

Giórgio Zimann Gislon

**CONFIGURAÇÃO DO OUTRO EM SI NA “EXPERIÊNCIA N.2”,
DE FLÁVIO DE CARVALHO**

Dissertação submetida ao Programa
Pós-Graduação em Literatura da
Universidade Federal de Santa
Catarina para a obtenção do Grau de
Mestre em Literatura.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo
Schmidt Capela

Florianópolis
2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Gilson, Giórgio Zimann
Configuração do outro em si na "Experiência N.2", de
Flávio de Carvalho. / Giórgio Zimann Gilson ; orientador,
Carlos Eduardo Schmidt Capela - Florianópolis, SC, 2015.
104 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-
Graduação em Literatura.

Inclui referências

1. Literatura. 2. Performance. 3. Antropofagia. 4.
Experiência. 5. Transgressão. I. Capela, Carlos Eduardo
Schmidt. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Literatura. III. Título.

Giórgio Zimann Gislon

**CONFIGURAÇÃO DO OUTRO EM SI NA “EXPERIÊNCIA N.2”,
DE FLÁVIO DE CARVALHO**

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura

Florianópolis, 24 de Abril de 2015.

Prof. ^a Maria Lúcia de Barros Camargo, Dr. ^a
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof. Carlos Eduardo Schmidt Capela, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. ^a Ana Carolina Cernicchiaro, Dr.^a
Universidade do Sul de Santa Catarina

Prof. Jorge Wolff, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Raul Antelo, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao professor Carlos Eduardo Schmidt Capela, pela confiança e pela oportunidade de realizar esse trabalho.

Aos meus pais, Vilma Cira Zimann Gislon e Itamar Gislon, por suportarem e por financiarem, condicionalmente, minhas escolhas.

À Banca de Qualificação, composta pela professora Ana Carolina Cernicchiaro e pela professora Maria Lúcia de Barros Camargo, pela leitura atenta, pela arguição ponderada e pelos apontamentos precisos. E à Banca de Defesa, composta pelos professores Ana Carolina Cernicchiaro, Jorge Wolff e Raul Antelo, pela disponibilidade e pelo rigor.

Por manterem o curso de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina arejado e estimulante, aos professores componentes das bancas e aos professores, Ana Luiza Andrade Jair Tadeu Fonseca, Sérgio Medeiros, Susana Scramin, entre outros. Pelo bom atendimento, ao servidor da Pós-Graduação em Literatura, Ivan Gomes.

Pela ensino vibrante na temporada em Leiden, nos Países Baixos, a Luz Rodríguez Carranza, e também, às professoras Nanne Timmer e Sara Brandellero.

Pela amizade e pelos ensinamentos despercebidos, a Flávia Cera, Alexandre Nodari, Rodrigo Lopes de Barros e Leonardo D'Ávila.

Pela aprendizagem em conjunto aos amigos da Pós-Graduação em Literatura e da Graduação em Letras, Bruna Machado Ferreira, Leonardo Aquino, Nathalia Müller Camozzato, Adriana Garcia Varandas, Carla Cristiane Mello, Diego Cervelin, Diego Moreira, Fernando Bastos Neto, Gabriel Veppo, Gaston Cosentino, João Gabriel Almeida, Joaquín Emanuel Correa, Juliana Pereira, Louisy de Limas, Luan Sevignani, Maiara Knhis e Valdir Olivo Junior.

Pelo sua parte no financiamento, ao CNPQ.

*O bororo diz eu sou um papagaio,
nós dizemos eu sou um eu.
Isso tudo não tem a menor importância.
Importante é a função que isso tem.
Jacques Lacan.*

RESUMO

Esta dissertação faz uma leitura detalhada do texto da “Experiência N.2” de Flávio de Carvalho com o objetivo de problematizar a sua realização e a sua narração para além da mera constatação de ser ela a primeira performance no Brasil. Na busca desse objetivo, a premissa metodológica, desenvolvida no capítulo de introdução, é a da aproximação entre a performance e a autobiografia. Essa aproximação possibilita uma metodologia de leitura de figurações e desfigurações, nem totalmente referenciais nem totalmente ficcionais, de Flávio de Carvalho na realização e no relato de sua experiência. A primeira figuração encontrada é a antropofágica, a partir, principalmente, da escolha de uma procissão de Corpus Christi para realização da experiência. A segunda figuração é a megalomaníaca e narcisista, percebida na subjetivação masculina e agônica no início do relato da procissão e na elaboração de conceitos imaginários como os de complexo de onipotência e de seleção natural inconsciente. A terceira figuração é a da transgressão lida, através dos textos de Georges Bataille e Jacques Lacan, como um jogo entre potência e impotência no embate com a procissão através do uso do chapéu. Por fim, a quarta figuração, a configuração do outro em si, é lida como a experiência por Flávio de Carvalho de uma abertura aos outros através da visão do seu duplo e da alucinação do desmanchar do seu corpo inteiro.

Palavras-chave: Flávio de Carvalho. “Experiência N.2”. Antropofagia. Performance. Transgressão.

ABSTRACT

This thesis provides a close-reading of “Experiência N.2” from Flávio de Carvalho; intended to problematize its realization and narration beyond the mere verification that it was the first performance held in Brazil. During the pursuit for this goal, the methodological premise - developed in the introductory chapter - is of approximation between performance and autobiography. Such approximation enables a reading methodology of figuration and disfiguration - not completely referential nor completely fictional -, of Flávio de Carvalho, in the realization and in the account of his experience. The first figuration is the anthropophagical one; mainly from choosing a Corpus Christi procession to conduct the experience. The second one is the megalomaniac and narcissistic; perceived in male subjection and agonizing both in the beginning of the procession account and in the elaboration of imaginary concepts, such as omnipotence complex and unwitting natural selection. The third figuration is the transgression, read - through George Bataille’s and Jacques Lacan’s texts - as a game between potency and impotency in the clash with the procession - occasioned by the wear of a hat. Lastly, the fourth figuration - the configuration of the other in oneself - is read as Flávio de Carvalho’s experience of an opening to others through the view of his double and the hallucination of his own body tearing down.

Keywords: Flávio de Carvalho. “Experiência N.2”. Anthropophagy. Performance. Transgression.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO – FIGURAS DE LEITURA: PERFORMANCE E AUTOBIOGRAFIA	15
1.1	“Experiência N.2” como performance.....	15
1.2	Performance como campo de conhecimento narrativo.....	18
1.3	“Experiência N.2” como texto.....	20
1.4	A problematização da autobiografia.....	22
1.5	Excurso de metodologia da narração autobiográfica.....	24
2	FIGURAÇÃO ANTROPOFÁGICA.....	35
2.1	Ataque ao jornal “O homem do povo”	38
2.2	Corpus Christi.....	39
2.3	Tabu e totem.....	41
2.4	O “Manifesto Antropófago” e o Cristianismo	46
3	FIGURAÇÃO DE SI: MEGALOMANIA NARCISISTA	49
3.1	Subjetivação masculina	51
3.2	A idealização da seleção natural inconsciente	55
3.3	Complexo de onipotência	58
3.4	Protesto viril e megalomania	60
4	TRANSGRESSÃO: FIGURAÇÃO DE POTÊNCIA E DE IMPOTÊNCIA	65
4.1	Mesmo leitor de “Psicologia das massas e análise do eu”....	66
4.2	O chapéu como meio de transgressão.....	68
4.3	Teoria da transgressão	71
4.4	Potência e impotência na transgressão da procissão.....	76
5	EXPERIÊNCIA DE CONFIGURAÇÃO DO OUTRO EM SI	79
5.1	Experiência interior	81
5.2	O duplo	84
5.3	Eu é um outro	87
5.4	Abrir-se ao outro.....	89
6	COMENTÁRIOS FINAIS	95

1 INTRODUÇÃO – FIGURAS DE LEITURA: PERFORMANCE E AUTOBIOGRAFIA

a restauração da mortalidade pela autobiografia despoja e desfigura na exata medida em que restaura.

Paul De Man, “Autobiografia como des-figuração”.

O livro “Experiência N.2” foi publicado pela editora Ferraz, de São Paulo, em 1931, e teve sua segunda edição lançada somente em 2001¹, pela editora paulista Nau. A publicação da primeira edição ocorreu apenas alguns meses após Flávio de Carvalho atravessar na contramão uma procissão de Corpus Christi em São Paulo, de modo que o autor relata o acontecido, além de oferecer uma análise teórica. O livro é dividido em seis capítulos: “A experiência”, “Análise”, “O parâmetro da astúcia”, “A trilogia”, “O complexo de onipotência” e “Instinto gregário”. Dentre esses seis capítulos, o capítulo “Análise” é o mais longo e contém vinte subcapítulos; e o capítulo “A experiência” é aquele em que nos detemos, utilizando textos dos outros capítulos somente quando auxiliam nossa leitura desse primeiro capítulo de narração autobiográfica. Inclusive, nessa divisão do livro, entre um capítulo de relato pretensamente objetivo e depurado de interpretação – “A experiência” – e outros capítulos de interpretação pretensamente científica, encontramos uma das questões iniciais para uma leitura da “Experiência N.2”: o gênero híbrido do texto.

O gênero do texto da “Experiência N.2” é híbrido porque está enredada em, ao menos, três relações genéricas. Essas relações de gênero são: as notas de experimento científico, a performance e a autobiografia. Na sequência deste capítulo, vamos primeiro comentar a relação com a performance e depois tratar das possibilidades que envolvem a aproximação da “Experiência N.2” com os gêneros textuais notas de experimento científico e autobiografia.

1.1 “Experiência N.2” como performance

A vinculação entre a “Experiência N.2” e a teoria da performance é uma das questões que sobressaem da leitura dos textos críticos sobre a

¹ Nesse trabalho nos referimos sempre à edição: CARVALHO, Flávio de. [1931] **Experiência N.2**: realizada sobre uma procissão de Corpus Christi. Rio de Janeiro: Nau, 2001.

experiência de Flávio de Carvalho. Não se trata, porém, do tema sobressair como um ponto de convergência nos textos dos diferentes autores; ao contrário: o tema da performance, como detalharemos abaixo, é tratado de diferentes maneiras pelos distintos autores. Por um lado, há aqueles que denominam a “Experiência N.2” de performance sem, no entanto, aprofundar a reflexão. Por outro lado, um autor chega até mesmo a questionar a pertinência do uso do conceito, anacrônico em relação à realização da experiência.

Dentre os autores que denominam a “Experiência N.2” como performance sem levar a cabo as consequências teóricas dessa nomeação, estão desde autores de livros sobre o gênero performance até blogueiros de internet. Nesses textos, Flávio de Carvalho é mencionado como um realizador de performances antes da sua teorização, feita a partir dos anos 1960.

A professora de artes visuais, Regina Melim, por exemplo, em um artigo que compendia “Performances impressas”, afirma:

Em 1931, meses depois de entrar em sentido contrário em uma procissão de Corpus Christi e ser quase linchado pela multidão fervorosa, Flávio de Carvalho relata essa experiência em um livro conhecido como Experiência n. 2.²

O geógrafo Antônio Carlos Robert de Moraes, por sua vez, publicou um dos únicos livros sobre a obra de Flávio de Carvalho, livro intitulado – e que também o intitula paradigmaticamente – como: “Flávio de Carvalho: o performático precoce”³. Enquanto isso, o artista e crítico de arte Renato Cohen, autor de “Performance como linguagem: criação de um espaço tempo de experimentação”, menciona que: “É importante ressaltar também, no caso brasileiro, o trabalho singular e pioneiro de artistas como Flávio de Carvalho”⁴.

As três citações acima são exemplos de afirmações sobre a “Experiência N.2” como performance que ficam na esfera da

² MELIM, Regina. **Poiésis**, n. 21-22, v. 1, Niterói Universidade Federal Fluminense; Programa de Pós-Graduação em Estudos Contemporâneos das Artes; Pró-Reitoria de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação; Instituto de Arte e Comunicação Social. Julho-Dezembro de 2013. p. 26.

³ MORAES, Antonio Carlos Robert. **Flavio de Carvalho: o performático precoce**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

⁴ COHEN, Renato. [1989] **Performance como linguagem: criação de um tempo-espaço de experimentação**. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 44.

catalogação e ressaltam apenas seu caráter de antecipação histórica. No texto “Flávio de Carvalho e Oswald de Andrade: actantes provocadores e atos performáticos”, a professora de teatro Nanci de Freitas vai um pouco mais longe distinguindo o performer do ator:

O experimento faria de Flávio de Carvalho uma espécie de precursor da performance, no Brasil. O termo performance só iria surgir nos anos sessenta com a performance art, definida como uma espécie de ‘teatro das artes visuais’. Num sentido específico, o performer é aquele que fala e age em seu próprio nome (como artista e pessoa) e como tal se dirige ao público, ao passo que o ator faz o papel do outro.⁵

A diferenciação entre teatro e performance a partir do personagem é uma contribuição interessante ao debate; todavia, a autora não chega à questão mais interessante, que é indagar o que faz um performer, uma vez que não interpreta um personagem. De todo modo, na sua referência ao agir em próprio nome temos o primeiro *insight* para o ponto de apoio da leitura, desenvolvido na sequência deste capítulo, que aproxima performance de autobiografia através das relações propiciadas pelo jogo sob um nome próprio.

Com relação a essa profusão de nomeações da “Experiência N.2” como performance, porém, há também desconfiância. Marcelo Moreschi, que estudou o arquivo de Flávio de Carvalho no Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp, aponta a distância entre as experiências do autor e a performance quando assevera:

O próprio conceito seria estranho a Carvalho, que não entendia essas atividades como arte num sentido estrito, mas pensava nelas como intervenções polêmicas que alimentam investigações científicas, históricas e antropológicas.⁶

⁵ FREITAS, Nanci de. **Flávio De Carvalho e Oswald de Andrade: actantes provocadores e atos performáticos**. Anais da IV Reunião Científica de Pesquisa e Pós-Graduação em Artes Cênicas. Belo Horizonte, 2007. p. 3.

⁶ MORESCHI, Marcelo. Flávio de Carvalho em exposição. **Sibila: poesia e crítica literária**. Publicado em 10/03/2012. Disponível em: <http://sibila.com.br/cultura/flavio-de-carvalho-em-exposicao/5276> s/p. Acesso em 01/09/2014. s/p.

O fato é que tomar posição nesse debate não equivale a fazer uma escolha frutífera, uma vez que o próprio conceito de performance é um conceito aberto. A leitura dos principais livros sobre performance⁷ nos levou a percebê-la como uma prática transitiva. Por exemplo, o precursor dos estudos da performance Richard Schechner, que influenciou toda a geração seguinte de pesquisadores, conceitua performance, de maneira muito aberta, como ação⁸. De modo que, pela recorrente constatação da impossibilidade de uma conceituação forte de performance, se torna mais importante perceber o que uma performance põe em relação.

Sendo assim, avaliamos que centrar o debate na diferença temporal entre Flávio de Carvalho e a teoria da performance seria deter-se em uma falsa questão. Ativemo-nos à definição de Schechner de performance como ação e, suportados pelos diversos autores citados acima, consideramos a “Experiência N.2” uma performance antes da configuração da performance como gênero artístico.

1.2 Performance como campo de conhecimento narrativo

Considerar a “Experiência N.2” uma performance antes da configuração da performance como gênero, entretanto, nos faz entrar em um debate com uma parte dos teóricos da performance. Esse debate é

⁷ Autores como RoseLee Goldberg e Jorge Glusberg fazem mais uma historicização do gênero performance do que uma definição do que é performance. Assim, eles acabam definindo a performance muito mais pelo que ela não é, teatro, do que pelo que ela é. Outros autores recorrem a teorias da comunicação como faz Paul Zumthor ou se aproximam muito da antropologia pelo uso do conceito de ritual como Marvin Carlson. Diante dessa multiplicidade de referências optamos por ressaltar a transitividade da performance em detrimento de assumir como conceitos as definições desses autores. Conferir: CARLSON, Marvin. [1980] **Performance**: uma introdução crítica. Tradução de Thais Flores Nogueira Diniz e Maria Antonieta Pereira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.; GOLDBERG, RoseLee. [1979] **A arte da performance**: do futurismo ao presente. Tradução de Percival Panzoldo de Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.; GLUSBERG, Jorge. [1987] **A Arte da Performance**. Tradução de Renato Cohen. São Paulo, Perspectiva 1980.; e ZUMTHOR, Paul. [1975] **Performance, recepção, leitura**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

⁸ SCHECHNER, Richard. [2002] **Performance studies**: an introduction. New York: Routledge, 2006. p. 20.

necessário visto que, pela opinião de teóricos importantes, nós, que escrevemos em 2015, não teríamos acesso à performance realizada em 1931, já que, para esses teóricos, a performance é uma prática imediata e imediata.

Muitos estudiosos de performance consideram o caráter único da performance como evento um fator primordial. Renato Cohen, por exemplo, em “Performance como linguagem”, afirma que:

A característica de evento da performance (muitas vezes os espetáculos são únicos, não se repetem, ou quando se repetem são diferentes) acentua essa condição, dando ao público uma característica de cumplicidade, de testemunha do que aconteceu.⁹

Peggy Phelan, além de ressaltar o aspecto de evento da performance, é dogmática, pois relega o registro sobre as performances a estímulos para a memória:

Atos não se repetem. Performance é viva somente no presente. Não pode ser conservada, gravada, documentada, do contrário, isso será outra coisa. A documentação da performance através de fotografias ou vídeos é somente um estímulo para a memória, um encorajamento da memória para tornar-se presente. Performance implica o real, através da presença física do corpo.¹⁰

Essa posição, tomada por Phelan em 1993, exemplifica muito bem a defesa de um real da performance que seria cronologicamente imediato e sincronicamente imediato. Assim, para essa autora, o único acesso possível à performance seria, paradoxalmente, total e se daria somente pela presença no local e no tempo de sua realização. Como nenhum sujeito tem acesso a qualquer experiência, seja a partir de uma performance ou de qualquer outro tipo de ação, sem a mediação da linguagem, vamos lidar com esse empecilho teórico aproximando a questão da performance à questão do relato biográfico.

Antes disso, vale ressaltar que outros autores do campo da performance têm adotado pontos de vista que colocam o registro como

⁹ COHEN, Renato. **Performance como linguagem**. Op. Cit. p. 98.

¹⁰ PHELAN, Peggy. Apud MELIM, Regina. **Performance nas artes visuais**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008. p. 37.

parte integrante do evento performance. De maneira que, em vez de haver uma oposição entre o evento performático e o registro, o registro seria uma expansão do evento performance.

Regina Melim, no livro “Performance nas artes visuais” de 2008, afirma que, no debate atual, há espaço para posições como a de Kristine Stiles, para quem os objetos criados pelo registro fazem parte da performance expandida: “Os objetos contêm os traços da ação e, longe de apenas serem estímulos para a memória, encorajamento para que esta se torne presente e real, podem se apresentar como suas expansões.”¹¹. Ou seja, há uma suplementação do ponto de vista da performance como evento imediato de presença imediata elaborado por Peggy Phelan, e, assim, muito mais do que serem considerados apenas índices para a ativação da memória daqueles que assistiram às performances *in loco*, os registros são considerados expansões integrantes da performance.

Mais do que isso, cabe ressaltar ainda uma declaração da artista Marina Abramovic, que caminha alguns passos mais além dessa oposição quando afirma que a performance, depois de acabado o evento, existe “na memória e existe como narrativa, porque as testemunhas contam para as outras pessoas que não assistiram à ação. É uma espécie de conhecimento narrativo”¹². Mesmo que a afirmação seja modulada na continuação da entrevista, a disseminação da performance através de procedimentos narrativos – seja a fala ou a escrita – é, inevitavelmente, um elemento a considerar. O conceito de performance como conhecimento narrativo é o que queremos reter e que nos possibilita trabalhar com a “Experiência N.2” sem ter estado presente imediata e imediadamente nela.

Por todo o exposto até aqui, somos levados, então, a aproximar a questão da performance, como conhecimento narrativo, das questões da autobiografia. Especialmente pelo fato de o único acesso à performance “Experiência N.2” ser o relato autobiográfico feito pelo próprio performer, pois, dessa forma, enquanto estudarmos a “Experiência N.2” como relato autobiográfico, consideramos estar estudando-a também como performance.

1.3 “Experiência N.2” como texto

¹¹ MELIM, Regina. **Performance nas artes visuais**. Op. Cit. p. 39.

¹² ABRAMOVIC, Marina apud MELIM, Regina. **Performance nas artes visuais**. Op. Cit. p. 46.

Diferentemente da atribuição do nome performance, feito por terceiros, a relação da “Experiência N.2” com os gêneros textuais Notas de Campo de Experimento Científico e Relato Autobiográfico é uma questão colocada pelo próprio Flávio de Carvalho. Sem considerar que a opinião do autor encerra a questão, nos interessa explorar a contradição que existe no fato de que ele, por um lado, declara fazer um estudo sobre a psicologia de massas – inscreve a experiência no campo do saber disciplinar –, e, por outro lado, problematiza a narração autobiográfica de fatos que envolvem mais do que tudo, na mediação com a comunidade, a sua própria subjetividade.

Flávio de Carvalho é quem qualifica duplamente e dubiamente de experimento e experiência sua ação na procissão de Corpus Christi de São Paulo, em 1931. Assim, enquanto usa o termo experiência no título de seu relato, em outros momentos lhe dá ares científicos de experimento. Por exemplo, em uma matéria do jornal “O Estado de São Paulo” – publicada em nove de junho, apenas dois dias após a realização da “Experiência N.2” na procissão de Corpus Christi de sete de junho – se relata sobre Flávio de Carvalho:

Nas suas declarações, disse que, há tempos, se vem dedicando a estudos sobre a psicologia das multidões e tem mesmo alguns trabalhos inéditos sobre a matéria. Para melhor orientação dos seus estudos resolvera fazer uma experiência sobre a ‘capacidade agressiva de uma massa religiosa à resistência da força das leis civis, ou determinar se a força da crença é maior do que a força da lei e do respeito à vida humana’.¹³

Notamos que, nessa pequena citação, a palavra “estudo” aparece duas vezes. Assim, por essa declaração, bem como pela separação dos capítulos de análise do capítulo de relato, que comentamos no início deste capítulo, e pela citação, no corpo do texto, de bibliografia pertinente – como “Psicologia das massas e análise do Eu” e “Totem e tabu” de Sigmund Freud, “Origem da família e do clã” de James Frazer e “O temperamento nervoso” de Alfred Adler – se pode perceber a preocupação de Flávio de Carvalho em colocar seu livro dentro da esfera do saber disciplinar da psicologia.

¹³ O Estado de São Paulo, 09/06/1931. Apud. CARVALHO, Flávio de. **Experiência N.2**, Op. Cit. p. 4.

