Global Africa nº 12, 2025

GLOBAL AFRICA

Indexée sur /Indexed on
AJOL DOAJ Scopus



Mahusiano ya kibinadamu na uvumbuzi mpya wa mustakabali wa Afrika

Humanitarian Relationships and the Reinvention of Africa's Futures

Les relations humanitaires et la réinvention de l'avenir de l'Afrique

العلاقات الدولية في مجال العمل الخيري الإنساني وإعادة ابتكار مستقبل القارة الأفريقية

À PROPOS

La revue *Global Africa* accueille des réflexions sur les enjeux globaux et leurs défis saisis à partir de l'Afrique et de ses diasporas. Ce contexte de défis anciens, nouveaux et futurs est celui dans lequel il faut penser de manière critique le Continent et ses trajectoires sociales, politiques, culturelles, économiques, scientifiques.

Global Africa est portée par le Laboratoire d'Analyse des Sociétés et Pouvoirs / Afrique – Diasporas (LASPAD) de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis, au Sénégal avec l'Institut de recherche pour le développement (IRD) en France, le Laboratoire d'Études et de recherche sur les dynamiques sociales et le développement local (LASDEL) au Niger et l'Université internationale de Rabat (UIR) au Maroc. *Global Africa* est une revue pluridisciplinaire, à partir et au-delà du champ des sciences sociales, et publie des textes originaux et/ou traduits en français, arabe, anglais et swahili. En prise avec les enjeux globaux, soucieuse de s'inscrire dans la « science de la durabilité » et dans la recherche prospective, *Global Africa* est un lieu d'analyses et de débats sur la place de l'Afrique dans le Monde.

Dans l'optique de renforcer l'écosystème de la publication de savoirs scientifiques en Afrique, les textes publiés par *Global Africa* répondent à une exigence majeure : investir des sujets qui font progresser les connaissances, la compréhension du réel, dans un champ qu'il soit disciplinaire ou thématique, ceci à partir de constructions théoriques et conceptuelles ainsi que de données empiriques solides, éprouvées. À titre d'exemple, sont attendues à la fois des contributions originales et critiques sur les problématiques inscrites dans les agendas internationaux (sécurité humaine, migrations, santé, éducation, environnement, ressources naturelles, démographie, genre, inégalités, urbanisation, démocratie, etc.), et des réflexions sur les rationalités, les valeurs et les pratiques à l'œuvre dans la problématisation même de questions ayant la prétention de dessiner les «trajectoires de développement» du Continent. Mieux encore, les enjeux éthiques, politiques et économiques liés à la quatrième révolution industrielle, qu'il s'agisse d'intelligence artificielle, de big data, de trans-post-humanisme, de nanotechnologies, de technologies numériques, de biopolitique, de gouvernance mondiale, de société de contrôle etc. seront explorés à partir du Continent. De ce point de vue, *Global Africa* considère que pour penser le monde d'aujourd'hui et celui à venir, il est fécond de mettre en dialogue les sciences humaines et sociales avec les sciences digitales.

Au-delà des incantations à l'interdisciplinarité, l'objectif est concrètement d'accueillir des analyses émanant de divers espaces disciplinaires dès lors que – dans une démarche réflexive ou appliquée – elles permettent d'enrichir les réflexions qui visent à comprendre les dynamiques à l'œuvre sur le Continent. Située dans le champ des études globales, la revue accorde pourtant une grande attention à ce qui se passe au niveau local. *Global Africa* juge indispensable de s'approprier des sujets qui font écho à des préoccupations « locales », émanant du corps social – qu'il s'agisse des personnes ou des groupes qui les vivent quotidiennement ou qui les organisent et les gouvernent – y compris celles des femmes, des jeunes et des personnes marginalisées. La revue s'ouvre dès lors aux arts, cultures, techniques et savoirs extra académiques, en discutant avec des experts reconnus dans leur domaine.

La gouvernance de *Global Africa* repose sur un dispositif de programmation et d'évaluation scientifique autonome – engageant un comité de rédaction, un conseil scientifique, et un collège d'évaluateurs externes anonymes – qui aboutit, après un travail éditorial scrupuleux géré par un dispositif de production éditoriale, de traduction et de diffusion assuré par le LASPAD (Université Gaston-Berger de Saint-Louis), à une livraison de haute qualité scientifique. Disponible en ligne en open access, *Global Africa* publie quatre fois par an un numéro thématique, incluant des textes hors dossier (varia), des points de vue d'experts en prise avec l'actualité et des recensions d'ouvrages.

Directrice éditoriale
Fatimatou Dia

Secrétaire d'édition
Mamadou Lamine Diandy

Responsable éditoriale
Mouhamed K. Amoussa

Responsable traduction
Fatimatou Dia

Traductions en anglais/français
Bassirou Mboup a traduit les textes de Cilas Kemedjio, de Sawadogo et al. , de Yvan Hyannick Obah et de Tiéwendé Jean Balima.

Yankhoba Seydi a traduit les textes de Cyprian Nanji et de Ibrahima Mouhamadou.

Khardiata Ba a traduit les textes du fil iconographique et de Olawale Akinrinde.

Traductions en arabe
Mohamed Jouili

Traductions en swahili
Elvis Gakunzi

Copy editing et relecture en français
Mamadou Lamine Diandy
Mouhammad Dieng
Stéphanie Quillon
Mame-Penda Ba

Copy editing et relecture en anglais
Bassirou Mboup
Yankhoba Seydi
Khardiata Ba

Iconographie
Mame-Penda Ba
Mouhamed K. Amoussa

Maquette
Mouhamed K. Amoussa

La lecture des articles en arabe suit la numérotation de page de l'ensemble de la revue, de gauche à droite.

Crédits photographiques
Les images qui accompagnent ce numéro sont issues de la série *La vie à Canhabaque* de Boubacar Touré Mandémory, réalisée dans l'archipel des Bijagos en Guinée-Bissau. À travers une approche sensible et intimiste, le photographe capture des fragments de vie du quotidien insulaire. Ces photographies sont protégées par le droit d'auteur et relèvent du copyright de Boubacar Touré Mandémory.

Le logo de Global Africa est emprunté au signe Nsibidi qui représente le savoir et le partage.

Le collège des évaluateurs étant anonyme, nous ne publions pas les noms de ses membres. Nous adressons nos chaleureux remerciements à l'ensemble des évaluateurs pour leur disponibilité et leurs fécondes contributions.

Revue *Global Africa*
numéro 12
Décembre 2025
Périodicité : *quatre numéros annuels*
(deux pour les deux premières années 2022, 2023)
Propriété *: Université Gaston Berger, Sénégal*
Éditeur : *Université Gaston Berger, Sénégal*
Directeur de la publication : Magatte Ndiaye, *Recteur de l'Université Gaston Berger*
ISSN : 3020-0458

Programmation et évaluation
Coordinateurs du numéro
Akosua Adomako Ampofo
Cecelia Lynch
Cilas Kemedjio
Faisal Garba
Nadine Machikou
Toussaint Kafarhire
Elias Opongo

Secrétaire de rédaction
Fatimatou Dia

Comité de rédaction
Mame-Penda Ba *(Rédactrice en chef), Science politique, Université Gaston Berger*
Toussaint Murhula Kafarhire, *Sc. po, ASAA, ULC, UPN*
Uchenna Okeja, *Philosophie, Nelson Mandela Univ.*
Olivier Dangles, *Biodiversité, Sc. de la durabilité, IRD*
Sara Mejdoubi, *Linguiste, UIR*
Faisal Garba, *Sociologie, UCT*
Mohamed Jouili, *Anthropologie, ULM*
Nadine Machikou, *Sc. politique, Université de Yaoundé*
Frédérique Louveau, *Anthropologie, UGB*
Mireille Razafindrakoto, *Économie, IRD*
Philippe Lavigne-Delville, *Anthropologie, IRD*
Cheikh Sadibou Sakho, *Sociologie, Anthropologie, UGB*

Conseil scientifique
Akosua Adomako Ampofo *(Présidente), Gender studies, ASAA*
Paul Tiyambe Zeleza, *Économie, USIU*
Souleymane Bachir Diagne, *Philosophie, CU*
Mamadou Diouf, *Histoire, CU*
Cecelia Lynch, *Science politique, UCI*
Estienne Rodary, *Géographie et science politique, IRD*
Célestin Monga, *Économie, World Bank/Harvard*
Bouchra Sidi Hida, *Sc. soc. et gouvernance, Codesria*
Philippe Peycam, *Histoire, IIAS*
Ibrahima Thioub, *Histoire, UCAD*
Fatima Sadiqi, *Ling. études de genre, Université de Fes*
Cheikh Thiam, *Etudes africaines, Amherst College*
François Roubaud, *Économie, IRD*
Felwine Sarr, *Économie, Duke University*
Stefan Ouma, *Géographie, University of Bayreuth*
Fatou Sow, *Gender studies, CNRS/UCAD*
Pap Ndiaye, *Histoire, SciencePo / MNHI*
Foued Laroussi, *Linguistique, Université de Rouen*
Zahia Jouirou, *Études islamiques et religions comparées, Université de La Manouba*
Ibrahima Kane, *Droits humains, OSF/UA*
Reda Benkirane, *Université M.VI Polytechniques*
Walter Mignolo, *Anthropologie, Duke University*
Dominique Darbon, *Science politique, LAM*
Mbissane Ngom, *Droit, UGB*
Fatima Harrak, *Histoire et science politique, Institut d'études africaines, Université Mohammed V*

Global Africa est une revue en libre accès distribuée selon les termes de la licence d'attribution Creative Commons Attribution Non-Commercial (CC BY-NC 4.0) (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0). Cette licence autorise l'utilisation, la distribution et la reproduction sur tout support, sauf à des fins commerciales, à condition que l'œuvre originale soit correctement citée.

GLOBAL AFRICA

العلاقات الدولية في مجال العمل الخيري الإنساني وإعادة ابتكار مستقبل القارة الإفريقية

Les relations humanitaires et la réinvention de l'avenir de l'Afrique

Humanitarian Relationships and the Reinvention of Africa's Futures

Mahusiano ya kibinadamu na uvumbuzi mpya wa mustakabali wa Afrika

Sommaire

Les relations humanitaires et la réinvention de l'avenir de l'Afrique

Éditorial
Afrigi xam-xam : Afriques savantes : Retours critiques sur une décennie de création de connaissances, de dialogue scientifique et d'expérimentations académiques — 6-7

Catalogue des résumés — 14-25

Global Africa
Vivre à Canhabaque — l'Afrique intime de Touré Mandémory — 26

Cilas Kemedjio & Cecelia Lynch
Oublier les « humanitaires » ?
Se souvenir des donneurs, des receveurs et des partageurs — 31-37

Cilas Kemedjio
Humanitaire et souveraineté : notes sur une défaite de l'État postcolonial — 46-57

Wangui wa Goro
Traducture dans la philanthropie — 70-90

Olawale Akinrinde
Décoloniser l'aide humanitaire en période de coups d'État : colonialité, agentivité locale et crise de l'intervention au Niger — 111-122

Cyprian Nanji
L'iba-iba : une pratique humanitaire endogène chez les Balondo du sud-ouest du Cameroun, vers 1700-2019 — 136-154

Jacqueline Sawadogo, Pon Jean-Baptiste Coulibaly & Lassina Koté
Décoloniser l'aide humanitaire dans la ville de Kongoussi
(province du Bam/Burkina Faso) : la poterie, un savoir-faire à reconstruire — 173-183

Tiéwendé Jean Balima
Pratiques décoloniales de l'aide alimentaire au Burkina Faso : analyse des interventions de l'ONG Catholic Relief Services à travers la cantine endogène (2011-2024) — 196-209

Yvan Hyannick Obah
L'endogénéisation de l'aide humanitaire Savoirs, pratiques et mobilisation de l'ONG Aldepa au soutien des victimes de Boko Haram à l'Extrême-Nord du Cameroun — 224-242

Ibrahima Mohamadou
Comment « décoloniser » l'image humanitaire en Afrique à travers l'autoproduction visuelle (photographie) dans le contexte camerounais ? — 262-274

Humanitarian Relationships and the Reinvention of Africa's Futures

Mahusiano ya kibinadamu na uvumbuzi mpya wa mustakabali wa Afrika

العلاقات الدولية في مجال العمل الخيري الإنساني وإعادة ابتكار مستقبل القارة الأفريقية

Editorial 8-9 10-11 12-13
Afrigi xam-xam: Scholarly Africas: Critical Reflections on a Decade of Knowledge Creation, Scientific Dialogue, and Academic Experimentation

Abstracts Catalog 14-25 14-25 14-25

Global Africa 27 28 29
Living in Canhabaque — Touré Mandémory's Intimate Africa

Cilas Kemedjio & Cecelia Lynch 38-44
Forget "Humanitarians"?
Remember Givers, Receivers, and Sharers

Cilas Kemedjio 58-68
Humanitarianism and Sovereignty: Notes on a Defeat of the Postcolonial State

Wangui wa Goro 91-108
Traducture in Philanthropy

Olawale Akinrinde 123 -133
Decolonizing Humanitarian Aid in Times of Coups: Coloniality, Local Agency, and the Crisis of Intervention in Niger

Cyprian Nanji 155-171
Iba-iba: An Indigenous Humanitarian Practice among the Balondo of South West Cameroon, c.1700-2019

Jacqueline Sawadogo, Pon Jean-Baptiste Coulibaly & Lassina Koté 184-193
Decolonizing Humanitarian Aid in the City of Kongoussi (Bam Province, Burkina Faso): Pottery, a Know-How to Rebuild

Tiéwendé Jean Balima 210-222
Decolonial Food Aid Practices in Burkina Faso: An Analysis of Catholic Relief Services' Interventions through the Endogenous School Feeding program (2011-2024)

Yvan Hyannick Obah 243-260
Endogenizing Humanitarian Aid: Knowledge, Practices, and ALDEPA's Mobilization in Support of Victims of Boko Haram in Cameroon's Far North Region

Ibrahima Mohamadou 275-286
How Can we "Decolonize" the Humanitarian Image in Africa Through Visual self-Production (photography) in the Cameroonian Context?

Afrigi xam-xam

Afriques savantes : Retours critiques sur une décennie de création de connaissances, de dialogue scientifique et d'expérimentations académiques[1]

Mame-Penda Ba
Professeure en science politique, Université Gaston Berger, Sénégal
Directrice du Laboratoire d'analyse des sociétés et pouvoirs / Afrique – Diasporas (Laspad)
Rédactrice en chef de la revue Global Africa
mame-penda.ba@ugb.edu.sn

How to cite this paper:
Ba, M.-P. (2025). *Afrigi xam-xam* : Afriques savantes : Retours critiques sur une décennie de création de connaissances, de dialogue scientifique et d'expérimentations académiques. *Global Africa*, (12), pp. 6-7.
https://doi.org/10.57832/m88y-3k54

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Il y a 10 ans, naissait à l'Université Gaston Berger de Saint-Louis, au Sénégal, le Laboratoire d'analyse des sociétés et pouvoirs / Afrique – Diasporas. Le Laspad est sorti des cuisses de l'UFR Crac, de l'UFR SJP et de l'UFR Sciences économiques, déjà avec une conception large des sciences humaines et sociales qui constituent notre ADN.

Que de chemin parcouru pendant une décennie ! Aujourd'hui le laboratoire compte 14 axes de recherche et regroupe autant de directrices et de directeurs scientifiques, répartis en plus de 20 programmes. Surtout, nos équipes ne craignent pas de s'engager dans des sentiers non défrichés, pour tracer la voie d'une recherche résolument endogène comme l'entendait Paulin Hountondji.

Ces 14 axes de recherche, ces 20 programmes sont autant d'initiatives portées par des chercheurs et des enseignants engagés, du Sénégal et d'ailleurs. Tous ces programmes sont égaux, mais certains sont plus égaux que d'autres, je dois bien le reconnaître. L'un de ces programmes représente pour moi une fierté particulière : la revue *Global Africa*, qui célèbre cette année ses 4 ans d'existence.

4 ans, ce sont 12 numéros, près de 100 articles publiés, après une relecture rigoureuse, à l'aveugle, par des pairs, qui respectent les plus hauts standards internationaux. 12 numéros, et autant de fils iconographiques soigneusement élaborés, pour faire de chaque parution un événement célébrant l'art africain. Chaque numéro est une occasion pour l'Afrique de faire irruption sur la scène globale de la création scientifique. La création est au cœur de toutes les réflexions du Laspad et de Global Africa. L'effort de traduction que nous proposons à

1 Ce discours a été prononcé par Pr Mame-Penda Ba, directrice du Laspad et rédactrice en chef pendant les quatre premières années de la revue *Global Africa* lors de la célébration du 8 au 10 décembre 2025 du double anniversaire du Laspad (10 ans) et du programme Global Africa (4 ans).

chaque numéro en est la démonstration. C'est un effort unique au monde que de proposer, numéro après numéro, des articles en arabe, en swahili, en wolof, en amharique en plus de l'anglais et du français.

Dans l'éditorial du premier numéro de *Global Africa*, nous avons décrit l'impérative nécessité de « comprendre les possibles pour l'Afrique ». Comprendre les possibles pour l'Afrique, à l'heure des bouleversements technologiques, mais aussi alors que les limites écologiques de la planète sont atteintes et dépassées les unes après les autres. Depuis ces constats, les bouleversements technologiques se sont accentués. S'y sont rajoutés des bouleversements géopolitiques dont on peine à conceptualiser les effets sur notre continent. Pire encore, nous manquons dramatiquement d'outils d'orientation de la décision, pour enfin garantir ce qu'il est à la mode d'appeler « l'agencéité de l'Afrique ».

Les slogans se multiplient aujourd'hui autour des « solutions africaines aux problèmes africains ». Ne nous y trompons pas, nous réfléchissons certes sur des problèmes africains, mais ce sont aussi des problèmes globaux. En revanche, il s'agit bien de solutions africaines, tirées de la recherche africaine. Je dis bien « africaine » comme l'entendait Mudimbé à propos de l'université africaine : non pas seulement composée de chercheurs du continent, avec des programmes décidés par eux-mêmes, mais surtout qui entre en résonance avec les contradictions du monde moderne et qui contribue à offrir des possibilités pour les sociétés du continent.

Une réflexion africaine donc, sur des questions globales, mais aussi ancrées sur le continent. Le Laspad ne peut évidemment pas faire l'économie de réflexions épistémologiques critiques. En effet, les questions posées au LASPAD et à Global Africa n'épargnent personne. Elles ne dressent pas des autels à des courants nostalgiques d'un âge d'or résolu, d'ailleurs inaccessible et inventé. Nous ne rechignons pas à parler de décolonialité, de panafricanisme, à condition de nous montrer à la hauteur de ces expressions. Ce sont des regards intranquilles que le laboratoire et la revue posent sans concession sur notre environnement direct. Cette réflexion africaine au Laspad ne peut pas non plus exister sans la formulation d'une utilité sociale claire. Tous nos programmes répondent résolument à cette exigence. Nos étudiants en particulier apprennent à s'impliquer dans la société, et à ne pas attendre que quelqu'un d'autre n'agisse à leur place. Un invariant depuis la création du laboratoire est que cette recherche doit influencer la pensée et orienter les décisions en Afrique et dans le monde.

Les défis sont nombreux, alors que l'espérance de vie des institutions de recherches sur les sociétés en Afrique est généralement très courte. L'ambition du Laspad et de Global Africa est de corriger la marginalisation de la recherche africaine, elle est de faire vivre ces « Afriques savantes ». En célébrant ces deux anniversaires, et en vous réunissant autour de nous aujourd'hui, nous mettons l'Afrique au centre des préoccupations scientifiques de très haut niveau, voire du plus haut niveau.

Dans cet esprit, le présent numéro consacré à l'humanitarisme incarne pleinement les engagements intellectuels et politiques du LASPAD et de Global Africa. En interrogeant les fondements historiques, épistémologiques et pratiques de l'action humanitaire, les contributions réunies ici remettent en question les paradigmes dominants et mettent en avant les formes africaines de savoir, de soin et de solidarité. Elles nous invitent à repenser ce que signifie donner, recevoir et partager, au-delà des asymétries et des logiques paternalistes qui ont longtemps structuré le domaine humanitaire. Ce faisant, ce numéro s'inscrit dans un effort plus large de décolonisation de la production de connaissances, tout en ouvrant de nouvelles voies pour des formes d'engagement plus équitables et ancrées dans les réalités vécues, les histoires et les aspirations des sociétés africaines.

