

A multidão religiosa de Lourdes em Zola e Huysmans

O romance *Lourdes*, de Émile Zola, sistematicamente ignorado nos estudos sobre a multidão, estabelece em 1894 o modelo da multidão pacífica e generosa disponível para uma «nova religião» de justiça e felicidade mas também pronta a ser dirigida por um *meneur* conservador. Zola terá sido o primeiro autor de destaque a estudar a multidão por este prisma, antecipando uma mudança de tom dos estudiosos da multidão do último lustro do século XIX, nomeadamente Gabriel Tarde e Gustave Le Bon. Neste artigo procuraremos nestes autores ecos desta multidão tão diferente da temida multidão proletária urbana. Partiremos a seguir para a análise da multidão em *Lourdes*, depois de estabelecermos a sua validade como fonte documental e de concepções teorizantes sobre o tema; em complemento, analisamos também a obra literária *A Multidão de Lourdes*, de Joris-Karl Huysmans (1906), que consolida o conceito da multidão positiva, mas que, ao contrário de Zola, a integra na religião católica oficial. Este ensaio pretende devolver à multidão religiosa contemporânea da sociedade industrial e cosmopolita, nascida em Lourdes, o lugar que lhe cabe na reflexão intelectual da viragem do século XIX para o século XX sobre o fenómeno da multidão.

O ESTUDO DA MULTIDÃO POR VOLTA DE 1894

Quando Zola escreveu *Lourdes*, o conceito de multidão era quase sinónimo de «multidão criminosa» — e era tema para criminologistas. O dele-

* Universidade Católica Portuguesa.

gado português ao Congresso de Antropologia Criminal de Bruxelas (Agosto de 1892), onde Gabriel Tarde apresentou o seu primeiro trabalho sobre a matéria — uma comunicação com o título «Os crimes das multidões» —, vê na multidão um «ser animado», como que «um mesmo corpo» em que «reaparecem os primitivos instintos selvagens»: «A multidão assim agitada é um organismo social retrógrado, capaz das mais atrozes iniquidades» (Ferreira-Deusdado, 1894, pp. 80-81). O autor cita Tarde e Sighele sobre os crimes colectivos e reconhece que «houve e haverá sempre associações na humanidade», tais como as que têm «por objecto a satisfação de necessidades morais como as associações religiosas ou científicas» (id., *ibid.*), mas não faz referência à congregação religiosa com fins positivos em forma de multidão.

Tal como o relator português, os autores que estudaram a multidão nos mesmos anos em que se publicou *Lourdes* estavam principalmente preocupados com as novas multidões, proletárias, urbanas, que invadiam o espaço público dos burgueses. Elas eram uma emanção e eram identificadas com as «classes perigosas».

Hyppolite Taine, Scipio Sighele, Gabriel Tarde, Gustave Le Bon e Henri Fournial, a quem poderíamos juntar Cesare Lombroso e Enrico Ferri, «todos parecem ter chegado independentemente às mesmas conclusões: que as multidões são normalmente muito emocionais e irracionais, mais destrutivas do que construtivas e necessitando de forte liderança» (Ginneken, 1992, p. 6)¹. Esta atitude não resultava só de uma posição política partilhada por esses autores, pois, se alguns eram liberais, outros, como Ferri e Lombroso, foram membros fundadores do Partido Socialista italiano. Sighele, o primeiro a dedicar uma monografia exclusivamente à multidão, defendia um «socialismo de amor» contra um «socialismo de rancor». Mas todos eles olhavam com temeroso respeito o objecto empírico multidão que se lhes apresentava na rua e na literatura, a que recorreram como fonte (id., *ibid.* pp. 16-17 e 75).

Daí que nem *A Multidão Criminosa*, de Sighele (1891 e 1892), nem o primeiro texto de Tarde sobre a multidão, de 1893, *As Multidões e as Seitas Criminosas*, (1992, pp. 155-209), dêem importância às multidões religiosas. Sighele, no estudo dos crimes das multidões, via com dificuldade a emergência de colectivos generosos e positivos: «A multidão é um terreno em que o micróbio do mal se desenvolve muito facilmente, enquanto o micróbio do bem quase sempre morre» (*apud* Barrows, 1990, p. 115). Só na 3.^a ed. d'*A Multidão Criminosa*, em 1903, quase uma década depois de *Lourdes*, Sighele acrescenta uma segunda parte dedicada à «inteligência da multidão», sublinhando aspectos positivos do comportamento colectivo (Ginneken, 1992, p. 99).

Na *Psychologie des foules*, de Le Bon, datado de 1895, e no texto de Tarde «O público e a multidão», de 1898, já encontramos incorporado o paradigma da multidão pacífica, conservadora, ou da capacidade da condu-

ção da multidão pelo *meneur* das elites. Podemos arriscar que a atenção à multidão religiosa de tipo novo de Lourdes — tratada *pela primeira vez e em profundidade* no popular romance de Zola — forneceu aos dois autores uma concepção mais ampla da multidão, menos reduzida à perigosa multidão popular ou proletária.

Este agitado período, que viu aparecerem em 1890 as primeiras e grandes manifestações do 1.º de Maio, é também o momento do episódio do populismo do general Boulanger em 1886-1889, que provou a capacidade de um dirigente de direita mobilizar demagogicamente grandes multidões (Barrows, 1990; Ginneken, 1992). Observadores logo reconheceram a possibilidade de as classes trabalhadoras desejarem instintivamente um líder forte; o político Jules Ferry disse em 1889 que o povo de Paris podia ser enganado como «as multidões crédulas que [...] impuseram as fraudes de Lourdes como autênticas» (*apud* Ginneken, 1992, p. 158). Este é também o momento da encíclica papal *Rerum Novarum*, de Leão XIII (1891), que, propondo a colaboração entre Estado, Igreja, patrões e trabalhadores, via estes últimos como vítimas frequentes de abusos e assim amaciava a visão tremendista das «classes perigosas». É ainda a época da Exposição Universal de Paris, que recebeu em 1889 enormes multidões pacíficas: 33 milhões de visitantes. Apesar destas manifestações de diversidade do fenómeno colectivo, os primeiros teóricos da multidão concentraram-se no novo estereótipo da multidão criminosa de trabalhadores.

O texto de Tarde de 1893 referia-se às multidões de Lourdes, mas apenas para sublinhar a sua tese a respeito das multidões criminosas e do poder da multidão sobre os que nela se incorporam: era a imitação, sugestão ou interacção social. É notável que, apesar de muito afirmativo sobre as «multidões fervorosas» de Lourdes — «essas multidões devotas nada têm de feroz» —, Tarde apenas as referisse para sublinhar o fenómeno da imitação nas «multidões criminosas», seu tema principal (1992, pp. 182-183).

Não sabemos se o romance de Zola terá influenciado directamente as reflexões posteriores de Tarde, Le Bon e os outros que reclamavam escrever cientificamente sobre as multidões. Mas, tendo em conta a poderosa influência de *Germinal* em todos eles, fossem da escola italiana ou francesa, é lícito considerar a hipótese de o romance de Zola ter permitido a mudança de agulhas nas suas análises. Nesta época, *a literatura entendeu antes da ciência* a importância de determinados fenómenos sociais e da psicologia social (Moscovici, 1981, p. 119n). Zola era citado por Sighele, Le Bon e vários outros autores teóricos. Ele era citado até nos tribunais: Giuseppe Pugliese, autor em 1887 de *Del delitto collettivo*, livro que influenciou a obra pioneira de Sighele, defendeu 30 suspeitos do crime de «multidão criminosa» em Bari nesse mesmo ano e usou como argumento a ficção, citando revoltas inventadas por Manzoni, Hugo e Zola (Ginneken, 1992, p. 71).

Num texto posterior, Sighele, grande admirador de Zola, refere *Lourdes* como mais uma manifestação da «alma colectiva» da multidão na obra do romancista: «Desde *Germinal* a *La débâcle* e a *Lourdes* [...] em volta dos protagonistas individuais vivem e palpitam multidões de operários, soldados e místicos, diversos na composição e nos movimentos, porém. Todos iguais na representação dessa pessoa incógnita que se chama a alma colectiva» (Sighele, 1911, p. 158).

