

**EU COMO NÓS
A INTERSUBJETIVIDADE FLUSSERIANA COMO ANTROPOFAGIA
OSWALDIANA¹**

**I AS (EAT) US
FLUSSERIAN INTERSUBJECTIVITY AS OSWALDIAN ANTHROPOPHAGY**

Tadeu Rodrigues Iuama²
Míriam Cristina Carlos Silva³

Resumo

A noção de intersubjetividade se trata do grande horizonte ético da obra de Flusser. O presente artigo, uma pesquisa bibliográfica, visa discutir a noção de indivíduo comunicante dentro desse contexto. Para tanto, percorre a genealogia da intersubjetividade flusseriana, norteado por Buber, assim como a influência que este recebeu de Moreno. Paralelamente, relaciona o pensamento de Flusser com a antropofagia de Andrade – a quem Freud e Lévy-Bruhl comparecem como referências pertinentes. Dessa genealogia, emerge a noção de um sujeito em devir, capaz de olhar com olhos livres para o abjeto, a ponto de enxergá-lo como projeto.

Palavras-chave: Comunicação. Intersubjetividade. Jogo. Antropofagia. Ludofagia.

Abstract

The notion of intersubjectivity is the great ethical horizon of Flusser's work. This article, a bibliographical research, aims to discuss the notion of communicating individual within this context. In order to do so, he goes through the genealogy of Flusserian intersubjectivity, guided by Buber, as well as the influence he received from Moreno. At the same time, it relates Flusser's thought with Andrade's anthropophagy – to whom Freud and Lévy-Bruhl appear as pertinent references. From this genealogy, the notion of a subject in becoming emerges, capable of looking with free eyes at the abject, to the point of seeing it as a project.

Keywords: Communication. Intersubjectivity. Game. Anthropophagy. Ludophagy.

Bodenlos: A intersubjetividade flusseriana

“Que ‘jogo’ seja todo sistema composto de elementos combináveis de acordo com regras.” – Vilém Flusser

Grande parte da vasta obra de Flusser permanece desconhecida do público brasileiro. Iniciativas tais como o *Arquivo Flusser São Paulo* e a publicação de suas obras completas pela editora *É Realizações* contribuem no sentido de sanar tal questão. Contudo, enquanto, em

¹Trabalho apresentado ao Eixo Temático Diálogo, Discurso e o Outro na Comunicação, do VII ComCult, Faculdade de Comunicação da FAAP - Fundação Armando Álvares Penteado, São Paulo – Brasil, 13 a 17 de setembro de 2018.

²Doutor em Comunicação (Unip), Pós-doutorando (Uniso). tadeu.rodrigues.iuama@gmail.com.

³Doutora em Comunicação e Semiótica (Puc-SP), Professora do PPGCC (Uniso). miriamcriscarlos@gmail.com.

alguns casos, apenas parte de seus textos são amplamente conhecidos, o pensamento do ensaísta é passível de ser percebido como fragmentado e até, levemente, esquizofrênico.

As discussões sobre linguagem, tecnologia, imagem e cultura são transversais em sua obra, de maneira a compor a disciplina denominada pelo autor como Comunicologia – a teoria de “quem dispõe de instrumentos para a modificação das comunicações humanas” (Flusser, 2007b, p. 272). Igualmente presente, mas menos comentada, é a presença das discussões sobre jogos perpassando sua obra.

A definição em epígrafe é, em certa medida, um holograma do percurso intelectual de Flusser, já que encerra em si blocos conceituais discutidos no decorrer da obra do autor, que parece ter jogado conosco, escondendo em plena vista uma possível síntese de seu pensamento.

Ao pensar em *sistemas*, a definição aponta para o diálogo de Flusser com a cibernética. E isso diz mais a respeito sobre um posicionamento ético do que uma opção epistemológica: nas correspondências entre Flusser e Rouanet (2014), o último adverte o primeiro sobre como sua linguagem parecia a dos tecnófilos estadunidenses que criticava. Flusser responde sobre a importância de falar na mesma língua – além de coerente com a linguagem comum necessária para uma conversação autêntica (Flusser, 2007a), postura que evidencia um posicionamento afim da ética intersubjetiva que defende. Pensar em termos de sistema é uma maneira de dar a devida atenção por aquilo que considerou a mais relevante questão social e filosófica a ser pensada em seu tempo: o domínio dos aparelhos – um conceito que, para além das parafernalias tecnológicas que nos cercam, diz respeito aos próprios sistemas aos quais somos submetidos cotidianamente – cujo exemplo mais emblemático é Auschwitz (Flusser, 2019a). Entender como os sistemas/aparelhos funcionam é passo importante para impedir que nos dominem. Para impedir que Auschwitz volte a acontecer – ou, enfatizando o processo desumanizante ainda em curso, para impedir que Auschwitz continue acontecendo.

Decorrente disso, *composto* é um termo que remete à dinâmica de pensamento predominante em nosso tempo, que opera por mosaicos (Flusser, 2019b). Para Flusser (2019b), o que funda a existência humana propriamente dita é um processo de alienação do mundo. Inicialmente, passamos a manipular objetos. Depois, afastamo-nos dos objetos e começamos a imaginar

(transformar em imagens) as possíveis relações entre eles. Ao passarmos a prestar mais atenção nas imagens do que no próprio mundo que as gerou, conceituamos caminhos unívocos, lineares e causais para demonstrar relações entre objetos – usando para isso a poderosa ferramenta da escrita. Por fim, o autor aponta para o movimento duplo de calcular e computar: enquanto o primeiro reduz conceitos a dígitos, o segundo sintetiza dígitos em mosaicos novamente imagináveis. Ao definir que os sistemas são compostos, Flusser nos aponta um horizonte no qual, por mais implacáveis que pareçam tais sistemas, novas configurações são possíveis.

