

# Eu como Nós: a intersubjetividade antropofágica entre Vilém Flusser e Oswald de Andrade

## I as/eat Us: the anthropophagic intersubjectivity between Vilém Flusser and Oswald de Andrade

Tadeu Rodrigues Iuama

*Professor em cursos de graduação e especialização no Centro Universitário Belas Artes. Doutor em Comunicação (UNIP), mestre em Comunicação e Cultura (UNISO), especialista em Game Design (UP), ludoterapia (FAVED) e ludopedagogia (UNIASSELVI), bacharel em Administração (UNISO). Pós-doutorado em Comunicação e Cultura (UNISO). Integrantes dos Grupos de Pesquisa Narrativas Midiáticas (UNISO/CNPq), Mídia e Estudos do Imaginário (UNIP/CNPq) e colíder do Mídias Lúdicas (UNISO/CNPq). Lattes: Email: tadeu.rodrigues.iuama@gmail.com.*

Miriam Cristina Carlos Silva

*Professora titular do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Universidade de Sorocaba. Doutora em Comunicação e Semiótica (PUC-SP), mestre em Comunicação e Semiótica (PUC-SP), especialista em Teoria da Literatura (UNISO), licenciada em Letras – Português/Inglês (UNISO). Pós-doutorado em Comunicação Social (PUC-RS). Líder do Grupo de Pesquisa Narrativas Midiáticas (UNISO/CNPq). E-mail: miriam.silva@prof.uniso.br.*

### Resumo

*A noção de intersubjetividade perpassa o pensamento de Vilém Flusser, de maneira que é possível afirmar que se trata do grande horizonte ético de sua obra. O presente ensaio, amparado metodologicamente pela pesquisa bibliográfica, visa discutir a noção de indivíduo, um ser essencialmente e existencialmente comunicante, dentro desse contexto. Para tanto, percorre a genealogia da intersubjetividade flusseriana, sobretudo no caminho norteado por Martin Buber, assim como a influência que este recebeu de Jacob Moreno. Paralelamente, evidencia as relações do pensamento de Flusser com a antropofagia de Oswald de Andrade. A partir do pensamento oswaldiano, comparecem Sigmund Freud e Lucien Lévy-Bruhl como referências pertinentes. Dessa genealogia, um percurso lúdico e antropofágico dos próprios pesquisadores, 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 permeates Vilém Flusser's thought, in such a way that it is possible to affirm that this is the great ethical horizon of his work. The present essay, methodologically supported by bibliographical research, aims to discuss the notion of the individual, an essentially and existentially communicating being, within this context. To do so, it goes through the genealogy of Flusserian intersubjectivity, especially along the path guided by Martin Buber, as well as the influence the latter received from Jacob Moreno. At the same time, it highlights the relationship between Flusser's thought and Oswald de Andrade's anthropophagy. Based on Oswaldian thought, Sigmund Freud and Lucien Lévy-Bruhl appear as relevant references. From this genealogy, a playful and anthropophagic path by the researchers themselves, 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, Play, Anthropophagy, Ludophagy.*

## Prelúdio

“Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros.”  
- Oswald de Andrade

O indivíduo que joga, literal ou metaforicamente, habita uma identidade fronteiriça. Não é, em jogo, (um dos) seu(s) eu(s) cotidiano(s). Por isso, para vários daqueles que mergulham no universo do lúdico, a noção de subjetividade torna-se turva e, por isso, passa a ser assunto de interesse (para quem imerge, e também para quem pesquisa quem imerge), ao mesmo tempo em que a noção de objetividade se perde nas correntezas. Reconhece-se que cada movimento, assim como cada hesitação, é uma implicação ativa do sujeito (jogador) no objeto (jogo). Com algum malabarismo tradutório, podemos afirmar que jogos ocorrem em *encontros*<sup>1</sup>. E, quando o outrora sujeito se encontra com o outrora objeto, a distinção entre ambos não só é desnecessária, como impraticável.