Le Bon não refere a possibilidade de a religião também se manifestar através da multidão. Prefere sublinhar a «destruição das crenças religiosas» na sociedade actual e que «hoje as multidões não querem mais deuses que os seus antigos mestres renegaram ontem e contribuíram para quebrar» (1992, pp. 1 e 3). Um ano depois de *Lourdes*, Le Bon escreve sobre as «formas religiosas que todas as convicções das multidões assumem». Ele encontra a dimensão religiosa em todas as manifestações de multidão e afirma no seu estilo aforístico: «É uma banalidade bem inútil repetir que é precisa uma religião para as multidões. As crenças políticas, divinas e sociais só se estabelecem nelas sob a condição de revestirem sempre a forma religiosa, que as coloca ao abrigo da discussão» (id., *ibid.*, pp. 39 e 41). Quer dizer, Le Bon não escreve sobre as multidões religiosas, pois isso parece ser para ele irrelevante, dado que todas são religiosas.

Quanto a Tarde, no seu texto de 1898, «O público e a multidão», a reflexão sobre as multidões religiosas permitirá estabelecer diferenças entre elas, «as mais inofensivas de todas», e as multidões «criminosas»: «Não confundiremos com as multidões suplicantes e processionais que membros do clero conduzem a Lourdes as multidões revolucionárias e esbravejantes suscitadas por um jacobino, ou as multidões miseráveis e esfomeadas de grevistas conduzidas por um sindicato» (Tarde, 1992, p. 55). Daqui ele pode dar um passo para um tipologia menos ideológica e mais sociológica das «quatro maneiras de ser» das multidões: as «expectantes», as «atentas», as «manifestantes» e «actuates» (id., *ibid.*, pp. 58-63).

Cinco anos depois da sua posição tremendista, Tarde está mais atento às multidões positivas:

Podem distinguir-se as multidões activas em multidões de amor e multidões de ódio [...] há uma variedade das multidões de amor, muito difundida, que desempenha um papel social dos mais necessários e salutareos, servindo de contrapeso ao mal efectuado por todas as outras espécies de ajuntamentos. Refiro-me à multidão de festa, à multidão de alegria, à multidão espontaneamente amorosa, embriagada apenas pelo prazer de se reunir por se reunir [Tarde, 1992, pp. 63-4].

E Tarde confirma a sua mudança de opinião:

As multidões estão longe de merecerem, no seu conjunto, o mal que lhes atribuíram e que eu mesmo eventualmente aponte. Se pusermos na balança

a obra quotidiana e universal das multidões de amor, sobretudo das multidões de festa, juntamente com a obra intermitente e localizada das multidões de ódio, será preciso reconhecer com toda a imparcialidade que as primeiras contribuíram muito mais para tecer e estreitar os vínculos sociais do que as segundas para dilacerar em alguns pontos esse tecido [id., *ibid.*, pp. 64-65].

A referência às multidões festivas é importante, pois a de Lourdes pode classificar-se como uma multidão reverente de alegria (v. Lofland, 1982), assim contribuindo para recolocar a experiência de «peregrinações, milagres e aparições em contextos de multidão» e para dar a conhecer uma descrição do que virão a ser «frequentes descrições de multidões religiosas como altamente expressivas, extáticas e alegres» (Davis e Boles, 2003, p. 375).

Verifica-se, pois, que, escrevendo em 1894, Zola propulsiona a inclusão da multidão religiosa e festiva no âmbito da teoria sobre estes comportamentos colectivos. Como veremos, o seu romance era também inovador ao aceitar que «congregações reverentes» fossem manipuladas pelos seus condutores ou *meneurs*. A existência de multidões conduzidas pela religião, como em Lourdes, ou por um líder populista, como Boulanger, permitiria a Le Bon sublinhar a necessidade de as elites aprenderem a dominá-las, renunciando as reuniões dos partidos de Mussolini e Hitler (Lofland, 1982, p. 371; Reicher, 1996).

Em resumo, a partir de 1895 nota-se que os autores que escrevem cientificamente sobre a multidão alargam o conceito para além dos ajuntamentos das «classes perigosas», incorporando as «multidões de amor» no paradigma ou, como sucede em Le Bon, considerando a possibilidade de, em democracia, se dominar a multidão com objectivos políticos contrários aos do socialismo, do comunismo e do anarquismo.

ZOLA E O FENÓMENO DE LOURDES

Em 1894, terminado, finalmente, o ciclo dos Rougon-Macquart, Zola publica com enorme êxito editorial o romance *Lourdes*. O romancista pretendia mostrar neste romance de tese como no século da razão e da ciência sobreviviam e renasciam os fenómenos de fé. Zola foi o primeiro autor de renome a debruçar-se sobre o fenómeno de devoção de massas em Lourdes, que resultava das visões de uma criança, Bernardette Soubirous, naquela localidade rural dos Pirenéus franceses. Bernardette (1844-1879) afirmou em 1858 ter visto e ouvido 18 vezes a Virgem Maria, de quem recebeu instruções. A multidão peregrina está na origem do fenómeno, tendo Bernardette referido um apelo de Nossa Senhora às multidões: ela pediu que «os povos aí se dirigissem em procissão, de todos os pontos da Terra» (Zola, 1995, p. 129). A localidade tornou-se palco de peregrinações. A Igreja veio a

reconhecer as aparições. Zola considerou o fenómeno diferente das devoções miraculosas medievais ou modernas — não pelo formato da ocorrência, similar a outras desde há séculos registadas com aparições da Virgem Maria a crianças pastoras, mas pela época e sociedade em que se verificava. Primeiro, Lourdes ocorria no final do «século de progresso e de luz», nas palavras do imortal Pacheco de Eça de Queirós². Segundo, ocorria numa sociedade cosmopolita e urbana que, para surpresa das elites sofisticadas da época, aderira à mística de Lourdes. Terceiro, na *globalização* do século XIX, o fenómeno conseguia atrair a Lourdes em inúmeros comboios especiais centenas de milhares ou milhões de peregrinos de toda a França e da Europa — e mesmo de lugares mais longínquos, como Macau, que surge citado não só no romance de Zola (*ibid.*, p. 422), como no relato de Huysmans (1993, p. 147). De 1878 a 1903, Lourdes massificou-se: recebeu 35 600 peregrinações nacionais e 3 200 000 peregrinos (Noiray, pref., Zola, 1995, p. 11).

O ROMANCE COMO DOCUMENTO E SUA INTENÇÃO TEORIZANTE

Antes de analisar o tema específico deste ensaio — as multidões de Lourdes em duas obras literárias — deve assinalar-se o valor do romance de Zola como documento, aspecto importante, pois a função documental das obras literárias naturalistas permitiu aos estudiosos não romancistas usá-las como fontes legítimas para o estudo da multidão. Referimo-nos a romances, contos ou folhetins de Victor Hugo, Gabrielle d'Annunzio, Alessandro Manzoni, Gustave Flaubert, Zola, Edgar Poe, Emily Brontë, Charles Dickens, George Eliot ou Walter Scott, a que acrescentaremos o relato histórico enviesado de Hyppolite Taine sobre o período da Revolução Francesa, «relato 'científico'» que também era «baseado na liberdade literária» de autores como os que acabámos de citar (Ginneken, 1992, p. 21).

Taine foi um mestre na fusão do texto científico com o texto literário e «poucos leitores de Taine apreciaram tanto a sua maneira de fundir literatura e ciência como Zola» (Barrows, 1990, p. 86). Os dois fizeram o mesmo, mas Taine tornou-se suspeito porque escrevia em nome da ciência, enquanto Zola colocava a *démarche* de Taine «no seu verdadeiro domínio: o romance» (*id.*, *ibid.*, p. 97). O naturalismo literário tornava atractiva a citação pelos teóricos das suas realidades transfiguradas pela ficção, tanto mais que esses teóricos não tinham meios ou a iniciativa de estudarem as multidões «por dentro».

«Todos os que escreveram sobre a multidão, de Taine a Le Bon, passando por Zola, acharam que estavam a fazer uma obra científica», refere Barrows. «Todos se reclamaram da história e todos misturaram o real e o imaginário. Mas só Zola tinha esse direito», por ser ficcionista (*id.*, *ibid.*, p. 175).

Ao «entrarem» na multidão, os naturalistas, como Zola, conseguiam estar mais próximo do seu objecto do que os teóricos enquadrados na criminologia

ou na ciência política. Não admira que «a abordagem sociológica ou pré-sociológica» seja «mais elaborada nos escritores», escreve um autor que comparou romances contra a Comuna de Paris e as contemporâneas teorias sobre a multidão (Cochart, 1982, p. 56).