Para compreendermos tais composições, é preciso que reconheçamos seus *elementos*. Aqui, comparecem as reflexões de Flusser (2007a) acerca da linguagem. É importante frisar que, para o pensamento flusseriano, são as diferentes línguas que criam diferentes realidades habitadas por nós. Nesse sentido, aponta que a civilização ocidental é fruto das línguas flexionais, ou seja, línguas compostas por sujeitos, predicados e objetos. Na predicação, um sujeito se projeta rumo a um objeto. Além disso, os dois extremos desse sistema (sujeito e objeto) são, de fato, inalcançáveis pela linguagem, uma vez que:

A grande conversação que somos, e que é toda a realidade, surgiu e sempre surge do indizível, do nada, e tende para isso (isto é, significa) o indizível, o nada. Esse nada, esse indizível, que é portanto, o Alfa e o Ômega da conversação tenta, no curso da conversação, infiltrar-se, articular-se, tarefa *ex definitione* impossível. [...] Durante essa tentativa de infiltração adquire o nada diversos nomes. *Objetivamente* se chama *coisa em si*, *o de tudo diferente*, *o Não-eu*. *Subjetivamente* se chama *espírito*, *sujeito*, *Eu* (Flusser, 2007a, p. 157).

Compreender como os elementos são concebidos/percebidos auxilia a compreensão dos sistemas-jogos-línguas-realidades. Mas precisamos também entender suas *regras*. Analisar e criticar as estruturas (como Flusser denomina um determinado conjunto de regras) é premissa para entendermos os funcionamentos possíveis, assim como eventuais pontos de ruptura e subversão. Em sua proposta pedagógica da Comunicologia, Flusser (2007b) aponta para a necessidade de utilizarmos o conhecimento sobre jogos para refletir sobre as dinâmicas comunicacionais. Mais do que isso: saber as regras do jogo é pressuposto para a decisão por se engajar nele. Se, enquanto humanos (daquela modalidade de humanos que se preocupam mais com sua dignidade do que com sua indiferença), precisamos impedir que Auschwitz

volte/continue a acontecer, é por meio da compreensão e posterior mudança das regras que o faremos – uma vez que, se o sistema é o aparelho (*hardware*), a estrutura é o programa (*software*) que o controla. Nesse sentido, é pertinente apontar que, para Flusser (1998b), a única estratégia aplicável pelo novo homem (o indivíduo-projeto, intersubjetivo) era jogar para mudar o jogo, proposição que dá um norte ético para a ação humana no mundo – mas só para aqueles humanos que se importam em se importar.

Propositalmente, o termo *combináveis* – foco da presente reflexão – foi colocado por último. Lidar com combinações é a condição de existência pós-histórica, na qual um determinado sistema prevê um determinado número de combinações. No exemplo recorrente nesse texto, Auschwitz seria uma dessas combinações. A medida em que as combinações são feitas, o número de possibilidades do sistema passa a se converter em necessidades de um sistema. Contudo, o interesse aqui se coloca em outro aspecto: remetendo às reflexões acerca da linguagem (Flusser, 2007a), retomamos a noção de que tanto sujeito quanto objeto são inarticuláveis. No decorrer do pensamento flusseriano, o clima predominante é o da intersubjetividade, ou seja, o reconhecimento de que, se tanto o indivíduo quanto o mundo são inefáveis, a única coisa que existe de fato são as relações.

A intersubjetividade comparece em quatro dimensões no pensamento flusseriano, como apontam Quiroga e Policena (2020, p. 162):

Na dúvida da dúvida, temos o comum entre a certeza e a incerteza, o pensamento e o impensável, que cria uma fissura no *logos* e na subjetividade, gerando uma intersubjetividade na própria cognição (*noesis*). No despertar ético da subjetividade, temos o comum entre Eu e Tu (Outro), em que a interpelação do último desperta a subjetividade humana do primeiro (reconhecimento). Na co-constituição fenomenológica, temos o comum entre duas ou mais perspectivas sobre o mesmo objeto, uma intersubjetividade gnosiológica (conhecimento). Na socialização concreta, temos o comum entre o indivíduo e a comunidade, que, engajados nas estruturas da comunicação, produzem um senso de comunhão (cultura).

Para o presente texto, sobressai o segundo aspecto da intersubjetividade flusseriana, que comparece nomeado pelo autor como diálogo. O aspecto dialógico se daria, sobretudo, na relação com o Outro. E o Outro é o que o presente texto propõe como o fundamento do *Bodenlos*.

Os fundamentos de Vilém Flusser

“[...] Um encontro de dois: olhos nos olhos, face a face. / E quando estiveres perto, arrancar-te-ei os olhos / e colocá-los-ei no lugar dos meus; / E arrancarei meus olhos / para colocá-los no lugar dos teus; / Então ver-te-ei com os teus olhos / E tu ver-me-ás com os meus. / Assim, até a coisa comum serve o silêncio / E nosso encontro permanece a meta sem cadeias: / O Lugar indeterminado, num tempo indeterminado, / A palavra indeterminada para o Homem indeterminado.” – Jacob Levy Moreno

Flusser, em diversas ocasiões, atesta-se como *bodenlos*: sem fundamento. Em igual medida, aponta para o quanto a intersubjetividade pautou sua vida. Na própria autobiografia, capítulos com o nome de pessoas que lhe marcaram profundamente atestam nesse sentido. Não deixa de ser espantoso para o leitor se deparar com nomes como Milton Vargas, Vicente Ferreira da Silva e Miguel Reale, uma vez que os três simpatizavam com o nazismo (Ferrer, 2012).

