

OS SABERES E AS PRÁTICAS “À AFRICANA” FACE À QUESTÃO DE RENORMALIZAÇÃO¹

*Les savoirs et pratiques “à l’africaine” face à la
question de la renormalisation*

*The knowledge and practices “a l’africaine” face to
the question of renormalization*

DOUMBIA, Fatima²

RESUMO

“À africana” poderia de antemão descrever um processo de renormalização, de reapropriação de saberes e práticas. Porém, percebe-se, ao estudar o *management* “à africana”, ou ainda a política “à africana”, etc., que esta noção “à africana”, longe de ser uma maneira de reapropriar-se das coisas, traduz, pelo contrário, uma fuga adiante na aceitação passiva daquilo que é dado, daquilo que vem. A questão que se coloca, então, é de saber se esta renormalização é possível e quais são os recursos com os quais ela pode ser feita, a fim de dizer a realidade dos fatos vividos, uma realidade conforme normas próprias.

Palavras-chave: À africana. Desaderência. Ergologia.

RÉSUMÉ

“À l’africaine” pourrait sembler au premier abord décrire un processus de renormalisation, de réappropriation des savoirs et des pratiques. Or, on se rend compte, lorsqu’on étudie le management “à l’africaine”, ou encore la politique “à l’africaine”, etc. que cette notion “à l’africaine”, loin d’être une manière de se réapproprier les choses, traduit au contraire une fuite en avant dans l’acceptation passive de ce qui est donné, de ce qui vient. La question qui se pose reste alors de savoir si cette renormalisation est possible, par quels moyens peut-elle se faire afin de dire la réalité des vécus, une réalité en conformité avec des normes propres.

Mots-clés: À l’africaine. Désadhérence. Ergologie.

ABSTRACT

“À l’africaine” (in an African fashion) could seem at first sight to describe a process of renormalization, of reappropriation of knowledge and practices. Whereas, when we study what is called management “à l’africaine”, or politics “à l’africaine”... we realize that this concept, is not a kind of regaining control but a headlong rush in the passive acceptance of what comes. The question that arises remains then to know if this renormalization is possible, by which ways it can be made to say the reality of real-life experiences, a reality in accordance with appropriate standards.

Keywords: In an African fashion. Disadhesion. Ergologie.

¹ Tradução do original em francês: Anasthasie Adjoua Angoran Brou, Universidade Felix Houphouët Boigny, Abidjan/Costa do Marfim, e-mail: <angorana@yahoo.fr>. Revisão: Benvinda Lavrador.

² Professora do Département de Philosophie da Université Félix Houphouët-Boigny Abidjan/Costa do Marfim. E-mail: <fatima.doumbia@aol.fr>.

INTRODUCTION

Frantz Fanon (1961) dans *Les damnés de la terre* écrit que lors de la construction d'un pont,

[...] le pont ne doit pas être parachuté, il ne doit pas être imposé par un *deus ex machina* au panorama social, mais il doit au contraire sortir des muscles et du cerveau des citoyens. Et certes, précise-t-il, il faudra peut-être des ingénieurs et des architectes, quelquefois entièrement étrangers, mais les responsables locaux du parti doivent être présents pour que la technique s'infilte dans le désert cérébral du citoyen, pour que le pont dans ses détails et dans son ensemble soit repris, conçu et assumé. Il faut que le citoyen s'approprie le pont. Alors seulement, conclue-t-il, tout est possible (FANON, 1961, p. 149).

Comment le citoyen peut-il s'approprier le pont afin de rendre la potentialité du développement reprise, conçue, assumée et donc effective? Ce qui est repris c'est ce qui est, qui a été pris par un autre et qu'à son tour on prend soi-même dans ses bras, que l'on comprend en le rendant sien, donc en se l'appropriant. Le conçu marque la différence avec le concept qui lui est assujetti, puisque nous disons avec Marx que le concept est à entendre comme la réflexion du réel transporté dans le cerveau de l'homme. Ce qui est assumé est ce qui a été librement consenti auquel l'on adhère et dont on prend la responsabilité. Que se passe-t-il, voudrions-nous demander à Fanon, lorsque le pont est transporté, parachuté tel un *deus ex machina* N'était-ce pas là un signal fort que donnait Fanon à nos dirigeants politiques pour dire les conditions

INTRODUÇÃO

Frantz Fanon (1961), no livro *Les damnés de la terre*, escreve durante a construção de uma ponte:

[...] a ponte não deve cair de paraquedas, não deve ser imposta por um *deus ex machina* no panorama social, mas, ao contrário, deve sair das mãos e dos cérebros dos cidadãos. E, certamente, são necessários engenheiros e arquitetos, por vezes, inteiramente estrangeiros, mas os responsáveis locais do partido devem estar presentes para que a tecnologia se infiltre no deserto cerebral dos cidadãos, para que a ponte, nos seus pormenores e como um todo, seja tomada, concebida e assumida. Precisamos que o cidadão se aproprie da ponte. Só então, pode-se concluir, tudo é possível (FANON, 1961, p. 149, tradução livre¹).

De que maneira um cidadão pode apropriar-se de uma ponte para que a possibilidade de desenvolvimento seja retomada, concebida, assumida e logo efetiva? O que é retomado é aquilo que é e foi tomado de outra pessoa, e que por sua vez tomamos em mão, que compreendemos ao torná-lo nosso e, portanto, ao nos apropriarmos disso. O concebido marca a diferença do conceito que lhe está sujeito, já que dizemos junto com Marx que o conceito deve ser percebido como a reflexão do real transportado no cérebro do homem. O fato assumido é aquilo que foi livremente consentido, ao qual se adere e do qual se toma a responsabilidade. Gostaríamos de perguntar a Fanon o que acontece quando a ponte é transportada e lançada em paraquedas tal um *Deus ex*

¹ N.E.: entenda-se a expressão nas entradas de referência, ao longo do texto, como "tradução dos editores".

de possibilités d'un développement harmonieux de la société?

Alors, devons-nous encore être surpris des échecs successifs de toutes ces politiques de développement pour l'Afrique? Devant l'angoisse de nous comprendre pour nous assumer qui glisse entre nos mains fantômes, devant la difficulté d'être nous-mêmes les architectes de notre propre réalité, nous faisons alors comme si cette réalité de laquelle nous sommes étrangers, était voulue et assumée. Penser la notion "à l'africaine" comme la réflexion correcte dans notre cerveau de notre réalité, c'est croire en la conformité de cette notion à notre réalité, là où existe un écart entre cette réalité et sa conceptualisation. Cet écart qui est danger, amène à une perte de la réalité et une perte du sujet qui ont pour conséquence un processus de désadhérence. Nous devons alors nous demander s'il est possible pour l'Afrique de faire advenir une autre réalité dans laquelle elle se sera choisie, voulue et développée, avec ses propres normes, qui donneront du sens à sa réalité, reprise, conçue et assumée.

"À L'AFRICAIN": UNE NOTION EN DÉSADHÉRENCE AVEC LES RÉALITÉS

"À l'africain" traduit l'idée de mode particularisée. Ce terme qui s'emploie habituellement dans le vocabulaire culinaire signifie une recette existant auparavant, mais qui serait revisitée suivant le goût particulier de telle région, pays, continent. On comprend donc que rajouter ce terme après un plat ou un aliment traduit l'idée que ce plat, cet aliment a été agrémenté "à la mode

maquina? Não seria isso um sinal forte que Fanon dava aos nossos dirigentes políticos para se referir às condições da possibilidade de um desenvolvimento harmonioso da sociedade?

Por que, então, devemos ficar surpresos com os sucessivos fracassos de todas as políticas de desenvolvimento da África? Perante a angústia de nos compreendermos para nos assumirmos, o que escorrega entre nossas mãos fantasmas, e perante a dificuldade de sermos os próprios arquitetos da nossa própria realidade, fazemos de conta que essa realidade à qual somos estrangeiros é desejada e assumida. Pensar a noção "à africana" como uma reflexão correta da nossa realidade no nosso cérebro é crer na conformidade dessa noção com a nossa realidade, lá onde existe um afastamento entre essa realidade e a sua conceitualização. Esse afastamento, que é um perigo, leva a uma perda da realidade e a uma perda do sujeito, as quais têm por consequência um processo de desaderência. Devemos, portanto, nos perguntar se é possível para a África fazer advir outra realidade na qual ela ter-se-á escolhido, desejado e desenvolvido com suas próprias normas, as quais darão sentido à sua realidade, retomada, concebida e assumida.

"À AFRICANA": UMA NOÇÃO EM DESADERÊNCIA COM AS REALIDADES

"À africana" traduz uma ideia de moda particularizada. Esse termo é geralmente usado no campo lexical da culinária e remete a uma receita existente anteriormente, a qual seria revisitada seguindo-se o gosto particular de tal região, país, continente. Entende-se que agregar esse termo a um prato ou a um alimento traduz a ideia que

de", suivant le goût des normands, des tahitiens, des grecs, etc., en fonction des saveurs et des ingrédients présents dans leur région, leur pays, etc.

