

**APONTAMENTOS DE UM PROCEDIMENTO HERMENÊUTICO-FENOMENOLÓGICO:  
O CONCEITO DE AFRO-FUTURISMO NA OBRA DE CHICO SCIENCE E NAÇÃO  
ZUMBI**

*Rodrigo Fernandes da Silva*<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente texto busca desenvolver um pequeno conjunto de pressupostos teórico-filosóficos com a finalidade de fundamentar algumas aproximações iniciais em torno da obra de Chico Science e Nação Zumbi. Trata-se, basicamente, de a partir da fenomenologia discutir a relação entre estética e política, sendo um texto mais filosófico que empírico.

*Palavras-chave:* Afrociberdelia, afro-futurismo, dialética, originário, fenomenologia.

**Resumen:** El presente texto busca desenvolver un pequeño conjunto de presupuestos teórico-filosóficos con la finalidad de fundamentar algunas aproximaciones iniciales en torno a la obra de Chico Science e Nação Zumbi. Se trata básicamente a partir de la fenomenología discutir la relación entre estética y política, siendo un texto más filosófico que empírico.

*Palabras claves:* Afrociberdelia, afro-futurismo, dialéctica, originário, fenomenologia.

---

<sup>1</sup> Mestrando em História Cultural pela Universidade de Brasília – UnB. Bolsista CNPq. Contato com o autor: rodrigothp@gmail.com

O presente texto busca uma aproximação à obra estética de Chico Science e Nação Zumbi (CSNZ) elaborada nos anos 1990 e construída no contexto maior do movimento de magnetização de idéias conhecido por manguebit (ou *manguebeat*), colocado em desenvolvimento nesta mesma década na cidade de Recife. Neste estudo, serão apresentados os resultados iniciais de uma pesquisa ainda em curso; trata-se da explicitação dos referenciais filosóficos que estão como fundantes para os aportes teóricos da investigação iniciada. O conceito de “originariedade”, o qual será tratado mais adiante, norteia a interpretação aqui oferecida e, mais que isso, suscita o levantamento de questões que nem sempre poderemos apresentar respostas imediatas.

Pois bem, começo por uma citação de Walter Benjamin, na qual é discutido o movimento surrealista francês e desta citação parto à análise propriamente dita.

Seria o momento de pensar numa obra que como nenhuma outra iluminaria a crise artística, da qual somos testemunhas: uma história da literatura esotérica. Não é por acaso que essa história ainda não existe. Porque escrevê-la, como ela exige ser escrita – não como uma obra coletiva, em que cada ‘especialista’ dá uma contribuição, expondo, em seu domínio, ‘o que merece ser sabido’, mas como a obra bem fundamentada de um indivíduo que, movido por uma necessidade interna, descreve menos a história evolutiva da literatura esotérica que o movimento pelo qual ela não cessa de renascer, sempre nova, como em sua origem – significaria escrever uma dessas confissões científicas que encontramos em cada século. (BENJAMIN, 1985: 27)

A história da literatura esotérica à qual Benjamin faz referência não é apenas uma história dos elementos de transe que fundamentam a experiência de alguns dos surrealistas. O transe foi um elemento fundante como um modo de experienciar os dados sensíveis do ser-no-mundo e a forma como esses dados podem ser alterados caleidoscopicamente na experiência surrealista. Entretanto, como o próprio Benjamin discute em seus textos acerca das experiências com o haxixe, essas experiências devem ser tomadas como índices de uma profundidade e não como a profundidade mesma. (*Ibidem*, 463). Dizer isso não é diminuir o lugar da experiência de uma consciência alterada, antes, conduz-nos a uma visão mais clara do lugar em que a experiência se encontra. A experiência surrealista por meio da alteração da consciência apenas retoma uma noção de totalidade que influenciará em muito sua arte. Ela reinsere a dimensão não-conceitual da experiência humana e, de dentro da não-conceitualidade, ela conceitualiza noções estéticas.

Gostaria de ater-me aos dois trechos grifados na citação de Benjamin. Eles serão fundamentalmente o eixo desta exposição. Buscarei nesses trechos os elementos filosóficos que eles possuem e como estes elementos serão postos como fundantes para pensar a estrutura surrealista da obra afrociberdéli<sup>2</sup>. No entanto, uma análise da Afrociberdelia levando em consideração apenas o elemento mágico (surrealista) de sua estrutura estética e ideológica se tornaria insuficiente, caso não se possa demonstrar como a embriaguez da experiência surrealista flui numa relação intrínseca com a ação política, e como esta assume tanto esteticamente quanto ideologicamente o lugar da reflexão sobre a ciência e a tecnologia; neste caso, sob a particularização do termo cibernética. Por fim, ainda permaneceria incompleto caso não se possa dar clareza acerca dos vínculos históricos, ou seja, a historicidade presente na natureza da obra. Trata-se, portanto, de um texto que faça fluir os temas que convirjam para uma postura existencial, configurando ações políticas (Cf. RANCIÈRE 1995:22).

Não seguirei, entretanto, a ordem morfológica do termo, antes começo pela última partícula que assinala o elemento mágico da obra afrociberdéli. Com isso poderei tornar claro o elemento surrealista aí presente, permitindo então lançar a base de uma filosofia da história que está por trás da análise. É nesse sentido que o texto de Durozoi e Lecherbonnier se torna muito frutífero.

