qual derivarão as grandes formações sociais, tais como a política, a religião, o direito e a moral: “os impulsos edipianos coincidem intrinsecamente com as proibições do totemismo: ponto de partida para a analogia entre o indivíduo e a sociedade” (Mezan, 1985. p. 489). Logo, reconhecendo tais estruturas sociais como derivadas do complexo edípico e este, por consequência, uma reatualização constante do mito da horda, é suprimida a dicotomia entre o individual e o social. Aqui, encontramos uma trinca conceitual, de certa maneira, equivalente: horda primeva, Complexo de Édipo e formação de massas.

É possível observar um paralelo entre os costumes ritualísticos dos grupos totêmicos com a vida psíquica do neurótico e com as primeiras experiências infantis. Nesta cena, encontramos a alegoria mítica que serviria como ancestral para a organização social baseada nas leis e para, segundo Freud, a universalidade da experiência do processo de civilização dos sujeitos, o Complexo de Édipo: “podemos supor que lá onde originalmente os filhos de fato mataram o pai, os neuróticos apenas os matam na fantasia” (Koltai, 2010, p. 14).

O mito da horda primitiva compõe os desejos mais violentos e amorosos de cada um, bem como o interdito universal que insere a cada sujeito em um mundo regido pela lei e pela ordem do social. Como se sabe, porém, tais desejos nunca serão completamente abandonados, permanecendo assim pulsando. Pode-se observar então dois desconhecidos para o sujeito civilizado: além das exigências e perigos representados pelo mundo externo, ele tomará como estrangeiro seu próprio inconsciente – este último, erigido a partir da internalização das proibições impostas pelo representante sombrio dos ímpetos primevos. A partir dele, também, Freud irá propor que, desde o princípio, haveriam duas configurações psíquicas diferentes: A psicologia individual do pai e a psicologia coletiva dos filhos.

Aqui parece que encontramos algumas questões de difícil desenredamento no texto freudiano. Se a psicologia coletiva foi a primeira psicologia à qual se teve notícias, mas ao

mesmo tempo, para haver a formação de horda, deve haver a psicologia individual do líder desde o início, como explicar a concomitância entre as duas, de modo primordial? Nos parece aqui que a força narcisista do pai já relegava seus filhos às privações da psicologia coletiva. Cabe citar que Freud vai mencionar, em nota, a inexistência da propriedade privada como mais um elemento a “facilitar” a psicologia compartilhada entre os irmãos.

Nos parece que, desde lá, na horda, já podemos contar com uma espécie de organização, mesmo que “primitiva”, a qual oferecia lugares diferentes e, conseqüentemente psicologias diferentes aos seus dois atores: tirano e horda. Poderíamos pensar no tirano como causa da psicologia das massas de seus filhos subalternos? Com o cumprimento dos mandatos tirânicos, bastava a seus herdeiros que os cumprissem para que se isentassem de qualquer responsabilidade de ordem individual – o pai tirânico, detentor de toda força, ao mesmo tempo em que impunha restrições ilimitadas, oferecia sua proteção àqueles que a ele se submetiam. A partir de certo “avanço cultural” (Freud, 2010/1913, p. 145) foi possível aos irmãos unirem-se para pôr fim à tirania do pai.

À morte do tirano segue-se o banquete totêmico – ritual de incorporação realizado através do ato de devorar o corpo do pai, permitindo que cada irmão, através de um pedaço de sua carne, pudesse apropriar-se de sua força. Esse pai tirano, depositário de todo o ódio da fratria pela proibição desta ao acesso às mulheres, era também amado e admirado pelos filhos, que encontravam em seu desmande ilimitado proteção ilimitada. Além disso, se todos lutassem por ocupar o lugar do pai primevo seria o fim – ou o retorno à organização tirânica anterior. Um sentimento de culpa filial, porém, dá lugar à negação do crime, revitalizando-o em forma de totem amado/temido, deslocando a lógica da organização tirânica (horda primeva) para um exercício social onde todos deveriam abrir mão da realização irrestrita dos próprios desejos para viver em comunidade (grupo totêmico).

Em Totem e Tabu (Freud, 2012/1913), encontramos os rudimentos tanto do Complexo de Édipo quando de uma “certa essência da massa”, no qual encontra-se a civilização em seus mitos de origem. Freud (2013/1921), mais uma vez, retoma as descrições por ele compartilhadas com seus interlocutores sobre como se comporta o indivíduo quando se encontra na massa. Nela, desapareceriam suas capacidades próprias, seus sentimentos seriam compartilhados pelos iguais partícipes da massa, havendo predominância da afetividade e um imediatismo no cumprimento dos propósitos ali surgidos.

Tal “regressão a uma atividade psíquica primitiva” (Freud, 2013/1921, p. 68) dos integrantes da massa seria análogo ao funcionamento dos irmãos da horda. Se retomamos aqui a passagem em que o líder do grupo é, para Freud (Freud, 2013/1921) o pai da horda, havendo

uma correspondência direta entre eles, logo, nos parece que aí não haveria nada de novo, entre a formação mítica e seu correlato atual. Perguntamo-nos, entretanto, se não haveria nenhuma distinção entre o lugar do pai tirano e a figura do líder, o que, para nós, se coloca como uma possibilidade em uma vontade de abrir uma brecha, um deslocamento ao que parece, neste momento, sem distinções.

Ao mesmo tempo, encontramos mais um ponto em que Freud, nos parece, avança. Ele menciona o funcionamento da Igreja e do Exército enquanto uma “remodelação idealista da situação da horda” (Freud, 2013/1921), havendo substituído o temor ao pai primevo pelo amor ao líder. A partir daí, ao trazer o modelo totêmico como posterior, partindo dele todas as organizações sociais, reconhece que já se operou uma transformação. Parece-nos que Freud, ao mesmo tempo em que reconhece deslocamento ocorrido entre as formações de horda, para as formações totêmicas e, posteriormente as organizações de massa, estabelece uma relação ainda direta e pouco mediada entre a primeira e a terceira delas, deixando de lado as possibilidades de diferenças existentes entre essas três formas de socialização.

Conforme encontramos em Porge (2006), os lugares atribuídos por Freud para a figura que vai do pai da horda a seus representantes não mais são da mesma ordem, “de um real suposto mítico, mas numa articulação significativa, de signos remetendo a signos” (Porge, 2009, p. 183). Se, da morte do tirano, resulta a formação do ideal de Eu, esta passagem não será sem efeitos. Não poderíamos, portanto, falar do mesmo registro, de uma indiferenciação, mas de uma modificação que incide em diferentes instâncias e produz diferentes efeitos.

Não podemos deixar de mencionar, a partir de algumas interrogações propostas pelo professor Amadeu Weinmann (2017)<sup>6</sup>, sobre a diferença entre o líder para as massas e para os grupos freudianos. Segundo ele, o texto Totem e Tabu (2012/1913) é a referência freudiana para todos os textos de Freud sobre a cultura, conforme também pudemos observar, já que é sobre ele em que Freud irá amparar-se, em última instância, para refletir sobre as massas. A partir da leitura de Weinmann, enquanto as massas são regidas pela “encarnação” do pai da horda, a segunda remeter-se-ia ao pai totêmico. Esta passagem de um a outro proporcionaria uma diferenciação também da relação entre os indivíduos que delas participam com o lugar da figura organizadora: se a formação se organiza conforme o postulado pelo pai tirano, a relação dos sujeitos com este seria de completa submissão e indiferenciação. Se, por outro lado, as formações constituem outras formações coletivas que não a correlata às massas, seus

---

<sup>6</sup> Tais interrogações foram compartilhadas em uma das aulas da disciplina “Interpretações do Brasil”, ministradas entre março e julho de 2017.

integrantes identificam-se parcialmente com a proposta e, ainda assim, sustentam um lugar singular. Seria esta uma possibilidade de diferenciar as formações coletivas tal como propõe Freud ou de pensar singularmente, conforme o modo com que cada uma se organiza?

Neste ponto da travessia, nos encontramos em uma encruzilhada. Nosso desejo de seguir explorando por outras vias os achados que fizemos até aqui sucumbe à necessidade de, ainda, seguirmos explorando de maneira minuciosa o texto de Freud. Ao mesmo tempo em que pensamos já haveremos extraído nossos achados para avançar rumo à saída da massa a qual nos dispusemos a atravessar, temos receio de fazer como já criticamos: colher pelo caminho somente os pontos que nos interessam e deixar para trás detalhes que ainda podem ser úteis. Logo, por mais que consideremos chegar ao outro lado logo, desembrenharmos do caos que podemos nos encontrar ao nos sentirmos misturados à massa, é preciso levar em conta que a formação é densa, cansativa e requer fôlego. E, embora julguemos que os nossos achados até o momento nos permitem seguir o caminho com outros interlocutores, avançando as questões, é preciso atravessar a massa até o fim.

Freud ainda retoma, a partir do encontro entre a horda e a massa, os conceitos anteriormente utilizados por seus interlocutores. Ao trazer novamente à discussão os conceitos de hipnose e sugestão, relembra sua hipótese, formulada não muito tempo antes, acerca do que há de estranho e, ao mesmo tempo familiar, em relação ao processo de hipnose. A convocação feita pelo hipnotizador, a partir da reivindicação de seu poder sobre o hipnotizado, remonta ao “mana”, força oriunda dos tabus, compartilhada também por reis e sacerdotes. Trazendo à cena o hipnotizador e a relação de transferência que o hipnotizado tem com ele, Freud reconhece os mandatos paternos enquanto partícipes da sugestão presente na hipnose. Assim, tal situação desperta as heranças arcaicas, tanto das primeiras experiências do indivíduo quanto da reatualização do poder intransponível do pai da horda, sendo que a única posição possível diante dele seria um comportamento passivo-masoquista. E, retomando novamente uma associação direta entre líder da massa/pai primevo, ressurgem Le Bon e atalha a função intermediária que antes havíamos encontrado a partir da formação totêmica.

Nessas sucessivas relações entre uma obediência grupal e a “emergência” de uma psicologia individual, Freud traz a hipótese de que um dos irmãos se destacou dos demais ao contar os feitos de herói, individualizando o ato parricida e tornando-se, ao mesmo tempo, o único responsável pelo assassinato paterno e o grande culpado por tal feito. O irmão de destaque teria sido o primeiro poeta épico, o qual atribui à figura do herói mítico os feitos realizados pela irmandade. “Assim, o mito é o passo com o qual o indivíduo emerge da psicologia de grupo” (Freud, 2013/1921, p.80). Este herói, segundo Maria Rita Kehl (2010)

seria “encarnado” pelo neurótico obsessivo, carregando em si a culpa solitária do sujeito moderno.

Uma responsabilidade antes coletiva agora é miticamente atribuída a um indivíduo que, ao mesmo tempo, padece da solidão e da grandiosidade de seus atos. Assim, para Freud (2013/1921) ocorreu a passagem de um “psiquismo coletivo” para uma formação psíquica individual. Kehl (2010) nos propõe que esta é a metáfora do indivíduo da contemporaneidade – a porção coletiva é “esquecida”, deixada de lado, submetida à solidão heroica que pode ser facilmente observada nos modos vigentes de sofrimento. A lógica individualista moderna opera um recalçamento no caráter coletivo de nossos atos, sendo este o que precisa ser trazido à tona novamente para recuperar a confiança nos laços sociais, dos quais somos objetos, mas também agentes.

Pode-se entender o mito da horda primitiva como uma ilustração que se refere também a um ideal de modernidade, conforme Birman (2006). Com o fim dos regimes absolutistas, os ideais liberais propõem um novo ordenamento social e governamental, no qual todos os sujeitos estariam submetidos a uma lei que estaria acima dos homens, já que todos seriam iguais perante a lei, ou perante as restrições impostas pela civilização. Freud (2010/1915), em suas reflexões sobre a guerra, reconheceu que as nações, representados por seus respectivos governos, são entidades que restringem a prática da violência não por desejar aboli-la, mas para monopolizá-la. Parece-nos, então, que há certa fragilidade na sustentação do projeto moderno ilustrado pela cena da horda: o sujeito adoece por abdicar de seu desejo em prol de uma civilização que segue reencarnando o pai tirano, através dos desmandes e atrocidades perpetuadas pelo estado, pelas políticas de extermínio, pela destituição de certos direitos individuais, pelo não reconhecimento de alguns enquanto cidadãos.

Ao abordar a temática da violência e relacioná-la aos modos de organização civilizatórios, Joel Birman (2006) propõe que a violência do pai tirânico é derrotada pela violência simbólica da fratria. O grupo então adquire outro status pela necessidade de agregação, pela inauguração de algum traço identificatório, o qual os uniu primeiramente enquanto subordinados e, em um momento *a posteriori*, a partir de “um código de ética centrado na culpa, além de uma sociedade fraternal fundada no interdito da morte” (Birman, 2006, p. 67).

Logo, é possível referirmo-nos a dois tipos de violências, uma disruptiva e outra simbólica, a qual também pode ser chamada de poder. A segunda imperaria sobre a primeira, forçando sua inserção na cadência do tempo, em uma linearidade temporal. O poder seria então uma força que ofereceria uma medida à explosão de uma violência real, pura destruição.