A proximidade e interlocução com essas pessoas era patente. É a convite de Milton Vargas, por exemplo, que Flusser passa a ocupar, de 1966 a 1969, a cadeira de Filosofia e Evolução das Ciências na Escola Politécnica da Universidade de São Paulo. Além disso, “é de suas defesas de Miguel Reale (o mais liberal dos fascistas, como ele próprio rotulava) que resultará a taxação de Vilém Flusser como membro da direita brasileira” (Ferrer, 2012, p. 78).

Relações como essa não devem passar despercebidas. Sobretudo em nosso contexto sócio-político atual, ignorar as relações de Flusser com pessoas abertamente fascistas é irresponsável. Miguel Reale, por exemplo, foi ideólogo da Ação Integralista Brasileira (Caldeira Neto, 2011), e um dos redatores do dispositivo responsável por consolidar a ditadura no Brasil (Coutinho, 2001). No lugar de tentar se opor a isso pela *práxis*, aceitou, “ainda em 67, missão do Ministério do Exterior para Europa e Estados Unidos” (Flusser, 2007b, p. 260). Em outras palavras: foi, no mínimo, conivente. Já afastado em solo europeu, manifestou seu descontentamento com a situação com a qual conviveu, afirmando que “demorou até o ano de 1972 para que eu me decidisse, de maneira dolorosa, a desistir de meu engajamento no Brasil e fosse morar na Provença, esse anti-Brasil” (Flusser, 2007b, p. 308).

Longe de relativizar ou simpatizar pelas atitudes de Flusser, é possível compreender o horizonte epistemológico que o impeliu nesse sentido. Um dos jogos praticados por ele era filosofar *de cima*, ou seja, refletir que “os problemas filosóficos são como problemas

enxadristicos, apenas mais divertidos, porque escondem melhor o caráter lúdico que os caracteriza. [...] Os filósofos não passavam de pedras no tabuleiro da filosofia” (Flusser, 2007b, p. 57).

Além disso, Flusser era celebrante do diálogo. Importante ressaltar que é impossível desconectar completamente jogo e diálogo em Flusser (1998a, p. 102), uma vez que “a [forma de comunicação] dialógica é uma espécie de jogo pelo qual se comunicam dois (ou mais) parceiros da língua”. Sobre as origens de tal posicionamento dialógico, sabe-se que:

Em sua juventude em Praga, Flusser conheceu Buber. “Junto com Edith Barth”, a futura esposa – Flusser acompanhou a família de Edith em sua fuga, em 1939, para Londres, chegando no ano seguinte ao Brasil, onde se casariam –, “ele ouviu uma conferência de Martin Buber, que se transformou para ambos numa experiência marcante” (Wagnermaier; Röller, 2009 apud Menezes; Künsch, 2017, p. 129).

Nesse sentido, o termo intersubjetividade, embora tenha vindo das leituras da fenomenologia de Husserl, em Flusser tributa também ao pensamento buberiano (Quiroga; Policena, 2020). Mesmo não sendo aludida, a palavra-princípio *Eu-Tu* de Buber (2001) é preocupação constante no pensamento flusseriano. Oposta (e complementar) a palavra-princípio *Eu-Isso*, que separa as coisas em um polo subjetivo e um polo objetivo, *Eu-Tu* diz respeito à intersubjetividade, na existência contemplada enquanto relação. Isso implica não apenas numa condição diferente para o Outro, mas também para o próprio Eu, uma vez que:

O Eu da palavra-princípio *Eu-Tu* é diferente do Eu da palavra-princípio *Eu-Isso*. O Eu da palavra-princípio *Eu-Isso* aparece como egótico e toma consciência de si como sujeito (de experiência e de utilização). O Eu da palavra-princípio *Eu-Tu* aparece como pessoa e se conscientiza como subjetividade (sem genitivo dela dependente). O egótico aparece na medida em que se distingue de outros egóticos. A pessoa aparece no momento em que entra em relação com outras pessoas. O primeiro é a forma espiritual da diferenciação natural, a segunda é a forma espiritual do vínculo natural. A finalidade da separação é o experienciar e o utilizar, cuja finalidade é, por sua vez, “a vida”, isto é, o contínuo morrer no decurso da vida humana. A finalidade da relação é o próprio ser, ou seja, o contato com o Tu. Pois, no contato com cada Tu, toca-nos um sopro da vida eterna. Quem está na relação participa de uma atualidade, quer dizer, de um ser que não está unicamente nele nem unicamente fora dele. Toda atualidade é um agir do qual eu participo sem poder dele me apropriar. Onde não há participação não há atualidade. Onde há apropriação de si não há atualidade. A participação é tanto mais perfeita, quanto o contato do Tu é mais imediato (Buber, 2001, p. 80).

