DA TRAVESSIA:
CONTAR EXPERIÊNCIAS, PARTILHAR O SENTIDO

Jean-Godefroy Bidima

BIDIMA, Jean-Godefroy. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. **Rue Descartes**, 2002/2, n.36, p. 7-17. Tradução para uso didático por Gabriel Silveira de Andrade Antunes.

Não podemos entrar na filosofia, assim como na vida, senão misturados a uma história que nos precede e enredados em histórias que se tecem entorno e sobre nós. Histórias nas quais se sondam nossas próprias *constituições* e *situações*; histórias nas quais se separam *narrativas intrincadas* que nos levam e transportam em direção a um outro lugar; histórias que nós antecipamos por nossa audácia e que nos capturam; histórias, finalmente, que se conjugam no condicional[1] de tanto que suas armadilhas conduzem a língua às nossas categorizações arriscadas. *Temos, então, a necessidade*, enquanto seres históricos, *de nos contar histórias* sobre o verdadeiro, o belo, o bem, a identidade, a alteridade, o absoluto, o valor e a finalidade. Temos também necessidade, enquanto filósofos, de exibir a gravidade de nossa função e de nossa interrogação fazendo como se nossas narrativas sobre o belo, o verdadeiro, o bem não fossem as mesmas histórias que os humanos se contam em todos os lugares para pacificar, por um lado, a inconsistência e a incompreensão que produz sua utilização da linguagem e, por outro lado, para costurar novamente seu tecido simbólico! As considerações que se seguem contam como as filosofias africanas só nascem, se constituem e se inserem numa história sutil, misturadas a *histórias*. "Nós contamos histórias porque, finalmente, nossas vidas humanas precisam e merecem ser contadas"[2]. A primeira história que foi contada *pela* e *sobre* a filosofia africana girava em torno de sua IDENTIDADE. Em seguida, como os relatos de uma história produzem outras configurações e conexões através de múltiplas intrigas e como eles variam, os relatos do paradigma da IDENTIDADE tornaram possível o paradigma da TRAVESSIA. As narrações sobre a identidade africana e a especificidade de sua filosofia eram *discursos epidíticos*, afirmando *posições*, lutando para recolher os pedaços de uma "memória africana" em relação à qual se nos disse tanto que sua crise era contemporânea à colonização europeia na África e à aventura escravagista. As narrativas sobre a TRAVESSIA não afirmam uma identidade africana. Deixando o modo epidítico para adotar o *anatrético* – esse discurso de retorno e de inversão –,

[1] O modo verbal condicional é comumente conhecido no Brasil como futuro do pretérito do indicativo (N. do T.).
[2] RICŒUR, Paul. *Temps et récit*. Paris: Seuil, t. 1, 1983, p. 115. Ler também: SCHAFF, W. *Empêtrés dans des histoires*. Paris: Cerf, 1992.

o paradigma da travessia não diz o que *é* a história africana ou a filosofia na África, mas libera *suas disposições* e tenta identificar, numa história com contornos irônicos, o que significa ser implicado numa imanência. Afirmar posições é promover o *aquilo a partir do que*. Essa aproximação se remete novamente às origens, às ancoragens e ao estabelecimento em um lugar com limites bem definidos. As primeiras gerações de filósofos africanos, nos seus múltiplos debates sobre a existência da filosofia africana, estavam muito preocupadas com o famoso "aquilo a partir do que", razão pela qual os problemas da identidade (africana) e da ancoragem levaram curiosamente a uma pobreza do pensamento da alteridade. A *travessia*, *a contrario*, privilegiando as disposições, apostará no "*aquilo por que*". À ancoragem ela oporá a *excrescência* e insistirá na indefinição de contatos, na oscilação de percursos e na abertura infinita da história ao possível. O essencial não é mais aqui dizer o que a África foi (de onde se vem), mas *o que ela se torna* (*aquilo através do que ela passa*). Pensamento de mediações, reflexões sobre translações, a travessia exprime sobre o plano temporal a incompletude da história africana. As filosofias africanas até hoje se ocuparam de promover o *tendo-sido;* trata-se agora de privilegiar o *ainda não* (*nondum*), como o disse Ernst Bloch. A promoção do *ainda não* atenta ao imperceptível fugaz, ao que não foi retido pela exegese oficial dessas filosofias e finalmente quer compreender uma história que a *com-prende* já nas suas narrativas. A história contada *pela* e *sobre* a filosofia na África se articula em eixos cruzados.