O mesmo ocorre quando jogamos com um texto. Jogar com um texto, como entendemos, possui outro nome: ensaio. Para Flusser (1998a, p. 95), “no ensaio, assumo-me no assunto e nos meus outros. No ensaio, eu e os meus outros são o assunto dentro do assunto. [...] No ensaio, *intersou* e *intersomos* no assunto”. Nesse aspecto, o ensaio é um discurso que visa o diálogo. Ainda de acordo com o autor:

Nas universidades brasileiras reina o academicismo. Como reação talvez ao ensaísmo que predominava no pensamento brasileiro até quase os nossos dias. Mas as universidades (como diz seu nome) não devem ser unilaterais, se pretendem uma erudição no sentido mais amplo do termo. Devem ser os lugares geométricos, nos quais o desprezo do academicismo pelo ensaísmo e o nojo do ensaísmo pelo academicismo se superem mutuamente. E isto especialmente num momento no qual, a meu ver, o pêndulo da filosofia (e também de certas ciências) tende para o ensaísmo (FLUSSER, 1998a, p. 97).

Não vivemos no momento de Flusser, é importante reconhecer. Tampouco, ousamos apontar para onde tendem os tais pêndulos neste momento. Mas concordamos com a motivação da escolha do pensador pelo ensaio. Flusser “escreve ensaios porque vive ensaísticamente. Porque a vida, incerta, ‘tão difícil de possuir completa e tão triste de possuir parcial’ (Fernando Pessoa), não passa de um acumulado de ensaios” (KÜNSCH, MENEZES, 2016, p. 76). Compreensivamente, optamos por “formas dialógicas de produção de sentidos, conhecimentos e saberes, [...] abertas ao jogo das incertezas, em constante busca mais do que apoiadas na pretensa segurança da afirmação de verdades universais” (KÜNSCH, MENEZES, 2016, p. 77). Em síntese, apostamos na “contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos” (ANDRADE, 2011, p. 61).

Não por acaso, Andrade – de suma importância para o presente ensaio – é invocado por nós. Considerado o pai do ensaio, Michel de Montaigne (2010) é uma das inspirações para Andrade. Em seu ensaio sobre os canibais, Montaigne olha para os habitantes do Brasil recém-invadido pelos Europeus não com a visão do suposto *civilizado* que desdenha o suposto *primitivo*, mas com os “olhos livres” (ANDRADE, 2011, p. 65). Enxerga na alteridade uma utopia. Comungantes dessa mesma utopia, é por essa senda que ensaiamos.

Jogamos. Assimilamos e secularizamos, ao sabor de Flusser (2014b, p. 171), o Pilpul,

---

<sup>1</sup> Habitualmente, em português, utilizamos o termo partida. Daí o malabarismo tradutório: em inglês, partida se torna *match*. Esse mesmo *match*, retornado para o português, também estaria no mesmo campo semântico de encontro.

“método sofisticado-lúdico do estudo talmúdico, provavelmente originário do século XVI, e abandonado atualmente”. Jogamos, com lances de ideias, num tabuleiro composto por um banquete de distintos saberes: comunicólogos, filósofos, psicanalistas, antropólogos, poetas. A condição de vitória da partida? Compreender, um bocado ao menos, os diálogos. Nesse sentido, nossos esforços estão em buscar um aprofundamento na intersubjetividade de Vilém Flusser e na antropofagia de Oswald de Andrade, para então promover um encontro entre os dois conceitos.

## **Bodenlos: A intersubjetividade flusseriana**

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

- Vilém Flusser

Vilém Flusser é autor de uma obra vasta, sendo que grande parte dela permanece desconhecida do público brasileiro. Iniciativas tais como a do *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 alguns casos, apenas parte de seus textos são amplamente conhecidos, o pensamento do ensaísta é passível de ser percebido como fragmentado e até, levianamente, 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 da comunicação humana, aquele processo graças ao qual informações adquiridas são armazenadas, processadas e transmitidas” (FLUSSER, 2014a, p. 45). Igualmente presente, mas menos comentada, é a presença das discussões sobre jogos perpassando sua obra.

A definição que epigrafa o presente intertítulo é, em certa medida, um holograma do percurso intelectual de Flusser. Como um quebra-cabeça, encerra em si blocos conceituais discutidos no decorrer da obra do autor. O *Bodenlos* parece ter jogado conosco, seus leitores, escondendo em plena vista uma possível síntese de seu pensamento. Algo, no mínimo, coerente, ao se evocar o lúdico.