Desde então, a violência à qual os sujeitos estão, ou deveriam estar, submetidos é a violência imposta pela comunidade, já que esta precisa ser protegida para conter o que é da ordem do desejo tirânico. Institui-se aí a passagem da pura violência ao direito. Para que tal passagem se sustente, porém, é necessário que o lugar do pai se sustente enquanto um lugar vazio.

#### **4. PRODUZINDO COM AS BRECHAS, DESLOCANDO-NOS DE TRÁS DAS GRADES**

Os vazios não podem ser preenchidos e devem permanecer como vazios, mas o processo psicológico funcionará como uma espécie de gaze contínua sobre o panorama arqueológico. Não creio que ele jamais será suficientemente exato para poder encher os vazios, mas, de qualquer maneira, ele nos dará uma base hipotética bastante útil nas subseqüentes meditações (Carvalho, 2001, p. 33).

Chegamos até aqui tomados pelos efeitos de nossa travessia e, se lançamos mão deste trecho de Flávio de Carvalho para este momento, é porque entendemos que ele oferece ressonâncias com o momento em que aqui nos encontramos. Talvez, diferentemente do artista, não desejamos obliterar com gaze os espaços vazios que se produziram com tal experiência. Mesmo porque, sabemos do engodo presente em tal tentativa de fechar as brechas abertas pela experiência. Pelo contrário: é nos espaços vazios que encontraremos a potência da recusa à explicação, tal como Zizek (2012) nos provoca, com sua proposta de silêncio.

O que realizamos até o momento foi, pelo menos, uma tentativa de esmiuçar à exaustão as formações de massas que Freud utilizou para sustentar suas teorias e, deste movimento, recortar algumas questões as quais pudessem nos ser pertinentes para pensar outras formações de massa e outros olhares para tais e, assim, nos retirar detrás das grades. Fomos em busca deste texto como alvo principal de nossa pesquisa porque uma questão se apresentou. Ao levarmos o enigma da primeira cena para a segunda, ao compartilharmos o testemunho da manifestação com alguns psicanalistas, a narrativa que se impôs remeteu a uma interpretação unívoca do texto freudiano.

Se a primeira cena para nós foi chocante, intensa e de tamanha surpresa, a segunda não nos causou tanto espanto. Frequentemente podemos ver, não só manifestações e insurgências, mas eventos coletivos os mais diversos sendo interpretados sob o viés da massa, do líder, da identificação, da sugestão e, quase que por consequência direta, do caráter manipulável de tais protestos. Narrativa esta, sustentada em diversos meios de produção de saber e comunicação, que deslegitima as reivindicações, desqualifica seus movimentos e destitui seus atos de razão.

Entendemos que a primeira destas questões, acerca das organizações disciplinares, de alguma maneira já foi trabalhada ao compormos brevemente um histórico dos estudos e abordagens sobre as multidões. Entendemos que agora precisamos trabalhar mais detalhadamente sobre as escolhas e distinções contextuais dos autores, principalmente aquelas

que trazem efeitos ao texto freudiano, já que ele se encontra como alvo da primeira parte de nossa investigação para, posteriormente, refletir sobre os conceitos desde a perspectiva das escolhas de tradução. Entendemos que, a partir da tentativa de construção de tais caminhos, poderemos visualizar de que modos um certo pensamento psicanalítico se organiza e oferece subsídios para determinados modos de compreensão dos fenômenos coletivos aqui já referidos, de que modos podemos oferecer certas aberturas e problematizações para sentidos fechados, prévios e prontos de eventos que exigem uma compreensão singular, contextualizada, pormenorizada?

Logo, nossa intenção foi nos embrenharmos na massa do texto freudiano, representante por excelência do que poderíamos chamar de uma certa massa de pensamento: unívoca, identificada e, no que tange a certas “explicações”, sem muito exercício de autonomia. Queríamos olhá-lo desde de dentro para enxergar que leituras ele permite, o que se pode ou não produzir a partir dele. Que brechas o texto nos abre e que brechas podemos abrir dele?

Nestes quase cem anos entre as formulações feitas no “Psicologia das Massas e Análise do Eu”, muitas transformações ocorreram em termos de configurações sociais e políticas, as quais merecem receber algum destaque para contextualizarmos também nossa necessidade de avançar na questão das organizações coletivas (tais como massas e multidões) e seus organizadores. É preciso reconhecer, em primeiro lugar, o contexto em que Freud se encontrava: num intervalo entre guerras, sob as consequências nefastas e desastrosas dos resultados da Primeira e, como efeito destes, o surgimento das emergências homogeneizantes que desaguaram na Segunda Grande Guerra já organizando suas forças, não muito tempo depois.

Se o nacionalismo exacerbado, a homogeneização da população em ideais bem delimitados e definidos, a obediência cega às palavras de um líder ainda não haviam eclodido, suas intensidades já se faziam presentes. Nos parece que as únicas saídas para tal era ou enaltecer os ideais individualistas, os quais, encontraram grande vigência a partir das lógicas científicas e filosóficas do século XVIII e XIX, ou adentrar nos ideais comunistas, ecoando para o leste com a, então recente, Revolução Russa de 1917. Aliás, ideais democráticos os quais ainda se mostravam como breves vislumbres em meio aos efeitos colonialistas e heranças monárquicas que ainda pairavam, com maior ou menor intensidade, no início do século XX. As críticas em relação a atomização das existências em função de um capitalismo tardio ainda não se faziam tão presentes, já que o modo com que este se organizou ao longo do século XX só nos permite analisar seus efeitos, ainda que de forma parca, num tempo

depois.

Compreendemos que as produções de massa às quais Freud se refere, diante de sua quase profética antecipação dos acontecimentos vindouros, não podem ser ignoradas. Não negamos que nos defrontamos, no passado e ainda hoje, com formações semelhantes às aquelas descritas e estudadas por ele. Entendemos, entretanto, que nenhuma formação coletiva produz uma ou outra coisa, que possam haver momentos e movimentos de rupturas desta lógica mesmo dentro das massas estruturadas dessa forma. Nos parece que nem todas as formações coletivas são compostas pela fórmula, “se ideal de Eu é igual ao líder, logo a identificação ocorre entre os iguais”. E talvez, para nós, seja importante também afirmar: mesmo que surja um líder, mesmo que as multidões se organizem por esta formação, nem por isso devam ser deslegitimadas em suas reivindicações.

Também entendemos como possível a formulação de uma formação semelhante em movimentos os quais reconhecemos e compreendemos como horizontais, como compostos por outras forças e outros elementos organizadores que não estes. Para compreender as dinâmicas de um grupo, de uma manifestação, de um protesto, de uma multidão, faz-se necessário dela aproximar-se, nela adentrar, para que se possa compreender que forças nela operam, levando em conta o contexto de onde partem.

O Comitê Invisível (2016) nos fala que as revoltas ocorridas mundialmente não são movimentos desconectados, mas que se comunicam de modos imperceptíveis, “de uma sede universal de encontros que apenas uma separação universal pode explicar. Por todo lado se lê o mesmo pânico, ao qual respondem os mesmos sobressaltos de dignidade, não de indignação” (p. 15). As manifestações de 2013, as multidões que lá se formaram e se rearranjaram, produzem questões aos espaços que se dispõem a refletir sobre o laço social, sobre o mal-estar atual, sobre as possibilidades de as multidões operarem ou não cortes, alguma mudança ou efeitos no panorama político brasileiro e nos modos de gerir a vida dos nossos tempos. E elas seguem retornando também, porque seguem interrogando os recursos que dispomos para pensar estes eventos.

Neste momento, entendemos ser importante retomar uma primeira questão de tradução que foi colocada acima, e que nos servirá a pensar novos olhares para as massas/multidões. Inicialmente, nos propusemos a abordar tais termos de modo indistinto. Encontramo-nos em um cruzamento desconfortável. Se, por um lado, pelo histórico que traçamos desde antes de Freud, a psicologia coletiva tratou de homogeneizar as explicações e visibilidades oferecidas aos diversos movimentos do que chamou multidão, nossa tarefa aqui seria a de encontrar outras classificações para outras formações que não as organizadas em torno de um líder e de

processos identificatórios?

Perguntamo-nos em que momento este debate, estes usos indiferenciados deveriam aparecer. Podemos, inclusive, afirmar que esta indiferenciação ocorreu primordialmente como um efeito de tradução, não havendo naquele momento, uma distinção conceitual entre ambos. Referimo-nos a esta questão no início do texto apenas como um “guia de leitura”, uma “questão de ordem” a antecipar o trabalho que seguiria, para acalmar já de início um debate que inquietou os interlocutores deste trabalho desde o início.

Esta reticência propositalmente se fez presente, pois, primeiramente, caso fizéssemos uma distinção entre o que é massa, o que é multidão, situando-os cada um em uma possível categoria, ficaríamos com poucos recursos léxicos para escrever um trabalho desta extensão escolhendo apenas um deles. Em segundo, trabalharíamos em uma lógica de categorização a qual não entendemos como potente para dar conta tanto das generalizações feitas ao longo da história quanto da possibilidade de formações e configurações diferentes comporem o mesmo espaço, podendo um grupo organizar-se, em momentos diferentes, em torno de um ideal mais rígido ou em torno de outros marcadores, mais horizontais.

Nossa terceira reticência nesta diferenciação é que tal debate se mostrou para nós não como uma premissa de escrito, mas como uma questão/achado de pesquisa, uma questão que surgiu do debate, da leitura, da inquietação em torno dos conceitos. E também, em certa medida, produzida por escolhas de tradução às quais trabalhamos anteriormente. Neste momento, nossa posição em relação a este debate já sofreu alguns deslocamentos. Como trabalhar na relação entre massa e multidão sem produzir uma dicotomização ou categorias estanques?

Estamos falando de uma generalização feita pelas teorias sobre os fenômenos de massa. Neste ponto, gostaríamos de afirmar outras possibilidades de leituras para tais fenômenos como um todo, e não em uma distinção clara sobre o que seria massa ou multidão. Apesar de estarmos cientes do tom pejorativo que a noção de massa pode carregar, gostaríamos de acentuar a pluralidade e a impossibilidade de apreensão em um conceito e um entendimento único do que seriam os movimentos de massa. Talvez a ideia de multidão possa ser pertinente como uma ferramenta potente de trabalho para rachar, abrir, multiplicar as leituras sobre os fenômenos coletivos sem, necessariamente, criar uma linha imaginária: de um lado, o que caracterizaria a massa, de outro, a multidão, mas de poder complexificar a própria massa como também diversa e múltipla. De qualquer forma, partimos em busca, como efeito e provocação desta travessia, de possíveis usos e diferenciações dos termos, trazendo deles questões que nos ajudem a acompanhar de que modos foram sendo tratados até

chegarmos aqui.

#### 4.1. Entre a massa e a multidão

Massa: 1. Corpo sólido, compacto. 2. Quantidade de matéria. 3. Totalidade. 4. Conjunto não delimitado de indivíduos considerados fora das estruturas sociais tradicionais e que constituem o objetivo sociocultural de certas atividades, como a publicidade, a cultura de massa, os ócios. 4. Grande reunião de pessoas. 5. Comum dos homens, do povo (principalmente no plural). 5. Conjunto das camadas populares.<sup>7</sup>

Escolhemos compartilhar um significado de dicionário para observar as possibilidades de utilização do termo, embora possamos facilmente acessar os diversos campos aos quais o conceito de massa pertence. Observemos, então, que o conceito de massa apresenta uma variada possibilidade de sentidos e inserções, o que pode abrir diversos caminhos para suas interpretações. Inicialmente, partimos de um amplo estudo sobre a mente e o comportamento dos grupos desde um viés do paradigma crítico, organizado por Grauman e Moscovici, *“Changing Conceptions of Crowd Mind and Behavior”* (1986), do qual não encontramos tradução em português. Nele, em busca de algumas pistas que pudessem nos ajudar a construir um traçado sobre o uso do termo “massa”, encontramos um paralelo que diz de um determinado contexto em que não só as emergentes Ciências Sociais, mas também a Química e a Física começaram a pensar em termos de populações e multidões:

A partir das descobertas de Maxwell e Boltzmann, os teóricos atômicos perceberam que é impossível observar a atividade de cada uma das milhões de partículas que constituem um gás. Por outro lado, não é apenas possível, mas necessário considerar o todo e analisar os movimentos de massas. Isto implica que as leis de causalidade válidas para um indivíduo físico não são válidas para uma multidão e têm de ser substituídas pelas leis de probabilidade que se aplicam a massas de átomos em colisão e interação. Assim, ao lado de uma Física que poderia ser descrita como “individual”, a Física Estatística emergiu. Os físicos começaram a falar de multidões de moléculas e a referir-se a fenômenos como “fenômenos de massa”. Assim, encontramos a mesma atomização na natureza e na sociedade, uma imagem social de “multidões” comuns a vários ramos da aprendizagem, uma preocupação semelhante por uma “ciência da confusão”. Pois, de fato, todos os sistemas físicos, todos os gases, tendem a movimentos caóticos quando a atividade de algum poder é transformada em calor (Graumann & Moscovici, 1985, p.3).

