

Joachim Michael

A perturbante estranheza do Novo: o Brasil de Vilém Flusser

A questão

Escrita em 1971, a *Fenomenologia do brasileiro: em busca do novo homem* (*Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen. Versuch über den Brasilianer*) só foi publicada, primeiro na versão alemã, em 1994, e quatro anos mais tarde na versão portuguesa no Brasil. O livro se apresenta tanto como uma contribuição fundamental para o público leitor brasileiro como para o público europeu. Porém, em nenhum dos dois públicos ele teve muita repercussão. A publicação chegou tarde e perdeu o momento oportuno para sua recepção? Será que o livro se prende a debates das décadas de sessenta e setenta do século XX que já não nos dizem respeito? Será porque o discurso sobre o “novo homem” sugere mais uma utopia brasileira a ser criticada como idealista? Por outra parte, o autor se apresenta no início do livro explicitamente como imigrante europeu e faz uma série de afirmações disfóricas sobre o Brasil. Sua caracterização do país se resume na categoria da falta: o Brasil está fora da “história”, não tem realidade, falta-lhe essência. Ao narrador-imigrante, em outras palavras, o Brasil se apresenta como fundamentalmente “alienado”. Mas, o que nos incomoda mais no livro: o discurso da utopia ou o da alienação? Ora, esses dois discursos evidentemente se contradizem. Tal contradição gera a suspeita de que, no fundo, não se trata nem de um nem de outro. Isso nos diria respeito ainda hoje. Essa é a questão.

O Brasil: mundo novo versus utopia, desde o início

O Brasil, a princípio, é uma utopia. E a utopia, a princípio é (vagamente) brasileira, ou, pelo menos aquilo que mais tarde é conhecido como o Brasil. O navegante português Raphael Hythlodæus (na tradução inglesa: Nonsense), de fato, chegou a mencionar onde se localiza a ilha de Utopia, a ilha em que não existe propriedade particular nem dinheiro e onde todos vivem bem e em harmonia. Mas como escreve Peter Gilles, um dos interlocutores de Hythlodæus, em sua carta a Busleiden: justamente no momento em que Hythlodæus ia revelar a localização da ilha, entrou um criado na sala e murmurou algo no ouvido do outro interlocutor, Thomas Morus. Gilles se esforçou ainda mais para não perder a informação, mas alguém na sala tossiu forte e não

foi possível ouvir sequer uma palavra. Por isso, Morus não pôde revelar a posição da ilha na transcrição que fez do monólogo de Hythlodæus. Nesse monólogo, o navegante português expõe seus conhecimentos sobre sociedade utopiana (Morus 1965: 34). O eu-narrador, que tem o nome do autor da *Utopia*, no entanto, tem algumas indicações a dar: Hythlodæus acompanhou Americo Vespucci nas três últimas de suas quatro viagens à América do Sul. Na última, não o acompanhou na volta à Europa e permaneceu no forte que a expedição construiu. Trata-se de Cabo Frio, na Terra de Vera Cruz. Logo partiu desse forte para viajar pelo “Novo Mundo” e nessas andanças marítimas encontrou Utopia. A única informação geográfica exata é dada com respeito à volta à Europa. Hythlodæus, como se relata no texto, de repente aparece no Ceilão de onde segue para Calicut e lá se embarca em navios portugueses (39). É possível, portanto, que Utopia se localize num mar asiático. Contudo, Hythlodæus insiste em que a ilha se encontra no “Novo Mundo”. O “Novo Mundo”, a princípio, era o continente ao sul da linha equatorial. Até seu “achamento”, esse continente não só era desconhecido senão inimaginável.

O “achamento” desse continente não significa, no entanto, seu reconhecimento. Como informa o “piloto anônimo”, autor do diário de bordo da expedição de Pedro Álvares Cabral, os oficiais da frota não estavam de acordo se aquela terra era ilha ou terra firme (Anônimo 1989: 39). Enquanto a maioria dos oficiais tendia à opinião de que era terra firme, o escrivão da frota considerou-a como ilha (Caminha 1974: 84). Uma coisa, porém, os portugueses tinham muito clara: aí, no sudoeste do Atlântico não poderiam existir terras (conhecidas). Ou seja, ao contrário de Colombo, os portugueses sabiam que não sabiam o que tinham encontrado. Os membros da expedição de Cabral estavam conscientes, portanto, de que os habitantes da terra de Vera Cruz não eram “índios”. Não havia dúvida de que se tratava de uma “terra nova”. A explicação que o já mencionado escrivão, chamado Pero Vaz de Caminha, oferece na *Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil*, é, no fundo, utópica: ele interpreta os habitantes dessa “ilha” como selvagens que vivem no estado da natureza. O que o autor toma por bondade, inocência e inclinação natural ao cristianismo o leva a descrever essa “gente” como habitantes do paraíso terrestre (81). Entende-se, pois, porque Caminha optou pelo modelo da “ilha”: se ainda havia gente vivendo numa idade do ouro, só poderia ser numa ilha, a *fortunatorum insula*, que o mito grego localizava no extremo “Ocidente” (cf. Gewecke 1986: 67).

