

PENSAR A POLÍTICA NA ÁFRICA

Abel Kouvouama

KOUVOUAMA, Abel. Pensar a política na África. Tradução para uso didático de KOUVOUAMA, Abel. Penser la politique en Afrique. **Politique africaine**, n° 77, mars-2000, p. 5-15, por Thiago Ferrare Pinto.

Para introduzir o tema da filosofia e política em África, deliberadamente escolheremos por pensar filosoficamente a política (e não o político) na África. Alguns verão isso como uma ingerência no território tradicional da sociologia política ou da ciência política. No entanto, duas razões principais justificam tal escolha: a primeira diz respeito ao fato de que sempre se quis, desde Platão e Aristóteles, confinar a reflexão filosófica sobre o político seja à sua essência, seja às suas características fundamentais, distinguindo o aspecto normativo do aspecto positivo¹. Assim, a reflexão de Platão sobre a cidade ideal não corruptível em *A República* conduziu à compreensão da filosofia política como uma ciência arquetônica: para que uma cidade seja justa, é indispensável que ela seja dirigida pelo filósofo ou pelo rei que será iniciado na ciência filosófica. A ciência filosófica e a ciência política se definem da mesma maneira, como a “a arte de dirigir a cidade de acordo com a justiça”. Contra esta concepção do filósofo enredado no “saber teórico” e versado na contemplação das essências eternas do mundo inteligível, o *Noús*, Aristóteles adota uma posição intermediária. Ao “saber teórico” reservado a uma quantidade ínfima de pessoas consideradas sábias e deslocadas do mundo da ação, ele opõe o “saber prático” próprio aos indivíduos que vivem e agem com prudência na cidade: o homem é um “animal político” feito para viver em sociedade. Eis onde a política como gênero de saber racional se encontra vinculada às contingências históricas próprias a cada sociedade, ou seja, à política em ação. Vista por esse ângulo, a filosofia política contemporânea na África deve igualmente levar em conta as visões práticas do político, compreendendo-o de uma só vez como espaço de possibilidades e como espaço de experimentação de condutas humanas individuais e coletivos.

A segunda razão tem a ver com o contexto social, histórico e ideológico no qual a filosofia moral e política se desenvolveu na África. A crítica política e ideológica feita pela negritude (desde 1935) sucessivamente à escravidão, à colonização e depois ao apartheid e ao racismo, o pan-africanismo e as correntes africanas do marxismo (autores dos anos 50), orientaram a reflexão

¹ Ler especialmente J. Freund, *L'Essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.

para a reabilitação do homem negro, contra a história e a etnologia coloniais. O debate filosófico sobre a política é iniciado no campo da filosofia da história para então questionar o fato político em suas determinações históricas concretas e, depois, as categorias e conceitos utilizados para pensar a história africana. Então, nos parece importante – no intuito de melhor introduzir o conteúdo das diferentes contribuições esta temática – ter em mente as fortes implicações políticas e ideológicas do debate filosófico contemporâneo na África e da posição social daqueles que são os “filósofos-funcionários”, chamados a refletir filosoficamente sobre a política africana a um só tempo como pedagogos e como cidadãos que fazem escolhas estratégicas e de vida.

Deve-se ter em conta em nossas considerações epistemológicas e pedagógicas, partilhadas por muitos filósofos na África², que fizemos uma escolha de método que consiste em pensar filosoficamente a política (no sentido teórico e prático do termo) na África para além da lógica institucional isolada, no intuito de analisar, segundo o sentido que lhe é dado pela filósofa Aminata Diaw, “as lógicas subterrâneas que agem e fazem agir os atores sociais e políticos”³; e isto não apenas para compreender as trajetórias cambiantes e incertas das configurações políticas em construção⁴, mas igualmente para apreciar em seu justo valor as experiências africanas de produção endógena da modernidade política. Pensar a política na África, portanto, significa investigar a partir de que fundação os produtores do político trabalham a redefinição de um querer-viver junto. Recapitulação e idealização do passado, reconquista de uma identidade negra ou africana perdida devido aos truques da história, reivindicação da universalidade da democracia: estas são as principais diretrizes de uma interrogação filosófica sobre a política, interrogação apreendida em suas determinações históricas, ou seja, no horizonte de uma prática política. Tal interrogação se efetua num contexto geral de efervescência de ideias, de questionamento sobre o sentido do liame social, sobre o sentido da ligação entre o indivíduo e a comunidade, ao mesmo tempo em que se desencadeia um entusiasmo pela filosofia e pela ética, em particular uma renovação da filosofia política no mundo ocidental. Por diversas razões, esse entusiasmo e essa renovação são, sob o ponto de vista teórico, pouco visíveis na escala do