Curioso achado que nos mostra o quanto os paradigmas científicos de uma época são

---

<sup>7</sup> Publicado em: 2016-09-24, revisado em: 2017-02-27 Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com/massa>>. Acesso em: 08 Apr. 2018.

compartilhados pelas diferentes esferas, desde as ciências ditas “duras” até as ciências humanas. Parece que se torna possível, de modo concomitante, mudar as escalas com que até então o conhecimento se produziu. Nesse encontro da partícula com as proporções numerosas, as ciências de uma época encontraram seus referenciais.

Seguimos para uma definição encontrada em manual de comunicação, já que também neste terreno as proporções adquiriram amplitudes que precisariam rever seus conceitos. Aí, o termo massa foi amplamente difundido por estes estudos:

Massa. O termo descreve um vasto, mas amorfo conjunto de indivíduos com comportamentos semelhantes, sob influência externa, e que são vistos pelos seus possíveis manipuladores como desprovidos de identidade própria, formas de organização ou de poder, autonomia, integridade ou determinação pessoal. Representa uma visão da audiência dos media. (McQuail, 2003, p. 506)

Podemos observar que, na descrição anterior, a noção de massa se equipara a dos estudiosos citados anteriormente, pautado na psicologia coletiva, porém reconhece tal visão como sendo também compartilhada pelo paradigma da comunicação, o que nos leva a pensar nos efeitos produzidos desde os primeiros pensadores sobre as massas para os estudos sobre comunicação de massa.

Herbert Blumer (1939) foi um dos primeiros a realizar uma proposta teórica de distinção entre os termos “massa”, “multidão”. Segundo o autor, as características de uma massa são semelhantes e, ao mesmo tempo, diferentes da multidão. A primeira, assim como a segunda, pode ser composta por indivíduos os mais variados, pertencentes a qualquer profissão ou classe social, mas “representada por pessoas que participam de um comportamento de massa” (Blumer, 1939, p. 177). Salienta também que a massa é composta por um grupo anônimo e frisa que seus integrantes “apresentam quase nenhuma interação ou troca de experiências entre si” (Blumer, 1939, p. 177), encontrando-se fisicamente separados, logo, impossibilitados de misturar-se e mesmo compartilhar um espaço em comum, como faz a multidão.

Logo, podemos observar pela explicação acima, que este conceito de massa refere-se também à perspectiva das teorias da comunicação, onde a massa, alvo e objeto deste saber, é vista como uma série de indivíduos os mais diversos, que quanto mais desarticulados de seus grupos e contextos, mais fragilizados em suas relações de pertencimento, mais fácil será capturado pelos meios de comunicação de massa, cada vez mais difundidos desde o surgimento e aprimoramento da imprensa. Processo este que emerge concomitante ao grande crescimento das metrópoles e dos demais adventos urbanos.

Em nossas buscas por uma possível tentativa de diferenciação dos fenômenos, além da distinção proposta por Hardt e Negri no livro “Multidão” (2006), na qual adentraremos mais adiante, encontramos uma descrição e distinção dos fenômenos a partir das teorias da comunicação, já que o termo massa nos remete diretamente às ideias de “sociedade de massas”, “comunicação de massa” ou mesmo “*massmedia*”. Não é de nosso interesse adentrar nas especificidades das teorias da comunicação, já que estamos abrindo bastante nosso espectro como forma mais ampla de trabalhar os conceitos propostos aqui, porém entendemos que tal busca nos ajuda a entender possíveis fontes de reflexão as quais resultaram nas ideias que desejamos observar.

Entendemos haver certa conotação pejorativa no termo massa, pelo menos é deste que escutamos quando nos referimos deste modo, sendo que o próprio conceito de massa não foi tão utilizado para referir-se às manifestações equivalentes às multidões. Sua maior referência é encontrada a partir da noção de “sociedade de massa” e reiterada pelo conceito de *massmedia*. A introdução do termo “massa” neste campo das multidões se deu, em grande parte, pela tradução feita do texto de Le Bon para o alemão, o qual servirá de referência para Freud e seu escrito. Realizamos, entretanto, uma breve busca no livro de Le Bon, *La Psychologie des Foules* (2001/1895). Apesar da predominância do termo “*foule*” (multidão), encontramos alguns usos da expressão “*masse*” (massa) designando as mesmas formações coletivas.

Tanto em “Da Razão Populista” (Laclau, 2013) quanto em “Tratado de Sociologia” (Boudon, 1995), o termo “multidão” aparece como o conceito-chave para descrever os movimentos que mobilizaram a construção de uma psicologia coletiva. Laclau refere que, na efervescência dos debates acerca da psicologia das massas, as disputas entre correntes, de alguma maneira, estreitaram e restringiram a complexidade do debate, reduzindo as possibilidades de reflexão sobre o tema, apesar de estar à disposição, na época, uma variedade de possibilidades de compreensão dos fenômenos das multidões.

Muito nos perguntamos sobre a necessidade e os perigos de fazer tal distinção, passando de um momento em que concebíamos como necessário, até um receio de incorrer em mais um grupo de categorias engessantes. Até Hardt e Negri (2006) transformarem o termo “multidão” em um conceito dotado de características próprias, não haviam distinções teóricas, pelo menos nos textos que fomos encontrando ao longo do caminho, entre os termos massa e multidão. Logo, tal exercício não é espontâneo, mas fruto de uma provocação que nos interroga também sobre os modos com que encaramos tais fenômenos e de que modos operamos tais conceitos.

Alguns são os autores que abordaram as questões que versam sobre massas e multidões ao longo da história, não necessariamente estabelecendo uma diferença entre ambos, mas abordando-os desde diferentes perspectivas. Uma questão que se coloca reiteradamente, entretanto, é relacionada a capacidade de autonomia de tais formações, a sua possibilidade de agir por si ou sua necessidade de ser guiada. Interessante pensar que tal questão se colocou como ponto central para a reflexão freudiana, o qual formulou uma explicação metapsicológica para a interrogação reiterada sobre a alienação da/na massa, oferecendo uma chave de leitura para uma parcela de tais fenômenos.

Chegamos finalmente ao conceito de “multidão”, trabalhado por Negri e Hardt, em seu livro “Multidão” (2006). Já nas primeiras páginas do livro, segunda obra que integra a trilogia “Império” (2001), “Multidão” (2006), “Commonwealth” (2009), encontramos algumas diferenças esboçadas entre os conceitos massa e multidão. As massas, para os autores, não poderiam ser “reduzidas a uma unidade ou identidade” (Hardt & Negri, 2006, p. 13). Não se pode, entretanto, diferenciar o que compõe a massa, já que a característica maior desta seria a indiferença, uma vez que nela, as distinções se afogam, suas cores reduzem-se ao cinza e ela só é capaz de mover-se em uníssono, pelo conglomerado que constituem.

Em contrapartida, a multidão, para eles, é “multicolorida”, havendo nela a coexistência e perpetuação das diferenças sociais. Ainda, a multidão aqui, é uma rede aberta e em expansão, a qual permite livres igualitárias expressões das diferenças, com esta rede proporcionando convergências para o trabalhar e a vida em comum. Se a massa se organiza em torno de uma identificação cega a um líder, a multidão seria agregada por outros componentes.

Ainda, a ideia de multidão deve permanecer como um conceito aberto, na tentativa de apreensão dos movimentos globais, já que não se pode mais encarar a classe operária enquanto a grande organizadora dos movimentos de outrora. Esta não exerce mais o mesmo desempenho na economia global, nem a mesma função significativa organizadora. Não é mais possível reconhecer as formas de produção hoje apenas pelo viés econômico: além dos bens materiais, é preciso atentar para as inúmeras formas de produção e circulação de “comunicações, relações e formas de vida” (Hardt & Negri, 2006, p. 13). Para tal, a internet e sua forma em rede apresenta-se como um bom modelo para a ideia de multidão, pelo seu caráter distributivo, pelos seus diversos pontos conectados, mantendo suas diferenças e, de certa forma, autonomias.

Esta noção aparece inicialmente em Baruch Spinoza, de acordo com Antonio Negri (1993). O filósofo italiano debruçou-se com afinco na construção de um corpo teórico

sustentado pela noção de multidão, e refere-se a Spinoza como precursor do conceito, do qual vai tomar de empréstimo a multidão enquanto portadora de multiplicidades e singularidades. No livro “A Anomalia Selvagem: Poder e Potencia em Spinoza”, (Negri, 1993), encontramos um prefácio escrito por Gilles Deleuze, no qual este introduzirá o modo com que Negri situa o pensamento de Spinoza. Já nas primeiras linhas, Deleuze pontua a perspectiva spinoziana: ao apontar para o “antijuridismo” em sua obra, ele reconhece uma emergência espontânea de suas forças agregadoras, articuladoras. Não há necessidade de uma mediação para constituir suas relações: “as forças são inseparáveis de uma espontaneidade e uma produtividade que tornam possível seu desenvolvimento sem mediação, ou seja, sua composição. Elas são em si mesmas elementos de socialização. Spinoza pensa imediatamente em termos de *multitudo* e não de indivíduo” (Deleuze, 1993, p.7).

Se a perspectiva spinoziana parte da noção de forças agregadoras espontâneas e sem a necessidade de mediação para que tais emerjam, a perspectiva freudiana oferece outra lógica. Freud questiona seus interlocutores acerca das explicações que ofereceram para as massas como fenômenos primários. Para ele, as forças que unem as massas não são uma formação à *priori*, mas resultantes de mediações. O fenômeno psíquico que ocorre quando cada sujeito se encontra na massa é a reatualização de uma operação que nada tem relação direta com um espontâneo agrupamento de pessoas. Seu substrato encontra-se na já abordada identificação entre os irmãos a partir do amor ao pai, tendo como matriz originária a estrutura familiar: a massa será dela uma reedição.

Logo, aqui estamos aproximando perspectivas distintas desde as quais cada um entende e trabalha a dinâmica das formações coletivas tais como massa e multidão, ou mesmo de como cada uma entende de que modos se formam e se sustentam os laços entre os sujeitos. É possível seguir fazendo tais paralelos, se os pressupostos que os sustentam não coincidem? Conforme já mencionamos também, e conforme Freud menciona já de partida em seu texto, ao aproximar a psicologia individual da social, não podemos tomar o conceito de identificação como uma operação intrapsíquica, ou “individual”. Ela é singular, na medida que acontece de forma particular com cada sujeito, mas desde seu princípio, ela ocorre num espaço “entre”.

Alertados por Deleuze e já familiarizados com a perspectiva freudiana, seguiremos propondo algumas ideias que possam ajudar a nos mover entre as massas e multidões, levando em conta, reconhecendo e trabalhando dentro de seus limites e pressupostos. Aqui também cabe ressaltar mais uma diferença: as massas freudianas, pelo menos os dois grupos/instituições por ele escolhidos, referem-se a formações que, de alguma maneira,

compõem e sustentam a lógica civilizatória, em sua organização e manutenção. As multidões negrianas, em contrapartida, apresentam características insurgentes, de resistência anticapitalista, as quais visam fazer frente ao *status quo* do capitalismo mundial.

Em busca do que Negri e Hardt (2006) entendem por multidão, é imperioso salientarmos que seu conceito é muito mais abrangente do que o que talvez busquemos como uma ferramenta para pensar as insurgências de 2013. Esses movimentos de protestos e levante, que detrás das grades testemunhamos, desde então inquietaram justamente pela impossibilidade de serem classificados, compreendidos através do que possuímos de recursos teóricos até o momento. As muitas produções sobre tais fenômenos buscaram de algum modo tocar o que de inaugural fora produzido nestas insurgências, uma vez que pareceram surgir de modo diverso ao que, até então, estávamos acostumados. O que tomamos como questão é que há sempre algo de inaugural e contextual que deve ser levado em conta em novas emergências, insurgências e formações de resistências coletivas que se desdobram através de reivindicações tais como estas.

Negri e Hardt (2006) propõe uma noção de multidão enquanto sujeito social, composto em rede pelas mais diferentes formas de classes biopolíticas. Eles se utilizam deste termo devido a impossibilidade de classificar, contemporaneamente, a noção de classe tal como era feita a partir da noção de centralidade do trabalho, já que a noção de bens de produção não se restringe mais em sua centralidade econômica. A multidão enquanto novo sujeito social é composta pelas mais diferentes esferas de produção e diversas formas de trocas de vida. Tal perspectiva leva em consideração diferentes modos de subjetivação, capazes de fazer frente à lógica imperial do capitalismo contemporâneo e única formação capaz de sustentar a democracia efetivamente.