Afrigi xam-xam

Scholarly Africas: Critical Reflections on a Decade of Knowledge Creation, Scientific Dialogue, and Academic Experimentation

Mame-Penda Ba
Professor in Political Science, Gaston Berger University, Senegal
Director of Laboratory for the Analysis of Societies and Powers / Africa–Diasporas (LASPAD)
Editor-in-Chief of *Global Africa* Journal
mame-penda.ba@ugb.edu.sn

How to cite this paper:
Ba, M.-P. (2025). *Afrigi xam-xam:* Scholarly Africas: Critical Reflections on a Decade of Knowledge Creation, Scientific Dialogue, and Academic Experimentation. *Global Africa*, (12), pp. 8-9.
https://doi.org/10.57832/rqbv-ej82

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Ten years ago, at Gaston Berger University, the Laboratory for the Analysis of Societies and Powers / Africa–Diasporas (LASPAD) was established. LASPAD emerged from the UFR CRAC, the UFR SJP, and the UFR of Economic Sciences, already grounded in a broad conception of the humanities and social sciences that form our DNA.

What a long way we have come in a decade! Today, the laboratory comprises 14 research areas, bringing together as many scientific directors and organized into more than 20 programs. Above all, our teams do not hesitate to venture onto uncharted paths, paving the way for a resolutely endogenous research approach, as envisioned by Paulin Hountondji.

These 14 research areas and 20 programs represent initiatives carried forward by researchers and dedicated scholars from Senegal and beyond. All these programs are equal, though some are more equal than others, I must admit. One of these programs fills me with particular pride: the journal Global Africa, which this year celebrates its fourth anniversary.

1 This speech was delivered by Professor Mame-Penda Ba, Director of LASPAD and Editor-in-Chief for the first four years of the journal *Global Africa*, during the celebration held from December 8 to 10, 2025, marking the double anniversary of LASPAD (10 years) and the Global Africa program (4 years).

Four years have yielded twelve issues and nearly one hundred articles published, following rigorous double-blind peer review that meets the highest international standards. Each of these twelve issues features a carefully crafted visual thread, helping make each publication a unique event. Each issue is an opportunity for Africa to step onto the global stage of scientific creation. Creation lies at the heart of all reflections at LASPAD and within Global Africa. The translation effort we provide in each issue demonstrates this commitment. It is a unique effort worldwide to publish, issue after issue, articles in Arabic, Swahili, Wolof and Amharic, in addition to English and French.

In the editorial of the first issue of *Global Africa*, we described the imperative need to "understand the possibilities for Africa." Understanding the possibilities for Africa in an era of technological upheavals, but also when the ecological limits of the planet are being reached, and exceeded, one after another. Since these observations, technological upheavals have intensified. They have been joined by geopolitical upheavals whose effects on our continent are still difficult to conceptualize. Worse still, we dramatically lack the tools needed to guide decision-making and finally guarantee what has become fashionable to call "Africa's agency".

Today, slogans abound about "African solutions to African problems". Let us not be mistaken, what will be discussed are certainly African issues, but they are also global issues. On the other hand, these are African solutions, drawn from African research. I do mean "African" in the sense described by Mudimbé regarding the African university: not just an institution composed of scholars from the continent with programs decided by themselves, but, above all, one that resonates with the contradictions of the modern world and contributes to creating possibilities for societies across the continent.

This is therefore an African reflection on global issues, yet one that is firmly rooted in the continent. LASPAD cannot avoid engaging in critical epistemological reflection. Indeed, the questions raised within LASPAD and Global Africa spare no one. They do not erect altars to nostalgic currents for a resolved golden age, one that is in any case inaccessible and largely invented. We do not shy away from talking about decoloniality and pan-Africanism, provided that we live up to the meaning of these terms. The laboratory and the journal cast restless, uncompromising perspectives on our immediate environment. This African reflection at LASPAD cannot exist without the formulation of a clear social utility. All our programs resolutely meet this requirement. Our students, in particular, learn to engage with society and not to wait for someone else to act on their behalf. One constant since the laboratory's creation has been that this research must influence thinking and guide decision making in Africa and throughout the world.

The challenges are numerous, especially since the life expectancy of research institutions devoted to studying societies in Africa is generally very short. The ambition of LASPAD and Global Africa is to address the marginalization of African research and to give life to these "scholarly Africas." By celebrating these two anniversaries and bringing you together with us today, we place Africa at the center of the highest-level scientific concerns, indeed, at the very highest level.

In this spirit, the present issue devoted to humanitarianism fully embodies the intellectual and political commitments of LASPAD and Global Africa. By interrogating the historical, epistemological, and practical foundations of humanitarian action, the contributions gathered here challenge dominant paradigms and foreground African forms of knowledge, care, and solidarity. They invite us to rethink what it means to give, receive, and share, beyond the asymmetries and paternalistic logics that have long structured the humanitarian field. In doing so, this issue contributes to a broader effort to decolonize knowledge production while opening new pathways for more equitable and grounded forms of engagement—anchored in the lived realities, histories, and aspirations of African societies.

Afrigi xam-xam:

Afrika Zilizojifunza: Tafakari muhimu kuhusu muongo mmoja wa uundaji wa maarifa, mazungumzo ya kisayansi na majaribio ya kitaaluma[1]

Mame-Penda Ba
Profesa wa Sayansi ya Siasa, Chuo Kikuu cha Gaston Berger, Senegal
Mkurugenzi wa Maabara ya Uchambuzi wa Jamii na Mamlaka / Afrika - Diasporas (LASPAD)
Mhariri Mkuu wa jarida la *Global Africa*
mame-penda.ba@ugb.edu.sn

How to cite this paper:
Ba, M.-P. (2025). *Afrigi xam-xam*: Afrika Zilizojifunza: Tafakari muhimu kuhusu muongo mmoja wa uundaji wa maarifa, mazungumzo ya kisayansi na majaribio ya kitaaluma. *Global Africa*, (12), pp. 10-11.
https://doi.org/10.57832/wz2d-yp02

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Miaka kumi iliyopita, Maabara ya Uchambuzi wa Jamii na Mamlaka / Afrika - Diasporas ilianzishwa katika Chuo Kikuu cha Gaston Berger. LASPAD ilitoka katika idara ya CRAC, idara ya SJP na idara ya Sayansi za Uchumi, tayari ikikumbatia dhana pana ya ubinadamu ambayo ni msingi wa DNA yetu.

Tumefikia wapi katika muongo mmoja! Leo, maabara ina maeneo 14 ya utafiti na inajumuisha wakurugenzi wengi wa kisayansi, walioenea katika programu zaidi ya 20. Zaidi ya yote, timu zetu haziogopi kupitia njia ambazo hazijapangwa, ili kuunda njia ya utafiti wa ndani kabisa, kama Paulin Hountondji alivyofikiria.

Sehemu hizi 14 za utafiti na programu 20 zinawakilisha mipango inayoongozwa na watafiti na walimu waliojitolea kutoka Senegal na kwingineko. Programu hizi zote ni sawa, lakini zingine ni sawa zaidi kuliko zingine, lazima nikubali. Mojawapo ya programu hizi ni chanzo maalum cha fahari kwangu: jarida la Global Africa, ambalo linaadhimisha kumbukumbu yake ya nne mwaka huu.

Miaka minne inawakilisha matoleo 12, karibu makala 100 zilizochapishwa, zote zikifuata mapitio makali na yasiyo na uwazi ya rika ambayo yanafuata viwango vya juu zaidi vya kimataifa. Matoleo yote 12, kila moja likiwa simulizi la kuona lililoundwa kwa uangalifu, hufanya kila chapisho kuwa tukio linalosherehekea sanaa ya Kiafrika.

1 Ce discours a été prononcé par Pr Mame-Penda Ba, Directrice du Laspad et rédactrice en chef pendant les quatre premières années de la revue *Global Africa* lors de la célébration du 8 au 10 décembre 2025 de la double anniversaire du Laspad (10 ans) et du programme Global Africa (4 ans).

Kila toleo ni fursa kwa Afrika kuingia katika hatua ya kimataifa ya uumbaji wa kisayansi. Uumbaji ndio kiini cha tafakari zote za LASPAD na Global Africa. Jitihada za tafsiri tunazofanya katika kila toleo zinaonyesha hili. Ni juhudi ya kipekee duniani kote kutoa, toleo baada ya toleo, makala kwa Kiarabu, Kiswahili, Wolof, na Amharic, pamoja na Kiingereza na Kifaransa.

Katika tahariri ya toleo la kwanza la Global Africa, tulielezea hitaji la «kuelewa uwezekano wa Afrika». Tusichezee maneno haya; kwa hakika tunafikiria kuhusu matatizo ya Kiafrika, lakini pia ni matatizo ya kimataifa. Tangu uchunguzi huu, mabadiliko ya kiteknolojia yameongezeka. Kuongezewa na haya kumekuwa na mabadiliko ya kijiografia ya kisiasa ambayo athari zake kwa bara letu ni ngumu kufikiria. Mbaya zaidi, tunakosa sana zana za kufanya maamuzi ili hatimaye kuhakikisha kile kinachoitwa «wakala wa Afrika.»

Kaulimbiu zinaenea leo kuhusu «suluhisho za Kiafrika kwa matatizo ya Kiafrika.» Tusikosee: tutakachojadili katika siku zijazo hakika ni matatizo ya Kiafrika, lakini kwanza kabisa ni matatizo ya kimataifa. Hata hivyo, suluhisho zitakuwa za Kiafrika, zinazotokana na utafiti wa Kiafrika. Ninasema «Kiafrika» kwa maana kwamba Mudimbé alimaanisha alipozungumzia chuo kikuu cha Kiafrika: sio tu kilichoundwa na watafiti kutoka bara, na programu zilizoamuliwa zenyewe, lakini zaidi ya yote, moja inayoendana na utata wa ulimwengu wa kisasa na inachangia kutoa fursa kwa jamii za bara.

Kwa hivyo huu ni tafakari ya Kiafrika kuhusu masuala ya kimataifa, lakini pia yenye mizizi katika bara. LASPAD haiwezi, bila shaka, kuepuka tafakari muhimu ya epistemolojia. Maswali yanayoulizwa katika maabara na Global Africa hayamwachi mtu yeyote. Hayajengi madhabahu kwa mikondo ya zamani ya dhahabu yenye nguvu, isiyoweza kufikiwa, na iliyobuniwa. Hatuogopi kujadili kutokoloniwa na Pan-Africanism, mradi tu tunaishi kulingana na masharti haya. Maabara na jarida hutazama mazingira yetu ya karibu bila kuyumbayumba. Tafakari hii ya Kiafrika kuhusu LASPAD haiwezi kuwepo bila uundaji wa manufaa ya kijamii yaliyo wazi. Programu zetu zote huitikia kwa uthabiti sharti hili. Wanafunzi wetu, haswa, hujifunza kushirikiana na jamii na sio kusubiri mtu mwingine achukue hatua kwa niaba yao. Jambo la kudumu tangu kuanzishwa kwa maabara ni kwamba utafiti huu lazima ushawishi mawazo na kuongoza maamuzi barani Afrika na kote ulimwenguni.

Changamoto ni nyingi, haswa kutokana na muda mfupi sana wa taasisi za utafiti zinazozingatia jamii za Kiafrika. Matarajio ya LASPAD na Global Africa ni kushughulikia kutengwa kwa utafiti wa Kiafrika na kuhuisha «Afrika hizi za kitaaluma». Kwa kusherehekea maadhimisho haya mawili na kukusanyika karibu nasi leo, tunaiweka Afrika mstari wa mbele katika masuala ya kisayansi ya kiwango cha juu, haswa, ya kiwango cha juu zaidi.

Katika muktadha huu, toleo hili lililojikita katika kibinadamu linaakisi kikamilifu ahadi za kiakili na kisiasa za LASPAD na Global Africa. Kwa kuchunguza misingi ya kihistoria, ya epistemolojia na ya vitendo vya utekelezaji wa kibinadamu, michango iliyokusanywa hapa inachunguza upya mitazamo inayotawala na kuonyesha umuhimu wa maarifa, huduma na mshikamano wa Kiafrika. Michango hii inatualika kufikiria upya maana ya kutoa, kupokea na kushirikiana, zaidi ya ukosefu wa usawa na mantiki za utunzaji wa baba-aina ambazo kwa muda mrefu zimeunda sekta ya kibinadamu. Kwa kufanya hivyo, toleo hili linaingia katika jitihada kubwa za kutokoloniwa kwa uzalishaji wa maarifa, huku likifungua njia mpya za aina za ushiriki zinazolingana zaidi, zenye usawa na zilizo na mizizi thabiti katika uhalisia, historia na matarajio ya jamii za Kiafrika.

أفريقي خام-خام (xam xam)

إفريقياتٌ عالِمة: قراءاتٌ نقدية في عقدٍ من الزمان تميّز بإنتاج المعرفة، وبالحوار العلمي،والتجارب الأكاديميّة المثمرة

مام-بندا با ((Mame-Penda Ba
أستاذة العلوم السياسية في جامعة غاستون برجي (**UGB**)، مدينة سان لوي- السنغال، مديرة مختبر تحليل المجتمعات والسلطات /إفريقيا – الشتات (**LASPAD**)ورئيسة تحرير مجلة غلوبال أفركا
mame-penda.ba@ugb.edu.sn

قبل[1] عشرة أعوام، من الآن وُلد في جامعة [2]

«غاستون برجيه» مختبرُ «تحليل المجتمعات والسلطات / إفريقيا – الشتات» وقد انبثق هذا المختبر عن وحدة التكوين والبحث في الحضارات والأديان والفنون والتواصل (UFR CRAC)، وهو يحمل منذ البداية، تصورًا واسعًا للعلوم الإنسانية في انشغالها بالحضارات، والأديان، والفنون، والتواصل، وهي موضوعاتُ الدراسة التي تشغلنا ونستمدّ منها حيويتنا العلميّة.

وخلال عقد كامل من الزمن قطعنا شوطا مهمّا في إنجاز مهمّتنا. فاليوم ينشغل الباحثون المنتمون إلى هذا المختبر بأربعة عشر محورًا بحثيًّا، وهو العدد نفسه للمديرات والمديرين الذين يشرفون على الأعمال المنجزة ضمن هذه المحاور، وهم موزعون على أكثر من عشرين برنامجًا علميّا والأهم من كلّ ذلك أن فرقنا البحثيّة لا تخشى أن تسلك دروبًا غير معلومة وتطرق مواضيع لم تُطرق بعدُ، لترسم مسالك جديدة للسير فيها بخطى ثابتة من أجل بحثٍ علميٍّ متجذّر في البيئة المحلّية الأفريقية على النحو الذي كان يتمنّاه ويرغب فيه بولان هونتونجي (Paulin Hountondji). وقد ظلّ هاجسنا هذا ثابتًا على مرّ السنين.

أمّا عن هذه المحاور البحثية الأربعة عشر، والعشرين برنامجا علميّا السالفة الذكر، فهي عبارة عن مبادرات لباحثين متميّزين وأساتذة أكفّاء ملتزمين من السنغال ومن غيرها من البلدان. وجميع هذه البرامج متساوية في الأهمّية، غير أن بعضَها، ولا بدّ لي من الإقرار بذلك، أكثرُ تميّزًا من البعض الآخر. ومن بين هذه البرامج، يظلّ هناك برنامجٌ يمثّل بالنسبة إليّ مصدرَ فخرٍ خاص: ألا وهي مجلة غلوبال أفريكا، التي نحتفي هذا العام بمرور أربع سنوات على تأسيسها.

1 Xam كلمة في لغة الولوف عندما تتكرّر تعني العلم أو المعرفة حسب السياق.
2 . **هذا الخطاب ألقته الأستاذة مام بندا با مدير مخبر:** «تحليل المجتمعات والسلطات / إفريقيا – الشتات» (**dapsaL**) ورئيسة تحرير مجلّة غلوبال أفركا بمناسبة الاحتفال بالذكرى السنوية العاشرة لتأسيس هذا المختبر المذكور وكذلك الذكرى السنويّة الرابعة لإنشاء برنامج غلوبال أفركا وذلك بين 80 و01ديسمبر 5202

How to cite this paper:
Ba, M.-P. (2025). أفريقي خام-خام (xam xam): إفريقياتٌ عالِمة: قراءاتٌ نقدية في عقدٍ من الزمان تميّز بإنتاج المعرفة، وبالحوار العلمي،والتجارب الأكاديميّة المثمرة . Global Africa, (12), pp. 12-13. https://doi.org/10.57832/0bqb-hk96/
© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

الآن وبعد أربع سنوات من العمل الدؤوب ، صدر أحد عشر عددًا والثاني عشر سيصدر قريبا ، ونُشر في مجلة غلوبال أفركا ما يقارب مائة مقال، خضعت جميعها لعملية تحكيم علمي دقيقة وصارمة من قِبل محكّمين متخصّصين لا تُكشف هوياتهم وفق نظام التحكيم المزدوج ، وبما ينسجم مع أرفع المعايير الدولية المعتمدة في النشر العلمي.

وتمثّل هذه الأعداد الأحد عشر أيضًا أحد عشر مسارًا أيقونوغرافيًا صيغت بعناية فائقة، بحيث يصبح كل إصدار حدثًا متميّزا ومتفرّدا. فكل عدد يشكّل مناسبة تتيح لأفريقيا أن تحضر بقوة في الفضاء العالمي للإنتاج العلمي، بل لنقل **الإبداع العلمي**، لا مجرّد إنتاج بالمفهوم المتداول للكلمة؛ إذ إن مفهوم الإبداع يحتل موقعًا رئيسيّا في مجمل برامج ورؤى كلّ من مجلّة «غلوبال أفركا» ومختبر تحليل المجتمعات والسلطات / إفريقيا – الشتات» وأعماله. ويُعدّ الجهد الذي نبذله في مجال الترجمة مع كل عدد برهانًا واضحًا على هذا التوجّه. فهو جهد فريد من نوعه على الصعيد العالمي، يتمثّل في نشر مقالات، تباعا في عدد بعد آخر، بلغات متعددة تشمل العربية والسواحيلية، وأحيانًا الولوف والأمهريّة، علاوة على الإنجليزية والفرنسية.

ففي افتتاحية العدد الأول من مجلة **غلوبال أفركا كنّا قد** أكّدنا على الضرورة الملحّة لـ **«فهم ما يمكننا فعله لخدمة أفريقيا».** إنّ فهم ما يمكن فعله إلى أفريقيا يكتسب أهمية خاصة في زمن تتسارع فيه التحولات التكنولوجية التي ما فتئت تتفاقم وتتعاظم وفي الوقت ذاته باتت فيه الحدود البيئية للكوكب تُبلَغ وتُتجاوز تباعًا، علاوة على ذلك التحولات الجيوسياسية التي لا يزال من الصعب علينا أن نبلور تصورًا مفاهيميًا واضحًا لآثارها في قارتنا. والأشد خطورة من ذلك أننا نعاني نقصًا حادًا في أدوات توجيه القرار واستشرافه؛ تلك الأدوات الكفيلة بأن تضمن ما بات يُتداول اليوم بكثرة تحت مسمّى**: « قدرة أفريقيا على الفعل «**

تكاثر اليوم النداءات التي تدعو إلى « حلول أفريقية للمشكلات الأفريقية». غير أنّه ينبغي ألا ينخدع أحدٌ بهذا الشعار؛ فما سيجري تداوله خلال الأيام القليلة المقبلة هو بالفعل قضايا أفريقية، لكنها في المقام الأول قضايا ذات طابع عالمي. أمّا الحلول المطروحة فهي، في المقابل، حلول أفريقية بحق، مستمدة من صميم البحث العلمي الأفريقي. وأؤكد هنا صفة «الأفريقية»، بالمعنى الذي قصده موديمبي (Mudimbé) حين تحدّث عن الجامعة الأفريقية: أي ليست مجرد مؤسسة تضم باحثين من القارة يحدَّدون برامجها التعليميّة بأنفسهم، بل هي قبل كل شيء مؤسسة تتفاعل مع تناقضات العالم الحديث، وتُسهم في استكشاف إمكانات جديدة لمجتمعات القارة وفتح آفاقٍ واعدة أمامها.

يتعلّق الأمر إذن بمقاربة فكرية أفريقية تتناول قضايا كونية، لكنها في الوقت نفسه متجذّرة في واقع القارة. ولا يسع مختبر: « تحليل المجتمعات والسلطات / إفريقيا – الشتات» بطبيعة الحال، أن يتجاوز الحاجة إلى مساءلاتٍ إبستمولوجيةٍ نقدية. ذلك أنّ الأسئلة التي تُطرح في المختبر وفي مجلة غلوبال أفركا لا تستثني أحدًا. وهي لا تقيم مقامات تمجيدية لتياراتٍ يحرّكها الحنين إلى «عصرٍ ذهبي « مزعوم يُظنّ أنّه قد انقضى، والحال أنّه عصرٌ متخيَّل، متعذّر المنال، بل مُختلَق في كثيرٍ من الأحيان.