A *Carta*, portanto, recupera a “terra nova” para a concepção do mundo tradicional que assim se preserva. O texto, no fundo, não se confronta com a novidade fundamental que essa terra constitui. Tal confronto é o mérito de Americo Vespucci. Como membro da expedição portuguesa que explorou o litoral da terra de Vera Cruz em 1501/1502, para ele não restava dúvida: é um continente. E ele muito conseqüentemente tirou as conclusões desse reconhecimento: a descoberta desse continente muda o mundo (europeu). A tradição não

conhecia essas terras, que portanto constituem uma “novidade”. Mais importante, porém: segundo a erudição tradicional, essas terras *não deveriam existir*, já que se partia do princípio de que ao sul da linha equatorial toda vida seria impossível. No hemisfério sul só existiria o grande mar do Atlântico (Vespucci 1992: 8). Vespucci, muito pelo contrário, mostra que lá não só há imensas terras e muito povoadas, como também as próprias condições de vida são superiores ao mundo conhecido. Apesar dos “achamentos”, por conseguinte, nem as viagens de Colombo nem a de Cabral introduziram o Novo (textualmente) na concepção européia do mundo. Em última instância, ele surge só com *Mundus Novus*. O Novo altera a visão do mundo, envelhece-a. Onde surge o Novo, o que estava antes, já não é o mesmo e inevitavelmente se reconfigura. Vespucci bem captou o sentido do Novo e, no fundo, não escreve – nessa carta – sobre uma terra firme desconhecida senão sobre um “mundo novo”. Ele entendeu que o continente impossível não representa simplesmente um acréscimo ao mundo conhecido (na Europa) senão, fundamentalmente, sua negação: um segundo mundo onde deveria existir somente um único mundo. Porém, logo, ele re-integra esse “mundo novo” no velho modelando-o em função deste e projetando-o utopicamente como mundo oposto/complementar, ou seja, como “paraíso terrestre” (12).

O Novo, contudo, associou-se ao nome do autor. Trata-se do continente, que, naquela época se constituía por um trecho litorâneo do que hoje é conhecido como Brasil. Ou seja, o motivo para pensar o Novo era o Brasil. Esse Novo sem dúvida causou uma revolução conceptual. Ao mesmo tempo, o “mundo novo” virou um *não-lugar* – uma utopia. Ele até provocou o surgimento do gênero da utopia, cujo protótipo é a já mencionada *Utopia* publicada em 1516, que, aliás, remete diretamente a Vespucci.¹ A *Utopia*, no entanto, faz tudo para deixar claro que a utopia não existe. Ela nega tudo o que indica, a começar por seu porta-voz (Hythlodæus: quer dizer divulgador do contra-senso) e o lugar (Utopia: quer dizer não-lugar). A *Utopia*, portanto, apresenta-se como projeção de uma sociedade melhor que denuncia os males do modelo social europeu (direito à propriedade particular, dinheiro, desigualdade social etc.). A utopia, portanto, é um outro concebido em função do próprio, um mundo melhor complementar ao que existe: um *update* perfeito. Sua função é não existir. Pensar o “mundo novo” utopicamente, por conseguinte, tende a negar sua existência como tal. O utópico exclui o Novo.

¹ Com respeito à fundação de um novo gênero pela *Utopia* cf. Vosskamp 1985.

Século XX: subdesenvolvimento e alienação

Quatro séculos mais tarde, a aura utópica do Brasil não se desvaneceu por completo. A catástrofe do nazismo e da Segunda Guerra Mundial confere-lhe novo vigor. O desastre europeu estimula a busca de alternativas culturais e o Brasil se apresenta como tal. Um exemplo é *Brasil, um país do futuro* (*Brasilien, ein Land der Zukunft*) (1941). Nesse livro, Stefan Zweig expõe seu encanto com o país em que se refugiou do terror nazista. O entusiasmo é provocado antes de mais nada pela “beleza única” da natureza. Mais importante do que isso, no entanto, é que a “disposição harmoniosa” da natureza se reflita no convívio social (Zweig 1981: 15). No centro da argumentação está o tópico da miscigenação dos mais diversos grupos sociais e étnicos. Dada a “bestialidade” em que a Europa decaiu, o “valor” da civilização já não pode residir, escreve Zweig, no simples progresso material e econômico. A medida civilizacional, pelo contrário, deve ser a “atitude pacífica” e o humanitarismo (17). Nesse âmbito, o Brasil emerge como modelo e representa o futuro para o mundo porque solucionou o problema em que a Europa fracassou: o “problema racial”. O Brasil simplesmente ignora as diferenças sociais e raciais e estabelece uma sociedade pacífica em que todos se toleram e se misturam em pé de igualdade (13-14). O Brasil utópico, pois, tendo superado os males europeus, surge como uma Europa outra, uma Europa melhor. O Brasil exemplo de um “novo tipo de civilização”, portanto, não contradiz o progresso – somente o concilia com o humanitarismo. É um país do *ainda*: “ainda” é pobre, “ainda” não se desenvolveu, “ainda” está “no início” (16).

Trinta anos mais tarde outro imigrante, que se refugiou no Brasil na mesma altura e em condições semelhantes, escreve um livro sobre o Brasil. Na *Fenomenologia do brasileiro* igualmente vigora a perspectiva do imigrante europeu. Vilém Flusser, não obstante, começa sua descrição do Brasil com a advertência de que o país não é o que os europeus acham. Entre os preconceitos que Flusser denuncia, está o do “país jovem”. O Brasil da *Fenomenologia do brasileiro*, portanto, não é um país do futuro. É um país que já é. Qual é esse país? O “primeiro impulso e contato” com o Brasil é com uma “massa urbana heterogênea e quase amorfa”. Não é, pois, a beleza exuberante da natureza, nem a amorosidade da população que saltam à vista. Pelo contrário, é a degeneração humana: é “o monótono, inarticulado e uniforme” de um “mingau” de gente, que chama a atenção pela “falta de caráter”. Não se trata de uma multidão de Macunaímas senão da aglomeração de desenraizados do campo, que em quantidades cada vez maiores inundam as cidades onde ficam à mercê da indústria e do comércio. O conceito de “massa” aqui se entende de uma forma ainda “mais radical” que na Europa: gente sem personalidade nem dignidade. Nesse “mar proletário e subproletário” emergem “ilhas” – os redutos dos diversos grupos de imigrantes – mas que estão em um processo lento de decadência e decomposição (Flusser 1994a:

18-20). Ou seja, em vez de uma *democracia racial* formando uma civilização humanitária e superior, é a degradação humana que predomina no Brasil de Flusser.