² A reflexão pedagógica sobre a filosofia na África deu lugar, nos últimos quinze anos, a muitos trabalhos. Na ocasião dos colóquios interafricanos de Dakar em 1984 (“La philosophie et son enseignement. Philosophie et littérature”, publicado em *Revue sénégalaise de philosophie*, nº 11, 1987) e de Yamoussoukro em 1988 (“La philosophie et son enseignement. Philosophie et science”), o Conselho Interafricano de Filosofia (CIAP) lançou um programa filosófico em mais de vinte e cinco Estados africanos, em sua maioria francófonos. A redação do manual interafricano de filosofia pelas turmas finais está igualmente em curso.

³ A. Diaw, *Démocratisation et logiques identitaires en acte, l'invention de la politique en Afrique*, série monografia 2/92 do Codesria, Dakar, 1994, p. 2.

⁴ M. C. Diop e M. Diouf, *Les Figures du politique en Afrique. Des pouvoirs hérités aux pouvoirs élus*, col. Biblioteca do Codesria, Dakar/Paris, Codesria/Karthala, 1999, p. 8.

continente africano; portanto, as novas dinâmicas internas da sociedade civil, das mulheres, dos jovens e as mutações políticas (reivindicações democráticas, conferências nacionais, guerras civis, generalização da violência, golpes de Estado militares, “golpes de Estado civis”) que surgiram na história do continente nos últimos dez anos interrogam a filosofia – “o trabalho do conceito” – e a incitam à proposta de outras categorias de análise que sejam apropriadas. Para atingir o fim desejado, convém inicialmente precisar o horizonte de nosso discurso no campo da filosofia africana.

Pode-se falar de uma “filosofia africana”?

Durante longo tempo, o debate filosófico na África esteve polarizado em torno da questão sobre a existência ou não de uma “filosofia africana”: existe uma filosofia africana? Se sim, ela é sistemática? Questão supérflua e metafísica, disseram alguns; questão ideológica e identitária, disseram outros. O debate se concentrou também no estatuto teórico da filosofia africana em face de outras formas de pensamento, particularmente o pensamento etnológico. A redação pelo missionário belga Placide Tempels em 1945 – ou seja, em pleno período de decomposição da ideologia fascista – de uma obra que em 1948 veio à luz sob o título de *A Filosofia Banta* inaugurará no terreno da filosofia o debate contemporâneo relativo à identidade negra, dando seguimento aos debates políticos sobre a negritude desencadeados dez anos antes por escritores africanos, afro-americanos e antilhanos. Tempels emprega um método aparentemente simples. Ele consiste em “postular, pesquisar e encontrar, como último fundamento de um comportamento humano lógico e universal, um pensamento humano lógico. Nenhum comportamento vital, escreve o autor, sem um sentido da vida; nenhuma vontade de vida sem conceito vital; nenhuma prática redentora constante sem filosofia da salvação. Nos surpreendemos, portanto, ao encontrar entre os Bantos e mais geralmente entre todos os primitivos, como fundamento de suas concepções intelectuais do universo, quaisquer princípios de base, e mesmo um sistema filosófico relativamente simples e primitivo, derivados de uma ontologia logicamente coerente. [...] Se os primitivos têm uma concepção particular do ser e do universo, essa ontologia mesma dará um caráter especial, uma coloração local, às suas crenças e práticas religiosas, aos seus hábitos morais, ao seu direito, às suas instituições e costumes, às suas reações psicológicas e, de forma geral, a todo seu comportamento. É especialmente

verdadeiro, em minha humilde opinião, que os Bantos, como todos os primitivos, vivem, mais do que nós, de ideias e segundo suas ideias”⁵.

