

REVISTA

CULTURA, ESTÉTICA & LINGUAGENS

VOL. 06, Nº 2 - 2º SEMESTRE - 2021

ISSN 2448-1793

DOSSIÊ
ÁFRICA
E SUA DIÁSPORA:
PENSAMENTOS E LINGUAGENS



BREVES COMENTÁRIOS SOBRE O PENSAMENTO DE JEAN-GODEFROY BIDIMA

BRIEF COMMENTS ON THE THOUGHT OF JEAN-GODEFROY BIDIMA

<https://doi.org/10.5281/zenodo.5784414>

Envio: 30/09/2021 ♦ Aceite: 14/11/2021

Luís Carlos Ferreira dos Santos



Professor da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Doutor em Difusão do Conhecimento (UFBA). Mestre em Educação (UFBA). Graduado em Filosofia (UFBA). Membro da Rede Africanidades (UFBA).

RESUMO

O artigo tem como objetivo apresentar um breve comentário sobre o pensamento de Jean-Godefroy Bidima à luz dos conceitos de “travessia” e “palabre”, na medida em que seu pensamento mobiliza uma epistemologia, uma estética e uma política. Para isso, dialogamos com as seguintes obras: *La philosophie Négro-Africaine* (1995); *L’art Négro-africaine* (1997); *Law and the public sphere in Africa. La palabre and other writings* (2014).

PALAVRAS-CHAVE: Jean-Godefroy Bidima; Filosofia negro-africana; Travessia; Palabre.

ABSTRACT

The article aims to present a brief commentary on the thought of Jean-Godefroy Bidima in light of the concepts of "travessia" and "palabre", insofar as his thought mobilizes an epistemology, an aesthetics and a politics. For this, we will dialogue with the following works: *La philosophie Négro-Africaine* (1995); *L’art Négro-africaine* (1997); *Law and the public sphere in Africa. La palabre and other writings* (2014).

KEYWORDS: Jean-Godefroy Bidima; Black-African philosophy; Crossing; Palabre.

INTRODUÇÃO

O filósofo Jean-Godefroy Bidima introduz para o pensamento filosófico negro-africano o “paradigma da travessia”. A perspectiva defendida pelo filósofo camaronês se dá em caminhar e persistir nas encruzilhadas de defender a liberdade, que é o entendimento daqueles que defendem a refundação de uma história africana. Portanto, a travessia é complementar aos destinos da defesa de África e dos africanos.

Para alcançar o entendimento do paradigma da travessia, busca-se primeiro apresentar o conceito de travessia em diálogo com as obras *La philosophie Négro-Africaine* (1995); *L’art Négro-africaine* (1997); e debater acerca do conceito de *Palabre* em diálogo com o livro *Law and the public sphere in Africa. La palabre and other writings* (2014).

Bidima (1995) defende que a experiência de África não pode ser traduzida pela lente da imaginação da colonialidade, mas como um lugar que produz a sua própria criação conceitual das suas experiências. A África não pode continuar sendo apenas o reino da miséria do mundo, o continente também é um território de múltiplas possibilidades positivas.

1 - TRAVESSIA

Na perspectiva de Bidima (1995), nenhuma filosofia, até esse período, avançou tanto neste conceito quanto as filosofias africanas. Portanto, Bidima introduz na filosofia africana o “paradigma da travessia” para contribuir na ampliação da refundação da liberdade dos negros-africanos.

A travessia é esta paisagem que mobiliza uma ideia do transitório, do inacabamento. É o “entre”, o com. A travessia não é a origem e nem o fim, é o caminho. É indicadora de vários caminhos. Uma outra característica importante é a busca pela reunião do encanto dos polos fixos e os dualismos que se excluem. O paradigma da travessia articula aquilo que está situado entre o “ainda não” e o “nunca mais”. Mobiliza uma beleza que habita o “entre”, ela fortalece uma força na qual se protege das

verdades fechadas, tem um esperançar que se conecta com o presente, não com uma promessa de futuro, mas um aqui e agora.

Para apresentar o conceito de travessia faremos uso do livro *La Philosophie Négro-Africaine*. Nele, Bidima (1995) faz uma crítica à perspectiva discursiva universal, à abordagem holística do real presente na filosofia negro-africana. Para ele, a perspectiva holística reduz a diversidade africana ao prisma da unidade e simplifica a complexidade histórica e cultural do continente. Por isso, entende-se que esse modelo metodológico recai na construção de um tipo de pensamento que nega o diverso e constrói uma imagem equivocada sobre África.

Bidima busca uma abordagem metodológica que problematize as perspectivas de pensamento a qual aniquila o diverso, reafirma o denominador comum, aniquilando a alteridade, se dando por meio do universal generalizante que sempre recai no etnocentrismo. O autor advoga uma perspectiva de pensamento em que combina a diversidade em sua unidade.

O movimento do caminhar filosófico da travessia busca não recair nos discursos sem movimentos, conexões e universais sem contextos. A travessia é mobilizadora de caminhos. Ela possibilita múltiplos caminhos e dinamiza as comunicações.