O contato com os restantes grupos sociais só confirma esse quadro: a classe média é ínfima, criativa e cosmopolita, mas perdida numa busca impossível de sua identidade. A classe alta seria o núcleo da sociedade brasileira já que a representa desde a colônia, porém ela é decadente e não consegue adaptar-se às novas circunstâncias. A população rural, enfim, constitui a maioria da população. Ela, no entanto, agrava drasticamente a imagem dos brasileiros como estrangeiros no seu próprio país. Segundo Flusser, ela vive fora da “história” numa solidão imensa, abandonada a uma luta incessante contra uma natureza hostil. Ela vive como se fosse no neolítico, para ela o tempo não existe. Nunca dona de si nem de seu destino, parece boiar perdidamente pelos planaltos do interior. Os caboclos são apátridas em sua terra, nem em seus ritos inautênticos nem no solo pobre encontram sentido. Entorpecidos e cheios de saudade, deixam-se levar por forças que não controlam. “Estranhos são para si mesmos e para seu mundo.”² Fica evidente quão abismal (*bodenlos*) é a existência da massa urbana, já que essa não-origem é sua origem. Enfim, o brasileiro *não existe*. Já não se trata de idéias fora do lugar senão de uma população fora do lugar. O Brasil carece de estrutura, de substância, de centro.

O que isso quer dizer, na verdade, é que ser brasileiro é buscar sentido (30). Flusser também recorre ao tópico da miscigenação (inclusive ao da beleza da mulher como consequência dessa miscigenação) assim como ao da tolerância racial. Mas ele adverte que a simples “mistura” só confunde as diversas partes. Só uma “síntese” levaria a uma “unidade superior” em que se manifestam características das respectivas partes que antes estavam latentes. O que está em jogo, portanto, é o sentido da síntese brasileira. Mas essa síntese não segue nenhum “programa utópico”. Não há, em outras palavras, nesse processo, nenhum plano que projeta um outro melhor na base do próprio. Para os próprios brasileiros, tal processo passa despercebido. Ele não corresponde a uma necessidade histórica, a uma evolução inevitável (aliás, ele se passa *fora da história*). Por isso, equivale tão somente a uma “potencialidade”, a uma “possibilidade” (36-39).

No Brasil, não obstante, o problema é entendido como uma falta de desenvolvimento. Ou seja, a burguesia – quer a conservadora quer a esquerdista – vê a solução do dilema no progresso e em recuperar a história (lembre-se do plano de metas de JK: “cinquenta anos em cinco”). De fato, tudo parece indicar que o subdesenvolvimento seja a causa do desajuste dos brasileiros consigo mesmo e com seu país. Um efeito da falta de progresso é a miséria “quase inimaginável” de milhões de brasileiros. Trata-se de uma “forma brutal da falta” que determina as condições

² „Fremde sind sie sich selbst und ihrer Welt“ (Flusser 1994a: 22).

miseráveis de vida dos caboclos, dos proletários urbanos e dos que migram do campo à cidade (109-118).

A princípio, também ao olhar do imigrante, o quadro brasileiro se resume no conceito do subdesenvolvimento. É significativo que, segundo Stefan Bollmann e Edith Flusser, existe uma versão anterior à *Fenomenologia do brasileiro* – uma versão mais ampla – intitulada *Para uma fenomenologia do subdesenvolvimento* (*Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung*) (Bollmann/Flusser 1994: 323). Flusser menciona que desde os anos cinquenta a burguesia brasileira se entregou quase por completo à teoria do subdesenvolvimento e à conseqüente crença no progresso (Flusser 1994a: 40). Aliás, lembre-se que em toda a América Latina, essa teoria penetrou o pensamento sobre a sociedade no pós-guerra (González 1985: 28-29). Como tal, a teoria do subdesenvolvimento procurava explicar os problemas das sociedades latino-americanas relacionados ao «atraso» – os obstáculos ao desenvolvimento, as «resistências à modernização», o «crônico estancamento» etc. A conseqüência era uma ampla formação política e teórica – o desenvolvimentismo – que direcionava seus esforços para a intensificação do progresso e da industrialização. Logo, uma segunda geração de pensadores do subdesenvolvimento passou a criticar a «modernização desenvolvimentista» por omitir o papel da colonização européia e do imperialismo capitalista como responsáveis pela violência social da pobreza (22-25).

Tal é o contexto teórico brasileiro em que Flusser escreve a fenomenologia desse país. Ele utiliza o termo do subdesenvolvimento numa acepção mais ampla, a qual implica um estado de falta e de deficiência fundamentais. Ora, além da miséria, a grande privação que caracteriza o Brasil é, como já se mencionou, a de essência. Dela decorrem a *irrealidade* do Brasil, seu profundo estranhamento com ele mesmo e com o mundo, a massificação urbana e o desenraizamento da população rural. O que essa imagem dos brasileiros sugere é que se trata, na verdade, de uma população intensamente *alienada*:

Que o brasileiro seja alienado, que se sinta expulso, sem abrigo, que a realidade lhe seja difícil aquilo – apesar da grande generalização que tal afirmação representa – quase não se pode duvidar a sério. Um aroma da irrealidade, do sonho e da Fata Morgana sacia aqui todos os fenômenos; nada aparece como sólido, definitivo, confiável.³

³ „Daß der Brasilianer entfremdet ist, daß er sich ausgestoßen fühlt, daß er unbehaust ist, daß ihm die Wirklichkeit schwierig ist, läßt sich trotz der großen Generalisierung, die diese Behauptungen darstellen, kaum ernstlich bezweifeln. Ein Aroma der Unwirklichkeit, des Traums und der Fata Morgana sättigt hier alle Phänomene; nichts erscheint solid, definitiv, verlässlich“ (Flusser 1994a: 86).