Nesse sentido, a “Experiência N.2” pode ser lida como um experimento e caberia ao estudioso de psicologia analisar a pertinência dos estudos através da leitura do relato dentro do gênero Notas de Campo do Experimento Científico e da leitura dos capítulos de análise como contribuições ao campo de estudo da psicologia de massas. Inclusive, se pode definir o experimento justamente como uma oposição à experiência, como faz Francis Bacon: “A experiência se ocorre espontaneamente chama-se acaso, se deliberadamente buscada recebe o nome de experimento”¹⁴.

Por mais interessante que pudesse ser tomar essa via de trabalho, nós não temos conhecimento de teoria psicológica a ponto de fazer essas considerações. Além disso, dentro do campo da performance e da literatura em que nos encontramos, nos interessam mais as questões de subjetividade artística do que as questões de subjetividade científica. Desse modo, mesmo que textos de psicologia sejam o principal ancoramento teórico da nossa leitura, não temos visão disciplinar, e atentamos a outros fatores que, juntamente com a dimensão de experimento, modulam o texto, como a problematização do relato da experiência.

1.4 A problematização da autobiografia

Na entrevista dada ao jornal “O Estado de São Paulo” dois dias depois de ter atrevesado a procissão de Corpus Christi, Flávio de Carvalho acentua a dimensão de experimento da “Experiência N.2”, enquanto, no livro, em dois momentos do seu texto, ele pontua a dimensão de relato autobiográfico. Esses momentos são uma advertência, anterior ao relato, e um excuro sobre a metodologia da narração autobiográfica, em meio ao relato.

A advertência, anterior ao texto da “Experiência N.2”, é curiosa tanto por sua existência, quanto por seu conteúdo. Nessa advertência, Flávio de Carvalho afirma que:

Todas as idéias expostas, todas as conclusões, são tentativas para atingir uma suposta verdade. Algumas das exposições se apresentam de uma maneira aparentemente exagerada – é uma

¹⁴ BACON, Francis. Apud AGAMBEN, Giorgio. [1979] **Infância e história**: destruição de experiência e origem da história. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

ampliação da vida normal, uma espécie de visão microscópica da vida anímica, fenômeno ilusório e imperceptível a olho nu.¹⁵

A existência dessa advertência é curiosa porque sua função de amortecimento do leitor ao choque do texto vanguardista parece destoar do caráter geral da “Experiência N.2”¹⁶. Seu conteúdo é curioso porque parece ligado ao excuro metodológico sobre o relato que Flávio de Carvalho faz algumas páginas à frente. De todo modo, se pode ressaltar a afirmação da dimensão de incerteza, da tentativa de atingir uma verdade, o que está em consonância com a concepção de estudo científico que também permeia a “Experiência N.2”, como já ressaltamos. Em alguma contradição com esse lado científico, entretanto, está a afirmação de que essa verdade é colocada como suposta, ou seja, posta por cima, sobreposta aos fatos pela interpretação e pela linguagem.

Mais do que o comentário, em que se pode rastrear uma influência nietzschiana¹⁷, sobre a suposição da verdade, nos chama a atenção, dentro do escopo de estudo de performance e autobiografia, a metáfora da prótese de percepção. Essa metáfora é encontrada na afirmação de que o texto trata de fenômenos ilusórios e imperceptíveis a olho nu, que necessitam de uma visão microscópica. O endereço da metáfora, figura que transporta sentido de um campo a outro, parece ser o da linguagem. Sendo assim, lemos, nessa advertência, que a linguagem é a prótese da percepção que permite a Flávio de Carvalho exagerar nas suas exposições. Em consonância com essa advertência

¹⁵ CARVALHO, Flávio. [1931] **Experiência N.2**. Rio de Janeiro: Nau, 2001. p. 6.

¹⁶ A menção a apenas um outro endereçamento direto ao leitor mostra como Flávio de Carvalho utilizou a possibilidade de maneira pálida, pois Charles Baudelaire, por exemplo, insulta o leitor e a si mesmo na célebre dedicatória de “As flores do mal”: “Hipócrito leitor, meu igual, meu irmão”. Cf: BAUDELAIRE, Charles. [1857] **Flores do mal**. Tradução de Guilherme de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2010.

¹⁷ As reverberações do pensamento de Friederich Nietzsche e a afinidade com o pensamento de Aby Warburg de textos de Flávio de Carvalho, notadamente as “Notas para reconstrução de um mundo perdido” são examinada na tese: MATA, Larissa Costa da. **Genealogia e primitivismo no modernismo brasileiro**: o mundo perdido de Flávio de Carvalho. 2013. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Literatura, Florianópolis, 2013.

sobre a linguagem como prótese de percepção, está o segundo traço de autobiografia da “Experiência N.2”: o excuro metodológico sobre narração autobiográfica, feito em meio ao texto.

1.5 Excuro de metodologia da narração autobiográfica

O que chamamos por excuro sobre a metodologia da narração autobiográfica é uma interrupção do relato da performance de Flávio de Carvalho na procissão, feito de forma brusca em meio ao texto, sem título que o anuncie e separado do relato apenas por um travessão na sua entrada e outro na sua saída.

O procedimento foi usado de uma maneira tão direta que parece tentar ocultar a sua artificialidade. Para o leitor é como se, em meio à escrita do relato, Flávio de Carvalho tivesse constatado a falta de correspondência absoluta entre acontecimento e narrativa, e, de maneira abrupta, tivesse decidido compartilhar com o leitor essa constatação. Esse procedimento é um pouco ingênuo¹⁸, porque dá a impressão de que Flávio de Carvalho julga ser o único a ter se dado conta das condições estruturais da narrativa autobiográfica. Todavia, se o procedimento é ingênuo, o conteúdo da problematização da narração se aproxima muito da teorização da autobiografia feita por especialistas, como veremos a seguir.

Desse modo, o excuro metodológico serve para que Flávio de Carvalho saia do curso do saber disciplinar de psicologia em que por vezes tenta se manter e perceba o curso autobiográfico em que está inevitavelmente implicado. Em um procedimento ao modo de um aparte brechtiano¹⁹, Flávio de Carvalho entremeia ao texto o excuro metodológico sobre o relato autobiográfico. O excuro, separado do relato apenas por travessões, pontua:

É como eu sinto no momento em que escrevo;
visualizando a minha aventura, pareço visualizar a
parte de um mundo estranho a mim, me sinto

¹⁸ Com efeito, Raul Antelo afirma que Flávio de Carvalho oscila entre “o momento ingênuo anti-institucional e o momento cínico especulativo”. ANTELO, Raul. Experiência e transgressão em Flávio de Carvalho. In: **Transgressão e modernidade**. Ponta Grossa: UEPG, 2001. p. 118.

¹⁹ Bertolt Brecht utiliza varias técnicas como o aparte para distanciar o espectador da cena e leva-lo à reflexão racional invés da identificação emocional. Cf: BRECHT, Bertolt. **Estudos sobre teatro**. Tradução de Fiana Pais Brandão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

metade como um arqueólogo e metade como um cínico cético. A concatenação dos fatos não me traz senão um panorama ilusório e arqueologicamente me sinto tão inseguro como se estivesse elaborando por meio de uma ficção exaltada um mundo neurótico qualquer. Uma interpretação não arqueológica dos fatos poderia por bamba me colocar mais perto dos acontecimentos, mas também me arrisco a cair em confusão devido ao grande número de arranjos possíveis. De maneira que o método arqueológico de pescar e qualificar emoções pode significar mais do que aparenta porque depois poderia ser considerado como formando um conjunto único observador-aventura e psicanalisado ao mesmo tempo. A análise psicológica representa apenas um passo além do processo arqueológico, mas nada de definitivo, talvez esse passo seja, além ou aquém, o que pouco importa, desde que jogamos apenas com percepção, raciocínio e introspecção, sem nenhum ponto de referência fora do passado. Minhas emoções são pescadas no passado, muito do mesmo modo como o são os peixes. Um grande número escapa ao meu modo de pescar e as que são colecionadas formam um conjunto enigmático, desconexo, mas aparentemente inteiro. No entanto, as emoções perdidas se fossem pescadas não podiam deixar de alterar o aspecto do conjunto. E quem sabe o número de emoções perdidas... ou mesmo a capacidade emotiva máxima. A passagem dos peixes de um lado para o outro pode figurar o fluxo dos acontecimentos e o meu método de pescar indica a deficiência da minha percepção, de maneira que me é absolutamente impossível dizer com exatidão o que foi passado como também me é impossível dizer o que é exatidão. Tenho de descrever as minhas emoções como elas me ocorrem no momento em que escrevo, isto é sujeitas à censura ou aprovação da minha psique no momento. Há uns tempos atrás, conversando com o dr. A. Souza Barros sobre o assunto, recebi o conselho de descrever os fatos separadamente das minhas opiniões pessoais, colocando a análise em separado para que os outros possam também

aplicar os seus pontos de vista; achando a idéia excelente concordei logo e, quando comecei a escrever foi com firme propósito de reservar para análise as minhas apreciações pessoais, mas á medida que caminho vou me convencendo da dificuldade de precisar o que realmente aconteceu; a narrativa está sujeito a quatro influências deformadoras; 1^a) perda dos acontecimentos no momento de observar; 2^a) deformação dos acontecimentos colhidos pelo modo de ver pessoal; 3^a) perda de acontecimentos durante o processo de recordar para escrever; 4^a) deformação pela apreciação pessoal dos acontecimentos recordados. Essas quatro deformações constituem os quatros movimentos do processo arqueológico que estou seguindo, e que terá como resultado um panorama desconexo, cheio de vazios, representando o que aparentemente aconteceu. Estes vazios não podem ser preenchidos pela imaginação porque a imaginação elaborando sempre numa linha fictícia colocaria peças relacionadas à sua linha de conduta e provavelmente alheia ao mecanismo dos acontecimentos. 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 subsequentes meditações.²⁰

Nesse excurso metodológico, Flávio de Carvalho menciona elementos, como a impossibilidade de fechamento da narrativa e a indecidibilidade entre realidade e ficção, que são teorizados por estudiosos da autobiografia, como Philippe Lejeune, Leonor Arfuch e Paul De Man. Philippe Lejeune, no clássico artigo “O pacto autobiográfico”, afirmar ser a identidade do nome, entre o autor, o narrador e o personagem, o único procedimento a separar a suposta realidade da autobiografia da ficção.

²⁰ CARVALHO, Flávio de. **Experiência N.2**. Op. Cit., p. 31.

Como distinguir a autobiografia do romance autobiográfico? Tenho de confessar que, se nos ativermos à análise interna do texto, não há nenhuma diferença. Todos os procedimentos que a autobiografia utiliza para nos convencer da autenticidade do relato podem ser – e muitas vezes o foram – imitados pelo romance.

Isso só é correto quando nos limitamos ao texto sem considerar a página do título, pois desde o momento em que a englobamos ao texto, com o nome do autor, passamos a dispor de um critério textual geral, a identidade do nome (autor-narrador-personagem). O pacto autobiográfico é a afirmação, no texto, dessa identidade, remetendo, em última instância, ao nome do autor, escrito na capa do livro.

As formas do pacto autobiográfico são muito diversas, mas todas elas manifestam a intenção de honrar sua assinatura.²¹

De certa forma, é a essa honra da assinatura que Flávio de Carvalho se remete ao final de seu excursão metodológico, pois, sem resolver a aporia da distinção entre autobiografia e ficção quanto à veracidade dos fatos, o autor impele o leitor a continuar sua leitura. Mesmo depois de listar as imprecisões a que está sujeito o relato biográfico, Flávio de Carvalho se junta ao leitor no uso de um “nós”, para que possa poder continuar a narrar sob uma suposta verdade e para que o leitor mantenha a fé naquilo que lê, apesar do único fiador da veracidade ser a sua assinatura: “Não creio que ele [o panorama arqueológico] jamais será suficientemente exato para poder encher os vazios, mas de qualquer maneira ele nos dará uma base hipotética bastante útil nas subsequentes meditações.”²² Assim, o leitor acredita na base hipotética por sua conta e risco, sabendo da impossibilidade de fechamento referencial.

Apesar de sofrer veementes questionamentos de teóricos posteriores da autobiografia como Paul de Man e Leonor Arfuch pela sua formação contratualista, o conceito de pacto autobiográfico de Lejeune ainda embasa a discussão sobre autobiografia. Por isso, é

²¹ LEJEUNE, Phillipe. [1975] **O pacto autobiográfico**. Tradução de Jovita Maria Gerheim Noronha e Maria Inês Coimbra Guedes Belo Horizonte: Editora da UFMF, 2008. p. 30.

²² CARVALHO, Flávio de. **Experiência N.2**. Op. Cit. p. 32.

interessante notar ainda que, no seu artigo, Lejeune cita alguns procedimentos que ritualizam a identidade do nome entre autor, narrador e personagem como a “Seção inicial do texto onde o narrador assume compromissos junto ao leitor, comportando-se como se fosse o autor, de tal forma que o leitor não tenha nenhuma dúvida quanto ao fato de que o ‘eu’ remete ao nome escrito na capa do livro”²³. É notável, então, que o excuro metodológico sobre a narrativa autobiográfica de Flávio de Carvalho se encaixa nesse procedimento teorizado por Lejeune, visto que ele realiza perfeitamente o ritual de convecimento do leitor através da exposição da impossibilidade de fechamento da narrativa.

Leonor Arfuch, em “Espaço autobiográfico”, parte de uma posição teórica muito distinta do estruturalismo de Lejeune, misturando pós-estruturalismo, psicanálise e dialogismo bakhtiniano. A autora, em que pese sua tentativa de se distanciar do conceito de pacto autobiográfico através do reconhecimento de dialogismos em todos os gêneros literários, acaba por voltar-se à crença no algo mais de vida que torna a autobiografia sedutora.

Segundo Arfuch, que publicou seu livro em 2002, nem a psicanálise lacaniana, nem o pós-estruturalismo, nem a mídia e o simulacro²⁴ “levaram, no entanto, a uma equivalência entre os gêneros autobiográficos e os gêneros considerados de ‘ficção’.”²⁵. De modo que, por mais sutil que seja a diferença – dada pela assinatura e pela crença – entre autobiografia e ficção, a autobiografia gera interesse diferente do interesse gerado pela ficção. Segundo a autora, a “persistência aguda da crença, esse algo a mais, esse suplemento de sentido que se espera de toda inscrição narrativa de uma ‘vida real’, remete a outro regime de verdade, a outro horizonte de expectativa.”²⁶. Afiançado pela assinatura,

²³ LEJEUNE, Phillippe. **O pacto autobiográfico**. Op. Cit. p. 32.

²⁴ A lista dessas três características adquire mais sentido como elementos, por assim dizer, pós-modernos quando levamos em consideração que Arfuch localiza a genealogia da autobiografia no amplo processo moderno de criação da interioridade. A autora afirma que: “a aparição de um ‘eu’ como garantia de uma biografia é um fato que remonta a pouco mais de dois séculos somente, indissociável da consolidação do capitalismo e do mundo burguês.” ARFUCH, Leonor. **O espaço autobiográfico**. ARFUCH, Leonor. [2002] O espaço autobiográfico. Tradução de Paloma Vidal. Rio de Janeiro: Editora da Uerj, 2010. p. 33.

²⁵ Ibidem, p. 73.

²⁶ Ibidem, p. 73.

porém, não seria a verdade em si o que interessaria na autobiografia, mas o regime de verdade criado no modo de narrar:

[...] não é tanto o ‘conteúdo’ do relato por si mesmo – a coleção de acontecimentos, momentos, atitudes -, mas precisamente as estratégias – ficcionais – de autorrepresentação o que importa. Não tanto a ‘verdade’ do ocorrido, mas sua construção narrativa, os modos de (se) nomear no relato, o vaivém da vivência ou da lembrança, o ponto do olhar, o que se deixa na sombra; em última instância, que história (qual delas) alguém conta de si mesmo ou de outro eu.²⁷

Desse modo, das ponderações de Arfuch, levamos para a leitura da “Experiência N.2” a atenção com a construção narrativa, pois vale notar “a virada obrigatória que toda narrativa, enquanto processo temporal essencialmente transformador, impõe à matéria: contar a história de uma vida é dar vida a essa história”²⁸.

Paul De Man, no artigo “Autobiografia como Des-figuração”, após assinalar a impossibilidade de definição de gênero da autobiografia e a inconclusão quanto às diferenciações entre autobiografia e ficção, oferece a possibilidade de compreensão da autobiografia, de maneira um pouco diferente das maneiras de Lejeune e de Arfuch, como figura de leitura. Segundo De Man, a autobiografia é uma figura de leitura que ocorre, em alguma medida, em todos os textos. Segundo o crítico, o “momento biográfico ocorre como um alinhamento entre os dois sujeitos envolvidos no processo de leitura em que eles determinam um ao outro por substituição reflexiva mútua.”²⁹ Porém, essa estrutura especular não leva a nenhuma segurança sobre o referente, porque é uma via de mão de dupla em que se, por um lado, todo texto tem momentos autobiográficos, por outro lado, toda biografia tem momentos ficcionais. Desse modo, para além do jogo referencial e ficcional:

O interesse da autobiografia, portanto, não está na revelação de um conhecimento confiável de si

²⁷ Ibidem, p. 73.

²⁸ Ibidem, p. 33.

²⁹ DE MAN, Paul. [1979] *Autobiografia como des-figuração*. Tradução de Joca Wolff. Revisão de Idelber Avelar. **Sopro**. Edição 71. Florianópolis, Maio de 2012. s/p.

mesmo – ela não o faz – e sim na demonstração, de modo surpreendente, da impossibilidade do fechamento e de totalização (isto é, da impossibilidade de chegar a ser) de todos os sistemas textuais conformados por substituições tropológicas.³⁰

Seria essa impossibilidade de totalização, segundo De Man, a causa da fixação pela autenticação legal de autobiógrafos e de teóricos como Lejeune. O teórico ressalta ainda a diferença, segundo ele desconsiderada por Lejeune, entre nome próprio e assinatura. O nome próprio tem um funcionamento tropológico, reúne predicções, enquanto a assinatura se trata de um ato de fala, de um gesto performativo. Assim, localizando a autobiografia primeiramente dentro de um sistema tropológico, De Man acentua:

[...] a figura da prosopopeia, a ficção de uma apóstrofe a uma entidade ausente, falecida ou sem voz, a qual confere a possibilidade de que esta entidade possa replicar e lhe confere o poder da palavra. A voz assume uma boca, um olho e finalmente uma face, uma cadeia que é manifesta na etimologia do nome do tropo, *prosopon poiein*, para conferir uma máscara ou uma face (*prosopon*). A prosopopeia é o tropo da autobiografia, com a qual o nome de alguém, como no poema de Milton, é tornado inteligível e memorável como uma face. Nosso tópico lida com por e depor faces, com figurar [face] e desfigurar [deface], figura, figuração e desfiguração.³¹

Assim, a autobiografia lida como prosopopeia acentua mais o vazio que existe por trás das máscaras do escrito do que à presença do autobiografado, para além de sua assinatura. É interessante notar que em português se usa também o nome personificação como sinônimo de prosopopeia, pois o termo personificação – atribuição de características pessoais ao que não tem vida – deixa ainda mais claro o campo semântico além-túmulo, com o qual argumenta De Man, para quem a

³⁰ Ibidem, s/p.

³¹ Ibidem, s/p.

“morte é o nome deslocado para um dilema linguístico”³², e a autobiografia, ao mesmo tempo, figura e desfigura uma ausência.

A partir das contribuições de Arfuch e De Man podemos nos concentrar, então, nos capítulos de leitura cerrada do texto, em perceber como Flávio de Carvalho, ao mesmo tempo em que utiliza estratégias textuais para compor sua figura, se desconfigura e, na experiência de escrita, começa a se reconfigurar. Assim, a composição da figura de Flávio de Carvalho como antropófago e como homem forte é discutida, respectivamente, nos capítulos I e II, enquanto no Capítulo III tratamos da desfiguração de Flávio de Carvalho através da fuga e, no Capítulo IV, da desfiguração através da visão do seu duplo e do desmanchar do seu corpo.

No Capítulo I, “Figuração antropofágica”, seguimos a direção apontada pela pesquisadora e escritora Verônica Stigger no ensaio “A vacina antropofágica”. Nesse ensaio, a autora afirma, a partir da metáfora, criada por Oswald Andrade e reiterada por Raul Bopp, da antropofagia como imunização contra o monoteísmo e a inquisição, a afinidade e a participação no movimento antropofágico como preponderantes para o fato de que, para realizar sua experiência “dentro todas as procissões possíveis, [Flávio de Carvalho] escolheu justamente a de Corpus Christi”³³. Além disso, a afirmação do caráter antropofágico da “Experiência N.2” feita por Stigger, e por nós endossada e detalhada, é fundamentada no uso que Oswald de Andrade, no “Manifesto Antropófago”, e Flávio de Carvalho, na análise da experiência, fazem dos conceitos de totem e tabu, desenvolvidos por Sigmund Freud.

No Capítulo II, “Figuração de si: megalomania narcisista”, demonstramos como Flávio de Carvalho se subjetiva de maneira racionalista, masculina e vanguardista no início do seu relato. Tal demonstração é feita através de várias citações do corpo do relato da “Experiência N.2”. Além disso, analisamos os conceitos hierarquizantes e idealistas de seleção natural inconsciente e de complexo de onipotência. O primeiro é um oxímoro conceitual composto pelos conceitos de seleção natural, elaborado por Charles Darwin, e de inconsciente, desenvolvido por Sigmund Freud. O segundo conceito, do complexo de onipotência, é desenvolvido por Flávio de Carvalho a

³² Ibidem, s/p.

³³ STIGGER, Verônica. A vacina antropofágica. In: RUFFINELLI, Jorge; ROCHA, João César de Castro (Orgs.). **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 606.

partir do conceito de protesto viril de Alfred Adler em oposição ao conceito de megalomania de Freud.

No Capítulo III – “Transgressão: figuração de potência e impotência”, desenvolvemos a discussão sobre transgressão a partir das indicações do artigo “Transgressão e experiência em Flávio de Carvalho”, publicado pela primeira vez no final dos anos oitenta por Raul Antelo. Nesse artigo, o autor afirma que a “experiência contemporânea torna-se então transgressão e se define, nesse sentido, de modo prático, como um saber heterogêneo, energético, passageiro, porém, ilimitado”³⁴ e que, na “Experiência N.2”, “Flávio de Carvalho concebe uma maneira efetiva de se opor ao dogma e ao decreto”³⁵.

Apesar de o artigo de Antelo ter sido escrito nos anos oitenta, ainda é o principal texto crítico escrito especificamente sobre a “Experiência N.2”. Sendo assim, nos orientamos por ele no sentido de detalhar o conceito de transgressão, porém, no desenvolvimento do nosso capítulo, fomos levados a conclusões que se distanciam da valoração produtiva que Raul Antelo atribui à transgressão de Flávio de Carvalho na procissão de Corpus Christi. Desse modo, a partir da teorização da transgressão de Jacques Lacan, analisamos a transgressão na “Experiência N.2” como gozo.