No espírito de Tempels, a “filosofia” dos Bantos estando encerrada em sua metafísica, o recurso à maiêutica ajuda a descobrir seu pensamento e a revelar o sistema ontológico no qual, segundo ele, *a força, a vida potente* e *a energia vital* ocupam um lugar central. “Não se pode esperar do negro primitivo, escreve o autor, que ele possa nos fazer uma exposição sistemática de seu sistema ontológico. Contudo, essa ontologia existe: ela penetra e informa todo o pensamento do primitivo, ela domina e orienta todo seu comportamento. Pelos métodos de análise e síntese de nossas disciplinas intelectuais, nós podemos então prestar “aos primitivos” o serviço de pesquisar, classificar e sistematizar os elementos de seu sistema ontológico”⁶. A generalização do estudo de Tempels sobre a comunidade Luba a todos os Bantos é de certo modo abusiva e suscitou diversas críticas. Notadamente, o filósofo e teólogo Alexis Kagamé refutou, nas linhas de Mulago, a assimilação de *ser à força vital*, e propôs uma outra análise das categorias da língua kinyarwanda, e depois das línguas bantas, para reconstituir a ontologia banta e de Ruanda⁷. A releitura dos escritos de Tempels e de Kagamé (cujos trabalhos se inscrevem também na corrente chamada de etnofilosofia) feita por Souleymane Bachir Diagne renova o debate sobre a “filosofia linguística”, ou seja, sobre a importância da linguagem na determinação das categorias lógicas. O exercício não é só retrospectivo. Ao mesmo tempo em que alguns se põem a questão sobre o caráter “exógeno” dos diferentes conceitos centrais da modernidade política e sobre a necessidade de lhes traduzir em línguas vernaculares para facilitar a domesticação da democracia importada⁸, ele lança luz sobre as interações complexas entre as estruturas da linguagem e as evoluções dos imaginários políticos.

As críticas mais vivas a tal corrente serão feitas por Paulin Hountondji, Marcien Towa⁹ e Fabien Eboussi Boulaga¹⁰. Se, como reconhece P. Hountondji, *A Filosofia Banta* abriu caminho para todas as análises ulteriores na reconstrução “de uma visão de mundo específica, supostamente

⁵ P. Tempels, *La Philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1948, p. 14-18.

⁶ “Uma melhor compreensão do domínio do pensamento banto, acrescentou, é de todo modo indispensável para todos aqueles que são chamados a viver entre os nativos. Estão preocupados, então, todos os colonizadores, mas mais particularmente os que são chamados a dirigir e julgar os negros, todos os que são sensíveis a uma evolução favorável do direito da comunidade, enfim, todos aqueles que pretendem civilizar, educar e elevar os Bantos. Mas se tal exigência diz respeito a todos os colonizadores de boa vontade, ela se endereça mais particularmente aos missionários”. P. Tempels, *La Philosophie bantoue*, op. cit., p. 14.

⁷ A. Kagamé, *La Philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, Bruxelles, ARSC, 1956; *La Philosophie bantu comparée*, Paris, Présence africaine, 1976.

⁸ Ver, por exemplo, C. H. Kane, *Lexique des élections français-pulaar*, e C. Mbodj (org.), *Vocabulaire des élections wolof-français*, Dakar, Centro de linguística aplicada de Dakar, 1997.

⁹ M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971.

¹⁰ F. Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977.

comum a todos os africanos, subtraída da história e da alternância e, além disso, *filosófica*”, ela apresenta contudo dois grandes inconvenientes: de uma parte, sobre a questão de sua destinação primeira, ela não se dirige aos africanos, mas aos europeus, notadamente aos colonizadores e missionários. “O negro continua, assim, a ser compreendido como o contrário de um interlocutor: ele é aquele de que falamos, um rosto sem voz que tentamos decifrar, objeto a definir e não sujeito de um discurso possível”¹¹. O outro inconveniente reside na pretensão de Tempels de definir uma filosofia coletiva dos africanos a partir do caractere etnológico, o que Hountondji chamou de “etnofilosofia”. “É necessário, diz este último autor, expulsar da etnofilosofia a estratégia de autodissimulação e de autoanulação por meio da qual ela alegou ser nada ou se escondeu habilmente por detrás do sistema de pensamento, real ou imaginário, que ela pretendia reconstituir”¹². Se livrando do “conceito vulgar” de filosofia herdado da etnologia, P. Hountondji mostrou que a filosofia africana deve aprender a fazer-se como uma reflexão metódica “com as mesmas visões universais que são aquelas pretendidas por qualquer filosofia no mundo”¹³.