O processo de inquérito de Zola adequava-se à intenção naturalista da sua arte. Zola visitou Lourdes em 1892 e longamente em 1893, entrevistou personagens importantes do local, leu obras sobre os aspectos religiosos. Pode dizer-se que o seu trabalho de pesquisa, se não foi de etnólogo, foi o de um empenhado repórter de investigação: «Eu digo o que vejo, eu simplesmente verbalizo» (Zola, 1978, p. 12). O romance reproduz em pormenor as muitas notas que tomou em Lourdes («Mon voyage à Lourdes», in 1968, pp. 401-504), nomeadamente as descrições das multidões e mesmo detalhes como os ex-votos que viu numa igreja (1995, p. 428, e 1968, p. 458). Todas as personagens principais do romance, incluindo os protagonistas, correspondem a pessoas reais que Zola conheceu ou sobre as quais recolheu elementos (Mitterand, «Notice», in Zola, 1968, p. 474).

Aplica-se a *Lourdes* o que André Wurmser afirma do conjunto da obra do romancista: «Zola romanceia reportagens» (Zola, 1995, p. 7). Daí que *Lourdes* sirva como documento para se conhecer Lourdes no final do século XIX em várias dimensões: religiosa, social, psíquica e mesmo política. A «precisão da reportagem» e «um verdadeiro consequimento na integração natural da coisa vista na trama romanesca» dão a *Lourdes* «o seu carácter insubstituível de documento», pelo que Zola atingiu aqui, mais do que em qualquer outra obra, «o ideal naturalista de transparência» (Noiray, in Zola, 1995, pp. 11, 14 e 13). *Lourdes*, apesar de sublinhar um renovado interesse de Zola pela força individual e social do «sonho», enquadra-se na sua concepção peculiar do «romance experimental» ou de uma «literatura determinada pela ciência». Zola afirmava:

Nós [romancistas naturalistas] fazemos sociologia prática e a nossa tarefa ajuda as ciências políticas e económicas [...] Ser mestre do bem e do mal, regular a vida, regular a sociedade, resolver a longo prazo todos os problemas do socialismo, acima de tudo fornecer bases sólidas à justiça resolvendo pela experiência questões de criminalidade, não é nisso ser-se os operários mais úteis e os mais morais do trabalho humano? [1880, p. 24].

Zola pretendia aplicar à letra o método experimental proposto por Claude Bernard. Partindo da observação, o romancista experimentava ao criar personagens e acção determinadas pelo meio e hereditariedade. A tal ponto que, como o cientista, deixava de lado a própria sensibilidade:

O romancista experimentador é, portanto, aquele que aceita os factos provados, que mostra no homem e na sociedade o mecanismo dos

fenómenos de que a ciência é mestra, e só faz intervir o seu sentimento pessoal nos fenómenos em que o determinismo não está ainda fixado, tentando controlar o mais que puder esse sentimento pessoal, essa ideia *a priori*, pela observação e pela experiência [*ibid.*, p. 52].

A submissão do romancista ao método experimental leva-o a uma atitude ambivalente face à teoria. Por um lado, o experimentador deve desconfiar e pôr de lado todas as teorias — para que não impeçam a «verdade» de surgir da experiência. Por outro lado, e em consequência de o método experimental apontar para muitos azimutes, deve usar as teorias *à la carte*: «não podemos escapar sempre a essa necessidade da nossa inteligência» que «nos leva a querer conhecer a essência das coisas», pelo que é «necessário aceitar o sistema filosófico que se adaptar melhor ao estado actual das ciências, mas simplesmente num ponto de vista especulativo». «Todas as teorias», acrescenta, «são admitidas, e a teoria que vence é a que explicar mais coisas» (*ibid.*, pp. 44 e 43). Aliás, como poderia Zola rejeitar a teoria se atribui ao romance um desejo de verdade e de moral?

O romance naturalista é uma literatura programática que pretende melhorar o mundo. Daí que haja em *Lourdes*, se bem que escondida e por vezes confusa, uma *intenção teorizante* que não se manifesta por não lhe caber essa tarefa: «Um experimentador não tem de concluir, pois, justamente, a experiência conclui por ele [...] Como somos experimentadores sem sermos práticos, devemos contentar-nos em procurar o determinismo dos fenómenos sociais, deixando aos legisladores, aos homens da aplicação, o cuidado de tarde ou cedo dirigirem esses fenómenos» (*ibid.*, p. 29) Isto é, caberá a outros retirar as lições teóricas do experimentalismo literário.

Em suma, a faceta do romancista «sociólogo prático» e teórico implícito valoriza *Lourdes* como fonte legítima de um estudo sociológico da multidão de Lourdes e da forma como foi tratada em alguns dos principais estudos contemporâneos.

ZOLA, PRECURSOR NO ESTUDO DA MULTIDÃO AMOROSA

Um dos elementos fundamentais deste romance é a presença esmagadora da multidão no santuário. Em Setembro de 1892, na primeira visita ao santuário, Zola escreve uma nota para «um romance sobre Lourdes» em que fala das «multidões que acorrem, 150 000 por ano, creio», propondo-se «encontrar, estudar e pintar esse duelo incessante entre a ciência e a necessidade do sobrenatural». Ele imagina uma intriga com personagens como «padres, bispos, crentes e especuladores, sobretudo multidões», sendo estas, «as grandes multidões», o centro do interesse (Mitterand, «Notice», in Zola, 1968, p. 473).

Zola ponderou escrever um livro simples, «unicamente dos doentes, seu sofrimento e seus apelos. Nada mais, nem amores, nem intrigas secundárias» (Ternois, «Introduction», in Zola, 1968, p. 19). Isto é, um livro só sobre a multidão.

Uma vez mais, a multidão será personagem de primeira grandeza para Zola. Se ela já era protagonista em *Germinal*, suscitando um debate sobre a «multidão criminosa» dos proletários — sem meios de se manifestar pelos seus direitos —, o romancista escreveu também cenas impressionantes em *La fortune des Rougon*, *Nana*, e *Au bonheur des Dames*, romances igualmente anteriores à teorização sobre a multidão (Matthews, 1958)³. Do ponto de vista literário, a multidão em Zola «mais do que compensou a sua inaptidão congénita para criar protagonistas ‘bem torneados’, criando multidões impressivas» (Schor, 1978, pp. XII-XIII). Já na época o crítico Francisque Sarcey, na *Revue illustrée* (Julho de 1894), salientava «com que arte prodigiosa Zola maneja as multidões» (*apud* Mitterand, «Notice», in Zola, 1968, p. 477). Um crítico actual considera que «é uma das principais contribuições de Zola para o romance (como Henry James notou com alguma perturbação) lidar com a multidão, colectivos de gente, e fazer sentir no romance a sua vontade e vida colectivas» (Brooks, 2005, p. 127). Hoje pode dizer-se que «as multidões de *Lourdes* são tão poderosas como as de *Germinal*»⁴.

A MULTIDÃO COMO SOLUÇÃO, NÃO COMO PROBLEMA

Em *Lourdes*, Zola representa um período *liminar* na vida dos protagonistas e das inúmeras personagens secundárias que se assemelham a um coro da multidão. O romance começa com a viagem num dos comboios especiais de Paris para Lourdes e termina com a viagem de regresso. Esta estrutura narrativa corresponde à própria experiência dos peregrinos, vivendo a alegria da «fraternidade extraordinária que os unia». Zola refere-se à «realização da comunidade evangélica» que só existia, «tão encantadora e tão alegre, [...] na condição de não durar senão três dias». No regresso, a peregrinação é definida como a vivência de um «sonho prodigioso» (pp. 267-269 e 578).

A liminaridade da experiência peregrina será depois sublinhada por Huysmans: «Não há mais dias nem noites em Lourdes; a vila em febre perdeu o sono» (p. 185). Zola, e mais ainda Huysmans, sublinha a «comunhão das almas» (p. 84) e a igualdade dos peregrinos. A experiência é arrebatadora e domina as sensações e o espírito enquanto dura. O mundo deixa de existir. «Só Lourdes existe: os jornais já não têm razão de ser, não se compram mais», escreve Huysmans (p. 143).