A alienação, no fundo, aparece como conseqüência intrínseca do subdesenvolvimento. Tal é a percepção do imigrante europeu no contato com a “massa amorfa” nas cidades e com os caboclos perdidos no tempo e no espaço. Tal é, ao mesmo tempo, a posição dos teóricos do subdesenvolvimento no Brasil. Fundado em 1956 (e extinto pelos militares em 1964), o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), por exemplo, era um *think tank* de esquerda que marcou os debates em torno do subdesenvolvimento durante os anos sessenta no Brasil. Para um dos seus representantes, Roland Corbisier, a colonização necessariamente leva à alienação já que “o conteúdo da colônia não é a própria colônia, mas a metrópole.”⁴ O quadro, na verdade, é desolador. Dadas as circunstâncias coercivas – tanto internas como externas –, o desenvolvimento se revela como utopia e se vê relegado ao não-lugar do futuro. Conclusões apocalípticas como as de André Gunder Frank se impõem, para quem o único que se desenvolve é o subdesenvolvimento. Isto é, não há saída, pois a dependência não permite senão a reprodução da pobreza (González 1985: 49).

O sentido do Novo

Um Brasil de brasileiros alienados é um país absurdo e órfão de sentido. Mas isso também significa que ser brasileiro, como já se observou, equivale a estar na busca do sentido. Nesse aspecto, o narrador-imigrante se *abrasileira*. Para ele, na verdade, a condição humana é *brasileira* – é o estar jogado num mundo absurdo. A primeira frase da *Fenomonologia do brasileira* serve como premissa do livro: “O homem é um ente perdido, e quando se torna consciente disso, tenta orientar-se.”⁵ Uma existência abismal – *bodenlos* – e *em busca de significado*: assim Flusser resume sua própria vida em 1969 e em 1973/1974 (Flusser 1976 e 1992).

Se o “primeiro contato” com o país, como se notou acima, é com a alienação e a falta de autodeterminação, isso leva a pensar que os brasileiros não vivem propriamente na “história”. Acrescente-se que, sob o conceito de “história”, Flusser entende a “soma dos feitos decisivos («res gestae»), e não a soma dos sofrimentos”. A “história”, entendida assim, representa somente uma fase breve e geograficamente limitada (Europa) (Flusser 1994a: 12). A função do termo da “história” é, no fundo, designar e caracterizar o modo europeu – e, numa acepção mais ampla: “ocidental” – de estar no mundo e no tempo. Quer dizer que a “história” representa um processo linear que começa na pré-história e visa a consumação do tempo num reino final e superior (67).

⁴ Roland Corbisier *apud* Ortiz (1994: 55). Para a atuação do ISEB veja-se Ortiz (1994: 45-67).

⁵ „Der Mensch ist ein verlorenes Wesen, und wenn er sich dessen bewußt wird, versucht er, sich zurechtzufinden“ (Flusser 1994a: 9).

O Brasil, como país subdesenvolvido e parte do «terceiro mundo», pertence à não-história. A não-história, no entanto, forma *per se* um outro-estranho para o “Ocidente” que ele subjuga mas não entende. Não se trata de um complemento oposto à “história” senão um modo extra-histórico de ser. O pensamento histórico, por conseguinte, nunca vai encontrar sentido no Brasil. Isso quer dizer que o sentido do Brasil se encontra para lá das categorias “ocidentais”. A *Fenomenologia do brasileiro*, portanto, constitui a tentativa de pensar conseqüentemente a alteridade do Brasil e de superar, para isso, os pressupostos do mundo conceptual próprio e “ocidental”.

Observe-se que a preocupação pelo além da “história” decorre da convicção da crise da “história” e do “Ocidente”. Trata-se de uma crise radical que anuncia o final fracassado da “história”: na Europa e na América do Norte, o homem – escreve o autor – se alienou radicalmente de si e de sua realidade porque se perdeu dentro um aparato industrial, administrativo e cultural. O *status* de sujeito passou do homem a esse aparato, e o homem, agora, se encontra reduzido a uma peça numa maquinação que não controla. Enfim, o homem transformou-se em *funcionário* (88-89).⁶

Ora, bem no início do livro, o narrador-imigrante descreve o primeiro contato com o Brasil, que é com a massa urbana. Como acima se mencionou, ele caracteriza esse contato também como “impulso”. Esse “impulso” visa a revisão dos conceitos na base dos quais o imigrante interpreta o que vê. O que se lhe apresenta é a massa dos proletários o que – por definição do conceito – implica a alienação dos seus integrantes. A massa é alienante porque nega o ser verdadeiro e individual do homem (cf. Ortega y Gasset 1937: 49).⁷ Com vista à crise da “história”, fica claro que a alienação é o problema fundamental do “Ocidente”. No fundo, o conceito constitui o princípio mesmo da “história” (teleológica). Ou seja, no princípio da “história” mesma se encontra a alienação, a perda de uma origem que abrigava o homem num ser pleno. A “história”, pois, se revela como o processo de recuperar esse abrigo do ser. Evidencia-se que todo o pensamento histórico, tal como o entende Flusser, assenta na teologia. Visto assim, segue o narrador, a situação atual, marcada por fenômenos de alienação “em todos os níveis”, parece bastante catastrófica (Flusser 1994a: 85). Frente ao desastre, Flusser busca uma saída e a encontra no Brasil, que lhe serve como um “modelo possível de um novo modo de vida” (160).

Eis o Novo: não está em questão uma simples alternativa à “história” senão sua ultrapassagem e a busca de seu além. O Novo não complementa, não corrige, não melhora utopicamente: altera e revoluciona. Mas onde se encontra o Novo no Brasil? Naquilo que parece menos questionável e

⁶ Sobre a teoria da alienação em Flusser, veja-se também Gustavo Bernardo (2002: 169-185).