I. *Identidade e Memória*

Era uma vez um belga que tinha tanta pena dos africanos vítimas da depreciação colonial que ele se acreditou obrigado de contar-lhes uma história formando uma filosofia por eles, modelada em medida banta (estilo próprio aos africanos das regiões equatorial e austral): a famosa *filosofia banta*[3]. Os que deviam se beneficiar dessa gratificação se cindiram em dois campos: os receptores fiéis[4] que, na sequência de alguns filósofos europeus[5], se engajaram em frutificar a dádiva recebida[6] e os descontentes que não a aceitaram, achando-a falsificada, lhe

[3] Placide Tempels. *La philosophie bantoue*. Paris: Présence africaine, 1949.
[4] Citamos aqui entre esses Alexis Kagame de Ruanda, *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être*. Bruxelas: Académie Royale, 1956. Jean-Calvin Bahoken. *Clairières métaphysiques africaines*. Paris: Présence Africaine, 1967.
[5] Alguns filósofos franceses como Louis Lavelle e Gaston Bachelard homenagearam a obra de Tempels em um número especial da revista *Présence Africaine* consagrada à *Philosophie Bantoue* de Tempels em 1949.
[6] Podemos encontrar também, entre os anglófonos, o queniano John Mbiti, *Religions et philosophies africaines*. Yaoundé: Éd. Clé, 1972.

batizaram etnofilosofia[7]. A partir dessa história do franciscano belga nascem muitas outras histórias. A principal foi aquela do *anátema* na filosofia africana. Durante várias décadas, os filósofos africanos se dividiram em: a) críticos da etnofilosofia em nome de um conceito dito universalista de filosofia[8] e b) partidários da etnofilosofia tornada desde então o filosofema pelo qual se julga quem é verdadeiramente filósofo africano ou *eurofilósofo*[9]. Essa história do anátema tinha como pano de fundo dois fardos. Primeiro, contra a corrente, o famoso "*fardo dito do homem branco*" em nome do qual se evangeliza, se cristianiza contando aos africanos a história de uma Razão atemporal e perambulante que, no entanto, viajava na história mas cujo lugar principal era grego. Esse *fardo é aquele do anúncio. O fardo do anúncio* é missionário (*missio* traduz o envio), razão pela qual essa fábula de um certo nascimento da Razão foi contada às colônias e, para melhor fundar a pertinência da boa nova, se imprimiram livros e se sustentaram programas que tentam trazer os colonizados a suas justas proporções. A partir da história do anátema se pôde dizer o quanto a filosofia ocidental excluiu os africanos da trajetória da Razão[10]. Os ocidentais se arrependeram tanto dessa exclusão que admitiam como filosofia africana tudo o que os africanos apresentavam como tal. Esqueceu-se, somente, nessa história do anátema, de examinar as instâncias profundas e o seu funcionamento junto aos filósofos africanos. Que jogos e apostas se tecem em torno e sobre os seus discursos quando eles falam não *uns aos outros*, mas *uns dos outros*? O que explica, se tratando de programas de filosofia africana, que sejam os mesmos nomes e textos que atravessam os programas desde os anos 70 e que contam a mesma história colonial às novas gerações que, sobrecarregadas por problemas econômicos, não compreendem esse discurso sobre a identidade africana? Uma história está sempre imbricada dentro de uma outra, logo, no lugar de se limitar a dizer quanto os ocidentais excluem ou excluíam os africanos da filosofia, seria preciso também contar como a crítica do desprezo colonial se tornou *uma fixação obsessiva* para os filósofos africanos, dispensando esses de *fazer uma autorreflexão* que teria podido mostrar como foram apagados aqueles que – filósofos africanos – não aderiram à problemática da identidade africana a revalorizar. Assim, leremos a história da filosofia africana, não mais como uma história dos vencidos do colonialismo que demandam um reconhecimento de sua humanidade, mas como uma história de vencidos tornados vencedores de seu próprio campo. Sejamos benjaminianos: a história, tal como os grossos manuais nos contam, não é ela