Destarte, “O espírito não está no Eu, mas entre o Eu e o Tu” (Buber, 2001, p. 74). Ao predominar o vínculo natural, a pessoa buberiana é essencialmente comunicante. Por

oposição, o egótico seria propenso à incomunicação, uma tendência a não se abrir ao diálogo, ou seja, uma improbabilidade de (se) constituir (n)uma relação intersubjetiva. A pessoa buberiana, em diálogo com Flusser, corresponde à substituição da concepção de sujeito pela noção de projeto. Em ensaio dedicado a Milton Vargas, Flusser (s.d., p. 22) observa que:

Podemos identificar-nos apenas em relação com outros (identidade implica diferença). O “eu” é definível apenas em relação a um “tu”, ou, em outros termos: “eu” é aquilo que é chamado de “tu”, e tal relação é reversível. A análise de um “eu” individual revelará as sucessivas camadas de “tus” que o constituem. O “eu” se revela como nó de relações intersubjetivas, e (como a célebre cebola) não contém núcleo duro. Fora de toda relação o “eu” é estritamente nada. A noção de “eu” é mera abstração da concreticidade das relações intersubjetivas. São tais relações concretas que se entrecruzam em “eus” como fios de uma rede em nós, que constituem o mundo vital, e todo resto é ideologia a ser “reduzida”.

Ao abandonar a concepção de um “Eu” sólido, constante e coeso, Flusser e Buber convidam a pensar o indivíduo enquanto conjunto de relações. Só existimos na medida em que nos comunicamos, que nos projetamos em relação ao Outro. Para além de fazer do diálogo nosso discurso (um risco que sempre se apresenta no horizonte), a ideia aqui é convidar ao encontro entre diferentes.

Se a escalada de abstração de Flusser é amplamente refletida como uma noção objetiva, num posicionamento intersubjetivo é importante reconhecer que o próprio sujeito também deixa de ser um conceito e passa a ser mosaico. E esse “Eu-mosaico” é combinação de elementos, mutante. Já em Buber (2001, p. 64), é apontado que:

A consciência do Eu está tão pouco apegada ao domínio primitivo do instinto de auto-conservação, como aquele dos outros instintos; isso não significa que o Eu tenta perpetuar-se, mas é o corpo que nada sabe ainda de um Eu. Não é o Eu mas sim o corpo que deseja fazer coisas, utensílios, jogos, ser o inventor. Não se reconhece um “cognosco ergo sum”, mesmo numa forma mais ingênua, no conhecimento primitivo, nem a concepção, por mais infantil que seja, de um sujeito de experiência. O Eu surge da decomposição das vivências primordiais, provém das palavras originais vitais, o *Eu-atuando-Tu* e *Tu-atuando-Eu*, após a substantivação e a hipóstase do participio.

Buber, que até 1916 escrevera textos de caráter místico, apolíticos e não sociais (Waldl, 2012), passa a formular ideias de caráter social, sendo o livro *Eu e Tu* a manifestação concreta dessa virada. Robert Waldl (2012) nos aponta é que outro pensador teria exercido influência em Buber: o psicodramatista Jacob Moreno.

Tanto Buber quanto Moreno viveram em Viena durante a década de 1910. Moreno, na época, editava a revista *Daimon*, na qual Buber publicou alguns textos. Na ocasião, Moreno concentrava sua *práxis* na defesa daquilo que chamou de *encontro*. Waldl (2012) argumenta que é de Moreno que Buber capta a noção de encontro, central em sua antropologia filosófica manifesta na palavra-princípio *Eu-Tu*. Para Moreno (2016), encontro é algo que não é passível de ser teorizado, de maneira que apenas um convite ao encontro pode ser manifesto. Por isso, *Convite ao Encontro* é o nome dado a um livro de poemas cujo tema orbitava em torno da ideia de relações humanas transformadoras – já publicado na época em que conviveram em Viena.

Anos mais tarde, Moreno teorizava o psicodrama, concebido a partir de suas experimentações com aquilo que chamou de *teatro da espontaneidade*, uma manifestação possível da sua noção de *encontro*. A ideia de um *Eu-atuando-Tu*, assim como a de um *Tu-atuando-Eu*, vistas em Buber, encontra ressonâncias em Moreno (2016), que aponta o quanto um indivíduo age sobre o outro enquanto desempenha um papel – e tanto *age* quanto *dramatiza* comparecem aqui como termos complementares numa possível tradução da atuação buberiana. Daí uma das noções centrais no pensamento moreniano: os papéis.

Papel é a “unidade da cultura” (Moreno, 2016, p. 29), uma “forma de funcionamento que o indivíduo assume no momento específico em que reage a uma situação específica, na qual outras pessoas ou objetos estão envolvidos” (Moreno, 2016, p. 27). Isso conduz para uma noção fluida de identidade, um sujeito em projeto que se (re)compõe no diálogo (Flusser, s.d.), no encontro. Moreno (2016, p. 206) aponta para a abrangência dos papéis ao afirmar que:

O papel pode ser definido como uma pessoa imaginária criada por um autor dramático, por exemplo, um Hamlet, um Otelo ou um Fausto; esse papel imaginário pode nunca ter existido, como um Pinóquio ou um Bambi. Pode ser um modelo para a existência, como um Fausto; ou uma imitação dela, como um Otelo. O papel também pode ser definido como uma parte ou um caráter assumido por um ator, por exemplo, uma pessoa imaginária como Hamlet animada por um ator para a realidade. O papel ainda pode ser definido como uma personagem ou função assumida na realidade social, por exemplo, um policial, um juiz, um médico, um deputado. Finalmente, o papel pode ser definido como as formas reais e tangíveis que o eu adota. Eu, ego, personalidade, personagem etc. são efeitos acumulados, hipóteses heurísticas, postulados metapsicológicos, “logóides”. O papel é uma

cristalização final de todas as situações numa área *especial* de operações por que o indivíduo passou.

