



**A ANTROPOFAGIA E A “BUSCA DO NOVO HOMEM”:
SOBRE A PECULIARIDADE DO BRASIL EM
OSWALD DE ANDRADE E VILEM FLUSSER**

RODRIGO DUARTE¹

RESUMO: Uma aproximação entre Vilém Flusser e Oswald de Andrade parece muito plausível se analisarmos algumas características marcantes de sua produção intelectual: iconoclastia, irreverência e uma atenção quase obsessiva às peculiaridades da realidade e da cultura brasileiras. No entanto, trata-se de mais do que isso, já que, num texto pouco conhecido do público brasileiro, Vilém Flusser se refere a Oswald — contrariando a opinião geral que o considera apenas como um autor literário — como o filósofo brasileiro mais significativo de sua geração. Além disso, deve-se prestar a atenção num elemento compartilhado por ambos, a saber, o ideal da humanidade como corporificando o que Huizinga denominou homo ludens, i.e., a característica de um ser cuja melhor parte é o seu impulso ao jogo. Dentre as múltiplas possibilidades de aproximação entre Flusser e Andrade, este artigo aborda a relevância da ludicidade para ambos essenciais filósofos brasileiros.

PALAVRAS-CHAVE: Homo ludens, Antropofagia, Fenomenologia do brasileiro.

ABSTRACT: An approximation between Vilém Flusser and Oswald de Andrade seems to be very plausible when we analyze some striking characteristics of their intellectual production: iconoclasm, irreverence, and an almost obsessive concern with the peculiarities of Brazilian reality and culture. It is, however, much more than that since, in a text little known to the Brazilian public, Vilém Flusser refers to Oswald de Andrade — contrary to the general opinion that considers him just a literature author — as the most significant Brazilian philosopher of his generation. Furthermore one should also draw attention to an element shared by both, namely, the ideal of humanity as embodying what Huizinga had called homo ludens, that is, the characteristic of a being whose best part is his impulse to play. Among the multiple possibilities of rapprochement between Flusser and Andrade, this paper focuses on the relevance of playfulness to both essential Brazilian philosophers.

KEYWORDS: Homo ludens, Anthropophagy, Phenomenology of the Brazilian.

Uma aproximação de Vilém Flusser a Oswald de Andrade, que à primeira vista pode parecer inusitada, revela-se muito plausível quando se analisam algumas características marcantes da produção intelectual de ambos os autores: iconoclastia, irreverência (certamente, em graus diferenciados num e noutro) e uma preocupação quase obsessiva com a peculiaridade

¹ Professor Titular (aposentado) do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutor em Filosofia pela Universität Gesamthochschule Kassel (Uni Kassel). É bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível SR. E-mail: rodrigoantonioduarte@gmail.com.

da realidade e da cultura brasileiras, só para mencionar alguns traços comuns aos dois pensadores.

No que tange à ideia da peculiaridade da experiência brasileira enquanto um ponto forte de confluência das produções intelectuais de Oswald e de Flusser, deve-se lembrar que ela esteve também associada a um tipo de promessa que valeria não apenas para o país, mas poderia beneficiar a humanidade como um todo. No caso de Oswald, vale o registro de que, desde meados da década de 1920, sua adesão anterior à vanguarda artística europeia foi temperada por uma consciência aguda do potencial emancipatório da cultura brasileira, seja no “Manifesto da Poesia Pau-Brasil”, seja no “Manifesto Antropófago”. Posteriormente, no período do seu ensaísmo filosófico na década de 1950, o referido potencial vai se manifestar tanto na ancestralidade matriarcal das etnias autóctones, na obra *A crise da filosofia messiânica*, quanto na profunda influência do contra-reformismo ibérico na cultura brasileira, tal como aparece em *A marcha das utopias*.

Quanto a Flusser, registra-se que, a partir de sua decisão de se “engajar” na cultura brasileira, após quase uma década de reclusão desde a sua chegada ao país em 1940 (Cf. Flusser, 2007, 62 e passim), ele foi cada vez mais “embebendo-se” de brasilidade, sendo que, em 1950, se naturalizou brasileiro. A partir dos anos sessenta, Flusser desenvolveu grande atividade publicística, colaborando com textos principalmente para o “Suplemento Literário” do *Estado de São Paulo*. Nesse mesmo período publica os seus primeiros livros de filosofia, *Língua e realidade* e *A história do diabo*, e, posteriormente, a coletânea *Da religiosidade*, na qual comenta, dentre outras coisas, a ficção de Guimarães Rosa e a poesia concreta brasileira. Mas a sua contribuição mais importante sobre a cultura brasileira foi redigida no momento em que ele e sua esposa Edith deixam o país para se reestabelecer na Europa, sendo que dois livros se destacam nesse período: *Fenomenologia do brasileiro* e *Bodenlos. Uma autobiografia filosófica*. Naquele, Flusser elege a afro-descendência de parte considerável da população do país como principal força produtiva da autenticidade e da criatividade da cultura brasileira.

Neste ensaio, obedecendo a uma ordem cronológica, delineia-se, primeiramente, a proposta da antropofagia, na qual se apresenta a versão de Oswald de Andrade sobre a peculiaridade cultural do Brasil enquanto possibilidade de síntese entre o mais ancestral e o mais contemporâneo. Em seguida, evocam-se algumas passagens da *Fenomenologia do brasileiro* no sentido de apresentar o ponto de vista de Flusser sobre síntese semelhante à proposta por Oswald, ainda que de acordo com um arcabouço conceitual bem diferente. Numa

terceira e última parte, discute-se a, a partir da apresentação de um comentário de Flusser sobre o pensamento de Oswald, a hipótese de uma influência desse sobre a filosofia daquele.

A antropofagia como peculiaridade da cultura brasileira: Oswald de Andrade

Oswald de Andrade emerge, na primeira metade da década de vinte do século passado, enquanto co-organizador e impulsionador da Semana de Arte Moderna de 1922, como um dos protagonistas do Modernismo brasileiro, no qual ressalta o projeto de tradução das conquistas da vanguarda artística europeia dos decênios anteriores em termos de uma estética genuinamente brasileira. Do período imediatamente posterior, datam tanto o livro *Poesia Pau-Brasil* quanto a sua contrapartida mais conceitual, o "Manifesto da poesia pau-brasil", publicado pela primeira vez no *Correio da Manhã* de 18 de março de 1924. Nele aparece formulado pela primeira vez o projeto da cultura brasileira enquanto síntese entre as conquistas da civilização ocidental — especialmente as científicas e tecnológicas — e um certo primitivismo que se apresentava como alternativa aos impasses que levaram o Ocidente a uma tenebrosa guerra e semeavam uma alienação das massas sem precedentes na história humana. Ao lado de numerosas passagens em que a referida síntese é prefigurada, destaca-se a parte final do manifesto, na qual consta:

Apenas brasileiros de nossa época. O necessário de química, de mecânica, de economia e de balística. Tudo digerido. Sem meeting cultural. Práticos. Experimentais. Poetas. Sem reminiscências livrescas. Sem comparações de apoio. Sem pesquisa etimológica. Sem ontologia.

Bárbaros, crédulos, pitorescos e meigos. Leitores de jornais. Pau-Brasil. A floresta e a escola. O Museu Nacional A cozinha, o minério e a dança. A vegetação. Pau-Brasil (Andrade, 2011d, 66).