ANALYSE THÉORIQUE DE LA NOTION

Parler en ce sens de savoirs et pratiques à l'africaine supposerait donc, en gardant le sens de cette expression, qu'il s'agirait de savoirs et de pratiques présents ailleurs et qui auraient été agrémentés à la mode africaine. Cela mettrait donc en avant l'idée de réappropriation en fonction de ce que l'on est, de ce que l'on aime, de ce que l'on a comme ressources sur son sol. C'est donc ce que l'on est, sa propre identité que l'on projetterait dans la chose, l'objet, en le rendant définitivement sien, en le rendant conforme à ses goûts, à ses ressources, à sa culture. Cependant, si nous comprenons ce goût "à la mode de chez nous" comme reflet de l'identité, il semble tout de même fort peu probable que le peuple grec ait lui-même appelé sa recette de champignons "des champignons à la mode grecque", ou que les tahitiens aient appelé leur recette de poisson cru au lait de coco "poisson à la tahitienne". En effet, le ce que l'on est se vit de manière souvent tout à fait naturelle et sonne comme une évidence qui devient pour le peuple comme une norme. Ainsi, on peut penser que la recette du poisson au lait de coco est considérée et appelée par les tahitiens comme la recette authentique du poisson et la recette grecque des champignons comme la recette authentique des champignons par les grecs. Il y a dans l'appellation

de esse prato ou alimento foi adornado "à moda de", seguindo o gosto dos normandos, taitianos, gregos, etc., em função dos sabores e ingredientes presentes na sua região, seu país, etc.

ANÁLISE TEÓRICA DA NOÇÃO

Falar nesse sentido de sabores e de práticas à africana suporia, portanto, guardando o sentido da expressão, que se trataria de saberes e práticas que existem em outros lugares, os quais teriam sido adornados à moda africana. Isso deixaria pressupor a ideia de reapropriação em função daquilo que se é, daquilo que se gosta e daquilo que se tem como recursos no seu solo. É, portanto, aquilo que se é, a sua própria identidade que se projetaria na coisa, no objeto, tornando-o definitivamente seu, fazendo com que ele seja conforme ao seu gosto, aos seus recursos, à sua cultura. No entanto, se compreendemos esse gosto "à moda da casa" como o reflexo da identidade, parece, contudo, muito pouco provável que o povo grego tenha ele próprio chamado a sua receita de cogumelos "cogumelos à moda grega", ou que os taitianos tenham chamado a sua receita de peixe cru ao leite de coco "peixe à taitiana". De fato, aquilo que somos vive-se de modo natural e soa como uma evidência que se torna uma espécie de norma para o povo. Desse modo, pode-se pensar que a receita de peixe ao leite de coco é assim chamada pelos taitianos e considerada como a autêntica receita de peixe, e a receita grega de cogumelos também é vista como a autêntica receita de cogumelos pelos gregos. Há na apelação "a receita" a ideia de uma coisa única, original, autêntica, pois é aquilo que se conhece e sempre se conheceu que acaba por assemelhar-se à maneira

"LA recette" l'idée d'une chose unique, originale, authentique car c'est ce que l'on connaît et que l'on a toujours connu qui finit par s'apparenter à la manière dont la chose devrait être cuisinée. Ce qui est authentique est "ce qui exprime une vérité profonde de l'individu et non des habitudes superficielles, des conventions" dit le *Petit Larousse*. Cette profondeur dont il est question dans l'authenticité renvoie à un caractère intrinsèque qui légitime la chose. Il y a dans ce "LA" qui n'est pas "UNE", l'idée de conformité entre ce que la chose devrait être, exclusivement, dans sa vérité et ce qu'elle est dans la réalité. Ce goût authentique renvoie à la vérité, à la conformité et le goût non authentique traduit la fausseté, l'artificiel, la non-conformité avec ce que la chose devrait être. On comprend que le nom de poisson à la tahitienne a dû être donné par un autre peuple cuisinant autrement le poisson et découvrant cette nouvelle recette. Ce qui était "LA recette" pour le peuple et qui traduisait l'idée d'unicité et d'authenticité devient pour un autre peuple, "à la mode de" et traduit l'idée d'un "UNE", sous-entendu "une recette de poisson" parmi d'autres. Ici, il n'y a plus rien d'authentiquement mien, mais un sien possible parmi d'autres possibles. Ce terme "à la mode de" dit la recette du poisson comme le cuisinent les tahitiens. On peut alors supposer que ce sont des touristes qui appelèrent cette recette "le poisson à la tahitienne". Ce "à" semble donc ne pas traduire l'idée de mode de chez nous mais bien plus l'idée de mode de chez eux, car nous pensons qu'il a été donné par un autre peuple découvrant cette recette et l'identifiant à ce peuple.

como dever-se-ia cozinhar. Aquilo que é autêntico é "aquilo que expressa uma verdade profunda do individuo e não hábitos superficiais, convenções" diz o *Petit Larousse*. Essa profundidade em questão na autenticidade faz referência a um caráter intrínseco que legitima a coisa. Existe neste "A", que não é "UMA", a ideia de conformidade entre o que a coisa deveria ser, exclusivamente na sua verdade, e aquilo que é na realidade. Esse gosto autêntico remete à verdade, à conformidade, e o gosto não autêntico traduz a falsidade, o artificial, a não conformidade com aquilo que a coisa deveria ser. Compreende-se que o nome "peixe à moda taitiana" deve ter sido dado por outro povo que cozinha de outra maneira o peixe ao descobrir essa nova receita. Aquilo que era "a receita", para o povo, e traduz a ideia de unicidade e de autenticidade torna-se, para outro povo, "à moda de" e traduz a ideia de "UMA", subentendendo-se "uma receita de peixe" no meio de várias outras. Aqui não há mais nada de autenticamente meu, mas um seu possível entre outros. Esse termo "à moda de" nomeia a receita de peixe cozinhada pelos taitianos. Pode-se, então, supor que são os turistas que chamaram a receita de "peixe à taitiana". Esse "à" parece, portanto, não traduzir a ideia de moda da nossa terra, senão muito mais a ideia de moda deles, pois pensamos que foi dada por outro povo que descobriu essa receita e a identificou com aquele povo.

Falar de saberes e de práticas "à africana" quer, portanto, traduzir a ideia de saberes e práticas à moda africana. A questão que se coloca é de entender de que maneira um saber ou uma prática pode ser à moda de um determinado povo. Assim, a democracia à africana significaria a particularidade de uma democracia. Isso causa algumas dificuldades.

Parler de savoirs et pratiques “à l’africaine”, voudrait donc traduire l’idée de savoirs et de pratiques à la mode africaine. La question qui se pose est de comprendre comment un savoir ou une pratique peut être à la mode d’un peuple particulier. Ainsi, la démocratie à l’africaine signifierait la particularité d’une démocratie. Cela pose quelques difficultés.

La chose ici se généralise sur un espace géographique beaucoup plus ouvert, plus grand, puisque l’on passe d’une région (normande par exemple comme les escalopes), d’un pays, à un continent. S’il s’agissait de cuisine, l’on se rendrait déjà compte de la difficulté de saisir ce qu’est ce goût à la mode des Africains, car de la douara algérienne, au doro wat mangé en Ethiopie, au saka saka congolais, ou encore à l’attiéké ivoirien etc., on ne trouve nulle part un goût uniforme permettant de parler du goût africain. Cette notion pose déjà un problème lorsqu’on l’accorde à tout un continent, mais la difficulté s’avère encore plus grande lorsqu’on l’utilise pour signifier des domaines comme la démocratie, le management, le travail.

Comment une chose peut-elle être à la mode de tout un continent qui reflète autant de diversités et de disparités? Quelle est la particularité commune de tous ces peuples permettant de les subsumer sous le couvert de leur continent? Quel est le réel contenu de ces savoirs et pratiques à l’africaine? A quoi renvoient-ils concrètement?

ANALYSE DES PRATIQUES DITES “À L’AFRICAINES”

Lorsqu’une réalité devient “à l’africaine”, l’image véhiculée est celle de paresse, de fainéantise, de tricherie, de légèreté, de manque de sérieux, etc. Ce qui se cache donc derrière cette mode “à

O fato aqui se generaliza num determinado espaço geográfico muito mais aberto, maior, dado que passamos de uma região (normanda, por exemplo, com os bifés), de um país, a um continente. Se se tratasse de cozinha, nós teríamos dado conta, desde logo, da dificuldade em saber o que é esse gosto à moda dos africanos, pois da *douara* algeriana, ao *doro wat* consumido na Etiópia, ao *saka saka* congolês, ou, ainda, ao *attiéké* da Costa do Marfim, em nenhum lugar encontramos um gosto uniforme permitindo falar de gosto africano em assunto de culinária. Esse conceito herdado do vocabulário gastronômico já cria problema, quando o estendemos a um continente inteiro, mas a dificuldade acaba tornando-se maior quando o usamos para dar significado a vocábulos de áreas como a democracia, o *management*, o trabalho.