فنحن لا نتردّد في تناول مفاهيم مثل الديكولونيالية (فكر نزع الاستعمار) أو البانأفريقية (الوحدة الأفريقية)، شريطة أن نرتقي إلى مستوى ما تحمله هذه المصطلحات من دلالاتٍ ومتطلباتٍ فكرية. فالمختبر والمجلة إزاء محيطنا المباشر يعتمدان على رؤية متحفّزة يقِظة، لا تعرف المجاملة ولا المساومة. غير أنّ هذه المقاربة الفكرية الأفريقية التي نعتمدها في مختبرنا لا يمكن أن تقوم أيضًا من دون صياغةٍ واضحةٍ لوظيفتها الاجتماعية. فجميع برامجنا تستجيب بحزمٍ لهذا المطلب. ويتعلّم طلابنا، على وجه الخصوص، أن ينخرطوا في المجتمع انخراطًا فعّالًا، وألا ينتظروا أن يقوم غيرهم بالفعل نيابةً عنهم. منذ إنشاء مختبرنا، حتى يكون للبحوث التي تُنجز في المخبر تأثيرها في الفكر وتوجيه صنّاع القرار في إفريقيا وفي العالم نحو القضايا الملحّة التي ينبغي حلّها.

إنّ التحديات لكثيرة، لاسيما وأنّ العمر المؤسسي لمراكز البحث المعنية بدراسة المجتمعات في أفريقيا غالبًا ما يكون قصيرًا. وعليه فإنّ طموح كلّ من مخبرنا ومجلّتنا يتمثّل في الخروج من التهميش الذي يطال البحث الأفريقي، وفي إحياء ما يمكن تسميته ب:» أفريقيا العالِمة». ومن خلال الاحتفاء بهاتين المناسبتين، وباجتماعكم اليوم نحاول أن نضع أفريقيا في صميم الانشغالات العلمية الرفيعة، بل في قلب الاهتمامات العلمية على أعلى المستويات.

وفي هذا الإطار، يجسّد هذا العدد المخصص للإنسانية بشكل كامل الالتزامات الفكرية والسياسية لمختبر LASPAD ومجلة Global Africa. فمن خلال استكشاف الأسس التاريخية والإبستمولوجية والعملية للعمل الإنساني، تعيد المساهمات التي جُمعت هنا النظر في النماذج السائدة، وتبرز الأشكال الأفريقية للمعرفة والرعاية والتضامن. وتدعونا هذه المساهمات إلى إعادة التفكير فيما يعنيه العطاء، والاستلام، والمشاركة، متجاوزين الاختلالات والمنطق الأبوي الذي شكل المجال الإنساني لفترة طويلة.

وبهذا، يندرج هذا العدد ضمن جهد أوسع نحو نزع الاستعمار من إنتاج المعرفة، في الوقت نفسه الذي يفتح فيه آفاقًا جديدة لأشكال الالتزام الأكثر عدالة والمتجذرة في الواقع المعيشي، والتاريخ، والتطلعات المجتمعية للأفريقيا.Haut du formulaire

Catalogue des résumés

Abstracts Catalog

Decolonizing Humanitarian Aid in Times of Coups

Coloniality, Local Agency, and the Crisis of Intervention in Niger

Olawale Akinrinde

Abstract

This study examines the intersections between humanitarian aid and coloniality in Niger, revealing how the 2023 coup both intensified existing operational challenges and exposed deeper structural tensions embedded in the country's humanitarian operations. Drawing on qualitative interviews with aid workers and experts, the study employs a decolonial framework to examine how humanitarian interventions continue to perpetuate neoliberal colonial standards, gendered hierarchies, and external humanitarian governance systems that undermine the local community's agency and autonomy. While the coup has affected humanitarian access routes, further heightened security risks, and imposed new bureaucratic restrictions on humanitarian operations, findings further demonstrate that these obstacles are inseparable from the longstanding postcolonial power relations embedded in the neo-liberal governance system, which the majority of the Nigerien populace has rejected, for its complicity in their continued socio-economic and political disempowerment. The study further demonstrates that many Nigeriens still perceive aid organizations as extensions of the global neoliberal colonial order, thereby undermining the credibility of their claims to neutrality and highlighting their perceived complicity in the population's current difficult socio-economic conditions. It argues that humanitarian effectiveness in coup-affected environments cannot meaningfully be achieved solely through operational adaptations. To address this, it is clear that the existing systems of neoliberal humanitarian operations require a comprehensive overhaul of how aid is delivered, with a focus on community agency, local knowledge, and collective decision-making. It also needs to break down the colonial structures that have shaped modern humanitarian governance in the country and most African countries. In view of the aforementioned, the study advocates for a decolonized humanitarian system that is structurally African, decolonized, and that can build trust between local populations and aid organizations, bolster resilience, and promote political stability in Niger and analogous contexts.

Résumé

Cette étude examine les intersections entre l'aide humanitaire et la colonialité au Niger, en montrant comment le coup d'État de 2023 a à la fois intensifié les défis opérationnels existants et mis en lumière des tensions structurelles plus profondes, enracinées dans les opérations humanitaires du pays. S'appuyant sur des entretiens qualitatifs menés auprès de travailleurs humanitaires et d'experts, l'étude adopte un cadre décolonial pour analyser la manière dont les interventions humanitaires perpétuent des normes coloniales néolibérales, des hiérarchies genrées et des systèmes de gouvernance humanitaire externes qui sapent l'agentivité et l'autonomie des communautés locales.

Bien que le coup d'État ait affecté les routes d'accès humanitaire, accru les risques sécuritaires et imposé de nouvelles restrictions bureaucratiques aux opérations humanitaires, les résultats montrent que ces obstacles sont indissociables des relations de pouvoir postcoloniales de longue date intégrées dans le système de gouvernance néolibéral, largement rejeté par la majorité de la population nigérienne en raison de sa complicité dans la perpétuation de leur marginalisation socio-économique et politique.

L'étude montre également que de nombreux Nigériens perçoivent encore les organisations d'aide comme des prolongements de l'ordre mondial néolibéral hérité du colonialisme, ce qui affaiblit la crédibilité de leurs prétentions à la neutralité et met en évidence leur complicité perçue dans les difficiles conditions socio-économiques actuelles de la population. Elle soutient que l'efficacité humanitaire dans les contextes affectés par des coups d'État ne peut être atteinte de manière significative par de simples ajustements opérationnels.

Pour y remédier, il apparaît clairement que les systèmes actuels d'opérations humanitaires néolibérales nécessitent une refonte globale des modalités de fourniture de l'aide, centrée sur l'agentivité communautaire, les savoirs locaux et la prise de décision collective. Il est également nécessaire de démanteler les structures coloniales qui ont façonné la gouvernance humanitaire moderne au Niger et dans la plupart des pays africains. À la lumière de ce qui précède, l'étude plaide en faveur d'un système humanitaire décolonisé, structurellement africain, capable de renforcer la confiance entre les populations locales et les organisations humanitaires, de consolider la résilience et de promouvoir la stabilité politique au Niger et dans des contextes analogues.

Katalogi ya Muhtasari

كتالوج الملخصات

Muhtasari

Utafiti huu unachambua makutano kati ya usaidizi wa kibinadamu na ukoloni nchini Niger, ukionyesha jinsi mapinduzi ya 2023 yalivyozidisha changamoto zilizopo za kiutendaji na kufichua mivutano ya kina ya kimuundo iliyojikita katika mifumo ya kibinadamu ya nchi hiyo. Kwa kuzingatia mahojiano ya ubora na wafanyakazi wa kibinadamu na wataalam, utafiti unatumia mfumo wa kuondoa ukoloni kuchunguza jinsi uingiliaji kati wa kibinadamu unavyoendelea kuzaliana kanuni za ukoloni mamboleo, madaraja ya kijinsia, na mifumo ya utawala wa nje ya kibinadamu ambayo inaweka pembeni jumuiya za mitaa na wakala wao. Ingawa mapinduzi ya kijeshi yalivuruga njia za kibinadamu, kuongezeka kwa hatari za kiusalama, na kuweka vikwazo vipya vya ukiritimba katika shughuli za kibinadamu, matokeo ya utafiti pia yanaonyesha kuwa vikwazo hivi vinahusishwa kwa kiasi kikubwa na uhusiano wa muda mrefu wa mamlaka ya baada ya ukoloni uliowekwa katika mfumo wa utawala wa uliberali mamboleo, ambao unakataliwa na watu wengi kutokana na idadi kubwa ya watu. kutengwa kwa kijamii na kiuchumi. Utafiti unaonyesha kwamba watu wengi wa Niger wanaendelea kuona mashirika ya kibinadamu kama upanuzi wa utaratibu wa kimataifa wa ukoloni wa uliberali mamboleo, ambao unadhoofisha uaminifu wa madai yao ya kutoegemea upande wowote na kusisitiza kuhusika kwao katika hali ngumu ya sasa ya kijamii na kiuchumi inayokabili idadi ya watu. Inasema kuwa ufanisi wa kibinadamu katika miktadha inayohusiana na mapinduzi hauwezi kufikiwa kwa kiasi kikubwa kupitia marekebisho ya kiutendaji tu. Badala yake, inahitaji urekebishaji upya wa kimsingi wa mazoea ya usaidizi, yanayozingatia wakala wa jamii, epistemolojia za ndani, na kufanya maamuzi ya pamoja, huku ikivunja mifumo ya kikoloni ambayo imeunda utawala wa kisasa wa kibinadamu nchini, kama katika mazingira mengi ya Kiafrika. Utafiti unahitimisha kwa kupendekeza kuanzishwa kwa mfumo wa kibinadamu ulioondolewa kabisa ukoloni, wenye uwezo wa kuimarisha uaminifu kati ya jumuiya za mitaa na mashirika ya kibinadamu, kuongeza uthabiti, na kuunga mkono utulivu wa kisiasa nchini Niger na mazingira sawa.

الملخّص

نتناول في هذا المقال بالدرس العلاقات المتشابكة بين المساعدات الإنسانية والبُنى الاستعمارية في النيجر، وذلك بالنظر في الكيفيّة التي بها أدّى الانقلاب العسكري سنة 2023، من جهة، إلى تفاقم الإكراهات الإجرائيّة القائمة، ومن جهة أخرى إلى كشف اختلالات بنيوية أعمق كامنة في منظومات العمل الخيريّ الإنساني في البلاد. واعتمادًا على مقابلات نوعية أُجريت مع فاعلين إنسانيين وخبراء مختصّين، نوظّف في هذه الدراسة مقاربة تحليلية ضمن المنزع الفكري الساعي إلى التخلّص من التركة الاستعماريّة لفحص الكيفية التي ما تزال بواسطتها تدخلات الفاعلين في العمل الخيري الإنساني تعيد إنتاج معايير استعمارية ذات طابع ليبرالي جديد، هذا إلى جانب ترسيخ تراتبيات جندرية وأنماط حوكمة متعلّقة بالعمل الخيري الإنساني مفروضة من الخارج، وهو ما يساهم في إقصاء الجماعات المحلية وتقليص قدرتها على المبادرة والتأثير.

وبالرغم من أن الانقلاب العسكري في النيجر قد عطّل مسارات الوصول إلى المساعدات الإنسانية، ورفع منسوب المخاطر الأمنية، وفرض قيودًا بيروقراطية إضافية على العمليات الخيريّة الإنسانية، فإنّ هذه العوائق لا يمكن فهمها بمعزل عن علاقات القوة ما بعد الاستعمارية الراسخة تاريخيًا، والمترسّخة في نظام حوكمة ليبرالي جديد طالما قوبل برفض واسع داخل المجتمع النيجري، نظرًا لدوره في إعادة إنتاج التهميش الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للسكان المحليين، واستدامته.

فدراستنا تبيّن أنّ شريحة واسعة من سكان النيجر ما تزال تنظر إلى المنظمات الإنسانية على أنها امتداد بنيوي للنظام الاستعماري العالمي ذي المنزع الليبرالي الجديد، الأمر الذي يقوّض بصورة جوهرية مصداقية ادعاءاتها بالحياد، ويكشف عمّا يُنظر إليه بوصفه تواطؤًا ضمنيًا في إعادة إنتاج الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية القاسية التي ترزح تحتها المجتمعات المحلّية في المرحلة الراهنة. هذا وقد استنتجنا أنّ نجاعة العمل الخيري الإنساني في السياقات التي تتّسم بالانقلابات العسكرية وعدم الاستقرار السياسي لا يمكن أن تتحقّق على نحو فعّال من خلال إدخال تحسينات إجرائية أو تعديلات شكليّة محدودة، بل تستوجب إعادة هيكلة جذرية لمنظومات المساعدة الإنسانية ذاتها، على أساس إعادة الاعتبار للفاعلية المجتمعية، والاعتراف بالمعارف وأنساق التفكير المحلية بوصفها مصادر مشروعة

لصنع المعنى واتخاذ القرار، واعتماد مقاربات تشاركية في الحوكمة وتحديد الأولويات. ويتعيّن أن يتمّ ذلك بالتوازي مع تفكيك البنى الاستعماريّة التي ساهمت تاريخيًا في صياغة بنى حوكمة العمل الخيري الإنساني المعاصرة في النيجر، كما في معظم السياقات الأفريقية.

Abstract in Yoruba Language

Iwadi yii ṣe ibeere awọn ikorita laarin iranlọwọ eniyan ati ileto ni Orilẹ-ede Niger, ti n ṣafihan bii 2023 coup mejeeji ṣe alekun awọn italaya iṣẹ ṣiṣe ti o wa ati ṣafihan awọn aifọkanbalẹ igbekalẹ ti o jinlẹ ti o wa ninu awọn iṣẹ omoniyan ni orilẹ-ede naa. Yiya lori awọn ifọrọwanilẹnuwo agbara pẹlu awọn oṣiṣẹ iranlọwọ ati awọn amoye, iwadii naa kan ilana decolonial kan lati ṣe ayẹwo bi awọn ilowosi eniyan ṣe tẹsiwaju lati ṣeda awọn iṣededede amunisin neo-liberal, awọn ipo akọ ati abo, ati awọn eto iṣakoso omoniyan ti ita ti o ya awọn agbegbe agbegbe kuro. Lakoko ti iṣọtẹ naa ti ni ipa awọn ipa ọna wiwọle omoniyan, awọn eewu aabo ti o pọ si, ati ti paṣẹ awọn ihamọ ilana tuntun lori awọn iṣẹ omoniyan, awọn awari tun fihan pe awọn idiwọ wọnyi ko ṣe iyatọ si awọn ibatan agbara lẹhin igbati o ti pẹ ti o wa ninu eto iṣakoso ijọba neo-liberal, eyiti ọpọlọpọ awọn olugbe Orilẹ-ede Niger ti kọ, fun idamu rẹ ninu awọn aibalẹ awujọ-aje ati iselu wọn ti o tẹsiwaju. Iwadi na tun ṣe afihan pe ọpọlọpọ awọn ọmọ orilẹ-ede Niger tun woye awọn ẹgbẹ iranlọwọ gẹgẹbi awọn amugbooro ti ilana ijọba oni ominira tuntun (neoliberal) agbaye, nitorina o ṣe afihan aibikita ti awọn ajo wọnyi ni alafia awujọ-aje lọwọlọwọ ti awọn eniyan. O jiyan pe imunadoko eniyan ni awọn agbegbe ti o ni ipa lori ikọlu ko le ṣe aṣeyọri ni imọ-jinlẹ nikan nipasẹ awọn adaṣe iṣẹ. Dipo, o nilo atunto ipilẹ ti awọn iṣe iranlọwọ ti o da lori ile-ibẹwẹ agbegbe, awọn apistemologies agbegbe, ati ṣiṣe ipinnu pinpin, lakoko ti o npa awọn matiri amunisin ti o ti ṣe agbekalẹ ijọba omoniyan ode oni ni orilẹ-ede naa, bii ni ọpọlọpọ awọn agbegbe Afirika. Iwadi na pari nipa ṣiṣe iṣeduro eto eto omoniyan ti o ni ẹtọ ti o ni ẹtọ ti o lagbara lati ṣe igbelaruge igbẹkẹle laarin awọn agbegbe ati awọn ẹgbẹ iranlọwọ, imudara imudara ati atilẹyin iduroṣinṣin oloselu ni Niger ati awọn ipo ti o jọra.

Iba-iba: An Indigenous Humanitarian Practice among the Balondo of South West Cameroon, c.1700-2019

Cyprian Nanji

Abstract

This article examines *iba-iba*, an indigenous humanitarian practice among the Balondo people of Southwest Cameroon, tracing its development from the precolonial period (c.1700) to the present. Rooted in collective values of reciprocity, solidarity, and mutual responsibility, *iba-iba* has long served as a locally sustained mechanism for responding to hardship. This study looks at how *iba-iba* has historically responded to a wide range of social needs, resulting from disasters such as fire outbreaks, death, displacement, school fees, medical care, and periods of food scarcity, largely without dependence on state institutions or international humanitarian agencies. The study adopts a qualitative research design, and within it a historical methodology that combines oral history, ethnographic observation, and archival research. The study traces both continuity and change in the indigenous humanitarian practices of the Balondo from the colonial era to the present. Primary data were generated through field interviews with Balondo elders, women leaders, and youth, conducted in the Balondo language (Londo), Pidgin English, and English. The findings reveal that *iba-iba* is just one of the many Balondo mutual-aid institutions of the balondo, including *icheche* (compulsory contributions), *njange* (rotating savings associations), *erio* (collective labour), and *ereni* (shared meals), which together constitute an integrated communal system for managing vulnerability and sustaining social cohesion. Findings also reveal that in moments of crisis, including the Bakassi conflict and the ongoing Anglophone crisis, *iba-iba* functioned as an informal but reliable support mechanism for internally displaced persons. By situating the Balondo indigenous system of care known as *iba-iba*, this article questions dominant humanitarian frameworks that privilege externally driven humanitarian interventions, and instead argues that *iba-iba* represents a historically embedded, community-based model of welfare and emergency response that remains both resilient and locally meaningful. In doing so, the study contributes to decolonial debates by centering African epistemologies and locally grounded knowledge in discussions of humanitarianism.

Résumé

Cet article examine l'*iba-iba*, une pratique humanitaire indigène du peuple Balondo du sud-ouest du Cameroun, en retraçant son évolution depuis la période précoloniale (vers 1700) jusqu'à nos jours. Ancrée dans des valeurs collectives de réciprocité, de solidarité et de responsabilité mutuelle, l'*iba-iba* sert depuis longtemps de mécanisme local pour faire face aux difficultés. Elle a permis de répondre à toute une série de besoins — incendies, décès, déplacements, frais de scolarité, traitements médicaux, pénurie alimentaire — sans dépendre des systèmes

d’aide officiels, étatiques ou internationaux. À l’aide d’une méthodologie historique fondée sur l’histoire orale, l’observation ethnographique et la recherche archivistique, l’étude reconstitue les continuités et les adaptations de l’*iba-iba* à travers les périodes coloniale, postcoloniale et contemporaine. Des entretiens sur le terrain auprès d’anciens, de femmes leaders et de jeunes Balondo — conduits en londo (langue balondo), en pidgin anglais et en anglais — sont complétés par des documents d’archives provenant de registres missionnaires et coloniaux afin d’expliquer comment ce système indigène a perduré malgré les pressions extérieures. L’article situe l’*iba-iba* dans un réseau plus large d’institutions d’entraide balondo, notamment l’*icheche* (contribution obligatoire), le *njange* (épargne tournante), l’*erio* (travail collectif) et l’*ereni* (repas partagés). Ces pratiques révèlent une infrastructure communautaire sophistiquée permettant de gérer la vulnérabilité et de promouvoir la cohésion sociale. Cette étude accorde une attention particulière au rôle joué par l’*iba-iba* lors de crises récentes, notamment le conflit de Bakassi et la crise anglophone actuelle, où il a apporté un soutien informel mais efficace aux personnes déplacées à l’intérieur du pays. En mettant l’accent sur un système de soins autochtone, cet article remet en question les discours humanitaires dominants qui privilégient les interventions menées par des acteurs étrangers. Il soutient que l’*iba-iba* incarne une approche communautaire du bien-être et des interventions d’urgence, ancrée dans l’histoire, à la fois résiliente et adaptée au contexte local. Cette étude contribue ainsi à la recherche décoloniale en mettant en avant les épistémologies africaines et les systèmes de connaissances locaux dans les discussions sur l’humanitaire.