Por conta dessa noção do Eu como efeitos acumulados, convergente com a noção flusseriana de *eu* como sucessão de camadas de *tus*, Moreno (2016, p. 25) afirma que “os papéis não emergem do eu; é o eu quem, todavia, emerge dos papéis”. Essa é síntese do argumento que defendemos aqui: um indivíduo indeterminado, porque não é sujeito nem objeto, rearranjando suas características em cada diálogo. Um diálogo não dialético, porque não visa embate entre uma tese e uma antítese, e sim uma confusão de sínteses. Um diálogo participativo, como buscaremos apontar adiante. Por ora, o intuito é interpretar que o germe moreniano persistiu em Flusser, trilhando seu caminho via Buber, para construir a noção de um projeto..

Abaporu: A antropofagia oswaldiana

“A operação metafísica que se liga ao rito antropofágico é a da transformação do tabu em totem. Do valor oposto, ao valor favorável.” – Oswald de Andrade

Nos escritos de Flusser publicados no Brasil até a presente data, a alusão a Oswald de Andrade não comparece – ou, ao menos, não é de nosso conhecimento. Pudera, uma vez que o *bodenlos* orbitava figuras relacionadas ao integralismo. Plínio Salgado, fundador do nefasto movimento integralista, foi um dos participantes do modernismo brasileiro. Se do lado de Oswald o posicionamento artístico ia no sentido da poesia Pau-Brasil, a esfera de influência de Plínio Salgado respondia com o movimento verde-amarelo. De um lado, a busca do diálogo não só com os estrangeiros, mas com os nativos esquecidos. Do outro, um nacionalismo exacerbado, tributário de uma noção torpe de purismo cultural – germe do integralismo.

Flusser, é importante frisar, caminhava ao lado dos herdeiros desse verde-amarelismo. Talvez por isso não tenha deixado evidente, em seu período no Brasil, que era leitor de Oswald de Andrade. Contudo, o fez em língua alemã (Klengel, 2013). Hoje, essa influência oswaldiana em Flusser já é conhecida, de maneira a gerar frutos tais como a iconofagia (Baitello Junior, 2014), tributária tanto da antropofagia oswaldiana quanto da imagem flusseriana.

Existem três pontos de contato que consideramos pertinentes. O primeiro é a pós-história (Flusser, 2019a). Ao apontar para um período pré-histórico, caracterizado pelo pensamento mágico, contraposto por um período histórico, caracterizado pelo pensamento histórico, que desembocam num período pós-histórico, caracterizado pelo pensamento lúdico, Flusser se aproxima da “formulação essencial do homem como problema e como realidade” (Andrade, 2011, p. 141), que divide o ser humano em três termos: o primeiro, ou tese, é o homem natural; o segundo, ou antítese, é o homem civilizado; e o terceiro, ou síntese, é o homem natural tecnizado. Situa ainda o primeiro termo como relacionado a um Matriarcado ancestral e o segundo ao Patriarcado (tendo como ponto de origem, de acordo com Andrade, a civilização helênica). Tal como Flusser faria depois, aponta a tecnização como possibilitadora desse novo humano. De acordo com Andrade (2011, p. 145-146):

No mundo supratecnizado que se anuncia, quando caírem as barreiras finais do Patriarcado, o homem poderá cevar a sua preguiça inata, mãe da fantasia, da invenção e do amor. E restituir a si mesmo, no fim do seu longo estado de negatividade, na síntese enfim, da técnica que é civilização e da vida natural que é cultura, o seu instinto lúdico. Sobre o Faber, o Viator e o Sapiens, prevalecerá então o Homo Ludens.

Andrade aponta para o *Homo ludens* como possibilidade de existência do indivíduo. Flusser irá explorar relação semelhante em sua *Fenomenologia do brasileiro*, cujo subtítulo (*em busca de um novo homem*) poderia ser facilmente trocado por *em busca do antropófago*, sem prejuízos para o entendimento do leitor: trechos tais como “pode surgir um novo tipo de proletário que evita a alienação histórica por tomar por realidade a vida no jogo, a não ser que a tendência violenta rumo ao progresso histórico sufoque esta virtualidade para o *homo ludens*” (Flusser, 1998b, p. 111) suscitam a relação instintiva com Andrade, que nos permite inferir que “a conclusão é que na América se abre o futuro para o mundo lúdico” (Silva; Silva, 2018, p. 106).

Em um texto onde define jogos, Flusser (1967, p. 87) nos dá ponto seguinte, ao afirmar que “há uma tendência para a antropofagia entre jogos. Nos espaços de interpenetração antropofágica de competências existe a possibilidade da tradução, e não existe fora destes espaços”. A antropofagia emerge num contexto muito próximo da tradução, central na construção do indivíduo flusseriano, uma vez que Flusser (1970) atribui à tradução uma

função desalienante em ambientes caracterizados pela pluralidade de realidades – tal como é o caso de sua criação bilingue, e do pluriculturalismo brasileiro.

Por fim, cria um paralelo entre o amor ao outro/próximo do decálogo abraâmico e a relação entre alteridade e identidade. Explica então que:

Para a antropofagia, o problema tem esta forma: quando encontro o outro, encontro-me face ao diferente de mim, ao estranho, ao estrangeiro, ao inimigo. “Encontro-me”, isto é: identifico-me face ao outro. Torno-me sujeito. Por isto o outro é “sacro”: faz com que me identifique. O outro é o objeto do qual sou o sujeito. A relação que se estabelece é relação projetiva. Eu enquanto sujeito sou projetor que projeta um objeto contra tela de fundo. O meu projeto é recuperar minha projeção, afim de des-alienar-me do meu objeto. Para fazê-lo, recorro a meios. À observação, à experiência, ao conhecimento, à valoração, à manipulação munida de instrumentos. Procuro, pelo intermédio da arte, da ciência, da ideologia, da técnica, recuperar o objeto e transformá-lo em coisa minha. Destarte dominarei a estranhez, a estrangeiridade, a inimizade do outro. Dominarei a diferença pela identidade. Terei “des-sacralizado” o outro. Este é o projeto (Flusser, 1982, p. 92).