No Capítulo IV – “Experiência de configuração do outro em si”, continuamos seguindo a trilha aberta por Raul Antelo no artigo já citado, assim como fez Valeska Freitas, orientada por Antelo na dissertação “Dialética da moda – a máquina experimental de Flávio de Carvalho”, de 1997. Nos textos desses dois autores, chama atenção a pouca ênfase na possibilidade de experiência. Para Freitas, “a própria escolha do ‘acontecimento sem suporte’, do corpo e do gesto como ‘operação estética’, recoloca o problema, que já se antevê, da perda da experiência”³⁶, enquanto Antelo afirma que:

Contra a intolerância do filisteu, o jovem, entretanto, costuma mostrar-se flexível frente ao novo porque sabe que identificação e desilusão são as duas caras do moderno e porque, em

³⁴ ANTELO, Raul. Experiência e transgressão em Flávio de Carvalho. In: **Transgressão e modernidade**. Op. cit.. p. 117.

³⁵ Ibidem, p. 118.

³⁶ FREITAS, Valeska. **Dialética da moda: a máquina experimental de Flavio de Carvalho**. 1997. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão – Programa de Pós-Graduação em Literatura. p. 14.

consequência disto, o ideal não é desejar novas experiências mas libertar-se de toda experiência possível para experimentar o impossível [...].³⁷

Dessas posições sobre a perda da experiência e o impossível, nos distanciamos, na nossa hipótese de leitura, da “Experiência N.2”, por não endossar uma interpretação aguda do fim da experiência e por utilizar, em vez do conceito de transgressão como realização do impossível, de Georges Bataille em “O erotismo”, o conceito de transgressão de Jacques Lacan na “Ética da psicanálise”.

Sendo assim, atentamos para os comentários de Freitas e Antelo sobre desubjetivação. Para Freitas, na “Experiência N.2”, como uma das múltiplas faces do artista, se apresenta “um Flávio dionísio, dilacerado, que acaba experimentando a posição de analisando, multiplicando ainda mais sua cisão de sujeito que se sabe parcial”³⁸. Segundo Antelo, Walter Benjamin “busca através do conceito de experiência, estilizar a progressão histórica e arrancar o sujeito de si mesmo, levando-o a seu aniquilamento ou dissolução, se for preciso, porque entrevê a experiência como um ensaio de desubjetivação.”³⁹. A partir desses aportes sobre experiência como deslocamento subjetivo, encontramos, no contato com eventos narrados por Flávio de Carvalho não teorizados por Antelo e Freitas, a nossa hipótese de leitura: Flávio de Carvalho faz experiência na “Experiência N.2” somente quando se relaciona consigo mesmo como um outro na visão do seu duplo impotente e na visão do desmanchar do seu corpo inteiro.

³⁷ ANTELO, Raul. Experiência e transgressão em Flávio de Carvalho. In: **Transgressão e modernidade**. Op. cit. p. 117.

³⁸ FREITAS, Valeska. **Dialética da moda**: a máquina experimental de Flávio de Carvalho. Op. cit. p. 16.

³⁹ ANTELO, Raul. Experiência e transgressão em Flávio de Carvalho. In: **Transgressão e modernidade**. Op. cit. p. 117.

2 FIGURAÇÃO ANTROPOFÁGICA

transformar o tabu em totem

Oswald de Andrade, “Manifesto Antropófago”.

Flávio de Carvalho não foi um participante de primeira hora da Antropofagia. Durante os primeiros anos de atividades do grupo antropofágico, Flávio de Carvalho estava ocupado com sua atividade como arquiteto, apresentando projetos em concursos públicos. Assim, sua adesão só aconteceu quando a Antropofagia já não era mais uma novidade, nos anos 1930, uma vez que havia sido criada em 1928, com a publicação, por Oswald de Andrade, do “Manifesto Antropófago” na primeira edição da Revista de Antropofagia, de 1^o de maio. Antes disso, segundo Raul Bopp, o grupo teve seu momento de nomeação em um acaso:

Uma noite, Tarsila e Oswald resolveram levar um grupo de amigos, que frequentavam sua casa, a um restaurante situado nas bandas de Santa Ana. Especialidade: rãs. [...] Quando, entre aplausos, chegou o prato com a esperada iguaria, Oswald levantou-se, começou a fazer o elogio da rã, explicando, com uma alta porcentagem de burla, a doutrina de evolução das espécies. Citou autores imaginários, os ovistas holandeses, a teoria dos homúnculos, para provar que a linha da evolução biológica do homem, na sua longa fase pré-antropóide, passava pela rã – essa mesma rã que estávamos saboreando entre goles de um Chablis gelado.

Tarsila interveio:

– Com esse argumento chega-se teoricamente à conclusão de que estamos sendo agora uns... quase antropófagos.

A tese, com um forte tempero de blague, tomou amplitude.⁴⁰

Se de início se tratava de uma blague, logo Oswald, Bopp e companhia, perceberam as possibilidades artísticas, políticas e filosóficas da Antropofagia. Assim, Tarsila do Amaral, circundada pelo

⁴⁰ BOPP, Raul. [1965] **Vida e morte da antropofagia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008. p. 58.

mesmo grupo do restaurante, batizou, pouco tempo depois, um quadro de “Abaporu” – antropófago em tupi –, e a blague foi se tornando cada vez mais profunda:

Em fases que se sucederam, o grupo empenhou-se num reestudo do ciclo gentio, trazendo em análise resíduos clássicos a fim de melhor compreender o sentido totêmico de comer o seu semelhante, isto é, fazer, em disposições mágicas, uma absorção de força em comunhão incruenta. O índio, antes do arado, era feliz na sua dignidade humana. *Sans roi et sans loi*. (Montaigne) mas chegaram os pregoeiros da catequese. Mandaram perguntar, em Roma, ‘se o gentio também era gente?’

O nosso indígena foi obrigado a crer; ser devoto; acompanhar as liturgias da Igreja; soletrar as leis da Boa Razão. Perdeu aquela inocência contente de que nos fala Vieira. Com essa transposição cultural, aquele indivíduo de instintos primários, ‘impaciente de sujeições’ (Vieira), transformou-se num catecúmeno submisso.⁴¹

Desse modo, Bopp destaca o enfretamento ideológico com o Cristianismo, uma das tônicas da Antropofagia. Animado por esse impulso profano, o grupo de artistas e intelectuais logo passou a editar a Revista de Antropofagia e a fazer grandes planos de intervenção cultural, como um Congresso Mundial Antropofágico e a edição de uma coleção de livros, a Biblioteca Antropofágica. Quanto à Revista, a primeira dentição durou de maio de 1928 a fevereiro de 1929 e teve uma ampla gama de colaboradores, como Carlos Drummond de Andrade, Jorge de Lima, Mário de Andrade, Manuel Bandeira, Menotti del Picchia, Murilo Mendes, Plínio Salgado, entre outros, sob edição de Alcântara Machado e Raul Bopp. A segunda dentição, de março a agosto de 1929, foi mais radical nas suas concepções estéticas e espantou muitos dos colaboradores da dentição anterior. Esta segunda dentição foi editada por Geraldo Ferraz e teve como colaboração o que se pode chamar de núcleo duro da Antropofagia, Oswald de Andrade, Patrícia Galvão, Raul Bopp e Tarsila do Amaral. Foi durante a segunda dentição, segundo o biógrafo J. Toledo, que Flávio de Carvalho, antes apenas um conviva de eventos sociais, se aproximou da Antropofagia:

⁴¹ Ibidem. p. 59.

Flávio, que já era visto pelo grupo como uma espécie de neófito enfurecido, é inteirado de suas intenções e propostas. Anima-se, mas só viria a agregar-se pouco mais tarde, já no fim da chamada ‘2ª denteção’ do movimento, quando os leitores, desarvorados com a contundência verbal de alguns mais exaltados ‘antropófagos’, passam a exigir a extinção do encarte [...].⁴²

Ou seja, Flávio de Carvalho começou a fazer parte da Antropofagia justamente quando esta atentava ferozmente contra os costumes católicos considerados defasados e contra os outros artistas modernistas considerados insuficientemente radicais. Ainda segundo Toledo, Benjamin Perét, poeta surrealista que vivia em São Paulo à época, teve influência fundamental na aproximação de Flávio de Carvalho ao Movimento Antropofágico, feita “na própria conduta pessoal que se adaptava aos poucos à ‘Antropofagia’, a que chamava de surrealismo tropical, inventado por Oswald e Bopp”⁴³.

Em meio a essa aproximação ao surrealismo tropical e à importância dada por Flávio de Carvalho à conduta pessoal, é que surgiram, segundo Toledo, as primeiras ideias daquilo que seria, posteriormente, a série de experiências de Flávio de Carvalho. No começo dos anos 1930, apesar das dificuldades financeiras em que vivia, por ter brigado com seu pai rico e também por ser acostumado a elevados gastos, Flávio de Carvalho, que trabalhava como arquiteto e jornalista, estava “pensando colocar em prática uma miríade de experiências psicológicas que o mantivessem permanentemente ligado ao tema ‘freudiano’, que sempre lhe interessara e, afinal, continuava sendo o vínculo principal com o grupo antropofágico de Oswald”⁴⁴.

O debate de Flávio de Carvalho no empreendimento antropofágico aconteceu, todavia, no Congresso Panamericano de Arquitetura. Nele, Flávio de Carvalho apresenta o texto “A cidade do homem nu” como um arquiteto antropófago. Segundo Toledo, ainda “que envolvido pelo movimento, esta seria sua efetiva adesão à Antropofagia, da qual, a contrário de outros, nunca mais se

⁴² TOLEDO, J. **Flávio de Carvalho**: o comedor de emoções. São Paulo/Campinas: Brasiliense / Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994. p. 63.

⁴³ Ibidem, p. 71.

⁴⁴ Ibidem, p. 87.

desligaria.”⁴⁵. O Congresso Panamericano de Arquitetura teve início em 20 de junho de 1930, ano anterior à “Experiência N.2”. Antes de realizar a experiência, conforme Toledo, Flávio de Carvalho ainda teve tempo de ilustrar “Cobra Norato”, de Raul Bopp, e de ser selecionado para redigir ensaios e fazer a compilação de textos para o Tomo Quatro da Biblioteca Antropofágica, intitulado “Brasil-Freud”. Apesar de este e outros tomos nunca terem sido publicados, Flávio de Carvalho fez parte da Antropofagia, com toda a sua ironia ao Cristianismo, realizando, assim, a “Experiência N.2” como uma experiência com a psicologia das multidões.

2.1 Ataque ao jornal “O homem do povo”

No ano de 1931, se Flávio de Carvalho já possuía, pode-se dizer, a fundamentação teórica freudiana para a realização de suas experiências e o ânimo de embate com o Cristianismo inflado pela Antropofagia, outra motivação para realizar a “Experiência N.2” surgiu com um ataque de estudantes conservadores ao jornal “O homem do povo”, de Oswald de Andrade. Toledo narra assim:

Em princípios de abril de 1931, dois meses antes de um épico experimento que Flávio de Carvalho poria em prática, Oswald de Andrade e Patrícia Galvão haviam passado por uma curiosa experiência, próxima ao linchamento, depois que Oswald publicou em seu cáustico jornalzinho ‘O homem do povo’ umas verdades sobre a circumspecta e ‘inatacável’ Faculdade de Direito, quando então, os estudantes, inconformados, resolveram esfolá-lo em público e empastelar-lhe o maligno ‘jornaleco’.

Era a pacata população de São Paulo em busca de suas melhores e mais nobres atividades justiceiras em perseguição aos mal-amados antropófagos nativos.

O inusitado acontecimento fez com que Flávio – revoltado e pleno de curiosidade – articulasse uma minuciosa analogia com suas excitantes leituras de Freud (1856-1939), Le Bom e Trotter sobre o

⁴⁵ Ibidem, p. 92.

comportamento imbecil das multidões
exasperadas.⁴⁶

Flávio de Carvalho, segundo Toledo, decidiu se vingar da elite paulista através de uma experiência com a psicologia das massas numa procissão de Corpus Christi.

2.2 Corpus Christi

Flávio de Carvalho escolheu, para realizar sua experiência com as massas, uma procissão católica, especialmente, uma procissão de Corpus Christi, pois o título inteiro do livro que analisamos nesse trabalho – apesar de, na maioria das vezes, nos referirmos a ela na sua forma incompleta – é: “Experiência N.2: realizada sobre uma procissão de Corpus Christi”. Sendo assim, se faz necessário compreender como surgiu e o que é uma procissão desse tipo, sobre a qual, ou contra a qual, foi feita a experiência.

A invenção da procissão de Corpus Christi ocorreu durante a Idade Média, segundo a Enciclopédia Católica⁴⁷, a partir de pedidos de duas freiras católicas ao bispo de Liège. Anos depois, em 1264, o Papa Urbano II estendeu a festa a toda a Igreja Católica. A Enciclopédia Britânica define a festa de Corpus Christi como: “festival da Igreja Cristã Ocidental em louvor à real presença na Eucaristia do corpo de Jesus Cristo”⁴⁸. Para nosso trabalho, é importante salientar essa ligação

⁴⁶ Ibidem, p. 103.

⁴⁷ O texto da enciclopédia relata que: “Juliana, from her early youth, had a great veneration for the Blessed Sacrament, and always longed for a special feast in its honour. This desire is said to have been increased by a vision of the Church under the appearance of the full moon having one dark spot, which signified the absence of such a solemnity. She made known her ideas to Robert de Thorete, then Bishop of Liège [...] The recluse Eve, with whom Juliana had spent some time, and who was also a fervent adorer of the Holy Eucharist, now urged Henry of Guelders, Bishop of Liège, to request the pope to extend the celebration to the entire world.”. MERSCHMAN, Francis. "Feast of Corpus Christi." **The Catholic Encyclopedia**. Vol. 4. New York: Robert Appleton Company, 1908. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/04390b.htm> s/p. Acesso em: 01/09/2014.

⁴⁸ Nossa tradução de: “festival of the Western Christian Church in honour of the Real Presence of the body (corpus) of Jesus Christ in the Eucharist.”, **Encyclopedia Britannica Online**. Disponível em:

da procissão com a eucaristia, visto que possibilita relações com a Antropofagia e pode ter sido a razão de Flávio de Carvalho ter escolhido essa procissão específica em detrimento de inúmeras outras para a realização de sua experiência. É importante ressaltar que a eucaristia e, ainda mais, a procissão de Corpus Christi, tem um forte significado de unidade dentro do pensamento religioso católico. O ex-papa Ratzinger, quando ainda não havia se tornado chefe máximo da igreja, escreveu o texto “Celebrando Corpus Christi”, em que afirma ser a procissão local:

unidade trazida pelo Senhor único, que nos abraça com seus braços esticados na cruz, transcende todas as barreiras e limites impostos pela vida terrena, e nos faz um só corpo. E esse é o significado primordial da Eucaristia, que nós, recebendo o pão único, entramos nesse coração único e então nos tornemos um organismo vivo, o único corpo do Senhor.⁴⁹

Sendo a unidade da igreja centrada em um único corpo, o significado religioso de uma procissão de Corpus Christi, cabe ainda evidenciar o que significa a eucaristia, o consumo do pão único de que fala Ratzinger. Carl Gustav Jung, no seu livro “O símbolo da transformação na missa”, afirma que: “Na missa romana a consagração constitui o ponto culminante, o momento em que se dá a transubstanciação ou transformação da substância do pão e do vinho no corpo e no sangue do Senhor.”⁵⁰. Ou seja, os católicos, depois de assistirem a essa transformação feita por Deus e operada pelo sacerdote, comem o corpo de Cristo, que antes da transformação era o pão, e bebem, eventualmente, seu sangue, que antes era vinho. Tal rito afirma a unidade da comunidade humana com Cristo:

<<http://global.britannica.com/EBchecked/topic/138498/Feast-of-Corpus-Christi>>. Acesso em: 1 set. 2014.

⁴⁹ Nossa tradução de “the unity brought by the one Lord, who embraces us in his arms outstretched on the Cross, transcending all the barriers and limits traced by earthly life, and makes us one Body. And this is the inmost meaning of the Eucharist, that we, receiving the one bread, enter into this one heart and thus become a living organism, the one Body of the Lord.”. In: RATZINGER, Joseph. **Catholic Culture**. Disponível em: <<http://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=6471>>.

Acesso em: 1 set. 2014.

⁵⁰ JUNG, Carl Gustav. [1940] **O símbolo de transformação na missa**. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis, Vozes, 1985. p. 12.

No rito romano, portanto, a mistura talvez queira indicar que a humanidade se acha indissolivelmente misturada com a divindade, tal como a interpenetração recíproca da água e do vinho. São Cipriano (bispo de Cartago, 258) relaciona o vinho com Cristo e a água com a comunidade, encarada de algum modo como Corpo de Cristo.⁵¹

A procissão de Corpus Christi é, então, uma maneira de reforçar ainda mais a unidade da comunidade no corpo do senhor, já é ritualizada na missa durante a eucaristia. Veronica Stigger, no artigo “A vacina antropofágica”⁵², afirma que a importância metafórica da procissão de Corpus Christi como encenação abstrata de um rito canibal provavelmente foi percebida por Flávio de Carvalho, leitor de “Totem e tabu”, de Sigmund Freud, e companheiro de Antropofagia de Oswald de Andrade, autor do “Manifesto Antropófago”.

2.3 Tabu e totem

“Totem e tabu” foi publicado em 1913 e tem como subtítulo “Algumas concordâncias entre a vida dos homens primitivos e dos neuróticos”. De acordo com Lévi-Strauss, em “Totemismo hoje”, o conceito de totemismo não tem validade para descrever um sistema social que se replica em todas as sociedades primitivas porque não há unidade no que é descrito como totemismo⁵³. Contudo, o texto de Freud continua a ser importante para a psicanálise por explicar o surgimento e o funcionamento da religião como neurose, além de criar um sistema de correspondência entre a psique individual, o Complexo de Édipo, e a sociedade no assassinato do pai da horda primitiva.

Freud inicia seu texto com a constatação da existência de dois fenômenos nos povos “primitivos”, o totemismo e o tabu, que em sua análise são análogos à relação com o pai e a mãe que têm os povos “civilizados”. Freud conceitua totem da seguinte maneira:

⁵¹ Ibidem, p. 7.

⁵² STIGGER, Verônica. A vacina antropofágica. In: RUFFINELLI, Jorge; ROCHA, João César de Castro (Orgs.). **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. Op. Cit.

⁵³ Cf: LÉVI-STRAUSS, Claude. [1962] **Totemismo hoje**. Tradução de Malcom Bruce Corrie. Petrópolis: Vozes, 1975.

Via de regra é um animal (comível e inofensivo, ou perigoso e temido) e mais raramente um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água), que mantém relação peculiar com todo o clã. Em primeiro lugar, o totem é o antepassado comum do clã; ao mesmo tempo, é o seu espírito guardião e auxiliar, que lhe envia oráculos, e embora perigoso para os outros, reconhece e poupa os seus próprios filhos. Em compensação, os integrantes do clã estão na obrigação sagrada (sujeita a sanções automáticas) de não matar nem destruir seu totem e evitar comer sua carne (ou tirar proveito dele de outras maneiras). O caráter totêmico é inerente, não apenas a algum animal ou entidade individual, mas a todos os indivíduos de uma determinada classe. De tempos em tempos, celebram-se festivais em que os integrantes do clã representam ou imitam os movimentos e atributos de seu totem em danças cerimoniais.⁵⁴

E, inclusive, em determinadas festas a carne do totem é servida ritualizadamente em banquete. Na época em que Freud escrevia, lhe chamou a atenção uma característica que era considerada parte do totemismo, a exogamia. Depois, Lévi-Strauss mostrou que existem diferentes tipos de sistemas totemistas com relação à organização dos casamentos. No entanto, na maior parte das sociedades em que existem grupos totêmicos, os totens regulam, de formas diferentes, as possibilidades de casamento. Era essa, segundo Freud, a

característica do sistema totêmico que atraiu o interesse dos psicanalistas. Em quase todos os lugares em que encontramos totens, encontramos também uma lei contra as relações sexuais entre pessoas do mesmo totem e, conseqüentemente, contra o seu casamento.⁵⁵

⁵⁴ FREUD, Sigmund. [1913] **Totem e tabu**: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e dos neuróticos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013. p. 8.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 8.

Freud ligou a exogamia à proibição do incesto. Pesou para essa ligação o fato de que, assim como quanto ao incesto, os outros tabus também são permeados de ambivalência. Freud afirma que:

O significado de “tabu”, como vemos, diverge em dois sentidos contrários. Para nós significa, por um lado, “sagrado”, “consagrado”, e, por outro, “misterioso”, “perigoso”, “proibido”, “impuro”. O inverso de “tabu” em polinésio é “noa”, que significa “comum” ou “geralmente acessível”. Assim, “tabu” traz em si um sentido de algo inabordável, sendo principalmente expresso em proibições e restrições. Nossa acepção de “temor sagrado” muitas vezes pode coincidir em significado com “tabu”.⁵⁶

Assim, depois de discutir as variações de tabus na literatura antropológica, Freud chega a conclusão que: as “mais antigas e importantes proibições ligadas aos tabus são as duas leis básicas do totemismo: não matar o animal totêmico e evitar relações sexuais com membros do clã totêmico do sexo oposto.”⁵⁷ Novamente, é encontrada uma analogia com o complexo de Édipo, uma vez que, nele, o filho se interessa pela mãe, mas barra tal interesse no inconsciente, enquanto “a base do tabu é uma ação proibida, para cuja realização existe forte inclinação do inconsciente.”⁵⁸

Se a proibição do incesto, encontrada por Freud no sistema totêmico, favorece a analogia com o complexo de Édipo pelo lado da mãe, na outra parte, na proibição de matar o animal totêmico, aparece, logo, o pai. Recorrendo ao célebre caso do Pequeno Hans, Freud afirma que: o “fato novo que aprendemos com a análise do ‘pequeno Hans’ — fato com uma importante relação com o totemismo — foi que, em tais circunstâncias, as crianças deslocam alguns de seus sentimentos do pai para um animal.”⁵⁹ Além disso, assim como o pai é ancestral do filho, o totem é o ancestral mítico da tribo, ao passo que Freud afirma: “os homens primitivos dizem a mesma coisa e, onde o sistema totêmico

⁵⁶ Ibidem, p. 12.

⁵⁷ Ibidem, p. 27.

⁵⁸ Ibidem, p. 27.

⁵⁹ Ibidem, p. 133.

ainda se acha em vigor atualmente, descrevem o totem como sendo seu ancestral comum e pai primevo.”⁶⁰.