الملخّص

تتناول هذه الدراسة بالدرس ممارسة «الإيبا-إيبا»، وهي عبارة عن تقليد إنساني أصيل لدى قوم البالوندو في جنوب غرب الكاميرون، وذلك من خلال تتبّع مسار تطوّرها التاريخي منذ الحقبة ما قبل الاستعمارية (حوالي1700 ميلاديا) إلى الزمن الراهن. وترتكز هذه الممارسة على منظومة من القيم الجماعية المتجذّرة في مبدأ المعاملة بالمثل، والتكافل الاجتماعي، وتحميل أفراد الجماعة مسؤولية مشتركة تجاه بعضهم بعضًا. وقد شكّلت «الإيبا-إيبا» عبر الزمن آلية محلية فعّالة لتذليل الصعوبات التي تعترض هؤلاء القوم في حياتهم اليوميّة. وقد أسهمت هذه الممارسة عبر التاريخ في تلبية الاحتياجات الإنسانية لهؤلاء في حالات الحرائق، والوفيات، والتنقّل القسري، وتكاليف التعليم، والعلاج الطبي، ونقص الموارد الغذائية، دون الارتهان إلى نظم المساعدات الرسمية، سواء كانت حكومية أو دولية.

واعتمدنا في هذه الدراسة على منهجية تاريخية متعددة الأدوات، استندت إلى الرواية الشفوية، والملاحظة الإثنوغرافية، والبحث الأرشيفي وذلك للوقوف على مظاهر الانفصال والاتصال التي عرفتها ممارسة «الإيبا-إيبا» خلال الفترات الاستعمارية، وما بعد الاستعمارية وصولا إلى المرحلة المعاصرة، وذلك لإبراز قدرتها على التكيّف مع التحوّلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المتعاقبة.

وحتّى ننجز بحثا يفي بالغرض أجرينا مقابلات ميدانية مع شيوخ من قوم الباوندو وقيادات نسويّة، وشباب في مقتبل العمر، وقد أُنجزت هذه المقابلات بلغات اللّوندو (لغة بالوندو)، والإنجليزية المبسّطة (البيجن)، والإنجليزية الفصيحة ، ثم دُعِّمت بوثائق أرشيفية مستخرجة من السجلات التبشيرية والاستعمارية، وذلك من أجل تفسير آليات صمود هذا النظام المحلي وقدرته على الاستمرار في مواجهة الضغوط الخارجية المتعددة.

لقد أدرجنا ممارسة «الإيبا-إيبا» ضمن منظومة أشمل من مؤسسات المساندة المتبادلة لدى قوم البالوندو، من بينها: «الإيتشيشي» (المساهمة الجماعية الإلزامية)، و«النجانجي» (نظام الادخار التناوبي)، و«الإيريو» (العمل التعاوني الجماعي)، و«الإيريني» (تقاسم وجبات الطعام). وتكشف هذه الممارسات مجتمعة عن بنية تضامنية مجتمعية منظّمة على أحسن ما يكون، من شأنها أن تتيح إدارة حالات الهشاشة الاجتماعية باقتدار، وتساهم بذلك في ترسيخ التماسك الاجتماعي.

وتولي هذه الدراسة اهتمامًا خاصًا بالدور الذي اضطلعت به ممارسة «الإيبا-إيبا» خلال الأزمات التي جدّت حديثا، لا سيما نزاع باكاسي (Bakassi) والأزمة الأنغلوفونية الجارية، حيث وفّرت شكلًا من أشكال الدعم غير الرسمي، لكنه فعّال، للسكان النازحين داخل البلاد.

ومن خلال التركيز على نظام رعاية وتضامن محلي أصيل، يعيد هذا المقال مساءلة الخطابات الإنسانويّة المهيمنة التي تميل إلى تفضيل التدخلات التي تقودها جهات خارجية مبيّنا أنّ «الإيبا-إيبا» تمثّل مقاربة مجتمعية للرعاية الاجتماعية والاستجابة الطارئة، متجذّرة تاريخيًا، وتتّسم بالمرونة والقدرة على التكيّف مع الخصوصيات المحلية. وبذلك، تسهم هذه الدراسة في إثراء البحث الديكولونيالي، عبر إبراز المعارف الأفريقية وأنظمة المعرفة المحلية بوصفها فاعلًا مركزيًا في النقاشات المتعلّقة بالعمل الإنساني.

Muhtasari

Makala haya yanachunguza iba-iba, shughuli ya kibinadamu ya kiasili ya watu wa Balondo wa kusini magharibi mwa Kamerun, ikifuatilia mageuzi yake kutoka kipindi cha kabla ya ukoloni (karibu 1700) hadi leo. Inayotokana na maadili ya pamoja ya usawa, mshikamano, na uwajibikaji wa pande zote, iba-iba imetumika kwa muda mrefu kama njia ya ndani ya kushughulikia shida. Imewezesha jamii kukidhi mahitaji mbalimbali—moto, vifo, kuhama makazi yao, karo za shule, matibabu, na uhaba wa chakula—bila kutegemea mifumo rasmi ya serikali au ya kimataifa. Kwa kutumia mbinu ya kihistoria kulingana na historia simulizi, uchunguzi wa ethnografia, na utafiti wa kumbukumbu, utafiti huunda upya mwendelezo na urekebishaji wa iba-iba katika kipindi cha ukoloni, baada ya ukoloni na sasa. Mahojiano ya shambani na wazee, viongozi wa wanawake, na vijana wa Balondo—yanayofanywa Londo (lugha ya Balondo), Kiingereza cha Pijini, na Kiingereza—yanaongezewa na nyaraka za kumbukumbu kutoka kwa rekodi za wamisionari na wakoloni kueleza jinsi mfumo huu wa kiasili umeendelea licha ya shinikizo kutoka nje. Makala hii inaiweka iba-iba ndani ya mtandao mpana wa taasisi za msaada wa pande zote za Balondo, ikijumuisha icheche (mchango wa lazima), njange (akiba ya kupokezana), erio (kazi ya pamoja), na ereni (milo ya pamoja). Mazoea haya yanafichua miundombinu ya jamii ya kisasa kwa ajili ya kudhibiti hatari na kukuza uwiano wa kijamii. Utafiti huu unazingatia hasa jukumu la iba-iba wakati wa migogoro ya hivi majuzi, ikiwa ni pamoja na mzozo wa Bakassi na mgogoro wa sasa wa Anglophone, ambapo umetoa usaidizi usio rasmi lakini unaofaa kwa wakimbizi wa ndani. Kwa kuangazia mfumo wa afya wa Wenyeji, makala haya yanatoa changamoto kwa mijadala kuu ya kibinadamu ambayo inatanguliza uingiliaji kati unaoongozwa na watendaji wa kigeni. Inasema kuwa iba-iba inajumuisha mkabala wa kijamii wa ustawi na mwitikio wa dharura, uliokita mizizi katika historia, na unaostahimili na kuendana na muktadha wa mahali hapo. Utafiti huu kwa hivyo unachangia katika utafiti wa kuondoa ukoloni kwa kuangazia epistemolojia za Kiafrika na mifumo ya maarifa ya mahali hapo katika mijadala kuhusu ubinadamu.

Boso wa bɔdɹɛtɛki[1]

Bɔdɹɛtɛki bono bu'ngɔkɔ iba-iba ámá idɹo yá Badɹondo yá mbunɛkɛdɹi, yá imotumɛ nga koba na koba tɛtɛ na bunya wa eyabo. Idɹo yá mbunɛkɛdɹi im'uwa o njɔm ya mokitɛni na bokoki wá moto nwá nanyunga, na dɹ'ɛnɛ ama ituka ikafue o mokondo. Idɹo yaote imá kɔmbɛdɹɛnɛ betafo biom: dɹidɹonga mandabo má nwea motumbi, dɹ'ache ichɛchɛ yá mo'o, dɹikɔmbɛdɹɛnɛ bato bá bamobia bidɹa, dɹidɹoma bana o ngwɛdɹi ya Bakadɹa, dɹ'achɛ ichɛchɛ yá dɹikɛndɛnɛ bato bá nyambɛ o dɹɔkita, na dɹikabɛnɛ modɹedɹi na bato bá basadɹui ema yá dɹidɹa. Ɗikɔmɛnɛ mango má koba má batina bá Badɹondo bá beake, na ngwɛdɹi yá boso yá bakadɹa bá basɛni sɛ o dɹikɔngɔ dɹinɛnɛ dɹá ngwɛdɹi dɹá dɹibɛdɹi o moki mɔnɛnɛ nwa Gbea, na bɛbɔdɹɛdɹi bá minya mano, bɔdɹɛtɛki bono botukɛni dɹ'imɛdɹɛ ámá idɹo yá iba-iba imo tumɛ dɹ'uwa nga koba tɛtɛ na eyabo, ámá idɹo yaote ifikitɛnɛkɛ na ete, na bɛbɔdɹɛdɹi bɛkɔdɹɔnɔ bá bemakuɛ ot'ɔnɛ ya idɹo yáote. Ot'ɔnɛ ya bɔdɹɛtɛki bono, s'ɛnɛkɛ ama idɹo yá iba-iba iyɔ o tete ya mbunɛkɛdɹi ya Modɹondo ákɔmbɛdɹɛnɛkɛ moto nwá nanyunga. Ɗ'aka iba-iba, Badɹondo badɹui idɹo yá ichɛchɛ, njange, edɹio na edɹɛni yá bábodɹɛnɛkɛ dɹi bunɛnɛ manyodɹo. Idɹo isusu yá idɹangabi ine imɛdɹɛkɛ ama Badɹondo badɹui konja mbodɹɛkɛdɹi ya ekpɛmɛkɛ na ya ebunɛnɛkɛ. Idɹo yá mbunɛkɛdɹi ine imá buna bato kpuku dɹitumɛ nga o bidɹa bá Bakassi tɛtɛ na bidɹa bá Anglophone bá bekundi o enyaka eyasu yá mokondo nwá Cameroon. Iba-iba imá kɔmbɛdɹɛnɛ bato bá bamobia bidɹa o benyaka na benyaka bá bamokwɛ o meki má Badɹondo. Ichɛchɛ yá modɹedɹi na ikɔ imo achɛbɛ dɹibuna bato bá bamotukaka o nyodɹo ya bidɹa. Mɔtɔkɔ mɔnɛnɛ nwá bɔdɹɛtɛki bono bota'aka ama idɹo yá iba-iba im'uwa o njom ya mokitɛni nwá Badɹondo dɹitumɛ nga o koba, dɹ'ɛnɛ ama mbunɛkɛdɹi ebɛ o tete ya bato, uwe nanga ituka ikabɛ na bato. Bɔdɹɛtɛki bono b'umɛdɹɛkɛ ama Modɹondo na mot wa indake mosusu akenji o betafo bá mbunɛkɛdɹi dɹitumɛ nga o betumɛdɹi ba winda wa moto nwá nanyunga. Idɹo yá mbunɛkɛdɹi yá Badɹondo itɛngɛni na idɹo yá mbunɛkɛdɹi yá moto indake mosusu wa Africa.

Décoloniser l'aide humanitaire dans la ville de Kongoussi (province du Bam/Burkina Faso)

La poterie, un savoir-faire à reconstruire

Jacqueline Sawadogo ; Pon Jean-Baptiste Coulibaly & Lassina Koté

Résumé

La poterie est un artisanat féminin pratiqué par les femmes de la caste des forgerons au Burkina Faso. Les objets produits remplissent plusieurs fonctions dans le quotidien des individus. En se basant sur la perception du monde qu'ont les personnes déplacées internes (PDI) et leurs hôtes — une perception qui dépasse la simple survie et englobe des dimensions non existentielles, comme le patrimoine culturel —, il apparaît que l'expression des

1 Balondo is written using the General Alphabet of Cameroonian Languages. The Balondo language – more precisely Londo – is spoken by more than 80,000 people who inhabit a low-lying coastal zone within the Ndian Basin, covering substantial portions of the Ekondo Titi, Bamusso, and Isangele Sub-Divisions of Ndian Division in Cameroon. It exhibits linguistic affinities with neighbouring languages such as Balue, Ngolo, and Bima, as well as wider Bantu languages including Mokpe, Duala, and Lingala. The Balondo people constitute a distinctive cultural community whose language, traditions, and historical experience are deeply anchored in the coastal environment of southwestern Cameroon.

besoins des organisations humanitaires internationales (OHI) se fait à sens unique. La présente réflexion explore l'importance de la poterie dans la société traditionnelle à Kongoussi avant la crise sécuritaire et analyse les activités de survie ou de résilience proposées par les OHI aux PDI et aux populations. La recherche documentaire et l'approche ethnographique ont été mobilisées. Les résultats montrent d'anciennes bases d'organisation sociale déstructurées par l'insécurité et une aide humanitaire qui ne tient pas suffisamment compte des réalités sociales, ni des conceptions diverses du monde des bénéficiaires. Plus spécifiquement, les pratiques qui confèrent une identité culturelle (la poterie) aux populations déplacées et à leurs hôtes ne sont pas prises en compte dans les activités d'urgence ou de résilience que proposent les OHI aux bénéficiaires. La logique de l'aide humanitaire révèle une sorte de néocolonialisme qu'il convient de décoloniser.

Abstract

Pottery is a women's craft practiced by women of the blacksmith caste in Burkina Faso. The objects produced serve multiple functions in people's daily lives. Based on the way internally displaced people (IDPs) and their hosts perceive the world — a perception that goes beyond mere survival and includes non-existential dimensions such as cultural heritage — it becomes clear that the articulation of needs by international humanitarian organizations (IHOs) is one-sided. This paper examines the importance of pottery in traditional society in Kongoussi prior to the security crisis and analyzes the survival or resilience activities proposed by IHOs to IDPs and to local populations. Documentary research and an ethnographic approach were employed. The results reveal long-standing foundations of social organization that have been disrupted by insecurity, as well as humanitarian aid that does not sufficiently take into account social realities or the diverse worldviews of its beneficiaries. More specifically, practices that confer cultural identity (pottery) on displaced populations and their hosts are not considered in the emergency or resilience activities proposed by IHOs to their beneficiaries. The logic of humanitarian aid reveals a form of neocolonialism that must be decolonized.

الملخّص

تعتبر صناعة الفخار حرفةً نسائية تمارسها النساء اللواتي ينتمين لشريحة الحدّادين في بوركينا فاسو، ولمنتجاتها وظائف متعددة في الحياة اليومية. وانطلاقًا من تمثّلات الأشخاص النازحين داخل البلاد ومضيفيهم للعالم — وهي تمثّلات تتجاوز مستوى البقاء المعيشي لتشمل أبعادًا رمزية وثقافية — يتبيّن أن صياغة الاحتياجات من قِبل المنظمات الإنسانية الدولية تتمّ وفق رؤية أحادية، لا تعكس تعدّدية السياقات المحلّية ولا تنوّع الأولويات لدى الفئات المعنية.

وعليه ، فإنّنا نسعى من خلال هذه الدراسة إلى إبراز مكانة صناعة الفخار في البنية الاجتماعية التقليدية في كونغوسي (Kongoussi) قبل الأزمة الأمنية، وإلى تحليل الأعمال التي تقترحها المنظمات الإنسانية الدولية على النازحين والسكان المضيفين ليوفّروا قوت يومهم وليتمكّنوا من مجابهة الصعوبات التي تعترضهم لتأمين رزقهم. وقد اعتمدت لإنجازها على البحث الوثائقي والمقاربة الإثنوغرافية. أمّا عن النتائج التي توصّلت إليها، فهي تتمثل في الوقوف على انهيار بنى اجتماعية راسخة محلّيًا بسبب استمرار حالة انعدام الأمن، وملاحظة أنّ المساعدات الإنسانية لا تأخذ بعين الاعتبار بما يكفي الخصوصيات الثقافية ولا مختلف الرؤى الكونية التي يحملها المستفيدون من هذه المساعدات

وعلى وجه الدقّة، فقد عملنا على أن نلفت الانتباه في هذا المقال إلى أنّ المنظّمات الإنسانيّة الدوليّة في أنشطة الطوارئ أو تلك المتعلّقة بمجابهة التحدّيات الاقتصاديّة التي تقدّمها للنازحين والجماعات التي تستضيفهم لا تأخذ بعين الاعتبار أنّ صناعة الفخار تمنح هؤلاء هويتهم الثقافيّة، وهو ما يدلّ على أنّ منطقٍ المساعدات الإنسانيّة يحمل خلفيّة استعمارية جديدة ينبغي علينا كشفها وتفكيكها منهجيّا ونظريّا.

Muhtasari

Ufinyanzi ni ufundi unaofanywa na wanawake wa tabaka la mhunzi huko Burkina Faso. Vitu vinavyozalishwa hutimiza kazi kadhaa katika maisha ya kila siku ya watu binafsi. Kulingana na mtazamo wa ulimwengu wa watu waliohamishwa ndani ya nchi (IDPs) na wenyeji wao—mtazamo wa ulimwengu unaoenea zaidi ya kuendelea kuishi tu na unaojumuisha vipimo visivyokuwepo, kama vile turathi za kitamaduni—, inaonekana kwamba udhihirisho wa mahitaji ya mashirika ya kimataifa ya kibinadamu (IHOs) ni njia moja. Utafiti huu unachunguza umuhimu wa ufinyanzi katika jamii ya kitamaduni huko Kongoussi kabla ya shida ya usalama na kuchanganua shughuli za kuishi na kustahimili zinazotolewa na IHOs kwa IDPs na idadi ya watu wa eneo hilo. Utafiti wa kimaandishi na mbinu ya ethnografia ilitumika. Matokeo yanaonyesha misingi ya zamani ya shirika la kijamii iliyovurugwa na ukosefu wa usalama na misaada ya kibinadamu ambayo haizingatii vya kutosha hali halisi za kijamii au mitazamo tofauti ya ulimwengu ya walengwa. Hasa zaidi, desturi zinazotoa utambulisho wa kitamaduni (ufinyanzi) kwa watu waliohamishwa na wenyeji wao hazizingatiwi katika shughuli za dharura au ustahimilivu ambazo mashirika ya kimataifa ya kibinadamu (IHOs) hutoa kwa walengwa. Mantiki ya misaada ya kibinadamu inaonyesha aina ya ukoloni mamboleo ambao lazima uondolewe ukoloni.

Dakuruɲɛ[2]

Bɔgɔdaga dilan ye bolorabaara ye min numumusow b'a kɛ. Minɛ minuw bi dilan o ra bi nafa cama ɲɛn loon o loon mɔgɔw ye. Nan ye mɔgɔboriniw n'o ka jatigiw- ka diyɛn ye cogo filɛ, ye cogo min tɛmɛna niimakanla dɔrɔnkan ani sigida jati wɛrɛ, i na fɔ landa ladon-, a bi yira ka fɔ diyɛn hakɛdɛmɛ tonbaw bi dɛmɛw sugandi o yɛrɛ damakeleen. Ɲansini kɛra sɛbɛ minuw b'o kuma fɔ ani Siya minuw b'o baara dabɔ. Hakilijagabɔ ye min di, ya yira ko lankanabaliya ye landa dɔw yɔgɔyɔ o sabu ra hakɛdɛmɛ dɔ t'o janto kɔsɔbɛ dɛmɛbagaw fɛko ra landa bolo kan ani o ka diyɛn ye cogo . Ka sinsin, baara min ye dɛmɛbagaw ka baara kɔrɔw ye i na fɔ bɔgɔdaga baara ni ma don hakɛmɛdɛ tonw fɛ o ka dɛmɛ kɔnɔn . O sirakan dɛmɛ kɛ cogo bɔnni lo jɔn sɔn fɛ o sabura fɛrɛ ka taa ko sira falen.

Kʋmbgo[3]

Yagd yaa pagb nug te-naaneg sã-pogsã sẽn tʋmde. Teedã b sẽn naandã tara yõod buud toay-toay beoog sẽn vẽeg fãa ninsaalbã vʋm pʋgẽ. D sã n ges zoetbã ne b gãan-sob-n-dãmbã sẽn tagsd dũni wã sẽn yaa to-to, tagsg sẽn zʋʋg ye n paam n vʋmdã, n paas yɛl a taab wala minim mansmã. D neeme tʋ dũni ninbãan-zoeer sulã (owasʋ- OHI) raabã b sẽn wĩnigdã yaa bãmb b yeyn-yeyn daab sẽn tees ye n paam-n-vʋmdã bala. Tags-kãngã wĩnigda yagd yõod Kõngũs rog-n-mikã kʋʋng pʋgẽ nanand tʋ yõ-koglg kaalmã nan pa piuugi, la a wɛgsd n get paam-n-põsã bʋ tõog-toogã tʋʋm owasʋ wã rãmb sẽn yãk yam n sagendẽ la b sõngd zoetbã la nin-buiidã. B vaeesa sɛb wʋsgo, la b tik buud toay-toayã siglg minim . Tʋʋm-kãng wilga rãeenem buud toay-toay siglg yẽg yõ-koglg kaalmã sẽn vigsi, n le paas ninbãan-zoeer sõngrã sẽn pa get tʋ sek kʋʋngã vʋm yɛl sẽn yaa to-to, tʋ b pa gomd a sẽn sõngdb rãmbã tagsg ye. Wala d sẽn get tʋʋm tʋʋm nins sẽn wĩnigd zoetbã ne b gãag-sob-n-dãmbã sẽn yaa buud nins nebã, (wala yagdã), tʋʋm-bãmbã pa be sõng-yãgdsã bʋ tõog-toog sõngrã owasʋ rãmbã sʋk ye. Ninbãan-zoeer sõngrã neng sẽn teesdẽ wã wĩnigda vẽeneg yaoolem tẽn-siglg mansem yam sẽn tog tʋ b bas tʋ lʋʋ.