Ao pensar em *sistemas*, a definição aponta para o profícuo diálogo de Flusser com as teorias da 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, prontamente, responde sobre a importância de falar na mesma língua – além de coerente com a linguagem comum necessária para uma conversação autêntica (FLUSSER, 2021), postura que evidencia um posicionamento afim da ética intersubjetiva defendida pelo autor. Pensar em termos de sistema é uma maneira de dar a devida atenção (somada ao respeito, à admiração e ao temor) àquilo 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 parafernálias tecnológicas que nos cercam, diz respeito aos próprios sistemas aos quais somos submetidos cotidianamente. Nesse sentido, o exemplo mais emblemático evidenciado por Flusser (2019a) é Auschwitz. Grosso modo, entender como os sistemas/aparelhos funcionam é passo importante para impedir que nos dominem. Para impedir que Auschwitz volte a acontecer – ou, como coloca o autor, 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). Aqui, cabe uma breve descrição da escalada da abstração, outro macrotema na obra flusseriana. 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 (2021) acerca da linguagem. Aliás, linguagem, para o autor, admite a mesma definição de jogo: um sistema composto de elementos (palavras/conceitos/pensamentos) combinados de acordo com regras (gramática). 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, 2021, p. 169).

Compreender como os elementos são concebidos/percebidos auxilia a assimilação dos sistemas-jogos-línguas-realidades. Mas compreender os elementos não basta. Precisamos também entender suas *regras*. Analisar e criticar as estruturas (termo utilizado por Flusser para denominar um determinado conjunto de regras) é premissa para entendermos os funcionamentos possíveis, assim como eventuais pontos de ruptura e subversão de um determinado sistema. Em sua proposta pedagógica da Comunicologia, Flusser (2007) 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 ou não. 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 para um novo humano (o indivíduo-projeto, intersubjetivo) era jogar para mudar o jogo, proposição que dá uma orientação ética para a ação humana no mundo – mas só para aqueles humanos que se importam em se importar.

Propositalmente, o termo *combináveis* foi colocado por último, já que é o foco da presente reflexão. 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: necessariamente uma possibilidade será realizada, caso ela seja uma opção

prevista num sistema. Contudo, o interesse aqui se coloca em outro aspecto: remetendo às reflexões acerca da linguagem (FLUSSER, 2021), 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. No léxico do autor, tal aspecto da intersubjetividade comparece nomeado, sobretudo, como diálogo. Em sua Comunicologia, Flusser (2014a) atribui ao aspecto dialógico da comunicação a função de processar informações – eclipsada contemporaneamente pela predominância da comunicação discursiva (função comunicacional de transmitir informações). 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 – sendo a mais emblemática a sua autobiografia (2007) – atesta-se como *Bodenlos*: sem fundamento. Em igual medida, aponta também 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) – o que chama a atenção, já que Flusser era imigrante no Brasil por conta de sua origem judaica no contexto de uma Checoslováquia invadida pelo nazismo.



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 essas não devem passar despercebidas sem serem problematizadas. 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 da Emenda Constitucional nº 1, dispositivo responsável por consolidar a ditadura no Brasil (COUTINHO, 2001). Celebrando a famosa metáfora de Ingmar Bergman, seria possível dizer que Flusser habitava o ninho onde o *ovo da serpente* chocava. No lugar de tentar se opor a isso pela *práxis*, aceitou, “em 67, missão do Ministério do Exterior para Europa e Estados Unidos” (FLUSSER, 2007, p. 260). Em outras palavras: foi, no mínimo, conivente. Já em solo europeu (com o conforto de estar afastado de repercussões que a *práxis* lhe causaria), 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, 2007, p. 308).

Longe de relativizar ou mesmo de desenvolver simpatia pelas atitudes de Flusser, é possível compreender o horizonte epistemológico que o impeliu nesse sentido. Primeiro porque Flusser jogava. Um dos jogos praticados por ele era filosofar *de cima*, ou seja, refletir que “os problemas filosóficos são como problemas enxadrísticos, apenas mais divertidos, porque escondem melhor o caráter lúdico que os caracteriza. [...] Os filósofos não passavam de pedras no tabuleiro da filosofia” (FLUSSER, 2007, 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 “o jovem [Flusser] de 17 anos e sua namorada assistiram a uma conferência do filósofo austríaco e mestre da filosofia do diálogo, Martin Buber (1878-1965), que marcaria para sempre a vida dos dois” (KÜNSCH; MENEZES, 2016, p. 72).