A questão do sujeito e da modernidade política

Assim, antes da questão a respeito da filosofia africana, se coloca aquela da existência do *sujeito* como condição do filosofar; um *sujeito* racional definido por sua subjetividade em face de outras subjetividades, todas livres no exercício da reflexão filosófica.

Mas o que poderia ser um debate sereno sobre o sentido do filosofar na África – sob suas designações múltiplas (filosofia africana¹⁴, filosofia na África, filosofia negro-africana¹⁵); debate de resto enriquecedor no plano epistemológico¹⁶ para a filosofia do continente – rapidamente se torna uma questão ao mesmo tempo científica e política. A atividade filosófica subordinou a reflexão filosófica sobre a política à reconquista do ser africano em sua tríplice dimensão:

¹¹ P. Hountondji, *Sur la philosophie africaine*, Paris, Maspero, 1977, p. 14.

¹² P. Hountondji, *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*, Cotonou, Les éditions du Flamboyant, 1997, p. 133

¹³ *Ibidem*, p. 71-72.

¹⁴ Ver A. -J. Smet, *Philosophie africaine*, 2 t., Kinshasa, PUZ, 1975; K. Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought, the Akan Conceptual Scheme*, Londres, Cambridge University Press, 1988; T. Obenga, *La Philosophie africaine de la période pharaonique*, Paris, L'Harmattan, 1980.

¹⁵ J. -G. Bidima, *La Philosophie negro-africaine*, col. “Que sais-je?”, Paris, PUF, 1995.

¹⁶ Ver especialmente: M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971; F. Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu...*, *op. cit.*; Y. Guissé Mbargane, *Philosophie, culture et devenir social en Afrique*, Dakar, NEA, 1980; K. Wiredu, *Philosophy and African Culture*, Londres, Cambridge University, 1980; A. Ndaw, *La Pensée africaine*, Dakar, NEA, 1983; A. A. Dieng, *Contribution à l'étude des problèmes philosophiques en Afrique noire*, Paris, Nubia, 1983; J. -M. Elungu, *L'Éveil philosophique africain*, Paris, L'Harmattan, 1984; V. Y. Mudimbe, *The invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1988; O. Oladipo, *The Idea of African Philosophy*, Ibadan, Motecular Publication, 1992; A. Shutte, *Philosophy for Africa*, University of Cape-Town Press, 1993.

política, econômica e cultural. Sem dúvida, o contexto lhe exigiu isso. Mas, ao mesmo tempo, contra todo pensamento pouco crítico que valoriza de maneira obsessiva o passado africano, a renovação do debate filosófico na África implica também – como mostra Achille Mbembé em sua contribuição – uma ruptura com os discursos de isolamento, o que permite que se conceba outra maneira de se questionar filosoficamente a modernidade africana em suas diferentes figuras políticas, econômicas e culturais. Essa questão do sujeito na filosofia abriu espaço para interrogações políticas sobre as relações entre o indivíduo e a comunidade, sobre a identidade africana, sobre a questão do desenvolvimento e sobre a natureza e historicidade dos Estados africanos – em suma, abriu espaço para as reflexões sobre a desalienação política, econômica, social e cultural do africano. A visão idílica da história das sociedades africanas antigas apresenta as referidas questões sob o paradigma do comunitarismo, compreendido em suas diferentes interpretações¹⁷.

Para analisar as dinâmicas sociais em curso na África, é conveniente adotar outra abordagem. Para trazer à luz suas regularidades comuns e sua racionalidade política, é indispensável partir da configuração teórica que apreende filosoficamente a política como lugar de efetividade da razão prática; não sem antes compreender o processo de produção africana da modernidade política sob o signo da inovação e da emancipação do sujeito africano, destacando a estreita articulação do princípio individual e do princípio comunitário. Em sua relação com a comunidade, o indivíduo desenvolve estratégias de mobilização de todos os recursos materiais e simbólicos disponíveis no espaço privado comunitário, notadamente para adquirir as vantagens necessárias a um melhor posicionamento social no espaço público político. É observável na maior parte das cidades africanas que o processo de inserção do indivíduo no plano profissional, social e jurídico da comunidade política provoca um progressivo desprendimento em relação ao enlace comunitário. Dito de outra forma, a modernidade política é certamente responsável por uma grande afirmação da individualidade e da autonomia do sujeito enquanto ser dotado de razão. Mas constatamos simultaneamente, da parte dos indivíduos, uma utilização estratégica dos aparatos comunitários em função dos interesses pessoais e dos fins visados¹⁸.