Pratiques décoloniales de l'aide alimentaire au Burkina Faso

Analyse des interventions de l'ONG *Catholic Relief Services* à travers la cantine endogène (2011-2024)

Tiéwendé Jean Balima

Résumé

Cet article analyse les dynamiques de décolonisation de l'aide alimentaire au Burkina Faso en se focalisant sur les pratiques de la cantine endogène entre 2011 et 2024, dans le cadre de la coopération avec les États-Unis. En examinant les interactions entre la politique nationale de la cantine scolaire et celle proposée par l'ONG Catholic Relief Services, acteur de la politique étrangère américaine, il montre comment l'aide alimentaire, initialement marquée par la dépendance aux importations américaines, s'est progressivement transformée pour promouvoir des modèles plus inclusifs et ancrés dans les savoirs locaux. En s'appuyant sur une approche de microhistoire, l'étude met en lumière les pratiques de l'ONG pour soutenir l'autonomie alimentaire à travers la mobilisation de ressources locales, la participation communautaire ainsi que celle des destinataires à savoir les élèves, principaux destinataires. L'article analyse les impacts de cette transition de la cantine assistée vers la cantine endogène et propose des pistes pour consolider la démarche. Cette réflexion s'inscrit dans un cadre plus large visant à repenser les relations Nord-Sud dans les initiatives de coopération internationale.

Abstract

This article analyzes the dynamics of decolonizing food aid in Burkina Faso, focusing on endogenous school feeding practices between 2011 and 2024, within the framework of cooperation with the United States. By examining the interactions between the national school feeding policy and the one proposed by the NGO Catholic Relief Services, a stakeholder in U.S. foreign policy, the study shows how food aid, initially characterized by dependence on U.S. imports, gradually evolved to promote more inclusive models rooted in local knowledge. Drawing on a microhistorical approach, the study highlights the NGO's practices aimed at supporting food self-sufficiency through the mobilization of local resources, community participation, as well as beneficiaries' participation, namely students, who are the main beneficiaries. The article analyzes the impacts of this transition from

2 Le Ɲula appartient à la famille Mandé et au sous-groupe Mandé-tan. Cette langue occupe pratiquement toute la région de l'ouest du Burkina Faso. Le ɲula est une langue véhiculaire favorisée par la migration des populations pour des raisons socio-économiques (Z. A. Bationo 2024, p. 209)

3 Le Moore appartient à la branche Gur ou « voltaïque » de la famille des langues Niger-Congo. C'est la langue véhiculaire la plus répandue sur le territoire national avec un poids démographique de 50,4 % soit une couverture géographique de seize provinces (N. Nikiema 2010, p.16)

assisted school feeding to endogenous school feeding and proposes avenues for consolidating this approach. This reflection is part of a broader framework seeking to rethink North–South relations in international cooperation initiatives.

الملخّص

نتناول بالدرس في هذا المقال مسارات تفكيك البنى الاستعمارية الكامنة في نظام المساعدة الغذائية في بوركينا فاسو، وذلك عبر دراسة تجربة المطاعم المحلّية خلال الفترة الممتدّة بين 2011–2024، في سياق التعاون مع الولايات المتحدة الأمريكية. ويركّز البحث على تحليل التفاعل بين السياسة الوطنية للمطاعم المدرسية والسياسات التي تعتمدها منظمة كاثوليك ريليف سيرفيسز باعتبارها أداة تنفيذيّة فاعلة للسياسة الخارجية الأمريكية كما نحلّل الكيفية التي تمّ بها التصرّف في المساعدة الغذائية، التي طالما ارتكزت على واردات أمريكية باستلهام المعرفة المحلية وتثمين الموارد المجتمعية المحلّية لبلورة نماذج أكثر استدامة وشمولًا للمطاعم المدرسيّة.

ومن خلال اعتماد مقاربة تاريخيّة دقيقة سعينا في هذا المقال إلى الكشف عن أساليب عمل هذه المنظمة في ترسيخ أسس السيادة الغذائية، عبر حشد الموارد المحلية وتفعيل المشاركة المجتمعية، فضلًا عن إشراك المستفيدين منها، لا سيما التلاميذ، في توجيه السياسية الغذائيّة المدرسيّة حتى تكون متلائمة مع البيئة المحلّية وفي مستوى انتظاراتهم. هذا وقد انشغلنا كذلك بتحليل آثار الانتقال من نموذج المطعم المدرسي المعتمِد على المساعدات الخارجية إلى نموذج المطعم المحلّي الأصيل، مع اقتراح مسارات عملية لتعزيز هذا التحوّل وترسيخ دعائمه. وتندرج هذه الدراسة ضمن إطار أشمل الهدف منه يتمثّل في إعادة النظر في طبيعة العلاقات بين الشمال والجنوب ممثّلة في مبادرات التعاون الدولي.

Muhtasari

Makala haya yanachunguza mienendo ya kuondoa ukoloni msaada wa chakula nchini Burkina Faso, ikilenga mazoea ya vyakula vya shuleni kati ya 2011 na 2024 ndani ya mfumo wa ushirikiano na Marekani. Kwa kuchanganua mwingiliano kati ya sera ya kitaifa ya chakula shuleni na ile iliyopendekezwa na Shirika lisilo la kiserikali la Catholic Relief Services, mwigizaji katika sera ya kigeni ya Marekani, inachunguza jinsi msaada wa chakula, ambao hapo awali ulikuwa na utegemezi wa uagizaji wa Marekani, umebadilika ili kukuza miundo jumuishi zaidi inayokita mizizi katika ujuzi wa ndani. Kwa kutumia mbinu ya kihistoria, utafiti unaangazia mazoea ya NGO katika kusaidia kujitosheleza kwa chakula kupitia uhamasishaji wa rasilimali za ndani, ushiriki wa jamii, na ushiriki wa walengwa, yaani wanafunzi. Makala haya yanachanganua athari za mabadiliko haya kutoka kwa chakula cha ruzuku hadi chakula cha kawaida cha shule, huku pia ikipendekeza njia za kuimarisha mbinu hii. Tafakari hii ni sehemu ya mfumo mpana unaolenga kutafakari upya uhusiano wa Kaskazini-Kusini katika mipango ya ushirikiano wa kimataifa.

Kʋmbgo

Gom zug kãnga rat n tika burkĩna ne a Merka tẽnga zood sẽn yɩd fãa sõng sẽn kẽed ne rɩb kũun wɛɛngẽ tɩ b boond tɩ KATWƐL. A yiisa yam zagd wall yembd sẽn n tõe n solg rɩba kũun pʋgẽ, tɩ burkĩna yã n naa n kiisa ne yam paalg sẽn ya ne d sõng-d mens ne rɩb sẽn pa yit kɛɛngã tɩ b boond tɩ kãtĩn ãdozɛn. Tagsgã tika yʋʋm 2011 n wat 2024 . A wilgda tõnd sẽn n paam fãag n meng rɩb wɛɛngẽ, bal d tẽeba ra ya a Merka sõngrã zugu. Tagsgã wakat bilfa tɛka wilga tõnd ne-buɩdã ne tõnd karembiisã wɩk-n-meng sẽn yiis tõnd yembd pʋgẽ rɩb wɛɛngẽ, sẽn yɩd fãa karemdotã pʋsẽ rɩbã. Takrã sẽn n kẽed ne gom-zug kãng-a na n wegsa yõod ning sẽn be yam paalga pʋgẽ, la a wĩnig yam soya sẽn na sõng tɩ rɩb sõngr sẽn n pa yit kɛɛnga tigl n kaoose. Tagsgã naan sõng a me tɩ d wa toem nasaar-tẽmsã ne tõnd ne-sabl-tẽmsã zood nao kẽndre.

L'endogénéisation de l'aide humanitaire

Savoirs, pratiques et mobilisation de l'ONG Aldepa au soutien des victimes de Boko Haram à l'Extrême-Nord du Cameroun

Yvan Hyannick Obah

Résumé

Cette contribution s'appesantit sur l'endogénéisation de l'aide humanitaire, en mettant l'accent sur l'Association locale pour un développement participatif et autogéré (Aldepa), une organisation non gouvernementale (ONG) active dans la région de l'Extrême-Nord du Cameroun. En tant que processus d'intégration et d'adaptation d'éléments provenant d'un système, d'une société ou d'une culture externe, l'endogénéisation informe, ici, sur les conditions par lesquelles se constitue la décolonisation de l'aide dans les Suds. L'étude examine la manière dont les considérations morales, ancrées dans l'histoire, les valeurs et la culture des populations de la région de l'Extrême-Nord du Cameroun façonnent les logiques d'assistance humanitaire à l'échelle des ONG locales, et plus particulièrement au sein d'Aldepa. La rencontre entre ces logiques locales et celles liées au contexte global, donne à voir les rapports de pouvoirs Nord/Sud ainsi que les asymétries structurelles qui traversent le champ humanitaire. En mobilisant le concept d'économie morale, l'étude vise à démontrer que l'action humanitaire d'Aldepa est structurée par des valeurs, des émotions et des jugements moraux, en interaction avec des logiques politiques, économiques et sociales. Elle met en évidence la manière dont les choix d'aide, la distribution des ressources et la définition des bénéficiaires au sein d'Aldepa sont guidés à la fois par des impératifs technique ou économique et par des conceptions du bien, du juste et du devoir moral. Ainsi, l'argument principal de cette contribution repose sur l'hypothèse selon laquelle la mobilisation des savoirs et des pratiques endogènes au sein de l'ONG Aldepa introduit un changement (progressif) de paradigme en rompant avec la logique universaliste de l'action humanitaire. L'endogénéisation de l'aide au sein de cette structure se déploie à travers une ingénierie faite de savoirs, de discours et de pratiques dans lesquels les bénéficiaires se reconnaissent. Ces savoirs endogènes rencontrent les savoirs exogènes, produisant une action humanitaire locale hybride. La démarche méthodologique est qualitative et inductive ; elle mobilise comme techniques d'enquête, l'entretien, la recherche documentaire et l'observation directe.

Abstract

This contribution focuses on the endogenization of humanitarian aid, emphasizing the Local Association for Participatory and Self-Managed Development (ALDEPA), a non-governmental organization (NGO) active in the Far North region of Cameroon. As a process of integrating and adapting elements from an external system, society, or culture, endogenization here sheds light on the conditions under which decolonizing aid in the *Global South* is constituted. The study examines the ways in which moral considerations, rooted in the history, values, and culture of the populations in the Far North region of Cameroon, shape the logic of humanitarian assistance at the local NGOs level, and particularly within ALDEPA. The interaction between these local logics and those linked to the global context reveals North/South power relations as well as the structural asymmetries that pervade the humanitarian field. By mobilizing the concept of moral economy, the study aims to demonstrate that ALDEPA's humanitarian action is structured by values, emotions, and moral judgments, interacting with political, economic, and social logics. It highlights how aid decisions, resource distribution, and the definition of beneficiaries within ALDEPA are guided not only by technical or economic imperatives but also by conceptions of the good, the just, and moral duty. Thus, the main argument of this contribution rests on the hypothesis that mobilizing endogenous knowledge and practices within ALDEPA introduces a (gradual) paradigm shift, breaking with the universalist logic of humanitarian action. Aid endogenization within this organization is achieved through a combination of knowledge, discourse, and practices that beneficiaries identify. These endogenous knowledges interact with exogenous knowledge, producing a hybrid form of local humanitarian action. The methodological approach is qualitative and inductive, employing interviews, document research, and direct observation as data collection techniques.

Muhtasari

Mchango huu unazingatia uundaji wa misaada ya kibinadamu, huku msisitizo maalum ukielekezwa kwa Chama cha Mitaa cha Maendeleo Shirikishi na Yanayojisimamia (Aldepa), shirika lisilo la kiserikali (NGO) linalofanya kazi katika eneo la Mbali-Kaskazini mwa Kamerun. Kama mchakato wa kuunganisha na kurekebisha vipengele kutoka kwa mfumo wa nje, jamii, au utamaduni, uundaji wa misaada unafahamisha uelewa wetu wa hali ambazo uondoaji wa misaada hufanyika Kusini mwa Dunia. Utafiti unachunguza jinsi mambo ya kimaadili, yaliyojikita katika historia, maadili, na utamaduni wa wakazi wa eneo la Kaskazini ya Mbali la Kamerun, yanavyounda mantiki ya usaidizi wa kibinadamu katika ngazi ya NGO za mitaa, na haswa zaidi ndani ya Aldepa. Mkusanyiko wa mantiki hizi za mitaa na zile zinazohusiana na muktadha wa kimataifa unaonyesha uhusiano wa nguvu wa Kaskazini/Kusini pamoja na ulinganifu wa kimuundo unaoenea katika uwanja wa kibinadamu. Kwa kutumia dhana ya uchumi wa maadili, utafiti huu unalenga kuonyesha kwamba hatua ya kibinadamu ya Aldepa imeundwa na maadili, hisia, na hukumu za maadili, zinazoingiliana na mantiki za kisiasa, kiuchumi, na kijamii. Inaangazia jinsi uchaguzi wa misaada, ugawaji wa rasilimali, na ufafanuzi wa walengwa ndani ya

Aldepa unavyoongozwa na masharti ya kiufundi au kiuchumi na dhana za wema, haki, na wajibu wa kimaadili. Kwa hivyo, hoja kuu ya mchango huu inategemea dhana kwamba uhamasishaji wa maarifa na vitendo vya asili ndani ya Shirika Lisilo la Kiserikali la Aldepa huanzisha mabadiliko ya dhana (yanayoendelea) kwa kuvunja mantiki ya ulimwengu ya hatua za kibinadamu. Uundaji wa misaada ndani ya muundo huu hujitokeza kupitia uhandisi wa maarifa, mazungumzo, na vitendo ambapo walengwa hujitambua. Maarifa haya ya asili hukutana na maarifa ya nje, na kutoa hatua mseto ya kibinadamu ya ndani. Mbinu ya mbinu ni ya ubora na ya kushawishi; Inatumia mahojiano, utafiti wa maandishi, na uchunguzi wa moja kwa moja kama mbinu za uchunguzi.

ملخّص

نتناول في هذا المقال بالدرس إشكالية توطين المساعدات الخيريّة الإنسانية من خلال تحليل تجربة الجمعية المحلية من أجل التنمية التشاركية والتسيير الذاتي (Aldepa)، وهي منظمة غير حكومية تنشط في إقليم أقصى شمال الكاميرون. أمّا فيما يتعلّق بمفهوم التوطين ، فهو يحيل على مسار بمقتضاه يتمّ إدماج لعناصر وافدة من نظام أو مجتمع أو ثقافة مغايرة وتكييفها محلّيا، وهو ما يتيح لنا فهم الشروط التي تتبلور في إطارها مسارات نزع الطابع الاستعماري عن العمل الخيري الإنساني في بلدان الجنوب العالمي.

كما أنّنا نسعى من خلال هذه الدراسة إلى تحليل الكيفية التي تُسهم بها الاعتبارات الأخلاقية، المتجذّرة في التاريخ والقيم والبنى الثقافية لسكان إقليم أقصى شمال الكاميرون، في بلورة منطق الفعل الخيريّ الإنساني على مستوى المنظمات غير الحكومية المحلية، ولا سيما داخل منظمة "ألديبا" ونبيّن في ذات الوقت أن التفاعل بين منطق المنظمات المحلية وتلك المرتبطة بالسياق الإنساني العالمي يكشف عن إرادة الهيمنة والقوة التي تمارسها بلدان الشمال على بلدان الجنوب كما تكشف عن أوجه الاختلال البنيوي التي تخترق حقل العمل الخيري الإنساني افي عصرنا.

ومن خلال توظيف مفهوم «الاقتصاد الأخلاقي»، تهدف هذه الدراسة إلى إبراز أنّ الفعل الإنساني الذي تضطلع به منظمة ألديبا لا يُختزل في منطق تقني أو إجرائي محض، بل يتأسس على منظومة من القيم، والانفعالات، والأحكام الأخلاقية، التي تتفاعل بصورة معقّدة مع اعتبارات سياسية واقتصادية واجتماعية. وتُظهر الدراسة أن اختيارات التدخل الإنساني، وآليات توزيع الموارد، ومعايير تحديد المستفيدين داخل منظمة ألديبا، تخضع في آنٍ واحد لمقتضيات تقنية أو اقتصادية، ولمفاهيم معيارية متعلقة بالخير، والعدل، والواجب الأخلاقي.

وانطلاقًا من ذلك، نعتمد في الأطروحة الأساسيّة لمساهمتنا العلمية هذه على فرضية مفادها أنّ حشد المعارف والممارسات المحلية الأصيلة في نطاق منظمة ألديبا من شأنه أن ينتج عنه تحوّل تدريجي في مسار النموذج الخيري الإنساني السائد، وذلك بالقطيعة مع النزعة الكونية المعيارية التي طالما ميّزت الأعمال الخيريّة الإنسانية. ويتجسّد توطين المساعدة الإنسانية داخل هذه البنية التنظيمية من خلال هندسة معرفية وعملية قوامها معارف وخطابات وممارسات يتماهى فيها المستفيدون منها ويعترفون بها ويتعرّفون على أنفسهم من خلالها. وتدخل هذه المعارف المحلية في تفاعل جدلي مع المعارف الخارجية، مما يفضي إلى إنتاج فعل إنساني محلّي ولكنه في ذات الوقت منفتح على الخارج ومن هنا يستمدّ أصالته.

وقد توخّينا في هذه الدراسة مقاربة منهجية نوعية واستقرائية، وذلك بالاعتماد على مقابلات شبه موجّهة، وكذلك على البحث الوثائقي، والملاحظة المباشرة بوصفها أدوات رئيسة لجمع المعطيات وتحليلها.

Obalbàs[4]

Mfasan wu wô fômbo mam ma tinane mvôlan môt a biname ô ne nlatan a mimboân, a mefûlû ya meyông ma ñyin sí ya Extrême-Nord, e vôm ekoan bôt ba lône na Aldepa ya sae, mfa'a ya vôlo bôt ba tobane minjùk. Mimboân mité mía lítí avale avé meyông mintangãn mía vôlo, ma bondé mefek nfa'a ya vôlo bebién. Mfasan wô ke osu a fák avale avé mefek a mimboân mine nlâtan a mebiálé mebôt ya Extrême-Nord Camerún, ma tséndé mimfasan mía fômbo mimvôlan be bôt ba sae Aldepa. Ntobane mimfasan mi bôt ya Extrême-Nord a mimfasan ya minlam mintangãn, mía lítí bive'ela ya mesing mine nlâtan a mvôlán. Esae djí ya lítí na mvôlan Aldepa a ve bôt ba tobane ndjuk amú Boko Haram, ô ne mboan a mam ma tinane meval minfasan a meyo'otan mine nlatan a mfasan ya meyông a ngovina. A lítí fe meval mimvôlan, nkaban mâm a aval avé bôt Aldepa a tôb na a vôlo, mine nkoman a bifôlo'o, a minsimsan ya mvae, zôsóo a éyem. Nde, mfasan wú wô me'ete na mimboan mi Aldepa, mía selan a tséndé a mimboân ya bikoan mintangãn mía sae mfa'a ya vôlo bôt. Mvôlan Aldepa a ve bôt ô ne ntingtane a minyeman, minkôbo a mimboân ya be bôt ba vôlo. Minyeman mité mía tôbane minyeman ya mesí mëfë, a ve éve'ela mvôlan ô ne nfulan. Nfa'a ya tua'a fas mame ma mësë, bía te yen a kôbo a bôt mfa'a ya sílí be minsílí, bía te fe lañ be calâte, a fômbo mevale mimboan a mimfasan mi bôt.