O que, na mentalidade mágica, parece primordial aos surrealistas é que ela precede à separação dos poderes do homem, esses poderes que o projeto surrealista tem precisamente como fim reunificar: anteriormente à instauração de uma distinção entre poesia, filosofia e ciência, é preciso admitir que um denominador comum, que não pode deixar de ser a magia, une o feiticeiro, o poeta e o louco... A arte primitiva, nas suas realizações plásticas e literárias, prova que a magia permite ao homem manter-se em estreito contato com a totalidade do universo. (DUROZOI & LECHERBONNIER, 1972: 12)

Essa totalidade, essa fonte primitiva de poderes unificados estão presentes na experiência surrealista como *modo* de adestrar o olhar, de aguçar a imageticidade da experiência perceptiva. Mas em que sentido, uma análise que inicie por pensar o elemento mágico da obra poderia tornar profícua a transição para a primeira partícula que forma o termo? Demonstrando a historicidade produtora de uma consciência histórica ao mesmo tempo em que explicita a filosofia da história que toma forma esse texto? A resposta consiste

---

<sup>2</sup> Os termos Afrociberdelia ou seus derivados, como afrociberdéli etc., são termos (como será posteriormente discutido) que foram construídos esteticamente e filosoficamente para servirem como conceitos dentro do movimento *manguebeat*. Tomá-lo-emos no uso feito por Chico Science e Nação Zumbi.

em demonstrar como a Afrociberdelia conjuga valores da modernidade – como a estética futurista – com valores eminentemente tradicionais. Um exemplo claro que poderei explorar mais adiante, é o fato de que no futurismo italiano, o passado é colocado no banco dos réus para que se pudesse por meio da supervalorização da máquina construir uma antropologia desvinculada dos valores tradicionais. Dois trechos extraídos do Manifesto Futurista de 1909, escrito por F. T. Marinetti elucidam essa afirmação:

Nós estamos no promontório extremo dos séculos!... Porque haveríamos de olhar para trás, se queremos arrombar as misteriosas portas do Impossível? O Tempo e o Espaço morreram ontem. Nós já estamos vivendo no absoluto, pois já criamos a eterna velocidade onipresente... Nós queremos destruir os museus, as bibliotecas, as academias da natureza, e combater o moralismo, o feminismo e toda vileza oportunista e utilitária... É da Itália, que nós lançamos pelo mundo este nosso manifesto de violência arrebatadora e incendiária, com o qual fundamos hoje o “Futurismo”, porque queremos libertar este país de sua fétida gangrena de professores, de arqueólogos, de cicerones e de antiquários. Já é tempo de a Itália deixar de ser um mercado de belchiores. Nós queremos libertá-la dos inúmeros museus que a cobrem toda de inúmeros cemitérios. Museus: cemitérios!... Idênticos, na verdade, pela sinistra promiscuidade de tantos corpos que não se conhecem. Museus: dormitórios públicos em que se descansa para sempre junto a seres odiados ou desconhecidos! Museus: absurdos matadouros de pintores e escultores, que se vão trucidando ferozmente a golpes de cores e de linhas, ao longo das paredes disputadas! Admirar um quadro antigo equivale a despejar nossa sensibilidade numa urna funerária, no lugar de projetá-la longe, em violentos jatos de criação e ação... Mas nós não queremos mais nada com o passado, nós, jovens e fortes futuristas! (MARINETTI, 1980: 34-35)

Em seu louvor à máquina e à velocidade, não puderam prever que com o tempo a máquina de tão veloz poderia aniquilar o homem, definhá-lo e torná-lo exausto de um movimento tão frenético, no qual ele se desfragmentaria e um tal movimento findaria por gerar o anverso do que se pretendia; de um movimento veloz para uma inércia causticante e medonha. O afro-futurismo por sua percepção originária quanto ao passado, re-abre em fissuras os prédios, os carros, as indústrias e injeta a intensidade primitiva de nossa ancestralidade em cada fissura aberta para a construção de um *novo* software chamado *afrociberdelia*. Nesta, o passado define de forma pujante a conformação de um futurismo marcado pelos valores de resistência negra nos processos de colonização<sup>3</sup> e como essa

---

<sup>3</sup> Essa diferença insere um problema importante quanto a uma definição do que seria efetivamente o futurismo no caso da afrociberdelia. Lendo os manifestos futuristas italianos e a perspectiva futurista afrociberdética e comparando-os, a solução dessa clara diferença seria o estabelecimento de uma fenomenologia do tempo como forma de definição dos múltiplos sentidos que o termo futurismo assume. O que só será possível discutir em

resistência se torna a produtora de uma *nova* concepção de sociedade. Dessa forma, ao tomarmos como perspectiva o elemento mágico, abre-se caminho para o lugar fundante da tradição na obra. O elemento mágico é, pois, o elo com a cosmologia negra que criava os espaços das ações políticas. Então, de posse da compreensão desse poder, pode-se, finalmente, discutir a que tipo de modernidade CSNZ deseja vincular-se, discussão essa articulada através do campo das questões que envolvem a cibernética e teorias da informação contemporâneas.