O termo intersubjetividade, dentro do pensamento flusseriano, tributa mais de um autor – tais como Alfred Schütz<sup>2</sup>, Edmund Husserl e Martin Buber (QUIROGA; POLICENA, 2020). No presente texto, nos concentraremos no último. Assim, mesmo que Buber não seja aludido – uma prática recorrente para Flusser –, 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

---

<sup>2</sup> A influência de Schütz na intersubjetividade flusseriana foi apontada por Diogo Borhausen durante apresentação oral no VII Congresso Internacional de Comunicação e Cultura – Flusser 101, que pode ser acessada em: <https://cutt.ly/hE2G1U1>.

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) – condição de existência recorrente na obra de Flusser, em sua busca por um novo homem (FLUSSER, 1998b). Ao predominar o vínculo natural, a pessoa buberiana (Eu onde prevalece a palavra-princípio Eu-Tu) 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 (assim como Buber, que o fundamenta) 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, e fazer disso a condição de uma existência plena. Envolve uma “abertura para ouvir, para receber, abertura também no sentido de um auto-envolvimento, ou de certa recusa em se auto-reprimir” (BUBER, 2012, p. 119).

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.

A presença da noção de atuação em Buber leva a uma nova escavação. Buber, que até 1916 escrevera textos de caráter místico, apolíticos e não sociais (WALDL, 2012), passa (por influência de Gustav Landauer, teórico anarquista e seu amigo) a formular ideias de caráter social, sendo o livro *Eu e Tu* a manifestação concreta dessa virada. O que a investigação de Robert Waldl (2012) nos aponta é que outro pensador teria exercido influência em Buber: o psicodramatista Jacob Levy 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 ainda não havia concebido o psicodrama, e 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 pode ser definido como “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.) – diálogo este que, para Moreno (2016) é sinônimo de 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 um mosaico de sínteses. Quebra-cabeças. 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 (não mais preso às amarras individualistas que construíram o dogma do sujeito). Mas outro pensador, devorado por Flusser em sua busca pelo novo homem, faz-se pertinente em nossa discussão – tema do próximo item.

## **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, acaba por fazê-lo, em língua alemã (KLENGEL, 2013). Atribuí, inclusive, o título de maior filósofo brasileiro à Oswald<sup>3</sup>. Hoje, aliás, 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. Nesse sentido, a ideia aqui não é (re)comprovar essa influência, e sim discutir como o pensamento oswaldiano pode ter contribuído para o sujeito em projeto flusseriano.

Existem quatro pontos que são emblemáticos nesse sentido. 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”, na qual Andrade (2011, p. 141) divide o ser humano em três termos: o primeiro, ou tese, que é o homem natural; o segundo, ou antítese, que é o homem civilizado; e o terceiro, ou síntese, que 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

---

<sup>3</sup> Tal afirmação foi feita em comunicação oral por Norval Baitello Junior durante o XXX Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação – COMPOS.

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, já em 1950, para o *Homo ludens*, o jogador, como possibilidade de existência do indivíduo. Flusser irá explorar relação deveras semelhante – para o autor, o *homo ludens* é a quarta tentativa de articular o especificamente humano, depois das expressões *homo sapiens*, *homo faber* e *animal laborans* (FLUSSER, 1967) – 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, uma vez que 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 uma relação instintiva com Andrade, cuja leitura nos permite inferir que “a conclusão é que na América se abre o futuro para o mundo lúdico” (SILVA; SILVA, 2018, p. 106) – segundo ponto que consideramos emblemático na relação Flusser-Andrade que propomos.