Como algo pode estar na moda de um continente inteiro, que reflete tantas diversidades e disparidades? Qual é a particularidade comum a todos esses povos permitindo subsumi-los à escala do seu continente? Qual é o real conteúdo desses saberes e práticas à africana? A que remetem concretamente?

ANÁLISE DE PRÁTICAS DITAS “À AFRICANA”

Quando uma realidade se torna “à africana”, a imagem vinculada é a da preguiça, mandriice, trapaça, ligeireza, ausência de seriedade, etc. O que se esconde, portanto, atrás dessa moda “à africana” é, na maior parte dos casos, um mundo negativo, onde as coisas não fazem mais sentido. Tudo aquilo que se enfarpela como “à africana” afasta-se das regras de boa

l'africaine" est, dans la majorité des cas, un monde négatif où les choses ne font plus sens. Tout ce que l'on affuble de "à l'africaine" éloigne des règles établies de bonne gouvernance et prend le sens de la corruption et de l'illégalité. Cela sous-entend alors que lorsque la démocratie devient à la mode africaine, il ne s'agit plus d'une démocratie mais d'un semblant de démocratie. Parler de démocratie "à l'africaine" reviendrait alors à parler de démocratie aux élections truquées, de démocratie aux régimes tribaux et ethniques, de bourrages des urnes, d'intimidation, de corruption, d'absence de liberté, de népotisme, etc. Ce système si particularisé n'a plus rien à voir avec l'idée première de démocratie, si bien qu'une démocratie "à l'africaine" ne serait plus une démocratie, mais une dictature enrobée dans une apparence de démocratie. La même analyse peut être apportée au management.

Le management dit "à l'africaine" se passe souvent des règles établies du management, et signifie en réalité absence de management, absence de comptes, non-séparation de l'espace public et privé, corruption, etc., donc une défectuosité.

Cela ne signifie pas qu'il puisse et qu'il doive y avoir un seul modèle de démocratie, de management, etc. mais ce que nous remarquons est que cette notion "à l'africaine" renvoie non pas à une réappropriation, mais à quelque chose de guignolesque, ce qui a pu faire dire à certains que la démocratie n'était pas faite pour les Africains. Si nous disons que c'est le même processus qui est à l'œuvre dans le domaine culinaire, c'est parce que nous voulons montrer que ces pratiques "à l'africaine" sont caractérisées ainsi d'abord par les autres pour décrire

governança estabelecidas e toma o sentido de corrupção e ilegalidade. Isso subentende, portanto, que, quando a democracia se torna à moda africana, não se trata de uma democracia, mas de uma aparente democracia. Falar de democracia "à africana" equivaleria a falar de democracia com eleições falsificadas, democracias com regimes tribais e étnicos, enchimento das urnas, intimidação, corrupção, falta de liberdade, nepotismo, etc. Esse sistema tão particularizado não tem nada a ver com a primeira ideia de democracia, tanto mais que uma democracia "à africana" não seria mais uma democracia, mas uma ditadura embrulhada numa aparente democracia. A mesma análise pode ser aplicada ao *management*.

O *management* dito "à africana" ignora muitas vezes as regras, significando, na verdade, ausência de *management* e de contas, não separação do espaço público e privado, corrupção, etc., sendo, portanto, defeituoso.

Isso não significa que se possa e se deva ter um único modelo de democracia, *management*, etc., mas o que notamos é o fato de essa noção "à africana" remeter não a uma reapropriação, mas a algo rocambolesco, o que levou certas pessoas a dizer que a democracia não é para os africanos. Se dizemos que é o mesmo processo que se manifesta na área culinária, é porque queremos demonstrar que essas práticas à africana são caracterizadas dessa forma, em primeiro lugar, pelos outros, para descrever as nossas práticas, e que, assim como nos exemplos de gastronomia, nós aceitamos, em seguida, esse termo. Isso significa que a definição daquilo que nos confere

nos pratiques et que, comme dans les exemples gastronomiques, nous acceptons ensuite ce terme. Cela revient à dire que la définition de ce qui nous confère une identité à nous, Africains, est une définition que donnent d'abord les autres et que nous validons et acceptons lorsque cette définition peut être instrumentalisée à des fins souvent politiques.

Cette lutte acharnée pour imposer les notions d'identité, de spécificités, donc pour faire admettre *le droit à la différence*, ouvrira la voie, au plan politique, à des initiatives surprenantes. Ce sera précisément au nom de l'identité, de la spécificité de la culture africaine que les nouveaux souverains, [...] assoiront, grâce à l'attention intéressée des anciennes puissances coloniales, des régimes fondés sur la dictature la plus cruelle. Et le "Léopard de Kinshasa" créa le mouvement de l'authenticité, qui secoua fortement son pays [...] (GASSANA, 2008, p. 44).

Une analyse pratique de la notion "à l'africaine" donne à voir que ce qui s'y joue est cette tare essentielle en tant que défectuosité, dégénérescence, donc anormalité. La tare qui est pathologique est mesurée par rapport à la norme. Dire que ces savoirs et pratiques "à l'africaine" sont pathologiques, sont tarés, revient donc à dire qu'il y a perte et défaut. L'assimilation de la pathologie à la perte du réel sur laquelle nous nous appuyons est celle de Žižek (2007, p. 72) qui dit que "lorsque le cadre fantasmatique se désagrége, le sujet subit une "perte de réel" et commence à percevoir la réalité comme un univers cauchemardesque "irréel", dépourvu de fondement ontologique stable". La question désormais qui se pose est de savoir si cette pathologie renvoie à la chose ou à la personne pour qui existe la

uma identidade a nós, africanos, é uma definição dada em primeiro lugar por terceiros que validamos e aceitamos quando ela pode ser instrumentalizada muitas vezes com finalidades políticas.

Essa luta feroz para impor as noções de identidade, de especificidade, de modo a admitir o direito à diferença, abrirá o caminho, no plano político, para iniciativas surpreendentes. É precisamente em nome da identidade, da especificidade da cultura africana que novos soberanos [...] assumirão, graças à atenção de antigas potências coloniais interessadas nos regimes baseados nas ditaduras mais cruéis. E o "Leopard de Kinshasa" cria o movimento de autenticidade, que sacode fortemente seu país [...] (GASSANA, 2008, p. 44, tradução livre).

Uma análise prática da noção "à africana" deixa perceber que aquilo que está em jogo é essa tara essencial como defeito, degenerescência, logo, anormalidade. A tara, que é patológica, é medida em relação à norma. Dizer que esses saberes e práticas "à africana" são patológicos, defeituosos, significa dizer que há perda e defeito. A assimilação da patologia à perda do real na qual nos apoiamos é a de Žižek (2007, p. 72, tradução livre), que diz que "[...] quando o quadro fantasioso se desintegra, o sujeito sofre uma 'perda real' e começa a perceber a realidade como um universo de pesadelo 'irreal', desprovido de fundamento ontológico estável".

A questão que se coloca daqui para frente é a de saber se essa patologia remete ao objeto ou à pessoa para quem existe esse objeto. Se essas realidades estivessem conformes ao que o africano é e fizessem sentido para ele, esse conceito teria pelo menos

chose. Si ces réalités étaient conformes à ce qu'est l'Africain et faisaient sens pour lui, cette notion aurait au moins l'avantage d'être conforme à nos réalités. Dire que la chose est dégénérée, c'est dire qu'elle est en état de régression, détériorée par opposition à l'état de croissance. Elle n'est pas en cela seulement sous-développée, mais mal-développée. Il y a perte.

Le danger est de penser cette perte comme renormalisation, ce qui conduirait à légitimer une situation défectueuse qui de fait deviendrait perte de l'homme lui-même. Au sujet de la renormalisation, Renato Di Ruzza et Marianne Lacomblez (2014, p. 137) disent :

L'être humain, comme tout vivant, est exposé à des exigences ou normes, émises en continu et en quantité par le milieu dans lequel il se trouve. Pour exister en tant qu'être singulier, vivant, et en fonction des lacunes des normes de ce milieu face aux innombrables variabilités de la situation locale, il va et doit tenter en permanence de ré-interpréter ces normes qu'on lui propose. Ce faisant, il essaie de configurer le milieu comme son milieu propre. C'est le processus de renormalisation qui est au cœur de l'activité. Pour partie, chacun parvient à transgresser certaines normes, à les tordre de façon à se les approprier'.

Considérer dans ce cadre la notion "à l'africaine" comme notion renormalisée, c'est la penser comme adéquation avec les normes de cette réalité africaine.

Cette notion "à l'africaine" n'étant ni productrice de normes, ni en adéquation avec le réel et l'idéal, elle ne dit pas la renormalisation, mais est une notion en désadhérence avec les réalités africaines.

a vantagem de estar em conformidade com as nossas realidades. Dizer que o objeto é degenerado significa que ele está em estado de regressão, deteriorado em oposição com o estado de crescimento. Estar em estado de regressão, degenerescência, quer dizer estar em regressão, deteriorado, em oposição com o estado de crescimento. Não está apenas subdesenvolvido, mas mal desenvolvido. Há uma perda.