Tomo como ponto de partida para análise de algumas músicas, a melodia *Salustiano Song*. Nela, CSNZ expressa a aura das frequências assimétricas<sup>4</sup> do tecido fenomenológico universal.<sup>5</sup> Observa-se na melodia a presença do elemento que *irrompe* da tradição como *presença*, um passado-presente. São os instrumentos típicos das tradições musicais do Brasil no período pré-republicano, como a alfaia, por exemplo. Juntamente a este elemento da tradição há o som da guitarra frenética e envolvente, expressão estética moderna. Realiza-se com CSNZ uma identidade pós-colonial rica e permanente. A afirmação de que CSNZ em sua postura antropofágica conjuga uma identidade pós-colonial funda-se no fator híbrido da construção de sua obra. (VARGAS, 2007: 15-34). A proposta de uma música que

---

trabalhos posteriores. Sobre essa diferença ver FABRIS (1987) e ainda alguns manifestos do futurismo italiano em BERNARDINE, Aurora Fornoni (1980).

<sup>4</sup> Uso o termo *frequências assimétricas* para salientar a natureza vibrante, constantemente tencionada e espacialmente profusa do tecido. Como pensar essa assimetria? A partir da noção de sentido. Se sentido é a forma de organizar-se numa determinada circunferência espiritual (individualização), o que ocorre quando esses sentidos ordenadores se confundem? Confusão dos sentidos é, pois, o *novum* modo de se organizar de quem experiencia a psicodelia (termo um tanto contemporâneo e não aplicável à magia da cosmologia negra). Mas isso nos coloca outro fato ainda mais fundamental. O mundo da vida é caótico? A pergunta é até mesmo dúbia, imprecisa! De um lado o *Dasein* é ordenado em uma estrutura ontológica existente. A veracidade dessa afirmação se confirma pelo fato de que se assim não fosse, qualquer sentido seria impossível. Mas se é, ao contrário, possível, então; o ser possui organização estrutural. Todavia, a forma como o *Dasein* é *visto* insere uma assimetria entre o *Dasein* e o ente (que não podem ser confundidos). E a partir dessa assimetria instaura-se o caos. Assim que toda tentativa de dotar a realidade de significado é uma luta contra o caos, uma diminuição da assimetria! Uma tentativa de estabilização das forças antagônicas que vibram no tecido fenomenológico universal (Método Dialético)

<sup>5</sup> A idéia de um tecido me vem pela imagem constante do céu. Podendo imaginar um tecido sem limites demarcáveis. Sua imagem se apresenta como que formada por raios em profusão, coloridos, caóticos. Entre eles grandes passagens, portais que vão se formando, são como estrelas; possuem uma vida findável. Estas passagens representando o pensamento, digo pensamento em duplo sentido, por um lado, pensamento como totalidade, por outro, pensamento como o que é *posto* nesta totalidade, o pensamento afrociberdólico, por exemplo. De outro modo, todo conteúdo de sentidos que são objetivados não podem estar na consciência. Seria impossível uma vez que a cognoscibilidade individual se dá numa facticidade limitada, finita. Isso nos leva a pensar que há uma distinção entre consciência para com conteúdos factivelmente experienciados, e portanto estão na consciência, e conteúdos fácticos, que permanecem como potencialmente experienciáveis. Esses últimos são a somatória constante entre conjuntos simbólicos que se dialetizam e formam *constantemente* sentidos possíveis que *permanecem* facticamente *ai* no *Dasein* e estão-para-o-ente existente. A este estar *ai* no *Dasein*, chamo tecido fenomenológico universal. A discussão sobre o conceito de *todo originário* deixará o que digo mais claro.

conformasse ingredientes tipicamente tradicionais, como o maracatu, com aqueles de feição modernas, presentes em várias expressões estéticas contemporâneas, como o Rap, Rock, levadas eletrônicas entre outras, faz com que o resultado desta postura antropofágica não simplesmente recrie, antes, *coloque* ou *desvele*<sup>6</sup> um *novo*<sup>7</sup> ente na estética contemporânea.<sup>8</sup>

Aqui, é apropriado citar as palavras de Homi Bhabha, as quais confirmam esta percepção:

A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, em um andamento que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. O ‘direito’ de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e de contraditoriedade que presidem sobre as vidas dos que estão ‘na minoria’. (BHABHA, 2003: 21).

Apenas uma ressalva deve ser acrescentada aqui, a saber, de que no processo de construção de sua obra, CSNZ encontrava-se em um contexto histórico onde a tradição já era um elemento enfatizado como manifestação fundamental da cultura nordestina. Entretanto, as formas institucionalizadas de promoção da cultura criavam uma estrutura de poder fechada à releitura feita pelo manguebit. A tradição era, pelos mecanismos estatais e acadêmicos, “resgatada” em sua “pureza”, de modo que toda inserção de uma estética contemporânea deveria ser tomada como deturpação do que é puro.<sup>9</sup> Nesse sentido, o manguebit, como um movimento que busca antropofagicamente articular a diferença, ou seja, fazer uma leitura que

---

<sup>6</sup> Desvelar significa um movimento tanto ôntico quanto fenomenológico. De um lado trás do pólo ser/inexistente para o pólo ser/existente. Este movimento se dá pela percepção fenomenológica que por sua vez é originária. Isto no contexto amplo do estabelecimento de fundamentação da cultura, numa frequência de ruptura e continuidade.

<sup>7</sup> O termo novo possui carga filosófica essencial, ele estará conectado com o cerne de toda reflexão acerca da afrociberdelia.