Esse posicionamento de Oswald, que, por si só, já contém uma proposta de síntese entre o melhor de dois mundos muito heterogêneos, foi sobremaneira radicalizado no "Manifesto antropófago", publicado cerca de cinco anos depois (em maio de 1928) do "Manifesto da poesia pau-brasil", na primeira edição da *Revista de Antropofagia*, fundada pelo próprio autor. Nesse segundo e muito mais contundente manifesto de Oswald, a ideia da síntese é transposta para a situação dos rituais ameríndios no Brasil, anterior e posterior à ocupação pelos portugueses, nos quais a carne do inimigo vencido era ingerida no intuito de que as suas qualidades fossem adquiridas pelos vencedores por meio da referida ingestão. Desse modo, a metáfora antropofágica se constituiria na absorção de todos os elementos exógenos considerados positivos com o objetivo de produzir algo realmente novo, como resultado da síntese das propriedades do ingerido e do que o ingere. Nesse manifesto destacam-se, dentre outros tópicos, a menção à contradição entre o capital e a afetividade propriamente humana, o inimigo

enquanto objeto de reconhecimento e a superação dos tabus pela sua transformação em totens, por meio da qual as mazelas da civilização são como que exorcizadas. Quase ao fim desse manifesto, Oswald estabelece alguns desses princípios no seguinte trecho:

A luta entre o que se chamaria Incriado e a Criatura — ilustrada pela contradição permanente do homem e o seu Tabu. O amor cotidiano e o *modus vivendi* capitalista. Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana aventura. A terrena finalidade. Porém, só as puras elites conseguiram realizar a antropofagia carnal, que traz em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas (Andrade, 2011c, 73).

Vale o registro de que, após a crise econômica internacional do final da década de 1920, com o conseqüente aumento das desigualdades sociais no Brasil, Oswald ingressou no Partido comunista, afastando-se de posições que, como a antropofagia, poderiam ser consideradas desvios ideológicos. Apenas a partir de meados da década de 1940, depois de sua saída do Partido Comunista, Oswald retomou o projeto da antropofagia de um modo menos retórico e taxativo do que o tom do “Manifesto antropófago”, com um apuro conceitual bem maior e pretensões claramente filosóficas. Dentre os seus ensaios do início dos 1950, destacam-se, como já se assinalou, *A crise da filosofia messiânica* — tese que seria apresentada a concurso para professor da USP — e a *Marcha das utopias*, uma série de artigos publicados no caderno “Literatura e Arte” de *O Estado de São Paulo*. Como se verá adiante, cada um desses escritos, a seu modo, apresenta, conexões com o pensamento de Flusser.

Em *A crise da filosofia messiânica*, Oswald começa propondo uma diferenciação entre canibalismo e antropofagia, no sentido de que, enquanto aquele consiste simplesmente na ingestão de carne humana por congêneres, essa está associada a práticas ancestrais dos indígenas brasileiros, por meio das quais, como supramencionado, as qualidades do ente que é ingerido são absorvidas pelo que o ingere. Outra característica marcante da concepção oswaldiana de antropofagia é a sua conexão ao matriarcado, inspirada pela formulação de Engels em *A Origem da família, do Estado e da propriedade privada*, e exposto por Jacob Bachofen, na obra *Direito materno*, que, aliás, foi uma influência importante na obra de Engels. Essa conexão fica patente no seguinte trecho de *A crise da filosofia messiânica*: “E tudo se prende à existência de dois hemisférios culturais que dividiram a história em Matriarcado e Patriarcado. Aquele é o mundo do homem primitivo. Este, o do civilizado. Aquele produziu uma cultura antropofágica, este, uma cultura messiânica” (Andrade, 2011a, 139).

A antropofagia de Oswald, desse modo, estabelece uma confluência de Marx com Freud — especialmente nos seus escritos de psicologia social —, sendo que, para a síntese proposta, concorre também a crítica cultural de Nietzsche. Para Oswald, o patriarcado, analisado sob a luz do marxismo, mostra-se, antes de tudo, como um fenômeno típico das sociedades de classes,

enquanto o matriarcado, como modelo de sociabilidade humana predominante no passado mais remoto, teria se constituído num tipo espontâneo de comunismo, o qual, considerado sob um ponto de vista freudiano, era livre das neuroses que assolam as pessoas civilizadas. Vale o registro de que esse posicionamento de Oswald, assim como outros elementos retomados nos escritos dos anos 1950, já aparece no “Manifesto Antropófago”, de 1928: “Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud — a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama” (Andrade, 2011c, 74). Nesse mesmo espírito, em agosto 1929, numa entrevista concedida a *O Jornal*, intitulada “Psicologia antropofágica”, o autor declara: “O recalque que produz em geral a histeria, as nevroses e as moléstias católicas não existe numa sociedade liberada senão em percentagem pequena ocasionada pela luta. E o desafoço direto, tornado possível, remedia tudo” (Andrade, 1990, 51).

No mesmo espírito, Oswald buscou em Nietzsche a crítica intransigente à moral do escravizado e à prevalência do poder da casta sacerdotal através da história da civilização, associando-o diretamente ao patriarcado. Isso porque Oswald lembra, levando em conta que o substantivo “sacerdócio” é etimologicamente composto pelas palavras latinas *sacer* (sacro) e *otium* (ócio), que os sacerdotes fizeram tradicionalmente parte de uma camada social não submetida ao trabalho físico exaustivo, dispondo, portanto, de um tempo de lazer interdito à maioria da população. Isso indica que, quando o ócio não fosse mais sagrado (ou sacerdotal), isso seria uma expressão plena da liberdade, significando, igualmente, que uma nova forma de ócio, liberto de qualquer coerção, pode advir depois do fim do patriarcado. Segundo Oswald:

No mundo supertecnizado 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. À espera serena da devoração do planeta pelo imperativo do seu destino cósmico (Andrade, 2011a, 145-6).

A referência ao *homo ludens* — título do livro de Johan Huizinga publicado em 1938 — é digna de nota, pois ela, além de apontar para um importante ponto de convergência nos pensamentos de Oswald e de Flusser, é também uma expressão da crítica implacável daquele ao sacerdócio, a qual, como já se mencionou, tem inspiração nietzscheana. Essa crítica — como ocorre também em Nietzsche — é igualmente dirigida a Sócrates como paradigma de seriedade enquanto aliada da obediência aos poderes constituídos. Segundo Oswald, “Sócrates representa a perda do caráter lúdico no homem evoluído” (Andrade, 2011a, 162). Isso não é, no entanto, de menor importância para a “utopia antropofágica” de Oswald, porque, enquanto parte de sua

crítica ao comunismo ortodoxo, ele acusa o socialismo real de sua época de ter absorvido certos elementos socráticos, em vez de se encaminhar gradualmente para uma forma de sociabilidade mais exuberante. De acordo com Oswald, o socialismo herdeiro do stalinismo chegou mesmo a adotar procedimentos proto-fascistas:

Mas o mundo mudou. O que era Messianismo, fenômeno de caos, na sucessão de crises de conjuntura que deu afinal a crise de estrutura do regime burguês, tornou-se sacerdócio empedernido e dogma imutável na URSS. (...) O fenômeno que deu o fascismo instalou-se no coração revolucionário da URSS e produziu o colapso de sua alta mensagem (Andrade, 2011a, 191).