A partir daí, se a multidão não apresenta um caráter de uniformidade, tal qual Negri e Hardt (2006) afirmam sobre o termo “massa” (e que podemos aproximar de uma perspectiva freudiana), ela deve encontrar, a partir de sua multiplicidade, de sua descentralidade e de seus diferentes aspectos, o “comum”. Este deverá ser produzido, não existe *a priori* e permitirá a comunicação e a partilha entre os diferentes pontos da multidão. O comum se coloca então, para a multidão, como um conceito chave para a sua composição, para a constituição de espaços compartilhados de pertencimento e trocas, permitindo os espaços, produções e existências singulares. Haveria espaço para esta noção de comum dentro do que Freud propôs como massa? O comum, nos parece, seria para a proposta de multidão aqui apresentada, como um significante organizador. “O comum” estaria para a multidão assim como o líder estaria para a massa?

Podemos responder a este questionamento: sim e não. Se na massa freudiana há um privilégio aos processos identificatórios com um líder que ocupa o lugar de ideal de Eu, na multidão o que traça esta conexão “não é uma identidade (como povo) nem é uniforme (como as massas), suas diferenças internas devem descobrir o comum (the common) que lhe permite comunicar-se e agir em conjunto” (Hardt & Negri, 2006, p. 14). Portanto, para os autores, o que parece unir tais insurgências refere-se a um desejo comum de democracia. Ao mesmo tempo, encontramos uma passagem no texto freudiano que merece aqui nosso destaque: Freud (2013/1921) ao perguntar-se se haveriam outros fatores agregadores das massas que não as organizações em torno de um líder, pergunta-se sobre as possibilidades de que estas possam se formar também em torno de um desejo ou de um objetivo comum, abrindo aí uma possibilidade outra de socialização.

Redesenhando as noções que fomos propondo até aqui, encontramos, desde o surgimento do estado moderno, do êxodo rural e das formações das grandes urbes um novo elemento, com nomenclaturas diversas as quais atendem também a objetivos diversos: surge este novo elemento, seja ele o “povo”, através da ótica da nação, a “população”, pelo viés do estado, as “classes”, conforme a estratificação da mão de obra a partir da emergência da revolução industrial e, por fim, as “massas”, “turbas” ou “multidões”, estas que, de alguma maneira, se formam de modo abrupto, ou mesmo organizado, mas como consequência de uma insurgência inesperada e dentro das condições propostas pelas categorias citadas anteriormente.

Nos parece que, ao longo do trabalho, abordamos diferentes modos de pensar manifestações coletivas. Parece-nos que os autores que abordamos utilizam os recortes que convém a suas propostas concepções teóricas, não devendo, quando observados com proximidade, ser comparados, mas elencados em suas especificidades e suas distinções. Começamos lá por Le Bon – ou por Taine, se assim desejarmos: neles, encontramos, um viés conservador dos modos de organização da sociedade conforme a compreendiam.

A partir da revolução francesa e seus ideais, as organizações sociais, tais como eram até então, estariam fadadas ao fracasso. Para Taine a turba lá emergente era o resultado da aglomeração desenfreada do que havia de pior e mais baixo na sociedade. As aglomerações por ele propostas não cumpriam regras claras de comportamento, apenas representavam a degradação social emergente naquele momento. Para Le Bon, entretanto, as massas insurgentes, a capacidade de aglomeração das pessoas não mais eram “puro caos”, mas regidas por leis próprias, as quais diziam respeito a uma dinâmica interna própria, com suas próprias leis, que poderiam e deveriam ser desvendadas para melhor controlá-las.

Freud nos oferece uma perspectiva que, apesar de partir das investigações de Le Bon para chegar às suas, utiliza-se das descrições deste para lançar luz aos grupos os quais o interessavam. De certa forma, ele propõe aproximações, em termos fenomenológicos, entre as massas generalizadas de Le Bon e seus grupos organizados. Já Negri e Hardt (2006), em sua proposta sobre a multidão, encaram o fenômeno desde uma outra perspectiva.

Até Freud, encontramos uma perspectiva que oscilava entre uma lógica individualista e um acontecimento de massa e, mesmo que o fenômeno ocorrido neste segundo não fosse tributário ao primeiro, incorria numa tentativa de explicação enquanto unidade individual, encarando indivíduo e massa desde uma lógica unitária. A partir de Freud esse binarismo sofre um abalo. Ao reconhecer no sujeito e na massa o mesmo substrato, podemos ler nessa passagem psicologia individual/social um certo trânsito que já nos propõe outra lógica, tanto de conceber o sujeito quanto de compreender as formações que propõe. Entendemos tal deslocamento como fundamental para as nossas questões, já que ele nos oferece uma possibilidade um pouco diferente de entrada e saída do texto freudiano e das possibilidades de compreensão a partir da psicanálise.

Com a multidão trazida por Negri e Hardt, nos parece que o ponto de vista se expande. Nos perguntamos de que modo fazer esta passagem, já que, para as suas reflexões, os autores trazem questões políticas contextuais para a centralidade do debate, tais como a noção de império para remeter às formações do capitalismo tardio e a ideia de redes descentralizadas, comparáveis a internet, para mostrar os fluxos da multidão. Deslocando a perspectiva para refletir a partir de uma “lógica da multidão”, colocando em cena as particularidades de cada sujeito, e das reivindicações “comuns” das insurgências coletivas.

Logo, com o termo “multidão”, conforme proposto aqui, não visamos uma classificação alternativa para fenômenos insurgentes coletivos que não se encaixem nas descrições e explicações freudianas: o que temos proposto é uma expansão de perspectiva que, ao conceber o modo imperativo com o qual o capitalismo submergiu as vidas e as experiências como um todo, a possibilidade de agenciamentos que resistam às lógicas de mercado contemporâneas, trazem uma potência de “multidão”. As insurgências tais como as multidões de 2013 comporiam, então, um cenário mais amplo que concebe vários modos de organizações, as quais mantêm-se no exercício das singularidades de sua composição, e que permite um levante diante da situação de expropriação e exploração de modos de vida pela forma com que o grande mercado se articula no contemporâneo.

Hardt e Negri (2006), em suas elaborações sobre essas novas leituras contemporâneas de articulações em rede propõem uma alternativa para refletir sobre outras possibilidades de

encontros e agenciamentos. Leitura esta que visa a possibilidade de construção de um comum compartilhado por singularidades diversas, as quais poderiam fazer frente a demandas totalizantes e produzidas incessantemente pelo mercado e que se fazem presentes de modo particular nos nossos tempos, levando em conta a situação local, global e tecnológica. Não esqueçamos que os autores, entretanto, também diferenciam os fenômenos conforme seus modos de agenciamento e movimentação. Para eles ainda seguem existindo formações de massa enquanto um movimento manipulável, passivo e de assujeitamento e homogeneização de seus integrantes, corroborando com nossa hipótese. O que podemos observar é que, no âmago dessas ideias que permitem novos olhares sobre os modos de encontro, resistência e reivindicação dos sujeitos, a massa ainda se encontra como formação possível e a proposta freudiana ainda se encontra, de certa forma, vigente.

Logo, podemos pensar que, para furar as massas enquanto uma explicação unívoca, essencialista e generalizante, não necessariamente precisaremos de modos classificatórios para uma ou outra formação, mas abrir a massa, o pensamento e a compreensão dos fenômenos e de seus efeitos a partir da inserção de seu contexto, dos modos com que se articulam em suas particularidades e singularidades, escutando o que os fogos das ruas têm a dizer. E eles dizem muito.

#### **4.2 Quando o pacto se rompe**

Seguindo com os elementos encontrados em nossa travessia, ao mesmo tempo sustentando os vazios os quais nos tentam a preenchê-los, nos deparamos com mais uma diferenciação entre as multidões contemporâneas e as massas organizadas de Freud. O recorte que nos instigou a pesquisar não diz respeito a grupos e instituições mais ou menos estáveis que, de certa forma, organizam e operam o *status quo* da civilização em seus ordenamentos. Nosso interesse aqui volta-se àquelas formações que questionam os laços civilizatórios vigentes, que se levantam contra a falsa promessa de que é possível haver para todos “um lugar ao sol”.

É possível reconhecer que as massas a que Freud se refere ainda dizem respeito, como nos diz Safatle (2016b), ao que podemos chamar de Poder Soberano, o qual apresenta suas características na centralidade da figura de liderança. De alguma maneira, às massas a este correspondente, referem-se a ideais de manutenção e perpetuação de lógicas de poder e ordenamentos sociais já bem estabelecidos. Sabemos que uma reunião em torno de um amado

líder e o efeito transformador de seus seguidores em iguais podem servir tanto às lógicas revolucionárias quanto a propostas contrarrevolucionárias. Ao longo da leitura minuciosa do texto freudiano, pudemos reparar que Freud, pelo menos em relação às massas, não fala sobre insurgências, já que seu desejo está desde o início mirando as instituições trabalhadas, deixando, talvez, as multidões insurgentes ainda sob as explicações de Le Bon.

Reconhecemos, conforme Freud (2013/1921) propôs, que a massa, ou pelo menos algumas delas, trazem à tona e revivem a formação de horda. Entretanto, nesta, de certa maneira, encontramos também a possibilidade da insurgência, da transformação, do ato que pode operar uma saída da repetição. Obviamente este ato precisa vir acompanhado de um pacto, caso contrário, ele seguirá se repetindo indefinidamente, até que ninguém mais sobre pra governar ou ser governado.

Logo, se há algo que podemos apreender desta travessia do texto freudiano sobre as massas e de sua relação com o mito da horda que, para que ideais democráticos possam encontrar seu lugar e sustentar-se como forma de organização a ser cotidianamente defendida, faz-se necessário que o lugar do líder, o lugar de herdeiro do pai real, pai da horda, encontre-se vazio. Se o mito da Horda Primeva, para Maria Rita Kehl (2002), seria o único mito formulado na modernidade; e, para Birman (2006), ele diria respeito a um ideal moderno de estado, no qual estes seriam governados não mais pela figura do tirano, mas pela comunidade de iguais; então o Estado, na figura do governante, trabalharia a partir da lógica da representatividade, sendo não aquele que encarna as leis, mas as utiliza em prol de um “bem comum”. O ato de nos deslocarmos detrás das grades em nossa cena inaugural não diria respeito ao reconhecimento de que algo reivindica a partir da falência do Estado em cumprir sua função?

Interessante relembra que, durante aqueles dias de manifestações, parecia-nos que algo mais estava a perigo, ou, pelo menos, era posto em xeque: não foram poucos os que ecoavam dizeres como “isto não me representa!” ou, quando um dos manifestantes integrante dos movimentos “*Black Block*”, ao ser interrogado sobre sua identidade, responde: “Eu sou ninguém!”. Aqui este “ninguém” não nos parece partilhar da mesma formulação proposta por McDougall (1920, como citado em Freud, 2013/1921) e utilizada por Freud para pensar sobre os efeitos nos sujeitos a partir do momento em que integram uma massa. Lá, Freud menciona uma diluição das características individuais do sujeito frente a uma identificação aos demais integrantes do grupo, a partir do amor pelo líder. Neste processo haveria a diluição de um eu dentro da massa, mas não haveria a abdicação de uma relação identificatória – ou até mesmo, identitária, se pudéssemos pensar em formações que não partilham apenas de um traço, mas

de uma imersão total em seu grupo.

Aqui, parece que a crise que leva à organização e, no caso contemporâneo, às insurgências testemunhadas, é de outra ordem: a própria crise da lógica da representatividade como um laço simbólico capaz de sustentar uma crença nas organizações democráticas e sociais atuais. Se aprendemos com Freud que existem formações as quais podem reeditar uma formação de horda, sob a qual os sujeitos estão fraternalmente ligados a um líder e encarnando neste um ideal de Eu, aprendemos que é preciso combater uma certa lógica de massa que pode estar sempre em jogo, não somente na relação dos sujeitos com seus governantes, mas nos modos de operar os vínculos, as relações, os afetos e os laços comunitários. Aprendemos que manter o lugar do pai tirano vazio é a saída possível para que se avance de modo a tentar seguir uma sustentação democrática. Mas e se esta democracia, tal qual nos é apresentada, também já não mais nos representa?

Ao enlaçarmos o debate entre democracia, massas e Édipo, conforme acompanhamos a construção de Freud trabalhada nesta pesquisa, recordamos aqui o texto de Hélio Pellegrino “Pacto Edípico e Pacto Social: da gramática do desejo à sem-vergonhice brasileira” (1983), veiculado no jornal “A Folha de São Paulo”. Ainda durante uma ditadura militar que durou 21 anos, e ainda levaria mais dois anos, até sua abertura em 1985, Pellegrino traz à cena o mito edípico para falar dos pilares da nossa, ainda, incipiente democracia. Ao relacionar o pacto edípico com o pacto social, Pellegrino faz engenhosas torções, utilizando-se de conceitos fundamentais da psicanálise para propor uma moeda de troca entre sujeito e sociedade. Aqui, podemos ver uma proposta interessante de deslocamento do lugar e da função das massas, bem como uma proposta mais horizontal de sociedade – pensando em seus integrantes como sócios de um acordo comum.

A ideia de seu texto é mais ou menos a seguinte: no pacto edípico consta uma primeira operação da Lei da Cultura. Ao abrir mão de seus desejos incestuosos, a criança não deve fazê-lo somente por medo, mas também faz-se necessária uma relação de amor e liberdade com a Lei, já que a lei de Édipo é a lei do desejo e, se a ameaça de castração se impõe, deve haver espaço e promessa para que o desejo possa ser realizado, pelo menos em parte, alhures.