Em síntese, deposita suas reflexões antropofágicas na palavra *como*, afirmando que “‘como’ significa: no além das projeções, no além da identidade e da diferença” (Flusser, 1982, p. 92).

Destarte, cabe elaborar a antropofagia oswaldiana. “Absorção do inimigo sacro” (Andrade, 2011, p. 73) é nosso ponto de partida. É, aliás, o método empregado para a elaboração do presente texto, ao “fazer dos díspares o par perfeito” (Silva, 2007, p. 121). É vista como “ato religioso [...] harmônico e comunal” (Andrade, 2011, p. 138), que “compreende a vida como devoração e a simboliza no rito antropofágico que é comunhão. De outro lado a devoração traz em si a imanência do perigo. E produz a solidariedade social que se define em alteridade” (Andrade, 2011, p. 219).

Ao assumir que “a antropofagia é um devir, um constructo coletivo nem sempre claro ao observador” (Silva; Silva, 2018, p. 107), a conclusão a que se chega, quando se pensa no antropófago, é que seria “um sujeito entre sujeitos e não mais sujeito entre objetos, ou sujeitos-objetos do pensamento de outrem. Ser e Não-Ser, superado da totalidade que reconhece os sujeitos e os sujeitos-objetos, socialmente” (Silva; Silva, 2018, p. 104), pois “pensar o ser é pensá-lo como afirmação do devir... é como pensar os processos subjetivos como transformação do eu em um outro, um outrar-se como na expressão criada por Fernando Pessoa” (Vasconcellos, 2011, p. 6). Esse sujeito em devir, um “homem difuso” (Silva; Silva,

2018, p. 131), é aquele que, ao contrário do próprio Oswald, não considera a antropofagia um *sarampão* a ser curado – uma predisposição do indivíduo, e não uma condição volátil e volúvel.

Ao apontar que “só me interessa o que não é meu”, Andrade (2011, p. 67) nos leva para uma relação destituída da noção de propriedade, já que a partir do momento em que algo é considerado como meu, deixa de ter meu interesse. É uma cosmovisão orientada sempre ao Outro. É amplamente possível associar essa postura àquela da pessoa buberiana, o indivíduo no qual predomina o Eu-Tu. E tal relação, como já postulava Buber, é pautada pela participação. Por isso, Andrade (2011, p. 68) é celebrante de “uma consciência participante, uma rítmica religiosa. Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida. E a mentalidade pré-lógica para o Sr. Levy Bruhl estudar”. No movimento entre o *Manifesto Antropófago* e a *Crise da Filosofia Messiânica*, esbarramos com o caráter artístico do primeiro e com a intenção filosófica do segundo, assim como em outros textos que derivam de ambos, na nossa busca por esse ser humano intersubjetivo.

Os inimigos sacros de Oswald de Andrade

“‘Ser’ significa para ele, nessa circunstância, ‘participar da mesma essência’. Os pássaros são os seres invisíveis do alto, assim como os bororos do Brasil são araras” – Lucien Lévy-Bruhl

Devorar o inimigo sacro exige estômago. Estudar Levy Bruhl foi um processo que exigiu esse método. Afinal, não é digesto ler trechos onde se afirma que:

em poucas palavras, o conjunto de hábitos mentais que exclui o pensamento abstrato e o raciocínio propriamente dito parece de fato se encontrar em um grande número de sociedades inferiores e constituir um traço característico e essencial da mentalidade dos primitivos (Lévy-Bruhl, 2008, p. 18).

Não é possível admitir o respeito à diversidade e Lévy-Bruhl no mesmo contexto. Com uma visão civilizatória eurocêntrica, o antropólogo é a manifestação exemplar do egótico buberiano. O Outro, primitivo, é mero objeto de estudo. A sociedade do Outro é nomeada como inferior. O Outro, porque não-Eu, é tido como destituído da capacidade de raciocinar – afinal, para Lévy-Bruhl (2008, p. 9), contata-se “nos primitivos uma aversão decidida pelo

raciocínio, por aquilo que os lógicos chamam de operações discursivas do pensamento”. A esse Outro, não é reconhecida a dignidade para que seja algo além de objeto.

Mas absorção do inimigo sacro parece ser justamente sobre isso. Chafurdar no lamaçal do indesejável, buscando por algum sentido. E absorver, não sem alguma indigestão, o que foi devorado. Nesse sentido, é possível compreender por que Oswald de Andrade cita Lévy-Bruhl em seu manifesto: é aquele indivíduo apontado pelo antropólogo como abjeto, *inferior*, *primitivo*, que o antropófago vai exaltar, incensando como uma utopia a ser buscada. A busca pelo novo homem (Flusser, 1998b) parece ser, afinal, a utopia antropofágica (Andrade, 2011). São dois os elementos que caracterizam esse primitivo, aqui não tomado mais como abjeto, e sim como projeto: “a lei de participação, considerada em suas relações com o princípio da identidade” (Lévy-Bruhl, 2008, p. 6) e a pré-lógica, ou seja, “o fato de que o espírito dos primitivos é pouco sensível à contradição” (Lévy-Bruhl, 2008, p. 6).