No livro *La Philosophie Négro-Africaine* apresenta-se uma perspectiva filosófica que combina o plural em sua unidade. O livro é dividido em cinco capítulos: História e Controvérsia; Relação com as filosofias ocidentais; Campos, métodos e temáticas e Evolução crítica e perspectivas e histórias. Bidima apresenta o conceito da “Travessia” em diálogo com o capítulo três, “Campos, métodos e temáticas”, no tópico dois: “A estética: do completo ao vácuo”. Nele problematiza a arte negro-africana desde o imaginário herdado pela etnologia colonial e pelo movimento da negritude.

Na perspectiva da imaginação colonial, da etnologia, a arte africana, no século XX, é evidenciada como uma arte que se manteve íntima da natureza, na pureza adâmica e defendida pelos espíritos. Em síntese, a arte funcionou como espelho da “alma africana”. E a arte em compatibilidade com a etnologia estaria muito próxima da religiosidade da arte da alma africana. Segundo Bidima “as relações da arte com a

oralidade, os mitos e costumes são sinais visíveis de religiosidade das culturas africanas”. (BIDIMA, 1997, p. 59).

Na chave da leitura da etnologia, segundo a leitura de Bidima (1995), Tempels persiste em seu livro na pergunta pela identidade africana e, para isso, ele caminha na esteira daqueles que estiveram envolvidos nos estudos de sistemas de pensamentos que foram muito fortes em um momento que era a questão de saber/poder perguntar pela alma negra. Entretanto, os sistemas de pensamentos, a etnologia, desprezavam o negro. Boa parte da literatura defendendo a filosofia negra tem bastante contribuição com os trabalhos de Paulin Hountondji, Kinyongo e J.A. Smet. Bidima afirma que os africanos não esperaram Tempels para filosofar, mas, na travessia do século XX, seu trabalho foi tanto provocativo quanto ambíguo.

De acordo com Bidima (1995), o livro *Filosofia Bantu* visa estudar a ontologia que parece fundamental para o universo Bantu. Aqui, estão relacionadas ontologia, política, pedagogia. A noção de vida, nesse aspecto, seria muito importante entre os negros africanos. A vida é ela mesma força de afirmação e aumento do poder. O Ser Bantu é força de vida e ele é compreendido como uma essência, não como um acidente. É uma ontologia dinâmica em que as forças interagem. Bidima (1995) afirma que Tempels estava interessado na cultura Bantu bem antes da publicação de sua *Filosofia Bantu*, em um artigo sobre a filosofia da rebelião.

O discurso protagonizado pelos etnólogos foi destinado a estabelecer uma possível conversão ao cristianismo. A orientação dos etnólogos em ler a arte em ligação com a alma influenciou as variadas apresentações da arte africana em museus nos dias de hoje, pois quando se refere à tradição da arte africana, é assumida a relação com o passado e as religiões tradicionais.

O filósofo camaronês traz uma interessante reflexão sobre essa importância de Tempels acerca do marco histórico sobre a filosofia africana. Ele defende que Tempels foi efeito e não a causa das discussões que se seguiram. A causa de filosofar em África é o questionamento da situação histórica do negro. Ao escrever sua *Filosofia Bantu*, em 1945, as discussões sobre negritude iniciadas pelos próprios negros estavam sendo realizadas desde 1935 com o movimento da negritude, por exemplo. A negritude foi

uma reivindicação contra a justificação política, econômica e cultural da colonização e tinha como proposição revalorizar a África e problematizar a desumanização das pessoas africanas e negras.

Os protagonistas da negritude (Aimé Césaire, L.G. Damas, L.S. Senghor) fizeram um regresso à casa. Tempels (2016), na revalorização da cultura bantu, é “continuação” deste trabalho, segundo Bidima (1995). Tempels foi retransmitido pelos europeus e africanistas que apresentaram ao mundo a sabedoria e filosofia africana. A partir de Bidima (1995), nota-se que Léopold Sédar Senghor celebrou o gênio da força vital. Bidima caracteriza Senghor na mesma lente interpretativa que o filósofo Samuel Oluoch Imbo (1998) o concebe: como um etnofilósofo. Na leitura que este texto defende, de ler as filosofias africanas a partir da paisagem da diáspora negra no Brasil, Senghor não se enquadraria na etnofilosofia, que é compreendida pelos filósofos africanos profissionais de maneira negativa, pois esta tomaria o continente e as identidades africanas como unanimidade. Tanto na leitura do Imbo (1998) quanto de Bidima (1995), Senghor pode recair na “transparência”, de uma síntese irredutível. Senghor é senegalês, existe um deslocamento existencial, territorial e de ação.

Bidima elenca outros africanos que seguiram o padre Belga: Kagame, Mbiti, V. Mulago. O pano de fundo dessas publicações consiste nos trabalhos de antropólogos ocidentais em África.