Junto a esses elementos, o tabu do incesto e o totem do pai, Freud coloca a teoria darwiniana da horda primitiva, na qual havia uma organização social em que o pai possuía todas as fêmeas e expulsava os filhos do bando quando estes se tornavam adultos. Notando que não existem mais hordas primitivas, Freud relata a cena da devoração do pai no festim totêmico da seguinte maneira:

Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. Unidos, ousaram fazer o que não seria possível individualmente. (Talvez um avanço cultural, o manejo de uma nova arma, tenha lhes dado um sentimento de superioridade.) O fato de haverem também devorado o morto não surpreende, tratando-se de canibais. Sem dúvida, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos. No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força. A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião.⁶¹

É uma discussão em aberto se Freud realmente acreditava na existência dessa cena ou se a tinha como mito, pois, em determinado trecho, ele afirma: “o simples impulso hostil contra o pai, a mera existência de uma fantasia — plena de desejo de matá-lo e devorá-lo, teriam sido suficientes para produzir a reação moral que criou o totemismo e o tabu.”⁶². Para o desenvolvimento de nossa discussão, entretanto, a realidade do assassinato do pai da horda primitiva ou sua simples imaginação não causam alteração. O fato é que, correlato ao assassinato do pai de horda primitiva pelos irmãos, estão a criação da moral, a distribuição das mulheres e a instituição do culto ao pai morto – com o qual, inclusive, todos os irmãos buscaram se identificar, consumindo sua carne. Desse modo, os irmãos

⁶⁰ Ibidem, p. 136.

⁶¹ Ibidem, p. 148.

⁶² Ibidem, p. 168.

Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituto do pai; e renunciaram aos seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres que agora tinham sido libertadas. Criaram assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, corresponderam inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo.⁶³

A especificidade do Cristianismo nessa cena ou nesse mito freudiano que, pretensamente, explica a origem de todas as religiões, é que um dos irmãos, Cristo, se dispôs a assumir a culpa por todos os outros. Dessa forma, tornou-se um sucedâneo do pai da horda primitiva a tal ponto que seu corpo é consumido simbolicamente nos rituais cristãos. Desse modo,

Uma religião filial deslocava a religião paterna. Como sinal dessa substituição, a antiga refeição totêmica era revivida sob a forma da comunhão, em que a associação de irmãos consumia a carne e o sangue do filho – não mais do pai – obtinha santidade por esse e identificava-se com ele. Assim podemos acompanhar, através das idades, a identidade da refeição totêmica com o sacrifício animal, com o sacrifício humano teantrópico e com a eucaristia cristã, podendo identificar em todos esses rituais o efeito do crime pelo qual os homens se encontravam tão profundamente abatidos, mas do qual, não obstante, devem sentir-se tão orgulhosos. A comunhão cristã, no entanto, constitui essencialmente uma nova eliminação do pai, uma repetição do ato culposo. Podemos perceber a inteira justiça da declaração de Frazer de que “a comunhão cristã absorveu um sacramento que é sem dúvida muito mais antigo que o Cristianismo”.⁶⁴

Na nota de rodapé da citação de Frazer, Freud afirma: “Ninguém que esteja familiarizado com a literatura sobre o tema irá supor que o

⁶³ Ibidem, p. 149.

⁶⁴ Ibidem, p. 162.

estabelecimento do vínculo entre a comunhão cristã e a refeição totêmica seja ideia do autor do presente ensaio.”⁶⁵. Sem a intenção de constringer a Freud ou a James Frazer com os créditos pelo estabelecimento do vínculo entre comunhão cristã e refeição totêmica, Oswald de Andrade e Flávio de Carvalho o utilizam no “Manifesto Antropofágico” e na “Experiência N.2”.

2.4 O “Manifesto Antropófago” e o Cristianismo

O “Manifesto Antropófago”, redigido por Oswald de Andrade no Ano 374 da deglutição do Bispo Sardinha, é um documento anti-cristão. Disso não há dúvida e são inúmeros os trechos citados, além da datação da deglutição do Bispo Sardinha, que fazem ironia com a religião. Porém, as primeiras frases do texto são muito enigmáticas com relação à belicosidade contra a religião, que permeia todo o manifesto. Afinal, o primeiro parágrafo afirma: “Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz.”⁶⁶.

À primeira vista, o sujeito do enunciado colocado na primeira pessoa do plural pode ser interpretado como o povo brasileiro: afinal, poderia se pensar que, no Brasil do novo mundo, somente a Antropofagia nos une. Porém, em seguida, essa união se torna cada vez maior, tomando sentidos totalizantes em todos os níveis: social, econômico e filosófico. A Antropofagia passa a unir o mundo inteiro, pois, além de ser a união de todos os individualismos, é também a união de todos os coletivismos. Se não bastasse essa totalização, a Antropofagia é ainda a expressão mascarada de todos os tratados de paz e, note-se, de todas as religiões. Podemos perceber então, ao ler o manifesto atentamente, que, ao contrário da sua sequência permeada por uma oposição entre Cristianismo e Antropofagia, o texto, no começo, une as religiões, todas as religiões.

Sendo assim, a Antropofagia, como uma única lei do mundo, pode ser interpretada unindo, senão todas as religiões, ao menos as duas que estão em questão no manifesto: o Cristianismo e a religião dos tupinambás. Essas duas religiões podem ser unidas, justamente, por fazerem uso de sacrifícios humanos, sejam esses sacrifícios imanentes

⁶⁵ Ibidem, p. 162.

⁶⁶ ANDRADE, Oswald, [1928] “Manifesto Antropófago” In: _____ **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 2011. p. 67.

ou abstratos: no caso da religião tupinambá, o sacrifício imanente dos inimigos dos tupinambás, que são deglutidos com vistas à absorção de sua força e de seus poderes; e, no caso do Cristianismo, o re-encenado sacrifício abstrato de Cristo, com objetivo de unir a comunidade.

Apesar da união pela realização de sacrifícios humanos, porém, o Cristianismo e a religião dos tupinambás se diferenciam de várias maneiras. Oswald, depois de assinalar a Antropofagia como única lei do mundo, passa a explorar as diferenças das religiões no que se refere ao modo como lidam com esses sacrifícios, isto é, o Cristianismo permeado pelo medo e os tupinambás pela coragem. A partir disso, Oswald projeta a sociedade futura nutrida na religião dos tupinambás, considerando que, unidas pelo sacrifício humano, as religiões tupinambás e o Cristianismo se diferenciam quanto à relação com o corpo. Assim, na Antropofagia, o “espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo”⁶⁷, e, além disso, enquanto o sacrifício serve para fortalecer o tabu no Cristianismo, na Antropofagia ele visa à “transformação permanente do Tabu em totem.”⁶⁸ Assim, a Antropofagia se identifica totemicamente com aquilo que é proibido. O antropófago se torna igual ao que é proibido, ao assassinato, à perversão sexual, à transgressão.

Cabe destacar, então, que a violência do manifesto é despejada especialmente sobre o aspecto institucional da religião. Progressivamente, as instituições cristãs são hostilizadas de maneira satírica. A sátira começa com o casamento, pois, “Estamos fatigados de todos os maridos católicos suspeitosos postos em drama”⁶⁹, segue com uma menção ao direito cristão, notável por suas atrocidades em nome de Deus, que geram a “Necessidade da vacina antropofágica. Para o equilíbrio contra as religiões de meridiano. E as inquisições exteriores.”⁷⁰. Há, ainda, uma ironia à catequização, ritual de doutrinação da juventude católica – “Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval.”⁷¹ – e, novamente, uma referência ao período colonial, “Contra a verdade dos povos missionários”⁷².

Ademais dessa ironia com relação às instituições, há, no manifesto, blague com relação às proibições sexuais cristãs “Contra

⁶⁷ Ibidem, p. 69.

⁶⁸ Ibidem, p. 69.

⁶⁹ Ibidem, p. 69.

⁷⁰ Ibidem, p. 69.

⁷¹ Ibidem, p. 70.

⁷² Ibidem, p. 71.

Anchieta cantando as onze mil virgens do céu”⁷³ e uma oposição entre o Deus masculino cristão e a Deusa feminina Guaraci. Assim, “Se Deus é consciência do Universo Incriado, Guaraci é a mãe dos viventes.”⁷⁴. A aparente simplicidade da oposição é repensada por Oswald mais tarde, no texto “A crise da filosofia messiânica”, de maneira complexa, como uma oposição entre matriarcado e patriarcado, à qual se encontra a referência, no manifesto, ao “matriarcado de Pindorama”⁷⁵.

Desse modo, Flávio de Carvalho participou do enfretamento pela Antropofagia ao Cristianismo, dedicando ironicamente seu livro às maiores autoridades da burocracia católica, “A S. Santidade o Papa Pio XI / A S. Eminência D. Duarte Leopoldo”⁷⁶, e vingando-se do ataque ao jornal “O homem do povo” numa experiência com a psicologia de massas realizada sobre uma procissão, metaforicamente antropofágica, de Corpus Christi.

⁷³ Ibidem, p. 74.

⁷⁴ Ibidem, p. 71.

⁷⁵ Ibidem, p. 74.

⁷⁶ CARVALHO, Flávio. **Experiência N.2**. Op. Cit. p. 8.

3 FIGURAÇÃO DE SI: MEGALOMANIA NARCISISTA

*Abri os meus braços
num gesto patriarcal
e patético
e expliquei
com doçura:*

'eu sou um contra mil'

Flávio de Carvalho, “Experiência N.2”.

O estudo de um relato autobiográfico como é o da “Experiência N.2” de Flávio de Carvalho faz retornar a todo momento a questão da indecidibilidade entre realidade e ficção, de modo que poderíamos optar tanto por analisar o escrito como relato de subjetividade real quanto como caracterização de um personagem ficcional. Sem decidir por um caminho único, por considerar a autobiografia justamente como ponto de indecidibilidade entre real e ficcional, optamos por nos embasar na teoria sobre subjetividade, pois favorece o rastreamento posterior de cisões no eu. Fazemos isso, todavia, sem deixar de notar a estetização textual do personagem, tal qual se faz na caracterização ficcional.

A teorização sobre subjetividade compreende um amplo espectro de autores, que vai, ao menos, dos conceitos de inconsciente, eu e supereu da psicanálise, ao conceito de consciência de classe e ideologia do campo marxista. Dentro de um contexto tão amplo como esse, o que nos interessa é a concepção de subjetividade como produção. Essa posição é compartilhada por vários autores, e nós nos embasamos, dentro da rede teórica dessa dissertação, que se envolve com diversos conceitos, na discussão feita por Felix Guattari.

No livro “Micropolítica: cartografias do desejo”, editado em parceria com Suely Rolnik, o autor afirma, em oposição às concepções de subjetividade como receptáculo a ser preenchido, que:

o que há é simplesmente uma produção de subjetividade. Não somente uma produção da subjetividade individuada – subjetividade dos indivíduos – mas uma produção de subjetividade social que se pode encontrar em todos os níveis de produção e consumo. A meu ver, essa grande fábrica, essa poderosa máquina capitalística produz, inclusive, aquilo que acontece conosco quando sonhamos, quando devaneamos, quando fantasiamos, quando nos apaixonamos e assim por

diante. Em todo caso, ela pretende garantir uma função hegemônica em todos esses campo [...].⁷⁷

Assim, para Felix Guattari, há uma luta hegemônica no campo da produção material de subjetividade entre a individuação capitalística e a subjetividade singular. Guattari acentua o papel desempenhado pelo capitalismo na produção de subjetividade em parte porque escrevia nos anos oitenta. Essa acentuação, todavia, não implica a impossibilidade de utilizar essa teoria sobre subjetividade para pensar um escrito dos anos trinta, como é a “Experiência N.2”. A teoria é válida também para o capitalismo incipiente da época porque os processos de individuação, que de certa maneira são sobremediados e dissimulados no capitalismo avançado, eram anteriormente “visíveis e explícitos, como na etologia animal, ou como nas sociedades arcaicas ou pré-capitalistas”⁷⁸. De todo modo, a fabricação de indivíduos hierarquizados batalha, seja nos anos oitenta ou nos anos trinta, hegemonicamente contra os

“processos de singularização”: uma maneira de recusar todos esses modos de encodificação preestabelecida, todos esses modos de manipulação e de telecomando, recuá-los para construir modos de sensibilidade, modos de relação com o outro, modos de produção, modos de criatividade que produzam uma subjetividade singular. Uma singularização existencial que coincida com um desejo, com um gosto de viver, com uma vontade de construir o mundo no qual nos encontramos, com a instauração de dispositivos para mudar os tipos de sociedade, os tipos de valores que não são os nossos.⁷⁹

A subjetividade de Flávio de Carvalho na “Experiência N.2” é um problema complexo dentro dessa dinâmica de subjetivação individuada ou singular porque, quando colocamos acento sobre a hegemonia subjetivadora do catolicismo, ele se subjetiva singularmente. Por outro lado, para se subjetivar singularmente contra os valores hegemônicos do catolicismo, Flávio de Carvalho faz uso de valores também individuados e hierarquizados, como os de virilidade,

⁷⁷ GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely.(orgs) [1986] **Micropolítica**: cartografia do desejo. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 22.

⁷⁸ Ibidem, p. 22.

⁷⁹ Ibidem, p. 23.

racionalidade e vanguarda. Na verdade, isso não é um empecilho para a teoria de Guattari, pois a subjetividade não é controlada e unívoca, mas um processo linguístico:

A subjetividade é produzida por agenciamentos de enunciação. Os processos de subjetivação ou de semiotização não são centrados em agentes individuais (no funcionamento de instâncias intrapsíquicas, egoicas, microsociais), nem em agentes grupais. Esses processos são duplamente descentrados.⁸⁰

Sendo assim, a subjetividade⁸¹ como um campo de enunciação desprovido de um centro ordenador unívoco é um campo propício ao contraditório e “a questão está em elucidar como os agenciamentos de enunciação reais podem colocar em conexão essas diferentes instâncias.”⁸² Desse modo, a produção de subjetividade como instância criada pela enunciação é utilizada no nosso trabalho uma vez que permite perceber a subjetivação como uma série de atos performativos e não como um receptáculo a ser preenchido por uma substância. Assim, através desse conceito de produção de subjetividade, podemos analisar como Flávio de Carvalho constrói enunciativamente sua subjetividade no relato da “Experiência N.2”.

3.1 Subjetivação masculina

O relato de Flávio de Carvalho do início da procissão na “Experiência N.2” narra o conflito de um homem racional, vanguardista, viril, forte, grande, arrogante e pronto para o combate contra homens religiosos, efeminados, atrasados e fracos.

Já no primeiro momento em que coloca seu eu no texto, depois de uma breve descrição inicial da procissão, Flávio de Carvalho se coloca

⁸⁰ Ibidem, p. 39.

⁸¹ A definição de Guattari de subjetividade, nesse aspecto, vai ao encontro da definição de Lacan que, em “O seminário 2”, enuncia: “Dou-lhes uma definição possível da subjetividade, ao formulá-la como sistema organizado de símbolos que almeja cobrir a totalidade de uma experiência, animá-la, dar-lhe sentido. Cf. LACAN, Jacques. [1978] **O Seminário – Livro 2** - O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise. Tradução de Marie Christine Laznik Penot. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985. p. 61.

⁸² GUATTARI, Félix. **Micropolítica**: cartografias do desejo, Op. Cit. p. 39.

numa posição superior, através da ironia: “Olhei para a catedral e vi no topo da escadaria homens beatos que arranjavam com cuidado sexual ramos de folhas, flores, panos dourados e coisas em torno de um altar.”⁸³ Logo em seguida, a fé dos católicos é desqualificada: “Contemplei por algum tempo este movimento estranho de fê colorida”⁸⁴. Essa breve descrição da procissão feita na posição de elemento exterior a ela é seguida pela decisão de fazer a experiência, de modo que Flávio de Carvalho penetra masculinamente na procissão: “Locomovia-me com dificuldade, penetrando a multidão como uma folha de papel, de lado, ondulando-me o mais possível.”⁸⁵ Desde o início do relato, é possível perceber, então, a maneira como Flávio de Carvalho narra seu contato com a procissão: sob um ponto de vista masculino e superior.

É notável que para Flávio de Carvalho, antes de penetrar a procissão, seu primeiro ato foi comparável a um general herege:

Tomei logo a resolução de passar em revista o cortejo, conservando o meu chapéu na cabeça e andando em direção oposta à que ele seguia para melhor observar o efeito do meu ato ímpio na fisionomia dos crentes.⁸⁶

Tal tarefa era possibilitada, nas palavras de Flávio de Carvalho, pelo fato de que “A minha altura, acima do normal, me tornava mais visível, destacando minha arrogância e facilitando a tarefa de chamar atenção.”⁸⁷ No princípio, sua arrogância ativa era respondida de maneira inativa, visto que “todos me olhavam com curiosidade passiva, com incompreensão mesmo. [...] ninguém se manifestava, mas via-se a dúvida dos assistentes e a humilhação pacata da massa em movimento.”⁸⁸ Assim, segundo Flávio de Carvalho, os integrantes da procissão não reagiam porque se mantinham presos a sua “submissão efeminada ao chefe deus”⁸⁹.

Flávio de Carvalho, na sequência, reitera sua análise negativa dos elementos de efeminização e passividade ao afirmar que “o cortejo se

⁸³ CARVALHO, Flávio de. **Experiência N.2**. Op. Cit. p. 15.

⁸⁴ Ibidem, p. 16.

⁸⁵ Ibidem, p. 17.

⁸⁶ Ibidem, p. 16.

⁸⁷ Ibidem, p. 16.

⁸⁸ Ibidem, p. 17.

⁸⁹ Ibidem, p. 18.

tornara mais voluptosamente efeminado”⁹⁰ e “A assistência continuava passiva para comigo.”⁹¹. Nesse quadro de contraposição, entre ele – o agressor masculino, e a procissão – a agredida feminina –, Flávio de Carvalho chega a confessar o seu complexo de onipotência, que mais tarde vai ser travestido de conceito: “Meu estado fictício experimental se aprazia de encontrar o obstáculo, uma qualquer coisa que destacasse a minha fantasia, dando-me a idéia de que tinha de ir longe para me tornar mestre das coisas.”⁹². Essa frase é paradigmática e mostra a postura superior adotada por Flávio de Carvalho no contato com a massa cristã e, de modo que não havia da sua parte abertura para o estabelecimento de uma relação horizontal de troca, muito menos o oferecimento de alguma dádiva, Flávio de Carvalho simplesmente se opunha à procissão.

Sendo assim, não demorou que Flávio de Carvalho encontrasse na procissão uma oposição masculina que se prestasse a fazer parte do jogo agônico que ele buscava criar. No começo, um “ou outro indivíduo protestava timidamente, de longe, escondendo seu gesto”⁹³. Porém, as mulheres permaneciam comportando-se como o previsto, pois “as filhas de Maria se entreolhavam tímidas e me fixavam submissas”⁹⁴, relata Flávio. Outras dessas jovens católicas, entretanto, “guardavam uma certa recordação grata do outro delator, o Cristo.”⁹⁵. De todo modo, como a sua “atitude era realmente provocadora. A assistência, até então passiva, começou a inquietar-se.”⁹⁶, Flávio de Carvalho notou que sua “presença indesejável não poderia ser aturada por muito tempo”⁹⁷. Esse contato com as filhas de Maria, narrado como uma disputa com Cristo, deu lugar, em seguida, na narrativa, a um embate com os homens cristãos.

Flávio chegou a se perguntar: “Como se manifestaria a parte jovem e máscula da procissão? Até que ponto chega o controle ancestral do deus a abafar a revolta do jovem?”⁹⁸. O fato é que o controle ancestral de deus não conseguiu abafar por muito tempo a agressividade dos homens jovens e, depois de alguma hesitação e de muita excitação,

⁹⁰ Ibidem, p. 18.

⁹¹ Ibidem, p. 18.

⁹² Ibidem, p. 19.

⁹³ Ibidem, p. 19.

⁹⁴ Ibidem, p. 19.

⁹⁵ Ibidem, p. 20.

⁹⁶ Ibidem, p. 19.

⁹⁷ Ibidem, p. 21.

⁹⁸ Ibidem, p. 21.

eles tiraram-lhe o chapéu. Assim, entrando no combate masculino pelo qual ansiava Flávio, “um jovem que aparentava uns 15 anos se aproxima e me entrega o chapéu dizendo ‘ponha se for homem’.”⁹⁹, relata. Enquanto hesitava em colocar o chapéu outra vez na cabeça, cercado por uma horda masculina, Flávio finalmente se deu conta de sua posição bélica inferior. Nesse momento, Flávio de Carvalho tenta comunicar que era apenas um contra vários homens que lhe desafiavam. Porém, se essa era uma tentativa de acalmar os antagonistas, foi frustrada, pois a sua “demonstração numérica só conseguiu humilhar, me colocar numa posição mais alta que a anterior.”¹⁰⁰, conforme ele. Mesmo percebendo sua inferioridade, Flávio insistiu novamente numa ofensiva, pois, em suas palavras: “me parecia que teria maior probabilidade de escapar iniciando uma ação imediata, uma ofensiva, dizemos, do que esperar pelo ataque adversário. A minha inferioridade não permitia outra atitude.”¹⁰¹. Notamos como a narração é modulada pela lógica da disputa e também como é idealizada, por Flávio de Carvalho, a sua própria ação, como se agisse calculando probabilidades, em vez de estar emotivamente motivado pelo medo.

Diante desse quadro belicoso e antagonico em que faltava apenas um estopim para despertar a reação odiosa da massa, Flávio de Carvalho, ainda viril, resolve atacar mais uma vez:

Olhei para as caras da minha frente, todas homicidas, vindicativas, revoltadas, todas na expectativa. Não podia sequer me mexer. Se desse um passo seria agarrado e estraçalhado. Uma idéia me ocorreu, de colocar-me numa posição fantástica, incrível, inadmissível, provocar uma confusão momentânea no sentimento das massas, uma indecisão qualquer, para facilitar a minha retirada. Resolvi, então, insultar as massas impiedosamente.¹⁰²

A esse discurso, outro homem reagiu convidando Flávio, novamente, para uma luta de um contra um, a que Flávio se negou. Segundo seu relato, nesse momento ele considerou se entregar:

⁹⁹ Ibidem, p. 23.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 23.

¹⁰¹ Ibidem, p. 23.

¹⁰² Ibidem, p. 23.

Meu humor fora provocado e me passou pela cabeça a idéia de fazer um discurso católico, elogiando o deus e a fé, a vontade do povo, concordando com a atitude agressiva, e me entregando humilde e submisso. Por alguns momentos visualizei a emoção extraordinária que podia me proporcionar esta atitude. Vi-me odiado e humilhado e depois cristianamente perdoado e abandonado com desprezo.¹⁰³

A opção de se entregar aos adversários, porém, devido à tamanha a inversão dos papéis distribuídos anteriormente por ele entre si mesmo e os crentes, não foi aceita pela sua fixação agônica e Flávio de Carvalho preferiu continuar se arriscando por mais tempo. Portanto, somente depois de provocar a massa mais algumas vezes, ele iniciou sua fuga.