Em um segundo momento, para o psicanalista, o pacto social será reafirmado através do trabalho. A partir dele, cada sujeito abriria novamente mão de seu gozo narcísico para oferecer seu grão de contribuição para a construção coletiva da qual fará parte. Novamente, porém, deverá encontrar alguma retribuição frente aos “serviços prestados” diante da sociedade: se esta rompe com sua parte da promessa, o pacto estará desfeito. Se uma sociedade oferece aos seus partícipes condições aviltantes e degradantes de trabalho e

sustento, de falta de oportunidade de inserção e permanência no mundo do trabalho, ela não reconhece em seu seio um lugar que deveria ser oferecido a todos, enquanto integrantes cumpridores de sua parte no acordo. Diante deste desfecho, o qual Pellegrino já mencionara no início dos anos 80 e seguimos escutando através de frases como “isto não me representa”, o pacto Edípico, aquele que sustentaria o lugar simbólico da Lei, também se encontra em xeque.

Em caso de ruptura do segundo pacto, o primeiro também, de certa maneira, cai por terra. O que resta aos sujeitos então, diante de tal falência? O autor irá propor dois caminhos. Um deles, talvez o mais frequente, seja a delinquência, já que não seria mais necessário reprimir os ímpetus tão arduamente negociados. O segundo, e este particularmente nos interessa, é a possibilidade da emergência de um revolucionário. A ruptura deste não seria um ataque à sociedade, mas uma tentativa de transformação desta “através da ação de massas” (Pellegrino, 1983, §24<sup>o</sup>). Seu caso não seria então de um rompimento com a Lei da cultura, apesar das injustiças sofridas, mas sim, sustentado por ela, “se apoia nas melhores e mais altas tradições e virtudes libertárias do seu povo. Nessa medida, mantém-se fiel ao seu Ideal de Eu e preserva, com isto, a aliança com o Pai simbólico” (Pellegrino, 1983).

São algumas as propostas do referido texto que nos interessam. Em alguns pontos, de certa forma, ele denuncia seu contexto: abertura democrática, fim da ditadura, a possibilidade recente de falar publicamente em luta de classes, em sujeitos organizando-se revolucionariamente, em massa. Seu contexto também diz de certa esperança, mesmo que não explícita, quando da fundação do Partido dos Trabalhadores, dos ideais organizados em torno do trabalho enquanto estruturante do laço social e, por consequência, da legitimidade das questões de classes enquanto analisador e suporte dessa estrutura.

Além disso e, talvez, o que nos possibilite seguir adiante na reflexão, é a capacidade de retroação que segue sempre em jogo entre o pacto estruturante dos sujeitos e sua sustentação no laço entre eles. A possibilidade de uma leitura psicanalítica onde a insurgência – seja ela do sujeito ou deste organizado em massa – não só se mostra possível, mas necessária, já que quem estaria rompendo com a sociedade em questão seriam aqueles que deveriam sustentá-la, através de garantias de direitos e de dignidade. Aqui, vemos um importante deslocamento da possibilidade de compreensão e legitimação dos movimentos agregadores enquanto uma ferramenta não para desfazer-se do lugar simbólico da cultura, de sua Lei, mas justamente enquanto via possível para sustentá-la.

Quando Safatle (2016b) propõe que há coisas que só se diz na forma de fogo, e que é preciso escutá-lo, o fogo nos diz: “o tempo acabou!” e “não há mais lugar!”. Fazendo pontes

entre 1983 e 2016, entre Pellegrino e Safatle (ambos escreveram os referidos textos para o jornal “A Folha de São Paulo”), cada um diz a seu tempo que há algo no pacto que foi rompido. Se não há outros modos de se expressar, além do fogo, de um movimento revolucionário, seja ele qual for, organizar-se em massa, como propôs Pellegrino, agenciar-se para inventar outras temporalidades ou lugares possíveis parece ser a única saída.

“Poderiam as psicanálises nos ajudar a pensar (e propor, em uma reflexão *ativa*) uma formação coletiva oposta àquela da massa?”, é com esta interrogação que Tânia Rivera (2017), inicia seu texto. Nele, reconhece a importância do texto de Hélio Pellegrino, por sua leitura da psicanálise, a partir de uma implicação política. Ao perguntar-se sobre alternativas às formações de massa e de que modos uma reflexão psicanalítica poderia tomar posição ativa diante das questões enfrentadas pelo país nos nossos dias, a autora admite que a participação de psicanalistas em uma reflexão engajada em termos sociais e políticos tem histórico tímido, durante os noventa anos desde a chegada da psicanálise no país.

Pensamos ser interessante contextualizar brevemente o panorama com que o pensamento psicanalítico deu seus primeiros passos no contexto brasileiro, aproveitando a brecha que encontramos no texto de Tânia Rivera (2017). Dunker e Kyrillos Neto (2015), no livro *Psicanálise e Saúde Mental*, têm como objetivo, ao traçar um panorama da psicanálise e o modo pelo qual esta se inseriu nas práticas asilares brasileiras, desfazer “a unicidade de sua política de subjetivação” (Dunker & Kyrillos Neto, 2015, p. 18). Desta forma, visam trazer luz à entrada do pensamento psicanalítico no Brasil e de que modo se colocou como uma alternativa às teorias que dominavam o cenário intelectual da época. Os autores situam a entrada de duas correntes: se a vertente francesa vinha aliada a uma lógica de branqueamento e higienismo social, teorias que buscavam nos estudos antropológicos, nos demarcadores biológicos, étnicos e hereditários uma justificativa para a hierarquização de raças, por outro a vertente alemã propõe o Brasil como uma mistura de raças, como um País miscigenado.

Também o contexto manicomial teve grande parte na inserção e implementação do pensamento psicanalítico brasileiro. O engendramento das produções psicanalíticas brasileiras com os saberes psiquiátricos que regeram as lógicas manicomiais durante grande parte do século passado reconhecia na psicanálise um saber universal. Esta, descentrada das particularidades do ser, focada em “em processos internos, invisíveis, mas universais” (Dunker & Kyrillos Neto, 2015, p. 30). Neste momento, as produções em psicanálise tiveram sua participação sustentada pela suspensão do contexto e das particularidades dos sujeitos os quais escutava, levando a uma noção de universalidade da experiência psíquica humana. Tais características reduzem as questões psíquicas e subjetivas para um âmbito somente

psicológico, pressupondo neste um universalismo que coincidiu com “o processo de individuação que atravessa a sociedade brasileira na época” (Dunker & Kyrillos Neto, 2015, p. 31).

A partir da fundação das faculdades de psicologia no país, na década de 50, uma certa psicanálise consolidará seu espaço urbano e aristocrático, com a disseminação das associações psicanalíticas pelo país. Em um contexto de esvaziamento de serviços públicos e de ausência de regulamentação, as práticas psicanalíticas conseguem prosperar à margem de sua institucionalização pelo Estado, sendo garantida sua transmissão dentro das sociedades as quais ditaram quase hegemonicamente os modos de sua perpetuação. Dunker e Kyrillos Neto (2015) veem estas operações psicanalíticas como inseridas nos modos tradicionais de organização do poder, alinhado a ideais individualistas de uma lógica liberal e despolitizada, “justificando” certa complacência em relação à ditadura militar, período de grande expressividade para o pensamento psicanalítico.

Retornando ao texto de Rivera (2017), esta relembra o famoso episódio de participação de Amílcar Lobo em sessões de torturas durante esse período, bem como a conivência por parte da instituição psicanalítica da qual fazia parte. A psicanalista, entretanto, ressalta a coragem de Helena Besserman Viana, que junto a Hélio Pellegrino, denunciou o psicanalista torturador. Rivera também retoma algumas trajetórias que fizeram resistência a uma clínica elitista e urbana, tal como mencionamos em Dunker e Kyrillos Neto (2015), anteriormente. A criação de clínicas sociais e até algumas entradas, mais individualizadas, de escuta psicanalítica em escolas do Movimento Sem Terra, bem como a inserção de psicanalistas na luta antimanicomial ou mesmo a presença da psicanálise em outros serviços de saúde mental abrem novos espaços de ampliação, de atuação, de escuta e, porque não, de debates políticos e sociais desde dentro de seu campo de estudo e escuta.

Aqui podemos compartilhar uma certa contrariedade em relação à expressão, vez em quando ouvida, de que “a psicanálise dialoga com a *Pólis*”. Entendemos que só uma prática que se julga encerrada em si pode se pôr em diálogo com a cidade, já que, então e para isso, se encontraria fora dela. Somos evocados novamente a tecer uma articulação com as duas cenas apresentadas no início deste trabalho, das quais desejamos nos deslocar: detrás das grades que nos separam da multidão e do meio da massa psicanalítica que julga encontrar-se desimplicada do contexto e da política que a rodeia.

Fizemos tal desvio do texto por considerarmos que as interrogações da autora mereciam uma contextualização, já que algumas de suas questões são nossas também. Entendemos como pertinente olhar para o contexto em que tais leituras freudianas, como as

que desejamos problematizar aqui, encontram terreno fértil para reflexões, por vezes estéreis, pelo menos no que tange às possibilidades de produções polifônicas, originais e, porque não, engajadas. Entretanto, em relação às massas freudianas, insistimos na pergunta: há para elas possibilidades diferentes de leitura, compreensões diferentes do mesmo fenômeno ou uma necessidade de classificação de cada fenômeno coletivo como estes, sob a forma como cada um se organiza? Será que precisamos de uma formação alternativa às massas ou também de uma leitura alternativa para elas?

A autora segue a interrogar-se sobre alternativas psicanalíticas às reflexões sobre as massas e retoma o texto de Hélio Pellegrino (1983) “Pacto Edípico e Pacto Social: da gramática do desejo à sem-vergonhice brasílica” como uma fundamental contribuição ao debate entre a psicanálise e a política, que o texto de Pellegrino nos lança à interrogação. Se Lacan (1968, como citado em Pereira, 2012) indaga como poderia um psicanalista estar à altura de seu tempo, Rivera reitera: “qual seria o gesto comparável, hoje, por parte de um psicanalista?” (Rivera, 2017, §3º): tais questões nos servem como “norte ético de pesquisa”. Em um país às voltas com a abertura democrática, o texto escrito por Pellegrino em 1983 oferece, ainda hoje, importante contribuição para a reflexão sobre os modos com que os sujeitos encontram – ou não – amparo no campo social: as contingências podem colocar as estruturas em risco.

Rivera retoma este emblemático texto para pensar que, nos anos 80, o trabalho era sinônimo de partilha, composição coletiva e horizontal da sociedade democrática, comparável ao assassinato dos pais da horda. Para a autora, este seria o lastro do adulto em seu pertencimento ao campo do simbólico e, por consequência, em oposição, a uma formação de massa. O lugar do trabalho, entretanto, enquanto sua capacidade performática agregadora dos sujeitos na sociedade, já não estaria mais assegurado hoje. Isto por conta de certo desgaste da gramática marxista, das transformações em decorrência do capitalismo tardio e até mesmo em função do desgaste de projetos políticos aos quais testemunhamos hoje. A ideia do trabalho como inserção possível já foi sustentada por Freud, ao relacionar a sublimação ao ato de trabalhar, em seu texto “O Mal-estar na Civilização” (1996/1929).

É preciso então, segundo Rivera, refletir sobre o esgarçamento do campo de significantes que enlaçam os sujeitos. Assim como trazer o trabalho para o campo do pertencimento simbólico através da congregação pela resistência aos modos de alienação foi um ato político de Pellegrino, é preciso afirmar outras possibilidades de articulação e enlaçamento entre os sujeitos hoje (Rivera, 2017). A autora oferece alguns caminhos pertinentes para esta reflexão, já que, de alguma forma ela dá seguimento aos encontros

propostos nessa escrita, encontro entre as massas, entre as possibilidades de releitura dos fenômenos sociais, entre as reflexões possíveis sobre uma psicanálise diante da política.

Um encontro pertinente entre a perspectiva de Pellegrino e Rivera, que nos cabe trabalhar um pouco, é a presença e discussão sobre a luta de classes, segregação social e desigualdades, as quais operam e incidem incrementando a violência existente na sociedade. Para Pellegrino (1983), a violência com que se dará a repressão nas sociedades capitalistas não será somente em função das necessidades do processo civilizatório, mas das injustiças sociais em torno das quais se organiza. Onde há a necessidade da luta de classes, há a exploração do homem sobre o homem. Não entraremos aqui nos méritos e pormenores das organizações socialistas ou de como operam estas em relação ao recalque de seus integrantes. O que desejamos salientar é que o autor apresenta uma leitura que tramita entre as reflexões psicanalíticas sem deixar de fora questões de exploração social e de seus efeitos sobre os sujeitos.