Bidima (1997) apresenta o debate em torno da arte africana, por exemplo, desde os etnólogos e do movimento da negritude, não com o intuito de apresentar a relevância da tradição africana para se vangloriar na frente de uma modernidade mal assumida, mas para estabelecer um modo de expressão e a existência da arte africana na categoria da travessia. A lente interpretativa em que o continente africano acaba sendo codificado é a do dualismo: tradição *versus* modernidade, escrita *versus* oralidade e mito *versus* razão. A compreensão possível atualmente para dialogar com a filosofia negro africana é do "entre".

A perspectiva da travessia ancora-se no entre meio, entretanto, a perspectiva da etnologia tem apenas a seta para o passado, segundo Bidima (1995). Os passos da antropologia ocidental em África têm sido qualificados de etnofilosofia, ao passo em

que os seus críticos a consideram como aquela que compreende a cultura de maneira padronizada. Bidima (1995) apresenta no tópico “*Consciencisme e Panafricanisme*”, a ideia de uma unidade africana e de uma democracia forte para combater o imperialismo. Segundo o autor, o pan-africanismo restaura a dignidade e a soberania do continente e da diáspora negra. A unidade cultural, econômica, política e linguística são as garantias desta libertação. Por conseguinte, esse movimento tem uma relação com o tempo, que se resumirá na restauração do passado e a emergência de um presente livre e unido.

Bidima (1995) afirma que a vontade de viver é a estruturação da ética do pan-africanismo. A conquista do poder político é a condição da unidade. O pan-africanismo é um movimento que tem seu surgimento fora do continente africano, precisamente no Caribe e nos Estados Unidos, mas terá forte influência nos pensadores africanos. O autor (1995) recorre aos argumentos de Kwame Anthony Appiah acerca da sua visão do pan-africanismo. De acordo com a leitura de Bidima, Appiah entende o pan-africanismo na chave de interpretação de Crummel, que é uma visão de mundo baseada na comunidade racial.

Segundo Bidima, Appiah ressaltou o perigo, depois do nazismo, de basear a solidariedade social sobre o conceito de raça, no livro *Na casa do meu pai*. No entanto, para ele, o nigeriano Okolo apresenta uma contraposição a esse olhar, afirmando que o pan-africanismo permanece oportuno, pois, para fortalecer uma política africana, terá que se enfrentar a impotência e pobreza da África. Bidima (1995) reflete que é urgente reconsiderar o ideal pan-africanista de solidariedade social. O problema da unidade africana estaria em como introduzir novas solidariedades em uma África heterogênea. Como manter a demanda por liberdade e paz em uma sociedade multivalente? Essas são as esperanças do pan-africanismo de Nkrumah que levaram ao seu *consciencisme*.

Bidima, no quarto tópico do primeiro capítulo, “*Le marxisme et la révolution africaine: controverses*”, apresenta a discussão marxista a partir dos filósofos africanos. Ele aborda a recepção política de Marx e a crítica dos filósofos à universalidade do marxismo e sua aplicabilidade à questão de classes. Primeiramente, ele afirma utilizarem-se da política de Marx os autores Léopold Sédar Senghor (Senegal), Kwame

Nkrumah (Gana), Amílcar Cabral (Guiné Bissau) e Julius Nyerere (Tanzânia), servindo-se do materialismo histórico de maneira diferente. Em Gana, Nkrumah, com sua filosofia, o “*consciencisme*”, visa promover uma revolução anti-imperialista baseado no materialismo. É criticado por Paulin Hountondji e alguns filósofos marxistas como Mbargane-Guisse, A. A. Sy (Senegal) e Sekou Traoré (Guiné).

Amilcar Cabral, defendendo a luta de classe, estima que o essencial é o desenvolvimento do nível das forças produtivas. Quanto a Léopold Sédar Senghor, o pensamento de Marx inspira seu socialismo africano. Ele favorece determinados temas em Marx: o humanismo, a dialética, a luta de classe. Porém, rejeita o ateísmo, contesta o fundamento da base econômica, a luta de classe, a ditadura do proletariado e confirma a inadequação das teorias de Marx sem contextualizá-la com as realidades africanas.

Para Bidima, alguns intelectuais pensam que podem adotar o marxismo para interpretar África, porque Marx lutou contra a opressão e a miséria. Mas, ao adaptar o marxismo tendo em conta a contingência de uma história africana com suas particularidades, recai no que o autor chama de controvérsia.