<sup>8</sup> Esta frase pode ser tomada como o vértice de todo esse texto. O *desvelar* dos entes é em Heidegger a forma de tratar o problema da relação sujeito/objeto na tradição filosófica ocidental. Heidegger pretende apontar um caminho não fundamentado num *eu* cartesiano, mas uma relação na qual, embora, sujeito e objeto não possam ser equacionados a ponto de fundir uma identidade absoluta, ainda assim, eles estão “posicionados” um em relação ao outro, dentro de uma totalidade ontológica estrutural. E é precisamente essa estrutura que delineia modos específicos no qual os entes se mostram. Assim, fundamentar uma interpretação da Afrociberdelia a partir desta ontologia pressupõe que a obra será vista em seu *visar* (aqui o conceito é husserliano) surrealista, que concebe pela radicalização do pensamento imagético um mundo caótico no qual *cintilam* sinais.

<sup>9</sup> Ver VARGAS, 2007:35-57 e TELES, 2000:15-34.

realize uma supersoma<sup>10</sup> entre tradição e modernidade, transforma-se, a princípio, em um movimento de minorias ante a cultura institucionalizada.

Essa estética é pós-colonial. Nela, CSNZ demonstra um movimento em filosofia da história onde o caráter redentivo bejaminiano em que o presente deve fundar-se nas lutas do passado, neste caso referindo-se à vinculação à resistência negra no Brasil por parte de CSNZ, a partir da figura de Zumbi dos Palmares. Trata-se de demonstrar (por isso é pós-colonial) como o negro trazido ao Brasil expressou sua resistência não só através da luta material, física, mas, sobretudo, pelo legado espiritual por eles deixado, que no caso específico é realizado por outras formas de resistência, como as relações afetivas que possibilitaram a mestiçagem. (FREYRE, 2004: 55)

A formação da expectativa não está limitada à realização cronológica das faticidades desejadas. A cronologia estabelece apenas meios imaginativos em que os atores sociais podem procurar “preencher” os espaços do tempo social destinado à realização dos desejos. (BENJAMIN, 2007: 436-437). Mas, e quando a imaginação não consegue efetivamente dar conta de tornar realizáveis os desejos faticamente planejados? Não consegue preencher o tempo social, formando, antes, brechas que não terão passado de expectativas. O que ocorre então com a noção fenomenológica de *agora-futuro*, enquanto elemento constituinte da experiência temporal? Pensemos isso a partir do termo *resistência*. Os atos de indivíduos como Zumbi dos Palmares foram tomados como atos-símbolo da resistência negra no Brasil. A resistência se efetivou em práticas de luta, em manifestações estéticas, em formação de grupos sociais que obedeciam a uma lógica própria daqueles que se viam obrigados a negar o outro para não sucumbir, afirmando o si-mesmo como permanência. O que fica entre o realizado e o realizável em termos de expectativa da ação? A resistência negra no Brasil pode efetivamente ser mantida por atores sociais que não participaram dos caracteres sociais pertencentes aos negros escravizados? Se sim, como?

Uma resposta afirmativa pode ser oferecida à questão levantada acima. Há um “núcleo” temporal da ação que, seguindo Jörn Rüsen, podemos chamar de déficit de intencionalidade (Cf. RÜSEN, 2001). Essa intencionalidade não realizada fica como esse núcleo, que pode vir a gerar faticidades completamente outras. Dessa forma os conteúdos

---

<sup>10</sup> O conceito de supersoma vem da teoria da psicologia Gestalt, com o fim de explicar os conteúdos psíquicos. O que pede ser expresso da seguinte maneira, dado *a* + dado *b* produz dado *abI*. A soma nunca é uma mera adição, antes, a formação de um conteúdo inteiramente novo. Utilizo com determinadas reservas, uma vez que minha perspectiva é assegurar também o valor da reflexão completamente abstrata, portanto quando o utilizo me refiro também ao pólo noético (Husserl) e não apenas aos conteúdos psíquicos.

imaginados, esperados, desejados são interrompidos, mas os fluxos intencionais permanecem no horizonte temporal infinito, que acaba por ser *visado* por atores em atos criativos. Mas, como esse núcleo intencional se fixa? No documento, nos vestígios. Os vestígios são dados materiais de uma intencionalidade completamente indeterminada *a priori*. Só se pode apropriar-se dela pelo vínculo subjetivo que atores sociais subsequentes criam com o passado, e esse é um ato livre. No entanto, essa apropriação não é tão simples de ser teorizada e analisada historicamente. Os vínculos criados não saltam aos olhos. É necessário um trabalho de decantação dos discursos para descobri-los. É importante saber disso para se poder compreender efetivamente como o núcleo temporal interrompe as práticas históricas por ele engendradas e passa a constituir faticidades novas, resignificadas pelo “contato” originário e subjetivo dos atores sociais. Num conjunto simbólico podemos perceber uma extensão temporal delimitada, na qual notamos o que há de *agora-passado* como sendo ponto-fonte do núcleo de resistência e todos os elementos tensionados com esse agora que não estavam disponíveis aos atores negros escravizados. Assim, cabe notar como um *agora-passado* como *agora-originário* da resistência é resignificado pelos atos livres da imaginação dos grupos sociais subsequentes, engendrando novas extensões temporais constituídas de outros *agora-originários*, os do presente.