No que diz respeito à lei da participação, concebe-se que os indivíduos-projetos seriam formados por um mosaico de sobreposições de representações coletivas. Termo oriundo de Durkheim, as representações coletivas “são sempre, em grande parte, de natureza emocional. Seu pensamento e sua linguagem permanecem pouco conceituais” (Lévy-Bruhl, 2008, p 51). Participação, nesse sentido, diz respeito a uma difusão, na qual o Eu-projeto se compreende, simultaneamente, como individual e difuso. Possivelmente, o exemplo mais emblemático disso seja visto nas sociedades totêmicas, na qual, tal qual a epígrafe do presente intertítulo demonstra, *ser* diz respeito a participar da mesma essência. O sujeito em projeto ao mesmo tempo é um indivíduo único e parte de um coletivo de semelhantes, unidos por um totem – um símbolo que manifesta determinada essência. O papel moreniano (2006) comparece como análogo ao totem, uma vez que, apesar de possuir camadas individuais, apresenta um núcleo coletivo. Como projeto, cada relação Eu-Tu apresenta uma nova essência a ser participada.

No âmbito da pré-lógica, a contradição que distingue o Eu do Tu não comparece. No lugar disso, é patente a ambivalência. Freud, com quem Lévy-Bruhl dialogou (Bunzel, 1966) e também um referencial essencial para a antropofagia oswaldiana, apresenta uma visão altamente contestável dos indivíduos cujo modo de vida destoa da civilização europeia.

Exemplos disso não são escassos em sua obra: “consideramos os que são chamados de selvagens e semisselvagens, cuja vida psíquica tem especial interesse para nós, se nela pudermos reconhecer um estágio anterior e bem conservado de nossa própria evolução” (Freud, 2013, p. 7) é apenas um exemplo disso. É nesse sentido de reconhecer um estágio anterior que Freud investiga a presença de tabus e de totens como análoga à vida psíquica do indivíduo neurótico.

Para Freud (2013, p. 65), “devemos conceder aos impulsos psíquicos dos homens primitivos um maior grau de ambivalência do que o encontrado no homem civilizado de hoje. Decaindo essa ambivalência, desapareceu lentamente o tabu”. Nesse sentido, conceitua-se que:

O significado de “tabu” se divide, para nós, em duas direções opostas. Por um lado quer dizer “santo, consagrado”; por outro, “inquietante, perigoso, proibido, impuro”. O contrário de “tabu”, em polinésio, é *noa*, ou seja, “habitual, acessível a todos”. Assim, o tabu está ligado à ideia de algo reservado, exprime-se em proibições e restrições, essencialmente. A nossa expressão “temor sagrado” corresponde frequentemente ao sentido de “tabu” (Freud, 2013, p. 12).

O inimigo sacro. Pré-lógico – ou seja, pouco sensível à contradição (Lévy-Bruhl, 2008). Nas palavras de Freud (2013), ambivalente. E, se existe equivalência entre o tabu e a pré-lógica, o totem, por sua vez, evoca a participação. “Ele encarna a comunidade, que é o verdadeiro objeto da adoração” (Freud, 2013, p. 116). Isso porque:

Nas sociedades mais primitivas há apenas um vínculo que une incondicionalmente e sem exceção: o da comunidade de clã (*kinship*). Os membros dessa comunidade respondem solidariamente uns pelos outros, um *kin* é um grupo de pessoas cujas vidas se acham tão ligadas, que podem ser vistas como partes de uma vida conjunta. [...] *Kinship* significa, portanto, participar de uma substância comum (Freud, 2013, p. 139-140).

Daí a confusão entre indivíduo e coletivo decorrente da participação (Lévy-Bruhl, 2008) e do totemismo (Freud, 2013). Se a antropofagia oswaldiana é definida como a transformação do tabu em totem, podemos assumir que ela é a transformação da ambivalência como princípio que nos une, o convívio de contradições como essência comum.

É emblemático que tanto Freud quanto Lévy-Bruhl tenham alcançado a mesma conclusão, com as mesmas palavras, observando esses indivíduos por eles considerados abjetos: para Freud (2013, p. 89), o pensar do primitivo é dotado de “impermeabilidade às simples experiências”; para Lévy-Bruhl (2008, p. 42), observa-se a “impermeabilidade à

experiência’, que caracteriza a mentalidade dos primitivos, quando representações coletivas ocupam antecipadamente seu espírito”.

Essa questão nos devolve para Buber (2001). Impermeabilidade às experiências parece apontar para um indivíduo incapaz do estado egótico (*Eu-Isso*). Incapaz de objetificação. Um indivíduo que não se aliena/abstrai do mundo (FLUSSER, 2019b). Nosso projeto de indivíduo intersubjetivo. Participante das ambivalências e contradições que se negam a cindir o Eu do Outro – “Só me interessa o que não é meu” (Andrade, 2011, p. 67). Que, no lugar disso, tributam ao Nós – palavra que evoca tanto o plural quanto o laço das relações. Um indivíduo comunicante.

Considerações: a ludofagia como abjeto em projeto

“O inexplicável para críticos, sociólogos e historiadores, muitas vezes decorre de eles ignorarem um sentimento que acompanha o homem em todas as idades e que chamamos de constante lúdica” – Oswald de Andrade

Jogamos. Devoramos. Esse foi nosso método no presente ensaio. Propor novos mosaicos / alterar estruturas / traduzir diferentes conceitos. Digerir autores que, em alguns aspectos, são indigestos. Colocar esses conceitos e esses autores numa roda de conversa. Participar desse projeto, admitindo contradições e ambivalências.