As noções de “socialismo Africano”, de *consciencismo* ou *Ujamaa* seriam assimilações. A tendência mais ortodoxa demanda de seu marxismo científico, que deve “assimilar”. Bidima questiona se se deve recusar qualquer teoria não africana. E pergunta sobre a origem da teoria: ela é essencial ou acidental? Uma outra questão, a partir da qual se pode compreender a relação entre África e Marx, dá-se com a luta de classes. Na África do Sul, o problema de classe estava intimamente ligado ao de raça. O problema em transpor uma teoria sem contextualizá-la com suas paisagens é incidir na lógica das sínteses impostas

Bidima, ainda sobre a perspectiva marxista na filosofia africana, questiona o fato dos seus críticos e seguidores não trazerem a análise de Marx das categorias econômicas para o diálogo com África: por que o debate sobre a filosofia africana transformou a cultura em torno do africano esquecendo as categorias econômicas? O autor crítica Valentin Yves Mudimbe e Kwame Anthony Appiah para problematizar tal questão. De acordo com Bidima (1995), falta aos marxistas africanos a dimensão da autorreflexividade, pois o discurso crítico e libertador ainda é um aliado do capital. Ele

acredita que a mesma ausência da autorreflexão aparece nos ditos não-marxistas. A visibilidade de intelectuais, como o Appiah (discurso crítico autobiográfico) e o Mudimbe, na leitura de Bidima (discurso crítico), dá-se por conta deles permanecerem com os seus discursos críticos, mas deixarem que o Estado estadunidense estruture as suas posições.

[...] O investigador africano fala de tudo exceto do que o faz falar: a estrutura econômica que lhe paga e lhe impõe um certo tipo de discurso culturalista através de programas que deixam a economia em paz. Uma certa retórica pós-moderna (Mudimbe quer ser Foucaultiano), acrescentada ao exotismo (Appiah relata a vida entre os Ashanti do Gana), suscitada por uma crítica aos estados "pós-coloniais" é bastante bem vista, desde que não se filosofe sobre as condições materiais de produção do discurso! (BIDIMA, 1995, p. 24-25, tradução do autor).

Bidima traz uma reflexão instigante para as negociações necessárias e impositivas, às quais intelectuais, em muitos momentos, são submetidos. O objetivo não é retirar a importância da contribuição dos dois filósofos citados, mas é importante não negar as imposições econômicas das lentes interpretativas que fundamentam os discursos. Entretanto, mesmo acompanhando Bidima com a discussão econômica em torno do debate sobre África, é importante salientar as diferenças existentes entre os sentidos que as produções filosóficas de Appiah e de Mudimbe produzem. A leitura de Bidima tem um contexto específico, e isso está bem definido.

Appiah tem uma perspectiva transcontinental e transracial. É importante afirmar que os trabalhos de Mudimbe não tiveram a mesma força dos trabalhos de Appiah em território brasileiro, particularmente quando se compara a circulação dos livros¹. A construção (ou invenção) da identidade africana é um dos pontos centrais que se destaca na filosofia de Mudimbe. É um discurso filosófico ligado a repensar a situação do contexto histórico e social africano pós-independente.

A hermenêutica e a perspectiva da semiologia, a partir da epistemologia, na perspectiva filosófica de Mudimbe, buscam viver e escrever o passado africano de

¹ O livro *Na casa de meu pai*, de Appiah, teve sua primeira tradução no Brasil, em 1992. Todavia, o livro de abordagem filosófica de Mudimbe tem uma tradução de Portugal a partir de 2013, *A invenção da África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. O livro *Belo Imundo* teve sua primeira publicação no Brasil, em 1981.

acordo com a experiência do contexto, por isso, busca-se colocar a percepção ocidental africana em observação crítica para, dessa maneira, dialogar desde “o que somos”. A hermenêutica traz para a construção do discurso filosófico negro-africano a paisagem africana. Desse modo, os mitos, os símbolos e a tradição do contexto africano rejeitam o discurso de que apenas a tradição ocidental faz-se legítima na criação da filosofia. A partir desse entendimento de produção de sentidos desde as paisagens do próprio lugar, a hermenêutica estabelece um debate na filosofia negro-africana como uma pista muito importante para o desenvolvimento filosófico. Ela acolhe a tensão entre a etnofilosofia e a filosofia profissional. O objetivo segue em aliar a tradição cultural no intuito de construir um discurso filosófico.

O discurso da hermenêutica aparece em três vozes: pelos católicos e teólogos protestantes, pelos historiadores de arte e da cultura e pelos filósofos. O desafio fundamental para os três grupos é a retomada da cultura negro-africana entre sua história presente e sua inclinação ao passado. De acordo com Bidima (1995), o fluxo teológico está interessado na inculturação do evangelho. A hermenêutica, nesse contexto, é apologética e crítica. No nível metodológico, o sentido do discurso cristão dá-se em interpretar e se reapropriar do patrimônio negro-africano.