[7] Marcien Towa e Hountondji são os primeiros a denunciarem a etnofilosofia de Tempels. O primeiro em *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle,* Yaoundé, Éd. Clé, 1972, e o segundo em *Sur la philosophie africaine*, Paris, Maspéro, 1977.
[8] Ver por exemplo K. A. Appiah, *In my Father's house.* NY: Oxford University Press, 1992.
[9] Ler Pathé Diagne, *L'europhilosophie*, Dakar, Éd. Sankoré, 1981.
[10] Ler logo a seguir Hegel em *A razão na história.*

outra coisa mais que a história dos vencedores? A história (da filosofia africana) é também esta, de um *apagamento dos nomes*. Benjamin conta como os antigos oprimidos em seu seio também produziram o apagamento dos nomes sob a mesma razão que os vencedores:

> O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe lutadora e oprimida. Em Marx, ela surge como a última classe subjugada, a classe vingadora que levará às últimas consequências a obra de libertação em nome de gerações de vencidos. Essa consciência, que se manifestou por pouco tempo ainda no Movimento Espartaquista, foi sempre suspeita para a social-democracia. Em três décadas ela conseguiu praticamente apagar o nome de um Blanqui, um eco maior que abalou o século passado[11].

Em seguida, *o segundo fardo é aquele do colonizado*. Todo ato linguístico pode produzir efeitos ilocucionários pelos quais a mudança de comportamento dos interlocutores se opera. O nascimento da Razão grega, o de Jesus Cristo na Palestina e o de Maomé na Arábia, uma vez anunciadas na África provocaram dois tipos de comportamento. Primeiro, houve uma *autoculpabilização do colonizado* cuja cultura e as "Grandes Narrativas" não eram sustentadas militar e tecnologicamente. A autoculpabilização encaminhou a uma espécie de *ódio de si* (Lessing). Depois, emergiu um comportamento reativo: o colonizado oscilou entre *uma linguagem de empréstimo* para *provar* que a racionalidade era universal, e uma *linguagem tribal e muito provinciana* para provar que ele continuava autêntico e que não se deixou corromper no encontro com o outro. A configuração própria *do fardo* do colonizado é aquela *da prova*. O fardo *do anúncio* e aquele *da prova* vão, então, se *predeterminar* e se *sobredeterminar* mutuamente. Toda a filosofia africana escrita dos últimos quarenta anos leva as marcas desses dois fardos.

II. *Consequências de um encontro...*

Qualquer que seja a latitude na qual se esteja situado, esse encontro dos *dois fardos* deu lugar a um pensamento reativo, choroso e aborrecido. Um africano não podia filosofar sem evocar a aventura *colonial*, *a escravidão e as tradições*. Colonialismo, escravidão e tradições se tornaram *quadros a priori* de toda fala filosófica africana. Nesse meio tempo se adicionaram dois elementos a esse quadro: a ideia do *desenvolvimento* e aquela de *reapropriação dos saberes tradicionais*. O desenvolvimento era um avatar de uma concepção da história bastante típica do século dezenove, consistindo em dizer aos africanos que aderissem a uma marcha progressiva da qual o ocidente era a locomotiva e o modelo. Quanto à reapropriação dos saberes tradicionais, ela se coloca em uma *abordagem antiquária* para a qual se supõe que esses saberes são um depósito que

[11] BENJAMIN, W. *Sobre o conceito de história*. In: BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 16-17. (N. da T.).