⁷ José Ortega y Gasset era uma referência fundamental para Flusser, como consta do esboço autobiográfico “Em busca do significado” (Flusser 1976).

mais evidente ao “Ocidente” e naquilo onde encontra menos sentido. São os momentos em que mais seguro está e em que menos se encontra prevenido. Trata-se da certeza “ocidental” de que o Brasil se encontra num estado alienado e, portanto, degenerado. A começar pelas massas urbanas de proletários: segundo a escatologia marxista, a contradição entre capital e trabalho aliena o trabalhador, motivo pelo qual a plenitude do ser tem que ser restabelecida abolindo essa contradição no comunismo (Marx 1973: 510-522).⁸ Aparentemente, o mesmo se dá no Brasil: como o seu equivalente europeu ou norte-americano, o proletário brasileiro está subordinado ao ritmo das máquinas. O proletário se aliena de seu trabalho e de sua vida. Ao contrário, porém, do proletário europeu e norte-americano, o do Brasil nunca tomou consciência de sua condição. A importação de formas de combate contra a alienação proletária da Europa e da América do Norte (partidos, sindicatos etc.) só agravava a sua situação – porque ele, no fundo, não é um proletário (no sentido “ocidental” da palavra). Comparado à população miserável do campo, ele é um “pequeno capitalista”: “Ele constrói um barraco para a sua família (mesmo que tenha que pagá-lo a prestações que o escravizem, e mesmo que desabe antes de pagar a última prestação).” Conclusão: “Um tal tipo de alienação se distingue essencialmente do seu paralelo europeu.”⁹

De uma forma geral, o “brasileiro” não se perdeu porque na verdade nunca tinha se encontrado. A sua alienação não se compara com a do europeu e norte-americano. Ele não perdeu a “história” – ele nunca esteve na “história”. Nunca esteve enraizado, nunca teve fundamento, nunca foi dono de si – paira como um “grão de poeira no ar poluído” (89). Desta forma, o termo mesmo da alienação se questiona quando aplicado ao problema brasileiro. Alienação significa, como já se observou, o alheamento de alguém a algo que seria sua realidade primordial. Os brasileiros, conseqüentemente, se tornaram alheios a quê? Já que nunca tiveram uma realidade *sua*, a realidade de referência só se concebe de forma eurocêntrica: a realidade “histórica”. Mas, tirando-se essa realidade referencial, resta a miséria, sem dúvida, mas abre-se ao mesmo tempo a vista para o novo, o inesperado, o que está além do pensamento “ocidental”. Por detrás do preconceito da alienação manifesta-se o Novo como a estranheza profunda do Brasil.

O doce “aroma do não-histórico e do não-consciente” tem algo de “infantil, de paradisíaco – de intacto, usando um termo romântico” (37). Mas o olhar do imigrante-narrador não é romântico, nem está ele à procura da origem perdida da “história” – senão de uma *saída* da

⁸ Veja-se a importância ambivalente que o marxismo tem para o autor, segundo o seu próprio depoimento em “Em busca do significado” (Flusser 1976).

⁹ „Auch wenn er nach europäischen Maßstäben beinahe ein Bettler ist, fühlt sich der brasilianische Proletarier als kleiner Kapitalist, und er ist es auch tatsächlich im Vergleich zur ländlichen Masse. Er baut seiner Familie ein eigenes Haus (auch wenn er es in Raten abbezahlt, die einer Knechtschaft gleichkommen, und auch wenn es zusammenbricht, bevor die Raten abbezahlt sind). Ein solcher Typ von Entfremdung ist von seiner europäischen Parallele wesentlich verschieden“ (Flusser 1994a: 92).

“história”. Então ele volta ao caboclo e a seu mundo “arcaico e extra-histórico”. Sua estranheza deixa o Flusser perplexo, já que transcende seu aparato categorial. A única ajuda encontra na literatura: “O fato é que a perplexidade do imigrante frente a essas pessoas obriga-o a confiar não em sua própria experiência mas na literatura que, em alguns casos raros (Euclides da Cunha e Guimarães Rosa, por exemplo), nos transmite essas pessoas com uma sensibilidade extraordinária.”¹⁰

O Novo, entretanto, está nessa estranheza: apesar de suas insuficiências existenciais do ponto de vista “ocidental” (suas grandes faltas: consciência, desenvolvimento, domínio, cultura própria etc.) o caboclo apresenta qualidades inesperadas: uma grande resistência e uma enorme força (pense-se em *Os sertões*). Além disso possui não só uma inteligência aguda (apesar de seu analfabetismo) como também ironia e espírito. E, por fim, caracteriza-se por uma “cultura do coração” que se manifesta numa “cortesia quase cavalheiresca”. Ou seja, o caboclo tem tudo para fazer brotar uma “futura cultura” (23).

Flusser, com outras palavras, rompe sistematicamente com o eurocentrismo que fundamenta as categorias de «terceiro mundo» ou subdesenvolvimento. Por outra parte não se retém no oposto completar de uma postura anti-desenvolvimento que idealiza a pobreza e o arcaísmo da população brasileira como sinais da autenticidade da cultura popular. Pelo contrário, o ponto de partida é a miséria da população. Ali, onde está a falta fundamental, onde está a ausência daquilo que para o humanismo é imprescindível,¹¹ onde para o “Ocidente” não deve e não pode haver sentido, já que reina a degradação: aí surge o Novo. O Novo, em suma, emerge na catástrofe. No fundo, o Novo é uma passagem: uma passagem quase impossível ao inimaginável, ao inacessível. Ele pressupõe a partida da origem que acolhe o ser. Ele é um outramento radical em que a mesmidade se rende a uma alteridade aguda que a princípio ela nem reconhece como tal senão como vazio. O Novo está na estranheza que abala o abrigo e o fundamento da mesmidade. Admitir, pois, o inadmissível, pensar o impensável, ultrapassar o próprio pensar e demolir a base do próprio ser, essa é a condição do Novo. O sentido do Brasil é *novus* para o “Ocidente”, ou seja, impossível. Ele está no absurdo da não-história. No desastre humanístico da alienação emerge o novo ser: “Mas se ele [o brasileiro] analisar esse seu estado, notará que a perda da realidade não tem que ser interpretada necessariamente como alienação, caso ele consiga livrar-se das categorias cognitivas européias. Então, ele pode chegar à seguinte conclusão: o Brasil é uma sociedade que foi catapultada para fora da realidade histórica, de uma maneira tal que todo intento de