Para Oswald, o socialismo implantado na União Soviética, se tornou uma continuação do patriarcado, tendo se distanciado completamente da meta de estabelecimento de um novo matriarcado, em que haveria uma síntese do desenvolvimento tecnológico conquistado durante os muitos milênios de predomínio messiânico-patriarcal com o comunismo espontâneo da pré-história, marcado pelo poder feminino. De acordo com ele, isso tem consequências na estrutura psíquica dos indivíduos, as quais se encontram relacionadas com algumas observações suas a respeito do ponto de vista freudiano ortodoxo. Como já se antecipou, para Oswald, o sofrimento psíquico não é apenas uma questão individual, mas também determinado por estruturas sociais, sendo que, segundo ele, numa sociedade não-falocrática, as psicopatologias tenderiam a desaparecer:

Numa sociedade onde a figura do pai se tenha substituído pela da sociedade, tudo tende a mudar. Desaparece a hostilidade contra o pai individual que traz em si a marca natural do arbítrio. No Matriarcado é o senso do Superego tribal que se instala na formação da adolescência. (...) Numa cultura matriarcal, o que se interioriza no adolescente não é mais a figura hostil do pai-indivíduo, e, sim, a imagem do grupo social (Andrade, 2011a, 200).

Vale observar que, segundo Oswald, a “imagem do grupo social” seria sempre positiva e amena numa sociedade antropofágico-matriarcal, já que, diante da posição existencial dos seres humanos como criaturas finitas e essencialmente precárias, os fenômenos estéticos constituem uma parte vital de sua vida social e cultural. Daí o enorme significado existencial e ontológico que Oswald atribui à arte: “O homem é o animal que vive entre dois grandes brinquedos — o Amor onde ganha, a Morte onde perde. Por isso, inventou as artes plásticas, a poesia, a dança, a música, o teatro, o circo e, enfim, o cinema” (Andrade, 2011a, 202). O relacionamento da arte com os “dois grandes brinquedos”, conexo à adoção por Oswald da concepção de *homo ludens* é, certamente, mais um forte elemento de aproximação de seu pensamento ao de Flusser, o qual será abordado adiante.

Por outro lado, a menção ao cinema tem a ver com uma posição de Oswald que poderia ser considerada “americanófila”, pois, tendo em vista as duas potências geopolíticas mais influentes, na época em que ele escreveu *A crise da filosofia messiânica*, a União Soviética, de

um lado, e os Estados Unidos da América, de outro, ele chegou a afirmar que os EUA, enquanto sociedade capitalista totalmente desenvolvida, com uma indústria de entretenimento e lazer muito proeminente, apesar de seus traços imperialistas, antecipou muito mais perfeitamente do que a URSS o que seria uma sociabilidade totalmente lúdica, condizente com o que ele previu para o seu projeto antropofágico: “Mas, sem dúvida, é na América que está criado o clima do mundo lúdico e o clima do mundo técnico aberto para o futuro” (Andrade, 2011a, 203).

Entretanto, a simpatia de Oswald pela suposta ludicidade da sociedade estadunidense, já prefigurada, aliás, no Manifesto Antropófago, de 1928, (cf. Andrade, 2011a, passim), não perdurou, já que, no seu livro de 1953, *A marcha das utopias*, ele modificou a posição assumida em *A crise da filosofia messiânica*. Nessa obra posterior, ele não poupou elogios ao que avaliou como positivo na religiosidade brasileira — oriunda da contra-reforma católica — quando confrontada com o protestantismo de muitos países do hemisfério norte, proferindo o seguinte juízo: “ainda creio que a nossa cultura religiosa venha a vencer no mundo moderno a gélida concepção calvinista, que faz da América do Norte uma terra inumana, que expulsa Carlitos e cultiva McCarthy” (Andrade, 2011b, 223).

Por detrás dessa afirmação, aparentemente ingênua, se encontra toda uma argumentação de Oswald favorável ao tipo de religiosidade oriunda da contra-reforma, que, segundo ele, se contrapôs à reforma protestante, entendida como religião totalmente adaptada à então nascente racionalidade capitalista. Há em *A marcha das utopias* uma longa digressão sobre o relacionamento entre os descobrimentos proporcionados pelas grandes navegações, os quais possibilitaram os primeiros contatos com populações indígenas, e as utopias renascentistas, de Morus a Campanella, e até mesmo a simpatia de Montaigne pelos canibais brasileiros, quando confrontados com o que ele considerava hábitos “bárbaros” dos europeus seiscentistas.

A contra-reforma católica, que se sucedeu aos protestantismos que se instauraram principalmente na Europa setentrional, se consolidou ao sul do continente e, partindo da Península Ibérica, onde se encontram duas das principais potências coloniais daquele período — Espanha e Portugal — se difundiu por grande parte do Novo Mundo. Segundo Oswald, no Brasil, esse modelo se coadunou perfeitamente com os resquícios do matriarcado das sociedades tribais, tanto ameríndias quanto afro-descendentes.

Embora Oswald pense nesse sincretismo como uma espécie de *soft power*, ele não deixa de observar, com muito humor, aliás, que a combinação da contra-reforma com a religiosidade africana e ameríndia demonstrou a sua superioridade, até mesmo em termos militares, diante

daquela potência europeia que se encontrava em franca ascensão no século XVII, a saber, a Holanda. Segundo ele:

Os holandeses eram chamados “homens de manteiga” pela sátira e pela tortura católica do Duque D’alva. Pois esses “homens de manteiga”, estruturados na Eleição e na Graça da religião reformada, opuseram o próprio peito ao mar. Venceram Felipe II, legando à história das lutas pela liberdade a estampa homérica de Halckmar. Forçaram os horizontes marinhos da Utopia humanista. Varreram do oceano as esquadras mais aguerridas e fortes, ingleses, espanhóis e lusos. E vieram, no Brasil, tomar uma tunda tremenda de negros, mulatos, cafuzos e degredados (Andrade, 2011b, 276)².

Assim como, para Oswald, as utopias renascentistas são uma decorrência direta do contato dos europeus com povos originários, ele adota o ponto de vista — de resto, muito difundido entre especialistas³ —, segundo o qual o estilo barroco adveio diretamente da contra-reforma católica, ocasião em que, no Concílio de Trento, decidiu-se por uma iconofilia ostensiva como arma para reconquista do rebanho perdido para o protestantismo, defensor de uma radical iconoclastia. O posicionamento de Oswald pressupõe essa vinculação entre barroco e contra-reforma, enfatizando, porém, uma possível consolidação definitiva do estilo no Novo Mundo — opinião heterodoxa em relação à da grande maioria dos experts, mas coerente com o projeto antropofágico do autor. Nesse sentido, Oswald encerra *A marcha das utopias*, com uma reafirmação da conexão do barroco com a utopia, assim como com o enaltecimento do grande mestre desse estilo, o Aleijadinho:

Resta ainda uma palavra sobre o Barroco. O estilo utópico. Nasceu com a América. Com a Descoberta. Com a Utopia. [§] Ninguém me convencerá de que no Barroco há uma descendência direta do Renascimento. Nego a Bernini o direito de colocar com seus lençóis na herança duma plástica vinda do mundo colonial que se abria entre flores, lianas e frutos disformes. O Greco sim. É Barroco. É a alma disforme e trágica do Barroco. [§] Da janela maravilhosa de Tomar ao César de Roma, o Barroco é o mundo novo. Aliás, nada conheço de maior na história plástico-arquitetônica que a abadia guerreira de Tomar em Portugal. O nosso Aleijadinho está perto dela (Andrade, 2011b, 298).

² Oswald se refere às duas derrotas sofridas pelos holandeses nas Batalhas de Guararapes, em 1648 e 1649, nas quais participaram escravizados africanos e indígenas, ao lado dos portugueses que tencionavam recuperar a parte de sua colônia que se encontrava em poder dos batavos.