Os protagonistas de Zola são Pierre Froment, um padre descrente, e Marie, sua amiga e amor de infância, paralítica desde o irromper da juventu-

de. Ele vai a Lourdes em busca de fé; ela, pela fé, pretende o milagre; a cura ocorre, mas Zola atribui-a a razões científicas. Pierre funciona como um *alter ego* de Zola quanto à longa reflexão filosófica e política sobre as multidões, a fé, a religião e a ciência. Inspirando-se num padre que perdeu a fé em 1869 para criar Pierre, Zola, porém, «pensava, mais provavelmente ainda, em si mesmo, nas suas próprias ideias» (Mitterand, «Notice», in Zola, 1968, p. 476). René Ternois pensa também em Pierre como um *alter ego* teórico de Zola: apesar de querer escrever um livro sobre a multidão, Zola «quer ter uma personagem central, aquela que verá e julgará, um outro ele mesmo» («Introduction», in Zola, 1968, p. 19). É tal a *intenção teórica* de Zola neste romance que uma crítica persistente ao livro é a de dar demasiado espaço ao pensamento de Pierre.

Os temas da tese de *Lourdes* são três:

- A fé, a que Zola dá grande credibilidade, nomeadamente no contexto específico da sua vivência colectiva: «a fé sem freio, a grande força que nada já pára» (p. 389);
- A religião, cujo enterro o iluminismo e o racionalismo haviam decretado, e que mostrava no raiar do novo século um fulgor extraordinário e importantes caminhos para a sua renovação (culto mariano, massificação através de eventos, ligação às massas, união das classes, etc.); Zola avança com o conceito de uma «religião nova», passando pelo «mesmo sonho exasperado de fraternidade e de justiça, a eterna necessidade da felicidade» que os peregrinos partilhavam com «anarquistas [e] socialistas extremistas»; uma religião nova que respondesse ao «mal estar» do século; enfim, o sonho da «sociedade futura» (pp. 574-577);
- A multidão, pacífica, existindo sob uma «organização poderosa» (p. 140), controlada invisivelmente, uma multidão em que se misturavam todas as classes.

A fé e o milagre são temas secundários neste artigo, mas vale a pena sublinhar que o «tema do milagre se depara com uma surpreendente aceitação por parte do ‘racionalista’ Zola». *Lourdes* «ocupa um necessário lugar» no conjunto da segunda metade das obras de Zola, todas elas girando «à volta da ressurreição» (Jean Borie, *Zola et les mythes*, 1971, *apud* Shor, 1978, p. 44).

Seria interessante comparar a «religião nova» proposta no final deste romance através de Pierre com a «religião da humanidade» proposta por Auguste Comte (v. Aron, 2002, pp. 112 e segs.) ou com o conceito das «religiões profanas» próprias da sociedade de massas desde Robespierre (Moscovici, 1981, pp. 461-493); aqui assinalamos apenas, uma vez mais, a

inexistência de fronteiras entre o romance e o ensaio na apresentação de teses. Seria também interessante para uma sociologia da religião o facto de Zola atribuir o êxito de Lourdes ao falhanço da ciência:

Ah, tristes homens, pobre humanidade doente, faminta de ilusão, desvairada e afligida por ter adquirido sofregamente demasiada ciência, que se crê abandonada pelos médicos da alma e do corpo, em grande perigo de sucumbir ao mal incurável, e volta atrás, e pede o milagre da sua cura nas Lourdes místicas de um passado morto para sempre! [p. 578].

Concentremo-nos na multidão de *Lourdes*. Desde o início, quando o «comboio branco» dos peregrinos percorre ainda o seu caminho, Zola acentua o papel da multidão na narrativa e na realidade retratada: «o fluxo de multidão» que se concentrava em Lourdes «não era apenas a França que se punha em marcha, mas a Europa inteira, o mundo inteiro» (p. 49). Do ponto de vista espacial, a multidão de Lourdes é diferente das anteriores concentrações religiosas, geralmente em espaços fechados, como as catedrais medievais. Aqui a multidão não cabe em si, não cabe em espaços fechados. É uma multidão de rua, mas essa semelhança apenas acentua as diferenças que a distinguem das multidões insolentes das cidades.

Durante a estada em Lourdes, que ocupa o grosso do romance, há uma permanente efervescência colectiva nas procissões, missas, percursos, encontros, refeições, hospitais, etc. Quantificando a presença da palavra *multidão* no romance, verifica-se a sua presença constante (168 vezes e 2 vezes *multitude*), com uma referência, em média, de três em três páginas (quadro n.º 1). Zola recorre ainda inúmeras vezes à palavra *cohue*, que entendemos preferencialmente como turba, multidão confusa ou confusão de gente, mas também como sinónimo de multidão, caso em «cohue des misérables» (p. 568), e a outros substantivos colectivos e expressões como *povo* ou *povos*, *onda*, *vasto mar*, *formigueiro*, *mar humano*, *oceano*, *povo de fiéis*, *arraia-miúda* (*petit peuple*), *massa e massa dos humildes*.

Ocorrência de multidão(-ões) e multitude(s) em Zola e Huysmans

[QUADRO N.º 1]

Obra	Ocorrências	Por capítulo	Por página
<i>Lourdes</i> , Zola (1894)	170	6,84	0,31
<i>Les foules de Lourdes</i> , Huysmans (1906) . . .	69	4,60	0,32

As características negativas da multidão, tão presentes nas «multidões criminosas» de *Germinal*, são desvalorizadas em *Lourdes*, apesar do «contágio» que

toma conta dela, do «delírio [...] abolindo as vontades, não fazendo de todos os seres mais do que um ser, exasperado de amor» (p. 179). Desaparece a multidão «besta» (p. 275), a multidão de ódio e violência, substituída pela que vive uma «epidemia feliz, a esperança contagiosa» da cura (p. 225). Zola deixa-se impressionar pela «multidão, a imensa multidão» (p. 371), «rebanho dócil» (pp. 372 e 570), multidão de «inocência» (pp. 372 e 391), movimentando-se ordeiramente, atraída por algo «instintivo, invencível» (p. 371).

A quantidade é esmagadora e ganha dimensão qualitativa: «Era, durante horas, o mesmo fluxo ininterrupto de mulheres, homens, crianças.» E «o desfile continuava, continuava sem fim, durante dias, durante meses, durante anos; e parecia que toda a Terra vinha ali passar, no fundo deste canto de rochedo, todas as misérias e todos os sofrimentos humanos em fila, nesta espécie de ronda hipnotizada e contagiosa, em busca da felicidade» (p. 373). Em resumo, «esta multidão que se estendia cada vez mais» tinha «a grandeza do espectáculo» (p. 415).

É uma multidão que ao mesmo tempo atrai como um íman, perturba e repugna:

Pierre nunca tivera uma sensação tão ansiosa da multidão. Ela não ameaçava, era de uma inocência e de uma passividade de rebanho; mas ele sentia nela um estremecimento perturbador, um sopro especial que o agitava. E, apesar do seu amor pelos humildes, a fealdade dos rostos, as faces comuns e suando, o hálito podre, as roupas velhas cheirando a pobre, faziam-no sofrer até à náusea [p. 391].

Nesta citação nota-se também a nova relação ambivalente da elite para com a multidão: ela cheira mal, mas o membro da elite anda no meio dela, aceita-a, mistura-se com ela. Veremos como em Huysmans este conceito é mais acentuado.

Repete-se, portanto, a atitude dupla de Zola em *Germinal* para com a multidão de Lourdes. Por um lado, de «medo e repulsa», como refere Schor, recordando a comparação dos cheiros corporais exalados quer pelos pobres, quer pelos doentes peregrinos: «Quer as multidões pobres quer as multidões doentes forcem os espectadores burgueses a confrontar o corpo na sua nudez, o seu estado supremamente ofensivo» (1978, p. 127). Por outro lado, Zola tem uma atracção pela força das massas em mudar a história, o que reforçará mais tarde em *Fecundidade* (1899), o primeiro romance da série dos «Quatro Evangelhos», no qual o poder do número é sublinhado: «Não se deu na história um só passo em frente sem que tenha sido o número a empurrar a humanidade na sua marcha. O amanhã, como ontem, será conquistado pelo pulular das multidões, em busca da felicidade» (*apud* Schor, 1978, p. 119).