Os projetos de invenção e/ou de reinvenção democrática na África subsaariana, pela imbricação do político e do religioso produzida nas Conferências Nacionais, deram voz, através de racionalidades contextualizadas, a uma das formas de produção endógena da modernidade

¹⁷ Abordado, por exemplo, sob o ângulo do “socialismo científico” por N. N’Krumah, e sob o ângulo do “socialismo africano” por L. S. Senghor e J. Nyerere.

¹⁸ A esse respeito, ver A. Marie *et al*, *L’Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997.

política. Mas o que pode significar no espaço público político da África contemporânea essa intervenção do religioso que advém, conforme as teorias da secularização e da laicização, do espaço privado¹⁹? É preciso formular a hipótese de que a invenção da modernidade política, longe de seguir a inclinação da secularização, assume com mais força a inclinação da religião, à medida que os atores exprimem os sentidos dentro da articulação das instâncias política e religiosa²⁰. Face à crise de confiança entre governantes e governados, a busca por um ambiente propício à discussão sob a liderança de um prelado apareceu como uma tentativa de pacificação do espaço do político²¹. Contudo, o projeto de “moralização da vida política”, isto é, a irrupção da ética na ação política, de modo que os muitos rituais políticos e religiosos se realizem aqui e lá, nem sempre permitiu que se alcançasse a verdade procurada, nem que se pacificasse a longo prazo o espaço do político.

O acesso à verdade política é assim submetido às combinações de normas e valores políticos relativos à busca da justiça, à fundação do Estado de direito, ao respeito das liberdades e da expressão individual democrática. Essas normas e esses valores políticos abriram o caminho da verdade na política para a cisão no campo da conflitualidade democrática, mas os jogos de poderes, as artimanhas e as interações de forças fizeram surgir o projeto de democratização ao lado da violência e da guerra civil. As interrogações sobre a democracia, o espaço público, a legitimidade, a “boa governança” e os direitos do homem são, contudo, impostas como as questões centrais do debate filosófico na África²². Este dossiê especial de *Política Africana* o demonstra à sua maneira.

Produções de sentidos e produções de saberes

As contribuições reunidas aqui se distinguem ao mesmo tempo por sua diversidade e por sua unidade. Diversidade pela sua escrita filosófica e pela maneira de abordar os problemas do

¹⁹ Podemos ler com proveito análises interessantes e contraditórias em: M. –A. Glélé, *Religion, culture et politique en Afrique noire*, Paris, Economica/Présence africaine, 1981; P. Legendre, *Le Désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Driot. Leçons VII*, Paris, Fayard, 1988; A. Mbembé, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988; J. –M. Donegani, “Religion et politique: de la séparation des instances à l'unité du politique”, *Cahiers français*, n° 273, “Religions et Société”, La Documentation française, out. dez. 1995, p. 32-39; M. Gauchet, *La Religion dans la démocratie, parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

²⁰ Ler: J. –F. Bayart (org.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993; R. Banégas, *La Démocratie “à pas de caméléon”, transition et consolidation démocratique au Bénin*, tese de doutorado em Ciências Políticas, Paris, IEP, 1998, p. 473-493; E. Dorier-Apprill, A. Kouvouama, C. Apprill e N. Martin-Granel, *Vivre à Brazzaville, modernité et crise au quotidien*, Paris, Karthala, 1998.

²¹ A. Kouvouama, “Conférence nationale et modernité religieuse au Congo”, *Questions sensibles*, Paris, PUF, 1998, p. 387-412.

²² Ver as contribuições dos filósofos africanos francófonos, anglófonos e lusófonos em: R. Pol-Droit (org.), *Philosophie et démocratie en Afrique*, Yamoussoukro, Unesco, 1999.

político, da cidadania, dos poderes e dos saberes africanos e africanistas (J. Copans, S. Bachir Diagne, A. Mbembé); os problemas da construção da democracia em sua ligação com o espaço privado e com as ideologias políticas (J.-G. Bidima, P. Nzinzi, A. Mbembé). Unidade pela inspiração das abordagens filosóficas que se inscrevem todas no horizonte da universalidade da reflexão filosófica e da afirmação do reino da liberdade no ato subjetivo de filosofar.