A partir da leitura dos trechos acima, fica claro que Flávio de Carvalho não tentou estabelecer nenhum contato com os outros homens da procissão e, em vez disso, enfrentou a procissão de um ponto de vista superior e de maneira bélica e viril. É importante notar essa maneira de Flávio de Carvalho de construir sua subjetividade no início do relato, porque é na relação com essa primeira construção subjetiva que podemos observar as alterações que ocorrem na subjetividade de Flávio de Carvalho no decorrer da sua narrativa e no decorrer do nosso trabalho.

3.2 A idealização da seleção natural inconsciente

A idealização do eu superior e viril de Flávio de Carvalho, no início do embate com a massa católica, encontra resplandecência na idealização de uma suposta seleção natural inconsciente na fuga da procissão. Como podemos ler nos trechos comentados a seguir, o começo da fuga é marcado pela idealização de um mecanismo de seleção natural inconsciente que guiaria Flávio de Carvalho.

O momento do início da fuga é narrado por Flávio da seguinte forma:

[...] me dirigi rapidamente para uma parte da procissão que tinha apenas uma camada de velhos, algumas crianças, meninos ou meninas não sei, e

¹⁰³ Ibidem, p. 26.

algumas freiras; a multidão juntou num clamor só.
O bote estava dado, acelerei-me
consideravelmente.¹⁰⁴

Nesse trecho, a fuga é narrada prosaicamente como uma decisão tomada por um sujeito em uma situação de perigo. Porém, notamos que Flávio afirma que havia dado um bote, atitude própria de uma onça corajosa em um ataque e não de um homem amedrontado em fuga.

O fato de ter atravessado a procissão num ponto em que havia velhos e crianças, que não tinham força para persegui-lo, leva Flávio a afirmar que: essa “ideia de atravessar a procissão foi realmente a melhor parte de toda a minha estratégia de fuga, foi o que mais retardou o avanço da multidão, e veio mais por seleção natural do que por outra coisa.”¹⁰⁵. Destacamos que, nesse trecho, aparece, pela primeira vez, o conceito de seleção natural, que é a tônica de sua narração da fuga.

Flávio chega até mesmo a combinar o conceito de seleção natural ao conceito de inconsciente. Para explicar sua fuga, ele faz essa amálgama entre os conceitos de Charles Darwin¹⁰⁶ e Sigmund Freud, asseverando que “a escolha da parte fraca da procissão foi mais inconsciente, me parecia ter sido dirigido para lá por forças estranhas ao meu controle.”¹⁰⁷. Além disso, segundo Flávio de Carvalho, tal raciocínio inconsciente provindo da seleção natural não deixava lembranças, pois ele escreve que “é possível admitir na ocasião um processo de raciocínio tão veloz que não deixou resíduo suficiente para ser apreciado no momento que escrevo.”¹⁰⁸.

Na verdade, até mesmo sua narração anterior já continha elementos desse mecanismo imaginário, haja vista que ele afirmou, ainda durante o entrevero com a procissão e antes da fuga, que: “Não podia nem mesmo hesitar – o meu mecanismo de cálculo preconcebido me fazia automaticamente”¹⁰⁹. Além disso, a mesma lógica da seleção natural é aplicada, através do uso de termos darwinistas, aos seus perseguidores, que custaram a lhe alcançar devido ao fato de que

¹⁰⁴ Ibidem, p. 29.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 30.

¹⁰⁶ O conceito de seleção natural é desenvolvido como a sobrevivência das espécies mais adaptadas no decorrer do tempo e pela variação genética ao acaso. In: DARWIN, Charles. [1859] **Origem das espécies**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.

¹⁰⁷ CARVALHO, Flávio de. *Experiência N.2*. Op. Cit. p. 30.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 30.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 21.

competiam uns com os outros para atravessarem os mesmos caminhos: “Os elementos da procissão não mais funcionavam como camada protetora, mas impregnados pelo ódio, em momentos eram absorvidos ou selecionados e expulsos.”¹¹⁰. Diante desse quadro de fuga, Flávio de Carvalho afirma ainda que: “a premência do momento exigia uma diretriz bem caracterizada, e creio que esta só podia ser produto de uma seleção natural para mim psicologicamente inconsciente”¹¹¹.

Assim, não compreendemos de outra forma, senão como uma idealização, a seleção natural inconsciente argumentada por Flávio de Carvalho. Em trechos como esse, sobre a seleção natural, ele combate a procissão com base num pensamento hierárquico idealizado que coloca os católicos como fracos e ele como forte e superior. Não é de surpreender que tamanha idealização haja terminado em fracasso, pois, num certo momento, sua pretensa seleção natural psíquica inconsciente falhou retumbantemente. Durante sua fuga, Flávio de Carvalho acabou por entrar na Leitaria Campo Belo. Dentro desse estabelecimento, que funcionava mais ou menos como o que hoje chamamos de padaria e que estava cheio numa tarde de domingo da São Paulo provinciana dos anos 1930, Flávio foi até a cozinha e, por meio de uma claraboia, subiu ao teto do prédio. No teto, se viu sem saída. Logo, se escondeu numa latrina e teve alucinações de medo, seguro de que não havia opção de fuga, até que um policial lhe deu voz de prisão e, por outro lado, também lhe prometeu segurança.

Em segurança, Flávio saiu da latrina e viu uma escada que teria possibilitado sua fuga. Nesse momento, ele questiona sua teoria da seleção natural inconsciente, pois, pelo fato de sua pretensa seleção natural inconsciente ter realizado esse ato falho de não ter encontrado a escada, surgem duas possibilidades de raciocínio: a primeira possibilidade é de que a seleção natural inconsciente de Flávio de Carvalho não é tão desenvolvida quanto lhe parecia à primeira vista; e a segunda possibilidade é de que sua teoria da seleção natural não é adequada à realidade. No trecho a seguir, notamos que Flávio de Carvalho não se decide por uma dessas opções. Quando viu a escada, todavia, Flávio mal conseguiu acreditar na traição de seu inconsciente, naturalmente potencializado até aquele momento, segundo ele:

Não podia me conformar em ver uma escada ali
no lugar mesmo onde eu tinha me atirado ao chão.

¹¹⁰ Ibidem, p. 31.

¹¹¹ Ibidem, p. 31.

Se a tivesse visto quando da minha primeira estada no saguão meu destino teria sido outro, provavelmente teria escalado o muro, prolongando assim a experiência e sem dúvida adiando o advento do meu estado de pânico.

A presença da escada indicava que o meu mecanismo de percepção tinha falhado justamente no momento em que ele seria de maior utilidade, tinha deixado de perceber precisamente aquele elemento de que eu mais necessitava, a escada, e, no entanto, quando primeiro penetrei no saguão estava com perfeita lucidez de espírito, sem nenhum medo. É verdade que os meus movimentos pareciam mais guiados pelo ambiente do que pelo meu raciocínio, pelo menos o meu raciocínio não era perceptível; mas que seleção determinava que eu despercebesse precisamente o objeto de que mais necessitava?

Antes de entrar na leiteria tinha observado o contrário; uma seleção natural parecia guiar-me sempre para o melhor caminho, para a melhor solução possível. É verdade que eu não posso afirmar que não desprezei nenhum elemento durante esta chamada seleção natural, mas ambos os estados foram observados pela mesma pessoa, isto é, dentro de uma continuidade psíquica não me surpreenderia se tivesse deixado de observar uma janela ou bem trocado a cor de uma parede.

Que ligação poderia existir entre esta falha e o fenômeno do medo imediato? Me senti abatido pela ironia aparentemente misteriosa da ocorrência e olhava para a escada, que rígida e ereta parecia zombar de mim.¹¹²

Nem com a falha do seu pretenso mecanismo de percepção, Flávio de Carvalho deixa de lado a sua idealização agônica, pois, no momento de seu desfalecimento, até mesmo a escada ganha personificação fálica, rígida e ereta, e poderes psicológicos, além de zombar dele, diminuído no seu complexo de onipotência.

3.3 Complexo de onipotência

¹¹² Ibidem, p. 46.

Uma das razões para Flávio de Carvalho se subjetivar de maneira bélica e viril ao se relacionar com a procissão hierarquicamente e ao idealizar seu mecanismo de seleção natural inconsciente pode ser encontrada na leitura da teoria do complexo de onipotência, desenvolvida pelo próprio Flávio de Carvalho como capítulo autônomo da “Experiência N.2”.

A teorização do complexo de onipotência por Flávio de Carvalho é feita através do embaralhamento do pensamento de Alfred Adler com o pensamento de Sigmund Freud. Além de misturar os pensamentos dos dois autores, que, apesar de serem ambos austríacos, guardam muitas diferenças, a teorização de Flávio de Carvalho sobre o complexo de onipotência torna normal ou saudável aquilo que é patológico e conceituado por Adler como neurose no protesto viril, e como megalomania narcisista por Freud.

Flávio de Carvalho, a partir da sua análise da experiência e da sua pesquisa bibliográfica, afirma “a existência de um movimento inevitável na vida psíquica do homem, uma tendência para nivelamento onde ele procura atingir uma meta saciando o seu desejo no mundo objetivo.”¹¹³. Essa meta inevitável de ser atingida é “formar uma personalidade superior à sua, que representa potência e para qual ele possa se considerar o centro do seu universo, pela qual ele possa alcançar um estado de onipotência.”¹¹⁴.

A maneira de alcançar essa meta se dá por meio da obtenção de um sentimento de superioridade em relação a várias inferioridades, pois “sua autoestima sobe à medida que descobre as inferioridades do mundo e as acumula em torno de si.”¹¹⁵. Assim, “o mundo da satisfação, que sacia o seu desejo, é aquele que ele oprime e rebaixa, aquele que ele pode entrar em contato, mostrar a sua virilidade, satisfazer o seu desejo de onipotência.”¹¹⁶. Flávio de Carvalho não explica como vários homens ao mesmo tempo buscando realizar seu desejo de onipotência e mostrando sua virilidade, isto é, entrando em conflito uns com os outros, equalizam suas diferenças sem se matarem.

O que Flávio de Carvalho explica é a existência de duas classes de seres inferiores prontos a fornecer o contraste para que o homem satisfaça seu desejo de onipotência: os religiosos e as mulheres. Assim, as “religiões são meios de conceder aos fracos e aos oprimidos uma

¹¹³ Ibidem, p. 133.

¹¹⁴ Ibidem, p. 133.

¹¹⁵ Ibidem, p. 133.

¹¹⁶ Ibidem, p. 134.

ilusão maior de onipotência, de estar perto de deus, ser o escolhido, se sentir no seguro.”¹¹⁷. Enquanto para a mulher, segundo Flávio, a religião, a cópula e o filho são as maneiras de tentar cumprir seu desejo de onipotência. De modo que, as “mulheres se afeiçoam muito à religião porque dificilmente conseguem onipotência de outra maneira, no mundo objetivo a sua personalidade-ornato se concentra no mundanismo da cópula”¹¹⁸. Com relação aos filhos, em evidente contraposição à teoria freudiana, que afirma ser o filho um meio de satisfação narcisista da mulher bela, Flávio afirma que “as mulheres que mais desejam ter filhos são as que se sentem menos seguras, que precisam do filho como uma compensação – meio de encobrir um sentimento de inferioridade – um fetiche para a sua onipotência.”¹¹⁹.

Sobre a análise teórica do complexo de onipotência de Flávio de Carvalho se conclui, então, que esta é uma teoria extremamente hierarquizante, que coloca ordenados, do mais onipotente para o menos onipotente, o homem, o religioso e a mulher. Podemos encontrar a raiz dessa teorização do complexo de onipotência feita por Flávio de Carvalho na sua escolha por algumas concepções de Adler em detrimento dos conceitos de Freud.

3.4 Protesto viril e megalomania

Flávio cita, na “Experiência N.2”, o livro que leu de autoria de Alfred Adler, com título traduzido em língua portuguesa como “O temperamento nervoso”. Porém, não houve tradução da obra ao português, e é provável que a tradução utilizada tenha sido a francesa, que se intitulou “Le temperamento nerveux”, o que mostra o tamanho do esforço de Flávio de Carvalho por estar atualizado em teoria psicológica. A tradução argentina que utilizamos nomeia o livro como “El carácter neurótico” e as citações seguintes são nossas traduções ao português.

No livro em questão, que originalmente se chama “Uber den nervosen charakter”, e que foi publicado em 1907, Alfred Adler apresenta uma teoria biológica sobre a neurose. Para Adler, “o sentimento de padecer uma inferioridade orgânica atua sobre o indivíduo como um estímulo contínuo no seu desenvolvimento

¹¹⁷ Ibidem, p. 134.

¹¹⁸ Ibidem, p. 135.

¹¹⁹ Ibidem, p. 135.

psíquico”¹²⁰. É importante deixar claro, para a leitura posterior da teoria psicanalítica, que, na teoria de Adler, essa inferioridade orgânica pode ser tanto do órgão sexual quanto de outros órgãos. Assim, essa inferioridade gera o estímulo contínuo que na sua atuação “afeta a vida psíquica diminuindo o indivíduo para si mesmo e aumentando o sentimento de insegurança”¹²¹. Por isso, o homem biologicamente inferiorizado

reclama uma compensação, uma elevação do sentimento de personalidade. O indivíduo se dá um objetivo final, fictício, caracterizado pela vontade de poder. Este objetivo de superioridade adquire enorme influência e põe a seu serviço todas as energias psíquicas. Nascido ele mesmo da tendência asseguradora, organiza dispositivos psíquicos com finalidade de garantir essa segurança, entre eles, em especial, o caráter neurótico e a neurose funcional.¹²²

A essa compensação neurótica da inferioridade orgânica dos homens, Adler dá o nome de protesto viril. É importante notar ainda o lugar da mulher na hierarquização biológica do psicólogo, pois o seu “modelo se constituiu na direção da meta ‘masculina’, no objetivo de uma linha direta até a virilidade”¹²³. Assim, as mulheres ficam abaixo dos homens organicamente inferiores, porque:

Nas meninas, dada a inacessibilidade, a impossibilidade do ideal masculino, se produz uma modificação de forma na linha de orientação até a hombridade: as meninas aspiram meramente a alcançar poder, domínio e sabedoria. Mas, em última instância, na menina como no varão todo querer é um querer compensar um sentimento de inferioridade.¹²⁴

¹²⁰ ADLER, Alfred. [1907] **El carácter neurótico**. Buenos Aires: Paidós, 1954. p. 59.

¹²¹ *Ibidem*, p. 61.

¹²² *Ibidem*, p. 82.

¹²³ *Ibidem*, p. 67.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 67.

Desse modo, a teoria da neurose de Alfred Adler é uma teoria biológica que coloca uma hierarquia entre homens superiores e homens inferiores e entre homens e mulheres. Adler reconhece a existência de um padrão similar de comportamento entre meninos saudáveis e neuróticos, mas ressalta o exagero no caso dos segundos, o qual é comprovado, na sua teoria, pela inferioridade biológica. De modo que, em uma disputa entre dois homens que se acusam de exagero, a teoria de Adler tem, de antemão, a resposta sobre qual deles é o são e qual é o doente, pois, por sua teoria biologicista, o doente é sempre aquele que tem uma desvantagem biológica. Antes de continuar, podemos afirmar que a teoria de Adler é machista e, se fosse uma descrição acurada, descreveria uma sociedade muito mais agressiva do que de fato o é.

No começo do século, Adler foi filiado à psicanálise, depois tomou rumo próprio. A psicanálise, que nessa época não chegava nem perto de ser um feminismo e formulava teorias sobre feminino e homossexualidade que depois seriam postas radicalmente em questão, se contrapunha, contudo, ao conceito de protesto viril. Sigmund Freud, em “Introdução ao narcisismo”, menciona os conceitos de onipotência e megalomania funcionando dentro do quadro conceitual da psicanálise e rechaça o conceito de protesto viril de Alfred Adler.

No texto de Freud, publicado pela primeira vez em 1914, ele afirma que, apesar de ser mais bem percebida nas suas formas patogênicas, “uma alocação da libido que denominamos narcisismo poderia apresentar-se de modo bem mais intenso e reivindicar um lugar no desenvolvimento sexual regular do ser humano”¹²⁵. Desse modo, “o narcisismo não seria uma perversão, mas o complemento libidinal do egoísmo do instinto de autoconservação, do qual justificadamente atribuímos uma porção a cada ser vivo.”¹²⁶. Assim, Freud deixa claro que o narcisismo é um fenômeno que acontece com todos os seres humanos e que está ligado com o fato de que “As primeiras satisfações sexuais autoeróticas são experimentadas em conexão com funções vitais de autoconservação.”¹²⁷. Posteriormente, com a construção do complexo de Édipo, é formada a libido de objeto em oposição à primária libido do eu, narcisista, e são encontradas as satisfações objetais.

De acordo com as vivências libidinais de cada sujeito, podem ocorrer, eventualmente, dificuldades na economia das libidos do eu e do

¹²⁵ FREUD, Sigmund. [1914] **Introdução ao Narcisismo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 10.

¹²⁶ Ibidem, p. 10.

¹²⁷ Ibidem, p. 22.

objeto. Uma delas é a megalomania, que na clínica psicanalítica se apresentou primeiro como característica da esquizofrenia. Porém, na sua análise sobre o narcisismo, Freud explica que:

[...] a megalomania mesma não é uma criação nova [no decorrer de tempo da vida do sujeito], e sim, como sabemos, a ampliação e o explicitamente de um estado que já havia existido antes. Isso nos leva a apreender o narcisismo que surge por retração dos investimentos objetivos como secundário, edificado sobre um narcisismo primário que foi obscurecido por influências várias.¹²⁸

Uma dessas influências várias de obscurecimento acontece quando o menino, através do complexo do Édipo, passa a competir inconscientemente com o pai pela posse da mãe. Freud afirma que das “perturbações a que está exposto o narcisismo original da criança [...], sua parte mais significativa podemos destacar como ‘complexo da castração’ (angústia relativa ao pênis, no garoto)”¹²⁹. Porém, por outro lado,

A observação do adulto normal revela que a sua megalomania de outrora arrefeceu e que se apagaram os traços psíquicos a partir dos quais desvelamos o seu narcisismo infantil. O que aconteceu à sua libido do Eu? Devemos supor que todo o seu montante passou para investimentos de objeto?¹³⁰

As constatações clínicas de Freud não permitiam supor, entretanto, uma satisfação total do investimento da libido no objeto, de modo que, “os impulsos instintuais da libido sofrem o destino da repressão patogênica, quando entram em conflito com as ideias morais e culturais do indivíduo. [...] Dissemos que a repressão vem do Eu; podemos precisar: vem do autorrespeito do Eu.”¹³¹. Assim, a repressão patogênica dos impulsos libidinais pode ser dissipada na superação do

¹²⁸ Ibidem, p.11.

¹²⁹ Ibidem, p. 26.

¹³⁰ Ibidem, p. 27.

¹³¹ Ibidem, p. 27.

complexo de castração, seja pela elaboração de um desejo, seja por outras formas de sublimação, ou pode retornar como megalomania.

Notamos, então, que, para Freud, apesar do narcisismo ser uma constante nos sujeitos, ele primeiro acontece de forma primária, depois arrefece e, se surge forte novamente, é de forma patogênica. Posto que o narcisismo primário, como mostramos acima, ocorre na vida de todos os sujeitos e, segundo Freud, é característico da “vida psíquica das crianças e dos povos primitivos. Encontramos neles traços que, isoladamente, podem ser atribuídos à megalomania: uma superestimação do poder de seus desejos e atos psíquicos, a ‘onipotência dos pensamentos’”¹³². Não sendo, assim, dado poder somente aos desejos interiores, mas também aos elementos exteriores, em “uma crença na força mágica das palavras, uma técnica de lidar com o mundo externo, a ‘magia’, que aparece como aplicação coerente dessas grandiosas premissas.”¹³³. Assim, o que Adler chama de protesto viril, Freud denomina megalomania narcisista.

Desse modo, a principal divergência entre o conceito de narcisismo, em Freud, e o conceito de protesto viril, em Adler, que têm características em comum, é a origem. Para Freud, a origem do narcisismo é libidinal, enquanto para Adler o protesto viril se origina de uma inferioridade orgânica. Sendo assim, a crítica de Freud a Adler é endereçada não ao seu conceito de protesto viril, mas ao fato de que Adler lhe dá tamanha importância que acaba por colocar o conceito como “quase única força motriz na formação do caráter e da neurose, enquanto a fundamenta numa valoração social, e não numa tendência narcísica, portanto ainda libidinal.”¹³⁴. Desse modo, podemos perceber que os pensamentos dos dois teóricos são inconciliáveis. Entretanto, foi uma conciliação entre os conceitos de protesto viril e narcisismo que Flávio de Carvalho tentou realizar na sua teorização do complexo de onipotência.

A leitura dos trechos do relato da “Experiência N.2” em que Flávio de Carvalho se supervaloriza por meio da denigração dos outros e idealiza os conceitos de seleção natural inconsciente e complexo de onipotência nos permitem, então, qualificar a produção de subjetividade de Flávio de Carvalho, nesses momentos, como megalômana e narcisista.

¹³² Ibidem, p.11.

¹³³ Ibidem, p.11.

¹³⁴ Ibidem, p. 26.

4 TRANSGRESSÃO: FIGURAÇÃO DE POTÊNCIA E DE IMPOTÊNCIA

*Quando o enterro passou
Os homens que se achavam no café
Tiraram o chapéu maquinalmente
Saudavam o morto distraídos
Estavam todos voltados para a vida
Absortos na vida.
Um no entanto se descobriu num gesto longo e demorado
Olhando o esquife longamente
Este sabia que a vida é uma agitação feroz e sem finalidade
Que a vida é traição
E saudava a matéria que passava
Liberta para sempre da alma extinta.
Manuel Bandeira, “Momento num café”.*

*Olha lá vai passando a procissão
Se arrastando que nem cobra pelo chão
As pessoas que nela vão passando
Acreditam nas coisas lá do céu
As mulheres cantando
Tiram versos
Os homens escutando
Tiram o chapéu
Gilberto Gil, “Procissão”.*

A dimensão da reação da massa católica à recusa de Flávio de Carvalho a retirar o chapéu na procissão de Corpu Christi de São Paulo em 1931 pode ser compreendida a partir de uma reflexão sobre a regulação do possível nas sociedades ocidentais. Essas sociedades, como a brasileira e paulistana da década de trinta, se declaram laicas, mas nem por isso deixam de ser assombradas pela regulação do possível pelo pensamento religioso, seja ele declarado como religião institucional, seja ele velado, como a religião da moral. No Brasil da década de trinta, havia constitucionalmente a separação entre a Igreja e o Estado, porém, os costumes seguiam regidos pelo conservadorismo religioso. Essa situação, em que o pensamento laico regula o Estado de direito, enquanto o pensamento religioso regula os costumes de fato, propicia o surgimento de conflitos, pois as duas leis tendem a ultrapassar os limites uma da outra. É com esse quadro de proibições religiosas em uma sociedade dita racional e laica como pano de fundo

que podemos começar a pensar sobre a ação de Flávio de Carvalho como transgressão na “Experiência N.2”.