Em Zola e Huysmans encontramos as duas atitudes da elite face à multidão: por um lado, a nova imersão no seu seio; por outro, a anterior atitude de *voyeur*, contemplando a multidão de longe, atitude presente em Zola e acentuada por Huysmans. Em *Lourdes*, as manifestações de multidão caracterizam-se como «espectáculo» a que se pode assistir de fora: a partir de uma ponte (p. 280), como «simples espectador» (p. 373) ou vendo, de uma varanda natural, «todo um povo à *vol d'oiseau*, um formigueiro» (p. 414). Já em *Germinal* surgia esta posição voyeurística da multidão: quando um grupo de burgueses assiste do alto à manifestação dos mineiros, como espectadores; quando um grupo de burgueses assiste pelas frinchas de um celeiro à passagem dos manifestantes operários («era a visão vermelha da revolução que os levava a todos, fatalmente, para uma noite sangrenta deste fim de século»); quando o cadáver de Maigrat é castrado pela «multidão criminosa» e as burguesas e a viúva assistem das janelas de casa (1978, pp. 410 e 430). O que não existia em *Germinal* eram elementos das elites misturados no meio da multidão. Também Huysmans fala do «espectáculo a que se assiste da borda deste terraço» sobre «o imenso circo da esplanada», «uma massa compacta, o público», «um único rebanho, abrigado sob uma única e mesma tenda» (pp. 159, 149 e 160). E também ele revela a nova atitude do elitista: «misturo-me com a multidão» (p. 177).

Os aspectos folclóricos dos trajés, odores e comportamentos da multidão de doentes, de ricos e pobres ou de fiéis em transe contribuem para a tese de Zola da multidão apenas na medida em que, apesar de negativos, não impedem a alteração comportamental das personagens elitistas e, portanto, do próprio autor, que passa em *Germinal* de uma atitude de receio da turba, mas simpatia e compreensão pela revolta dos mineiros, para uma atitude de imersão em *Lourdes*.

Isso não é, porém, a essência de uma posição diferente de Zola sobre esta matéria. Se o padre Pierre se propõe lutar por uma «religião nova», este romance apresenta, julgamos que pela primeira vez, os fundamentos de uma *multidão nova*, sendo Zola, o jornalista-etnólogo-ficcionista, o seu descobridor.

Já referimos o carácter especial de Lourdes, «uma cidade única no mundo» (p. 437), com a sua multidão internacional pacífica, positiva, generosa e sonhadora. Vimos a importância da quantidade na multidão, que ganha dimensão qualitativa. Segundo Zola, o abade Peyramale, um dos fundadores do fenómeno de Lourdes, só se convenceu da força de Lourdes «quando o vento da fé se tornou irresistível, impressionando os mais rebeldes, arrastando as multidões» (p. 340).

A quantidade de peregrinos e a intensidade da fé produzem, no romance, um efeito notável e porventura inesperado em Zola: é a *multidão que cura, que faz milagres*. A multidão de Lourdes age num sentido positivo. A sua

acção leva a que, pela fé, os crentes acreditem na cura. Zola acentua esta concepção, que afirma não estar ainda estudada pela ciência (medicina, psicologia, sociologia):

Pierre começou a compreender o que se passava em Lourdes, no extraordinário espectáculo a que o mundo assistia desde há anos, entre a adoração devota de uns e a risota insultuosa de outros. Evidentemente, *forças ainda mal estudadas*, até ignoradas, entravam em acção: auto-sugestão, a comoção preparada de antemão, o apresto da viagem, orações e cânticos, exaltação crescente: *e sobretudo o sopro que cura, o poder que se soltava das multidões*, na crise aguda da fé [...] E de tudo isso saía a evidência de *impossibilidade de provar que o milagre estava ou não estava lá*. A partir desse momento, não se tornava o milagre uma realidade para o maior número, para todos os que sofriam e que tinham necessidade de esperança? [p. 214, itálicos nossos].

Trata-se de um *tour de force* argumentativo. Zola explica «cientificamente» as curas como uma intervenção da multidão «na crise aguda da fé». Esta tese do romance será muito mais tarde defendida pela sociologia: Erich Goode, em *Collective Behavior* (1992), defende que as dinâmicas de multidão «validam os milagres que as pessoas afirmam acontecer» (*apud* Davis e Boles, 2003, p. 375). Em *Lourdes*, a religião aparece como expressão da própria sociedade — neste caso em forma de multidão —, um conceito que será desenvolvido por Durkheim, para quem «Deus é a sociedade» (1975, p. 10). Não só Zola atribui as curas de Lourdes à multidão, como acrescenta que se torna irrelevante provar o milagre: ele é uma obra colectiva que se transforma em crença colectiva. Esta hipótese, ou tese ficcionada, inovava, ampliando-a, a que Charcot publicara em 1892, o mesmo ano em que Zola esteve inquirindo em Lourdes (e que Zola leu; v. Ternois, «Introduction», *in* Zola, 1968, p. 19). Charcot defendia que as curas miraculosas só se verificavam em manifestações físicas de desarranjos mentais: «estes tumores e estas úlceras em redor dos quais se faz tanto barulho são de natureza histórica», tal como o «*faith-healing* das convulsões e paralisias» (1892).

A ciência e o determinismo de Charcot e Zola respondiam a fenómenos inexplicados. Em 1899, o médico português José de Lacerda inscrevia o fenómeno de Lourdes «na luta entre as ciências e as religiões». Afirmava que não se podiam negar as curas de Lourdes, mas, baseado em análises químicas, negava qualquer propriedade curativa à sua água. Na esteira de Zola, afirmava que as curas atribuídas à água ocorriam por acção da multidão: essa água é «superiormente eficaz na própria nascente, nas grandes ocasiões solenes, quando os enfermos, em multidões peregrinantes, num recíproco e violento *contágio de fé*, em preces ardentes, e em cânticos sagrados, vão

pedir a saúde à *água milagrosa*». A acção da multidão tornava-se *faith healing*. Lacerda considerava, pois, que se tratava de um fenómeno de «fé violenta» e uma «alucinação» iniciada por Bernardette, essa «alucinada genial» que, quando «se mostrava, defronte da Gruta, aos peregrinos, um vento forte de fé e de loucura, agitava as multidões e um sussurro longo de soluços e de preces rebentava»⁵. Teve impacto na época, portanto, o desenvolvimento da ideia, expressa por Zola, do milagre como obra colectiva que se transforma em crença. Zola apresenta-a num âmbito quase científico em forma de um «inquerito» de Pierre que, afinal, antecipava o dos cientistas do seu tempo:

Ele voltava ao seu inquerito, ele duvidava, ele procurava. Assim, qual era então *a força desconhecida que se libertava desta multidão*, um fluido vital assaz poderoso para determinar as poucas curas que, realmente, se produziam? Havia ali um fenómeno que nenhum sábio fisiologista tinha ainda estudado. Dever-se-ia acreditar que *uma multidão mais não era do que um ser*⁶, podendo decuplicar sobre si mesma o poder da auto-sugestão? Poder-se-ia admitir que, em certas circunstâncias de extrema exaltação, *uma multidão se torne um agente de vontade soberana*, forçando a matéria a obedecer? Isso teria explicado como os golpes de cura súbita atingiam, no próprio seio da multidão, os indivíduos mais sinceramente exaltados. Todas as respirações se reuniam numa só respiração, e a força que agia era uma força de consolação, de esperança e de vida [pp. 395-396, itálicos nossos].

A multidão como «agente de vontade soberana»: eis uma tese que nenhum teórico do tema arriscara ainda aplicar a uma multidão positiva. A ideia já existia avulso e nas teses sobre as «multidões criminosas», pois, mais não sendo do que um único ser, a turba tinha vida independente da dos seus membros, o que permitiu aos criminólogos criar o conceito da «semi-responsabilidade» nos crimes colectivos (assim se absolvendo ou diminuindo penas a membros das multidões em julgamento)⁷.