Assim, compreender a prática de resistência contemporânea pressupõe poder destrinchar conjuntos simbólicos em suas várias *extensões temporais* (o termo é categorial) acessando os dois núcleos originários, o da resistência negra no Brasil e o da resistência de atores sociais contemporâneos. É nessa perspectiva que a vinculação histórica entre CSNZ e a resistência negra no país deve ser pensada. Levantemos, então algumas questões: como o núcleo originário, percebido nas práticas religiosas, nas cosmologias africanas, em suas percepções estéticas foi reafirmado nas cosmologias e práticas estéticas do grupo pernambucano? Como a abertura negra para o sagrado pode ser discutida à luz da psicodelia moderna presente nas letras e na construção estética da banda? Como as noções de negação do outro, como forma de não sucumbir é tratada pelo grupo como forma de resistência contemporânea à miséria social que se articula nas políticas brasileiras? Nos termos da mesma abertura ao sagrado do negro africano, como a tecnologia é transformada em fonte pelas práticas psicodélicas e realiza uma *nova* noção de totalidade?

Pois bem, é pela cartografia fenomenológica dos dois núcleos originários que podemos definir as bases historiográficas deste trabalho. Por ela posso definir as linhas de



análise que deverão criar um vértice principal para que possamos entender o termo *afrociberdelia*. A dor, o lamento, que criam lapsos de morte, em que se nasce o vindouro. O amor que vive no ódio, a alegria que nasce no lamento. Reconhecer nas revoltas negras no Brasil como o corte de uma chibata fez reverberar a força, como o sangue fez nascer o desejo gerando intencionalidades que permaneceram para além da consciência empírica e puderam ser vistas pelos atores sociais modernos. Conceber dois mundos e conferir vínculos sob a metáfora maior, a Flor. A experiência da modernidade se vincula pela perda irreversível da totalidade como esfera maior de sentido. Uma dor se instaura no centro de toda articulação de sentidos. A relação entre tradição e modernidade não trás de volta a tradição, antes, imagina a matiz desta para uma figuração da última.

Gostaria de inserir um trecho de Laura de Melo e Souza em que a autora investiga o lugar onde o sagrado, do ponto de vista cristão, se encontra no Brasil colonial e como desse lugar saltam perspectivas sincréticas em que se pode ver a debilidade conceitual do cristianismo.

A monstrosidade achava-se muito ligada ao desconhecido geográfico, que a experiência das navegações e dos descobrimentos acabou lançando por terra. Já o homem selvagem não dependia do desconhecido, mas da representação hierárquica da sociedade cristã. (SOUZA, 1986: 55).

A afirmação de Laura de Mello e Souza nos abre um caminho reflexivo interessante para se pensar uma estrutura possível de análise que vincula a resistência negra e a expressão estética/política de CSNZ. Trata-se de criar vínculos dialéticos quanto aos conteúdos da ordem paradigmática do tempo (RICOEUR, 1994: 90). O que corresponde a suspender o tempo estrutural e linear a fim de que se possam ampliar as relações criadas entre conteúdos cronologicamente muito distantes. Tratemos, por exemplo, da visão do europeu que, carregada de imagens forjadas pela leitura e relatos dos viajantes medievais os faziam ver nos homens americanos um híbrido de humano e animal e, concomitantemente, ou por consequência, de demoníaco. Essas imagens correspondem à incapacidade dos coloniais de reconhecerem as estruturas sagradas dos negros escravizados. A sacralidade africana demonizada torna o imaginário religioso africano o sinônimo da origem e continuidade do mal em termos de essência. Com isso, fecha-se o caminho para uma sacralidade estruturalmente muito diversa daquela concebida pelo cristianismo. Fecha-se conseqüentemente para uma percepção dos estados de consciência mítica que afasta o homem de uma profusão de pensamentos acerca do infinito, uma vez que a racionalidade cristã

durante e pós-reforma protestante, bem como o acirramento dos movimentos de contra-reforma, torna o sagrado algo de definitivo e passível de ser encaixado na mentalidade pós-tradição, ou seja, a modernidade pensada em seus vínculos mais longínquos – não meramente identificada ao Iluminismo oitocentista. Todo esse movimento é uma desfragmentação completa de toda uma noção de consciência que se destrói pela subsunção de noções politeístas por noções racionalistas e monoteístas. Qual então a relação disso tudo com a *afrociberdelia*? Para respondê-la é preciso tomar o veio surrealista da estética afrociberdética como elemento de uma filosofia da história possível. Iniciemos pela citação de Durozoi e Lecherbonnier.

O que, na mentalidade mágica, parece primordial aos surrealistas é que ela precede à separação dos poderes do homem, esses poderes que o projeto surrealista tem precisamente como fim reunificar: anteriormente à instauração de uma distinção entre poesia, filosofia e ciência, é preciso admitir que um denominador comum, que não pode deixar de ser a magia, une o feiticeiro, o poeta e o louco... A arte primitiva, nas suas realizações plásticas e literárias, prova que a magia permite ao homem manter-se em estreito contato com a totalidade do universo. (DUROZOI & LECHERBONNIER, 1972: 12)

As práticas africanas, longe de uma racionalização que asfixiasse a profundidade anímica indivisa dos poderes de percepção do sagrado, faziam com que esses poderes unos e indivisos viessem à consciência como modo de imagens ondulares do sagrado. Ao contrário, no racionalismo teológico europeu (com suas consequências na formação da moralidade cristã ocidental) forjou-se uma prática religiosa pautada pela sobriedade mental, que mais do que sentir o sagrado, o define, e ao defini-lo, o destrói. O lugar do surrealismo na *afrociberdelia* procura recuperar as imagens profundas e ondulares que são representadas esteticamente e vinculadas ao pensamento mítico-religioso africano.