³ Um exemplo desse ponto de vista é a avaliação de Benedito Nunes, no qual ele se reporta a página clássica de Affonso Ávila: “Por outro lado, se a orientação da Contra-Reforma imprimiu à arte um modo de representar, o visualismo tornado grandiloquente, ‘pela necessidade programática de suscitar’, conforme observou Affonso Ávila, ‘a partir do absoluto enlevo dos olhos, o embevecimento total e arrebatador dos sentidos’ [*Resíduos seiscentistas em Minas*, v.1, p. 85/rd], isso ocorreu e eis a segunda afirmação, por uma adequação dos fins catequéticos aos fins artísticos, por um ajustamento das intenções contra-reformistas a um modo de ver e de plasmar condicionado a categorias estéticas (Nunes, 1993, 125).

Vilém Flusser e o “nível básico” da cultura brasileira

Como já se assinalou, o posicionamento de Flusser sobre a peculiaridade da cultura brasileira, apesar de aparecer em vários momentos de sua obra, se encontra concentrado na *Fenomenologia do brasileiro* — livro que, na versão brasileira feita por ele mesmo⁴, teve apenas uma publicação pela Eduerj, em 1998, a qual se encontra esgotada já há vários anos.

A obra se divide em nove capítulos, a saber: “Em busca do novo homem”, “Imigração”, “Natureza”, “Defasagem”, “Alienação”, “Miséria”, “Cultura”, “Língua”, “Diagnóstico e prognóstico”, os quais serão brevemente comentados a seguir. No primeiro deles, “Em busca do novo homem”, Flusser reflete sobre a situação da humanidade no final do século XX, apontando para o esgotamento do que se convencionou chamar de “história” e para o advento de uma possível “pós-história”. Nesse contexto, no qual ressalta a procura por um “novo homem” é que se torna significativa a análise flusseriana de vários aspectos da vida brasileira como uma espécie de alternativa aos impasses da civilização ocidental contemporânea.

No segundo capítulo, “Imigração”, Flusser fala de sua experiência como imigrante europeu no Brasil a partir da década de 1940, com ênfase no choque sofrido no encontro com as massas urbanas, compostas de gente oriunda tanto do exterior quanto do imenso interior do país, nas grandes cidades brasileiras (especialmente em São Paulo, onde Flusser residiu na maior parte de seu período no país). A contribuição conceitual desse capítulo que se mostrará útil para a aferição da peculiaridade da sociedade brasileira é a distinção, feita por Flusser, entre “mistura” e “síntese”. Segundo ele:

(...) síntese não é mistura. A diferença é esta: na mistura os ingredientes perdem parte da sua estrutura, para unir-se no denominador mais baixo. Na síntese, os ingredientes são elevados a novo nível, no qual desvendam aspectos antes encobertos. Mistura é resultado de processo entrópico, síntese resulta de entropia negativa. Obviamente o Brasil é país de mistura. Mas potencialmente, por salto qualitativo, é o país da síntese, como sugere o exemplo da raça. (Flusser, 1998, 52)

De acordo com o trecho citado acima, a “mistura” se refere às supramencionadas massas urbanas amorfas, para as quais contribuem, inicialmente, várias etnias e religiões, diferentes usos e costumes. Mas, com o tempo, segundo Flusser, poderia advir uma síntese, através da qual o Brasil poderia fornecer ao mundo um modelo de desenvolvimento humano e de convivência pacífica entre povos de origens diferentes e de modos de vida totalmente heterogêneos.

⁴ A primeira versão do texto, redigida em alemão pelo próprio Flusser sob o título: *Brasilien oder die Suche nach einen neuen Menschen* (Brasil ou a busca pelo novo homem), data 1971, tendo sido publicada pela primeira vez nesse idioma apenas em 1994. Essa publicação foi um importante estímulo para o lançamento da versão em português, que já ostentava o título, dado pelo próprio autor, pelo qual o livro ficou conhecido no Brasil.

No terceiro capítulo, “Natureza”, Flusser apresenta uma visão alternativa — até mesmo desconcertante — sobre a natureza brasileira, segundo a qual a sua paisagem não é paradisíaca, como consta no clichê, difundido tanto no país quanto no exterior, mas maçante e opressiva. Para ele, de modo geral, a natureza brasileira não é dadivosa, mas agressiva e traiçoeira, e isso faz, segundo o filósofo, com que no Brasil se desenvolva uma humanidade robusta e cooperativa entre si, de modo a fazer frente aos desafios que o domínio do mundo natural coloca e, exatamente a partir daí, é que, para Flusser, poderia surgir o “novo homem” em terras brasileiras. Num raciocínio um pouco enviesado, no qual procura justificar uma suposta índole democrática de pessoas tipicamente brasileiras, Flusser afirma:

Se diálogo for democracia, então a sociedade brasileira é autenticamente democrática, muitas vezes a despeito das instituições que procuram estruturá-la. O brasileiro é democrático existencialmente. A despeito de todas as diferenças enormes (maiores que alhures) entre classes, raças, níveis culturais e ideológicos, a sociedade brasileira é profundamente unida enquanto sociedade dos que procuram impor a marca da dignidade humana sobre uma natureza maligna (Flusser, 1998, 71).

O quarto capítulo, “Defasagem”, retoma a questão da possível nova humanidade a partir de uma síntese ocorrida no Brasil, mas agora em contraposição não mais à supramencionada “mistura”, mas à “defasagem”, a qual denota um atraso do país em relação ao “mundo desenvolvido”, o qual ocasiona uma corrida desenfreada das elites brasileiras para se equiparar ao padrão daqueles países, simplesmente imitando os seus procedimentos, sem levar em consideração as especificidades do Brasil. A alternativa a isso, que Flusser vê em vários fenômenos culturais brasileiros, é uma síntese de elementos do exterior e do interior, a qual poderia fornecer ao mundo uma forma alternativa de sociabilidade a partir do surgimento de um novo tipo humano.

Dentre os vários exemplos dessa síntese discutidos por Flusser, destaca-se o do chamado “barroco mineiro”. Num dos tópicos que o aproximam mais explicitamente ao pensamento de Oswald, ele enaltece esse estilo, ainda que, diferentemente do posicionamento assumido num texto anterior⁵, ele conteste o rótulo “barroco” para esse fenômeno que predomina nas cidades coloniais mineiras emergentes do ciclo do ouro. Segundo ele, um europeu, principalmente se

⁵ Trata do artigo de Vilém Flusser “Barroco mineiro visto de Praga”, publicado originalmente no *Jornal do Commercio* de 03/04/1966. Nesse texto, Flusser não rejeita o termo “barroco” para qualificar as obras mineiras do século XVIII, como ocorre na *Fenomenologia do brasileiro*, mas procura diferenciar as criações barrocas europeias das mineiras em termos de uma decadência consciente e “pecaminosa” característica daquelas e inexistente nessas: “Definirei o que são as igrejas do barroco mineiro da seguinte maneira: são obras de mentalidades ingênuas que copiam obras de mentalidades decadentes que, por sua vez, procuram a ilusão da ingenuidade. As igrejas mineiras são monumentos que festejam uma ingenuidade autêntica com uma técnica inautêntica que lhes é estranha. (...) O barroco mineiro prova que o intelecto é apenas leve verniz, mesmo quando mascarado em alma, e que a verdadeira alma pode reduzi-lo ao ridículo e ao absurdo. O barroco mineiro prova o ridículo e o absurdo do barroco europeu.” (Flusser, 1966)

oriundo de cidade com patrimônio barroco importante (como era o caso dele próprio), poderia, à primeira vista, menosprezar um conjunto arquitetônico, pictórico e escultórico como o de Ouro Preto, por exemplo, ao compará-lo com a grandiosidade das manifestações europeias desse estilo. No entanto, para Flusser, o problema seria muito mais terminológico do que relacionado com a qualidade artística das obras, pois segundo ele,