Rivera, por sua vez, explora tais questões com mais afinco, já articuladas com o texto freudiano sobre as massas. A partir da relação que Pellegrino faz do trabalho enquanto um articulador do laço social, a autora situará o trabalho em oposição à formação das massas, as quais, segundo afirma, são sempre “burras”, independente dos rumos que estas tomam. Sejam em prol de façanhas admiráveis ou das atrocidades mais violentas, a história da civilização se baseia nelas: um grupo de identificados entre si como irmãos por seu amor ao líder segue cegamente este substituto do pai da infância, ou, conforme já mencionamos, do pai da horda. Os grupos formados, então tendem à rivalidade com aqueles que deles não fazem parte, chegando a pontos extraordinários como a tentativa de eliminar o grupo rival, tal como pudemos testemunhar tantas vezes nas atrocidades da história humana. Como poderia o trabalho, ser um organizador que oferece resistência às formações de massa e, ao mesmo tempo produzir um laço coletivo? Essa é a pergunta que se faz Rivera.

Mesmo não chegando à resposta, ela relaciona as massas como a formação que está na base da estratificação social, a partir de um “nós” detentores de privilégios e excludente. Tais grupos tendem a se organizar de modo a produzir segregação e exclusão de direitos, mesmo que estas organizações não se deem necessariamente através das formações de classe. Pensamos ser interessante avançar nesse debate, para além de uma proposta – ao nosso ver, um pouco restrita – de que a sociedade se estrutura através de massas mais ou menos organizadas em disputas entre si. Rivera ainda propõe que haja recalque social de significantes que possam servir como organizadores do pacto social (noção encontrada já no texto “Tortura e Sintoma Social”, de Maria Rita Kehl, 2010). Tal fato explicaria então, uma

identificação de sujeitos aos quais faltam referências para “que se formem certas massas em torno de significantes que sejam coerentes com sua situação social e histórica, e que pessoas reforcem a alienação de sua construção egoica pelo pertencimento imaginário a um agrupamento opressor e excludente” (Rivera, 2017, §14°).

Avançando um pouco mais no texto de Rivera, ao mesmo tempo em que ela propõe que o recalque de certos significantes desarticula massas que poderiam reivindicar e lutar por um reconhecimento, ela se pergunta se todas as tentativas de emancipação se encontrariam organizadas a partir de modos identitários, organizadores das massas? Ao aproximar a massa da formação do Eu, a psicanalista salienta que a ideia de unidade e autonomia do Eu apresenta uma complementariedade em relação à lógica operante na massa, ambos coesos, em oposição a uma leitura equivocada de que haveria uma oposição entre coletivo e indivíduo. Esta passagem e compreensão do texto freudiano nos traz uma ampla dimensão de seu alcance e de sua profundidade, já que, a partir da compreensão das engrenagens que articulam a massa, é possível desarticular a operação de constituição do Eu. De que outros modos poderiam então os sujeitos se articularem, produzirem laços, para além da centralidade de significantes ordenadores em torno dos quais os sujeitos se organizariam identificatoriamente? Como efeito, haveria quem interprete tais movimentos enquanto um esfacelamento do contemporâneo a partir do “declínio da função paterna” (Rivera, 2017, §20°): a partir deste argumento, a civilização estaria por um fio. Tânia Rivera, entretanto, assim como nós, apresenta leitura mais otimista, encontrando no campo das artes e em outros espaços de produção uma via potente para um agenciamento coletivo e político não hegemônico, dissonante, heterogêneo.

Acompanhando sua leitura e nos remetendo ao texto freudiano, observamos aqui várias questões pertinentes, quase um “se correr o bicho pega, se ficar o bicho come” de ordem psicanalítica. Se, por um lado, as formações de massa dizem respeito a uma formação alienante, encerrada em si mesma e, tal como o Eu, precisa desalojar-se de suas certezas, se o encontro e os agenciamentos se dão através de outros organizadores, eles tampouco são reconhecidos em sua pertinência, deslegitimados por argumentos tais como a “falência do registro do simbólico”, que soam quase como uma leitura “apocalíptica” por parte da psicanálise.

Ao mesmo tempo, tanto o texto de Hélio Pellegrino (1983) quanto o de Tânia Rivera (2017) propõem uma via de mão dupla entre singular e coletivo, oferecendo a contingência não apenas do segundo como uma reprodução do primeiro: o caminho do singular ao coletivo também opera sua função sobre o que seria o campo da singularidade. Essa é uma questão,

para nós, pertinente, em função de se fazer presente a todo o tempo no texto de Freud, e se coloca como uma problemática de pano de fundo para discutir a identificação e seus avatares. Se a resposta para a pergunta “quem eu sou?” sempre escapa a uma plena resposta, é porque o Eu que formula a pergunta ultrapassa seus próprios limites.

O que podemos apreender, a partir de Freud, junto a breve leitura de Negri e Hardt e acompanhados por Pellegrino e Rivera, é que as formações compostas por um líder/pai/ideal de Eu adorados por um séquito enamorado e identificado entre si traz seus perigos. Não seria esta que definiria a civilização, conforme Freud, mas que ela estaria no âmago de sua manutenção e que, para romper com lógicas de exploração, segregação, invisibilidade e suspensão de direitos é preciso ir além, em termos de encontro, em termos de possibilidade de formação de outras multidões que não necessariamente compostas por esta fórmula clássica. Se, para Freud, o grande receio era que a partir de formações homogeneizantes os sujeitos e suas singularidades facilmente submergissem em organizações totalizantes, tal também se refere ao contexto no qual se encontrava, conforme já mencionamos inúmeras vezes. Hoje, em contrapartida, buscamos outros modos de enxergar as formações coletivas que reivindicam outras formas de habitar o espaço, o tempo e a vida.

Dessa travessia exaustiva que fizemos do texto freudiano, buscando nele possibilidades, limites e aberturas para refletirmos, a partir da psicanálise, outras formas de pensarmos agenciamentos coletivos (tais como os protestos de 2013: sem cara, anônimo e difuso), nos encontramos com o livro “O Circuito dos Afetos: Corpos Políticos, desamparo e o fim do indivíduo” de Vladimir Safatle (2016c). Nele, outro texto de densidade difícil de adentrar, o autor faz uma proposta política para formulação de outros agenciamentos sociais que não aqueles a que estamos submetidos pelos modos já conhecidos de subjetivação. Se quisermos encontrar e produzir brechas nas formas cristalizadas pelas organizações que inferem e pautam as relações com o poder, com os corpos, com os afetos, precisaremos mudar a gramática.

### 4.3 Para sair das grades, desamparar-se

Se a atrofia atingiu nossa linguagem de forma tão completa, a ponto de ela nos impedir de imaginar figuras alternativas, se fizemos a experiência, tão bem descrita por Nietzsche, de nunca desvencilharmos de Deus enquanto acreditarmos na gramática, então é hora de ir em direção ao fundamento e bater contra o chão... (Safatle, 2016c, p. 36)

Se até então nos utilizamos da imagem da travessia para o exercício destas reflexões, para o deslocamento das grades, Safatle (2016c) propõe “bater contra o chão” (Safatle, 2016c, p. 36). O autor retoma a proposta freudiana sobre o afeto enquanto organizador social, de modo a traçar os circuitos afetivos constituídos no contemporâneo e, a partir daí, poder traçar uma nova ética com os corpos, com o tempo e com as relações. Os afetos tendem a ser excluídos das reflexões acerca da vida social e política. As afetações são frequentemente vistas como um impasse para discutir as grandes questões que concernem os vínculos em sociedade, segundo o autor. Logo as afecções são relegadas a uma existência privada, dizendo respeito somente ao circuito individual da vida dos sujeitos, a partir de sistemas individuais de fantasias, crenças e relações, privatizadas. Quando os afetos adentram na vida pública, são tomados enquanto impeditivos para uma visão clara e racional, reivindicada para a boa compreensão estrutural das conjunturas.

Freud, entretanto, conforme leitura de Safatle (2016c), nos mostra o contrário. Ele insiste e sustenta as bases das relações e da adesão social através dos agenciamentos afetivos, rompendo não só a dicotomia entre indivíduo e coletivo, mas entre afeto e razão – esta última empreendida por Freud com mais afinco ao longo de toda a sua obra. O fundador da psicanálise, entretanto, não desejaria somente propor uma leitura do social a partir dos afetos – para a qual o texto “Psicologia das Massas e Análise do Eu” é um bom exemplo disso.

Safatle (2016c) já nos diz que, se o psiquismo, tal como o conhecemos, é uma “produção de modos de circuito de afetos” (Safatle, 2016c, p. 38), os próprios afetos trazem em si o efeito de algo que, vindos de fora, produzem uma alteração que nem sempre é objeto de representação. Logo, a noção de afeto serve como base tanto para a compreensão “da instauração sensível da vida psíquica” (Safatle, 2016c, p. 38) quanto para a noção de sua dimensão social. Compreender que a instauração de ambos se dá pela via da afetação remete-nos, desde o princípio, à sociabilidade. Frente a tal proposta, cabem duas perguntas: quais afetos agenciam os nossos modos de vida e de organização? Frente ao esgotamento das possibilidades de levar adiante os projetos oferecidos pelo neoliberalismo contemporâneo,

frente às ruas queimando e às insurgências eclodindo no Brasil e no mundo, ao longo dos últimos anos, quais afetos poderiam oferecer potência de transformação?

Tomando os afetos por esta lógica, trazemos a proposta feita por Freud, de que dentro da massa e das organizações sociais, as quais sustentam os pilares da civilização, os sujeitos encontram-se, de alguma forma, assujeitados às lógicas de soberania presentes na centralidade da figura do pai e sob a égide identificatória. Freud, ao refletir sobre as massas, pergunta-se acerca da submissão e do bloqueio dos sujeitos e dos afetos. A partir daí a reflexão das afecções encontra um viés político pertinente, já que os assujeitamentos são afetivamente construídos, eles só poderão ser desativados afetivamente, construindo, para tal, um “novo circuito de afetos” (Safatle, 2016c p. 39).

Conforme já vimos, Freud prioriza o eixo vertical das implicações afetivas às quais traz para reflexão, relacionadas às figuras do líder, do pai, das figuras de autoridade. Demarca aí o terreno privilegiado da identificação enquanto afeto primordial e que compõe as forças sociais, tal como ele propõe, sem dar destaque para formações que encontraram na horizontalidade de suas relações um *modus operandi*, mas apenas na relação destas com uma instância superior, sempre em uma relação de subserviência e dominação. Inexiste, para Freud uma relação em que a figura de autoridade não configure como polo formador primordial dos afetos e das organizações.

Freud, portanto, não acreditaria em uma passagem do poder soberano a outras formas de dinâmicas de poder, mas que a verticalidade do poder segue como uma “demanda fantasmática” (Safatle, 2016c, p. 45). Para o pensamento freudiano, a centralidade na relação vertical é o vetor articulador de toda a sociedade, e as configurações sociais tendem inevitavelmente a uma configuração soberana sob a qual os indivíduos encontrar-se-ão a salvo, desde que abdicuem de um quinhão de sua liberdade em troca desta proteção imaginária. Isto não necessariamente precisa ser tomado como natureza irrevogável das relações, mas como Safatle (2016c) aponta, um fantasma a ser atravessado.

Aqui podemos tomar as palavras freudianas tanto por um viés de impossibilidade das organizações sociais enquanto capazes de resistir e fazer frente a essas forças de dominação, quanto para um alerta em relação às possibilidades de tais capturas. Se Safatle nos diz que é preciso mudar a gramática, a língua nunca é falada sozinha e só é possível mudar a estrutura nos agenciamentos, a partir do terreno coletivo.

Como propõe a ética psicanalítica, a desarticulação dessas imbricadas engrenagens não virá de fora. E a própria reflexão psicanalítica já propõe isso de forma radical. Até então vivemos, desde as elucubrações hobbesianas e como lemos em Safatle (2016c), sob o jugo de

uma organização social pautada pelo medo. No seio desta, faz-se ilusoriamente necessário um contrato assegurando lugares, direitos e predicados que imaginariamente mantenham as sustentações individuais dentro de seus terrenos privados de existência. O preço a se pagar por tal pacto é muito alto, já nos disseram os manifestantes que ocuparam as ruas e incendiaram em protesto aos modos em que não mais se suporta viver. Se a gramática do medo é a força motriz destes velhos agenciamentos que sustentam as estruturas hierárquicas, não será através de uma força externa salvadora que será possível romper a lógica, já que esperar por salvação é entregar-se reiteradamente às forças que mais uma vez tornam a submeter.

Ao contrário de Hobbes, Freud não reconhece uma “contraviolência estatal legítima” (Safatle, 2016c, p. 49), que afirme o estado enquanto um regulador último dos ímpetos e arroubos insurgentes daqueles que desejam outros modos de viver em sociedade. A violência circulante, fundante, em última instância, é impossível de ser barrada. Para Freud, as forças que constituem a vida e a morte encontram-se presentes em níveis micro e macro, encenadas das mais diferentes formas, como pudemos acompanhar na leitura de seu “Psicologia das Massas e Análise do Eu”, como também é possível acompanhar até o fim de sua obra. É preciso, conforme Safatle (2016c), reconhecer um viés produtivo da violência para Freud, segundo o qual esta não encontrar-se-ia somente presente nas relações entre um e outro, mas “como desagregação do Eu, enquanto unidade rígida, como modo de destituição subjetiva, como despossessão nas relações subjetivas e entre os outros” (Safatle, 2016c, p. 49).