¹⁰ “Es ist eben so, daß der Einwanderer diesen Menschen ratlos gegenübersteht und sich mehr als auf die eigene Erfahrung auf die Literatur verlassen muß, welche uns in seltenen Fällen (Euclides da Cunha und Guimarães Rosa zum Beispiel) diese Menschen durch außergewöhnliche Einfühlungsgabe vermittelt” (Flusser 1994a: 23).

¹¹ Veja-se a crítica de Heidegger ao humanismo como parte da sua crítica à metafísica em Heidegger (2000).

estabelecer-se novamente nela significaria a perda da particularidade que apenas está emergindo [...] O Brasil é um país alienado designando-se como realidade aquilo que na Europa é tido como tal. Mas duvidando-se dessa realidade (como muitos na Europa o fazem), então o Brasil pode ser o país em que se tenta (de maneira inconsciente e não programada e por isso autêntica) encontrar novos motivos de vida e uma nova religiosidade, enfim, um novo tipo de sociedade, de cultura, um novo tipo de homem.”¹²

Onde surgem, concretamente, novas formas de ser? Um exemplo é a já mencionada síntese racial espontânea. Um outro exemplo é o do proletário que encontra finalmente no mundo do futebol uma realidade dotada de sentido o que ele antes não conhecia, já que o real para ele carece de sentido.¹³ O exemplo mostra como a categoria da realidade se problematiza: no “Ocidente”, realidade é, *grosso modo*, onde se executa a “história” – no Brasil, profundamente irreal, realidade é onde brota sentido. Isso abala o pensar “histórico” e as categorias “ocidentais” que se revelam insuficientes para captar o Brasil. O futebol não aliena o “proletário brasileiro”, pelo contrário, para ele, o futebol faz suprimir sua alienação profunda porque lhe constitui um mundo com sentido. Invertendo, da mesma forma, os conceitos “ocidentais”, o carnaval emerge como *realidade* num ambiente irreal: quatro dias dotam o ano inteiro de sentido, já que nele se prepara minuciosamente a “festa orgiástica”. A festa constitui uma realidade não-histórica que inspira sentido ao dia-a-dia absurdo. Ela deixa transparecer, também, uma nova religiosidade que se destina não ao transcendental senão, pelo contrário, ao imanente. Nesse sentido, o “proletário brasileiro” é um *homo ludens* que vive numa realidade lúdica e cujos motivos se destinam ao jogo pelo jogo sem perseguir, com isto, outro fim. Ele é, portanto, um “homem novo” cuja realidade nada tem em comum com o homem anterior. Assim se explica que, apesar da miséria a que é abandonado, mantenha uma “graça, uma elegância e uma cultura de vida” que não se explica na base de categorias “ocidentais” (e que o “proletário europeu” não possui) (94-99).

O que se conclui desses indícios de uma incipiente formação de um *homo novus*? Na verdade, só está em questão uma “possibilidade”, nada mais. Apenas em potencial, o brasileiro é um “homem novo” capaz de evitar a “tendência européia”. Nada garante que ele tome consciência e

¹² „Aber wenn er [der Brasilianer] diesen seinen Zustand näher untersucht, wird er feststellen, daß der Verlust der Wirklichkeit nicht unbedingt als Entfremdung gedeutet werden muß, wenn es ihm gelingt, sich von europäischen Denkkategorien zu befreien. Dann nämlich kann er zu folgendem Schluß kommen: Brasilien ist eine Gesellschaft, die aus der historischen Wirklichkeit herausgeschleudert wurde, und zwar so, daß jeder Versuch, sich in ihr neuerlich zu verankern, Verlust der im Entstehen begriffenen Eigenart bedeuten würde [...] Brasilien ist ein entfremdetes Land, wenn man als Wirklichkeit das bezeichnet, was in Europa dafür gilt, aber wenn man an dieser Wirklichkeit zweifelt (wie es viele in Europa selbst tun), dann kann Brasilien das Land sein, in dem versucht wird (und zwar unbewußt und unprogrammiert und daher echt), neue Lebensmotive und eine neue Religiosität zu finden, kurz einen neue Typ von Gesellschaft, von Kultur, einen neuen Typ des Menschen (Flusser 1994a: 106).

¹³ „Während es dem proletarischen Brasilianer unmöglich ist, in der ‚Wirklichkeit‘ sinnvoll zu leben, wird ihm die Fußballwelt zum Boten einer echten Sinngebung“ (Flusser 1994a: 94).

se assuma como tal. O que no Brasil parece alienação é – no molde conceitual do autor – a exclusão da “história” e a privação da realidade (“histórica”). É, logo, uma estranheza abismal que se mostra estranha não só aos europeus senão aos próprios brasileiros. Ela *pode* ser a condição para um processo de conscientização que gera um homem novo (106). O mundo, de acordo com Flusser, está a ponto de perder-se. Ou o Brasil acorda, resiste à tendência alienadora e oferece uma alternativa para além da “história”, ou o Brasil se *desenvolve*, se entrega ao progresso e segue o exemplo dos países industrializados, encerrando-se de vez no processo alienatório. Por outra parte, ressalva o autor, o Brasil não seria a única “esperança da humanidade”. Seria somente uma das esperanças, das quais, contudo, não existem muitas (160-165).