Os historiadores da arte também se ocupam da hermenêutica. No Simpósio de Yaoundé, em 1970, o historiador Mveng abordou a questão da hermenêutica. Segundo Bidima, em diálogo com Mveng, lê-se na obra de arte, através de uma linguagem total, a luta entre a vida e a morte e o triunfo da vida. Mveng associa, aqui, religião, arte e interpretação. Entre os filósofos, encontram-se vários hermeneutas, cuja atividade baseia-se em “compreender” o que era (passado), o que é (presente) e que tende a ser (o futuro). O linguista Nkombe Oleko (Zaire) vai tentar, em sua pesquisa, com base em Paul Ricoeur, repensar a validade de declarações, mas a partir do provérbio através de noções implícitas de pressuposição. Entre os filósofos sul-africanos, a hermenêutica foi utilizada para resolver os problemas relacionados à linguagem, à cultura, ao método filosófico e à objetividade da ciência. Tanto Gadamer como Ricoeur são examinados nessa perspectiva. A convocação da hermenêutica é assim feita concernente ao tratamento da existência de uma filosofia negro-africana.

2 - PALABRE

Uma outra contribuição para a filosofia negro-africana se dá no conceito da palabre. Bidima (2014) traz um entendimento em que esta é compreendida como o dar-com, ou seja, é aquilo que está tecido junto, é uma relação que tem como finalidade produzir um espaço em que todos aceitem a própria perda (BIDIMA, 2014).

A defesa dá-se no sentido de que o ser humano, antes de ser de substância, é um ser de relação. Portanto, nessa relação, prevalece a necessidade da tolerância em aceitar a própria perda.

De acordo com Bidima (2014), a palabre tem como objetivo a restauração das relações humanas. O caminho dela é a paz e, para alcançar tal empreendimento, se necessário for, a verdade é sacrificada em seu nome. O que prevalece é a experiência, pois a razão cognoscente atua na contribuição da razão prática. O que prevalece é o dar-com, não o “compreender”. Neste aspecto, as relações são fundamentais no entendimento da palabre.

A palabre não responderia às questões levantadas sobre o conhecimento, mas busca responder às perguntas colocadas no campo da ação, a qual se estabelece no devir da comunidade. O objetivo da palabre seria manter as relações sociais na esperança de conquistar a paz (BIDIMA, 2014). Palabre é estabelecida como um modo de ligação social. A vida é uma produção coletiva, a qual tem seus conflitos debatidos desde o espaço público. A palabre é uma produção da base social, todavia, nas comunidades africanas, nas quais esta foi aniquilada, seja pelo Estado, religião ou grupos étnicos, a violência brutal ocupa o seu lugar. A violência, na ausência da palabre, é estruturante da base social, destruindo os laços presentes em seu tecido.

Bidima (2014) constrói o argumento do conceito da palabre, evidenciando que esta busca a transformação do comportamento dos sujeitos envolvidos no conflito. A palabre é situada dentro de um contexto ilimitado. Ela requer um sujeito (quem fala), um objeto (o que fala) e um método (como fala). O sujeito, o objeto e a maneira de falar situam a palabre como aquilo que é delimitado por dentro de cada contexto.

Na palabre, existe um encontro do receptor e do distribuidor dos argumentos. O objetivo é alcançar a paz. E, para isso, objetiva-se preservar a honra de todos os envolvidos na ação. "Após a sentença e antes do verdadeiro ato de compensação, a palabre exige perdão. Isto consiste menos em humilhar do que em preservar a honra" (BIDIMA, 2014, p. 27, tradução do autor).

Neste aspecto, ela teria a finalidade de discutir acerca de uma questão e buscar ressarcir as partes. A função seria a ligação social, encontrar um espaço para a vida coletiva, o que Bidima (2014) chama de espaço público da África. A vida coletiva, o espaço público, é produtora de tensões e conflitos necessários para a dinâmica da sociedade. Um problema que agudiza os conflitos é o espelho de onde eles são solucionados, a partir da transparência redutora do mesmo. O espelho que reflete a solução para os conflitos dinamiza a violência como origem. A aniquilação do outro é a constante lógica da transparência.

O reconhecimento do outro é o ponto da palabre. O espaço público, ao ser representado no espelho da transparência, aniquila os laços sociais e reduz toda a identidade e diferença à transparência. De acordo com Bidima (2014), os estados africanos contemporâneos ainda têm dificuldades de encontrar aquilo que ele chama de espaço público de discussão, consequência do processo histórico no qual o continente africano foi violentado, a exemplo do colonialismo. Os genocídios persistentes no continente africano foram potencializados pela aniquilação da palabre (BIDIMA, 2014).

A palabre é um conceito que dialoga com o que se entende como *opacidade*, em Édouard Glissant (2011), porque é concebida como aquela que organiza um discurso, constrói laços sociais e produz o espaço onde se convive e participa da "relação, em liberdades" (GLISSANT, 2011, p. 180). Segundo Bidima (2014, p. 34, tradução do autor): "palabre como a formação de um discurso, de códigos, e de redes constituem o lugar onde a coexistência humana se concretiza. Não define a vida colectiva, mas desenha um quadro à sua volta".