Safatle (2016c) se pergunta se é possível encontrar, no pensamento freudiano, mesmo que ele de certa forma não conceba as grandes estruturas sociais como exteriores à lógica soberana do pai, outras formas de vínculo social que não aquelas sustentadas pelo medo enquanto seu agenciador. E é na proposta do desamparo freudiano, enquanto potência de agenciamento para além das formas cristalizadas do tecido social, que ele vai em busca, se não de uma resposta, de um afeto que permita abrir um campo de possibilidades para uma reflexão que justamente não encontre um fim ou um terreno seguro, mas uma potência emancipatória. Como sustentar a posição de desamparo sem precisar nos defendermos dela?

Ainda acompanhando Safatle (2016c, p. 50), “*toda ação política é inicialmente uma ação de desabamento e só pessoas desamparadas são capazes de agir politicamente*”. Suas palavras encontram-se em itálico devido ao destaque que merecem em seu próprio escrito, por ser esta uma proposição a qual sustentará ao longo de sua obra. Nós nos perguntamos, então, como é possível fazer do desamparo um afeto político, como afirmar esse desabamento e despossessão, de modo a “não termos mais nada a perder” e, assim, ser possível construir outras vias para existir e resistir?

A noção de desamparo em Freud acompanha seus escritos desde o princípio, ao abordar a condição do recém-nascido frente às exigências que a vida impõe. Freud, em “Uma dificuldade no Caminho da Psicanálise” (1996/1917), menciona sua famosa passagem sobre as três feridas narcísicas infligidas pela ciência com que a humanidade teve que haver-se. A primeira delas, a partir das descobertas de Copérnico, com a “destituição” da Terra como o centro do cosmo, sendo esta apenas mais um planeta a girar em torno do Sol. Darwin, com suas teorias evolucionistas, situa a humanidade como mais um animal, descendente dos macacos, retirando-o de sua supremacia dominante em relação aos outros animais, pelo menos em relação às suas origens. Por fim, a descoberta freudiana opera mais uma rachadura na unidade narcísica humana, propondo que a humanidade não é senhora em sua própria casa, mas regido por forças inconscientes, desejos aos quais nem sempre tem acesso, assim desabando o Cógito cartesiano que serviu de amparo às lógicas que sustentavam o pensamento durante os últimos séculos.

Diante das referidas feridas narcísicas trazidas por Freud, é possível acompanhar, mesmo que brevemente, uma condição de desamparo que não diz somente respeito a um momento inicial, mas que atinge a humanidade de modo transversal e irremediável, enquanto marca indelével da própria condição humana. Tal desamparo, entretanto, tende a ser renegado, relegado ao plano inconsciente. Freud, em “Mal-Estar na Civilização (1996/1930) propõe três fontes inesgotáveis de sofrimento para os sujeitos: este em relação ao corpo, frente às relações com as catástrofes naturais e diante das relações com os outros. Logo, forjar-se-ão, em diversos níveis, lógicas de governo para suprir, suprimir e obliterar tal condição.

É na relação primária diante do outro que a condição de desamparo se fará presente de forma mais radical. Lacan, radicalizando a condição de desamparo, aproximando-a do Real, potencializa esta, reconhecendo o sujeito também desamparado frente ao desejo do Outro, desamparo este com o qual, de um modo ou outro, precisará ser afirmado para que possa produzir outros efeitos, que não os de alienação e submissão: “na presença primária do desejo do Outro como opaco, como obscuro, o sujeito está sem recursos. É um *hilflos*” (Lacan, 1958-1959, p. 28).

Tal como encontramos nos ideais religiosos em “O Futuro de uma Ilusão” (1996/1927), podemos pensar nas formações de massa enquanto anteparo diante do desamparo. Estas, reatualizam práticas de submetimento e sujeição próprias das formações que têm como o medo seu afeto central, que buscam em uma resposta centralizadora a afirmação e perpetuação, a manutenção da ilusão narcísica de pertencimento. O que encontramos como brechas, inclusive no próprio texto freudiano, são as formações às quais

ele deixa de fora de sua análise pormenorizada. Quantas mais possibilidades de formações coletivas, com diferentes organizadores e afetos são possíveis naquilo que escapou à sua leitura?

A identificação, conceito central em Freud para explicar os fundamentos das massas e das organizações sociais se mostra, para Safatle (2016c) enquanto uma forma de relação centrada nas forças centralizadoras e possessivas de si, de um lugar do mundo, ilusoriamente constituído por predicados tidos como próprios e, por isso, passível de garantir um lugar estável para a existência. Ao afirmar “Anota aí, eu sou ninguém!”, diante da pergunta feita por uma repórter que cobria àqueles protestos de junho de 2013, o manifestante anônimo opera sua recusa em nomear-se com uma afirmação. Ele “é” ninguém, e tal fala, tal afirmação da negatividade, é o que podemos visualizar como uma potência de despossessão de si, do nome próprio, daquilo que o identificaria, capturando-o na pergunta.

A libido é o que se encontra na ligação de tudo que é vivo, ela é a grande responsável pela formação das unidades cada vez maiores, pelas forças agregadoras da humanidade e está em jogo, de modo basal, nas relações grupais analisadas por Freud. Se é este o circuito afetivo que impera na manutenção das formas sociais que se perpetuam, nos modos de vínculo e associação dos sujeitos em seu laço, faz-se imperativo “atravessar esse fantasma”, ou atravessar essa massa, como foi nossa proposta de trabalho. Sabemos que, se a libido possui a função unificante, a violência inerente, presente na ambivalência não se faz menos presente, quer seja pelas tentativas de suprimi-la ou pelas formas de dominação.

Estas últimas, se vistas somente a partir das forças mortíferas, podem invisibilizar seus argumentos agregadores, função da pulsão de vida. Logo, as forças atribuídas à pulsão de morte, as quais tendem a ser compreendidas somente por seu viés desarticulador, desligante, são as que podem fazer frente às formas instauradas de vida de suas condições estáveis. Safatle (2016c) reconhece nesta pulsão uma negatividade potente para oferecer recusa, e aqui, podemos ler recusa também como uma afirmação insurgente diante do convite à captura. A pulsão de morte, neste sentido, pode oferecer outras condições frente às afirmações de violências que sirvam não às velhas práticas dominantes, mas às rupturas necessárias para que se invente outros modos de afetos e relações a circular.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: SOBRE O QUE TROUXEMOS CONOSCO DAS GRADES E DA TRAVESSIA

Entre a proposta que lançamos de sair detrás das grades até a tentativa de batermos contra o chão, a travessia foi intensa, cheia de percalços, dúvidas e, por fim, vazio. Se nos inundamos com o testemunho das cenas de manifestação e nos colocamos em estado de investigação a partir do encontro de seu relato com algumas reflexões psicanalíticas, não foi, conforme já afirmamos, para encontrar respostas às cenas testemunhadas. Aqui, seguiremos com radicalidade à proposta feita por Žižek e por nós referida na introdução: há momentos em que é preciso calar.

Nossa chegada até aqui se propôs como uma certa jornada de corte em uma certa lógica de interpretação unívoca, a partir de uma leitura unívoca, e nossa reflexão foi na tentativa de animar o pensamento para desconsertar-se diante do impacto, deixar-se sofrer na pele os arranhões sofridos pelos nossos corpos e reflexões, já que estes expuseram-se às densidades de algumas aproximações. Talvez, na tentativa de uma inserção tão grande na massa a que desejávamos explorar, tenhamos perdido algumas migalhas que poderiam nos ser úteis para nosso retorno, o que talvez nos tenha feito dar mais voltas que o necessário. Enquanto não encontrávamos as pistas, entretanto, nos demoramos um pouco mais.

Flávio de Carvalho (2001), narrando sua ousada investida, escreveu: “é como eu me sinto no momento em que escrevo; visualizando minha aventura, me parece visualizar a parte de um mundo estranho a mim...”. (p. 31). Difícil chegada a este momento, onde olhando para a investigação feita, não é fácil acompanhar os caminhos traçados até aqui, quando na massa entramos um e saímos outro. Tentemos então juntar os pedaços para oferecer alguma forma de finalização de um escrito sem tantas conclusões ou respostas, ainda na tentativa de perpetuar um vazio produzido pela potência do desamparo.

Em nossa cena de abertura, nosso desejo primeiro era simplesmente seguir a multidão e deixar as grades para trás, sem refletir muito sobre o que havia nelas que nos separavam daquelas insurgências. O ímpeto primeiro era simplesmente transpô-las. Até que nos deparamos com uma certa sistemática de pensamento e interpretação para nós, o que nos fez reconhecer que as grades se encontravam em outro lugar, e que não desejávamos necessariamente andar ao lado da multidão, mas atravessar aquilo que chamamos de “massa-texto”, por reconhecer que dele era possível fazer uma “massa pensamento” e a partir daí produzir interpretações em massa. Aí reconhecemos não só nosso ímpeto em investigar, mas

de que lugar gostaríamos de operar tal investigação: se desejamos transpor as grades que imaginariamente aprisionam e separam pensamento e ação, reflexão e insurgência, encontramos-nos na tentativa de reencontrá-los. Se o terreno que adentramos para atravessar foi o pensamento psicanalítico, e não as manifestações, foi porque nela desejamos abrir brechas, produzir vazios de respostas, mas também, terrenos férteis para que dela possamos construir hipóteses singulares, conforme a singularidade das demandas e dos acontecimentos.

Ao chegarmos ao “texto-massa” nosso ímpeto era quase protesto, trazendo cartazes enfurecidos e preconcebidos ante a leitura antecipada feita pelas leituras que escutamos do texto, frente às suas interpretações apressadas, às quais também de certa forma, fizemos. Os pressupostos a que antecipávamos de “massa anencéfala”, de “turba sem razão”, nos colocavam em posição de discórdia e discordância, a qual exigiu de nós o que estávamos exigindo de suas outras leituras: deixemos as interpretações prontas de lado, já que a ética que nos acompanha é a psicanalítica.

Ao iniciarmos a travessia pudemos acompanhar o movimento freudiano que, astutamente, utilizou-se das reflexões dos psicólogos das massas para ultrapassar questões. Entre as massas e o eu, entre o indivíduo e o coletivo, pudemos acompanhar as brechas abertas por ele em sua operação psicanalítica. Dentro desta massa, defrontamo-nos com recortes que ele faz, com trechos invisibilizados pelas leituras apressadas, com pontos de idas e vindas, com uma densidade de conceitos metapsicológicos os quais não nos foram de fácil acesso, pelo menos à segunda ou terceira leitura. Nessa densidade, sentimos em alguns momentos receio de nos perdermos, de nos misturarmos à massa, o que pode ter acontecido em alguns momentos em que julgamos necessário nos estendermos e demorarmos em trechos, partes ou conceitos – talvez em demorado. Conforme já falamos, até encontrar as migalhas que apontavam o rumo da travessia, seguimos por lá.

À medida em que os achados começaram a nos achar, em que Freud ia seguindo seu rumo e nós pudemos seguir o nosso, munidos da problemática da massa de modo mais complexo e mais cheios de perguntas do que antes de entrarmos, conseguimos traçar nosso caminho de saída. Sabemos, entretanto, que nossa leitura, em alguns momentos, tomou cara e corpo de massa, foi capturada pela forma à qual desejava resistir. Trazendo conosco questões sobre as necessidades de diferenciação entre os conceitos de massa e multidão e a delicadeza desta operação, defrontando-nos com a importância e a profundidade da reflexão sobre a relação entre massa, horda primeva e pacto civilizatório e por fim, ao procurarmos outros afetos que pudessem oferecer amparo e justamente fazer frente ao amparo que prometem as formações estáveis e enamoradas, encontramos linhas suficientes para atravessarmos a massa.

Essa, porém, se à primeira vista poderia parecer uniforme, homogênea, cinza, mostrou-se com uma diversidade, que somente um movimento de nela adentrar com profundidade e afinco poderia fazer enxergar.

Já transformados, afetados pelas intensidades vividas, trouxemos novamente outra questão que animou este trabalho desde suas primeiras interlocuções: as diferenças entre massas e multidões. Por um lado, novamente chegamos prontos a diferenciar um do outro, talvez pelo nosso encontro antecipado com autores que propunham tal distinção, talvez por parecer-nos que aí residia uma chave de leitura que pudesse liberar as formações coletivas a que Freud se deteve das descrições tenebrosas propostas por Le Bon. Por outro, nossa opção foi recuar. Se já operamos um primeiro recuo diante do convite a responder psicanaliticamente às manifestações que dispararam as cenas que inauguram este escrito, novamente desejamos evitar aqui a resposta.