Conclusões

A segunda metade do século XX é uma época de crise para o Brasil. O país se industrializa como conseqüência de um desenvolvimento forçado e à custa da grande e desfavorecida parte da população cuja condição se agrava. Ainda em meados do século, porém, com o surto modernizador do pós-guerra e com base no desastre europeu dessa guerra, a tradição utópica dos discursos sobre o Brasil se atualiza. A noção do Brasil como uma Europa melhor só pode ser uma metáfora, uma transposição a nenhures, já que ela não leva em conta a diferença fundamental entre os dois. A alteridade brasileira desvanece-se e a mesmidade européia alonga-se.

Nada mostra melhor que esse futuro nunca chega que as tentativas de pensar o Brasil em termos do Novo. No meio do sacrifício e do sofrimento que a utopia violenta do Brasil Grande acarreta, a *Fenomenologia do brasileiro* encadeia-se nessa tradição. O Brasil como o Novo não é simplesmente uma nova Europa: é, antes, o questionamento da Europa, o limite da Europa, de certa forma, o fim da Europa, ou pelo menos seu outramento. Sem dúvida, novamente é a catástrofe da Europa e a busca da saída desse “Ocidente” que motiva o pensamento do Brasil como o Novo. A crítica à modernidade e ao projeto do progresso, no entanto, pouco repercutiu num Brasil dos anos sessenta e setenta que lutava contra os obstáculos à introdução da modernidade – o subdesenvolvimento. Ao criticar o desenvolvimentismo, o livro, pois, adota uma atitude singular nos discursos sobre o Brasil da época – e não chegou a ser publicado. Nos anos noventa, entretanto, quando o livro finalmente foi lançado, em que pese o debate sobre a globalização, a questão do subdesenvolvimento já não desperta muito interesse, nem a da crise do “Ocidente”.

Outros fatores contribuem para a sensação de ambivalência que a leitura do livro provoca hoje. Entre eles, estão os atributos do “homem novo”. Em parte, trata-se de tópicos tão correntes que tendem ao clichê, como o tópico do carnaval ou o da miscigenação. Por outra

parte, estão entre eles qualidades que não deixam de ser ambíguas. Um exemplo é como os brasileiros encaram a miséria gritante de seus conterrâneos. O argumento é que eles não sentem responsabilidade pelo outro por que não o “objetivam” e o têm como sujeito auto-responsável. Isso não quer dizer que os brasileiros não se preocupem pela miséria dos outros. Mas essa preocupação não se traduz por um sentimento de responsabilidade senão pelo amor existencial pelo outro (119). É certo que Flusser tenta captar uma forma de relações inter-humanas muito particular e que sua intenção seja a de marcar uma diferença brasileira específica. O resultado, porém, beira a idealização e não consegue escapar ao *kitsch*. Assim, ele acaba por correr o risco de recair pontualmente na utopia e na imagem de um outro já não estranho mas familiar – o exótico.¹⁴ Se o Novo se transforma em utopia, inevitavelmente, desaparece. O livro corre esse risco; se dessa forma desperta esperanças (inclusive do próprio autor), necessariamente serão frustradas.

A configuração concreta do Novo que Flusser traça, nos seus diversos aspectos, pode eventualmente não convencer por completo. Mais importante do que isso, a meu ver, é o desafio de pensar radicalmente a diferença do Brasil. Para isso, Flusser desenvolve uma análise do Brasil que explicita seus moldes eurocentristas e logo se propõe a dinamitá-los. No além das categorias “ocidentais” o autor busca não o desconhecido, mas o não-concebível. Esse é o estranho território do Novo que Flusser se esforça por esboçar. Admitir a estranheza do Brasil significa reconhecer o sentido que as categorias “ocidentais” excluem. Significa levar a sério o que numa perspectiva eurocentrista parece absurdo e abjeto. O pensamento da alienação só enxerga degradação onde há múltiplas e imprevistas buscas de formas de ser com sentido. A ideologia do progresso transforma o Brasil em um país devedor e suas dívidas (progresso, desenvolvimento) com a “história” são imensas. Ou seja, essas categorias apresentam um país regido pela falta e pela deficiência.

Aliás, o que está por trás dessas categorias? O “Ocidente” hoje pressupõe um modo de ser e de pensar o mundo que é *moderno*. Sem dúvida, Flusser, como já se mencionou, se entrega à estranheza do Brasil e abraçava-se no contexto daquilo que ele chama a crise da “história”, a qual seria uma das grandes cesuras da humanidade. Ela consiste no fim do “epiciclo” da história e sua imersão na não-história (14). O Novo, desse ponto de vista, é a não-história, que não se restringe ao Brasil, evidentemente, mas que é constituída pelos países subdesenvolvidos, pelo «terceiro mundo». Com “história”, na verdade, Flusser designa o ciclo europeu no sentido mais amplo, ocidental. Se esse modelo parece um tanto impreciso, é porque a dominação

¹⁴ Com respeito à questão da “solidariedade, digamos politicamente incorreta”, na *Fenomenologia do brasileiro*, veja-se também Gustavo Bernardo (1998: 25-26).

européia/norte-americana do mundo constitui uma etapa histórica muito mais breve (colonialismo) e se apresenta nos séculos XIX e XX como aquilo que se poderia chamar (e já muito se criticou) de império da modernidade. É através da modernização que o “Ocidente” domina o mundo (a partir evidentemente de uma tradição muito mais antiga). É a modernidade, no fundo, que está em questão e cuja crise, conclui-se, Flusser descreve – sem, no entanto, enfocá-la. As principais categorias “ocidentais” que aparecem no livro são, justamente, o progresso e a alienação. Esses são conceitos básicos do pensamento moderno que propõem (de maneira contraditória) estados humanos marcados por diversos modelos de plenitude. Ser moderno, portanto, significa estar sujeito a processos predeterminados e, em última instância, escatológicos (no sentido amplo da palavra).