não variou. Mesmo nos EUA, quando os africanos filosofam, os problemas colocados pelo comunitarismo têm como pressuposto histórico a escravidão. Do ponto de vista da abordagem, escorregou-se para um pensamento reativo do "nós também", custe o que custar, um pensamento que condena mais que analisa seus próprios pressupostos. Os discursos filosóficos africanos desenvolveram tiques de escrita e hábitos relativos às escolhas temáticas, e isto em três níveis: 1) Quando esses discursos pensam o *Outro*, eles subentendem o ocidental. São discursos que funcionam em uma dialética de rejeição, de reconhecimento, de assimilação e de imitação do outro que não é senão o ocidental. O hábito colonial limitou essas filosofias a olharem somente o ocidente. Ao que sabemos, nenhum pensamento filosófico africano explorou as filosofias asiáticas ou da América do Sul ou mesmo judaica. 2) Sobre o plano *epistemológico*, são discursos que dialogaram bastante com a etnologia, a literatura e a antropologia política. Faltou a esses discursos uma reflexão sobre o *direito* (a punição, a confissão, a reparação etc.), sobre *a economia* (o papel do dinheiro, as noções de dívida, de valor) e sobre a *psicanálise*. O papel do inconsciente, se se pode se dizer com certeza, como alguns, que ele é estruturado como uma linguagem, pode constituir o objeto de uma análise antropológica na qual se poderia notar as proibições fundadoras de toda sociedade. 3) Em relação *às vozes* que representam os atores e as temáticas dessas filosofias, as *mulheres e as crianças* estão ausentes. Seria longo tentar, aqui, uma explicação parcial da falência de um pensamento da alteridade entre os filósofos africanos em benefício de um pensamento da identidade (africana), em todo caso, a questão da identidade se encontra na constituição da "memória africana" tornado o ponto nevrálgico pelo qual a história africana se reconstitui. Como articular identidade, travessia e memória?

III. *Travessia e Memória*

A ideia de travessia conjuga, de uma só vez, as possibilidades históricas existentes no tecido social e as tendências e motivações subjetivas que empurram os atores históricos para um outro lugar. É no cruzamento da objetividade e da subjetividade que alguma coisa de diferente pode advir. A travessia se ocupa dos devires, das excrescências e das exuberâncias, ela diz de quais plurais uma determinada história é feita. Ela não procura nenhuma essência africana, mas, não negligenciando as vicissitudes da história, a travessia reafirma que "este mundo está longe de ser um *ordo sempiternus rerum*, não há nenhum processo sem imperfeições, [este mundo] não possui nenhuma aptidão em constituir uma decoração fechada; sem cessar se liberam do

que ele se tornou irrupções para uma outra possibilidade"[12]. Sua relação com a memória africana não é da ordem da *simples evocação*, ela remete ao registro da elaboração, ou seja, essa memória não é feita de "lugares" inamovíveis, ela se constitui por "lugares indicativos" que são, de fato, indicadores. Esses "lugares de memória" indicam que todo "lugar de memória" é um *chamado* e um *trânsito* para os "não-lugares da memória". *Chamado*, primeiro, para liberar no seio de uma memória os elementos ainda não efetivados e que estão em sofrimento, *trânsito*, em segundo lugar, pois todo o conteúdo da memória está exposto à corrosão do devir. Contrariamente às lógicas da identidade que articulam a memória africana encontrando nela personagens prestigiosos, lugares e momentos gloriosos, a noção de travessia faz da memória "um *quadro* mais que um *conteúdo*, uma questão sempre disponível, um conjunto de estratégias, um ser-aí que vale menos porque ele é, somente porque o fazemos"[13]. Do ponto de vista da abordagem do real, as filosofias africanas adotam, frequentemente, perspectivas holistas: está aí a questão "A crise do homem africano", "A Identidade africana" (em bloco), do "Desenvolvimento africano" etc. Coloca-se, então, *um tipo de pensamento massivo* (no sentido que ele seria destinado às massas) que reduz a África – que é diversidade – a um denominador comum. As perspectivas comunitaristas que vêm das Américas produzem assim um *pensamento massivo* que assimila os problemas existenciais dos negros que vivem nas Américas aos problemas de todos os negros esquecendo uma coisa: "Não é (somente) sobre a história aprendida, é sobre a história vivida que se apoia nossa memória"[14]. E como "o horizonte de expectativa" histórico é favorável a esse tipo de massificação continua, encorajado por um pensamento do ressentimento. Pela travessia, as filosofias africanas alargam seu *campo do memorável* incluindo nas "estruturas de chamado" e nos "horizontes de expectativa" (Jauss) da história africana: *a insignificância*. Qual foi a história da "insignificância" na África? Por enquanto, os historiadores africanos só ajudarão muito fracamente a responder a essa questão, ocupados que eles estão em cimentar uma história africana *monumental* (no sentido que entende Nietzsche) onde se coloca em evidência os grandes impérios (do Mali, de Gana), os reinados (de Monomotapa), Grandes conquistadores (Samory Touré na Guiné, Tchaka entre os Zulus), os personagens políticos (Nkrumah, Nyerere, Lumumba) e as resistências à colonização ou ao Estado dito pós-colonial. Falta à historiografia africana "a produção de um campo do memorável" onde serão admitidos "esses destroços de acontecimentos"[15] que formam também a memória. Dito de outro modo, quais são os encontros perdidos dessa experiência africana?