O terceiro e o quarto são mais explícitos. Em um texto no qual define jogos, Flusser (1967, p. 87) afirma 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”. Duas frases, na qual a antropofagia lida por Flusser parece invadir seus textos. 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, em um texto em que discute um dos mandamentos do decálogo abraâmico, no qual evoca um paralelo entre o amor ao outro/próximo e a relação entre alteridade e identidade. Compreende 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 [*sic*] 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*, da mesma maneira em que é empregada no presente artigo, afirmando que “‘como’ significa: no além das projeções, no além da identidade e da diferença” (FLUSSER, 1982, p. 92).

Desta forma, 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).

Quando se assume 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 sujeito 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), a quem cantamos, é aquele que, ao contrário do próprio Oswald, não considera a antropofagia um “sarampão” (ANDRADE apud NUNES, 1979, p. 39) a ser vacinado – 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, numa lógica não objetificada. 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*, de 1928, e a *Crise da Filosofia Messiânica*, de 1950, 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 o Sr. Levy Bruhl (grafado aqui ao sabor de Oswald) 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 raciocina como Eu, é tido como destituído da capacidade de raciocinar – afinal, para Lévy-Bruhl (2008, p. 9), constata-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 naquilo. 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 observadas em Lévy-Bruhl (2008, p 51) “são sempre, em grande parte, de natureza emocional. Seu pensamento e sua linguagem permanecem pouco conceituais”. Em alguma medida, é possível, no âmbito do presente texto, aproximar essas representações coletivas com o conceito moreniano de papel, apresentado anteriormente.

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, como 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. Os papéis morenianos (2006), mais uma vez, comparecem como análogos ao totem, uma vez que, apesar de possuírem camadas individuais, apresentam um núcleo coletivo. Como projeto, cada relação Eu-Tu apresentaria 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. Sigmund Freud, com quem Lévy-Bruhl dialogou (BUNZEL, 1966), é também um referencial essencial para a antropofagia oswaldiana. Freud, tal qual Lévy-Bruhl, apresentou uma visão altamente contestável dos indivíduos cujo modo de vida destoava 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) e “há muita semelhança entre a relação das crianças com os animais e a dos primitivos” (FREUD, 2013, p. 131) são apenas dois exemplos 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 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 em coletivo decorrente da participação (LÉVY-BRUHL, 2008) e do totemismo (FREUD, 2013). Nesse sentido, se a antropofagia oswaldiana é definida como a transformação do tabu em totem, podemos assumir que ela diz respeito à transformação da ambivalência em princípio que nos une. Ou, se saltarmos de Freud para Lévy-Bruhl, 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” – e aqui frisamos que as representações coletivas, porque coletivas, não exerceriam a mesma função de biombo, impedindo a relação com o Outro.

Essa questão nos devolve para Buber (2001). Impermeabilidade às experiências parece apontar para um indivíduo incapaz do estado egótico (*Eu-Iso*). Incapaz de objetificação. Um indivíduo que não se aliena/abstrai do mundo (FLUSSER, 2019b) – e, portanto, do outro. 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 salutar, que evoca tanto o plural, quanto o laço das relações. Um indivíduo, por excelência, comunicante.

## Em busca do comum, bocado a bocado

*“Assim, ali, onde a pureza resplandece, ela constitui uma espantosa desonra para nossas vãs e frívolas empresas,  
A hera cresce melhor sem cultivo, e o medronho brota mais formoso nos lugares solitários, e o canto das aves, por não ter artifício, não é menos doce”*

- Michel de Montaigne

O diálogo existe, decerto. Até por isso, é importante frisar que intersubjetividade e antropofagia não são sinônimos. Unem, sem se confundir. Nesse ensaio, interessam-nos os pontos de contato, e não os diferenciação. Um primeiro passo é a discussão acerca de uma subjetividade antropofágica, realizada por Suely Rolnik. Nesse caminho para uma (inter)subjetividade antropofágica, assimilamos que:

[...] a força da antropofagia é justamente a afirmação irreverente da mistura



que não respeita qualquer espécie de hierarquia cultural a priori, já que para este modo de produção de cultura todos os repertórios são potencialmente equivalentes como fornecedores de recursos para produzir sentido, e é só isso que conta (ROLNIK, 1998, p. 130-131).