E, defendemos, não bastava uma coisa nem outra. Devorar, como ímpeto, não era suficiente sem encarar o processo com leveza. Jogar, com empenho, não era suficiente sem encarar o processo com reverência. Daí a ludofagia, esse devorar-jogar. Um ato político e poético, que fuja no lixo da teoria, em busca daquilo que fora descartado como menor, irrelevante ou ultrapassado. Isso porque parte de uma profunda indignação com a inércia do mundo, e reconhece que é justamente no que foi descartado por esse mundo inerte que residem as possibilidades mais interessantes de mudança.

No que diz respeito ao indivíduo que se propõe a isso, a lógica não é a de absorção do Outro, mas sim de desconstrução da abstração chamada Eu. No lugar da afinidade com a apropriação, o compromisso com o inapropriado. Praticar ludofagia com um Tu não significa um Eu absorvê-lo. Pelo contrário: é tornar-se cada vez menos Eu e mais Tu. Um processo de

desapropriação de si mesmo, ofertando espaço para que o Tu ali resida. É assumir que comunicar é jogar-se, para além de si mesmo. É compreender que os laços comunitários que queremos para o mundo também devem existir dentro de nós.

Referências

- ANDRADE, Oswald de. (2011). A utopia antropofágica. São Paulo: Globo.
- BAITELLO JUNIOR, Norval. (2014) A era da iconofagia: reflexões sobre a imagem, comunicação, mídia e cultura. São Paulo: Paulus.
- BUBER, Martin. (2001). Eu e tu. São Paulo: Centauro.
- BUNZEL, Ruth. (1966). Introduction. In: LÉVY-BRUHL, Lucien. How natives think. New York, Washington Square Press, p. V-XVIII.
- CALDEIRA NETO, Odilon. (2011). Miguel Reale e o integralismo: entre a memória militante e as disputas políticas. Revista Espaço Acadêmico, v. 11, n. 126, p. 178-186.
- COUTINHO, Amélia. (2001). Miguel Reale. In: Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro pós 1930. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV.
- FERRER, Sidney Rodrigues. (2012). Marginal e apátrida na filosofia brasileira: uma análise sociológica sobre Vilém Flusser. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo. São Paulo.
- FLUSSER, Vilém. (s.d.). De sujeito em projeto. ESSAYS 6_PORTUGUESE-DA_DACT-DO ENC, p. 18-26, Arquivo Vilém Flusser São Paulo.
- FLUSSER, Vilém. Jogos. (1967). O Estado de São Paulo. M3_O ESTADO DE SAO PAULO [M3-44_301], p. 84-87. Arquivo Vilém Flusser São Paulo.
- FLUSSER, Vilém. (1970). Problemas em tradução. BOOKS 34_1_PT_PROBLEMAS EM TRADUÇÃO. Arquivo Vilém Flusser São Paulo.
- FLUSSER, Vilém. (1982). Ame teu outro como a ti próprio. Shalom. M6_ITA_415_PAU BRASIL_416_RIOART_417_SHALOM_418, p. 91-92. Arquivo Vilém Flusser São Paulo.
- FLUSSER, Vilém. (1998a). Ficções filosóficas. São Paulo: Edusp.
- FLUSSER, Vilém. (1998b). Fenomenologia do brasileiro. Rio de Janeiro: Eduerj.
- FLUSSER, Vilém. (2007a). Língua e realidade. São Paulo: Annablume.
- FLUSSER, Vilém. (2007b). Bodenlos: uma autobiografia filosófica. São Paulo: Annablume.
- FLUSSER, Vilém; ROUANET, Sérgio Paulo. (2014). Correspondência. São Paulo: Annablume.
- FLUSSER, Vilém. (2019a). Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: É Realizações.
- FLUSSER, Vilém. (2019b). Elogio da superficialidade: o universo das imagens técnicas. São Paulo: É Realizações.
- FREUD, Sigmund. (2013). Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e dos neuróticos. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.
- KLENGEL, S. (2013). Flusser como mediador, fenomenólogo, antropólogo – uma caminhada na corda-bamba epistemológica. Brasiliana: Journal for Brazilian Studies, v. 2, n. 1, p. 95-123.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. (2008). A mentalidade primitiva. São Paulo: Paulus.
- MENEZES, José Eugenio de Oliveira; KÜNSCH, Dimas Antônio. (2017). O terraço é o mundo: Vilém Flusser e o pensamento da compreensão. Galáxia, São Paulo, n. 35, p. 119-131.
- MORENO, Jacob Levy. (2016). Psicodrama. São Paulo: Cultrix, 2016.

- QUIROGA, Tiago; POLICENA, Guilherme. (2020). O Outro da comunicação: intersubjetividade em Vilém Flusser. In *Texto*, Porto Alegre, v. 1, n. 51, p. 146-165.
- SILVA, Míriam Cristina Carlos. (2007). *Comunicação e cultura antropofágicas: mídia, corpo e paisagem na erótico-poética oswaldiana*. Porto Alegre: Sulina, Sorocaba: EDUNISO.
- SILVA, Míriam Cristina Carlos; SILVA, Paulo Celso da. (2018). *Comunicação, arte e culturas: (re)leituras e (re)flexões*. Aluminio: *Jogo de Palavras*; Votorantim: *Provocare*.
- VASCONCELLOS, Jorge. (2011). Oswald de Andrade, filósofo da diferença. *Periferia*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 1-10.
- WALDL, Robert. (2012). Raízes do encontro na psicoterapia: a influência de J. L. Moreno na filosofia dialógica de Martin Buber. *Revista Brasileira de Psicodrama*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 69-93.