---

[12] Ernst Bloch. *Experimentum mundi*. Paris: Payot, 1981, p. 138.
[13] Pierre Nora. *Entre mémoire et histoire, les lieux de mémoire*, La République. Paris: Gallimard, 1984, p. viii.
[14] Maurice Halbwachs. *La mémoire collective*. Paris: PUF, 1950, p. 43.
[15] Lévi-Strauss. *La pensée sauvage*, 1962, p. 32.

IV. Experimentum Mundi[16]

O título desse livro de E. Bloch tem algo de significativo para a nova geração de filósofos africanos. A experiência do mundo *(experimentum mundi)* quer dizer que o mundo está à prova do pensamento como este está à prova do mundo. Para o pensamento, o livro da experiência do mundo está aberto a todos. Ora, acontece que se exige aos discursos filosóficos africanos provar *sua originalidade*, sua pureza, seu estágio adâmico no qual eles não teriam sido contaminados por outra coisa. Segundo essa perspectiva (assumida tanto pelos europeus quanto pelos africanos), um discurso filosófico africano que citasse, por exemplo, um filósofo europeu seria inautêntico, um reflexo inábil daquilo que foi tão bem dito. Espera-se, então, do filósofo africano que ele prove (ainda a prova!) que a África tem uma filosofia própria. Nessa abordagem, restringe-se o campo da experiência do filósofo africano. Se for admitido que o filósofo africano partilha da mesma humanidade dos outros, as experiências dos outros podem por esse fato lhe servir e sobretudo os livros do mundo estão também abertos para ele. O termo *Erfahrung* que traduz em alemão uma certa forma da experiência não vêm de *Fahren* (viajar)? A experiência é viagem, travessia e translação, razão pela qual uma grande parte da filosofia africana atual rompe com esse *fardo da prova* e com a obsessão da pureza para empreender transações com a experiência do mundo. Quando Leibniz, por exemplo, escreve seu *Discurso sobre a teologia natural dos chineses*, ele não cessa de ser um filósofo alemão, ele não se torna um etnólogo ou um alemão inautêntico, mas, enquanto pensador, retoma reflexivamente esse evento particular que foi o encontro entre os jesuítas e a China. Contrariamente a certa apresentação da história da filosofia para a qual as teorias e autores se seguem segundo um esquema linear e ascendente, todo discurso filosófico é enquadrado por atores reais e fica marcado por algumas exigências que predeterminam, codeterminam e sobredeterminam sua formulação, sua enunciação, sua difusão e sua recepção.