O perigo consiste em pensar essa perda como renormalização, o que levaria a legitimar uma situação defeituosa e seria a perda do próprio homem. A respeito da renormalização, Renato Di Ruzza e Mariane Lacomblez (2014, p. 137, tradução livre) dizem:

O ser humano, como tudo que vive, está exposto a exigências ou normas, emitidas de forma contínua e em quantidade pelo meio em que vive. Para existir como um ser singular, vivo, e em função das lacunas das normas desse meio ambiente com a variabilidade incontável de condições locais, ele vai e deve constantemente tentar re-interpretar as normas propostas. Ao fazer isso, ele tenta configurar o ambiente como seu próprio meio. É o processo de renormalização que é o cerne da atividade. Em parte, cada um consegue transgredir certas normas, refazendo-as de modo a se apropriar delas.

Considerar nesse quadro a noção "à africana" como noção renormalizada é pensá-la em adequação com as normas dessa realidade africana. Esse conceito "à africana", não sendo produtor de normas nem estando em adequação com o real e o ideal, não diz um conceito de renormalização, mas é um conceito em desadérence com as realidades africanas.

LES MÉCANISMES DE CETTE DÉSHADERENCE

Les Africains, dit-on, manquent d'esprit d'initiative, sont paresseux et refuseraient même le développement. Quant à l'Afrique, elle semble elle-même mal partie. Le foisonnement de ce courant appelé afro-pessimisme traduit une réalité, celle du constat des échecs des politiques de développement, d'une croissance économique qui tarde à venir, d'une démocratie encore et toujours balbutiante, d'un travail improductif, etc.

LES FORMES DE LA DÉSADHÉRENCE: LE DÉSENGAGEMENT, L'INDIFFÉRENCE, LA DÉRESPONSABILITÉ

Il n'est pas ici question de nous engouffrer dans une discussion pour ou contre l'afro-pessimisme, mais plutôt de comprendre les raisons de cette abondante et négative littérature sur le diagnostic de la modernité africaine faite par des penseurs africains. Ce diagnostic a, selon nous, l'intérêt de porter un regard critique sur la situation actuelle de l'Afrique afin de tenter de repérer, pour réparer.

Quelque soit le regard que l'on porte sur cette Afrique, que l'on pense ou non qu'elle est mal partie, l'on ne peut nier cette actualité politique, économique, sociale qui montre un malaise. Ces pratiques dites "à l'africaine" reflètent une certaine absence de préoccupation, cette absence traduisant le sens du défaut, de la perte, présents dans la chose dégénérée. Le danger pour l'homme que nous mentionnions plus haut est celui d'une indifférence passive face à ce qui vient. Cette indifférence qui est

OS MECANISMOS DESSA DESADERÊNCIA

Os africanos, diz-se, carecem de espírito de iniciativa, são preguiçosos e recusam até o desenvolvimento. No que diz respeito à África, parece que ela própria começou mal. O desenvolvimento dessa corrente, chamada de afro-pessimismo, traduz uma realidade, a da constatação dos fracassos das políticas de desenvolvimento, de um crescimento econômico que demora a chegar, de uma democracia ainda e sempre balbuciante, de trabalho improdutivo, etc.

AS FORMAS DA DESADERÊNCIA: O DESCOMPROMETIMENTO, A INDIFERENÇA E A DESRESPONSABILIDADE

Os africanos, diz-se, carecem de espírito de iniciativa, são preguiçosos e recusam até o desenvolvimento. No que diz respeito à África, parece que ela própria começou mal. O desenvolvimento dessa corrente, chamada de afro-pessimismo, traduz uma realidade, a da constatação dos fracassos das políticas de desenvolvimento, de um crescimento econômico que demora a chegar, de uma democracia ainda e sempre balbuciante, de trabalho improdutivo, etc.

Não se trata aqui de mergulharmos numa discussão a favor ou contra o afro-pessimismo, senão de entender as razões dessa abondante e negativa literatura sobre o diagnóstico da modernidade africana feita por pensadores africanos. Esse diagnóstico tem, do nosso ponto de vista, a vantagem de apresentar um olhar crítico sobre a situação atual da África para tentar assinalar falhas a fim de consertar.

Qualquer que seja o olhar que se tem sobre essa África, que pensemos ou não que ela iniciou mal, não

la forme que prend la désadhérence entre normes antécédentes (comme les normes par lesquelles le peuple se déterminait avant l'arrivée de cette nouvelle pratique, institution, savoir, etc.) et situations effectives vécues se mue en un fatalisme que l'on retrouve chez les Africains par des expressions comme "tout ce que Dieu fait est bon", "ce n'est pas la société de mon papa", pour justifier sa non-implication dans l'entreprise où l'on travaille.

L'adhérence, qui signifie le fait de souscrire à une idée, à une opinion, traduit la cohérence entre les logiques des acteurs sociaux (qui représentent tout ce qu'on peut qualifier d'idéologie et qui comprend leur système de valeurs, de croyances, de normes) et la situation réelle concrète et pratique de leurs activités. Cette adhérence est donc ce contact étroit entre le penser, le croire et le faire. La désadhérence, à l'inverse, montre une incohérence entre deux choses, une non compatibilité entre les représentations que l'on se fait, que l'on pense devoir être et ce qui est. C'est de cette désadhérence comme absence de contact (donc là encore un défaut, un manque) entre le penser, le croire et le faire que naît le mal africain.

Parler de démocratie "à l'africaine", de travail "à l'africaine", etc., c'est admettre dans la définition de ces pratiques des anormalités. C'est donc, en d'autres termes, souscrire à l'idée que: "oui, pour nous, le sens de la démocratie est coups d'états, trucages d'élections, etc.". À l'africaine écarte de la chose.

Cet écart se traduit par ce mal africain dans lequel, pourrions-nous dire avec Yves Schwartz, se jouent "les dramatiques d'usage de soi". Nous parlons ici sciemment de mal et non pas d'inconfort, car l'inconfort a l'avantage de déranger, de bousculer,

podemos negar essa atualidade política, econômica e social que revela um mal-estar. Essas práticas ditas "à africana" refletem certa ausência de preocupação, ausência traduzindo o sentido do defeito e perda presentes no objeto degenerado. O perigo para o homem que mencionávamos é o da indiferença passiva em relação ao que chega. Essa indiferença é a forma que toma a desaderência entre normas antecedentes (como as normas para as quais o povo se determinava antes da chegada dessa nova prática, instituição, saber, etc.) e situações efetivas vividas transformadas num fatalismo que encontramos nos africanos em expressões como "tudo o que Deus faz é bom" e "não é a empresa do meu pai", para justificar o seu não envolvimento na empresa onde se trabalha.

A aderência, que significa o fato de subscrever uma ideia, opinião, traduz a coerência entre as lógicas dos atores sociais (que representam tudo aquilo que se pode qualificar como ideologia e envolve os seus sistemas de valores, crenças, normas) e a situação real concreta e prática de suas atividades. Essa aderência é, portanto, esse estreito contato entre o pensar, o crer e o fazer. A desaderência, pelo contrário, mostra uma incoerência entre duas coisas, uma não compatibilidade entre as representações que fazemos, o que pensamos que deve ser e aquilo que é. É dessa desaderência como ausência de contato (ainda aqui um defeito, uma carência) entre o pensar, o crer e o fazer que nasce o mal africano.

Aderir aos conceitos de democracia "à africana", de trabalho "à africana", etc., é admitir anormalidades na definição dessas práticas. É, portanto, em outras palavras, subscrever a ideia

pour mener à des transformations qui peuvent corriger la situation afin de la rendre confortable, tandis que le mal se conçoit davantage comme une chose plus profonde, signe d'une défaillance, pas toujours aisée à soigner, ni même à identifier. Ce mal, contrairement à l'inconfort, n'est pas nécessairement producteur de transformations visant à une renormalisation. Ce mal est cette singerie que dénonce Fanon (1971) dans *Peau noire, masques blancs* comme névrose et que reprend Ki-Zerbo (1965, p. 127) pour qui il y a des

[...] effets de névroses, des effets pathologiques sur la mentalité africaine, qui ont contribué à la conserver dans une sorte d'infantilisme voué seulement à l'imitation ; d'où l'impréparation des élites de toutes sortes et, en particulier, des élites politiques dans nombre de pays africains.

N'est-ce pas également ce qu'avait diagnostiqué le philosophe ghanéen Kwame Nkrumah (1976) lorsqu'il disait que notre société n'est plus l'ancienne société, et court le risque de la schizophrénie? Cette schizophrénie dont souffre l'Afrique depuis les colonisations montre l'aliénation d'une société devenue étrangère à elle-même, une société dans laquelle le mimétisme crée un mauvais copié-collé qui ne saurait être qualifié de renormalisation.