4 Le Bulu ou Boulou est une langue bantoue, parlée dans la Région du Sud Cameroun, spécifiquement dans les départements du Dja-et-Lobo (Sangmélima) et de la Mvila (Ebolowa). Elle cohabite avec d'autres langues dans les départements de l'Océan (Kribi) et la Vallée du Ntem (Ambam). Le Bulu se rattache à la grande famille des langues Beti, voisin de l'Ewondo, du Fang et du Ntumu. Pour l'aide à la traduction, merci infiniment à Minko Dorothée et Meka Meka Rita.

Comment « décoloniser » l'image humanitaire en Afrique à travers l'autoproduction visuelle (photographie) dans le contexte camerounais ?

Ibrahima Mohamadou

Résumé

Cet article explore l'autoproduction visuelle (photographique) réalisée par des Africains au sud du Sahara, présentée ici comme un outil d'émancipation face au phénomène de l'aide humanitaire. Cette auto-représentation visuelle constitue une véritable forme de communication qui participe à la déconstruction des préjugés et de l'altérité en Afrique. Les critères de sélection et d'analyse des photographes ainsi que des photographies sont à la fois esthétiques, historiques et géographiques.

Originalité du sujet, corpus représentatif, illustrations concrètes, critique à la fois vigoureuse et rigoureuse : telles sont les qualités de la méthode adoptée dans cette étude. Nous posons la question suivante : en quoi la photographie constitue-t-elle un instrument irremplaçable dans le processus de « décolonisation » de l'aide humanitaire en Afrique ? Pour y répondre, nous avons structuré ce travail autour de trois parties : la première est consacrée au procédé de construction de la photo ; la seconde, à l'analyse des images de la photographie coloniale et celles produites par les acteurs humanitaires ; et enfin, la troisième traite des photographies constituées dans la bibliothèque visuelle africaine.

Abstract

This article explores visual self-production (photography) by Africans south of the Sahara, presented here as a tool for emancipation in the face of the phenomenon of humanitarian aid. This visual self-representation constitutes a genuine form of communication that contributes to the deconstruction of prejudices and otherness in Africa. The criteria for selecting and analyzing photographers and photographs are aesthetic, historical, and geographical.

Originality of subject matter, representative corpus, concrete illustrations, vigorous and rigorous criticism: these are the qualities of the method adopted in this study. We ask the following question: how does photography constitute an irreplaceable instrument in the process of "decolonization" of humanitarian aid in Africa? To answer this question, we have structured this work around three parts: the first is devoted to the process of constructing the photograph; the second to the analysis of colonial photographs and those produced by humanitarian actors; and finally, the third deals with the photographs compiled in the African visual library.

الملخّص

يتناول هذا المقال بالدرس الإنتاج البصري الذاتي، لا سيّما الفوتوغرافي الذي ينجزه أفارقة في أفريقيا جنوب الصحراء باعتباره أداة تحرّر وممارسة نقدية في مواجهة منظومة العمل الخيري الإنساني. ويُنظر إلى هذا الشكل من التمثيل الذاتي بوصفه فعلًا تواصليًا قائمًا بذاته، يشارك بفاعلية في تفكيك الصور النمطية والأحكام المسبقة المتعلّقة بالغيرية التي طالما وُظّفت في تمثيل أفريقيا داخل الخطاب الإنساني السائد. وتستند معايير اختيار المصوّرين، وكذلك تحليل الصور الفوتوغرافية إلى مقاربات تجمع بين الأبعاد الجمالية والتاريخية، والجغرافيّة.

هذا وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على منهجية راعينا فيها أصالة الموضوع، وأخذنا عيّنة تمثيليّة بصرية ، وكثّفنا من الشواهد التطبيقية، وعملنا على أن تتسم مقاربتنا النقدية بالمتانة والصرامة المنهجية في الآن نفسه. لقد طرحنا على أنفسنا السؤال التالي: إلى أيّ مدى يمكن اعتبار التصوير الفوتوغرافي أداة لا بديل عنها في مسار نزع الاستعمار عن الممارسات وخطابات العمل الخيري الإنساني في أفريقيا؟ وللإجابة عن هذا السؤال، قسّمنا دراستنا إلى ثلاثة محاور رئيسة: يُعنى المحور الأول بدراسة آليات تشكّل الصورة الفوتوغرافية وبنائها؛ ويتناول المحور الثاني تحليل صور التصوير الكولونيالي (الاستعماري)، إلى جانب الصور التي ينتجها الفاعلون في المجال الإنساني؛ أمّا المحور الثالث، فيركّز على الصور التي توفّرها المكتبة البصرية الأفريقية.

Muhtasari

Makala haya yanachunguza taswira ya utayarishaji wa kibinafsi (picha) iliyoundwa na Waafrika wanaoishi kusini mwa Sahara, iliyotolewa hapa kama zana ya ukombozi katika uso wa hali ya misaada ya kibinadamu katika bara la Afrika. Mtazamo huu wa kibinafsi unajumuisha aina halisi ya mawasiliano ya kuona ambayo huchangia katika kuondoa chuki na mambo mengine barani Afrika. Vigezo vya kuchagua na kuchambua .wapiga picha na picha ni uzuri, kihistoria na kijiografia

Uasilia wa somo, kongamano wakilishi, vielelezo dhabiti, na uhakiki mkali lakini mkali: hizi ndizo sifa za mbinu iliyopitishwa katika utafiti huu. Kwa hiyo, tunauliza swali lifuatalo: ni kwa njia gani upigaji picha unaunda chombo kisichoweza kurejeshwa katika mchakato wa "kuondoa ukoloni" wa misaada ya kibinadamu katika Afrika? Ili kujibu swali hili, tumeunda kazi hii karibu na sehemu tatu: ya kwanza imejitolea kwa mchakato wa kujenga picha; sehemu ya pili inachambua taswira za kikoloni kutoka katika upigaji picha wa kikoloni na zile zinazotolewa na waigizaji wa kibinadamu; na hatimaye, sehemu ya tatu inahusu picha zilizokusanywa katika maktaba ya kuona ya Kiafrika.

Takaitaccen Bayani[5]

Wannan makala tana nazarin yadda mutanen Afirka da ke kudu da hamadar Sahara ke samar da hotunansu da kansu, inda aka gabatar da shi a nan a matsayin wata hanya ta 'yantar da kai a gaban agajin jin kai. Wannan wakilcin kai ta hanyar gani hakika wata hanya ce ta sadarwa wadda ke taimakawa wajen rushe son zuciya da nuna bambanci a Afirka. Ka'idojin zaɓar da nazarin masu ɗaukar hoto da hotuna sun ta'allaka ne kan kyawu, tarihi da ƙasa. Asalin batun da aka mayar da hankali a kai, tarin hotuna mai wakilci, misalai masu tabbas, sukar mai ƙarfi da ingantacciyar nazari: waɗannan su ne halayen hanyar da aka bi a wannan bincike. Muna gabatar da tambayar mai zuwa: ta yaya daukar hoto ke zama kayan aiki marar maye gurbin a cikin tsarin « cire mulkin mallaka » daga agajin jin kai a Afirka? Don amsa wannan tambaya, mun tsara wannan aikin a cikin sassa uku: na farko an keɓe shi ga tsarin gina hoto; na biyu ga nazarin hotunan mulkin mallaka da waɗanda masu aikin jin kai suka samar; sannan na ƙarshe, na uku, yana magana ne game da hotuna a cikin ɗakin karatu na gani na Afirka.

5 Le haoussa est une langue appartenant à la famille afro-asiatique, plus précisément à la branche tchadique, dont il constitue la langue la plus importante en nombre de locuteurs. Il est principalement parlé dans le nord du Nigeria et le sud du Niger, qui concentrent l'essentiel des locuteurs natifs. Grâce à son rôle historique de langue du commerce et des échanges, le haoussa s'est largement diffusé et s'impose aujourd'hui comme une langue véhiculaire majeure en Afrique de l'Ouest et du Centre, notamment au Cameroun, au Ghana, au Bénin, au Tchad et au Soudan.

Vivre à Canhabaque — l'Afrique intime de Touré Mandémory

Global Africa
La rédaction
redaction@globalafricasciences.org

« Né à Dakar en 1956, Boubacar Touré Mandémory fait partie de la génération de photographes qui a émergé dans les années 80, à une époque où le portrait en studio a cédé sa place à la photographie documentaire et au reportage. Le développement des médias libres et l'essoufflement des agences nationales de photographie ont permis l'essor de photographes professionnels indépendants qui dynamiseront la filière. Touré Mandémory a été un des initiateurs du Mois de la photo de Dakar dans les années 90 et a contribué au développement des agences de presse privées. En hissant la photographie au rang de pratique artistique, il a favorisé son entrée dans les galeries et les musées.

Après avoir exploré le portrait, Touré Mandémory se tourne vers le documentaire en privilégiant la recherche et l'analyse des sociétés africaines. Célèbre pour ses vues en contre-plongée et ses instantanés, ses thématiques sont de véritables manifestes esthétiques et socioculturels. Les séries sur les capitales d'Afrique, les populations du fleuve Niger, le phénomène du rap et les cultures urbaines à Dakar, ou les minorités ethniques du Sénégal ont permis de casser l'image désuète d'un continent arrimé à des traditions obsolètes, ravagé par la sécheresse, la famine et l'autoritarisme. »

(Ndiaye, S., & Fall, N. (2023). Thiaroye-sur-Mer, terre d'émigration. Les plaies béantes de l'émigration clandestine. *Global Africa*, (3), pp. 30–32.)

C'est dans cette continuité que s'inscrit la série *La vie à Canhabaque*. À travers celle-ci, Touré Mandémory propose une immersion sensible au sein de l'archipel des Bijagos, en Guinée-Bissau. Au plus près des habitants de l'île de Canhabaque, le photographe capte des fragments de vie, des gestes, des regards et des atmosphères qui donnent à voir une réalité à la fois singulière et universelle. Par cette approche intimiste, il affirme une écriture visuelle où le quotidien devient récit, et où chaque image participe à une relecture profondément humaine des territoires africains.

How to cite this paper:
Global Africa. (2025). Vivre à Canhabaque — l'Afrique intime de Touré Mandémory. *Global Africa*, (12), p. 26.
https://doi.org/10.57832/stwx-vd74

Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Living in Canhabaque — Touré Mandémory's Intimate Africa

Global Africa
The editorial team
redaction@globalafricasciences.org

How to cite this paper:
Global Africa. (2025). Living in Canhabaque — Touré Mandémory's Intimate Africa. *Global Africa*, (12), p. 27.
https://doi.org/10.57832/3x2g-8513

Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

"Born in Dakar in 1956, Boubacar Touré Mandémory belongs to the generation of photographers who emerged in the 80s, at a time when studio portrait photography had given way to documentary and news photography. The development of free media and the decline of national photo agencies led to the emergence of professional freelance photographers who gave a new impetus to the industry. Touré Mandémory was one of the initiators of the Dakar Month of Photography in the 90s, and contributed to the development of private press agencies. By elevating photography to the status of an artistic practice, he encouraged its entry into galleries and museums.

After exploring portrait photography, Touré Mandémory turned to documentaries, focusing on research and analysis of African societies. Famous for his low-angle views and snapshots, his themes are veritable aesthetic and socio-cultural manifestos. His series on African capitals, the populations of the Niger River, the rap phenomenon and urban cultures in Dakar, and the ethnic minorities of Senegal have helped to break down the outdated image of a continent tied to obsolete traditions, plagued by drought, famine and authoritarianism."

(Ndiaye, S., & Fall, N. (2023). Thiaroye-sur-mer, land of emigration. The gaping wounds of illegal emigration. *Global Africa*, (3), pp. 30–32.)

It is within this continuum that the series *La vie à Canhabaque* takes shape. Through it, Touré Mandémory offers a sensitive immersion into the Bijagós Archipelago in Guinea-Bissau. In close proximity to the inhabitants of Canhabaque Island, the photographer captures fragments of life—gestures, gazes, and atmospheres—that reveal a reality both singular and universal. Through this intimate approach, he asserts a visual language in which the everyday becomes narrative, and where each image contributes to a deeply human reinterpretation of African territories.

Kuishi Canhabaque — Afrika ya Ndani ya Touré Mandémory

Global Africa
Timu ya uhariri
redaction@globalafricasciences.org

"Alizaliwa Dakar mwaka 1956, Boubacar Touré Mandémory ni mmoja wa kizazi cha wapiga picha waliojitokeza katika miaka ya 1980, wakati ambapo upigaji picha wa studio ulitoa nafasi kwa upigaji picha wa kimaandishi na uandishi wa habari. Maendeleo ya vyombo vya habari huru na kudhoofika kwa wakala za kitaifa za upigaji picha kulifungua njia kwa wapiga picha wa kujitegemea ambao waliipa sekta hiyo nguvu mpya. Touré Mandémory alikuwa mmoja wa waanzilishi wa Mwezi wa Picha wa Dakar katika miaka ya 1990 na alichangia maendeleo ya wakala za habari za kibinafsi. Kwa kuinua upigaji picha hadi hadhi ya sanaa, alifungua mlango wake kuingia katika majumba ya sanaa na makumbusho. Baada ya kuchunguza upigaji picha wa picha za watu, Touré Mandémory aligeukia kazi za kimaandishi, akijikita katika utafiti na uchambuzi wa jamii za Kiafrika. Mashuhuri kwa picha zake za pembe ya chini na picha za haraka, mada zake ni matamko ya kweli ya kisanaa na kijamii-kiutamaduni. Mfululizo wake kuhusu miji mikuu ya Afrika, watu wa Mto Niger, jambo la muziki wa rap na tamaduni za mijini Dakar, au makabila madogo ya Senegal, vimesaidia kuvunja picha iliyopitwa na wakati ya bara linaloshikamana na mila zilizopitwa na wakati, lililoharibiwa na ukame, njaa na udikteta."

(Ndiaye, S., & Fall, N. (2023). Thiaroye-sur-mer, land of emigration. The gaping wounds of illegal emigration. *Global Africa*, (3), pp. 30–32.)

Ni katika mfululizo huu ndiyo *La vie à Canhabaque* inapata nafasi yake. Kupitia kazi hii, Touré Mandémory anapendekeza kuzama kwa hisia katika visiwa vya Bijagos nchini Guinea-Bissau. Akiwa karibu na wakazi wa kisiwa cha Canhabaque, mpiga picha huyu ananasa vipande vya maisha, ishara, macho na hali za anga ambazo zinaonyesha ukweli wa pekee na wa ulimwengu wote kwa wakati mmoja. Kupitia mbinu hii ya karibu, anasimamisha lugha ya kuona ambapo maisha ya kila siku yanakuwa hadithi, na kila picha inachangia ufafanuzi mpya wa kibinadamu wa maeneo ya Afrika.

How to cite this paper:
Global Africa. (2025). Kuishi Canhabaque — Afrika ya Ndani ya Touré Mandémory. *Global Africa*, (12), p. 28.
https://doi.org/10.57832/mnf8-7137

Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

الحياة في كانهاباكي — أفريقيا الحميمة لتوري ماندِيموري

Global Africa
فريق التحرير
redaction@globalafricasciences.org

«وُلد بوباكر توري ماندِيموري في داكار عام 1956، وينتمي إلى جيل المصورين الذين برزوا في الثمانينيات، في حقبة شهدت تراجع التصوير الفوتوغرافي الاستوديوي لصالح التصوير الوثائقي والتحقيقي. أسهم تطور وسائل الإعلام المستقلة وتراجع الوكالات الوطنية للتصوير في صعود المصورين المحترفين المستقلين الذين منحوا الحقل الفوتوغرافي دفعة جديدة. وكان توري ماندِيموري أحد المؤسسين لشهر الصورة في داكار خلال التسعينيات، كما أسهم في تطوير وكالات الصحافة الخاصة. ورفعَ الفوتوغرافيا إلى مصاف الممارسة الفنية، مما مهّد لدخولها قاعات العرض والمتاحف. وبعد أن استكشف فن البورتريه، اتجه توري ماندِيموري نحو العمل الوثائقي مُولياً عنايته لدراسة وتحليل المجتمعات الأفريقية. اشتُهر بلقطاته من زوايا منخفضة ولحظاته المرتجلة، وتُمثّل موضوعاته بيانات جمالية واجتماعية-ثقافية حقيقية. وقد أسهمت سلاسله حول عواصم أفريقيا، وشعوب نهر النيجر، وظاهرة الراب والثقافات الحضرية في داكار، والأقليات العرقية في السنغال، في تحطيم الصورة النمطية البالية عن قارة موثوقة بتقاليد متحجرة، تعصف بها الجفاف والمجاعة والاستبداد.»

(Fall، N. (2023، وNdiaye، S.). تياروي-سور-مير، أرض الهجرة. الجروح الغائرة للهجرة غير النظامية. *Global Africa*، (3)، ص. 30–32.)

في هذا السياق بالذات تنتسب سلسلة *La vie à Canhabaque*. من خلالها، يقترح توري ماندِيموري انغماساً حسياً في أرخبيل البيجاغوس بغينيا بيساو. وبالاقتراب من سكان جزيرة كانهاباكي، يلتقط المصور شذرات من الحياة، وإيماءات، ونظرات، وأجواء تكشف عن واقع فريد في آنٍ معاً وكوني. ومن خلال هذا المقاربة الحميمية، يُرسّخ كتابةً بصرية يتحول فيها اليومي إلى سرد، وتُسهم كل صورة في إعادة قراءة إنسانية عميقة للأراضي الأفريقية.

How to cite this paper: (Global Africa. (2025). الحياة في كانهاباكي — أفريقيا الحميمة لتوري ماندِيموري. Global Africa, (12), p. 29 .
Published: Decmeber 20, 2025
https://doi.org/10.57832/sbga-9d40
© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0



© Boubacar Touré Mandémory, La vie à Canhabaque, 2025. All rights reserved / Tous droits réservés.

Oublier les « humanitaires » ? Se souvenir des donneurs, des receveurs et des partageurs

Cilas Kemedjio
Professeur d'études noires et professeur d'études francophones et françaises
Université de Rochester
cilaskemedjio@rochester.edu

Cecelia Lynch
Professeure de science politique et relations internationales, Université de Californie, Irvine, et professeure honoraire,
School of the Arts, Université de KwaZulu-Natal
clynch@uci.edu

How to cite this paper:
Kemedjio, C., Lynch, C. (2025). Oublier les «humanitaires»? Se souvenir des donneurs, des receveurs et des partageurs. *Global Africa*, (12), pp. 31-37
https://10.0.225.232/fhxj-rf63

Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Comment concevoir la décolonisation de l'humanitaire ? Si un tel projet devait être entrepris, quels moyens seraient nécessaires pour le mener à bien ? Au printemps 2024, lorsque nous avons conçu l'atelier à l'origine de ce numéro spécial, nous vivions, peut-on dire, dans un monde humanitaire différent. À cette époque, la notion de décolonisation appliquée à l'humanitaire, si elle n'était pas déjà un lieu commun, risquait de le devenir. Notre collectif Critical Investigations into Humanitarianism in Africa (Ciha), qui travaille depuis plus d'une décennie et qui a coorganisé avec Global Africa l'école Jeunes Chercheurs d'Accra en 2024 ayant conduit à ce numéro, souhaitait approfondir le débat sur la décolonisation, afin d'éviter qu'il ne se réduise à un simple mot à la mode dans la longue consolidation néolibérale de l'humanitaire. Nous voulions en particulier mettre en lumière le fait que les épistémologies, ontologies et cosmologies africaines offrent des repères, des éthiques et des pratiques du *care* anciennes — bien que toujours en évolution — au sein et entre les peuples, les communautés et les écosystèmes. Nous estimons que les contributions de ce numéro spécial démontrent la nécessité critique d'un tel changement de perspective et en fournissent des exemples puissants. Dans cette introduction, nous réfléchissons à l'évolution de notre époque humanitaire, mobilisons à la fois la littérature, les sciences sociales, les humanités et les contributions issues des politiques publiques pour interroger ce qu'est la décolonisation et ce qu'elle pourrait impliquer, puis revenons aux besoins du présent à la lumière des leçons du passé.

Nous insistons sur la nécessité d'un changement radical de perspective (voir aussi Kemedjio & Lynch, 2024), malgré la crise qui frappe le monde de l'aide humanitaire néolibérale depuis au moins l'automne 2024. Tom Fletcher, coordinateur des secours d'urgence au Bureau de la coordination des affaires humanitaires des Nations unies (Ocha), écrivait en février 2025 :

> Le système international d'après-guerre fait face à la plus grande épreuve depuis sa création. La communauté humanitaire est confrontée à une crise massive de financement, de moral et de légitimité. […] Il ne s'agit pas d'un exercice. Nous manquons de financements, sommes débordés et attaqués. Mais nous n'avons pas [encore — ajout des auteurs] perdu la bataille des idées.