A palabre teria a intenção da necessidade de elaboração do espaço público, para a concretização do acontecimento da relação humana e a necessidade da elaboração do

espaço público. Portanto, a palabre busca produzir sentidos às relações sociais e encená-las. Ela produz espaços vazios, ou seja, cria um horizonte de possibilidades por meio do discurso. Para Bidima (2014):

Palabre produz possibilidades e os seus participantes entram num horizonte de possibilidades através do discurso do outro e do discurso que lhe é dirigido. Cada ser humano que participa na palabre tem um horizonte de possíveis significados, e as ligações com outros significam que os outros são uma alteridade que não posso apreender nem dominar de uma forma definida. Doravante, o outro torna-se não uma simples presença, mas um futuro, um acontecimento que se aproxima, e a ligação com o outro, uma ligação com o futuro (BIDIMA, 2014, p. 35, tradução do autor).

A afirmação de Bidima (2014) de que o outro é uma alteridade que é impossível de ser compreendida de maneira definitiva assemelha-se ao entendimento da opacidade em Édouard Glissant (2011). O outro é irredutível ao sistema do mesmo. A opacidade é a possibilidade de realização da participação e da confluência. Neste aspecto, o outro não é a tradução do mesmo, mas o dar-com, é a relação que se constitui uma relação em totalidade aberta. O outro é o devir, é a relação que traduz a incompletude do sujeito. Em diálogo com Glissant:

Posso, assim, conceber a opacidade do outro para mim, sem lhe censurar a minha opacidade para ele. Não me é necessário “compreendê-lo” para me sentir solidário com ele, para construir com ele, para gostar do que ele faz. Não me é necessário tentar tornar-me o outro (tornar-me outro) nem “fazê-lo” à minha imagem (2011, p. 182).

A opacidade do outro é a materialização da finitude. É a compreensão radical de que não se faz necessário trazer o outro para seu sistema de vida e de morte para fazer justiça. Glissant defende que o dar-com é o caminho para alcançar a “divergência exultante das humanidades” (GLISSANT, 2011, p. 180), não o “compreender”, que tem como “referente a humanidade”. A divergência ululante das humanidades, a ontologia da Relação, é um caminho que se alcança com o imaginário da opacidade do diverso. Portanto, na opacidade, assim como na palabre, “a razão cognoscível é uma serva da razão prática” (BIDIMA, 2014, p. 21, tradução do autor). A palabre busca responder à pergunta sobre o que fazer. E a resposta é manter os laços sociais.

Para Bidima (2014), se for preciso utilizar a violência, para a restituição da palabre, ou seja, manter os laços sociais, ela é acionada para encontrar a harmonia. A função da palabre é encontrar uma mediação para os conflitos públicos, mesmo que esta não seja perfeita. A palabre é uma disputa às instituições existentes no continente africano (poderes tradicionais marcados pela colonização, partidos únicos e o falso pluralismo dos regimes do presente dia) que se constituem como um projeto de redução à alteridade (BIDIMA, 2014).

A opacidade, na esteira da discussão da palabre, tende a produzir um espaço de coexistência com as singularidades irreduzíveis. A opacidade tende a enfrentar os conflitos em que situa a necessária singularidade e que, invariavelmente, estão em relação, pelo fato de conviverem juntos. Como conciliar o fato de conviver juntos sem serem reduzidos ao projeto do mesmo? Uma das respostas é a paisagem que instaura a ontologia da relação para dar substrato da opacidade. Segundo Glissant (2011, p. 184): “essa mesma opacidade anima toda a comunidade: o que nos reuniria para sempre, singularizando-nos incessantemente. O consentimento geral nas opacidades particulares é o mais simples equivalentes da não barbárie”.

A opacidade, assim como a palabre, é tecida como conceito que contribui para o entendimento da força de produção de outros espaços para o além do já estabelecido. O “consentimento geral nas opacidades” é um debate da defesa das singularidades não redutíveis na resistência em recusa à morte violenta. A opacidade é uma relação de combate às formas de dominação persistentes, seja com os projetos políticos totalitários ou relativistas. E a redução da alteridade é um projeto sempre persistente no pensamento da transparência. É uma experiência à deriva o exercício de buscar romper as formas de construções de conhecimento, as epistemologias produzidas a partir de um projeto necropolítico que persiste em retirar a partilha sensível do mundo (SANTOS, 2019).

A filósofa Kodjo-Grandvaux (2017) sinaliza para a importância de descentralizar e produzir outro pensamento crítico que possibilite que todos participem da dança do mundo. Segundo Kodjo-Grandvaux (2017, p. 22, tradução do autor): “É esta autoconfiança acrescentada ao conhecimento das minhas potencialidades que me

permitirá querer afirmar a minha identidade, construir e estabelecer um eu sólido que me permitirá sair e conhecer o outro e não renunciar a mim próprio”. O problema levantado por Kodjo-Grandvaux (2017) assemelha-se ao que Bidima (2014) trava com a palabre, da necessidade da pequena morte para encontrar uma relação social, uma paz. Mas, no caso de Kodjo-Grandvaux (2017), especificamente o que nomeia da crise do Eu com o Outro, é semelhante ao conflito entre esses mesmos entes na discussão da opacidade. O outro é codificado pela “diferença colonial”.