Aproximemo-nos das questões mais conceituais, aquelas que apareceram ao longo do texto sem maiores explicações. Para isso, começo pela citação de Scheila Thomé acerca de Husserl.

Pois se atentarmos agora ao conjunto da obra husserliana, tem-se que para que a realização de uma filosofia fenomenológica seja possível, é necessário ultrapassar o nível introdutório (necessário enquanto introdução) de uma análise estática da consciência a uma fenomenologia genética, uma fenomenologia que descreve a gênese de todos os atos, objetos e formas da consciência; uma fenomenologia que investiga propriamente a gênese, ou

seja, a estrutura mesma desde onde eclode todo e qualquer aparecer (*originário*, grifo meu). Primeiramente, tem-se que tempo é originado por um fluxo, e que este fluxo mesmo não é temporal, é constitutivo de tempo. O fluxo constitutivo de tempo é subjetividade absoluta, o ‘absoluto último e verdadeiro’ é aí plenamente conquistado. A subjetividade absoluta constituinte do tempo é origem absoluta, ela mesma só tem origem a partir de si mesma, a partir de uma gênese espontânea ela se dá como perpétua fluência. De modo que a subjetividade absoluta é sem tempo (*zeitlose*). No entanto, tempo é o modo próprio de desdobramento da unidade absoluta da subjetividade. A subjetividade que é absoluta fonte de emergência de vida só pode ser nomeada e só aparecer a partir do que dela originariamente se constitui: a temporalidade. (THOMÉ, 2008: 12-13)

As afirmações de Thomé são importantes neste ponto da análise porque, por um lado, tocam nos elementos que serão o fundamento de toda discussão, a saber, como o tempo gera a si mesmo originariamente, mas, por outro, expõem uma contradição fundamental no pensamento de Husserl. Trata do que se expressa pelo termo alemão *zeitlose*. Contradição essa não muito fácil de ser exposta, uma vez que o *sem tempo* ou *intemporal* (esta última a expressão *unzeitlichen Sachverhalt*, que aparece no texto de Husserl *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstesein*) está fundado sob o conceito último da epoché fenomenológica, que segundo o próprio Husserl “funda a possibilidade de pôr o imanente, a apreensão com o seu teor imanente, em relação com o transcendente. E deste pôr-em-relação resulta por seu lado um ato, um ato de grau superior” (HUSSERL, 1905: 114). Embora não seja o caso de Husserl estar discutindo verbalmente sobre a epoché neste trecho, no entanto, lida esta citação à luz de todos os extratos das Lições<sup>11</sup>, bem como das *Idéias I*, torna possível afirmar que o intemporal encontrado e conceituado a partir da subjetividade absoluta está na base da ideia transcendental na qual o *cogito* faz confluir imanente e transcendente na formação da temporalidade. A contradição reside justamente aqui, qual seja, mostrar como o *cogito* inevitavelmente não pode confluir imanente e transcendente a partir de uma noção de não-temporalidade transcendental, ainda que *cogito* não deva ser confundido com o sujeito, mas sim, lido como categoria transcendental última<sup>12</sup>. A confluência que ora se discute, é uma base importante para se pensar a redução fenomenológica de Husserl, pois o *cogito* como referência tanto transcendental quanto imanente<sup>13</sup> (os conteúdos noéticos e noemáticos da

---

<sup>11</sup> Tradução de Pedro M. S. Alves. Imprensa Nacional – Casa da Moeda [s/d].

<sup>12</sup> É a partir do *cogito* que Husserl expõem a categoria de vivência, essa mais próxima da consciência imanente, mas compreendida apenas quando reduzida fenomenologicamente. Para se fazer a redução é que o *cogito* assume lugar fundamental dentro da fenomenologia transcendental.

<sup>13</sup> Referência essa não à subjetividade do eu em si.

consciência) trata das categorias e conceitos atinentes ao que a aqui se busca, a saber, descrever o tempo à luz das categorias *retenção* e *protensão* e demais desdobramentos, como recordação primária e recordação iterativa (secundária). De modo que uma temporalidade gerada intemporalmente é realmente uma contradição em termos<sup>14</sup>.

Será preciso mostrar que a origem do tempo (termo claramente metafórico) para ser discutida, precisa necessariamente partir dos conteúdos concretos da existência. Isso não significa dizer que tal procedimento valida-se apenas sobre as bases da consciência empírica, mas sim que, o alcance a níveis mais abstratos de reflexão partem do afinilamento árduo do concreto para generalizações legais, tais como as que fundam um conceito universal de temporalidade. Entretanto, a reação ao risco dogmático das categorias transcendentais não pode gerar outro dogmatismo da ordem das filosofias empiristas do XVIII.

Com isso quero dizer que o método fenomenológico de Husserl é de uma profundidade e validade inequívoca, mas para que se reconheça isso é preciso também negá-lo. Faço isso a partir de uma das críticas mais aguçadas ao dogmatismo transcendental das críticas pós-kantianas e mesmo às filosofias idealistas românticas (Fichte e Schelling), a saber, aquela que Theodor Adorno faz por ocasião da discussão e conceitualização de sua *dialética negativa*. Assim, o cito com extensão.