Ora, o peso das dívidas de um país subdesenvolvido com a modernidade esmaga o que não se afina com ela. A modernização elimina o que contradiz a sua teleologia. O caboclo e sua incipiente “cultura do coração” é um exemplo. A industrialização da agricultura de fato acabou por expulsá-lo do seu solo e condenou-o a levar uma vida nômade como bóia-fria ou a emigrar para as grandes cidades (cf. Fausto 1999: 324-325). Outro exemplo é a guerra de Canudos no final do século XIX e a destruição do movimento messiânico sertanejo pela República (cf. Cunha 1954). Flusser mesmo escreveu um ensaio sobre um movimento semelhante em Santa Catarina no início do século XX, o Contestado. A República igualmente massacrou os seguidores dessa “Santa religião” (Flusser 1994b).

A *Fenomenologia do brasileiro*, em suma, atribui sentido àquele Brasil estranho que não se ajusta à modernização. Nisso, mencione-se de passagem, não se trata de condenar o progresso em si. Ele é imprescindível para eliminar a miséria. O problema é a forma de sua assimilação: adaptar o Brasil ao progresso ou o progresso ao Brasil? (122) Ao mesmo tempo, o livro também chama a atenção para o risco que esse Brasil estranho e novo corre com vista à intolerância do processo modernizador.

Bibliografia

- Anônimo (1989): “Navegação do capitão Pedro Álvares de Cabral escrita por um piloto português”, in: Luís de Albuquerque (org.): *O reconhecimento do Brasil*. Lisboa: Alfa, pp. 35-63
- Bollmann, Stefan; Flusser, Edith (1994): “Editorisches Nachwort”, in: Vilém Flusser: *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen. Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung*. Mannheim: Bollmann, pp. 317-327
- Borba Filho, Gabriel (2000): „Presença de Flusser“, in: Gustavo Bernardo; Ricardo Mendes (orgs.): *Vilém Flusser no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 33-43
- Caminha, Pêro Vaz de (1974): *Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda
- Cunha, Euclides da (1954): *Os sertões. Campanha de Canudos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves

- Fausto, Boris (1999): *A Concise History of Brazil*. Translated by Arthur Brakel. Cambridge: Cambridge University Press
- Flusser, Vilém (1976): “Em busca do significado”, in: Stanislaus Ladusans (org.): *Rumos da filosofia atual no Brasil em auto-retratos*. Vol. I. São Paulo: Loyola, pp 493-506. A tradução ao alemão (“Auf der Suche nach Bedeutung”) por Edith Flusser se encontra *online*: http://equivalence.com/labor/lab_vf_autobio.shtml, 08/08/2006.
- (1992): *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*. Bensheim; Düsseldorf: Bollmann
- (1994): “Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen. Versuch über den Brasilianer“, in: *idem. Schriften* Vol. V.: *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen. Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung*. Organizado por Stefan Bollmann e Edith Flusser. Mannheim: Bollmann, 9-166. Tradução portuguesa: *Fenomenologia do brasileiro: em busca de um novo homem*. Organização e prefácio de Gustavo Bernardo. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998
- (1994b): „Bildnis des neuen Menschen als Säugling“, in: *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen. Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung*. Mannheim: Bollmann, pp. 169-194
- (2004) [1963]: *Língua e realidade*. São Paulo: Annablume
- Gewecke, Frauke (1986): *Wie die neue Welt in die alte kam*. Stuttgart: Klett-Cotta
- González, Horácio (1985) [1980]: *O que é subdesenvolvimento*. São Paulo: Brasiliense
- Gustavo Bernardo (1998): “A Époché brasileira”, in: Vilém Flusser: *Fenomenologia do brasileiro: em busca de um novo homem*. Organização e prefácio de Gustavo Bernardo. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 7-29
- (2002): *A dúvida de Flusser. Filosofia e literatura*. Rio de Janeiro: Globo
- Heidegger, Martin (1920) [1949]: *Über den Humanismus*. Frankfurt/M: Klostermann
- Marx, Karl (1973): „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“, in: Karl Marx; Friedrich Engels: *Werke*. Ergänzungsband: *Schriften bis 1844*. Parte I. Berlin: Dietz, 465-588
- Mendes, Ricardo (1997-2002): *Vilém Flusser no Brasil. Uma apresentação*. Documento *online* (<http://www.fotoplus.com/flusser>, visitado 08/08/2006)
- Michael, Joachim (2002): “Der Brief als Medium der Entdeckungen: Kolumbus, Caminha und Vespucci und die Figur des Edlen Wilden”, in: Fludernik, Monika; Haslinger, Peter; Kaufmann, Stefan (orgs.): *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos*, Würzburg: Ergon, pp. 65-93
- Morus, Thomas (1965): *Utopia*. Traduzido e introduzido por Paul Turner. London: Penguin
- Ortega y Gasset, José (1937): *La rebelión de las masas*. Buenos Aires: Espasa-Calpe
- Ribeiro, José Augusto (2005): “O pensador malcomportado”, in: *tópico. Ideias de norte e sul*. 21/04/2005. Documento *online* (<http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/2571,1.shl>, visitado 08/08/2006, também se encontra em <http://paginas.terra.com.br/arte/dubitoergosum/flusser66.htm>)
- Vespucci, Amerigo (1992) [1505]: *Von der neuw gefunden Region die wol ain welt genent mag werden, durch den Cristenlichen künig von portugal, wunderbarlich erfunden*. Reprodução em microficha. München: Saur
- Vosskamp, Wilhelm (1985): „Thomas Morus’ Utopia: zur Konstituierung eines gattungsgeschichtlichen Prototyps“, in: *idem* (org.): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Vol. II. Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 183-196
- Zweig, Stefan (1981): *Brasilien, ein Land der Zukunft*. Frankfurt/M.: Insel