O imigrante que visita a cidade pretensamente barroca, principalmente se for nativo de cidade barroca européia, sente a tentação de cair na risada porque a comovente ingenuidade mineira contrasta violentamente com a refinada técnica ilusionista do barroco. Os profetas do Aleijadinho são para as estátuas de Bernini como meninos que brincam de bola para mestres de xadrez. Aliás, já fazem 150 anos desde Bernini, e a música mineira é contemporânea de Beethoven, não de Vivaldi. Portanto, defasagem. [§] Mas a risada sossega e vira admiração desde que o imigrante se liberte do rótulo barroco. Porque então descobre um fenômeno sem paralelo, no qual elementos portugueses, orientais (hindus e chineses) e negros conseguem formar uma síntese na qual é possível descobrirem-se os germes de um novo tipo humano (Flusser, 1998, 81).

No quinto capítulo, intitulado “Alienação”, o filósofo discute esse fenômeno, que é tão típico dos países industrializados e as formas como ele poderia ocorrer no Brasil. Sua conclusão geral é que há traços no modo de ser do brasileiro que dificultam a dominação, tal como ela acontece no chamado “primeiro mundo”, já que, muitas vezes ocorre, na massa do país, a possibilidade de transformação de alienação em “engajamento”. Os exemplos dados por Flusser são de fenômenos tradicionalmente apropriados pela cultura de massas: futebol, loterias e carnaval — portanto, imediatamente relacionados, antes, com a alienação do que com a emancipação. Mas, segundo ele, os três fenômenos apontam para um tipo de sacralidade que uma abordagem mais ligeira não consegue enxergar, sendo que eles se referem ao ideal — igualmente caro a Oswald de Andrade — do *homo ludens*, que prescreve “viver autenticamente no jogo e para o jogo” (Flusser, 1998, 104). Nesse sentido, o fenômeno da loteria sintetiza, para Flusser, o processo de superação da alienação, transformando-a em engajamento:

E isto [a 'espera'/rd] prova que se deu no caso da loteria o mesmo salto qualitativo de alienação para engajamento que foi observado no futebol, a saber: alienação passa a ser, dialeticamente, descoberta de nova realidade. De realidade, no caso, também de jogo, mas em nível mais elevado. Porque a participação na loteria envolve risco, logo, cria clima de engajamento imediato, e porque a loteria combina, enquanto jogo, elemento de previsibilidade com o elemento do acaso. O *homo ludens* se realiza de maneira um pouco mais sofisticada no caso da loteria (Flusser, 1998, 102).

O sexto capítulo, “Miséria”, enfoca a ideia de que essa não significa apenas a carência extrema de meios materiais, mas também — talvez principalmente — a alienação das consciências no mais alto grau. Nesse sentido, a abordagem da enorme pobreza material do Brasil na década de 1960, teria termos de comparação com fenômenos análogos em outros países, especialmente na Índia — caso que Flusser discute explicitamente. A ideia central do

capítulo é que, no chamado mundo desenvolvido, onde praticamente não há pobreza material extrema (pelo menos não havia naquela época...), há miséria no sentido de uma alienação generalizada, praticamente irreversível. Segundo Flusser, o Brasil estaria entre os países nos quais, apesar da extrema pobreza material, não há miséria naquele sentido de uma alienação incontornável. O principal dilema, para o filósofo, é que, para se superar a carência material do país, seria necessário aplicar imediata e maciçamente a tecnologia dos países “históricos” (denominação dada por Flusser aos países “desenvolvidos”), por meio de importação direta. Mas, se isso ocorre tal como no fenômeno da “defasagem”, o país corre o risco de perder suas características humanas promissoras, inviabilizando a possibilidade de que o Brasil passe a ser não apenas “país do seu próprio futuro, mas do futuro da humanidade” (Flusser, 1998, 115).

O sétimo capítulo de *Fenomenologia do brasileiro*, “Cultura”, demonstra muito explicitamente a proximidade de Flusser ao projeto antropofágico de Oswald de Andrade. Nesse capítulo, Flusser aborda os fenômenos culturais brasileiros, apontando para o fato de que, dentre eles, os mais criativos e frutíferos, que inclusive vieram, em alguns casos, a conquistar reconhecimento internacional são exatamente aqueles em que houve uma síntese verdadeira entre elementos populares e eruditos, exógenos e endógenos. E isso acontece sempre levando em consideração o que ele chama de “nível básico” da cultura brasileira, com forte influência africana. Vale lembrar que, segundo Flusser, o elemento afro-descendente, que se manifesta no que ele chama de “ritmo fundamental”, é o que mais confere autenticidade e legitimidade a essa cultura:

Pois há um ritmo nitidamente africano e que pode ser constatado em praticamente todos os fenômenos culturais no nível agora considerado. (...) Na realidade o ritmo fundamental não se manifesta principalmente em acrobacias, nem necessariamente em 'obras' (as quais, como sambas e lutas lúdicas, não passam de epifenômenos), mas nos gestos do dia-a-dia, gestos estes que injetam um elemento ritual e sacral no cotidiano que distingue radicalmente o ambiente brasileiro de outros (Flusser, 1998, 136)

Como já se sugeriu, de um modo que, mais uma vez, o aproxima do projeto antropofágico de Oswald de Andrade, para Flusser, a cultura europeia é adotada por uma parcela da classe dominante que se entende como “elite intelectual” e mergulha, em virtude da “defasagem” de uma suposta atividade cultural erudita feita por brasileiros, numa irrecuperável inautenticidade. Mas isso não significa que uma cultura brasileira autêntica deveria se fechar a influências exógenas, mas, abrindo-se para a “cultura básica”, de origem afro-brasileira, abordar os fenômenos ocidentais a partir daquela, gerando a possibilidade de criações totalmente originais, as quais adquiririam significado não apenas para o Brasil, mas para todo o mundo:

O Brasil é sociedade não histórica, constantemente irrigada pelo Ocidente. O quanto é não histórica, uma cultura básica caracterizada pelo ritmo africano o prova. Tal cultura tem por efeito um clima festivo e sacralizado que permeia o cotidiano e dá sabor à vida brasileira. O quanto é irrigada pelo Ocidente, uma falsa cultura histórica o prova. Tal cultura encobre com sua vacuidade e seu gosto de mata-borrão a cultura básica, e torna trágica a vida dos que nela se engajam. Tal cultura banha a vida da burguesia em clima de falsidade, de pose, e de articulação de um espírito alheio. Mas tal cultura permite também ser rompida pelos que se encontraram consigo mesmos e passaram a criar um novo tipo de cultura, síntese da básica com elementos ocidentais, mas fundamentalmente não histórica, não obstante. [§] Tal nova cultura, se bem-sucedida, poderia finalmente saciar a fome voraz do espírito do tempo (Flusser, 1998, 151).