É assim que Pierre Nzinzi se insurge contra o “neoplatonismo político” em curso nas sociedades africanas. Elas se aproximam das formas institucionais da democracia tais quais são formuladas desde a Grécia Antiga e lhes retiram o conteúdo. Esse vazio, essa “desubstancialização” da democracia tem um fundamento cultural localizável no legado platônico “anti-humanista”, legado que se manifesta na gestão da democracia pelos poderes da África e do Ocidente. No entanto, na direção do ideologismo e do populismo, a maior parte dos filósofos africanos acreditou por muito tempo que a filosofia poderia servir de fundamento imediato para a política. Decerto, as experiências históricas do tráfico, da colonização e do apartheid constituíram um ponto focal da reflexão africana sobre o fenômeno da infelicidade, da contingência e da finitude. Mas elas não serviram, como mostraram aqui as contribuições de Achille Mbembé e Jean Copans, de ponto de partida para uma interpretação filosófica autônoma.

É verdade que o contexto de eclosão da reflexão filosófica africana foi marcado pela urgência de situações e problemas²³. A fraqueza institucional e financeira e a ausência de autonomia dos pesquisadores em face dos poderes, somadas às restrições do ambiente político internacional, influenciaram a produção filosófica. Esta foi por vezes confundida com as ciências sociais, elas mesmas reduzidas a uma ideologia de combate, como sustenta aqui J. Copans²⁴. No intuito de fundar o direito a um olhar anticolonial e independente para as culturas negras, as ciências sociais africanas não dispuseram de um campo filosófico crítico que pudesse fornecer os argumentos e permitir o recuo necessário a um distanciamento epistemológico. Por seu lado, a filosofia africana não pôde obter seu lugar em relação às ciências sociais tanto por causa de seus compromissos “autênticos e negros” quanto por seu mimetismo com as referências ocidentais.

²³ A este propósito, P. Hountondji revela na prática africana “quatro falhas essenciais que a impedem de se pôr verdadeiramente a serviço dos povos africanos: a dependência financeira em face do estrangeiro, a dependência institucional em face de laboratórios e de centros de pesquisa do Norte, a primazia de trocas verticais no sentido Sul/Norte sobre as trocas horizontais no sentido Sul/Sul e, devido à extraviação de publicações científicas e à dependência institucional, a subordinação intelectual a questões e expectativas do público acadêmico do Ocidente”. Ver P. Hountondji, *Combat pour le sens*, op. cit., p. 237.

²⁴ Ler igualmente sobre esse tema as contribuições de C. Manckassa, L. Dimomfu, K. N’yanga-Nzo, e o texto da UNESCO em *La Revue africaine des sciences sociales et humaines*, nº 1, jul. 1990, Kinshasa, CERDAS, 1990.

Frequentemente evocamos a crise de legitimação do discurso dos intelectuais africanos²⁵. Sob o reino do partido único, denunciaram com vigor os reveses e as encruzilhadas de um sistema político monolítico. Depois dos anos 90, a maior parte deles participou da gestão da coisa pública a nível governamental e nas coletividades locais. Os filósofos africanos vivem o distanciamento e o engajamento políticos segundo seus próprios interesses, sua ética de comportamento e sua busca da verdade. Entre a língua de madeira dos partidos únicos e a “palavra política” das Conferências Nacionais, a gestão do político na África despeja na “biblioteca” da representação política sua parte de interrogação sobre as relações entre civilidade, espírito de Corte e espaço público; as mesmas interrogações que Jean-Godefroy Bidima tenta abordar aqui ao colocar as seguintes questões: quais são as relações entre o espírito de Corte e a constituição do espaço público? O espírito de Corte se acomoda ou não a uma postura ética? Como preservar sua subjetividade e sua individualidade no processo de tratamento de tal espírito? Conceber o viver-junto no espaço público como uma exigência democrática passa, portanto, pela autoconstituição da política em um espaço autônomo aberto ao Outro e à livre discussão pública, como o incitam as reflexões de Achille Mbembé, Pierre Nzinzi e Jean Godefroy Bidima.

²⁵ Ver especialmente o dossiê sobre “Les intellectuels africains” em *Politique africaine*, nº 51, out. 1993.