Anomie, schizophrénie, mimétisme, indifférence, autant de termes qui peignent une Afrique post-indépendance malade, désenchantée dans laquelle et de laquelle les acteurs sociaux sont passifs et se retirent. Ce désenchantement donne l'image de sociétés flottantes, psychotiques, qui semblent fantômes, et traduit une absence des hommes à eux-

de que: "sim, para nós, o significado da democracia são golpes de estado, falsificação das eleições, etc.". "À africana" afasta do objeto.

Esse afastamento traduz-se por esse mal africano dentro do qual poderíamos dizer, com Yves Schwartz (1997), se jogam "os dramáticos usos de si". Falamos aqui conscientemente de mal, e não de desconforto, pois o desconforto tem a vantagem de incomodar, desarrumar, para levar a transformações que podem corrigir a situação a fim de torná-la mais confortável, enquanto o mal se concebe como algo mais profundo, sinal de um defeito, nem sempre fácil de curar, nem mesmo de identificar. Esse mal, ao contrário do incômodo, não é necessariamente produtor de transformações, visando a uma renormalização. Esse mal é esta macaqueira que Fanon (1971) denuncia, em *Peau noire, masques blancs*, como uma neurose, e que Ki-Zerbo (1965, p. 127, tradução livre) retoma para identificar:

[...] efeitos de neuroses, efeitos patológicos sobre a mentalidade africana, que ajudou a mantê-la em uma espécie de infantilismo dedicado apenas à imitação; daí o despreparo das elites de todo tipo e, em particular, das elites políticas em numerosos países africanos.

Não será também aquilo que o ganense Kwamé Nkrumah (1976) tinha diagnosticado quando dizia que a nossa sociedade não é mais a antiga sociedade, e corre o risco de uma esquizofrenia? Essa esquizofrenia da qual padece a África desde as colonizações revela a alienação de uma sociedade que se tornou totalmente estrangeira a si própria, uma sociedade na qual o mimetismo cria um mau copiado-colado que não poderia ser qualificado de renormalização.

mêmes, absence qui prend la forme d'un désengagement à leur propre vie, à leur existence et à tout ce qui pourrait advenir.

Dans ce désenchantement, on ne souscrit plus à rien, on n'adhère plus à rien, car il n'y a pas de choix véritable et conscient. Il n'y a pas de consentement. On ne consent ni ne consent pas. On se retire. Ce retrait est la forme que prend ce mal non pas "à l'africaine" mais bien africain.

LES RAISONS DE LA DÉSADHÉRENCE: CETTE PARTICULARITÉ AFRICAINE

La particularité de cette réalité est celle d'un monde pour qui le changement est dicté de l'extérieur, un monde qui a été mis à part, qui a été rejeté dans un prétendu relativisme qui n'est pas le sien. Les démocraties, le travail et autres savoirs et pratiques à la carte découlent d'une illusion relativiste qui a été donnée par les Occidentaux et que les dirigeants africains ont eux-mêmes repris en l'instrumentalisant, s'enfermant ainsi dans une tour, opaques aux autres qui ne les voient pas mais aussi opaques à eux-mêmes qui ne se comprennent plus. On voit alors que la raison de cette forte désadhérence en Afrique vient non pas d'une inculturation, mais d'une acculturation "qui se traduit par l'apparition de nouveaux développements faits de syncrétismes et d'imitation sous diverses formes" (ADEGBIDI, 1998, p. 45). Si l'auteur parle ici de syncrétisme et non pas de symbiose, c'est parce que cette acculturation traduit l'idée d'une confusion dans l'imitation, entraînant un déséquilibre. La dangerosité de cette acculturation se trouve dans le fait qu'étant une copie des facteurs les

Anomia, esquizofrenia, mimetismo e indiferença, tantos termos que retratam uma África pós-independência doente, desencantada, na qual os atores sociais são passivos e se retiram. Esse desencanto dá a imagem de sociedades flutuantes, psicóticas, que parecem fantasmas, e traduz uma ausência de si mesmo nos indivíduos, ausência que toma a forma de um descomprometimento com sua própria vida, sua existência e tudo aquilo que poderia advir.

Nesse desencanto, ninguém subscreve nada, ninguém adere a nada, pois não há escolha verdadeira e consciente. Não há mais consentimento. Ninguém consente nem se deixa consentir. As pessoas se afastam. Esse afastamento é a forma que toma esse mal não à africana, mas bem do africano.

AS RAZÕES DA DESADERÊNCIA: ESSA PARTICULARIDADE AFRICANA

A particularidade dessa realidade é a de um mundo para o qual a mudança foi ditada do exterior, um mundo afastado, que foi rejeitado num pretendido relativismo que não é seu. As democracias, o trabalho e outros saberes e práticas à *la carte* decorrem de uma ilusão relativista dada pelos ocidentais, a qual foi retomada pelos próprios dirigentes africanos instrumentalizando-a e trancando-se, assim, numa torre, opacos aos outros que não os enxergam, mas também opacos para si mesmos, pois não se entendem mais. Vê-se, portanto, que a razão dessa forte desaderência na África não vem de uma inculturação, mas de uma aculturação, "[...] que se traduz no aparecimento de novos desenvolvimentos feitos de sincretismo e de imitação sob diversas formas (ADEGBIDI, 1998, p. 45, tradução livre).

plus visibles du mode de vie occidental, elle transforme les sociétés africaines en des sociétés du paraître dans lesquelles non seulement les normes ont disparu ou du moins ne font plus sens mais également où l'absence de sens ne fait pas problème car les normes ne sont plus celles de l'Afrique des villages et des traditions ni celles de l'Occident.

Ces sociétés africaines ne se choisissent plus mais se laissent choisir, elles ne se développent pas mais on les développe. "Se développer", dit Yves Schwartz (1997, p. 104), "c'est se travailler, c'est-à-dire se choisir, les activités industrielles sont un lieu majeur et sous-estimé où se convoquent des valeurs de vie à travers les débats de normes".

Cette absence de normes, comme le montre Nouroudine (2010), conduit à la privation de la forme. On se trouve donc en face de sociétés qui ne peuvent se définir ni par le fond, (et qui laissent la place au paraître) ni par la forme, (qui n'existent plus et qui deviennent, pourrait-on dire, "a-formelles"). "La privation de la "forme" pourrait être la conséquence de l'absence d'une essence, d'une norme ou d'une structure dans l'activité en question [...]" (NOROUDINE, 2010, p. 112). La production de savoir sur l'activité humaine passant donc par cette dialectique entre norme antécédente et renormalisation, que faire lorsque la norme antécédente n'existe pas ? Ici, ce n'est plus l'homme qui se crée par ses productions, mais ce sont ses productions qui le créent sans qu'il n'ait envisagé cette création. Cette supposée renormalisation n'en est donc pas une car, pour qu'elle soit, la norme elle-même doit d'abord être.

L'arbitrage entre "l'usage de soi par soi-même et l'usage de soi par les

Se o autor fala aqui de sincretismo, e não de simbiose, é porque essa aculturação traduz a ideia de uma confusão na imitação, o que leva a um desequilíbrio. O perigo dessa aculturação encontra-se no fato de que, sendo ela uma cópia dos fatores mais visíveis do modo de vida ocidental, transforma as sociedades africanas em sociedades da aparência nas quais não somente as normas desapareceram ou pelo menos não fazem mais sentido, mas também onde a ausência de sentido não causa problema, pois as normas não são mais as da África das aldeias e das tradições nem as do Ocidente.

Essas sociedades africanas não escolhem mais, deixam-se escolher, elas não se desenvolvem, mas são desenvolvidas por terceiros. "Desenvolver-se", diz Yves Schwartz (1997, p. 104, tradução livre), "é se trabalhar, quer dizer, se escolher. As atividades industriais são um lugar importante e subestimado onde se convocam valores da vida através do debate de normas."

Essa ausência de normas, como mostra Nouroudine (2010), leva a uma privatização da forma. Encontramos, então, perante sociedades que não podem definir-se nem pelo fundo (e que dão lugar ao parecer), nem pela forma (que não existem mais e se tornariam, digamos, "a-formais"). "A privação da 'forma' poderia ser consequência da ausência de uma essência, de uma norma ou de uma estrutura na actividade em questão (NOROUDINE, 2010, p. 112, tradução livre). Se a produção de saber sobre a atividade humana passa, portanto, por essa dialética entre norma antecedente e renormalização, o que fazer quando a norma antecedente não existe? Aqui, não se trata mais do homem que se cria por suas produções, mas são as suas produções que o criam

autres” implique des renormalisations. Les normes antécédentes seront réinterprétées dans le but de les ajuster à soi-même et à la situation concrète. Les renormalisations comprennent des choix donc, des critères. Ces critères ont un rapport avec l’univers des valeurs qui sont en nous et qui sont au cœur des débats de normes (ECHTERNACHT, 2010, p. 79).

Or, au soleil des indépendances, l’Afrique s’est trouvée dans une situation où la renormalisation devait se faire à partir de normes antécédentes qui elles-mêmes n’ont jamais été investies, mais qui ont continué à être subies. Sur quel système de valeurs dès lors s’appuyer ? Pour que la renormalisation soit véritablement considérée comme telle, il faut que les normes antécédentes s’ajoutent aux caractéristiques des situations afin de produire des normes en adéquation avec les conditions réelles.