No oitavo capítulo, “Língua”, enfoca-se as peculiaridades do português falado no Brasil, com todas as contribuições: indígenas, africanas, dos imigrantes das mais diversas origens, dando como resultado uma língua plástica e muito afeita à criação poética. Para estabelecer o seu ponto de vista, Flusser recorre às origens do português europeu enquanto oriundo do latim vulgar, ainda que conservando as características de um idioma flexionante⁶, no qual substantivos são conectados por versos numa construção linear. Ao aportar no Brasil, esse idioma sofre processos arcaizantes e barbarizantes tanto no âmbito popular, no interior do país, quanto da burguesia afeita a estrangeirismos, que, no entender de Flusser, não passam de “defasagem”. Essa situação teria sido ainda complexificada pela chegada dos imigrantes, falantes não apenas de línguas flexionais (italianos, espanhóis, alemães), mas também isolantes (principalmente japoneses). Além disso, Flusser leva em conta a penetração progressiva de elementos do tupi (ou de outras línguas indígenas) e do bantu (ou de outras línguas africanas) no português brasileiro, levando, igualmente, em consideração o fato de que, apesar de todas as diferenças entre essas línguas, elas se aproximam no fato de serem idiomas aglutinantes. A conclusão de Flusser, que não deixa de se inscrever no âmbito da antropofagia oswaldiana, é a de que a situação delineada por ele a respeito do português brasileiro é revolucionária, coadunando-se com a tese central d’*A fenomenologia do brasileiro*, de que no Brasil estaria sendo gestado o que ele chama de “novo homem”:

A revolução linguística brasileira atesta, no seu aspecto mais profundo, o surgir do novo homem, a saber, de um homem não-histórico (multidimensional), para o qual a história (o discurso) não passa de uma das dimensões nas quais pensa e vive — portanto, um homem que sintetiza história e não história em síntese que não é tese de um processo seguinte. (Flusser, 1998, 161).

O nono e último capítulo, “Diagnóstico e prognóstico”, consiste numa aposta de que a difícil situação que o mundo experimenta poderia ser superada apenas se se encarasse a

⁶ Para melhor compreensão sobre o que está em jogo nessa argumentação de Flusser, aconselha-se a leitura do seu livro *Língua e realidade*, no qual a distinção entre idiomas flexionantes, isolantes e aglutinantes fundamenta a tese central do autor, segundo a qual a língua equivale à própria realidade (Flusser, 2004, 39 et seq.).

realidade como um jogo que não apenas pudesse ser vencido, mas que pudesse ser, de algum modo, fruído. Nisso, segundo Flusser, o Brasil poderia contribuir fortemente, já que o jeito de ser reconhecidamente jocoso do seu povo encontra uma confirmação até mesmo num dos significados que o vocábulo “jogo” tem em português, que é exatamente o de “brincadeira”⁷. É importante lembrar que, tendo em vista a mesma adesão à tese do brasileiro como *homo ludens*, Oswald de Andrade, como já se assinalou, define o ser humano como ser que vive entre dois brinquedos, o amor e a morte.

A conclusão de Flusser, na *Fenomenologia do brasileiro*, sem deixar de reconhecer as mazelas que cronicamente afetam o país, aponta para o surgimento do que ele chama de “projeto brasileiro”, que, de modo semelhante à “utopia antropofágica” de Oswald de Andrade, seria (será?) uma síntese de elementos exógenos e endógenos com vistas à superação das muitas ameaças que assolam a humanidade no presente:

O Brasil é país miserável, há fome e há doenças, grande parte da população vegeta em primitividade secundária, encontra-se condicionado por natureza pífida e formas externas. Em tal situação de miséria, porém, existem germes de um projeto brasileiro, o qual mediante síntese de elementos heterogêneos, visa a uma nova maneira da vida humana, digna, lúdica e criadora. O sabor dessa nova maneira de vida impregna a situação, a despeito da miséria reinante, e torna a existência no Brasil empresa significativa (Flusser, 1998, 173).

Flusser e o aporte antropofágico do pensamento de Oswald

Diante dos pontos de confluência entre as filosofias de Oswald de Andrade e de Flusser supramencionados — o apreço pela disposição às sínteses na cultura brasileira, o culto ao *homo ludens*, a admiração pelo “barroco mineiro”, dentre outros —, poder-se-ia indagar de onde poderiam ter surgido essas afinidades. Nesse sentido, a *Fenomenologia do Brasileiro* não ajuda muito, pois em termos da literatura brasileira, Flusser menciona nessa obra vários escritores, tais como Guimarães Rosa, Euclides da Cunha e Carlos Drummond de Andrade, dentre outros, mas não há qualquer referência a Oswald de Andrade (admitindo-se que a sua identidade principal é a de literato). O mais próximo disso nessa obra é a menção hiperbólica à Semana de Arte Moderna, de 1922, no contexto de uma proposta de compreensão das relações entre infraestrutura econômica e superestrutura cultural no Brasil. No sentido convencional, marxista,

⁷ A exemplo do que Flusser afirmou em *Pós-história. Vinte instantâneos e um modo de usar*, a única saída para a humanidade seria encarar de frente o jogo absurdo em que a realidade se transformou, jogando-o no sentido de transformar as suas regras. A mensagem central da *Fenomenologia do brasileiro* é que os compatriotas se encontram em vantagem nessa corrida rumo à superação desses tempos difíceis em função de seu próprio posicionamento existencial.

essa é determinada por aquela; mas, segundo Flusser, haveria, no país, uma inversão segundo a qual a cultura seria a verdadeira infraestrutura e não a economia. A esse respeito, ele declara:

Depõe a favor de tal tese não apenas o fato de que a originalidade e a criatividade brasileiras se articulam muito mais na cultura do que na economia, e que a cultura absorve e engaja os melhores brasileiros, em detrimento da política, por exemplo, mas principalmente o seguinte: a única verdadeira revolução brasileira, a "Semana de 22", se deu na cultura. É ela que revolveu a estrutura inteiramente alienada da cultura anterior, formando a base de toda cultura futura, seja positivamente, seja negativamente (Flusser, 1998, 111).

Com seu proverbial exagero, Flusser demonstra, pelo menos o seu reconhecimento do Modernismo brasileiro como um acontecimento significativo para a história do país e para a sua perspectiva de futuro, limitando-se, na *Fenomenologia do brasileiro*, a uma referência apenas indireta a Oswald de Andrade como um dos protagonistas da Semana de Arte Moderna.

No entanto, como se verá a seguir, Flusser comentou explicitamente o pensamento de Oswald em outro texto, e, embora não haja referência a contatos pessoais entre os dois pensadores, é certo que aquele tenha tido notícia de primeira mão a respeito do poeta antropófago. Particularmente porque, apesar de haver um lapso de quase dez anos entre a morte de Oswald e o início da atividade filosófica pública de Flusser, não apenas em termos geográficos — a cidade de São Paulo —, o ambiente social de ambos era parcialmente o mesmo e um indício disso é o fato de Oswald ter frequentado o “Colégio Livre de Estudos Superiores”⁸, idealizado por Vicente Ferreira da Silva, o qual viria a se tornar na década de 1960 um dos principais interlocutores filosóficos de Flusser.

No supramencionado texto, publicado em 1970, praticamente desconhecido do público brasileiro, principalmente porque foi redigido em alemão, intitulado “*Brasilianische philosophie*” (“Filosofia brasileira”), Flusser começa propondo uma distinção entre dois tipos de filósofo:

[P]ode-se primeiramente dizer: filósofo é uma profissão [*Beruf*] e filósofo é qualquer um que seja autorizado a exercer essa profissão (p. ex., ensine filosofia). Pode-se também dizer que ser filósofo é uma vocação [*Berufung*], e um filósofo seria qualquer um de quem se perceba essa vocação no pensamento. O primeiro critério é facilmente aplicável; o segundo é mais difícil, mas, em compensação, é mais interessante e significativo (Flusser, 1970, 132).