A palabre estabelece o espaço público de discussão e a opacidade instaura a necessidade de negociação constante das identidades. A experiência de vivenciar e experimentar a particularidade, a singularidade, na relação contínua da coletividade, é uma expressão de produção de si. A experiência afrodiáspórica que construiu a diferença pela lógica e espelho da colonialidade referenda o que é evidente e claro na “floresta de signo”.

CONCLUSÃO

A paisagem estabelecida pelo filósofo camaronês Jean-Godefroy Bidima coloca em deslocamento a ideia de origem única na produção do filosofar. O desvio segue como produção de sentidos. O conceito de travessia não está ancorado ao desejo da essência e da origem estática. A paisagem na filosofia de Bidima dá sentido ao conceito de travessia a partir dos processos. O indeterminado, a ausência de ordem, controle e a simetria marcam a imagem da travessia, enquanto os projetos políticos da colonialidade seguem na dimensão de produção da unidade redutora, colocando a diversidade das paisagens, as opacidades, traduzidas a partir da transparência da unidade totalizante.

A hierarquia das vidas, a percepção de que o imaginário da vida colonizada determina quem vive e quem morre é fundamentada pela perspectiva filosófica da origem estática, pela essência e pelo controle. A crítica à hierarquização, à ausência de relação e o desejo obstinado ao uno e ao absoluto totalitário percorrem nas paisagens da travessia.

No paradigma da travessia se pretende mover-se das tradições africanas (lê-se o passado) para a tradução destas tradições, o objetivo, por exemplo, não é estudar arte africana das diversas sociedades (tradicionais e contemporâneas), mas chamar a atenção para o que foi reprimido na (re)apresentação destas artes. Ou seja, “o que é a arte de sociedades tradicionais africanas marginalizados?” Qual a expressão artística dos exilados, de maneira "perversa" e outros marginalizados? Bidima defende que uma leitura cruzada da arte africana sugere uma leitura da sociedade africana atravessada.

Bidima questiona o que foi “marginalizado”, esquecido pelo discurso oficial: qual é o papel do corpo, da sexualidade e da loucura nas produções destas filosofias e artes? Ou melhor, “Quais são as influências externas que esta arte deve incorporar em sua travessia em direção a um futuro que não é uma corrida desenfreada? Qual é a relação entre a arte e a utopia africana?” (BIDIMA, 1995, p. 62, tradução do autor). O que prevalece no paradigma da travessia é o entre, a incerteza do inacabamento como a leitura da produção de realidades. O objetivo de Bidima no livro *La Philosophie Négro-Africaine* não é especificar o que é filosofia ou arte africana, mas de determinar uma abordagem estética que combina o discurso da arte em África. O objetivo seria construir uma estética da dissonância.

O autor não pretende questionar sobre a racionalidade estética em África, mas enfatiza a luta entre dois paradigmas que suportam qualquer avaliação estética da arte africana: o completo (harmonia, posição) e vácuo (disposição transitória).

A filosofia negro-africana e a arte como travessia não adentram no problema da origem, o qual tem apoiado o entendimento sobre a arte africana, por exemplo. A problemática da origem deriva de uma metafísica de identidade. A origem supõe um ponto de partida, um começo absoluto para entendimento de tudo que existe. Um outro aspecto defendido pelo movimento da travessia é a rejeição de uma abordagem essencialista (substancialista).

A filosofia negro africana como travessia não persiste na unidade, não se pretende voltar às origens estáticas. O ponto em destaque não é mais dizer o que a África foi (de onde se vem), mas o que ela se torna (aquilo através do que ela passa). O