V. *Atores e lugares de enunciação*

A filosofia é assumida por homens historicamente situados no seio das instituições, elas mesmas enquadradas pelos textos. Esses dois tipos de atores (os homens e os textos)

[16] O título é de Ernst Bloch. O livro foi traduzido por Raulet e publicado pela Payot em 1981.

definem os lugares que ordenam, distribuem e promovem fragmentos de sentido. Poder-se-ia muito bem dizer da filosofia africana aquilo que Michel de Certeau dizia da história:

> Antes de saber o que a história diz de uma sociedade, importa, então, *analisar como ela aí funciona*. Essa instituição se inscreve em um complexo que lhe permite somente um tipo de produção e lhe proíbe outros. Tal é a dupla função do lugar. Ele torna possíveis certas pesquisas pelo fato de conjunturas e problemáticas comuns. Mas ele torna outras impossíveis... [17]

Convocar os atores da filosofia africana conduz a pesquisar as imposições exercidas pelos lugares de sua produção e, sobretudo, explicar por que o discurso sobre "a identidade africana" teve sucesso.

Quem coloca o problema da identidade? Essa questão permite determinar três tipos de atores – com estratégias diferentes – que enquadraram as filosofias africanas. O *primeiro ator* é certamente o *filósofo africano*. Ele tem geralmente entre 50 e 80 anos, e pertence à geração educada pela escola colonial. Ele escreveu obras sobre a existência da filosofia africana em reação aos debates provocados pela *filosofia banta* do Padre Tempels. Tendo tido a sorte de estar nos primeiros contingentes de graduados africanos, e a oportunidade de assistir e participar na elaboração dos programas escolares e universitários durante as independências africanas, ele se reencontrou nos programas de filosofia utilizados nas universidades e nas escolas secundárias africanas. *Seu problema* (provar a existência, ou a não-existência da filosofia africana) tornou-se então *O problema* por excelência da filosofia africana. Ele serve, sucessivamente, ao Estado, ao Capital e, hoje, às ONGs. Os programas universitários mudando dificilmente na África, *"seu problema"* continua ainda hoje o único problema filosófico africano. Ele precisou do missionário ou do etnólogo para sua promoção internacional, uma vez que ele não foi verdadeiramente reconhecido como filósofo por seus pares ocidentais que viam sempre nele um etnólogo disfarçado.

O segundo ator é o etnólogo (ou o antropólogo). Sua fisionomia varia: era antes eclesiástico, e desde uma data recente, ele é um antigo militante terceiro-mundista. Seu discurso tem uma pretensão de sinceridade na pela busca da alteridade. Compreender o outro, percebê-lo na sua singularidade e excentricidade inquietante que lhe é própria, tal foi a tarefa do etno-antropólogo. Porém, a prática e o discurso do etnólogo instauravam uma dificuldade sob a forma de dilema. Se os outros que nós queremos estudar são como nós, então lhes ensinemos o que eles não sabem deles mesmos, ou, então, se os outros não são como nós, então escrevamos

[17] Michel de Certeau. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975, p. 78. Grifo meu.

um romance para nossas populações sobre eles. Affergan resume muito bem esses silogismos do etno-antropólogo quando ele fala dos outros: "a) devemos dominá-los para salvá-los da miséria; b) ora, eles são *outros*; c) logo, não resta outra coisa que assimilá-los a nós..."[18]. Ou, então, devemos *a eles* (os outros) considerá-los como outros, o que quer dizer que "a) devemos dominá-los para preservá-los; b) ora, eles são outros; c) logo, eles devem ser separados de nós"[19]. Além dessa lógica binária que o mina completamente, o etno-antropólogo africanista de um certo tipo, oscila entre várias temporalidades: o *tempo narrado pelas tribos* sobre sua própria história ao etnólogo, o *tempo do face à face* entre etnólogo e os informantes, o *tempo da retomada* desses dois tempos em uma narrativa publicada e escrita. Nessas três temporalidades se escondem frequentemente a subjetividade do etnólogo e sobretudo *o lugar* e a *modalidade própria* da produção da ficção do romance sobre as tribos. Do ponto de vista de sua posição no seio das disciplinas de ciências humanas, a filosofia suspeitará, como o etnólogo, de só se limitar à catalogação e de não querer interrogar os pressupostos de seu procedimento. Heidegger, que direciona suas críticas aos etnólogos a partir das opções de sua ontologia fundamental, coloca em questão seu amor pela imediação em um certo tratamento que eles fazem dos signos dos "primitivos"[20]. E, sobretudo em seu estudo da alteridade, Heidegger desfaz a confusão que sempre se insinua no procedimento etnológico entre o encontro *dos* outros e ou encontro *com* os outros[21]. Os discursos dos etnólogos africanistas, em vista dessa posição precária, começarão então a sistematizar, a teorizar – não sobre suas próprias narrativas – mas sobre um gênero particular que eles nomearão filosofia africana. A vantagem é tripla: primeiro, através da África eles poderão enfim se inserir na filosofia; em seguida, não lhe será exigido dar conta teoricamente disso, posto que é uma filosofia totalmente especial; por fim ele (o etnólogo) "tenta dissimular o lugar [de] seu eu o fazendo aparecer a todo momento"[22]. Há um aspecto instrumental que se insinua entre o etnólogo e o filósofo africano. Não tendo sido reconhecido pelos filósofos das outras culturas que lhe atribuem um estatuto particular (ele descende de culturas sem escrita), o filósofo africano *apostará no etnólogo* que defenderá seus pontos de vista nos colóquios e colunas. É isso que explica em parte que, na França, os capítulos sobre as filosofias africanas – no vasto esforço das enciclopédias filosóficas universais (publicadas em 4 volumes pela PUF) – sejam