“Que faire pour éviter la répétition de la négation de soi” s’interrogeait il y a déjà longtemps Fabien Eboussi-Boulaga (1977, p. 223).

POUR UNE ERGOLOGIE AFRICAINE : DES SAVOIRS ET DES PRATIQUES INCARNÉS

L’analyse des savoirs et pratiques dits “à l’africaine” a permis de montrer que ce que l’on prend pour des particularités qui seraient une manière pour les Africains de dire leur être-là conduit à une impasse dans laquelle le mot est vide de sens. Pour que la renormalisation soit véritable, il faut alors que ces savoirs et pratiques soient non pas “à l’africaine”, mais africains.

sem que ele tenha previsto a criação. Essa suposta renormalização não é uma, pois para que ela seja é preciso primeiro que a própria norma seja.

A escolha entre “o uso de si e o uso de si pelos outros” implica em renormalizações. As normas antecedentes serão reinterpretadas a fim de ajustá-las a si e à situação concreta. As renormalizações incluem as escolhas e, portanto, os critérios. Estes critérios tem uma relação com o universo dos valores que estão em nós e no cerne dos debates de normas (ECHTERNACHT, 2010, p. 79, tradução livre).

Ora, ao sol das independências, África encontrou-se numa situação em que a renormalização devia fazer-se a partir de normas anteriores, as quais nunca foram investidas, mas continuaram a ser sofridas. Em que sistema de valor apoiar-se, então? Para que a renormalização seja verdadeiramente considerada como tal, as normas anteriores devem acrescentar-se às características das situações a fim de produzir normas em adequação com as condições reais.

“O que fazer para evitar a repetição da negação de si”, interrogava-se já há muito tempo Fabien Eboussi-Boulaga (1977, p. 223, tradução livre).

PARA UMA ERGOLOGIA AFRICANA: SABERES E PRÁTICAS ENCARNADAS

A análise dos saberes e práticas ditas “à africana” permitiu mostrar que aquilo que se toma como particularidades, que seriam maneiras próprias aos africanos de dizer aquela sua maneira de ser, leva a um impasse no qual o sentido da palavra é esvaziado. Para que a renormalização seja verdadeira, é preciso que esses saberes e práticas sejam não “à africana”, mas africanos.

L'ERGOLOGIE COMME TENTATIVE DE RÉPONSE

Pour comprendre cette œuvre de l'homme, c'est donc de la réalité des hommes que nous devons partir pour tenter de dire ce qu'ils sont et la manière pour eux de donner du sens à des savoirs et pratiques venus d'ailleurs et qui ne soient pas uniquement parachutés. "Là où cesse la spéculation, dans la vie réelle, commence donc la science réelle, positive, la présentation de l'activité pratique, du processus pratique de l'évolution des hommes" (MARX, 1982b, p. 1057). L'ergologie est cette voie qui permet de sortir de la spéculation pour regarder la vie réelle et étudier la dimension de l'activité en tant qu'expérience.

Ce que l'ergologie propose, c'est la formalisation d'un mode de production de connaissances particulier qui repose sur le dialogue et/ou la confrontation entre les savoirs élaborés par les disciplines académiques traditionnelles et les savoirs que les divers protagonistes des activités humaines mettent en œuvre dans l'accomplissement de leur activité (DI RUZZA; LACOMBLEZ, 2014, p. 138).

Mettre en rapport la dimension de l'activité avec celle des valeurs suppose une renormalisation véritable. Par véritable, nous entendons volontaire, consciente et authentique. Si la particularité des réalités africaines tient en la complexité des normes difficiles à comprendre car difficiles à isoler, toutes les dimensions de la vie étant imbriquées les unes aux autres, il sera donc nécessaire d'identifier les normes antécédentes afin de déceler l'écart entre le prescrit et ce qui se joue dans la réalité. Toute transformation de la société passe d'abord par sa compréhension. La

A ERGOLOGIA COMO TENTATIVA DE RESPOSTA

Para entender essa obra do homem, é da realidade dos homens que devemos partir para tentar dizer o que são e a sua maneira de dar sentido a saberes e práticas vindas de outros lugares, as quais não cairiam unicamente de paraquedas. "Onde cessa a especulação na vida real, começa a ciência real, positiva, a apresentação da atividade prática, o processo prático da evolução dos homens" (MARX, 1982b, p. 1.057, tradução livre). A ergologia é essa via que permite sair da especulação para olhar a vida real e estudar a dimensão da atividade como experiência.

O que a ergologia propõe é a formalização de um modo de produção do conhecimentos particular que se baseia no diálogo e/ou na confrontação entre os saberes elaborados pelas disciplinas acadêmicas tradicionais e os saberes que os diversos protagonistas das atividades humanas implementam no desempenho de suas atividades (DI RUZZA; LACOMBLEZ, 2014, p. 138, tradução livre).

Pôr em relação a dimensão da atividade com a dos valores supõe uma verdadeira renormalização. Por verdadeira entendemos voluntária, consciente e autêntica. Se a particularidade das realidades africanas se deve à complexidade de normas difíceis de entender, porque dificilmente se poderão isolar, estando todas as dimensões da vida imbricadas umas nas outras, seria, portanto, necessário identificar as normas anteriores a fim de descobrir o afastamento entre o prescrito e aquilo que está em jogo na realidade. Toda a transformação da sociedade passa, em primeiro lugar, por sua compreensão.

démarche ergologique, en ce sens, semble souvent entretenir des rapports étroits avec la démarche marxienne de transformation du monde. Dans ses *Thèses sur Feuerbach*, Marx (1982a) soumet la philosophie à la critique de sa passivité qui consiste à dire le monde, à l'interpréter de diverses manières sans jamais aboutir à l'action qui est une transformation de la société par les hommes eux-mêmes en tant que producteurs de sens et de leur vie. C'est cette option que prend l'ergologie en faisant dialoguer entre eux les divers acteurs sociaux avec leurs représentations, leurs valeurs contenues dans un lieu et un temps.

L'ergologie qui est le discours sur l'activité est un discours que tiennent les acteurs eux-mêmes et non pas des spectateurs passifs. Lorsque je dois dire mon activité, celle qui est mienne, qui m'est propre, ce que je dois dire est la manière dont je m'objective dans cette activité, ce que je projette de moi dans mon activité, car pour qu'elle soit mon activité et non une activité, il faut qu'elle m'appartienne. Or, pour qu'elle soit mienne, il faut nécessairement que je m'y engage, que j'y adhère, que je l'habite, que je la choisisse.

Si le savoir, pour de bonnes ou de mauvaises raisons, ignore nos choix de vie, alors nous devenons transparents, nous devons nous soumettre au gouvernement anonyme du produit de ces savoirs. Et toutes les dérives sont alors possibles, on est à la source des rapports entre savoir et pouvoir (SCHWARTZ, 2015, p. 117).

C'est la question du choix comme engagement qui se joue dans cette désincarnation que représente la notion "à l'africaine". C'est l'individu

O procedimento ergológico nesse sentido parece muitas vezes tecer relações estreitas com o pensamento de Marx sobre a transformação do mundo. Nas "Thèses sur Feuerbach", Marx (1982a) submete a filosofia à crítica da sua passividade, que consiste em dizer o mundo, interpretá-lo de diversas maneiras, sem nunca chegar à ação que é uma transformação da sociedade pelos próprios homens enquanto produtores de sentido e da sua vida. É essa opção que toma a ergologia ao criar o diálogo entre os diversos atores sociais com suas representações, seus valores contidos num lugar e num momento.

A ergologia, que é o discurso sobre a atividade, é um discurso criado pelos próprios atores, e não por espectadores passivos. Quando devo dizer a minha atividade, aquela que é minha, que me pertence, aquilo que devo dizer é a maneira como eu me objetivo nessa atividade, o que projeto de mim na minha atividade, pois para que seja a minha atividade, e não uma atividade, é preciso que ela me pertença. Ora, para que ela seja minha, devo necessariamente empenhar-me, aderir, devo investi-la, escolhê-la.

Se o saber, por boas ou más razões, ignora nossas escolhas de vida, então nos tornamos transparentes, devemos nos submeter ao governo anônimo do produto desses saberes. E todos os excessos são possíveis; estamos na origem da relação entre conhecimento e poder (SCHWARTZ, 2015, p. 117, tradução livre).

É a questão da escolha como engajamento que está em jogo nessa desencarnação que representa a noção "à africana". É o indivíduo africano que

africain qui doit se réapproprier son milieu et donner à ses pratiques, mêmes héritées d'ailleurs, un sens.

L'individu engagé croit en la possibilité de transformer sa condition. Par-delà sa condition particulière, cette conviction s'étend à toute situation d'injustice ou de souffrance. En d'autres termes, l'engagement engendre un optimisme fondamental qui soutient toutes les actions du sujet (SAVADOGO, 2012, p. 12).