Assim, o próprio conceito de primitivo esvai. O Outro é um Tu, impermeável a categorizações. Se é evocado, o primitivo deixa de ser considerado abjeto para ser o estimado. Solução possível dos problemas que assolam o mundo que o vilipendiou. “Talvez seja o primitivo uma consequência do nojo do evoluído por si mesmo” (FLUSSER, 1965a, p. 110). Pois esse primitivo, ressignificado, implica numa negação radical da cosmovisão que o relegou a condição de inferior. De maneira que:

É dentro de nós mesmos que devemos procurar nossa origem, nosso Eu primitivo. E devemos procurar com espírito negador, num ato de rebelião contra nós mesmos. Defini o primitivo como o início de um discurso que é significativo apenas nesse mesmo discurso. Pois é neste espírito que devemos procurar o nosso Eu primitivo. Como a raiz do mal que somos. A procura pelo primitivo é a procura das raízes da própria existência, na ânsia de superar-se a si mesmo. É a procura pelo pecado original, para falarmos teologicamente (FLUSSER, 1965b, p. 94).

Talvez um raciocínio similar tenha sido gestado por Andrade (2011, p. 69), quando este afirmou que “nunca fomos catequizados”. Dialogamos com nosso pecado original, em vez de discursar contra ele. E por isso, talvez, estejamos mais perto de superá-lo. O novo homem, buscado por Flusser. E, “contra as sublimações antagônicas. Trazidas em caravelas” (ANDRADE, 2011, p. 71), esse não configura “um processo hegeliano, no qual forças dialeticamente opostas no mundo da física teriam resultado, por exemplo, em vida. Trata-se muito mais de uma reviravolta intestinal, na qual a própria estrutura primitiva de toda uma realidade é reformulada” (FLUSSER, 1965b, p. 94). Um salto. Pois:

O Ser, este mistério dos mistérios, é como um tigre acorçado que se apronta para o próximo salto. E este tigre habita em nós, e é em nós que sentimos a tensão pronta a descarregar-se. Sentimos em nós a prontidão de precipitarmo-nos para dentro do próximo primitivo (FLUSSER, 1965a, p. 110).

A questão que imediatamente se abre: se saltaremos, saltaremos para onde? A resposta, se for dada de maneira sincera, seria: para o desconhecido. Pois o salto implica uma descontinuidade, uma ruptura, uma superação e um vislumbre no abismo. Mas alguma noção do que se espera do outro lado é possível.

Buber (2012, p. 121-122), afirma que toda “formulação antitética, dualista, para a qual não há uma terceira possibilidade e, portanto, não se pode escolher senão entre duas” constitui uma falsa alternativa. É o que costuma se apontar entre o individualismo e o coletivismo. Mas Buber compreende a existência de um terceiro elemento, *homem-com-o-homem*, fundamentado pelo diálogo. Para o pensador,

O diálogo acontece numa esfera que não é nem fática, nem física, nem psicológica, e que é muito difícil de ser determinada. Estou ciente de que estamos somente no limiar da época de pensamento que irá preocupar-se com esta categoria, à compreensão de todo o âmbito de todos os fenômenos que acontecem entre os seres, esta esfera que denomino “entre”. Este diálogo não acontece aqui ou ali, em nenhum de nossos órgãos da fala, em nossos

ouvidos, não ocorre sem esses elementos. Ao contrário, o diálogo, como tal, acontece na esfera específica do “entre” que utiliza as circunstâncias espaço-temporais e as inclui. Expressando isso em termos de “vida”: Homem e “com-o-homem” não podem ser atribuídos a nada mais (BUBER, 2012, p. 127).

É o reconhecimento de que a condição de existência de um devorador é a de um devorado: um faz ao outro; e a inexistência de um implica a inexistência do outro. Sujeito e objeto, nesse sentido, tornam-se categorias absurdas. No lugar do *Eu* e do *Outro*, *Nós* – essa intersubjetividade que só existe *entre*.

Enquanto brasileiros, com uma história pautada por esses espaços *entre*, parece haver uma predisposição maior para saltarmos nesse sentido. De acordo com Flusser (1998b, p. 161),

no Brasil está ocorrendo um processo em muitos níveis que tende a transformar um substrato arcaico e primitivo em estrutura complexa e sofisticada, pelo método da elaboração consciente e absorção maciça de elementos históricos do Ocidente. O processo se dá mais significativamente no nível linguístico, prova que se trata de processo autêntico, porque grandemente não deliberado. Se e quando o processo alcançar sua meta, terá surgido um novo homem sem igual no resto do mundo.