[18] Francis Affergan. *Critiques anthropologiques*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1991, p. 19.
[19] *Idem*, p. 19. Ler também BIDIMA, Jean-Godefroy. *La philosophie négro-africaine*. Paris: PUF, 1995.
[20] Martin Heidegger. *Être et temps*. Trad. Vezin. Paris: Gallimard, 1986, p. 119.
[21] *Idem*, p. 160.
[22] Affergan, op. cit., p. 139. Essa "dissimulação" da subjetividade é o próprio de todas as disciplinas das ciências humanas.

redigidas por *etnólogos africanistas* e por africanos. O etnólogo, por sua vez, precisa do filósofo africano para ser ao menos especialista em filosofia... africana.

O terceiro ator é o contexto americano. Que um contexto possa ser ator é totalmente concebível, pois um contexto distribui os lugares, orienta os discursos e estrutura os papéis. A filosofia africana é orientada nos EUA pela política de cotas e relegada aos "African studies". Ela dá prioritariamente lugar a um discurso de fundo comunitarista. O africano que aí ensina deve adotar um discurso tribal para o qual seja preciso valorizar a cultura africana. Esse contexto produz também uma relação de tipo instrumental; o americano negro precisa do filósofo africano para que esse lhe *conte o romance de suas origens*. O filósofo africano se torna assim o termômetro que, a cada vez, medirá sua africanidade. O filósofo africano precisa da posição do americano negro, pois com a política da discriminação positiva, ele poderá continuar a se beneficiar de modo universitário desse sistema.

Esses três atores cimentaram, então, uma filosofia da identidade que esclerosou as outras possíveis em gestação.

VI. *Travessia e emergência do especificamente humano*

A nova tendência da filosofia da travessia estabelece os problemas da filosofia africana os encaminhando ao nível do especificamente humano. Para essa travessia, as distinções Europa/África, ainda que historicamente profundas, não devem impedir de refletir sobre o que, além de sua separação, liga os humanos. Sua abordagem é sempre *quiasmática*. Trata-se de cruzar as experiências; tomemos o exemplo da *doença*. O respeito pelo doente implica, no Ocidente, no famoso sigilo médico; na África o primeiro momento desse respeito não é o sigilo, mas a publicidade; é preciso dizer de que o doente sofre afim que seu círculo possa falar e trocar experiências no exame. A filosofia da travessia não falará da doença em termos de Brancos/Negros, África/Europa, tradição/modernidade, mas a partir de três noções (publicidade, sigilo e doença), ela tecerá uma constelação de questões. A que remete, na experiência humana, a publicidade em uma situação de fragilidade? Quais são os contratos narrativos que se tecem entorno das narrativas sobre a doença, sobre o doente e sobre seu círculo? No plano do direito nós podemos nos interrogar sobre a experiência do julgamento, por exemplo.

(...)