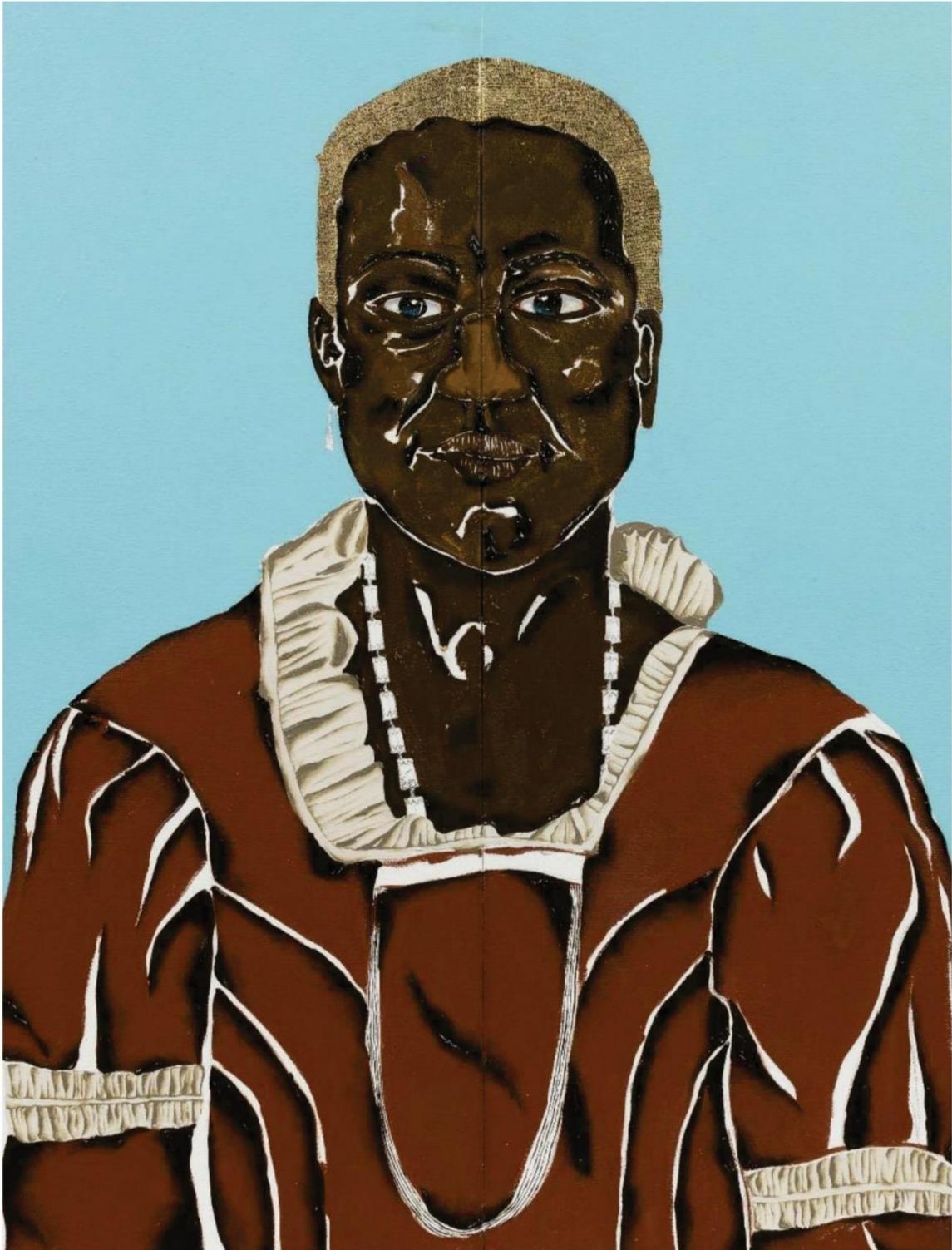
pensamento da travessia apresenta como alternativa a incompletude e as possibilidades.

A realidade construída pelo poder colonial cria um tecido social e cultural que naturaliza um imaginário de que existem pessoas ou grupos sociais, os quais são determinados a morrerem enquanto outros são livres para viverem. O imaginário colonizado destrói as multiplicidades. O destino dos “dominados” é serem subjugados até morrerem e dos “vencedores” serem servidos enquanto vivos. O destino dos primeiros é a servidão, enquanto do segundo é a liberdade.

A filosofia da travessia instaura a possibilidade de desviar do discurso do imaginário colonizado, de uma única origem, do essencialismo e acredita na utopia como modo de criação de mundos. Portanto, podemos afirmar que a perspectiva da imaginação filosófica de Bidima nos provoca para uma reimaginação de um lugar onde a coexistência humana se concretiza.

REFERÊNCIA

- APPIAH, Kwame Anthony. **Na Casa de Meu Pai: a África na Filosofia da Cultura**. 1ª ed. Trad. Vera Ribeiro; revisão de tradução: Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 1997.
- BIDIMA, Jean-Godefroy. **La Philosophie Négro-Africaine**. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- _____. **L'Art Négro- Africain**. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- _____. **Law And The Public Sphere In Africana. La Palabre and other writings**. EUA: Indiana University Press, 2014.
- GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. Portugal: Porto Editora, 2011.
- IMBO, Samuel Oluoch. **An Introduction to African Philosophy**. Lanham/Boulder/New York/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC, 1998.
- KODJO-GRANDVAUX, Séverine, 2017. **S'estimer, faire sens**. In: Achille Mbembe et Felwine Sarr. *Écrire l'Afrique-Monde*. Les Ateliers de la pensée. Paris: Phillippe Rey. Dakar: Jimsaan, 2017.
- MUDIMBE, V. Y. **A Invenção da África. Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento**. Portugal: Edições Pedagogo, 2013.
- SANTOS, Luís Carlos Ferreira dos. **O poder de matar e a recusa em morrer: filopoética afrodiáspórica como arquipélago de libertação** / Luís Carlos Ferreira dos Santos. - 2019. 236 f. : il. Tese (Doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2019.
- TEMPELS, R. P. Placide. **A filosofia Bantu**. Luanda/Angola: Edições Kuwindula, 2016.



Dandara | Óleo e folha de ouro sobre tela | 61 x 45 cm | 2020 | Foto: Joerg Lohse

Artista: Dalton Paula