A reflexão de *Lourdes* sobre a multidão tem ainda um interessante elemento adicional e que terá desenvolvimentos futuros de grande alcance a partir do ano seguinte, quando Le Bon publicou a sua *Psychologie des foules*. Como vimos, para Zola a multidão de Lourdes pretende viver durante três dias o sonho da felicidade na Terra. O sonho é fundamental na caracterização desta multidão: «Um grito de impreciação subia da arraia-miúda, de todos os deserdados que tinham necessidade do maravilhoso, *tanto como de pão*, para viver» (p. 235, itálico nosso). Isto é, além do pão e do «maravilhoso» (o circo, no verso *panem et circenses*, de Juvenal), Zola inscreve o sonho como complemento ou até motor de movimento e controlo da multidão, donde se pode deduzir que quem fornecer o sonho (a religião, a política) capacita-se para dirigir a multidão. Aspecto fundamental: é possível dirigir a multidão, moldá-la. O abade Peyramale era o «condutor de homens», «o

agitador de multidões», mas antes dele, a própria Bernadette, se tivesse querido, «a Gruta seria sua», poderia ter dirigido a multidão, criando uma religião própria (p. 338).

Assim, da mesma maneira que a enorme multidão amorosa permite a Pierre criar a ideologia da «religião nova», imbuída de ideias de justiça, Zola avança com a proposta política contrária através da personagem Berthaud, um conservador que gostaria de um regresso da monarquia católica: para ele, «Lourdes era sobretudo um foco de propaganda, onde ele contentava os seus rancores políticos, rejubilando com as peregrinações numerosas, que acreditava serem desagradáveis para o governo. Ah!, se se tivesse podido trazer os operários das cidades, criar uma democracia católica!» (p. 415). Berthaud estabelece a diferença entre multidões criminosas e amorosas: «É uma lição dada à República. Em Paris mata-se quando semelhantes multidões celebram uma qualquer data sangrenta da sua história execrável... Que venham então aqui instruir-se!» (p. 512). Este homem da direita política sentese bem no meio da multidão: «Ele nunca estava tão feliz, em Lourdes, como no meio das grandes afluências de fiéis» (p. 512). Quem imaginaria, antes deste romance, um conservador feliz no meio da multidão?

A Lourdes vinham já os pobres de todo o país, os deserdados, a «massa dos humildes» e também operários católicos. Mas faltava a massa que faria a diferença: «Veja, meu reverendo padre, o único meio, o verdadeiro triunfo, seria trazer aqui em massa os operários das cidades. Eu não vou pensar, não vou dedicar-me senão a isso. Ah!, se pudéssemos criar uma democracia católica!» Então, sim, haveria um «novo povo», comenta um outro padre de Lourdes que participa na conversa: «Quantas vezes ele tinha dado por objectivo aos seus esforços a criação desse novo povo!» (p. 512).

Em resumo, há neste romance três concepções da multidão:

- A «multidão criminosa», a que Zola não dá importância, serve só como contraponto;
- A multidão de uma nova «religião do sofrimento humano» e do sonho pela fraternidade e justiça em busca da felicidade para os pobres e sofredores a quem a ciência, por incapacidade, teria de ser forçada «a deixar um porta aberta para o mistério» (pp. 571-577);
- A multidão do «novo povo», sob a direcção da direita e ao serviço de uma política que poderia ser contrária aos interesses materiais (que não espirituais) desse mesmo povo.

Como vimos, esta última é precisamente a proposta implícita de Le Bon no ano seguinte à publicação de *Lourdes*. E a multidão pacífica, como vimos também, é uma nova forma de ver a multidão que Gabriel Tarde sublinhará em 1898. Daí que nos parecesse necessário estabelecer a importância de

Lourdes, um roman à thèse, na passagem da teorização francesa da multidão criminosa para a multidão moldável pelos seus *meneurs*.

A DESPREZÍVEL, NECESSÁRIA MULTIDÃO CONTROLADA PELAS INSTITUIÇÕES

Doze anos depois de *Lourdes*, três depois da morte de Zola, o romancista francês de origem holandesa Joris-Karl Huysmans, convertido ao catolicismo em 1892, publica um ensaio em forma de relato: *As Multidões de Lourdes*. O título é pleonástico, como refere Schor: «De facto, na segunda metade do século XIX Lourdes e multidões são sinónimos» (1978, p. 126)⁸. Apesar de relato e não ficção, o livro de Huysmans tem menos interesse do que o de Zola não só por lhe ser sequencial e repetir algumas ideias, mas na própria *intenção teórica*, em que o romancista inovou e Huysmans retomou. Todavia, uma visita à obra de Huysmans pode confirmar uma tendência analítica da multidão religiosa desenvolvida por Zola e que continuava a não se destacar nas ciências sociais da época.

Huysmans visitou Lourdes em 1903 e 1904. Como fomos vendo atrás, Huysmans partilha com Zola algumas ideias e concepções: sublinha a «comunhão das almas» na multidão de Lourdes; aceita a mistura da elite na multidão pobre, ao mesmo tempo que prefere a atitude do *voyeur* de a ver de fora e como espectáculo. Vejamos outras semelhanças, mas, principalmente, o que o separa de Zola.

O seu livro distingue-se formalmente do de Zola, sendo um relato pessoal, descritivo e opinativo. Isso, porém, é aqui irrelevante, dado que o naturalismo de Zola o mantém próximo da «transparência» jornalística e da especulação científica da sua época. Zola opina quando quer através das suas personagens.

Os dois livros distinguem-se no ponto de vista: Zola defende uma nova concepção da multidão «inocente» e bem comportada, compreende a fé, mas rejeita a intervenção divina nas curas; Huysmans partilha a mesma nova «teoria» da multidão, mas coloca-a ao serviço exclusivo do catolicismo e defende a intervenção divina, milagrosa. Em rigor, o livro de Huysmans parece escrito para contrariar o de Zola.

Ao contrário deste, que tinha emoções mistas acerca das multidões, Huysmans odiava-as: «não gosto das multidões que fazem procissões, bramando cânticos», que fazem um «assalto» ao espaço público de Lourdes. E, no entanto, está pronto para o sacrifício: «misturo-me na multidão» (p. 177). Ele partilha o ponto de vista brutal de Grillot de Givry em *Lourdes, Terra Iniciática* (1902):

Toda a multidão é desprezível por si mesma; é um vão turbilhão que se rebola no ignóbil e se perde na morte; e no entanto a fé é a regeneradora das multidões e pode içá-las ao nível de uma personalidade. A multidão apaixonada

pelo mistério emite uma corrente de perfeição que, apoderando-se de cada um dos seus membros, une-os numa mesma esperança e numa mesma crença: então, assim transformada, ela oferece o espectáculo de uma *ordem e de uma harmonia perfeita* [apud Huysmans, 1993, p. 44, itálico nosso].

Também Huysmans trata a multidão por *confusão, horda, matilha, amontoado, turba, fluxo*. A multidão é «barulhenta» (p. 120), «promíscua» (p. 129) e a sua «demência» leva-o a preferir afastar-se dela e vê-la de longe, como vimos. Mas esta multidão é, na verdade, a *essência* do fenómeno. Huysmans faz jus ao título que escolheu: os vocábulos «multidão» e «multidões» ocorrem 51 vezes e os vocábulos «multitude» e «multitudes» 18 vezes. No conjunto, ocorrem tantas vezes por página como no romance de Zola: de três em três páginas (quadro n.º 1).

Para Huysmans, a multidão de Lourdes é detestável mas necessária, pacífica mas apenas com a utilidade de servir a religião. Também ele se admira, como Zola, da bondade e organização desta multidão e usa a mesma expressão, «ordem perfeita», de Givry: «O que é verdadeiramente extraordinário [...] nesta promiscuidade contínua de gentes de todos os países que muitas não percebem sequer o francês é *uma disciplina amigável e uma ordem perfeita* [...] É a divisão do trabalho, a distribuição da pena, muito sabiamente concebidas» (p. 99, itálico nosso).

Esta característica, que se funde com a liminaridade do período de peregrinação, permite avançar para um tema já notado por Zola: a fusão de todo o tipo de pessoas na multidão de Lourdes. Enquanto as multidões urbanas ou rurais eram formadas apenas por elementos de um grupo social (agricultores, trabalhadores rurais, operários), na multidão unida pela fé ricos e pobres estão juntos, a «comunhão das almas», três vezes referida (pp. 84, 85 e 187), permite que se «confundam as classes» (p. 85), a «fusão das classes» (p. 261): «Lourdes é, em suma, um principado que concretiza, e bem além, as mais audaciosas quimeras dos filantropos; é a fusão temporária das castas» (p. 183).