La première observation de Fletcher, selon laquelle le « système international d'après-guerre » est en danger, comporte toutefois d'autres ramifications. Ce système a favorisé et alimenté non seulement l'industrie de l'aide humanitaire, mais aussi les multiples relations de pouvoir qui lui sont associées et qui ont maintenu le monde postcolonial dans une position de subordination vis-à-vis de ses anciens colonisateurs. Celles-ci incluent des pratiques anciennes d'intervention militaire (euphémisées par certains sous le terme « d'intervention humanitaire ») que le principal architecte de ce système international d'après-guerre, les États-Unis, ne soutient plus, du moins dans sa forme conventionnellement prévisible. Cela ne signifie pas que les interventions militaires des États-Unis ou d'autres puissances soient devenues moins probables ; simplement que l'administration Trump ne semble plus voir d'intérêt à dissimuler une exploitation manifeste sous un vernis « humanitaire ».

Nous constatons ainsi un réalignement des fondements du pouvoir humanitaire. Dans l'ensemble du Sahel, le mouvement dit de « néo-souveraineté » remet également en cause ces bases, en particulier les composantes militaires et économiques du système de domination franco-hégémonique connu sous le nom de « Françafrique ». Au-delà de l'interdiction des organisations non gouvernementales (ONG) françaises (et parfois de toutes les ONG occidentales), de nombreux pays sahéliens mettent également fin à la présence de bases militaires françaises et américaines. Ces pays dits « néo-souverains » contestent également l'exploitation économique rendue possible par le franc CFA, monnaie héritée de la colonisation française. L'ironie de voir ces initiatives portées par des gouvernements militaires autoritaires n'échappe pas à de nombreux observateurs en Afrique. Toutefois, cette modalité contestable d'« émancipation » nous oblige à affronter une autre difficulté : dans le débat sur les possibilités et les significations de la décolonisation, qui décide des moyens permettant de revendiquer la décolonisation, et à qui profitent-ils ? Sans prétendre résoudre ces questions, nous notons que le mouvement actuel de néo-souveraineté fait écho à certaines revendications des leaders anticoloniaux des années 1960. Par exemple, Kwame Nkrumah, dans *The Challenge of the Congo*, suggère que les forces coloniales, vaincues sur le terrain, ont déployé toutes sortes de subterfuges pour saboter les Africains : « Ils nous ont accordé l'indépendance en prenant grand soin d'installer sur notre sol des dispositifs susceptibles de continuer à servir leurs intérêts » (Nkrumah, 1967, p. 190). Siba Grovogui, dans son étude sur l'indépendance de la Namibie, montre comment la persistance des anciennes infrastructures de domination a entravé le processus enclenché par la décolonisation (Grovogui, 1996). De même, la contribution d'Olawale Akinrinde à ce numéro spécial met en évidence la manière dont les structures coloniales continuent de façonner en profondeur ce qui est devenu les pratiques humanitaires conventionnelles au Niger. Le contexte sécuritaire actuel révèle ainsi à la fois les « besoins » humanitaires et l'indissociabilité des relations de pouvoir humanitaires postcoloniales et des formes néolibérales de gouvernance. Par conséquent, les tentatives de décolonisation des pratiques humanitaires doivent être situées dans ce contexte postcolonial plus large, que Cilas Kemedjio aborde de manière centrale dans sa contribution à ce numéro.

Compte tenu de ces éléments de contexte, nous affirmons que, loin d'abandonner les débats sur la décolonisation de l'humanitaire, les questions de fond qu'ils soulèvent sont plus importantes que jamais. Si ce numéro spécial ne peut raisonnablement traiter l'ensemble des enjeux qui bouleversent le paysage humanitaire, nous souhaitons néanmoins revenir ci-dessous à des questions essentielles, notamment celle de savoir ce que signifie être « humanitaire » au regard d'alternatives puissantes présentes sur le continent.

Plus précisément, les questions critiques incluent :

1— Qui est reconnu comme donneur, et pourquoi certains donneurs sont-ils oubliés ?
2— Quelle est l'importance de nommer les pratiques du don et de la réception ?

Si nous commençons par la deuxième question, nous pouvons constater que nommer les pratiques du don et de la réception a des conséquences à la fois pratiques et théoriques. Le fait de les désigner dans des langues africaines, comme l'avait préconisé Adame Ba Konaré lors d'un symposium il y a de nombreuses années, attire l'attention de l'étudiant·e en humanitaire sur les savoirs et les pratiques produits par les communautés africaines dans le domaine du don et de la réception. En effet, le Partage, ou Sharing Foundation, organisation à l'origine de ce symposium, inscrit dans son propre nom une forme d'indigénisation de la pensée sur l'humanitaire.

En nommant simplement ces pratiques et les compréhensions éthiques qui les façonnent dans les langues africaines, nous commençons à réfléchir à leurs significations. Le partage, par exemple, met en avant la solidarité. Nous réalisons immédiatement que, si l'on contourne le terme « humanitaire », ou même si on l'oublie provisoirement, l'Afrique ne devient pas pour autant un continent dépourvu de pratiques de soin, de partage, de don et de réception. Sans rejeter entièrement la charité, qui suppose une certaine hiérarchie des relations dans l'échange, le partage propose une conceptualisation particulière d'une humanité commune. Cette humanité partagée constituerait, si une telle utopie pouvait être réalisée, l'idéal de la communauté humaine, qui est aussi celui de l'humanitaire.

De nombreuses communautés africaines ne sont pas étrangères aux ambivalences qui entourent la relation entre le donneur et le receveur. Le concept de partage suggère quelque chose de plus profond auquel il convient de prêter attention. D'autres dénominations pourraient également ouvrir la voie aux savoirs et aux pratiques engendrés par les communautés africaines. Décoloniser le récit des pratiques de don et de réception pourrait simplement consister à partager ces savoirs afin de rendre notre humanité meilleure.

Nommer les pratiques de partage en Afrique ne revient pas à traduire le terme « humanitaire » dans les langues africaines. Il s'agit plutôt de reconnaître que les sociétés africaines sont, et ont été depuis longtemps, engagées dans des pratiques codifiées qui correspondent à ce que l'on appelle aujourd'hui l'humanitaire. Il s'agit également de les traduire « en retour » vers les langues coloniales afin de confronter les lexiques dominants du présent et de montrer une autre voie possible. Étant donné que le vocabulaire de l'humanitaire, ainsi que les pratiques qui lui sont associées, ont été transmis à travers des processus incluant la colonisation, il est essentiel de sortir du colonialisme conceptuel et linguistique qui en résulte. Nommer les pratiques de partage dans les langues africaines présente l'avantage considérable de rendre visibles et de mettre en avant les pratiques de partage au sein des sociétés africaines ou, pour reprendre un concept de Ngũgĩ wa Thiong'o, de les « re-membrer » (Ngũgĩ wa Thiong'o, 2009). Cela est avant tout nécessaire pour celles et ceux dont les pratiques et les savoirs ont été marginalisés ou ignorés.

Dans cette perspective, nous avons l'honneur d'inclure dans ce numéro spécial un entretien d'Akosua Adomako Ampofo avec l'activiste féministe et universitaire Wangui wa Goro. Dans cet échange riche, Wangui nous guide à travers de nombreux problèmes liés à l'humanitarisme en tant que notion, laquelle s'accompagne de pratiques associées de « développement » et de « philanthropie » qui ignorent (au mieux) les traditions africaines du don et de la réception (pour comprendre comment certaines pratiques africaines ont été requalifiées par des acteurs humanitaires extérieurs, voir Kemedjio & Lynch, 2024). Wangui montre comment l'oppression et la déshumanisation issues du colonialisme et de l'esclavage prennent une forme plus bénigne, mais toujours extrêmement nuisible, dans les efforts extérieurs visant à « développer » l'Afrique. Wangui en particulier, mais aussi Akosua dans cet échange, montrent que, dans leurs sociétés comme dans de nombreuses autres sur le continent, l'obligation est ressentie et pratiquée différemment. On prend simplement soin des autres comme une évidence, y compris — et souvent surtout — de « l'étranger ». Leur conversation met en lumière les contributions qui suivent dans ce numéro spécial, tout en soulignant de nombreuses initiatives réparatrices, nouvelles et en cours, portées par des universitaires-activistes féministes sur le continent et au-delà.

Les contributions de jeunes chercheurs illustrent la profondeur et l'ampleur des pratiques africaines de solidarité, de don, de réciprocité et de partage. Par exemple, Cyprian Nanji souligne dans son analyse de l'éthique et de la pratique de l'« iba-iba » dans le sud-ouest du Cameroun, que de telles « méthodes n'étaient ni accidentelles ni informelles, mais [étaient] au cœur de l'organisation de la vie africaine précoloniale » (Nanji, dans ce numéro). Si l'*iba-iba* s'est transformée au fil du temps, notamment dans le contexte postcolonial actuel, l'éthique et les pratiques de réciprocité et de responsabilité mutuelle demeurent potentiellement bien plus durables que les relations inscrites dans l'humanitaire contemporain. De plus, dans ces constructions africaines, l'hubris du regard humanitaire se trouve rarement institutionnalisée.

Ce partage et cette responsabilité mutuelle nous ramènent toutefois à la première question : qui devient visible et qui reste invisible ?

La question de l'invisibilité dans le champ de l'humanitaire, ainsi que dans les pratiques de don, de réception ou de partage, revêt de multiples formes.

Dans le prolongement des analyses féministes, on peut d'abord relever l'invisibilisation et la marginalisation des femmes africaines dans les économies humanitaires, alors même que « femmes et enfants » sont devenus la cible de nombreux programmes (Adomako Ampofo & Arnfred, 2010 ; Tamale, 2020). Cette marginalisation prend des formes multiples : dans l'économie coloniale, le travail des femmes n'était pas reconnu comme tel (Hartmann, 1987 ; Isaacman, 1996 ; Vaughan, 2007). Les femmes furent intégrées de force à l'économie coloniale, surchargées de travail, tout en restant exclues des nouvelles opportunités de mobilité sociale, telles que l'accès à l'éducation. En conséquence, elles étaient absentes des instances de décision. Ainsi, en période de crise, ce sont les femmes et leurs enfants qui se trouvaient en première ligne face à l'insécurité alimentaire. Pourtant, ces mêmes femmes deviennent hypervisibles en tant que bénéficiaires de l'aide humanitaire. Décoloniser l'humanitaire suppose donc de prendre en compte ces généalogies de dépossession qui rendent certaines pratiques de don et de réception (par exemple, le travail domestique par rapport au travail salarié) invisibles ou, au contraire, hypervisibles. Décoloniser peut ici consister, de manière apparemment simple, à rendre visibles ces contributions à l'humanité, comme le montre l'article de Jacqueline Sawadogo, Pon Jean-Baptiste Coulibaly et Lassina Koté consacré à la poterie au Burkina Faso dans ce numéro spécial. En réduisant la notion de « besoin » à une définition étroite et en négligeant la dimension culturelle autant qu'économique et productive de la poterie féminine, les organisations non gouvernementales (ONG) humanitaires et leurs bailleurs passent à côté d'une occasion essentielle de soutenir les moyens de subsistance communautaires et l'ordre sociopolitique dans un contexte d'insécurité croissante.

Rendre visibles le travail et la créativité des femmes est d'autant plus nécessaire que, même lorsqu'elles parviennent à franchir tous les obstacles et à devenir des actrices à part entière de la prétendue économie moderne, elles peuvent encore être tournées en dérision (comme dans la chanson populaire *Lady* de Fela Kuti), accusées de ne pas être de « vraies » femmes africaines. Tejumola Olaniyan suggère que la diatribe sexiste de Fela peut « dégénérer en violence à l'encontre du groupe de femmes le plus vulnérable » (Olaniyan, 2004, p. 42). Il classe cette chanson dans la phase moraliste du chanteur et reconnaît qu'elle constitue « une satire des femmes africaines jugées excessivement occidentalisées et un manifeste éloquent qui a offert aux garçons de ma génération leur premier langage populaire et plaisant du chauvinisme masculin » (Olaniyan, 2004, p. 44). *Lady*, à l'instar de la chanson *Mattress*, est « exclusiviste, genrée et grossièrement masculiniste » (Olaniyan, 2004, p. 41). La femme de *Lady* revendique l'égalité. Elle refuse de faire la vaisselle. L'« homme saint » doit lui ouvrir la porte. Elle salue les hommes en restant assise, sans se lever ni s'incliner selon des protocoles traditionnels jugés obsolètes. De nombreuses féministes africaines se retrouvent dans des situations similaires. Ainsi, lors d'une conférence d'activistes féministes africaines francophones tenue à Dakar en mars 2024, plusieurs participantes ont souligné qu'en tant que féministes et dirigeantes engagées, elles continuaient de contester les normes patriarcales, tout en étant fréquemment exclues des circuits de financement occidentaux destinés à des programmes d'aide conçus de l'extérieur pour les « femmes et enfants ».

Nous nous tournons à présent vers la littérature africaine pour d'autres exemples, les romans ayant la capacité de saisir avec finesse les tensions à l'œuvre au sein et entre les mondes humanitaire, patriarcal et du partage. Ainsi, Tsitsi Dangarembga, dans ses romans *Nervous Conditions* (1988) et *The Book of Not* (2006), met en scène un patriarche, Babamukuru, dont la générosité fait vivre l'ensemble du clan. L'épouse d'un membre moins favorisé de la famille accuse ce patriarche d'avoir « émasculé » son mari. L'émasculation renvoie ici, semble-t-il, à l'incapacité d'un homme à subvenir aux besoins de sa famille. La suspicion d'émasculation, notion profondément patriarcale et marquée par un absolutisme hétéronormatif, trouve un écho particulier en ce qu'elle met en lumière les tensions entre l'humanitaire et l'ordre patriarcal. Ainsi, Babamukuru considère son aide au clan comme un devoir. Cette responsabilité d'assistance fait écho, d'une certaine manière, à la notion de partage évoquée plus haut. Toutefois, l'épouse du patriarche, qui consent des sacrifices pour honorer ce devoir de solidarité, demeure totalement invisible dans l'économie du partage. Ses contributions ne sont pas reconnues par le clan, et le fait qu'elle raconte cette générosité invisibilisée suggère que celles-ci n'auraient autrement jamais été reconnues. Il est également significatif que ce récit soit adressé à Tambu, une jeune fille qui, dans *Nervous Conditions* (1988), ne pleure pas à la mort de son frère. Ce refus de pleurer constitue une forme de protestation contre l'ordre patriarcal et genré, tandis que le partage des récits peut signaler l'émergence d'une agentivité chez des donneurs autrement rendus invisibles.

L'invisibilité de ce personnage dans le roman renvoie à l'invisibilité plus large du travail des femmes, rendue possible par la collusion entre patriarcat colonial et dynamiques communautaires. Cette invisibilité, accentuée par la colonisation, contribue à l'exclusion des femmes des processus de mobilité sociale initiés dans le cadre colonial (Bloch et al., 1998 ; Sibatcheu, 1999). Cette exclusion engendre à son tour une vulnérabilité durable, qui rend les femmes et les enfants particulièrement exposés aux événements généralement qualifiés de « crises » humanitaires (sécheresse, conflits armés ou catastrophes).

Paradoxalement, lors des interventions humanitaires, cette invisibilité se transforme en hypervisibilité des femmes et des enfants à travers la couverture médiatique des catastrophes. Il est essentiel de mettre en évidence ces dynamiques dans toute tentative de décolonisation des pratiques humanitaires. Décoloniser suppose de prendre conscience de l'injustice qui rend les femmes à la fois invisibles et hypervisibles, et de mettre en place des mécanismes discursifs et pratiques permettant de reconnaître leur travail et de corriger les distorsions qui le rendent invisible. Plus encore, cela exige une vigilance accrue quant à la manière dont l'aide humanitaire est médiatisée et mise en scène par les organisations elles-mêmes.

Le lien entre invisibilité et hypervisibilité, tel qu'il se manifeste dans les médias comme dans les appels à financement humanitaire, soulève d'autres questions essentielles concernant la définition même des donneurs et des receveurs. Pourquoi, par exemple, seuls les acteurs inscrits dans le système humanitaire (libéral) d'après-guerre seraient-ils reconnus comme « donneurs » ? Nous avons déjà suggéré que ce ne sont pas seulement les épouses des patriarches africains qui sont invisibilisées, mais aussi les vastes réseaux de donneurs, de receveurs et de partageurs à travers le continent. Dadusc et Mudu, par exemple, parlent de « solidarités autonomes » pour désigner les formes d'entraide développées par les réfugiés eux-mêmes, en dehors du « complexe humanitaire industriel », souvent complice de la reproduction des violences ordinaires liées aux régimes de contrôle des frontières (Dadusc & Mudu, 2020). De même, Elias Opongo (2026) montre comment les organisations non gouvernementales internationales et des institutions telles que la Cour pénale internationale ont entravé les processus de consolidation de la paix dans le nord de l'Ouganda, tout en mettant en évidence des moyens concrets de recentrer les pratiques africaines de réconciliation. Nous souhaitons toutefois reconnaître également les acteurs du secteur humanitaire qui s'engagent dans des processus d'apprentissage afin de soutenir des formes endogènes d'assistance, comme l'illustre l'étude de Tiéwendé Jean Balima sur l'aide alimentaire dans la région centre-nord du Burkina Faso présentée dans ce numéro spécial. Ce type d'assistance, comme le montre Yvan Hyannick Obah en analysant une ONG aidant des réfugiés dans la région de l'Extrême-Nord du

Cameroun dans ce numéro spécial, peut aboutir à des modèles d'aide « hybrides », caractérisés par des négociations entre les communautés et les acteurs humanitaires externes, dans une relation à la fois dynamique et toujours hiérarchique.

Nous souhaitons toutefois attirer l'attention sur le fait que celles et ceux qui sont désignés comme des « receveurs » (alors même que leurs pratiques en tant que « partageurs » sont invisibilisées) font l'objet d'une re-visibilisation trompeuse — en réalité, leurs vulnérabilités supposées sont exposées — en tant qu'objets de marketing. Leurs photographies et leurs « récits » tronqués — élaborés et diffusés par des organisations non gouvernementales extérieures à des fins promotionnelles — sont présentés comme des « réussites » du partenariat humanitaire. Ils sont, en quelque sorte, contraints de se dévoiler, jamais comme des êtres humains à part entière, mais toujours comme des êtres qui deviennent pleinement humains grâce à la générosité d'autrui. Et ces autres — à la fois les ONG qui mettent en scène leurs histoires pour lever des fonds et celles et ceux qui répondent à leurs appels — demeurent invulnérables et à l'abri de toute exposition. Le pouvoir de décision quant à la « dignité » des bénéficiaires de l'aide repose entre les mains de ces acteurs invisibles. Aucune réflexion n'est menée sur l'obligation historique ni sur les conditions qui les ont conduits à occuper la position de donneurs. C'est pourquoi la contribution d'Ibrahima Mohamadou dans ce numéro spécial est essentielle. En analysant une sélection de photographies, réalisées tant par des photographes coloniaux qu'africains, Mohamadou offre un éclairage critique sur la construction visuelle du voyeurisme en humanitaire, mise ici en regard des représentations des affirmations panafricanistes de pouvoir et de contrôle au début de la période postcoloniale. Il met également en évidence le passage progressif, dans la photographie africaine, vers « une forme de réappropriation du regard… sur un pied d'égalité » par les photographes africains eux-mêmes.

La réflexion sur les pratiques de don, de réception et de partage au sein des communautés africaines, ainsi que les efforts concrets visant à les mettre en œuvre sur un pied d'égalité, constitue également un thème central de l'échange entre Akosua Adomako Ampofo et Wangui wa Goro. Même lorsque la relation apparaît inégalitaire — par exemple lorsqu'une partie est manifestement plus riche qu'une autre — l'éthique akan enseigne que les donneurs d'aujourd'hui peuvent devenir les receveurs de demain ; une certaine humilité est ainsi intégrée au système, remettant en cause dès l'origine les logiques paternalistes de l'humanitaire.

Comme nous l'avons suggéré, l'humanitaire est un phénomène aux multiples ramifications et aux définitions variées. Le terme « humanitaire » implique également son contraire : ce qui est inhumain, dégradant et inacceptable dans les relations humaines (voir, par exemple, Adomako Ampofo, 2019 ; Grovogui, à paraître). Toutefois, même cette inclusion explicite demeure insuffisante, car le bien-être et la survie même des êtres humains ne peuvent plus être dissociés de ceux des autres formes de vie et de matérialité, notamment à l'heure où les menaces environnementales s'intensifient et où les développements technologiques deviennent de plus en plus intrusifs. Penser l'ensemble du vivant conduit alors à interroger la relationalité entre toutes les formes d'existence, la responsabilité intergénérationnelle, la spiritualité et les conceptions du sacré. De nombreuses traditions spirituelles et philosophiques africaines font de cette relationalité leur point de départ (voir, par exemple, Aina & Moyo, 2013 ; Dube, 2001 ; Kalu, 2001 ; Murove, 2009), et les contributions de ce numéro spécial reposent sur l'idée qu'elles peuvent jouer un rôle déterminant dans la reconfiguration — et donc la décolonisation — des ontologies et des épistémologies de l'humanitaire.