O pano de fundo do conflito entre ordenamento civil laico e costumes religiosos conservadores nos permite fazer duas considerações iniciais sobre a ação principal de Flávio de Carvalho, de se recusar a tirar o seu chapéu frente à procissão de Corpus Christi. A primeira dessas considerações é afirmar que não há qualquer razão de direito para que seja proibido o uso de chapéu na rua, mesmo em uma procissão de Corpus Christi, e, portanto, era um direito legal usar chapéu onde se quisesse, mesmo que isso transgredisse as normas religiosas ou morais de quem quer que fosse. Afirmer o direito dessa possibilidade, todavia, não significa defender a execução tal qual fez Flávio de Carvalho. Isso porque a segunda consideração feita por nós é que se colocar na posição de transgressor de normas religiosas frente a milhares de seguidores de uma procissão de rua, além de exercer uma possibilidade amparada legalmente, envolve uma vontade de mostrar essa ação para opositores a ela, o que se assemelha a uma declaração de guerra.

Desse modo, podemos desde já depreender da ação de Flávio de Carvalho de manter seu chapéu frente à procissão de Corpus Christi uma formação dupla que envolve uma afirmação de possibilidade de vida, de viver de outra maneira, de viver de chapéu, e uma afirmação de uma possibilidade de morte, de morrer lutando contra o inimigo. Sobre a segunda afirmação, da possibilidade de morte, é importante ressaltar que Flávio de Carvalho fez uma pesquisa teórica que sugeria ter prudência no contato com uma massa religiosa, visto que é potencialmente agressiva.

4.1 Mesmo leitor de “Psicologia das massas e análise do eu”

Flávio de Carvalho leu “Psicologia das massas e análise do eu” antes de realizar a “Experiência N.2”, segundo seu biógrafo¹³⁵, e cita o livro de Freud na análise da experiência. Indagamo-nos o porquê de, ainda sim, ele ter entrado num embate com a massa da procissão, uma vez que o livro de Freud adverte claramente sobre o funcionamento potencialmente violento da religião.

Em seu livro, Freud analisa a relação entre líder e massa a partir da constatação da alteração do comportamento do indivíduo quando faz parte de uma massa. Ele destaca a alteração do comportamento em uma

¹³⁵ TOLEDO, J. **Flávio de Carvalho**: o comedor de emoções. Op. Cit. p. 63.

direção emotiva e, por vezes, contrária ao instinto de autopreservação, afirmando que:

[...] o indivíduo no interior de uma massa experimenta, por influência dela, uma mudança frequentemente profunda de sua atividade anímica. Sua afetividade é extraordinariamente intensificada, sua capacidade intelectual claramente diminuída, ambos os processos apontando, não há dúvida, para um nivelamento com os outros indivíduos da massa [...].¹³⁶

Sendo esse o fenômeno visível, Freud afirma que os teóricos que escreveram sobre a psicologia das massas antes dele, como Gustave Le Bon e Gabriel Tarde, buscam explicá-la através do conceito de sugestão, ou de imitação. A primeira contribuição de Freud para a teoria das massas é rechaçar conceitualmente a ligação dos indivíduos em uma massa por sugestão e colocar a questão sobre a união entre indivíduo e massa em termos libidinais: “a massa se mantém unida graças a algum poder. Mas a que poder deveríamos atribuir este feito senão a Eros, que mantém unido tudo que há no mundo?”¹³⁷. Assim, para Freud, não é a sugestão, e sim o amor o que une os indivíduos em uma massa, pois se “o indivíduo abandona sua peculiaridade na massa e permite que os outros o sugestionem, que ele o faz porque existe nele uma necessidade de estar de acordo e não em oposição a eles, talvez, então, ‘por amor a eles’.”¹³⁸. Afirmado o caráter libidinal da ligação entre indivíduo e massa, podemos passar às elaborações de Freud sobre as massas com líder. Freud discute as massas com líder tomando como exemplo, especialmente, a Igreja e o Exército. Ele argumenta que:

Na Igreja – podemos, com vantagem, tomar a Igreja católica como modelo – prevalece, tal como no Exército, por mais diferentes que sejam de resto, a mesma simulação (ilusão) de que há um chefe supremo – na Igreja católica, Cristo, num

¹³⁶ Freud, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu**. [1921] Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 39.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 45.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 45.

Exército, o general – que ama com o mesmo amor todos os indivíduos da massa.¹³⁹

A partir dessa constatação, Freud estuda o momento de dissolução de massas, geralmente na forma de pânico, e constata que o amor, previamente laço de união dos indivíduos na massa, quando da dissolução, ou do perigo de dissolução, é canalizado como impulso hostil contra os indivíduos de fora da massa. Isso porque: “uma religião, mesmo que se denomine a religião do amor, tem de ser dura e sem amor com aqueles que não pertencem a ela”¹⁴⁰. Porém, isso não é uma característica da religião em si, mas da massa, pois, se “outra ligação de massa toma o lugar da religiosa [...], ocorre a mesma intolerância com os de fora que havia na época das lutas religiosas”¹⁴¹. Freud aproxima, então, a questão do líder da questão do comum que une uma massa: “identificação através de algo afetivo importante em comum, e podemos conjecturar que esse algo em comum esteja no tipo de ligação com o líder”¹⁴². Após esse desenvolvimento sobre a relação entre indivíduo e massa, Freud conceitua: “Uma massa primária desse tipo é uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu ideal do Eu e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu.”¹⁴³.

Sendo assim, devemos levar em consideração que, mesmo com a leitura de “Psicologia das massas e análise do eu”, que previne para o risco de reação violenta da massa à dissolução do seu eu ideal, Flávio de Carvalho opta por realizar a “Experiência N.2”. Sobre essa afirmação da possibilidade de morte, nos interessa indagar: o que de tão importante estaria em jogo em manter o chapéu na cabeça que fazia Flávio de Carvalho colocar sua vida em perigo? Antes de começar a responder diretamente essa pergunta, através da leitura da teoria da transgressão, vamos mostrar o uso do chapéu como meio de transgressão.

4.2 O chapéu como meio de transgressão

¹³⁹ Ibidem, p. 47.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 54.

¹⁴¹ Ibidem, p. 54.

¹⁴² Ibidem, p. 65.

¹⁴³ Ibidem, p. 76.

O chapéu, mais do que um objeto em si que Flávio de Carvalho gostaria de manter na cabeça por seu prazer, é um meio de transgressão das normas da procissão. Assim, no começo do relato, logo depois de voltar de sua casa de posse do chapéu, Flávio de Carvalho narra:

Tomei logo a resolução de passar em revista o cortejo, conservando o meu chapéu na cabeça e andando em direção oposta à que ele seguia para melhor observar o efeito do meu ato ímpio na fisionomia dos crentes.¹⁴⁴

Andar na contramão da procissão, todavia, foi uma ação que não ganhou relevância e nem mesmo outras menções na continuidade da narrativa, enquanto a não retirada do chapéu é de muita relevância para nossa análise, porque funciona como meio de interpelação transgressiva dos participantes da procissão do começo ao fim da “Experiência N.2”. Assim, andar na contramão serviu mais como um anúncio do uso chapéu do que como ato em si. A reação à utilização do chapéu foi, todavia, lenta e gradual.

Em um primeiro momento, a massa católica interpela Flávio de Carvalho verbalmente, o que ele narra assim: “apesar dos protestos irritantes que ecoavam ao meu ouvido como uma ameaça crescente, conservei o meu chapéu na cabeça e procurei manter uma aparência de calma.”¹⁴⁵. Flávio de Carvalho fazia mesmo questão de manter a aparência de tranquilidade, tanto que repete o comentário algumas páginas à frente: “o meu mecanismo de cálculo preconcebido me fazia automaticamente conversar o chapéu na cabeça e encarar o mundo em redor com grande calma aparente.”¹⁴⁶.

Existiu, inclusive, entre o início da “Experiência N.2” e a fuga da massa enfurecida, tempo para que houvesse uma tentativa, por um conhecido de Flávio de Carvalho, de dissuadi-lo de seu empreendimento transgressivo:

Dei alguns passos para frente quando me chamaram pelo nome. Viro-me e vejo um colega, um velho amigo meu, de fita vermelha no pescoço e breviário na mão. Não me surpreendi. Ele me pega pelo braço e me leva para um recesso de da

¹⁴⁴ Ibidem, p. 16.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 21.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 21.

vitrine de uma casa de modas ali mesmo ao lado: ‘Flávio você precisa tirar o chapéu’ me diz em tom amistoso e firme.

Respondi imediatamente que não perdesse o seu tempo, de modo algum tiraria o chapéu. O meu amigo, perante a precisão da minha resposta, não perdeu o seu tempo e voltou para a procissão.¹⁴⁷

A obstinação de Flávio de Carvalho em encontrar o limite da sua transgressão era mais forte do que sua vontade de ceder a um pedido de prudência, de modo que ele manteve o chapéu na cabeça. A reação dos participantes da procissão cresceu em intensidade, começaram a ser dados gritos pelo linchamento e pelo assassinato cada vez mais frequentemente. Os participantes da procissão começaram a fazer gestos, a demonstrar mais do que verbalmente suas maneiras de lidar com a situação, e Flávio de Carvalho relata: “Na parte central um grupo de jovens me ameaçava com os pulsos. Olhei para trás. A procissão estava parada. Todos pareciam esperar alguma coisa.”¹⁴⁸ No momento posterior, Flávio de Carvalho perdeu sua posição intocada, pois os católicos passaram, ainda com certa dúvida, da promessa de linchamento e agressão verbal ao ato de agressão física:

Olhei para frente para calcular a saída, quando alguém grita ‘tira o chapéu’; seguem-se outros ‘tira o chapéu’. A saída estava difícil – uma barreira de gente se interessava pela minha sorte; atrás de mim havia grande movimento. Viro-me e vejo uma porção de jovens em atitudes ameaçadoras. Alguém me empurra e uma porção de mãos me agarram; sacudo-me violentamente, desprendendo-me das garras. A emoção do momento se apoderava de mim cada vez mais, quando por detrás me arrancaram o chapéu da cabeça. Viro-me instantaneamente, mas o personagem já havia desaparecido. Via apenas um tumulto de braços, pernas e gente que continuava a gritar ‘tira o chapéu’, conservando uma distância de 3 metros de mim. Pareciam querer avançar, mas estavam indecisos, gesticulavam muito. Vi

¹⁴⁷ Ibidem, p. 22

¹⁴⁸ Ibidem, p. 22.

muita cara vermelha, roxa mesmo, roxas de raiva.¹⁴⁹

Depois de a raiva dos católicos ter sido incitada, a retirada do chapéu por Flávio de Carvalho não serviu mais como meio de cessar sua animosidade e nem mesmo ele, depois de perder a batalha simbólica do chapéu, resolveu retirar-se de pronto; ao contrário, manteve-se ali, e comentou “estava no ponto de resolver se devia ou não exigir a entrega do meu chapéu, quando um jovem que aparentava uns 15 anos se aproxima e me entrega o chapéu dizendo ‘ponha se for homem’.”¹⁵⁰. Mesmo depois dessa afronta juvenil, Flávio de Carvalho ainda provocou a massa católica: “Coagido pela força bruta, vencido pelo número, vejo-me forçado a continuar o meu caminho sem chapéu” um rumor de desagrado percorreu a multidão, ‘mata... pega...’ gritou alguém.¹⁵¹. A tensão cresceu continuamente, até que Flávio de Carvalho, além de desistir do chapéu, fugiu desesperadamente e foi perseguido pela massa com gritos de ganas de linchá-lo. O chapéu foi, então, o meio de transgressão que Flávio de Carvalho usou para interpelar a procissão.

4.3 Teoria da transgressão

O conceito de transgressão é desenvolvido por Georges Bataille no livro “O erotismo” como uma relação soberana com a morte. O livro de Bataille começa notadamente com a frase: “Do erotismo, é possível dizer que é a aprovação da vida até na morte”¹⁵². Essa fórmula serve como resumo e acompanha a teoria do erotismo no seu desenvolvimento teórico.

O cerne da teoria do erotismo é a relação entre continuidade e descontinuidade dos seres. Para Bataille, nós somos “seres descontínuos, indivíduos que morrem isoladamente numa aventura ininteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida.”¹⁵³. Essa nostalgia de voltar à continuidade perdida, de ser todo, continua latente nos seres e, a partir dela, se dá o erotismo, em uma tentativa de voltar a ser contínuo. Assim, para o autor, a “operação erótica tem por princípio uma destruição da

¹⁴⁹ Ibidem, p. 23.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 23.

¹⁵¹ Ibidem, p. 27

¹⁵² BATAILLE, Georges. [1957] **O erotismo**. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. p. 35.

¹⁵³ Ibidem, p. 39.

estrutura do ser fechado”¹⁵⁴. Ou seja, através de diferentes atos eróticos, desde o ato sexual da cópula até o sacrifício, se evoca a destruição, a morte, que reconstituiria a continuidade perdida dos seres.

É importante notar que, nessa concepção, o erotismo vai além do erotismo dos corpos, podendo ser também erotismo sagrado. Assim, sobre o erotismo sagrado e o sacrifício, Bataille afirma que:

[...] a continuidade do ser estando na origem dos seres, a morte não a atinge, a continuidade do ser independe dela, e mesmo, ao contrário, a morte a manifesta. Esse pensamento, me parece, deve ser a base da interpretação do sacrifício religioso, a que, como disse há pouco, a ação erótica é comparável. A ação erótica, dissolvendo os seres que nele se envolvem, revela sua continuidade, lembrando aquela das águas tumultuosas. No sacrifício, não há apenas desnudamento, há imolação da vítima (ou, se o objeto de sacrifício não é um ser vivo, há, de qualquer maneira, destruição desse objeto). A vítima morre enquanto os assistentes participam de um elemento que sua morte revela. Esse elemento é o que podemos nomear, com os historiadores das religiões, o sagrado. O sagrado é justamente a continuidade do ser revelado aos que fixam sua atenção, num rito solene, sobre a morte de um ser descontínuo.¹⁵⁵

Desse modo, dentro da teoria de Bataille, o erotismo dos corpos e o erotismo sagrado são apenas duas faces da mesma moeda: o impulso do ser de evocar a continuidade na relação com a morte. A partir desse panorama inicial da relação do erotismo com a morte, podemos compreender a criação de interditos para refrear e canalizar esse impulso inesgotável de evocar a continuidade. Por isso, para Bataille, os interditos, pelas mais diversas formas que possam se apresentar, são ou interditos com os mortos ou interditos com a sexualidade.

As comunidades humanas, dentro dessa teoria, não são nada mais do que formas de regular a íntima relação entre interditos e transgressão fomentada pelo excesso de violência sempre pronto a transbordar. Assim, não “há interdito que não possa ser transgredido.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 41.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 45.

Frequentemente a transgressão é admitida, muitas vezes ela é até prescrita.”¹⁵⁶. Ou seja, não existe uma relação de oposição absoluta entre interdito e transgressão, o que existe é muito mais uma relação de complementaridade regulada pela dinâmica entre a temporalidade normal e a temporalidade de exceção. Bataille dá um exemplo que considera risível: “o solene mandamento: ‘Não matarás’, seguido pela bênção dos exércitos e pelo ‘Te Deum’ da apoteose. O interdito é seguido sem rodeios pela cumplicidade com o assassinato!”¹⁵⁷.

Sendo assim, todo o ordenamento religioso e jurídico cria interditos e regula sua transgressão. Com relação ao interdito do assassinato pela comunidade e a regulação da sua transgressão, podemos pensar na polícia autorizada a matar; com relação aos interditos de sexualidade, Bataille cita o paradoxal direito masculino da primeira noite no casamento. Logo, a regulação da transgressão dos interditos está, paradoxalmente, ligada com a ordem:

Muitas vezes a transgressão do interdito não está ela própria menos sujeita a regras do que o interdito. Não se trata de liberdade: em tal momento e até este ponto, isso é possível – esse é o sentido da transgressão. Mas uma primeira licença limitada pode desencadear o impulso ilimitado à violência: as barreiras não são simplesmente retiradas, pode mesmo ser necessário, no momento da transgressão, afirmar sua solidez. A preocupação com uma regra é por vezes a maior na transgressão: pois é mais difícil limitar um tumulto uma vez começado. Todavia, como exceção, a transgressão ilimitada é concebível.¹⁵⁸

A menção à exceção nos possibilita aprofundar o quadro teórico lembrando da definição de soberano feita por Giorgio Agamben a partir de Carl Schmitt: “o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, desse modo, a validade do ordenamento”¹⁵⁹. Nessa

¹⁵⁶ Ibidem, p. 87

¹⁵⁷ Ibidem, p. 87.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 90

¹⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio. [1995] **Homo Sacer**: O Poder Soberano e a Vida Nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 22.

definição, fica clara a relação entre soberania e proclamação do estado de exceção, porém, é obscuro o processo de reconhecimento e de alteração de reconhecimento daquele em quem o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção. Assim, de certa maneira, é reconhecido como soberano não aquele que tem o poder de proclamar o estado de exceção, mas aquele que de fato o proclama.

Não é difícil reconhecer, nos revolucionários internos ou no exército estrangeiro, a soberania por meio da declaração de um estado de exceção – a guerra. Desse modo, o soberano é aquele que se autoriza a proclamar o estado de exceção e sofrer as consequências disso, que podem ser o sofrimento de transgressões ainda maiores, como o assassinato. O soberano, então, quando proclama o estado de exceção, coloca sua vida em risco, evoca a possibilidade de sua morte. Até esse ponto, é compreensível que, vislumbrando a vitória, o sujeito revolucionário ou militar proclame o estado de exceção. Porém, em certos momentos, mesmo numa posição claramente inferior e com pouca chance de sobreviver à guerra, os sujeitos transgridem o ordenamento e proclamam o estado de exceção: por que mesmo em condições tão adversas o fazem? Para Jacques Lacan a resposta é o gozo e a ilusão de potência.

Lacan, no “O seminário, livro 7: A ética da psicanálise”, coloca a questão da transgressão como paradigma do gozo, a partir do mito do assassinato do pai da horda primitiva relatado por Sigmund Freud em “Totem e tabu”. Lacan acentua o aspecto do pós-assassinato que é permeado por uma

ambivalência que então funda as relações do filho com o pai, isto é, ao retorno do amor após efetuado o ato. Esse ato constituía todo o mistério. Ele é feito para nos velar isto, que não apenas o assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas ele reforça sua interdição. Tudo que está aí, e é justamente isso, tanto no fato quanto na explicação, a falha. O obstáculo sendo exterminado sob a forma do assassinato, nem por isso o gozo deixa de permanecer interditado e, ainda mais, essa interdição é reforçada.¹⁶⁰

¹⁶⁰ LACAN, Jacques. [1986] **O Seminário – Livro 7: A ética da psicanálise**. Tradução de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991. p. 211.

Por essa religião ao pai no pós-assassinato, dada na re-instauração de uma lei pelos irmãos que dividem o poder e as mulheres, se re-interdita o gozo dos filhos que se iludiram ao crer que assassinar o pai os levaria a gozar livremente. Desse modo, o que permanece é que “uma transgressão é necessária para aceder a esse gozo, e que – para reencontrarmos São Paulo – é muito precisamente para isso que serve a Lei. A transgressão no sentido do gozo só se efetiva apoiando-se no princípio contrário, sob as formas da Lei.”¹⁶¹.

Podemos perceber que, para Lacan, assim como para Bataille, a relação entre transgressão e interdito – ou lei – é íntima. Nos quadros teóricos desses autores, porém, é diferente o estatuto dado àquele que transgredir a lei, enquanto para Bataille o transgressor se torna soberano, para Lacan o transgressor goza. Essa diferença não se trata de uma diferença estrutural, porque o soberano e o sujeito do gozo ocupam a mesma posição nos dois quadros. Trata-se mais de uma diferença axiológica em que, para Bataille, pesa o fato de que a transgressão possibilita um gozo forte, mais forte do que as outras formas de prazer, enquanto para Lacan, por outro lado, a transgressão e o gozo são a cessação do prazer.

Dessa forma, para Lacan “o gozo é um mal. Quanto a isso Freud nos guia pela mão – ele é um mal porque comporta o mal do próximo. [...] Isso tem um nome – é o que se chama para além do princípio do prazer.”¹⁶². Não se trata, todavia, de um mal contingente ou exterior, é um mal que faz parte da própria constituição do eu como uma pulsão fundamental, ao lado da pulsão de vida, Eros, Tânatos, a pulsão de morte. De modo que, aí se vislumbra uma

tendência nativa do homem à maldade, à agressão, à destruição e, portanto, também à crueldade. E não só [...] O homem, com efeito, é tentado a satisfazer no próximo sua agressividade, a explorar seu trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apropriar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo.¹⁶³

¹⁶¹ Ibidem, p. 211.

¹⁶² Ibidem, p. 213.

¹⁶³ Ibidem, p. 222.

Normalmente, porém, o indivíduo reprime e sublima essa tendência à agressividade. Por vezes, entretanto, não consegue segurar sua pulsão de morte que extravasa, de modo que: “vemos constantemente operar-se nos sujeitos esse curioso procedimento, que se pode articular como a colocação à prova de um destino sem rosto, como um risco do qual o sujeito, tendo-se safado, encontra-se depois como que garantido em sua potência.”¹⁶⁴. A transgressão se trata, então, dessa brincadeira do sujeito de se colocar em risco de morte, para, depois que o risco diminua, o sujeito se sinta mais potente.

4.4 Potência e impotência na transgressão da procissão

A teoria sobre transgressão, elencada na leitura dos textos de Bataille e Lacan, nos permite voltar à nossa pergunta sobre: o que de tão importante estaria em jogo em manter o chapéu na cabeça que fazia Flávio de Carvalho colocar sua vida em perigo? Flávio de Carvalho colocou sua vida em jogo na tentativa de manter o chapéu na cabeça por algo que tinha pouco a ver com a proibição de usar chapéu: Flávio de Carvalho colocou sua vida em jogo na procissão de Corpus Christi para sentir-se mais potente.

A realização de uma transgressão não prevista e não ritualizada, porém, pode resultar naquilo que Bataille chama de exceção no funcionamento complementar do interdito e da transgressão, na transgressão ilimitada. Flávio de Carvalho buscava transgredir a norma da procissão para deixar os católicos agressivos e, assim, se sentirem mais potentes – e conseguiu. Porém, uma vez incitada a violência, ela não pode mais ser controlada. Afinal, a economia libidinal dos católicos funcionava de modo similar à economia libidinal de Flávio de Carvalho e, depois de terem seu eu ideal rebaixado pela transgressão da norma da procissão, os católicos mostraram que não eram tão passivos quanto acreditava Flávio de Carvalho. A transgressão da norma do chapéu na procissão, como desrespeito ao corpo de Cristo, defunto assassinado desfilando pela cidade, despertou o desejo de uma transgressão maior ainda, o desejo de assassinato de Flávio de Carvalho.