Mais do que em Zola, a Lourdes de Huysmans tem uma dimensão política, embora não chegue a expressá-la nesses termos. A posição é dúbia, mas revela claramente uma situação que parecia não ter mais de duas saídas: «para a ideologia subjacente à estética naturalista só havia duas vias possíveis: o socialismo ou o misticismo; foi por este último que J.-K. Huysmans optou» (Gaillard, 1992, p. 762). Zola escolhera a primeira hipótese.

Esta deslocação da política para a «tenda», o guarda-chuva supostamente apolítico da religião, é uma conclusão fulcral do livro de Huysmans: Maria cobre com um manto uma só multidão de «minúsculas personagens, de todas as classes, de todos os países, de todas as fileiras, que rezam à esquerda e à direita e formam, em suma, um único rebanho, abrigado sob uma só e mesma tenda» (p. 160). O que Huysmans aqui defende corresponde

ao «novo impulso dado às peregrinações nos finais do século XIX» pela religiosidade ultramontana, que assim procurava «atrair as massas populares para o seu campo e fazer dessas manifestações religiosas a oposição ao regime constitucional» (Neto, 1998, p. 464).

Enquanto Zola via Lourdes em parte como uma consequência do falhanço da ciência e do progresso em dar a felicidade às pessoas, Huysmans via-a como consequência do falhanço da democracia de massas, provocando em simultâneo insolência e desencantamento face

ao estado mórbido de uma sociedade que foi demasiado enganada pelos cenários e pelas abusos das aparências. Os escândalos de cada dia, que noutros tempos, sem dúvida, se ignoravam e que a imprensa propaga agora até aos cantos mais recônditos da província, alijaram-nos das atenções e desembaraçaram-nos das deferências por demasiado tempo.

Já ninguém acredita na honestidade dos homens políticos, no valor dos generais, na independência dos juizes; ninguém imagina que o clero é composto de santos [...] há, actualmente, uma espécie de malária do desrespeito, e ninguém se subtrai a esse paludismo da alma» [p. 200].

Está assim posta a questão em termos de desrespeito pelas elites. A relação entre as elites e as massas era tema permanente de comentário em França desde que o país reintroduzira o sufrágio universal masculino em 1884. A maioria dos observadores notava a contradição entre as manobras de bastidores da burguesia financeira e intelectual e a sua retórica pública, destinada a agradar às massas (Ginneken, 1992, p. 150). Ora, sugere Huysmans, Lourdes fornece uma solução para o desencantamento e a insolência das massas. Lourdes surgiu de uma «necessidade» de recolocar os pobres no rebanho: «Deus só escolhe os mais pobres e os mais humildes [neste caso Bernardette] quando tem necessidade de um intérprete alcoviteiro para se dirigir às massas» (p. 221). A «Virgem quis multidões, como na Idade Média, Ela tem-nas» (p. 259).

Huysmans, apesar de ver em Lourdes «o tempo das grandes peregrinações internacionais» (p. 87), apesar de verificar o significado político e social da «fusão das classes», pretende diminuir a novidade do fenómeno ao identificar estas multidões com as da Idade Média. É exactamente o contrário do que escrevera Zola em 1894:

Lourdes não era senão um acidente explicável, cuja violência de reacção trazia mesmo uma prova da agonia suprema em que se debatia a crença, sob a antiga forma do catolicismo. Jamais a nação inteira voltaria a prostrar-se, como a antiga nação crente, nas catedrais do século XX, qual rebanho dócil sob as mãos do Mestre [p. 570].

Huysmans forçava a realidade factual, pois Lourdes «erigiu uma espécie de padrão das modernas aparições marianas», na «presença de público» e distintas «das aparições de séculos anteriores, sobretudo das medievais, que se davam sempre em privado» (Barreto, 2002, p. 27). Portanto, Lourdes surgia para Zola como resposta do catolicismo à deriva dos crentes, enquanto para Huysmans as multidões «são as mesmas» da Idade Média: «a alma ingénuo e a fé ingénuo das velhas camponesas não mudaram nada; a própria existência que estas multidões aqui levam [...] lembra a vida das turbas de antanho, deitando-se na catedral de Chartres» (p. 259). Em resumo, Huysmans vê em Lourdes «uma renovação dos Evangelhos» (p. 262) na sociedade industrial desencantada: «Lourdes, nascida ontem, desenvolveu-se no insalubre berço do nosso tempo e expira o fétido relento das indústrias que o oprimem» (pp. 259-260).

Como referimos, Huysmans escreve para contrariar Zola⁹. Faz uma dezena de críticas ou desmentidos ao romance, nomeadamente quanto à prova dos milagres: para Huysmans, Zola é «resolutamente inexacto» (p. 116; v. também pp. 215-221, 240, 250, 264 e 265). As suas críticas mais acesas do que as de Zola a aspectos de Lourdes devem-se ao seu acentuado elitismo. Huysmans não só abominava as multidões, mas também condenou mais asperamente do que Zola o horror artístico do santuário, que considerou necessário apenas como prova da presença do Diabo até num lugar sagrado (por exemplo, pp. 125-126).

No tema que nos interessa, Huysmans pretende desmentir Zola no que se refere à multidão como instrumento divino ou social: ele cita Zola para negar que o «sopro curativo das multidões» ou o «poder desconhecido das multidões» curem peregrinos: «Esse poder cujo verdadeiro nome é a oração é inegável, mas, repito-o, não é indispensável à salvação dos doentes, não mais, aliás, do que o enquadramento e o meio» (p. 265). Quer dizer, enquanto para Zola Lourdes era um fenómeno social, nomeadamente de comportamento colectivo, e deveria ser visto como tal mesmo na interpretação da fé e dos milagres, para Huysmans Lourdes é puramente do domínio do religioso — muito embora, como vimos, esse empurrar para o religioso tivesse para ele uma importante lição política, já presente no romance de Zola e depois na *Psicologia das Multidões* de Le Bon: a multidão pode ser manipulada e não necessariamente pelos dirigentes das «classes prósperas».

A MULTIDÃO RELIGIOSA, EXPRESSÃO DO CULTO

Sublinhar o papel da multidão na religião, como fizeram Zola e depois Huysmans, é também, como em 1912 faria Durkheim, notar «o papel preponderante do culto em todas as religiões, sejam elas quais forem» (Durkheim, 2002, p. 426). O que Zola analisava pela ficção, o que era a

continuação dessa reflexão em Huysmans, mesmo que para a contrariar, veio a ser ciência sociológica n'*As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Sublinhando o papel do culto, Durkheim concluiu:

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

Ao estudar Lourdes como jornalista-etnólogo e ficcionista, Zola chegava à conclusão de Durkheim dezoito anos depois: os homens «sentem, com efeito, que a verdadeira função da religião não é fazer-nos pensar, enriquecer o nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência outras de origem e carácter diferentes, mas fazer-nos agir, ajudar-nos a viver» (id., *ibid.*, pp. 424-425). A multidão sublima, portanto, a acção em pensamento religioso através do culto. E, como Zola, Durkheim verá na comunhão-multidão a possibilidade de o indivíduo se convencer de que a felicidade é possível: «O fiel que comungou com o seu deus não é apenas um homem que vê verdades novas que o descrente ignora, é um indivíduo que *pode* mais, que sente em si mais força tanto para suportar as dificuldades da existência como para as vencer» (id., *ibid.*).

CONCLUSÃO

Neste artigo analisámos a articulação entre o fenómeno religioso de Lourdes e a teoria sócio-política da multidão através de duas obras literárias de referência (Zola e Huysmans). Verificámos que Zola avança com a tese da multidão como autora das curas milagrosas, ao exacerbar a fé dos crentes, e apresenta duas posições alternativas sobre esta multidão religiosa: ou como suporte de uma «religião nova» (posição de que seria defensor) ou como suporte de um sistema político conservador. Vimos esta segunda alternativa confirmada em Huysmans.

Verificámos também que Zola terá sido o primeiro a desenvolver uma análise e uma concepção da multidão religiosa do ponto de vista sócio-político, antes de Sighele, Tarde e Le Bon (e Durkheim), precedência que não tem sido assinalada nos trabalhos que fazem a história do estudo da multidão. De facto, ao contrário de *Germinal*, romance sobre a multidão operária e eventualmente «criminosa», *Lourdes* tem sido ignorado como marco dessa história. Nem o romance nem a sua original concepção são estudados em Barrows, Ginneken ou Moscovici, nem mesmo na obra que

Schor dedicou às multidões de Zola e na qual considera *Lourdes* «uma das mais importantes ficções-multidão de Zola» (1978, p. 126).