Esse ente, antropófago, está entre o natural e o tecnizado, o individual e o coletivo, que se joga (ou projeta, diria Flusser) na direção das essências comuns que habitam entre as contradições. Não por acaso, antes de se render e chamar a antropofagia de *sarampão*, Oswald também a chamou de *vacina* – termo tão rodeado de polêmicas e atrocidades no nosso contexto imediato atual. Vacina contra os messianismos, como tanto necessitamos. Daí,

afirmar o modo antropofágico de subjetivação em seu vetor ético é uma responsabilidade que temos não só em escala nacional, mas também e sobretudo em escala global, pois livrar-se do princípio identitário-figurativo é uma urgência que se faz sentir por todo o planeta. Somos portadores de uma fórmula de vacina que permite resistir a este vício: a “vacina antropofágica”, como a designa um dos Manifestos, indicada para “o espírito que se recusa a conceber o espírito sem o corpo”. Oswald chegou a defender a tese de que a Antropofagia constituiria uma “terapia social para o mundo contemporâneo” (ROLNIK, 1998, p. 136).

Longe de apontar uma panaceia, o que se apresenta é uma jogada inusitada. Que concebe o espírito com corpo – tão negado pela racionalização catequista –, incluído em suas circunstâncias espaço-temporais. Que troca o progresso, enquanto valor supremo, pela ética.

## Considerações finais: 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 cujas vidas, em alguns aspectos, são indigestas. 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 seria suficiente sem encarar o processo com leveza. Jogar, com empenho, não seria 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. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 2011.

BAITELLO JUNIOR, Norval. **A era da iconofagia**: reflexões sobre a imagem, comunicação, mídia e cultura. São Paulo: Paulus, 2014.

BUBER, Martin. **Eu e tu**. São Paulo: Centauro, 2001.

BUBER, Martin. **Sobre comunidade**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

BUNZEL, Ruth. Introduction. In: LÉVY-BRUHL, Lucien. **How natives think**. New York, Washington Square Press, 1966, p. V-XVIII.

CALDEIRA NETO, Odilon. Miguel Reale e o integralismo: entre a memória militante e as disputas políticas. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 11, n. 126, p. 178-186, 2011. Disponível em: <https://cutt.ly/izLzbtg>. Acesso em: 14 mar. 2021.

COUTINHO, Amélia. Miguel Reale. In: **Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro pós 1930**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2001. Disponível em: <https://cutt.ly/FzLnG6T>. Acesso em: 14 mar. 2021.

FERRER, Sidney Rodrigues. **Marginal e apátrida na filosofia brasileira**: uma análise sociológica sobre Vilém Flusser. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012. Disponível em: <https://cutt.ly/1zHAMvw>. Acesso em: 14 mar. 2021.

FLUSSER, Vilém. Ame teu outro como a ti próprio. **Shalom**, ago. 1982. M6\_ITA\_415\_PAU BRASIL\_416\_RIOART\_417\_SHALOM\_418, p. 91-92. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: <https://cutt.ly/1QqU2wZ>. Acesso em: 25 jul. 2021.

FLUSSER, Vilém. **Bodenlos**: uma autobiografia filosófica. São Paulo: Annablume, 2007.

FLUSSER, Vilém. **Comunicologia**: reflexões sobre o futuro: as conferências de Bochum. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

FLUSSER, Vilém. **De sujeito em projeto**. ESSAYS 6\_PORTUGUESE-DA\_DACT-DO ENC, p. 18-26, s.d. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em:

<https://cutt.ly/zzXxCnG>. Acesso em: 15 mar. 2021.

FLUSSER, Vilém. Do primitivo I. **O Estado de São Paulo**, 20 de novembro de 1965a. M1\_O ESTADO DE SAO PAULO ZTG [M1-36\_37], p. 110-111. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: <https://cutt.ly/8E9FYbM>. Acesso em: 9 out. 2021.