Tacitamente, a ontologia é compreendida como disposição para sancionar uma ordem heterônoma, dispensada de se justificar ante a consciência. O fato de tais interpretações serem desmentidas em uma instância superior como incompreensões, como queda no plano ôntico e falta de radicalismo da questão, só acaba por fortalecer a dignidade do apelo: a ontologia parece tanto mais fascinante, quanto menos ela precisa se atrelar a determinados conteúdos que permitiriam a inserção do entendimento indiscreto. Intangibilidade transforma-se em inatacabilidade... Em todas as suas correntes que se combatem mutuamente e que se excluem reciprocamente como falsas versões, a ontologia é apologética... Já a vontade husserliana de estabelecer a *intentio recta* no lugar da *intentio obliqua*, de se voltar para as coisas, possuía algo disso; aquilo que na crítica à razão tinha traçado os limites da possibilidade do conhecimento não foi outra coisa senão a reflexão retrospectiva sobre a própria faculdade de conhecimento, da qual o programa fenomenológico gostaria inicialmente de se ver dispensado. No 'projeto' da constituição ontológica das áreas e regiões objetivas, e, por fim, do 'mundo enquanto suma conceitual de todo existente', manifesta-se claramente a vontade de apreender o todo sem os limites impostos pelo seu conhecimento: as εἶδη husserlianas que se tornaram existenciais junto ao

---

<sup>14</sup> Não poderei aqui (embora seria muito importante) tratar das críticas de Heidegger, pois dentre as mais importantes se referem à aparente distância entre eu puro transcendental e facticidade. Crítica essa muito clara em *Hermenêutica da Facticidade*.

Heidegger de *Ser e Tempo* deveriam antecipar de maneira abrangente o que todas aquelas regiões, até a mais elevada, propriamente são. De maneira implícita, achava-se por trás disso a afirmação de que os projetos da razão poderiam impor sua estrutura à *profusão do ente* (grifo meu); e isso segundo a retomada das antigas filosofias do absoluto, cuja primeira retomada foi o idealismo pós-kantiano. Ao mesmo tempo, porém, a tendência crítica continuou vigente, não tanto contra conceitos dogmáticos, mas antes como o esforço por não estabelecer nem construir mais os *absoluta*, desprovidos agora de sua unidade sistemática e separados uns dos outros, mas por acolhê-los receptivamente, em uma postura formada a partir do ideal positivista de ciência, e descrevê-los. (ADORNO, 2009: 59-60).

O trecho citado pode ser lido a partir de um eixo ao menos. A começar por uma crítica ao ideal heterônomo das diversas ontologias e terminar pelo ideal positivista, a partir de suas consequências descritivas. Adorno fundamenta a crítica maior que é a fundação do conhecimento das regiões (termo fundamental na fenomenologia husserliana, uma vez que a *epoché* trata de descrevê-las em maior grau possível) de uma forma unilateral. Esta unilateralidade consiste em que todos os elementos legais que justificam qualquer abordagem filosófica do mundo precisa necessariamente dispor das categorias vazias (leia-se eidéticas) para todo e qualquer preenchimento e significação<sup>15</sup>. Não vejo como a crítica de Adorno poderia estar negando a validade universal das categorias legais do conhecimento, no entanto, Adorno se utiliza de um termo que une as camadas de sua crítica, a saber, sua referência a uma *profusão do ente*<sup>16</sup>. Mas para que fique clara a importância disso, será preciso citá-lo novamente naqueles argumentos que abrem caminho para seu conceito de *dialética negativa*.

Contra os dois (Husserl e Bérgrson) seria preciso insistir no que eles buscam em vão; a despeito de Wittgenstein, seria preciso dizer o que não pode ser dito. A simples contradição dessa exigência é a contradição da própria filosofia: essa contradição qualifica a filosofia como dialética, antes mesmo de a filosofia se enredar em suas contradições particulares. O trabalho da auto-reflexão filosófica consiste em destrinchar tal paradoxo. Todo o resto é designação, pós-construção, hoje como nos tempos de Hegel algo pré-filosófico. Uma confiança como sempre questionável no fato de que isso é possível para a filosofia; no fato de que o conceito pode ultrapassar o conceito, o estágio preparatório e o toque final, e, assim aproximar-se do não-conceitual: essa confiança é imprescindível para a filosofia e, como isso, parte da ingenuidade da qual ela padece. De outra forma, ela precisaria capitular, e, com ela, todo o espírito. Não se poderia pensar a mais simples operação, não haveria nenhuma verdade, e, em um sentido enfático, tudo

<sup>15</sup> Isso ficará mais claro quando for discutido o conceito de *intencionalidade* em Husserl.