O facto de *Lourdes* ser uma obra ficcional é irrelevante. Primeiro, porque todos os estudiosos da multidão depois de Taine foram influenciados ou se basearam em relatos literários para as suas análises científicas. Segundo, porque Zola, enquanto jornalista-etnólogo, ou «sociólogo prático», autor naturalista e de romances de tese, era, enquanto «romancista experimental», um fornecedor de observação e análise aos seus contemporâneos e ainda um *propulsor de teoria* que não pode ser deixado de lado, da mesma forma que não se rejeita Sighele ou Tarde quando se baseiam no mesmo Zola ou em numerosos outros romancistas que pintaram multidões ao longo do século XIX e no início do século XX.

NOTAS

¹ Todas as traduções a partir de obras estrangeiras na bibliografia são da responsabilidade do autor, incluindo as das obras analisadas de Zola e Huysmans, de que existem edições portuguesas.

² Eça de Queirós, *Correspondência de Fradique Mendes*, carta «Ao Sr. E. Mollinet».

³ Matthews erra na cronologia ao excluir *Lourdes* das obras de Zola com multidão já publicadas à data do livro de Le Bon (1895). De facto, como vimos, *Lourdes* saiu um ano antes da *Psicologia das Multidões*; era noticiado na imprensa desde 1892. Zola já falava de escrever sobre *Lourdes* desde 1891, como é referido numa entrada do diário dos irmãos Goncourt: ele disse num salão literário como ficou «impressionado, estupefacto pelo espectáculo desse mundo de crentes alucinados [de *Lourdes*] e que teria coisas muito boas a escrever sobre essa renovação da fé» (*apud* Henri Mitterand, «Notice», in Zola, 1968, p. 472). Mas Matthews não só refere a precedência de Zola, como acrescenta que ele «não se correspondeu com Le Bon, nem recebeu quaisquer cartas suas. Ele não citou Le Bon, mas a sua apresentação dramática antecipou a monografia deste último, dando prova da compreensão genuína e instintiva do romancista da psicologia da multidão» (Matthews, 1958, p. 113).

⁴ Henri Mitterand, entrevista a *L'Humanité*, 30-9-2002.

⁵ José de Lacerda, «Milagres» e «Milagres (2)», in *Medicina Contemporânea*, ano XVII, n.º 11, 12-3-1899, e n.º 12, 19-3-1899, itálicos no original.

⁶ O conceito de multidão como um único ser, dotado de uma alma colectiva, era caro a Zola desde *Germinal*, o que foi argutamente referido por Jules Lemaître numa crítica ao romance em 1885: «Zola mostrou magnificamente o que há de fatal, de cego, de impessoal, de irresistível, numa drama desta sorte, o contágio das cóleras reunidas, a alma colectiva das multidões, violenta» (*Revue politique et littéraire*, 14-3-1885, *apud* Zola, 1978, p. 621n). Esta crítica permite verificar o alcance da reflexão teórica proporcionado pelos romances de Zola.

⁷ N'A *Multidão Criminosa*, Sighele afirma que Giuseppe Pugliese foi o primeiro a expor, em *Del delitto colectivo* (1887), «a doutrina da responsabilidade penal no crime colectivo» (s. d., p. 28).

⁸ Huysmans esteve para lhe chamar *As Duas Faces de Lourdes*, por haver, ao lado da «*Lourdes do Bom Deus*, lugar que drena o fluxo de multidões medievais penitentes», uma «*Lourdes satanizada*, tanque enfeitado, o bidé-satã em que se acumula a escória de todas as lavagens diabólicas, ao terreno baptismal responde a bacia do bordel», conforme escreve François Angelier retomando a argumentação do autor (Huysmans, 1993, p. 28).

⁹ Huysmans não brilhou no romance naturalista como Zola. As suas carreiras seguiram caminhos opostos. Deixaram de frequentar o mesmo círculo literário em 1892, data da

conversão de Huysmans, que surpreendeu Zola; foi já pela imprensa que Huysmans soube do projecto do romance de Zola sobre Lourdes (<http://gallica.bnf.fr/Zola/RecepAdap/notesGuermes.htm>).

BIBLIOGRAFIA

- ARON, RAMOND (2002 [1965-1967]), *As Etapas do Pensamento Sociológico*, Lisboa, Dom Quixote, 6.^a ed.
- BARRETO, JOSÉ (2002) *Religião e Sociedade. Dois Ensaio*, Lisboa, ICS.
- BARROWS, SUSANNA (1990 [1981]), *Miroirs déformants. Réflexions sur la foule à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Aubier.
- BROOKS, PETER (2005), *Realist Vision*, New Haven e Londres, Yale University Press.
- CHARCOT, JEAN-MARTIN (1892), «La foi qui guérit», in *La revue hebdomadaire*, reprod. in <http://www.psychanalyse-paris.com/La-foi-qui-guerit> (visto em 2006-1-30).
- COCHART, DOMINIQUE (1982), «Les foules et la Commune. Analyse des premiers écrits de psychologie des foules», in *Recherches de psychologie sociale*, 1982, 4, pp. 49-60.
- DAVIS, PHILLIP, e BOLES, JACQUELINE (2003), «Pilgrim apparition work. Symbolization and crowd interaction when the Virgin Mary appeared in Georgia», in *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 32, n.º 4, Agosto, pp. 371-402.
- DURKHEIM, ÉMILE (1975), *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Paris, Éditions de Minuit.
- DURKHEIM, ÉMILE (2002 [1912]), *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Oeiras, Celta.
- FERRERA-DEUSDADO, MANUEL (1894), *A Anthropologia Criminal e o Congresso de Bruxelas*, Lisboa, Imprensa Nacional.
- GAILLARD, FRANÇOISE (1992), «Huysmans», in *Encyclopaedia Universalis, corpus 11*, Paris, pp. 761-762.
- GINNEKEN, JAAP VAN (1992), *Crowds, Psychology, & Politics, 1871-1899*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HUYSMANS, JORIS-KARL (1993 [1906]), *Les foules de Lourdes*, pref. *Le drageoir aux épines* de François Angelier, Grenoble, Jérôme Million.
- LE BON, GUSTAVE (1998 [1895]), *La psychologie des foules*, Paris, PUF.
- LOFLAND, JOHN (1982), «Crowd joys», in *Urban Life*, vol. 10, n.º 4, Janeiro, pp. 355-381.
- MATTHEWS, J. H. (1958), «Émile Zola and Gustave Le Bon», in *Modern Language Notes*, vol. 73, n.º 2 (Fevereiro), pp. 109-113.
- MOSCOVICI, SERGE (1981), *L'Âge des foules*, Paris, Fayard.
- NETO, VÍTOR (1998), *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, Lisboa, INCM.
- REICHER, STEPHEN (1996), «'The crowd' century: reconciling practical success with theoretical failure», in *British Journal of Social Psychology*, 35, pp. 535-553.
- SCHOR, NAOMI (1978), *Zola's Crowds*, Baltimore e Londres, The John Hopkins University Press.
- SIGHELE, SCIPIO (1911), *Litteratura Tragica*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, trad. de Eugénio Vieira.
- SIGHELE, SCIPIO (s. d.), *A Multidão Criminosa. Ensaio de Psicologia Colectiva*. trad. de Adolfo Lima, Lisboa, antiga Casa Bertrand (1.^a ed., 1891; 1.^a ed. francesa, 1892).
- TARDE, GABRIEL (1992 [1893-98-99]), *A Opinião e as Massas*, São Paulo, Martins Fontes.
- ZOLA, ÉMILE, (1880), *Le roman expérimental*, 2.^a ed., Paris, G. Charpentier.
- ZOLA, ÉMILE (1968), *Oeuvres complètes*, dir. de Henri Mitterand, 1.^o t., préf. de Dominique Fernandez e René Ternois, Paris, Fasquelle.
- ZOLA, ÉMILE (1978 [1885]), *Germinal*, pref. de André Wurmser, ed. de Henri Mitterand, Paris, Gallimard.
- ZOLA, ÉMILE (1995 [1894]), *Lourdes*, ed. de Jacques Noiray, Paris, Gallimard.