FLUSSER, Vilém. Do primitivo II. **O Estado de São Paulo**, 27 de novembro de 1965b. ESSAYS 7\_PORTUGUESE-D\_DO ESP-DUG [M2-40\_84], p. 94. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: <https://cutt.ly/pE9GwXq>. Acesso em: 9 out. 2021.

FLUSSER, Vilém. **Elogio da superficialidade**: o universo das imagens técnicas. São Paulo: É Realizações, 2019b.

FLUSSER, Vilém. **Fenomenologia do brasileiro**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998b.

FLUSSER, Vilém. **Ficções filosóficas**. São Paulo: Edusp, 1998a.

FLUSSER, Vilém. Jogos. **O Estado de São Paulo**, 9 de dezembro de 1967. M3\_O ESTADO DE SAO PAULO [M3-44\_301], p. 84-87. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: <https://cutt.ly/ChM7duX>. Acesso em: 23 dez. 2020.

FLUSSER, Vilém. **Língua e realidade**. São Paulo: É Realizações, 2021.

FLUSSER, Vilém. **Pós-história**: vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: É Realizações, 2019a.

FLUSSER, Vilém. **Problemas em tradução**. BOOKS 34\_1\_PT\_PROBLEMAS EM TRADUÇÃO, 1970. Arquivo Vilém Flusser São Paulo. Disponível em: <https://cutt.ly/Gh9pE8C>. Acesso em: 24 dez. 2020.

FLUSSER, Vilém. **Ser judeu**. São Paulo: Annablume, 2014b.

FLUSSER, Vilém; ROUANET, Sérgio Paulo. **Correspondência**. São Paulo: Annablume, 2014.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e dos neuróticos. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

KLENGEL, S. Flusser como mediador, fenomenólogo, antropófago – uma caminhada na corda-bamba epistemológica. **Brasiliana: Journal for Brazilian Studies**, v. 2, n. 1, 2013, p. 95-123. Disponível em: <https://cutt.ly/4h9t0gm>. Acesso em: 24 dez. 2020.

KÜNSCH, Dimas Antônio; MENEZES, José Eugenio de Oliveira. Ficção filosófica, ensaio e compreensão em Vilém Flusser. **Líbero**, São Paulo, v. 19, n. 37-A, p. 71-80, jul./dez. 2016. Disponível em: <https://cutt.ly/pE3sxsm>. Acesso em: 10 out. 2021.

LÉVY-BRUHL, Lucien. **A mentalidade primitiva**. São Paulo: Paulus, 2008.

MONTAIGNE, Michel de. **Os ensaios**: uma seleção. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MORENO, Jacob Levy. **Psicodrama**. São Paulo: Cultrix, 2016.

NUNES, Benedito. **Oswald Canibal**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

QUIROGA, Tiago; POLICENA, Guilherme. O Outro da comunicação: intersubjetividade em Vilém Flusser. **InTexto**, Porto Alegre, v. 1, n. 51, p. 146-165, 2020. Disponível em: <https://cutt.ly/DzHYAK5>. Acesso em: 14 mar. 2021.

ROLNIK, Suely. Subjetividade antropofágica. In: HERKENHOFF, Paulo; PEDROSA, Adriano (Ed.). **XXIV Bienal de São Paulo**: arte contemporânea brasileira: um e/entre outro/s. São Paulo: A Fundação, 1998, p. 128-136. Disponível em: <https://cutt.ly/hE9A6YT>. Acesso em: 9 out. 2021.

SILVA, Míriam Cristina Carlos. **Comunicação e cultura antropofágicas**: mídia, corpo e

paisagem na erótico-poética oswaldiana. Porto Alegre: Sulina, Sorocaba: EDUNISO, 2007.

SILVA, Míriam Cristina Carlos; SILVA, Paulo Celso da. **Comunicação, arte e culturas: (re)leituras e (re)flexões**. Alumínio: Jogo de Palavras; Votorantim: Provocare, 2018.

VASCONCELLOS, Jorge. Oswald de Andrade, filósofo da diferença. **Periferia**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 1-10, 2011. Disponível em: <https://cutt.ly/Ec4w0TR>. Acesso em: 11 abr. 2021.

WALDL, Robert. 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, 2012. Disponível em: <https://cutt.ly/4zXWkSB>. Acesso em: 15 mar. 2021.