C'est ainsi que les discours sur l'activité pourront conduire à un discours synthétique, créateur d'un sens et d'un savoir nouveau compris et assumé en étant ergo-logos.

DES PRATIQUES "À L'AFRICAINNE" AUX SAVOIRS AFRICAINS: LA PAROLE COMME LOGOS DE RÉ-APPROPRIATION

Dans la mise en acte qui est usage de soi par soi, on se choisit. Ce choix que l'on fait dit ce que l'on veut être. Cette notion de se choisir prend le sens de l'engagement et de la création de soi par soi-même.

La vérité qui s'affirme implicitement dans la nécessité de l'interprétation doit être ouvertement reconnue et proclamée : le déterminant, l'absolu dans le domaine de la culture, c'est l'homme, c'est le créateur de toute tradition qui doit affirmer sa créativité inépuisable ; c'est lui qui doit exprimer ses besoins et ses aspirations ; c'est lui qui doit concevoir les solutions possibles à ses problèmes, décider, réaliser ce qu'il a décidé et jouir du fruit de ses efforts. C'est le créateur et non pas l'œuvre, si importante soit-elle, qui a valeur déterminante, sacrée (TOWA, 1978, p. 108).

deve se reapropriar do seu meio e dar às suas práticas, mesmo as herdadas de alhures, um sentido.

O indivíduo engajado acredita na possibilidade de transformar sua condição. Para além de sua condição particular, essa convicção se estende a toda situação de injustiça ou de sofrimento. Em outras palavras, o engajamento cria um otimismo fundamental que sustenta todas as ações do sujeito (SAVADOGO, 2012, p. 12, tradução livre).

É assim que os discursos sobre a atividade poderão levar a um discurso sintético, criador de um sentido e de um novo saber entendido e assumido enquanto ergo-logos.

DAS PRÁTICAS "À AFRICANA" AOS SABERES AFRICANOS: A PALAVRA COMO LOGOS DE REAPROPRIAÇÃO

Ao pôr em prática atos, que é o uso de si por si, faz-se uma escolha. Essa escolha que se faz diz aquilo que se deseja ser. Essa noção de escolher-se toma o sentido do engajamento e da criação de si por si mesmo.

A verdade que se afirma, implicitamente, na necessidade de interpretação deve ser reconhecida abertamente e proclamada: o determinante, o absoluto no campo da cultura, é o homem, o criador de toda a tradição que deve afirmar a sua criatividade inesgotável; é ele quem deve expressar as suas necessidades e aspirações; é ele quem deve elaborar possíveis soluções para os seus problemas, decidir, realizar o que ele decidiu e desfrutar os frutos de seus esforços. Ele é o criador e não a obra, por mais importante que ela seja, como valor determinante, sagrado (TOWA, 1978, p. 108, tradução livre).

Pour que la renormalisation soit réelle et non pas apparente, ces savoirs et pratiques doivent être investis. Il ne sera alors plus question de démocratie “à la mode de”, mais du sens qu’acquiert la démocratie pour un Africain. Ce sens ne saurait entrer en contradiction avec la définition donnée, mais il s’agira de valeurs supplémentaires particulières qui donnent un visage réellement relativisé à la chose. Cette dimension de relativité ne saurait en aucun cas contredire la dimension universelle contenue dans la définition même de la chose car la différence qui est posée entre la démocratie et sa renormalisation, le management et sa renormalisation, ne sera plus une différence de nature, mais bien une différence de degré. Ce dont il est question est donc du dépassement de cette contradiction entre un universalisme abstrait et un relativisme fermé. C’est donc la recherche de cette norme en équilibre qui nous conduit à *L’éthique de la discussion* où Habermas (2013) montre que les normes susceptibles de rencontrer l’adhésion de tous lors d’une discussion pratique peuvent être dites normes valides. L’intérêt de cette éthique habermassienne est qu’elle se construit par une discussion, que nous identifions ici, en la palabre comme espace d’une liberté de parole, de libération de la parole dans laquelle la réciprocité de tous les participants conduit à un abandon des comportements égoïstes. La palabre se règle par un accord fait de synthèses. Mais cet accord qui dit le consensus n’est pas à comprendre comme absence de conflit car c’est dans ce conflit que se jouent les débats de normes permettant la négociation et la confrontation des opinions. Si cette définition permet à Habermas de faire de la démocratie le lieu même de cette discussion, il est curieux de reconnaître

Para que a renormalização seja real e não aparente, esses saberes e práticas devem ser investidos. Então, não seria mais questão de democracia “à moda de”, mas do sentido que adquire a democracia para um africano. Esse sentido não poderia entrar em contradição com a definição atribuída, mas se tratará de valores adicionais particulares que dão um rosto realmente relativizado ao fato. Essa dimensão da relatividade não poderia em nenhum caso contradizer a dimensão universal contida na própria definição do fato, pois a diferença estabelecida entre a democracia e a sua renormalização, o *management* e a sua renormalização, não seria mais uma diferença de natureza, mas bem uma diferença de grau. É, portanto, questão de ultrapassar essa contradição entre universalismo abstrato e relativismo fechado. É, pois, a procura dessa norma em equilíbrio que nos leva à *L’éthique de la discussion*, onde Habermas (2013) mostra que as normas suscetíveis de reencontrar a adesão de todos durante uma discussão prática podem ser tidas como normas válidas. O interesse dessa ética de Habermas é que ela constrói-se numa discussão que nós identificamos aqui no palavreado como espaço de uma liberdade de palavra no qual a reciprocidade de todos os participantes leva a um abandono dos comportamentos egoístas. O palavreado se resolve com um acordo feito de sínteses. Mas esse acordo que diz o consenso não deve ser interpretado como ausência de conflito, pois é nesse conflito que se jogam os debates de normas que permitem a negociação e a confrontação de opiniões. Se essa definição permite a Habermas fazer da democracia o lugar mesmo dessa discussão, é curioso reconhecer nela o lugar tão central que ocupa o palavreado na organização tradicional africana.

en cette discussion la palabre si centrale dans l'organisation traditionnelle africaine. C'est cette confrontation qui délimite un cadre pour la parole. Nous parlons sciemment de parole et non de communication, car la parole semble dans ces sociétés comporter une dimension éthique plus marquée que dans la communication. La parole est en effet ce qu'on donne de soi, un engagement entier et total de soi, et encore plus que le contrat, elle comporte la dimension éthique et intérieure de l'honneur. Pour que cette parole puisse avoir un rôle significatif, elle doit alors s'appréhender comme ouverture à l'autre et au possible, comme projet de transformation de la société. "La difficile construction d'une capacité prospective et d'une appropriation par les populations d'une vision de l'avenir qui fonde leur participation citoyenne à un projet, doit être entreprise, avec volonté et responsabilité", escreve Bachir Diagne (2000, p. 15).

Cette notion "à l'africaine" traduisant l'acculturation et la désadherence, c'est le phénomène de l'inculturation qu'il faut désormais penser pour signifier cette adhérence et une renormalisation réelle. L'inculturation est l'acculturation contrôlée, c'est-à-dire celle qui met en lumière un choix responsable et conscient, voulu et non plus imposé témoignant du libre arbitre de l'homme d'accepter ou de refuser, d'adapter en fonction de son système de croyances et de valeurs. L'inculturation "présuppose énormément de créativité et d'originalité" (PEELMAN, 1988, p. 136).

Ce qui est visible dans cette créativité est la production de l'homme par lui-même qui donnera un sens véritable aux indépendances qui signifient l'autonomie et la réconciliation de l'homme retrouvé avec lui-même.

É essa confrontação que delimita um quadro para a palavra. Falamos conscientemente da fala e não da comunicação, pois a fala parece nessas sociedades comportar uma dimensão ética mais marcada do que na comunicação. A fala é de fato aquilo que a pessoa dá de si mesma, um engajamento inteiro e total de si, e, ainda mais do que um contrato, ela tem a dimensão ética e interna da honra. Para que essa palavra possa ter um papel significativo, ela deve ser apreendida como abertura ao outro e ao possível, como projeto de transformação da sociedade. "A difícil construção de certa capacidade prospectiva e de uma apropriação, por parte da população, em relação a uma visão de futuro que se baseie na participação efetiva dos cidadãos em um projeto deve ser empreendido com vontade e responsabilidade", escreve Bachir Diagne (2000, p. 15, tradução livre).

Uma vez que esse conceito "à africana" traduz a aculturação e a desaderência, é o fenômeno da inculturação que se deve daqui para frente pensar para significar a aderência e uma renormalização real. A inculturação é a aculturação controlada, quer dizer aquela que realça uma escolha responsável e consciente, desejada e não imposta testemunhando o livre arbítrio do homem de aceitar ou recusar, de adaptar em função do seu sistema de crenças e de valores. A inculturação "pressupõe enormemente de criatividade e de originalidade" (PEELMAN, 1988, p. 136).