⁸ Renato Cirelli Czerna menciona explicitamente o fato de Oswald de Andrade ter sido um frequentador do “Colégio Livre de Estudos Superiores”, que segundo ele, “Era um pequeno e modesto auditório onde se reuniam, para conferências, seminários e debates, entre outros, o próprio Vicente Ferreira da Silva, Dora Ferreira da Silva, I. Da Silva Telles, F.L de Almeida Salles, Paulo Edmur de Souza Queiroz, Milton Vargas, mas também João Cruz Costa, Fernando de Azevedo, Ítalo Bettarello, Antonio Cândido — dos quais Vicente Ferreira da Silva (que pouco antes havia sido assistente do Prof. Quine, numa fase de interesse pela lógica matemática, e antes da definitiva fase Heideggeriana), era muito amigo. Oswald de Andrade, Pedro Xisto de Carvalho, pouco depois eu próprio, Roland Corbisier (àquele tempo fervoroso católico e homem da 'Direita'), Heraldo Barbuy.” (Czerna, 1967, 17).

Esse critério, concebido para a filosofia em geral, aplica-se igualmente ao pensamento brasileiro e, no painel sobre ele tencionado por Flusser, são abordadas três gerações, sendo que a mais antiga corresponde às primeiras década do século XX, na qual, na esteira da Semana de Arte Moderna, se destacam indagações estéticas. Em dois momentos posteriores ganham relevo, em segundo lugar, abordagens gnosiológicas, associadas ao advento da Fenomenologia e à influência do Positivismo e do Tomismo, assim como, em terceiro lugar, a crise do marxismo, associada ao surgimento da União Soviética, leva a preocupações de cunho ético. Flusser elege Oswald de Andrade como nome mais significativo dessa geração mais antiga, justificando a sua escolha do seguinte modo: “O exemplo se justifica pela seguinte indagação: apesar de o engajamento de Oswald de Andrade ser principalmente estético, os traços gnosiológicos e éticos que caracterizam a sua geração são claramente reconhecíveis” (Flusser, 1970, 133).

Flusser, mesmo adotando o ponto de vista de que o pensamento filosófico de Oswald se articula em todas as suas obras, se concentra em *A crise da filosofia messiânica*, sobre o qual faz uma análise apenas parcialmente correta, por razões que se tornarão claras a seguir. Sem sombra de dúvida, a referência à centralidade da noção de “jogo” — cara ao próprio Flusser — no pensamento de Oswald é acertada, assim como a fonte teórica comum a ambos os pensadores: “Influenciado pelo jogo de Huizinga como expressão e espelho da sociedade e, nessa qualidade, fonte da cultura em geral, e da arte em particular, Andrade vê no jogo já profeticamente — e antecipando a teoria dos jogos — uma ordem não intencional de elementos caóticos do universo” (Flusser, 1970, 133). Por outro lado, o que Flusser vê como “par dialético dos conceitos ‘revolução e dogma’” parece passar ao largo daquilo que é mais importante no pensamento maduro de Oswald. É estranho que o que mais nele se aproximaria desse “par dialético”, a oposição entre o patriarcado messiânico, enquanto dogma, e o matriarcado “antropofágico”, enquanto revolução, não é objeto de qualquer consideração por parte de Flusser. Isso sugere que não se deva levar em conta esse aspecto da abordagem de Flusser, concentrando-se no enfoque sobre o elemento lúdico e as suas repercussões estéticas e existenciais. Nesse sentido, vale o registro de que, sob esse aspecto, Flusser acerta com precisão quando aponta para a supracitada passagem de *A crise da filosofia messiânica*, na qual Oswald fala do ser humano como existindo entre dois “brinquedos”:

Assim, o impulso lúdico dos seres humanos dá ordem (entropia negativa) à desordem e sentido à falta de sentido (dação de sentido no sentido husserliano). O ser humano é para ele quase o animal lúdico, portanto, artista. O impulso lúdico é expressão da essência mais íntima do ser humano, a justificação de sua existência e a sua dignidade. O ser humano vive entre os dois grandes jogos, que em si mesmo são

desprovidos de sentido e aos quais ele dá sentido, a saber o jogo do amor (no qual ele vence) e o jogo da morte (no qual é vencido). Praticar a arte do amor e a arte da morte é vida e refletir sobre elas é filosofar (Flusser, 1970, 133).

Sob outros aspectos, a abordagem do pensamento de Oswald feita por Flusser dá a impressão de que, em virtude de uma possível forte identificação do filósofo tcheco-brasileiro para com o pensador antropófago, ocorre uma espécie de projeção de conceitos daquele em relação a esse. O principal exemplo disso é o modo como Flusser estabelece uma conexão, que no pensamento de Oswald não é tão evidente, entre a criação artística e uma “dedicação quase sacerdotal”, sendo “a arte como jogo estabelecedor de ordem” uma espécie de “santificação da vida” (Flusser, 1970, 134). Aqui se torna ainda mais evidente que o que Flusser entende por dialética entre o “dogma” (adesão às regras do jogo) e “revolução” (rejeição das regras do jogo para formar novos jogos), associa-se à arte enquanto engajamento num sentido que ele declara ser “neo-marxista”, mas que parece ser, antes de tudo “flusseriano”. Na concepção de jogo, adotada aqui por Flusser, pode-se identificar a ideia exposta na *Fenomenologia do brasileiro*, conexa ao vocábulo “brincadeira”, segundo o qual “a vida do indivíduo (e a da sociedade) não consiste em estabelecer jogos para neles vencer, mas estabelecer jogos para demoli-los e estabelecer novos” (Flusser, 1970, 134).

Apesar dessa indistinção parcial entre noções do próprio Flusser e aquelas realmente expostas nos textos de Oswald, a qual deixa o leitor sem ter uma ideia muito clara sobre o que exatamente disse esse último, o artigo de Flusser apresenta a grande vantagem de informar com precisão e abrangência sobre o legado intelectual e criativo do pensador antropófago em vários âmbitos da cultura brasileira — abrangendo a literatura, a música e as artes plásticas, dentre outros — e para além dela, na medida em que Flusser destaca igualmente o impacto da produção de Oswald em setores artísticos do exterior:

A influência decisiva de Andrade sobre o pensamento brasileiro e, com isso, muito direta sobre o pensamento da humanidade, é, no entanto, póstuma, a saber, tanto sobre a arte em particular quanto sobre a filosofia em geral. Sua concepção fenomenológico-estrutural da arte como jogo é diretamente responsável pelo surgimento da poesia concreta, que é a tentativa de jogar conscientemente com a linguagem. E a poesia como jogo de linguagem tem como consequência a ruptura da linearidade histórica da linguagem dogmática. Haroldo de Campos e Décio Pignatari (apenas para mencionar dois nomes) desenvolvem radicalmente a tese do jogo, concebida por Andrade e por ele mesmo indicada na poesia e no teatro, e Campos dedica grande parte do seu trabalho ao estudo crítico de Andrade. A poesia concreta tem, por sua parte, uma influência decisiva sobre a criação poética exterior ao Brasil (Alemanha, Checoslováquia, França, América, Japão etc.) e sobre a criação artística em outras áreas (pintura concreta, música, publicidade). Deve-se constatar que a obra de Andrade influenciou subversivamente a cena artística no Brasil e no mundo e continua a influenciar (Flusser, 1970, 134-5).