<sup>16</sup> Infelizmente não disponho do texto alemão a partir do qual é feita a tradução para o termo *profusão*. Como mais tarde deixarei claro, o termo português utilizado na tradução sempre me foi muito caro em minhas próprias reflexões filosóficas no que concerne à fenomenologia e à ontologia.

seria senão nada. Todavia, aquela parte da verdade que pode ser alcançada por meio dos conceitos, apesar de sua abrangência abstrata, não pode ter nenhum outro cenário senão aquilo que o conceito reprime, despreza e rejeita. A utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos... A reflexão filosófica assegura-se do não-conceitual no conceito. De outro modo, esse conceito seria, segundo o dito kantiano, vazio; por fim, ele não seria mais absolutamente o conceito de algo e, com isso, seria nulo... Que o conceito seja conceito, mesmo quando trata do ente, não altera nada quanto ao fato de estar por sua vez entrelaçado em um todo não-conceitual do qual só se isola por meio de sua reificação, da reificação que certamente o institui enquanto conceito. Na lógica dialética, o conceito é um momento como outro qualquer. Nele, sua mediação pelo não-conceitual sobrevive graças ao seu significado, que fundamenta, por seu lado, o seu ser-conceito. O conceito é caracterizado por sua relação com o não conceitual – assim como, finalmente, segundo a teoria do conhecimento tradicional, toda e qualquer definição de conceitos carece de momentos não-conceituais, dêiticos – tanto quanto, em contrapartida, por se distanciar do ôntico como unidade abstrata dos *onta* compreendidos nele. Alterar essa direção da conceptualidade, voltá-la para o não idêntico, é a charneira da dialética negativa.... O desencantamento do conceito é o antídoto da filosofia. Ele impede o seu supercrescimento: ele impede que ela se autoabsolutize. É preciso refuncionalizar uma idéia que foi legada pelo idealismo e que foi corrompida por ele mais do que qualquer outra: a idéia do infinito. (*Idem*)

Podemos discutir a crítica feita por Adorno, primeiro, reiterando o que foi dito acima de que não se trata de negar a validade dos elementos legais do conhecimento do ser. Isso é atestado pela afirmação de que o conceito é mediado pelo não-conceitual. Segundo, demonstrando que essa mediação equilibra (segundo o próprio Adorno) a reflexão filosófica, uma vez que a inefabilidade do ente não é questionada e nem se busca exauri-la pela concatenação abstrata dos conceitos. O não-conceitual como um momento da reflexão de alguma forma retro-alimenta a própria possibilidade de conceptualidade. Para se compreender isso é preciso enfatizar a noção de profusão do ente. E para que se possa fazer sobressair a ênfase prevista, será necessária uma digressão a Heidegger, a qual é justificada pela visão em retrospectiva da própria fenomenologia, o que por ora não é possível de ser feito<sup>17</sup>. Essa digressão intenta mostrar como a crítica de Adorno faz sentido quando passamos a ler os autores também negando-os, ou lê-los de forma que seu pensamento diga mais do que lhes era consciente. Ao fazer isso a crítica de Adorno nos ajuda a seguir em frente, mas não sem os autores, não sem tê-los como fundamento.

---

<sup>17</sup> Ao reflexionar sobre a fenomenologia, ainda que isso ocorra partindo de autores específicos, é basicamente impossível passar ao largo dos desdobramentos da mesma. Negar esse caráter retrospectivo de minha leitura seria resignar-me a uma leitura descritiva. Entretanto, minha intenção é ao final poder discutir teoria da história, e uma leitura meramente descritiva da fenomenologia nem de longe ajudaria em tal discussão.

Com toda discussão realizada até aqui, obtivemos apenas uma prospecção sobre essa rica temática ainda pouco explorada em seu potencial. Optou-se por apresentar os aportes teóricos que poderão fundamentar o trabalho empírico pretendido. Espero em futuro próximo poder oferecer maior detalhamento das noções de *afrociberdelia* e *afro-futurismo* na obra de CSNZ, à luz dos conceitos discorridos.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. 2009.
- BENJAMIN, Walter. *O Surrealismo. o último instantâneo da inteligência européia*. In: *Magia e Técnica, Arte e Política. Obras Escolhidas. Vol.1*. São Paulo: Editora Brasiliense. 1985.
- \_\_\_\_\_. *Cidade de Sonho e Morada de Sonho, Sonhos de Futuro, Niilismo Antropológico, Jung*. In: *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. 2007.
- \_\_\_\_\_. *O Flâneur*. In: *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. 2007.
- BHABHA, Homi. K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG. 2003.
- DUROZOI, Gérard., LECHERBONNIER, Bernard. *O Surrealismo. teorias, temas, técnicas*.Coimbra: Livraria Almedina. 1972.
- FABRIS, Annateresa. *Futurismo: uma poética da modernidade*. São Paulo: Editora Perspectiva. 1987.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. 15ª Ed. São Paulo: Global Editora. 2003.
- HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. São Paulo: Idéias & Letras. 2006.
- \_\_\_\_\_. *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. ALVES, Pedro M. S. (trad.). Imprensa Nacional- Casa da Moeda [s/d]
- MARINETTI, F. T. *Fundação e Manifesto do Futurismo*. In: *O Futurismo Italiano: Manifestos*. BERNARDINI, Aurora Fornoni (org.). São Paulo: Editora Perspectiva. 1980.
- RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*. Rio de Janeiro: Editora 34. 1995.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomo I. São Paulo: Papyrus Editora. 1994.
- RÜSEN, Jörn. *Razão Histórica: teoria da história: os fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Editora UnB. 2001.
- TELES, José. *Do Frevo ao Mangubeat*. São Paulo: Editora 34. 2000.
- THOMÉ, Scheila Cristiane. *Subjetividade Tempo na Fenomenologia Husserliana*. (dissertação de mestrado). Curitiba: Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-graduação em Filosofia. 2008.
- VARGAS, Herom. *Hibridismos Musicais de Chico Science e Nação Zumbi*. São Paulo: Ateliê Editorial. 2007.