Aquilo que é visível nessa criatividade é a produção do homem por si próprio, o que dará um sentido verdadeiro às independências que, por sua vez, significam a autonomia e a reconciliação, o reencontro do homem consigo mesmo.

“À l’africaine” est en ce sens une notion dangereuse en ceci qu’elle évite cette prise de conscience sur la situation actuelle de l’Afrique et pose les contours de pratiques qui se vident de leurs sens. Nous comprenons qu’une démocratie dont la concrétude actuelle se situe dans la bonne gouvernance permettra de délimiter le cadre possible de la discussion, de la palabre, conduisant à ce débat de normes qui n’existe pas. Il est donc urgent, disons-nous avec Eboussi-Boulaga (2009, p. 129) d’“instituer ou restituer le langage et la parole comme moyen de rechercher, de trouver et de communiquer le vrai, comme moyen de délibérer, de promettre, de s’engager”.

CONCLUSION

Est-il possible pour l’homme africain aujourd’hui de se mettre en œuvre, et tel l’architecte de sa vie, de se créer, de se faire, de se développer sans cette tension dramatique et souvent inconsciente qui le tue?

Cette habitude à la misère comme condition de l’Africain fait de lui, ce spectateur passif qui, fatigué de ne pas obtenir ce qu’il désire, fait taire la voix du désir en lui. Dans ce silence qui est passivité, indifférence, il tue en lui la possibilité de faire advenir une réalité autre. La possibilité ainsi pensée s’inscrit dans l’action et prend alors la figure de l’engagement, car, penser l’action possible pour sortir de cette léthargie qui est indifférence et passivité face à ce qui vient, c’est penser l’occasion, c’est-à-dire le *kairos*, le moment opportun. Cette attention au moment opportun est attention à la réalité afin de bousculer au bon moment les occasions pour faire

A noção “à africana” é perigosa no sentido em que evita essa tomada de consciência sobre a atual situação da África e desenha os contornos de práticas que acabam esvaziando-se dos seus sentidos. Entendemos, portanto, que uma democracia cuja concretização atual assenta na boa governança permitirá delimitar o possível quadro da discussão, do palavreado, conduzindo a esse debate de normas que não existe. É, pois, urgente, dizemos com Eboussi-Boulaga (2009, p. 129, tradução livre), “[...] instituir ou restituir a linguagem e a palavra como um meio para pesquisar, para encontrar e para comunicar a verdade, como um meio de deliberar, de se comprometer, de se engajar”.

CONCLUSÃO

Será possível ao homem africano de hoje realizar e, tal como o arquiteto da sua vida, criar-se, fazer-se, desenvolver-se sem essa tensão dramática e muitas vezes inconsciente que o mata?

Esse hábito da miséria como condição do africano o transforma nesse espectador passivo que, cansado de não ter aquilo que deseja, acaba calando em si a voz do desejo. Nesse silêncio que é passividade, indiferença, mata em si a possibilidade de fazer advir outra realidade. A possibilidade, assim pensada, inscreve-se na ação e toma, então, a forma do engajamento, pois pensar a ação possível para sair dessa letargia, que são a indiferença e a passividade perante aquilo que acontece, é pensar a ocasião, quer dizer o *kairos*, o momento oportuno. Essa atenção ao momento oportuno é atenção à realidade a fim de impulsionar no momento oportuno as ocasiões para fazer emergir as possibilidades contidas

émerger les possibilités contenues dans le présent. En ce sens, l'homme africain qui portera son attention sur la situation présente afin de savoir quand et comment agir, définira son identité non plus en référence à une identité figée, ni à une identité donnée par d'autres, mais comme un homme qui fait advenir et qui advient, et donc, en ce sens, un homme qui crée et se faisant, se crée. C'est uniquement dans cette création qu'il pourra inscrire un contenu à des pratiques et savoirs conçus, repris et assumés, donc des savoirs ré-appropriés, des savoirs africains.

no presente. Nesse sentido, o homem africano que prestará atenção à situação presente a fim de saber quando e como agir definirá a sua identidade não mais em referência a uma identidade rígida a revelar, nem a uma identidade dada por terceiros, mas como um homem que faz advir e que advém e, então, nesse sentido, como um homem que cria e ao fazê-lo cria-se a si próprio. É unicamente nessa criação que poderá inscrever o conteúdo das suas práticas e saberes concebidos, retomados e assumidos, logo, saberes reapropriados, saberes africanos.

REFERÊNCIAS

- ADEGBIDI, Florent Valère. **Susciter l'engagement au travail en Afrique**. Paris: L'harmattan, 1998. 192 p.
- DI RUZZA, Renato; LACOMBLEZ Marianne. Ergologie, travail et développement. Quelques suggestions. **Ergologia**, Aix-en-Provence, n. 12, p. 129-145, déc. 2014. Disponível em: <http://www.ergologia.org/uploads/1/1/4/6/11469955/12,_c1,_ruzzo-lacomblez.pdf>. Acesso em: 30 mar.2017.
- DIAGNE, Souleymane Bachir. **Reconstruire le sens**: textes et enjeux de prospectives. Dakar: Codesria, 2000. 63 p.
- EBOUSSI-BOULAGA, Fabien. **La crise du muntu**. Paris: Présence africaine, 1977. 237 p.
- EBOUSSI-BOULAGA, Fabien. **Les conférences nationales en Afrique noire**: une affaire à suivre. Paris: Karthala, 2009. 240 p.
- ECHTERNACHT, Eliza. Activité humaine et gestion de la santé au travail: éléments de réflexion à partir de l'approche ergologique. **Ergologia**, Aix-en-Provence, n. 3, p. 63-90, mars 2010. Disponível em: <http://www.ergologia.org/uploads/1/1/4/6/11469955/3_echternacht.pdf>. Acesso em: 30 mar.2017.
- FANON, Frantz. **Les damnés de la terre**. Paris: Maspéro, 1961. 312 p.
- FANON, Frantz. **Peau noire, masques blancs**. Paris: Seuil, 1971. 188 p.
- GASSAMA, Makhily. Le piège infernal. In: GASSAMA, Makhily (Dir.) **L'Afrique répond à Sarkozy**: Contre le discours de Dakar. Paris: éditions Philippe Rey, 2008. 541 p.
- HABERMAS, Jürgen. **De l'éthique de la discussion**. Tradução de Mark Hunyadi. Paris: Flammarion, 2013. 202 p.
- KI-ZERBO, Joseph. La crise actuelle de la civilisation africaine. **Revue française de sociologie**, Paris, n. 8, v. 1, p. 117-192, 1965. [Rencontres Internationales de Bouaké: Tradition et modernisme en Afrique noire].
- MARX, Karl. 3^{ème} Thèse sur Feuerbach. In: MARX, Karl. **Œuvres, III, Philosophie**. Tradução de Maximilien Rubel. Paris: Gallimard, 1982a. 1.976 p. [Bibliothèque de la Pléiade].

MARX, Karl. L'Idéologie allemande. In: MARX, Karl. **Œuvres, III, Philosophie**. Tradução de Maximilien Rubel. Paris: Gallimard, 1982a. 1.976 p. [Bibliothèque de la Pléiade].

NKRUMAH, Kwamé. **Le Consciencisme**. Tradução de Starr e Mathieu Howlett. Paris: Présence Africaine, 1976. 141 p.

NOUROUDINE, Abdallah. Comment connaître le travail quand le travail n'est plus le travail? **Ergologia**, Aix-en-Provence, n. 3, p. 105-126, mars 2010. Disponível em: <http://www.ergologia.org/uploads/1/1/4/6/11469955/3_nouroudine.pdf>. Acesso em: 30 mar.2017.

PEELMAN, Achiel. **L'inculturation**: l'Eglise et les cultures. Ottawa: Novalis, 1988. 197 p.

SAVADOGO, Mahamadé. Reconnaissance et engagement. **Cahier philosophique d'Afrique**, Ouagadougou, n. 10, p. 1-16, 2012.

SCHWARTZ, Yves. **Reconnaissances du travail**: Pour une approche ergologique. Paris: P.U.F., 1997. 323 p.

SCHWARTZ, Yves. Production de savoirs sur l'activité: quels nœuds entre épistémologie et éthique? **Ergologia**, Aix-Marseille, n. 14, p. 117-129, déc. 2015. Disponível em: <http://www.ergologia.org/uploads/1/1/4/6/11469955/f11._conf._1.pdf>. Acesso em: 30 mar.2017.

TOWA, Marcien. Les conflits entre traditionalismes. Recherche d'une solution. In: AZOMBO-MENDA, Soter; KOSSO, Martin Enobo. **Les philosophes africains par les Textes**. Paris: Nathan, 1978. [Extrait d'une communication faite au premier colloque sur la littérature et la critique littéraire camerounaise sous le titre].

ŽIŽEK, Slavoj, **Le sujet qui fâche**: le centre absent de l'ontologie politique. Tradução de Stathis Kouvélakis. Paris: Flammarion, 2007. 540 p.

Data da submissão: 13/01/2017

Data da aprovação: 01/04/2017