Em se tratando de uma personalidade criativa tão profusa e versátil como a de Oswald, corre-se o risco de deixar de lado a menção à sua contribuição propriamente filosófica e Flusser, na contramão de uma fortuna crítica que ignora essa faceta de Oswald, e engrossando o coro dos que, como Benedito Nunes (1979 e 2011) e Luís Washington Vita (1956), o reconhecem como filósofo, identifica o legado de Oswald com uma filosofia não-acadêmica, dotada, no entanto, de alto poder de sedução e instigação cultural, sendo que o seu conteúdo especificamente filosófico ainda estaria por ser descoberto e explorado em toda a sua extensão e profundidade:

No que tange à filosofia, sua influência é não-acadêmica, mas não de menor valor. Não reconhecido por seus contemporâneos como filósofo, pois não listado como tal, ele começa agora a ser compreendido como uma variante muito original do pensamento estrutural. Ele fornece uma alternativa frutífera para a vida absurda de um Camus, a alternativa da criação artística conscientemente não-intencional. Os estímulos nele contidos não se encontram de modo algum esgotados e a nova geração de pensadores brasileiros começa somente agora a lidar intensivamente com ele. De qualquer modo, Andrade é um pensador, sem o qual já hoje a filosofia brasileira não pode ser entendida e com o qual amanhã o diálogo filosófico em geral terá que contar, para incorpora-lo e supera-lo (Flusser, 1970, 135).

Conclusão

Para concluir, deve-se chamar atenção não apenas para o fato — motivador inicial da investigação que gerou este texto — de que há convergências importantes nas filosofias de Oswald e de Flusser, mas também para certas peculiaridades no modo como esse se reportou ao pensamento daquele. Certamente, cada um deles se atém a seus estilos personalíssimos de reflexão e de escrita filosófica, associadas a arcabouços conceituais específicos, pessoais e intransferíveis. No entanto, tendo em vista o fato de que o mais provável é que Flusser tenha tomado conhecimento da filosofia de Oswald no início da década de 1960 e de que a *Fenomenologia do brasileiro* é do começo dos anos 1970, não é descabido falar de uma influência desse sobre aquele, obviamente mantida em segredo pelo filósofo tcheco-brasileiro, que, aliás, muito raramente revelava as fontes do seu pensamento. Quanto a isso, há pelo menos dois tópicos a partir dos quais poder-se-ia falar na suposta influência de Oswald sobre Flusser, a saber, a apreciação do barroco mineiro (mesmo que Flusser tenha questionado esse rótulo) e a referência ao *homo ludens* como fazendo parte da especificidade da cultura brasileira. No que tange à arte colonial mineira, registra-se que desde a “caravana modernista” pelas cidades históricas de Minas Gerais, datando de 1924, na qual Oswald tomou parte ativa, o que nelas se considerava “barroco” foi um tema preferencial tanto para a sua poesia quanto para a sua escrita mais ensaísta. Quando Flusser se refere à “Semana de 22” como “única verdadeira revolução

brasileira”, ele poderia ter em mente também o apreço que os modernistas brasileiros — Oswald como um dos seus protagonistas — tinham pelo chamado barroco mineiro. Quanto ao *homo ludens* — noção de Johan Huizinga apropriada por Oswald tanto n’*A crise da filosofia messiânica* quanto n’*A marcha das utopias* — vale lembrar que Flusser aplicou esse conceito primeiramente ao caráter jocoso e descontraído da “cultura básica”, de origem afro-brasileira, estendendo-o depois à sua reflexão, mais genérica e universalizante sobre a pós-história, a qual pode ser entendida como núcleo duro de sua filosofia em geral.⁹

Mas há um aspecto mais interessante ainda no modo como Flusser se reportou ao pensamento de Oswald, visto acima na menção ao artigo daquele sobre a filosofia brasileira. Como se observou, no que deveria ser uma “descrição” da filosofia oswaldiana, Flusser mesclou certos elementos realmente nela presentes com filosofemas que são, antes, seus do que de Oswald, resultando em algo diferente do pensamento desse. Nesse sentido, e para encerrar com uma nota jocosa, não seria descabido dizer que Flusser efetuou, a partir da influência antropofágica de Oswald — omitida por aquele — uma espécie de “antropofagia reversa” (ou seria “antropofagia ao quadrado”?), na medida em que um intelectual europeu fundiu elementos que remontam à sua própria origem cultural com outros que, por sua vez, já eram resultado da deglutição de conceitos europeus e de sua mescla com ingredientes autóctones (indígenas e afro-brasileiros, dentre outros). A propósito — e para concluir este ensaio —, vale lembrar uma sugestiva passagem do “Manifesto da poesia pau-brasil”: “Uma sugestão de Blaise Cendrars: – Tendes as locomotivas cheias, ides partir. Um negro gira a manivela do desvio rotativo em que estais. O menor descuido vos fará partir na direção oposta ao vosso destino.” (Andrade, 2011d, 61) Parece que esse terá sido o caso não apenas do próprio Oswald de Andrade como também de Vilém Flusser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica. In: *A utopia Antropofágica*. São Paulo: Editora Globo, 2011a.

ANDRADE, Oswald de. A marcha das utopias. In: *A utopia Antropofágica*. São Paulo: Editora Globo, 2011b.

ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropófago. In: *A utopia Antropofágica*. São Paulo: Editora Globo, 2011c.

⁹ Sobre a centralidade do conceito de “pós-história” em toda a obra de Vilém Flusser, ver: Duarte, 2012, 10 e passim.

ANDRADE, Oswald de. Manifesto da poesia pau-brasil. In: *A utopia Antropofágica*. São Paulo: Editora Globo, 2011d.

ANDRADE, Oswald de. A psicologia antropofágica. In: *Os dentes do dragão. Entrevistas*. São Paulo: Editora Globo, 1990.

CZERNA, Renato Cirell, Bastidores de Filósofos, *Mirante das Artes*, São Paulo: nº 3, maio & junho de 1967, p. 17.

CANDIDO, Antonio, "Digressão Sentimental sobre Oswald de Andrade". In: Oswald de Andrade, *Obras incompletas*, São Paulo: Edusp, 2021.

DUARTE, Rodrigo. *Pós-história de Vilém Flusser. Gênese-anatomia-desdobramentos*. São Paulo: Annablume, 2012.

FLUSSER, Vilém. Barroco mineiro visto de praga. *Jornal do Commercio*, 03/04/1966.

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

FLUSSER, Vilém. "Brasilianische philosophie" In: *Staden-Jahrbuch. Beiträge zur Brasilkunde und zum brasilianisch-deutschen Kultur- und Wirtschaftsaustausch*, editado por Carlos Fouquet & Rudolf Lanz, São Paulo: Instituto Hans Staden, 1970. (Corrigir as fontes)

FLUSSER, Vilém. *Fenomenologia do brasileiro. Em busca de um Novo Homem*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. São Paulo: Annablume, 2004.

FLUSSER, Vilém. *Pós-história. Vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Duas Cidades, 1983.

NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: Oswald de Andrade, *A utopia Antropofágica*. São Paulo: Editora Globo, 2011.

NUNES, Benedito. O universo filosófico e ideológico do barroco. In: *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Editora Ática, 1993.

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

VITA, Luís Washington, Tentativa de compreensão do legado especulativo de Oswald de Andrade. *Revista Brasileira de Filosofia*, 4-24, out.-dez. de 1956.