O desejo de transgressão da massa católica apareceu logo no início do relato de Flávio de Carvalho; porém, no início da procissão, somente alguns participantes gritavam: “Lincha! Mata!”. No decorrer do uso do chapéu como meio de transgressão, e conforme a massa ficou mais irritada, esses gritos aumentaram de número até que se tornaram

¹⁶⁴ Ibidem, p. 234.

ensurdecadores para Flávio de Carvalho, que fugiu. A fuga, porém, não arrefeceu a violência despertada e, aos gritos “Lincha! Mata!”, invocadores da transgressão por assassinato, Flávio de Carvalho foi perseguido. Abaixo, o relato do início da fuga:

Olhando para trás vi os elementos da procissão, atônitos, indecisos um tanto esparsos, funcionando como uma camada protetora, e logo ao lado a multidão confusa berrando ‘lincha’, uns tentando atravessar outros empurrando. Isto durou apenas alguns instantes – a camada protetora como era de se esperar não tardou a se restabelecer da surpresa e do período indeciso. O contágio com a multidão transmitiu logo o desejo do ‘mata e lincha’. Os elementos da procissão não mais funcionavam como camada protetora, mas impregnados pelo ódio, em momentos eram absorvidos ou selecionados e expulsos. Agora todos avançavam sem obstáculo. Toda a timidez vencida, a massa unânime se atirava resoluta sobre mim, sendo a única proteção o pequeno espaço que me separava da massa.¹⁶⁵

O jogo de potência que Flávio de Carvalho criou com a transgressão da norma da procissão é um jogo de gozo permeado por inversões entre extrema potência e desfalecimento impotente. Como vimos com Bataille, lei e transgressão não são opostos, mas têm uma relação complementar e são regulados por regimes de normalidade e de exceção. Na medida em que transgrediu a norma da procissão e se tornou soberano, Flávio de Carvalho declarou um estado de exceção e estimulou a reação dos participantes da procissão. A reação se deu pela tentativa de retomar a posição soberana de Flávio de Carvalho através da transgressão do mandamento de não matar – e os católicos quase conseguiram realizar esse sacrifício.

Flávio de Carvalho não foi linchado pelos religiosos em fúria somente porque foi protegido pela polícia através de sua prisão. Paradoxalmente, essa prisão foi a salvação de sua vida. Entre o início da fuga e o salvamento pela prisão, Flávio de Carvalho teve alucinações, como a visão de seu duplo e o desmanchar do seu corpo –eventos

¹⁶⁵ CARVALHO, Flávio de. **Experiência N.2**, op. Cit. p. 30.

analisados no capítulo a seguir. Enquanto isso, notamos que, sobre o policial responsável por sua prisão, Flávio de Carvalho comenta:

Soube que ele não tinha religião, que me considerava um rapaz educado, e que pertencia à guarda dos teatros. Informou-me também que o dono da leiteria tinha abaixado as portas de ferro e que uma guarda de seis ou oito policiais continha o povo [...].¹⁶⁶

Sobre a tentativa de Flávio de Carvalho de se sentir potente por meio da transgressão, podemos afirmar, então, que, com a salvação de sua vida pela tutela policial, ele, defendido por outros homens, voltou a ser razoavelmente impotente.

Nesse momento paradoxal de prisão salvadora, pode ser encontrada também a resposta à questão que Flávio de Carvalho declarou na entrevista ao jornal “O Estado de São Paulo” como sendo a motivadora da “Experiência N.2”: “fazer uma experiência sobre a capacidade agressiva de uma massa religiosa à resistência da força das leis civis, ou determinar se a força da crença é maior do que a força da lei e do respeito à vida humana”¹⁶⁷. Através da distinção feita por Jacques Derrida, em “Força de lei”¹⁶⁸, entre força da lei e força de lei, podemos perceber que a força da lei civil, ou de qualquer lei, é maior que outra crença somente quando a força se impõe – como fez a força da lei civil através da proteção policial a Flávio de Carvalho. Sem essa força de lei, como vimos com Freud, o respeito à vida humana é regulado por forças libidinais que funcionam de maneira diferente do simples respeito à lei civil e que quase resultaram no assassinato do impotente Flávio de Carvalho em fuga.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 47.

¹⁶⁷ O Estado de São Paulo, 9 jun. 1931. *Apud.* CARVALHO, Flávio de. **Experiência N.2**, op. Cit. p. 4.

¹⁶⁸ DERRIDA, Jacques. [1994] **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

5 EXPERIÊNCIA DE CONFIGURAÇÃO DO OUTRO EM SI

*Eu sou trezentos, sou trezentos-e-cincoenta,
As sensações renascem de si mesmas sem repouso,
Ôh espelhos, ôh! Pirineus! ôh caçaras!
Si um deus morrer, irei no Piauí buscar outro!
Abraço no meu leito as milhoreas palavras,
E os suspiros que dou são violinos alheios;
Eu piso a terra como quem descobre a furto
Nas esquinas, nos táxis, nas camarinhas seus próprios beijos!
Eu sou trezentos, sou trezentos-e-cincoenta,
Mas um dia afinal eu toparei comigo...*
Mário de Andrade, “Eu sou trezentos”.

*Da equação eu parte do Cosmos ao axioma
Cosmos parte do eu.*
Oswald de Andrade, “Manifesto Antropófago”.

Experiência pode ser conceituada como relação com o outro a partir da leitura das reflexões sobre experiência de Walter Benjamin e Georges Bataille. As teorias da experiência desses dois autores, de resto provenientes de tradições tão distintas, encontram sua convergência na relação com o limite e com a alteridade, pois tanto o conceito de experiência interior elaborado por Bataille quanto o conceito de experiência criado por Walter Benjamin dependem da ultrapassamento de um limite e da construção de uma relação com um outro. No caso do conceito de experiência interior desenvolvido por Bataille, o limite a ser ultrapassado é o próprio e o outro com quem se faz relação é o outro de si mesmo, enquanto para a experiência benjaminiana o limite é geográfico ou temporal e o outro com quem se relaciona é o outro distante no espaço ou no tempo.

Walter Benjamin desenvolve seu conceito de experiência, principalmente, em dois ensaios, “Experiência e pobreza”, publicado em 1933, e “O narrador”, datado de 1936. Os dois ensaios são, portanto, posteriores apenas em alguns anos à “Experiência N.2”, publicada por Flávio de Carvalho em 1931. No primeiro e mais curto desses ensaios, Benjamin aponta de várias maneiras como o desenvolvimento técnico, com a guerra tecnológica e a aceleração do tempo histórico, solapou a transmissão de experiência entre velhos e novos. A transmissão de experiência está, nos termos de Benjamin, com suas ações em baixa, uma vez que toda a paisagem se alterou com os bombardeios, com a evolução da técnica, na construção de ferrovias e no uso de materiais

como o aço e o vidro, e com a proliferação da informação midiática. Por isso tudo, nenhum jovem estaria disposto a ouvir as histórias e os provérbios dos antigos que já não encontram mais aplicação prática onde a única coisa que ficou intacta, frente a todas essas alterações radicais, foi o frágil corpo humano.

No segundo ensaio, “O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”, Benjamin se detém por mais tempo sobre o conceito de experiência, traçando a evolução da narração em relação com o desenvolvimento técnico do capitalismo, o que no ensaio anterior ele havia apenas assinalado. Para traçar essa evolução, Benjamin faz diferenciação entre dois tipos de narradores existentes desde tempos imemoriáveis: o camponês sedentário e o marujo viajante. O camponês sedentário era o narrador que contava as histórias e tradições da terra depois de ter vivido muito tempo no mesmo lugar, enquanto o marujo viajante narrava as histórias das outras terras desconhecidas. Esses dois tipos de narradores se uniam na produção artesanal corporativa da Idade Média, em que, nas corporações de ofício, mestres sedentários e aprendizes migrantes conversavam, trocavam experiências, enquanto realizavam o trabalho artesanal ao mesmo tempo intelectual e físico. A evolução técnica, porém, com o tempo regulado pela fábrica, que impossibilita a conversa, com a invenção do romance, que prescinde da oralidade, e com a criação da imprensa, que se alimenta de informação e não de saber, diminui drasticamente o espaço de troca de experiência.

A falência da narração e do provérbio, todavia, não significa que os sujeitos deixaram de fazer experiências – eles deixaram, sobretudo, de trocar experiências através da narração. Isso aconteceu especialmente porque o saber narrativo da experiência perdeu sua autoridade, pois, antes da invenção da imprensa, “o saber, que vinha de longe – do longe espacial das terras estranhas, ou do longe temporal contido na tradição –, dispunha de uma autoridade que era válida mesmo que não fosse controlável.”¹⁶⁹. Desse modo, o acontecimento principal que Benjamin narra nostalgicamente nos seus ensaios é a perda da autoridade da experiência substituída pela verificação factual da informação.

Giorgio Agamben, em “Infância e história”, publicado em 1979, afirma não apenas a baixa nas ações da experiência, mas o fim da troca de experiências pela narração. Segundo Agamben, “a expropriação da

¹⁶⁹ BENJAMIN, Walter. [1933] O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____ **Magia e Técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. Brasiliense, 1986. p. 203.

experiência estava implícita no projeto fundamental da ciência moderna”. Em seguida, ele cita Francis Bacon, para quem:

A verdadeira ordem da experiência começa por acender o lume; com este, em seguida, aclara o caminho, iniciando pela experiência bem disposta e ponderada e não por aquela descontínua e às avessas; primeiro deduz o axiomas e depois procede a novos experimentos.¹⁷⁰

Na frase de Bacon, se percebe que o saber está inevitavelmente inscrito pela ciência em código matemático. Reparamos que ele menciona a realização de novos experimentos em vez de narrar outras experiências. A esse saber científico, Agamben opõe a experiência linguística. Dessa forma, apesar de solapada de modo absurdo pela informação e com a sua autoridade rendida pela ciência, a experiência “é algo onde ele [o homem] desde sempre se encontra no ato de cair na linguagem e na palavra. Por isso a história não pode ser o progresso contínuo da humanidade falante ao longo do tempo linear, mas é, na sua essência, intervalo, descontinuidade.”¹⁷¹. Ou seja, utilizando um vocabulário diferente, é a relação com o outro.

Assim, de acordo com Agamben, apesar do desenvolvimento tecnológico tomar para a codificação matemática aquilo que era antes da alçada da troca de experiência e, apesar da informação tornar o mundo inarrável, a experiência continua existindo na relação com o outro através da linguagem. Para retomar a teorização benjaminiana, esse outro pode ser um outro lugar, um outro tempo, ou, como veremos a seguir, um outro em si mesmo.

5.1 Experiência interior

Georges Bataille desenvolve seu conceito de experiência interior em livro homônimo, publicado em 1943, por caminhos muito diferentes da discussão de experiência feita por Benjamin e Agamben, mas tendo em comum com os comentários dos dois autores citados a ênfase na linguagem e no contato com a alteridade. A diferença é que,

¹⁷⁰ BACON, Francis. Apud. AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história: destruição da experiência**, Op. Cit. p. 25.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 65.

na discussão de Bataille, o outro é o outro de si mesmo, alcançável apenas através da transgressão dos próprios limites.

Bataille localiza a origem da angústia que move o sujeito para a experiência interior na impossibilidade de ser todo e, por isso, no seu texto, ele tem como objetivo:

Perguntar perante qualquer outro: por que meio apazigua em si mesmo o desejo de ser todo?, sacrifício, conformismo, trapaça, poesia, moral, esnobismo, rebeldia, vaidade, dinheiro, ou por vários desses meio por vez?, ou por todos juntos?¹⁷²

Em consonância com a teoria do erotismo, que mostramos no capítulo anterior, o ser todo é outro nome para o ser contínuo, de modo que: “Não somos um todo, inclusive temos apenas duas certezas neste mundo, não ser um todo e morrer.”¹⁷³. A experiência interior é uma maneira de lidar com essa impossibilidade de ser todo, próxima da experiência mística, que aspira unir-se ao universo, mas sem a moral que dela faz parte. Assim, a experiência interior busca estados de êxtase e de exaltação profanos. O que regula essa busca, todavia, não é nenhuma origem ou teleologia:

A experiência interior não podendo ter seu princípio nem num dogma (atitude moral), nem na ciência (o saber não pode ser nem seu fim nem sua origem), nem numa busca por estados de enriquecimento (atitude estética, experimental), não pode ter outra preocupação nem outro fim do que ela mesma.¹⁷⁴

¹⁷² BATAILLE, Georges. [1943] **La experiencia interior**. Traducido por Fernando Savater. Madrid: Taurus, 1973. p. 10. Na edição espanhola: “Preguntar ante cualquier otro: ¿por qué medio apacigua en sí mismo el deseo de serlo todo?, ¿sacrificio, conformismo, trapicheo, poesía, moral, esnobismo, rebelión, vanidad, dinero, o por varios medios a la vez?, o por todos a la vez?”.

¹⁷³ Idem. Na edição espanhola: “No lo somos todo, incluso no tenemos más que dos certezas en este mundo, ésa y la de morir.”.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 16. Na edição espanhola: “La experiencia interior no pudiendo tener su principio ni en un dogma (actitud moral), ni en la ciencia (el saber no puede ser ni su fin ni su origen), ni en una búsqueda de estados enriquecedores (actitud estética, experimental), no puede tener otra preocupación ni otro fin que ella misma.”.

Desse modo, a preocupação e o fim da experiência interior é apenas ela mesma, “uma viagem ao limite do possível para o homem.”¹⁷⁵. Ou seja, se trata de ultrapassar os limites de si mesmo. Porém, essa experiência de ultrapassamento dos limites não acontece sem um outro – como, por exemplo, o leitor –, e nem sem a mediação da linguagem. Assim, o “terceiro, o companheiro, o leitor que me ativa, é o discurso. Ou ainda mais: o leitor é discurso, é quem fala em mim, quem mantém em mim o discurso vivo que se dirige a ele.”¹⁷⁶. Somente o outro por sobre a barreira da linguagem possibilita a experiência:

[...] a experiência interior é, como tal, para outro! O sujeito na experiência se extravía, se perde no objeto, que também se dissolve. Não poderia, de maneira alguma, dissolver-se até esse ponto se a sua natureza não o permitisse tal transformação; o sujeito da experiência se desfez de toda a sua morada; na medida que não é uma criança num drama, uma mosca sobre o nariz, é consciência do outro [...] Se fazendo consciência do outro [...] se perde na comunicação humana, tanto que o sujeito se lança fora de si, se abisma com uma multidão indefinida de existências possíveis.¹⁷⁷

Desse modo, a experiência interior é feita somente fora do sujeito, em uma alteração do eu, em um deslocamento subjetivo, mediado pela linguagem e propiciado pelo outro. Na relação entre experiência, linguagem e o outro, podemos, então, aproximar a

¹⁷⁵ Ibidem, p. 17. Na edição espanhola: “un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre.”

¹⁷⁶ Ibidem, p. 70. Na edição espanhola: “El tercero, el compañero, el lector que me actúa, es el discurso. O aún más: el lector es discurso, es él quien habla en mí, quien mantiene en mí el discurso vivo que se dirige a él.”

¹⁷⁷ Idem. Na edição espanhola: “la experiencia interior es conquista y, como tal ;para otro! El sujeto en la experiencia se extravía, se pierde en el objeto, el cual también se disuelve. No podría, sin embargo, disolverse hasta ese punto si su naturaleza no le permitiese tal cambio; el sujeto de la experiencia a despecho de toda morada: en la medida que no es un niño en drama, una mosca sobre la nariz, es conciencia de otro haciéndose conciencia de otro [...] se pierde en la comunicación humana, en tanto que sujeto se lanza fuera de sí, se abisma con una multitud indefinida de existencias posibles.”

conceituação de experiência de Georges Bataille com a conceituação de matriz benjaminiana. Cabe, então, fazer a pergunta: qual é o outro que propicia a experiência de Flávio de Carvalho?

5.2 O duplo

Na “Experiência N.2”, em que Flávio de Carvalho se opõe fortemente aos outros da procissão e com eles não realiza nenhuma experiência, ele encontra um outro que, finalmente, lhe possibilita fazer experiência no duplo de si mesmo. Dentro de uma latrina, acossado pelos católicos perseguidores na leiteria Campo Belo, Flávio de Carvalho narra a visão de seu duplo do seguinte modo:

Estava em pleno fenômeno de medo, eu não tinha notado o início do fenômeno, mas naquele momento estava perfeitamente ciente do meu estado e por assim dizer me transportava num dos meus caracteres críticos fora de mim e contemplava a mim mesmo. Me recordo que nesta parte crítica não fazia nenhuma tentativa para me retirar desse estado mas ao contrário parecia apreciar diagnosticar e formar opinião, tinha uma perfeita imagem mental de mim mesmo, eu era duas personalidades sempre uma se manifestando depois da outra, e creio que nunca senti as duas ao mesmo tempo, uma era a crítica que já mencionei e a outra era o meu eu dominado pelo medo. Não creio que todo o fenômeno do medo tenha durado mais de dois ou três minutos e a personalidade crítica durou menos tempo que a outra, mas durante esse tempo se manifestou duramente crítica.

De uma pequena distância eu me via a mim mesmo, uma criatura estranha, completamente diferente do que eu costumava ser. Não tinha roupa e a cor do meu corpo era entre amarelo escuro e cor de chocolate. Com a escuridão enxergava-me difuso. Tinha os quatro dedos de uma mão mergulhados na boca, e a outra aberta enterrava os dedos na carne da perna, os meus olhos esbugalhados olhavam para cima e do lado. Era a imagem do terror; contemplei-me demoradamente, meditei, mesmo, a minha pessoa

crítica não se opunha à visão, escrutava e gozava o espetáculo e creio ainda que inconscientemente desejava prolongá-lo.¹⁷⁸

Nessa citação, Flávio de Carvalho narra, no momento de maior medo da “Experiência N.2”, a alucinação de uma imagem de um duplo de si. Otto Rank, no artigo “O duplo”, estuda a figura duplicada na literatura e na cultura oral. Segundo esse autor, o fenômeno do duplo acontece a partir da conjugação de narcisismo e de medo da morte. Rank cita diversos exemplos dessa cisão do eu em dois que dão origem a diferentes práticas rituais e interditos em diferentes culturas. Para nossa análise, interessa especificamente a cultural ocidental escrita, em que, de modo geral,

O sintoma mais evidente desse estado psíquico [do duplo] parece ser um forte senso de culpa que obriga o herói a não assumir a responsabilidade de certos atos do seu ego, mas sim transferi-la a um outro Eu, um duplo, que personifique o próprio diabo ou que seja criado um pacto diabólico. Essa personificação dissociada dos impulsos e inclinações tidos antes como reprováveis, mas que nessa maneira indireta podem ser satisfeitos irresponsavelmente, aparece em outras realizações do tema como um alerta benéfico [...], que é diretamente abordada como a 'consciência' do homem [...]. Esse sentimento de culpa, que tem diferentes fontes, prescinde, como Freud apontou, por um lado, da distância entre o Eu-ideal e a realidade alcançada, por outro lado, é alimentado por um poderoso medo da morte e cria violentas tendências de autopunição [...].¹⁷⁹

Por essa citação, podemos perceber a concordância entre o que aparece no relato de Flávio de Carvalho e o que consta no ensaio de Rank, pois, no relato da “Experiência N.2”, uma consciência severa fora do corpo de Flávio de Carvalho faz comentários reprovadores, em um

¹⁷⁸ CARVALHO, Flávio de. **Experiência N.2**. Op. Cit., p. 40.

¹⁷⁹ RANK, Otto. [1914] **O duplo**. Tradução de Erisa Sofia Luisa Foerthmann Schultz. Porto Alegre: Dublinense, 2013. p. 123.

momento em que ele tinha muito medo da morte e talvez se sentisse culpado por se ter colocado em posição tão vulnerável.

Rank afirma ainda que, no seu “significado subjetivo, o duplo se revela como manifestação de um estado psicológico do qual o indivíduo não pode libertar-se daquela fase do desenvolvimento em que o eu se ama narcisisticamente.”¹⁸⁰. A menção ao narcisismo também conflui para a nossa análise, pelo fato de Flávio de Carvalho se ter colocado na contramão da procissão de maneira megalomaníaca, como mostramos no capítulo dois. Rank termina seu estudo com a seguinte afirmação:

Assim, vemos o narcisismo primitivo, em que os interesses libidinosos e egoístas estão concentrados em igual intensidade no ego e se protegem da mesma maneira, contra uma série de ameaças, através de reações que se dirigem contra a aniquilação total do ego ou sua lesão e prejuízo. [...] Vimos que o interesse libidinal, que contribui aqui, deriva da intensiva ameaça ao narcisismo, que luta contra a aniquilação total do ego bem como contra sua dissolução no amor sexual. [...] Por isso, o duplo [...] tendo sido criado originalmente como uma defesa contra o desejo da temida destruição eterna, reaparece na superstição como um mensageiro da morte.¹⁸¹

Através da teorização de Otto Rank, podemos perceber, então, que Flávio de Carvalho, no momento de perigo frente à morte eminente, amorteceu o seu medo pelo meio da criação psíquica de um duplo. Podemos, então, afirmar que é nessa visão do duplo como um outro eu impotente que Flávio de Carvalho fez experiência. Assim, o outro com quem Flávio de Carvalho se relacionou não foram os participantes da procissão – com quem ele se negou a estabelecer contato, com quem ele estabeleceu apenas hierarquia. O outro do eu potente e megalomaníaco de Flávio de Carvalho, demonstrado com detalhes no terceiro capítulo dessa dissertação, é o seu eu impotente e indefeso do momento em que ele, aterrorizado, se vê como uma figura exterior a si mesmo. Foi nessa visão do seu duplo, então, que Flávio de Carvalho configurou o outro de si mesmo.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 127.

¹⁸¹ Ibidem, p. 136.

5.3 Eu é um outro

É interessante notar que fazer perceber o eu como um outro é um dos efeitos da autobiografia, tanto para quem a escreve quanto para quem a estuda. Leonor Arfuch comenta que:

para além da captura do leitor em sua rede peculiar de veracidade, ela [a autobiografia] permite ao enunciador a confrontação rememorativa entre o que era e o que chegou a ser, isto é, a construção imaginária de “si mesmo como outro”.¹⁸²

Não por acaso, dois dos maiores estudiosos de autobiografia utilizam a relação entre o eu e o outro para nomear suas obras. Paul Ricoeur denomina um estudo de “Sois memê comme un autre”; Phillipe Lejeune, em texto posterior ao já discutido “Pacto autobiográfico”, escreve sobre Arthur Rimbaud, e utiliza como título de seu livro a famosa frase “Je est un autre”.