Tal questão ainda segue para nós, não sendo de fácil formulação, confundindo-nos, escapando. Seria necessário, para as multidões que testemunhamos detrás das grades, uma nova nomenclatura, nos encontrando impedidos de chamá-las de massas? Seriam as massas resumidas às descrições freudianas, das quais já repetimos a fórmula à exaustão? Precisamos nomear de outras formas as massas? Ou oferecer para elas novas leituras? No momento em que temos uma interpretação massificadora sobre diversas manifestações coletivas, é preciso operar aí um furo: não podemos dizer que todas são a mesma coisa. Mas, desde que perspectivas a encaramos? Desde seus contextos, das forças que as agregam? Nosso receio, conforme também já mencionamos, era acabar por incorrer em recursos classificatórios o que, esperamos, não termos feito.

E dessas massas/multidões o que surgiu também como questão foi a sua relação com o pacto civilizatório, com os modos com que ele, no momento em que se vê em jogo, também se afirma. Entre formações que perpetuem os pactos e outras que se insurgem contra ele, reconhecemos aí forças interessantes de observar, de modo a questionar o próprio pacto, seus próprios termos, sua insuficiência. Se Freud reconhece tantas vezes que ele é falho, por que não seria possível ou legítimo contra ele levantar-se? Podemos lembrar as palavras de Hélio Pellegrino (1983) e pensar que o revolucionário insurge justamente para sustentar a lei, não para desfazer-se dela.

Frente ao tempo que acaba, frente às impossibilidades, inclusive, de transformar as insurgências em resistências que operem mudanças, faz-se necessária então uma nova gramática, como, por fim, nos mostra Safatle. Se Freud mostra os perigos da captura das massas, devemos tomar tal alerta não enquanto um atentado aos agenciamentos coletivos, mas

como uma necessidade de desposuirmo-nos de nossos modos de vinculação tradicionais, já que, talvez, pouco mudará se as reivindicações clamarem por estruturas que seguem necessitando de tais formas de reivindicação para perpetuar-se. Ao encerrarmos com o desamparo, com a despossessão, com a pulsão de morte, desejamos afirmar que o vazio parece ser a potência necessária para sustentarmos a afirmação da ausência de resposta, da necessidade de silenciar, ao mesmo tempo, tentar a recusa diante da convocação a falar nos termos impostos e, principalmente, recusa a calar.

## REFERÊNCIAS

- Adorno, T. W. (2007). *Ensaio sobre a psicologia social e psicanálise*. São Paulo, SP: Ed. Unesp.
- Aristóteles. (1991) *Ética e Nicômano*. (4a ed., Coleção Os Pensadores, Vol 2). São Paulo, SP: Nova Cultural.
- Barrows, S. (1981). *Distorting Mirrors: Visions of the crowd in late nineteenth-century France*. New Raven: Yale University Press.
- Barros, R. B. (2007). *Grupos: a afirmação de um simulacro*. Porto Alegre, RS: Ed. Sulina.
- Birman, J. (2006). *Mal-Estar na Atualidade*. Rio de Janeiro, RJ: Record.
- Blumer, H. (1939) The mass, the public and public opinion. In A. M. Lee (ed.). *New Outlines of the Principles of Sociology*. New York: Barnes and Noble.
- Boudon, R. (1995). *Tratado de Sociologia*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Caiaffo, S., Silva, R. N., Macerata, I. & Pilz, C. (2007). Da multidão-massa à multidão-potência: contribuições ao estudo da multidão para a Psicologia Social. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 59(1), 27-37. Recuperado de: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-52672007000100004](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672007000100004).
- Carneiro, H. S. (2012). Apresentação: Rebeliões e Ocupações de 2011. In D. Harvey, M. Davis, S. Žižek, T. Ali & V. P. Safatle. *Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas*. (pp. 15-26). São Paulo, SP: Boitempo Editorial.
- Carvalho, F. (2001). *Experiência n° 2: realizada sobre uma procissão de Corpus-Christi: uma possível teoria e uma experiência*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Nau.
- Chazel, F. (1995). Movimentos sociais. In: R. Boudon. *Tratado de sociologia*. (pp.283-336). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Comitê Invisível (2016). *Aos nossos amigos: crise e insurreição*. São Paulo, SP: n-1 edições.
- Deleuze, G. (1993). Prefácio. In A. Negri. *A anomalia selvagem: Poder e potência em Spinoza*. (pp. 7-9). São Paulo, SP: Editora 34.

- Dunker, C. I. L. & Kyrillos Neto, F. (2015) *Psicanálise e saúde mental*. Porto Alegre, RS: Criação Humana.
- Ehrenreich, B. (2010). *Dançando nas Ruas: uma história do êxtase coletivo*. Rio de Janeiro, RJ: Record.
- Foucault, M. (2010). A governamentalidade. In M. Foucault. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, RJ: Graal. (Obra original publicada em 1978).
- Freud, S. (1955). Beyond the pleasure principle, group psychology and other works. In S. Freud. *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XVIII*. London: The Hogarth press and the Institute of Psychoanalysis. (Obra original publicada em 1920-1922). Retrieved from: [http://freudians.org/wp-content/uploads/2014/09/Freud\\_Group\\_Psychology.pdf](http://freudians.org/wp-content/uploads/2014/09/Freud_Group_Psychology.pdf).
- Freud, S. (1996). A interpretação dos sonhos. In S. Freud. *Obras Psicológicas Completas*. (J. Salomão, Trad., Vol. 4-5) Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1900).
- Freud, S. (1996). Conferência XXXV: A questão da Weltanschauung. In S. Freud. *Obras Psicológicas Completas*. (J. Salomão, Trad., Vol. 22, pp. 106 - 123). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Obra original publicada em 1933).
- Freud, S. (1996). O futuro de uma ilusão, In S. Freud. *Obras Psicológicas Completas*. (J. Salomão, Trad., Vol. 21 pp.15-66). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1927).
- Freud, S. (1996). O Mal-estar na Civilização. In S. Freud. *Obras Psicológicas Completas*. (J. Salomão, Trad., Vol. 21 pp.67-150). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1929).
- Freud, S. (1996). Uma dificuldade no Caminho da Psicanálise. In S. Freud. *Obras Psicológicas Completas*. (J. Salomão, Trad., Vol. 17 pp. 145-157). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1917).
- Freud, S. (2010). Além do princípio do prazer. In S. Freud. *Obras Psicológicas Completas*. (P. S. de Souza, Trad., Vol. 14 pp. 161-239). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1919).
- Freud, S. (2010). Considerações Atuais sobre a Guerra e a Morte In S. Freud. *Obras Psicológicas Completas* (P. S. de Souza, Trad., Obras completas, Vol. 12 pp. 156-184). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1914).

- Freud, S. (2010). Introdução ao Narcisismo In S. Freud. *Obras Psicológicas Completas*. (P. S. de Souza, Trad., Obras completas, Vol. 12 pp. 09-37). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1915).
- Freud, S. (2010). Luto e Melancolia. In S. Freud. *Obras Psicológicas Completas* (P. S. de Souza, Trad., Vol. 12 pp. 126-144). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1915).
- Freud, S. (2010). *O Futuro de uma Ilusão*. Porto Alegre, RS: L&PM editora. (Obra original publicada em 1927).
- Freud, S. (2011). *O Eu e o Id*. In S. Freud. *Obras Psicológicas Completas* (P. S. de Souza, Trad., 16 pp. 13-74). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1923).
- Freud, S. (2011). *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. In S. Freud. *Obras Psicológicas Completas* (P. S. de Souza, Trad., Vol. 15 pp. 13-113). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1921).
- Freud, S. (2012). Totem e Tabu. In S. Freud. *Obras Psicológicas Completas* (P. S. de Souza, Trad., Vol. 11 pp. 13-74). São Paulo, SP: Companhia das letras. (Obra original publicada em 1912-1914).
- Freud, S. (2013). *Psicologia das massas e análise do eu*. Porto Alegre, RS: L&PM editora. (Obra original publicada em 1921).
- Gay, P. (2012). *Freud: uma vida para o nosso tempo*. Rio de Janeiro, RJ: Companhia das Letras.
- Goldenberg, R. (2014). *Psicologia das Massas e Análise do Eu: Solidão e Multidão*. (Coleção Para Ler Freud). Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.
- Graumann, C. F. & Moscovici, S. (1986) *Changing Conceptions of Crowd Mind and Behavior*. New York: Springer-Verlag.
- Hardt, M. & Negri, A. (2006). *Multidão*. Rio de Janeiro, RJ: Record.
- Harvey, D., Davis, M., Žižek, S., Ali, T., & Safatle, V. P. (2012). *Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas*. São Paulo, SP: Boitempo Editorial.

- Jones, E. (1981). *Vida y obra de Sigmund Freud*. (Vol. 3). Barcelona: Editorial Anagrama.
- Kehl, M. R. (2002). *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Kehl, M. R. (2010). Tortura e Sintoma Social. In E. Teles e V. Safatle (Orgs.). *O que resta da ditadura*. São Paulo, SP: Boitempo Editorial.
- Koltai, C. (2010). *Totem e Tabu: Um Mito Freudiano*. (Coleção Para Ler Freud). Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.
- Lacan, J. (1958-1959) *O Seminário - Livro 6: O desejo e sua interpretação*. Publicação não comercial: Circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre.
- Laclau, E. (2013). *A razão populista*. São Paulo, SP: Ed. Três Estrelas.
- Le Bon, G. (1980). *Psicologia das Multidões*. (I. Moura, Trad., Coleção Pensadores). Lisboa: Edições Roger Delraux. (Obra original publicada em 1895).
- Le Bon, G. (2001). *Psychologie des Foules*. Paris: Édition Félix Alcan. (Obra original publicada em 1895). Recuperado de:  
[https://www.infoamerica.org/documentos\\_pdf/lebon2.pdf](https://www.infoamerica.org/documentos_pdf/lebon2.pdf).
- McDougall, W. (1908). *An Introduction to Social Psychology*. London: Methuen. (2nd edition). Recuperado de:  
<https://archive.org/stream/introductionto020342mbp#page/n0/mode/2up>.
- McDougall, W. (1927). *The group mind*. London: Cambridge University Press. (Obra original publicada em 1920). Recuperado de:  
<https://archive.org/stream/groupmind032676mbp#page/n9/mode/2up>.
- McQuail, D. (2003). *Teoria Da Comunicação De Massas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Mello Neto, G. A. R. (2000). A Psicologia Social nos Tempos de S. Freud. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 16(2), 145-152. Recuperado de:  
<http://www.scielo.br/pdf/ptp/v16n2/4377.pdf>.

- Mezan, R. (1985). *Freud Pensador da Cultura*. Tatuapé, SP: Ed. Brasiliense.
- Moscovici, S. (1986). Prefácio. In C. F. Graumann & S. Moscovici. *Changing Conceptions of Crowd Mind and Behavior*. (pp. 1-4). New York: Springer-Verlag.
- Negri, A. (1993). *A anomalia selvagem: Poder e potência em Spinoza*. São Paulo, SP: Editora 34.
- Pellegrino, H. (1983, setembro 11). Pacto Edípico e Pacto Social: da gramática do desejo à sem-vergonhice brasileira. *A Folha de São Paulo*. (Folhetim).
- Pereira, R. F. (2012) Seminário interrompido, mas não falho – ou a Lição de 27 de março de 68. *Temática – Correio APPOA*, maio, 37-44. Recuperado de: <https://www.yumpu.com/pt/document/view/12657252/correio-n-212-appoa/37>
- Porge, E. (2009). *Transmitir a clínica psicanalítica: Freud, Lacan, hoje*. Campinas, SP: Ed. Unicamp.
- Rivera, T. (2017, abril 27). A subversão do sujeito como gesto político. [Blog]. Recuperado de: <http://psicanalisedemocracia.com.br/2017/04/a-subversao-do-sujeito-como-gesto-politico-por-tania-rivera/>
- Rosa, M. D. (2004). A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, 4(2), 329-348. Recuperado de: <http://periodicos.unifor.br/rmes/article/download/1509/3464>.
- Roudinesco, E. (2014). *Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Roudinesco, E. & Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Safatle, V. (2016a, julho 7). Leia em primeira mão trecho de manifesto de Vladimir Safatle. [Folha de São Paulo]. Recuperado de: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2016/07/1792073-leia-em-primeira-mao-trecho-de-manifesto-de-vladimir-safatle.shtml>.
- Safatle, V. (2016b). *Quando as ruas queimam: manifesto sobre a emergência*. São Paulo, SP: n-1 edições.

- Safatle, V. (2016c). *O circuito dos Afetos: Corpos Políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Sousa, E. (2013). Prefácio. In S. Freud. *Psicologia das massas e análise do eu*. (pp. 10-15). Porto Alegre, RS: L&PM editora. (Obra original publicada em 1921).
- Steavenson, W. (2011, março 3). Os dias da praça Tahir. [Blog]. Recuperado de <https://outraspalavras.net/posts/na-praca-tahrir-por-wendell-steavenson/>
- Tavares, P. H. (2011). *Versões de Freud: breve panorama crítico das traduções da sua obra*. Rio de Janeiro, RJ: 7 letras.
- Zizek, S. (2012). O Violento Silêncio de um Novo Começo. In D. Harvey, M. Davis, S. Žižek, T. Ali & V. P. Safatle. *Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas*. (pp. 15-26). São Paulo, SP: Boitempo Editorial.