Jacques Lacan, em “O Seminário 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise” também utiliza a frase de Rimbaud, como metáfora para a conceituação do eu em relação à consciência e ao inconsciente. Segundo Lacan, o eu é algo desconhecido pelo próprio ser que julga sê-lo:

Mesmo que efetivamente seja verdade que a consciência é transparente a si mesma e que é aprendida como tal, fica patente que, nem por isso, o [eu] lhe é transparente. Ele não lhe é dado de modo diferente do de um objeto. A apreensão de um objeto pela consciência não lhe fornece da mesma feita suas propriedades. Ocorre o mesmo com o [eu].¹⁸³

Desse modo, o eu, dado a ser conhecido somente como um objeto, é um outro para a consciência. Lacan ressalta que essa constatação, todavia, não nos leva muito longe porque não define o que é o outro: “O outro, o que é que o senhor quer dizer com isto? – é seu

¹⁸² ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico**. Op. Cit. p. 54.

¹⁸³ LACAN, Jacques. **O seminário - Livro 2**. Op. Cit. p. 16.

semelhante, seu próximo, seu ideal de [eu], uma bacia? Isso tudo são outros.”¹⁸⁴. Dentro dessa discussão, Lacan enfatiza o inconsciente:

O inconsciente escapa totalmente a este círculo de certezas no qual o homem se reconhece como um eu. É fora deste campo que existe algo que tem todos os direitos de se expressar por [eu] e que demonstra este direito pelo fato de vir à luz expressando-se a título de [eu]. Justamente aquilo que é o mais não reconhecido no campo do eu que na análise se chega a formular como sendo [eu] propriamente dito.¹⁸⁵

Através do conceito de inconsciente como um motor que nos leva a realizar atos dos quais não temos consciência, Lacan mostra que o sujeito não é consciente daquilo que o move e que, desse modo, “o sujeito não é a sua inteligência, não está no mesmo eixo, é excêntrico.”¹⁸⁶. É nessa excentricidade que Lacan encontra a “metáfora tópica – o sujeito está descentrado com relação ao indivíduo. É o que [Eu] é um outro quer dizer.”¹⁸⁷.

Depois de assinalar o eu como um outro, na sequência do seminário, Lacan discorre sobre a sua função: “o eu é um objeto que preenche certa função que chamamos aqui de função imaginária.”¹⁸⁸. Para exemplificar essa função, ele recorre à célebre metáfora do espelho:

Trata-se mais um vez de um espelho. A imagem no espelho, o que é? Os raios que voltam para o espelho nos fazem situar num espaço imaginário o objeto que se acha além disso – em algum lugar na realidade. O objeto real não é o objeto que vocês veem no espelho. Há, pois, aí um fenômeno de consciência como tal.¹⁸⁹

¹⁸⁴ Ibidem, p. 17.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 17.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 19.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 19.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 66.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 68.

Desse modo, o eu é uma imagem criada através do outro. Por isso a “fascinação é absolutamente essencial para o fenômeno de constituição do eu. É na qualidade de fascinada que a diversidade descoordenada, incoerente, da despedaçagem primitiva adquire sua unidade.”¹⁹⁰. A unidade do eu, entretanto, pode despedaçar-se novamente a qualquer momento, como nos mostra Flávio de Carvalho.

5.4 Abrir-se ao outro

Depois de encontrar seu outro na visão do seu duplo, Flávio de Carvalho alucinou o desmanchar do seu corpo:

O meu corpo não tremia; estava mais do lado imóvel; creio que sentia uma parte deslizar lentamente sobre a outra. Estava em pleno estado de pânico, tinha a impressão de que ia me desmanchar, que desintegrava-me, as postas de carne em movimento moroso se separavam em todas as direções, a gravidade não parecia influir, com o mesmo desembaraço mexiam para cima e para os lados, impotente, preso por uma angústia profunda assistia emocionado ao meu desmanchar. Não sentia frio nem calor, parecia não ter temperatura; os ossos sem dúvida estavam ausentes pois não me era possível acreditar que tinha ossos mas contudo não tombava; o roçar da minha pele era que nem pano; não sentia o contato dos meus dedos na boca, me imaginava sem pulso e sem sangue e as partes em movimento se pareciam com pepinos em conversa. Coisa curiosa, no entanto, eu não conseguia acabar-me, apesar do desmanchar estava sempre inteiro, o meu cérebro não tinha nenhum controle sobre as coisas, era espectador passivo; as partes em movimento pensavam por si. Logo depois de começar a desmanchar-me e enquanto processo continuava, sentia um outro fenômeno não menos curioso e emocionante; braços, dedos e mãos surgindo de um multidão ausente me rasgavam aos poucos, senti alguém enfiar o dedo num dos meus olhos e puxar a pele rasgando, mãos me

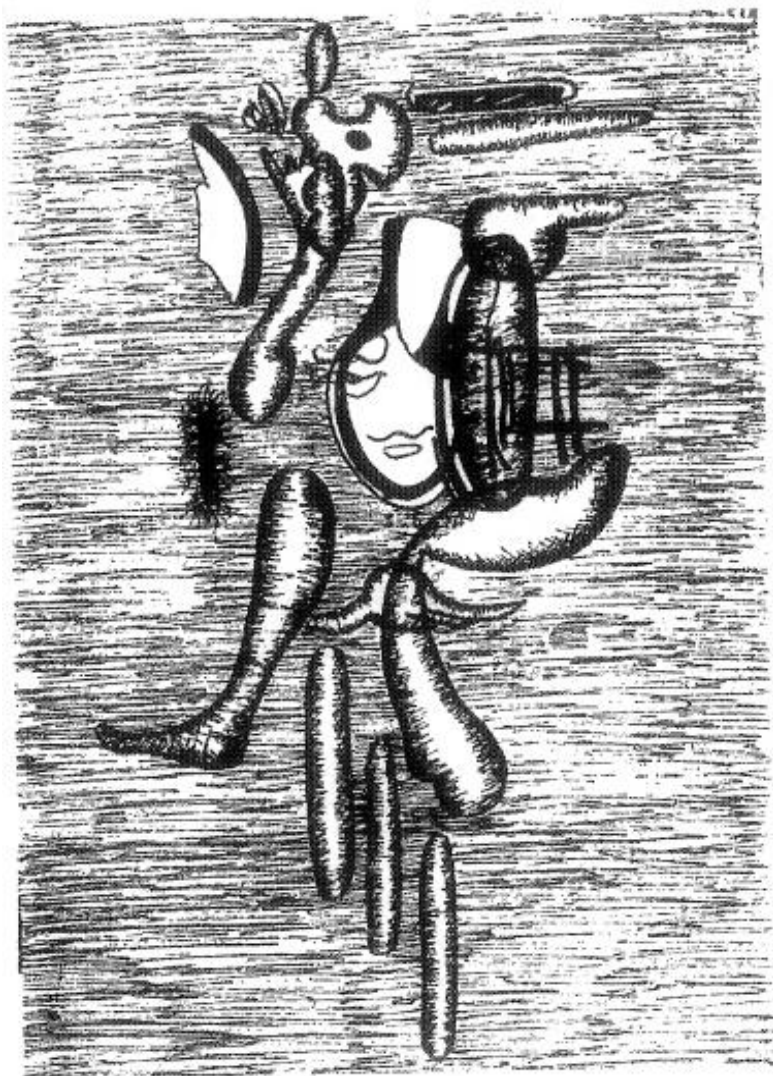
¹⁹⁰ Ibidem, p. 75.

pegavam e me puxavam, minha carne cedia, era branca e sedosa estriada como cristais de gesso e não tinha sangue.¹⁹¹

Além de narrar os momentos da alucinação do desmanchar do seu corpo, Flávio de Carvalho fez, e publicou no meio do relato, na página quarenta e quatro da edição da Nau, o seguinte desenho, que figura o desmanchar do seu corpo:

¹⁹¹ CARVALHO, Flávio de. **Experiência N.2**. Op. Cit., p. 43.

Figura 1 – Sem nome



... assistia emocionado ao meu desmanchar.

Fonte: CARVALHO, Flávio. **Experiência N.2** Op. cit p. 44.

Como se vê na figura, na alucinação do desmanchar de Flávio de Carvalho, seu corpo se encontrava esquarterado, com órgãos internos

indefinidos e pernas e braços flutuando. De quem tinha um eu tão bem acabado, inteiro e potente, como Flávio de Carvalho no começo da procissão, podemos ler a visão de pedaços flutuantes de corpo rasgado, com os órgãos desorganizados, como um estranhamento.

Freud estuda esse tema no artigo “O estranho”. No início de seu texto, o psicanalista nos lembra que:

A palavra alemã ‘unheimlich’ é obviamente o oposto de “heimlich” [“doméstica”], “heimisch” [“nativo”] – o oposto do que é familiar; e somos tentados a concluir que aquilo que é “estranho” é assustador precisamente porque não é conhecido e familiar.¹⁹²

Porém, segundo o autor, essa conclusão é precipitada, porque a palavra “heimlich” também é usada em outro sentido, no sentido de designar: “o que está oculto e se mantém fora da vista. ‘Unheimlich’ é habitualmente usado, conforme aprendemos, apenas como o contrário do primeiro significado de ‘heimlich’, e não do segundo.”¹⁹³

É na oposição de estranho ao que se mantém oculto, então, que Freud encontra a explicação para o vir à tona daquilo que era conhecido, mas que estava oculto. Dentro da teoria psicanalítica, Freud aproxima aquilo percebido como estranho daquilo que estava reprimido:

[...] entre os exemplos de coisas assustadoras, deve haver uma categoria em que o elemento que amedronta pode mostrar ser algo reprimido que retorna. Essa categoria de coisas assustadoras construiria então o estranho; e deve ser indiferente a questão de saber se o que é estranho era, em si, originalmente assustador ou se trazia algum outro afeto. Em segundo lugar, se é essa, na verdade, a natureza secreta do estranho, pode-se compreender por que o uso lingüístico estendeu das Heimliche [“homely” (“doméstico, familiar”)] para o seu oposto, das Unheimliche; pois esse estranho não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo

¹⁹² FREUD, Sigmund. [1917] O estranho. In: _____ **Uma neurose infantil e outros trabalhos**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1969.

¹⁹³ Ibidem, p. 142.

da repressão. Essa referência ao fator da repressão permite-nos, ademais, compreender a definição de Schelling do estranho como algo que deveria ter permanecido oculto mas veio à luz.¹⁹⁴

Através desse conceito de estranho como o reprimido que retorna, podemos ler o desmanchar do corpo de Flávio de Carvalho como o retorno da constatação reprimida de que seu eu não é inteiro. Desse modo, ao ver seus pedaços flutuando, Flávio de Carvalho vê que não é todo, que não é completo em si mesmo. Com efeito, Flávio de Carvalho afirma:

Não havia nenhuma dúvida sobre a imagem mental e a sensação tátil da minha destruição, e que ambas apareceram como consequência imediata de um sentimento profundo de insegurança, era a última visão da minha personalidade como um ser inteiro.¹⁹⁵

A última visão de si mesmo como um ser inteiro, todavia, pode ser também a primeira visão de si mesmo como um ser aberto. Aberto a outras experiências – N.3, N.4 – e aberto a outros outros, o louco, a mulher, o índio.

¹⁹⁴ Ibidem, p.152.

¹⁹⁵ CARVALHO, Flávio de. **Experiência N.2**. Op. Cit. p. 44.

6 COMENTÁRIOS FINAIS

A partir das constatações sobre o fato de a ação de Flávio de Carvalho estar permeada por narcisismo e gozo e de ele ter feito experiência, na “Experiência N.2”, somente na relação consigo mesmo como outro, fazemos os comentários finais apontando para possíveis desdobramentos dessa discussão na relação entre performance e massa no Brasil contemporâneo. Afinal, assim como habitaram as ruas nos anos 1930 e nos anos 1960, as massas continuam a habitar as ruas do Brasil nesse começo do século XX, como evidenciam a queima de bandeiras de partidos de esquerda nas “Jornadas de Junho” de 2013 e a hostilização a transeuntes trajados de vermelho nos protestos “Contra a Corrupção” de março de 2015. Além disso, existem “Marchas para Jesus” anuais em todas as grandes capitais brasileiras e a direita se une em torno de pautas agressivas, como a redução da maioria penal e o pedido de intervenção militar.

Frente a esses fenômenos de massa contemporâneos, pontuar as ambivalências da “Experiência N.2”, considerada por muitos – como mostramos na Introdução – a primeira performance no Brasil, é uma maneira de prevenir os artistas contra o ódio potencial armazenado pela religião e de desfazer a dicotomia entre o artista puro e a massa perversa. Somente a partir da elaboração a fundo das complexidades dessa relação, poderemos, em vez de ver a situação levada ao jogo extremo de transgressão, como fizeram os cartunistas do “Charlie Hebdo”, favorecer a realização de performances com algo de vida, como a “Aécio é melhor, ele vai prender menor”, de Rafucko.

REFERÊNCIAS

De Flávio de Carvalho

CARVALHO, Flávio. **A moda e o novo homem**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2010.

_____. **A origem animal de Deus e o bailado do Deus morto**. São Paulo: Difel, 1973.

_____. [1931] **Experiência N.2**. Rio de Janeiro: Nau, 2001.

_____. Notas para a reconstrução de um mundo perdido. In: MATA, Larissa Costa da. (org.) **Genealogia e primitivismo no modernismo brasileiro: o mundo perdido de Flávio de Carvalho**. 2013. Tese Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Literatura, Florianópolis, 2013.

_____. Notas para a reconstrução de um mundo perdido. In: CERA, Flávia. (org.). **Sopro**. Edições 49 – 86. Florianópolis.

_____. [1936] **Os ossos do mundo**. São Paulo: Antiqua, 2005.

Sobre Flávio de Carvalho

ANTELO, Raul. Experiência e transgressão em Flávio de Carvalho. In:

_____. **Transgressão e modernidade**. Ponta Grossa: UEPG, 2001.

CAETANO, Renata Oliveira. **Murilo Mendes por Flávio de Carvalho: relações intelectuais através de retratos**. 2012. Dissertação. Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós-Graduação em História.

CANTON, Katia; CARVALHO, Flávio de. **Fantasias**. São Paulo: M.Fontes, 2004.

CHIARELLI, Tadeu. **Flávio de Carvalho**: questões sobre sua arte de ação. In: MATTAR, Denise. (org.). Flávio de Carvalho: 100 anos de um revolucionário romântico. Rio de Janeiro: CCBB, 1999.

DAHER, Luiz Carlos. **Flávio de Carvalho e a Volúpia da forma**. São Paulo: M.W.M. Diesel, 1984.

FREITAS, Nanci de. **Flávio De Carvalho e Oswald de Andrade**: actantes provocadores e atos performáticos. Anais da IV Reunião Científica de Pesquisa e Pós-Graduação em Artes Cênicas. Belo Horizonte, 2007.

FREITAS, Valeska. **Dialética da moda**: a máquina experimental de Flavio de Carvalho. 1997. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão – Programa de Pós-Graduação em Literatura.

ISHIDA, Americo. **Desenho, desejo e desígnio na arquitetura de Flavio de Carvalho**. 1995. Dissertação – Universidade de São Paulo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo.

MATA, Larissa Costa da. **Genealogia e primitivismo no modernismo brasileiro**: o mundo perdido de Flávio de Carvalho. 2013. Tese Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Literatura, Florianópolis, 2013.

MORAES, Antonio Carlos Robert. **Flávio de Carvalho**: o performático precoce. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MOREIRA LEITE, Rui. **A experiência sem número**. Uma década marcada pela atuação de Flávio de Carvalho. 1987. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, Departamento de Artes Plástica, Escola de Comunicação e Artes.

_____. **Flávio de Carvalho (1899-1973) entre a experiência e a experimentação**. Tese. São Paulo, 1994. Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo.

MORESCHI, Marcelo. Flavio de Carvalho em exposição. **Sibila**: poesia e crítica literária. Publicado em 10/03/2012. Disponível em:

<<http://sibila.com.br/cultura/flavio-de-carvalho-em-exposicao/5276>
s/p>. Acesso em: 1 set. 2014.

_____. Protestos históricos. **Sibila**: poesia e crítica literária. Publicado em 23 de junho de 2013. Disponível em:
<<http://sibila.com.br/cultura/protestos-historicos/9815> s/p>. Acesso em:
1 set. 2014.

OLIVEIRA, Simone Aparecida. **A poética radical no modernismo brasileiro: a "Experiência nº 2" de Flávio de Carvalho**. Dissertação. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História.

OSORIO, Luiz Camilo. **Flávio de Carvalho**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

SANGIRARDI JR. **Flávio de Carvalho**, o revolucionário romântico. Rio de Janeiro: Philobiblion, 1985.

STIGGER, Verônica. A vacina antropofágica. In: RUFFINELLI, Jorge; ROCHA, João César de Castro (Orgs.). **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. Flávio de Carvalho: arqueologia e contemporaneidade. **Celeuma**, v. 4, p. 1-10-10, 2014.

_____. Flávio de Carvalho: experiências romanas. **Marcelina** (São Paulo), v. 3, p. 109-128, 2010.

_____. Retratos dentro da morte: a "Série trágica" de Flávio de Carvalho. **Crítica Cultural**, v. 4, p. 3-12, 2009.

TOLEDO, J. **Flávio de Carvalho**: o comedor de emoções. São Paulo/Campinas: Brasiliense / Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.

Bibliografia geral

ADLER, Alfred. [1912] **El caracter neurótico**. Buenos Aires: Paidós, 1954.

AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby ou da contingência* In: **Bartleby: escrita da potência**. Lisboa: Assírio e Alvim, 2007.

_____ [1979] **Infância e história**: destruição de experiência e origem da história. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____ [1995] **Homo Sacer**: O Poder Soberano e a Vida Nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 22.

ANDRADE, Oswald, [1928] “Manifesto Antropófago” In: _____ **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 2011.

ARFUCH, Leonor. [2002] **O espaço autobiográfico**. Tradução de Paloma Vida. Rio de Janeiro: Editora da Uerj, 2010.

BATAILLE, Georges. [1943] **La experiencia interior**. Traducido por Fernando Savater. Madrid: Taurus, 1973.

_____ **O erotismo**. [1957] Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

BAUDELAIRE, Charles. [1857] **Flores do mal**. Tradução de Guilherme de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2010.

BENJAMIN, Walter. [1933] *Infância e pobreza*. In: _____ **Magia e Técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. Brasiliense, 1986.

_____ [1936] *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. In: _____ **Magia e Técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. Brasiliense, 1986.

BIENAL DE SÃO PAULO, 17, 1983, São Paulo. **Exposição Flavio de Carvalho**. São Paulo: [Fundação Bienal de São Paulo], 1983.

BOPP, Raul. [1965] **Vida e morte da Antropofagia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

BRECHT, Bertolt. **Estudos sobre teatro**. Tradução de Fiana Pais Brandão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

CARLSON, Marvin. [1980] **Performance**: uma introdução crítica. Tradução de Thais Flores Nogueira Diniz e Maria Antonieta Pereira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

COHEN, Renato. [1989] **Performance como linguagem**: criação de um tempo-espaço de experimentação. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DARWIN, Charles. [1859] **Origem das espécies**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.

DE MAN, Paul. [1979] Autobiografia como des-figuração. Tradução de Joca Wolff. Revisão de Idelber Avelar. **Sopro**. Edição 71. Florianópolis, Maio de 2012.

DELEUZE Gilles. GUATTARI, Felix. [1980] Como criar para si um corpo sem órgãos. In: _____ **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Ed. 34, 2008.

_____ [1980] Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível. In: **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. - São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. [1993] Bartleby, ou a fórmula. In: **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

DERRIDA, Jacques. [1994] **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FARIA, Daniel. Vertigens sensoriais da política em Flávio de Carvalho. In: SEIXAS, Jacy. Et al. (Org.). **Tramas do político**: linguagens, formas, jogos. Uberlândia: EdUFU, 2012.

FOUCAULT, Michel. [1975] Os anormais. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. [1963] Prefácio à Transgressão. In **Ditos e Escritos**. Volume III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FREUD, Sigmund. [1933] A feminilidade. In: [1930-1936] **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos**: (1930-1936). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **Conferências introdutórias sobre psicanálise**. Tradução de Sérgio Tellaroli. Companhia das Letras, São Paulo, 2010.

_____. [1914] **Introdução ao Narcisismo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. [1930] **Mal-estar na civilização**. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

_____. [1917] O estranho. In: _____. **Uma neurose infantil e outros trabalhos**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1969.

_____. **Psicologia das massas e análise do eu**. [1921] Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. [1931] Sobre a sexualidade feminina. In: [1930-1936] **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos**: (1930-1936). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. [1913] **Totem e tabu**: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e dos neuróticos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

GOLDBERG, RoseLee. [1979] **A arte da performance**: do futurismo ao presente. Tradução de Percival Panzoldo de Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GLUSBERG, Jorge. [1987] **A Arte da Performance**. Tradução de Renato Cohen. São Paulo, Perspectiva 1980.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely.(orgs) [1986] **Micropolítica: cartografia do desejo**. Petrópolis: Vozes, 2005.

JUNG, Carl Gustav. [1940] **O símbolo de transformação na missa**. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis, Vozes, 1985.

LEJEUNE, Phillipe. [1975] **O pacto autobiográfico**. Tradução de Jovita Maria Gerheim Noronha e Maria Inês Coimbra Guedes Belo Horizonte: Editora da UFMF, 2008.

LACAN, Jacques. [1978] **O Seminário – Livro 2 - O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise**. Tradução de Marie Christine Laznik Penot. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985

_____ [1986] **O Seminário – Livro 7: A ética da psicanálise**. Tradução de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1962] **Totemismo hoje**. Tradução de Malcom Bruce Corrie. Petrópolis: Vozes, 1975.

MELIM, Regina. **Performance nas artes visuais**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.

_____ **Poiésis**, n. 21-22, v. 1, Niterói, Universidade Federal Fluminense; Programa de Pós-Graduação em Estudos Contemporâneos das Artes; Pró-Reitoria de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação; Instituto de Arte e Comunicação Social. Julho-Dezembro de 2013. p. 26.

MELVILLE, Herman. **Bartleby, o escrivão**. Tradução de Irene Hirsch, Josely Vianna Baptistae Maria Carolina de Araújo. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

MERSCHMAN, Francis. "Feast of Corpus Christi." **The Catholic Encyclopedia**. Vol. 4. New York: Robert Appleton Company, 1908. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/04390b.htm> s/p. Acesso em: 01/09/2014

NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos In: ANDRADE, Oswald. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 2011.

RANK, Otto. [1914] **O duplo**. Tradução de Erisa Sofia Luisa Foerthmann Schultz. Porto Alegre: Dublinense, 2013.

RATZINGER, Joseph. **Catholic Culture**. Disponível em: <<http://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=6471>>. Acesso em: 1 set. 2014.

ROSENFELD, Anatol. [1965] **Brecht e o teatro épico**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

SCHECHNER, Richard. [2002] **Performance studies: an introduction**. New York: Routledge, 2006.

VITOUX, Pierre. Notes sur la focalisation dans le roman autobiographique. **Études littéraires**, vol. 17, n° 2, 1984, p. 261-272.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro In: _____ [2002] **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo, Cosac Naify, 2013.

ZUMTHOR, Paul. [1975] **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.