En conséquence, les auteurs de ce numéro spécial mobilisent un éventail de formes africaines de savoirs et de pratiques, plutôt que de recourir de manière répétée à des logiques néocoloniales consistant à « enseigner à » autrui. De tels discours, pratiques et paradigmes humanitaires suggèrent des formes de relationalité entre êtres vivants et non vivants qui traversent souvent les temporalités et qui, s'ils sont enseignés, diffusés et mis en œuvre, peuvent à la fois transformer et enrichir (c'est-à-dire « décoloniser ») les relations de *care*. Une telle perspective décoloniale pourrait ouvrir des possibilités de remise en cause des logiques et des pratiques hautement institutionnalisées et paternalistes de l'industrie humanitaire, et permettre de refonder les relations de soin sur des éthiques et des pratiques de réparation, ainsi que sur des formes de don, de réception et de partage entre égaux mutuellement respectés. Néanmoins, comme le rappelle Wangui wa Goro, il convient de reconnaître que l'instauration d'un respect mutuel suppose le *tajuk chu*, une forme de traduction

profonde qui s'éprouve également dans le corps. La décolonisation exige ainsi un engagement à la fois corporel, profond, spirituel, épistémologique, ainsi qu'un travail continu de remise en question, de pratique et de transformation.

Bibliographie

Adomako Ampofo, A. (2019). The house that Africa built. *Journal of African Cultural Studies, 31*(3), 293–295. https://doi.org/10.1080/13696815.2019.1640109

Adomako Ampofo, A., & Arnfred, S. (2010). *African feminist politics of knowledge: Tensions, challenges, possibilities*. Nordiska Afrikainstitutet. https://nai.diva-portal.org/smash/get/diva2:288583/FULLTEXT01.pdf

Aina, T. A., & Moyo, B. (Eds.). (2013). *Giving to help, helping to give: The context and politics of African philanthropy*. Amalion Publishing.

Bloch, M., Beoku-Betts, J. A., & Tabachnick, B. R. (1998). *Women and education in Sub-Saharan Africa: Power, opportunities, and constraints*. Lynne Rienner Publishers.

Dadusc, D., & Mudu, P. (2020). Care without control: The humanitarian industrial complex and the criminalisation of solidarity. *Geopolitics, 27*(4), 1205–1230. https://doi.org/10.1080/14650045.2020.1749839

Dangarembga, T. (1988). *Nervous Conditions*. The Women's Press.

Dangarembga, T. (2006). *The book of not*. Ayebia Clarke Publishing.

Dube, M. W. (2001). *Postcolonial feminist interpretation of the Bible*. Chalice Press.

Fletcher, T. (2025, February 20). Humanitarian reset. *UN Ocha Media Centre*. https://www.unocha.org/news/humanitarian-reset

Grovogui, S. N. (1996). *Sovereigns, quasi-sovereigns, and Africans: Race and self-determination in international law***.** University of Minnesota Press.

Grovogui, S. N. (2026). *Otherwise human* [Manuscrit soumis pour publication].

Hartmann, B. (1987). *Reproductive rights and wrongs: The global politics of population control and contraceptive choice*. Harper & Row.

Isaacman, A. F. (1996). *Cotton is the mother of poverty: Peasants, work, and rural struggle in colonial Mozambique, 1938–1961*. Heinemann. ISBN 9780435089788.

Kalu, O. U. (2001). *African Pentecostalism: An introduction*. Oxford University Press.

Kemedjio, C., & Lynch, C. (2024). *Who gives to whom? Reframing Africa in the humanitarian imaginary*. Palgrave Macmillan.

Murove, M. F. (Ed.). (2009). *African ethics: An anthology of comparative and applied ethics*. University of KwaZulu-Natal Press.

Ngũgĩ wa Thiong'o. (2009). *Something torn and new: An African renaissance*. Basic Books.

Nkrumah, K. (1967). *The challenge of the Congo: A case study of foreign pressures in an independent state*. Internet Archive. https://archive.org/details/challengeofcongo0000kwam

Olaniyan, T. (2004). *Arrest the music! Fela and his rebel art and politics*. Indiana University Press.

Opongo, E. O. (2026). *Decolonizing NGO peacebuilding and liberal peace in Northern Uganda*. Bloomsbury Academic. https://doi.org/10.5040/9798881888725

Sibatcheu, M. (1999, March 10). Exclusion : les femmes hors-jeu, des chiffres qui accusent. *Le Messager, 888*.

Tamale, S. (2020). *Decolonization and Afro-feminism*. Daraja Press.

Vaughan, M. (2009). *The story of an African famine: Gender and famine in twentieth-century Malawi*. Cambridge University Press.

Forget "Humanitarians"? Remember Givers, Receivers, and Sharers

Cilas Kemedjio
Professor of Black Studies, Francophone and French Studies
University of Rochester
cilaskemedjio@rochester.edu

Cecelia Lynch
Research Professor of Political Science and International Relations at the University of California, Irvine, and Honorary Professor at the School of the Arts, University of KwaZulu-Natal
clynch@uci.edu

How to cite this paper:
Kemedjio, C., Lynch, C. (2025). Forget "Humanitarians"? Remember Givers, Receivers, and Sharers. *Global Africa*, (12), pp. 38-44
https://doi.org/10.57832/fehg-f023

Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

How can we conceive of the decolonization of humanitarianism? If such a decolonization project were ever to be undertaken, what means would be necessary to bring it to a successful conclusion? In the spring of 2024, when we conceived of the workshop that led to this special issue, we lived, arguably, in a different humanitarian world. Then, the notion of decolonization when applied to humanitarianism, if not already a trope, was in danger of becoming one. Our Critical Investigations into Humanitarianism in Africa (CIHA) collective, which had been working together for more than a decade and which sponsored, with Global Africa, the 2024 Accra Junior Researchers' Institute that led to this issue, was interested in pushing the debate about decolonization further to ensure it did not become just another buzzword in the long march of neoliberal humanitarian consolidation. In particular, we wanted to lift up and highlight the fact that African epistemologies, ontologies, and cosmologies provide guidelines, ethics, and long-standing if ever-evolving practices of care within and among peoples, communities, and ecosystems. We believe the contributions in this special issue demonstrate the critical need for such a change in perspective and provide powerful examples of it. In this introductory contribution, we reflect on our changing humanitarian times, think through literary as well as social science, humanistic, and policy contributions to debates about what decolonization is and might entail, and return to the needs of the present in light of the lessons of the past.

We insist on the need for a radical change in perspective (see also Kemedjio & Lynch, 2024) despite the crisis that has engulfed the neoliberal humanitarian aid world since at least the fall of 2024. Tom Fletcher, Emergency Relief Coordinator for the United Nation's Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA), wrote in February 2025:

> The postwar international system faces the greatest test since its creation. The humanitarian community confronts a massive funding, morale, and legitimacy crisis. […] This is not a drill. We are underfunded, overstretched and under attack. But we have not [yet—our addition] lost the argument.

Fletcher's first observation, that the "postwar international system" is in danger, has additional tentacles, however. This system fostered and fed not only the humanitarian aid industry, but also its attendant numerous and ongoing relations of power that has kept the postcolonial world subservient to its former colonizers. These have included longstanding practices of military intervention (euphemistically referred to as "humanitarian intervention" by some) that the main architect of the postwar international system, the United States, no longer supports, at least in its conventionally predictable form. This is not to say that military intervention by the U.S. or other powers has become less likely; merely that the Trump administration no longer appears to see a benefit in hiding outright exploitation under a "humanitarian" guise.

We thus recognize a realignment of the foundations of humanitarian power. Across the Sahel, the so-called "neo-sovereignty" movement is also challenging these bases, including especially the military and economic components of the franco-hegemonic system of domination known as "Françafrique". Beyond banning French (and sometimes all Western) nongovernmental organizations (NGOs), many Sahelian countries are also dismantling French and U.S. military bases. These "neo-sovereign" countries are also challenging the economic exploitation made possible by the CFA franc, the currency inherited from French colonial rule. The irony of these initiatives being led by authoritarian military governments is not lost on many commentators in Africa. However, this questionable modality of "emancipation" compels us to confront another complication: in the debate about decolonial possibilities and meanings, who gets to decide the means through which decolonization is claimed, and who benefits? Without resolving these questions, we note that the current neo-sovereignty movement echoes some of the demands made by anticolonial leaders in the 1960s. For example, Kwame Nkrumah, in *The Challenge of the Congo*, suggests that colonialist forces, defeated on the ground, deployed all manner of subterfuges to sabotage Africans: "They have granted us independence taking great care to station on our soil such links as can still contribute to the maintenance of their interests" (Nkrumah, 1967, p. 190). Siba Grovogui, in his study of Namibian independence, shows how the survival of the old infrastructure of domination defeated "the process unleashed by decolonization" (Grovogui, 1996). Similarly, Olawale Akinrinde's contribution to this special issue shows how deeply colonial structures have continued to shape what has become conventional humanitarian practices in Niger. The current security context, therefore, exposes both humanitarian "need" and the inseparability of postcolonial humanitarian power relations and neoliberal forms of governance. Thus, attempts to decolonize humanitarian practices should be located within this broader postcolonial context, which Cilas Kemedjio centrally addresses in his contribution to this special issue.

Given these contextual factors, we assert that instead of jettisoning the debates around decolonizing humanitarianism, the underlying questions involved are more important than ever. While this special issue cannot reasonably address all of the issues that are upending the humanitarian landscape, we do want to return below to critical questions of what it means to be a "humanitarian" vis-à-vis powerful alternatives on the continent.

More specifically, critical questions include:

Who gets to be remembered as a giver and why is that some givers are forgotten?

What is the importance of naming the practices of giving and receiving?

If we start with the second question, we may realize that naming the practices of giving and receiving has both practical and theoretical consequences. Naming these in African languages, as Adame Ba Konaré called for during a symposium many years ago, alerts the student of humanitarianism to the

knowledges and practices produced by African communities in the sphere of giving and receiving. Indeed, the Partage, or Sharing Foundation, the organization that convened the symposium, embodies in its own name a kind of indigenization of thought on humanitarianism.

By simply naming these practices and the ethical understandings that shape them in African languages, we start to think about their meanings. Sharing, for example, underscores solidarity. We immediately start to realize that if you bypass the term "humanitarianism," or even if you provisionally forget it, Africa does not become a continent devoid of caring, sharing, giving, and receiving. Without entirely rejecting charity, which presupposes a certain hierarchy of relationships in exchange, sharing posits a certain conceptualization of shared humanity. This shared humanity would constitute, if such a utopia could ever be realized, the ideal of the human community, which is also the ideal of humanitarianism.

Many African communities are not unaware of these ambivalences that surround the relationship between the giver and the receiver. The concept of sharing suggests something deeper that we should pay attention to. Many other names could help open the door to knowledges and practices engendered by African communities. Decolonizing the story of practices of giving and receiving may simply mean sharing these knowledges to make our humanity a better place.

Naming the practices of sharing in Africa is not about translating the term "humanitarianism" into African languages. Rather, it is about recognizing that African societies are and have long been engaged in practices codified in what has become known as humanitarianism. It is also about translating them "back" to colonial languages to confront the dominant lexicons of the present and show another way forward. Since the vocabulary of humanitarianism, along with its related practices, was transmitted through processes that included colonization, it is important to emerge from the attendant conceptual or linguistic colonialism. Naming the practices of sharing in African languages has the valuable benefit of giving visibility to and foregrounding the practices of sharing in African societies, or, to apply a concept of Ngũgĩ wa Thiong'o, "re-membering" them (Ngũgĩ wa Thiong'o, 2009). This is first and foremost necessary for those whose practices and knowledges have been suppressed or ignored.

In this vein, we are honored to include in this special issue Akosua Adomako Ampofo's interview with the feminist activist and scholar Wangui wa Goro. In this rich discussion, Wangui takes us through numerous problems with humanitarianism as a term that brings with it associated practices of "development" and "philanthropy" that ignores (at best) African traditions of giving and receiving. (To understand ways in which some African practices have been rebranded by external humanitarians, see Kemedjio & Lynch, 2024). Wangui shows how the oppression and dehumanization of colonialism and slavery take a more benign but still extremely harmful form in external efforts to "develop" Africa. Wangui especially, but also Akosua in conversation, show how in their societies as well as many others on the continent, obligation is felt and practiced differently. One just takes care of others as a matter of course; including and often especially "the stranger." Their conversation foregrounds the subsequent contributions to this special issue, and also highlights numerous new and ongoing reparative efforts by feminist scholar-activists on the continent and beyond.

Contributions by emerging scholars demonstrate the depth and reach of African practices of solidarity, giving and taking, and sharing. For example, Cyprian Nanji points out in his explanation of the ethics and practice of "iba-iba" in Southwest Cameroon, such "methods were neither incidental nor informal, but [rather were] at the core of the organization of precolonial African life" (Nanji in this special issue). While *iba-iba* has adapted over time, including to today's postcolonial context, both the ethics and practices of reciprocity and mutual responsibility are potentially far more enduring than the relations embedded in contemporary humanitarianism. Moreover, in these African constructs, the hubris of the humanitarian gaze rarely becomes institutionalized.

This sharing and mutual responsibility, however, also brings us to the first question: who gets to be visible and who gets to be invisible?

The question of invisibility in the field of humanitarianism, as well as in the practices of giving, receiving, or sharing, takes many forms.

Following feminist insights, we can first note the invisibilization and suppression of African women in humanitarian economies, even as "women and children" have become the focus of so many humanitarian programs (Adomako Ampofo & Arnfred, 2010; Tamale, 2020). Suppression takes many forms: in the colonial economy, the work done by women did not count as work (Hartmann, 1987; Isaacman, 1996; Vaughan, 2009). Women were drafted into the colonial economic dispensation, overworked, and yet still excluded from the new opportunities of social mobility such as schooling. Consequently, women were invisible in decision-making agencies. Therefore, women and their children were the first ones to face food insecurity in times of disaster. Nevertheless, women have become hyper visible as consumers of humanitarian aid. Decolonizing humanitarianism presupposes that we take stock of these genealogies of dispossession that render some practices of giving and receiving (domestic workers versus wage workers for example) invisible or hyper visible. Decolonizing here may be as banal as rendering these contributions to humanity visible, as demonstrated in Jacqueline Sawadogo, Pon Jean-Baptiste Coulibaly and Lassina Koté's piece on pottery in Burkina Faso in this special issue. Humanitarian nongovernmental organizations (NGOs) and their donors, by adopting a narrow understanding of "need" and ignoring the cultural as well as economic/productive significance of women's pottery making, miss the critical opportunity to support community livelihoods and socio-political order in a context of growing insecurity.

Rendering women's work and creativity visible is all the more necessary because even when women manage to break all the barriers and become full participants in the so-called modern economy, they can still be mocked (as in Fela Kuti's popular song *Lady*), as not being African women. Tejumola Olaniyan suggests that Fela's sexist tirade may "ignite into violence against the most vulnerable group of women" (Olaniyan, 2004, p. 42). Olaniyan, who ranks the song in the singer's moralist phase, confesses that it represents "a satire against overly Westernized African women and a most eloquent manifesto that gave boys of my generation our first popular and pleasurable language of male chauvinism" (Olaniyan 2004, p. 44). *Lady*, like the song *Mattress*, is "exclusivist, gendered, and vulgarly masculinist" (Olaniyan 2004, p. 41). The Lady demands equality. She refuses to do the dishes. The Holy Man must open doors for her. She greets men while sitting, not standing or bending according to obsolete traditional protocols. Many African feminists find themselves in similar conditions. For example, those attending a conference of Francophone African feminist activists in March 2024 in Dakar noted that, as African feminists and activist leaders, they continued to object to patriarchal norms, even as they were frequently shut out of access to the generous pipelines of Western funding going to externally-conceived aid programs for "women and children."

We now turn to African literature for additional examples, as novels have a way of eloquently capturing the tensions within and among humanitarian, patriarchal, and sharing worlds. For example, Tsitsi Dangaremgba, in her novels *Nervous Conditions* (1988) and *The Book of Not* (2006), features a patriarch called Babamukuru, whose generosity sustains the entire clan. The wife of one of the less fortunate members accuses the patriarch of having emasculated her husband. Emasculation here apparently refers to a man's inability to provide for his family. The suspicion of emasculation, a concept that is undeniably patriarchal and burdened by heteronormative absolutism, resonates because it highlights the anxieties between humanitarianism and the rule of the patriarchs. Thus, Babamukuru considers his assistance to the clan a duty. This responsibility to provide assistance, in a way, mirrors the concept of sharing mentioned earlier. However, the patriarch's wife, who makes sacrifices to fulfill her duty of solidarity, is completely invisible on the radar of sharing. Her contributions are invisible to the clan, and the fact that she tells her story of invisibilized generosity may be a sign that her contributions would otherwise never be acknowledged. It is also significant that this story is told to Tambu, a girl who, in *Nervous Conditions* (1988), did not cry when her brother died. The refusal to cry is a protest against the gendered, patriarchal ordering, while the sharing of stories may signal the agency and emergence of givers otherwise rendered invisible.

The invisibility of this character in the novel captures the larger invisibility of women's work, a process made possible by the collusion between colonial patriarchy and community dynamics. The invisibility of women's work, exacerbated by colonization, contributes to their exclusion from the processes of social mobility initiated by colonial dynamics (Bloch et al., 1998, Sibatcheu,

1999). Exclusion, in turn, produces a long-term vulnerability that renders women and children more susceptible to even the slightest event that is typically understood as a humanitarian "crisis" (drought, armed conflict, or humanitarian disasters).

Ironically, however, during humanitarian interventions, the invisibility discussed here becomes transformed into the hypervisibility of women and children via media coverage of humanitarian disasters. It is important to highlight these dynamics in any attempt to decolonize humanitarian practices. Decolonizing requires an awareness of the injustice that renders women both invisible and hyper visible, and the implementation of discursive and practical mechanisms to recognize their work and to address the distortions that make it invisible. Perhaps most importantly, it requires heightened awareness of how humanitarian aid is both covered in the media and marketed by aid organizations themselves.

The relationship between invisibility and hypervisibility, as it plays out in the media as well as in humanitarian appeals for funding, raises additional, critical issues surrounding the question of who gets to be considered a giver or a receiver. Why is it, for example, that only those who form part of the postwar (liberal) humanitarian system can be considered "givers"? We have already suggested that it is not only the wives of African patriarchs who become invisible, but also the vast networks of givers, receivers, and sharers across the continent themselves. Dadusc and Mudu, for example, talk about "autonomous solidarities" to highlight the forms of mutual care provided by refugees among themselves, not by the "humanitarian industrial complex" which is often complicit in reproducing the regularized violence of regimes of border control (Dadusc & Mudu, 2020). Similarly, Elias Opongo (2026) analyzes how international nongovernmental organizations and institutions such as the International Criminal Court have obstructed peacebuilding in Northern Uganda, pointing instead to concrete means of centering African practices of reconciliation. Nevertheless, we also want to acknowledge those in the humanitarian industry who engage in processes of learning to support endogenous forms of assistance, as Tiéwendé Jean Balima's study of food aid in the Center-North region of Burkina Faso in this special issue details. This type of assistance, as Yvan Hyannick Obah shows in analyzing an NGO assisting refugees in the Far North region of Cameroon in this special issue, can result in "hybrid" models of aid, characterized by negotiations between communities and external humanitarian agents in a relationship that is both dynamic and still hierarchical.

But we also want to draw attention to the fact that those who are labeled "receivers" (even while their practices as "sharers" are invisibilized), are deceptively re-visibilized—indeed, their alleged vulnerabilities are *exposed*—as marketing objects. Their photos and truncated "stories"—crafted and told by external nongovernmental organizations for marketing purposes—are touted as "successes" of the humanitarian partnership. They are forced, in a sense, to reveal themselves, never as fully fledged human beings, but always as beings who become more fully human due to the generosity of others. And these others—both those NGOs that market their stories to raise funds, and those who respond to NGO appeals remain invulnerable and unexposed. The decision-making power regarding the "worthiness" of aid recipients rests with the unexposed. There is no understanding of historical obligation, or tracing of how they came to be in the role of givers in the first place. This is why the contribution of Ibrahima Mohamadou in this special issue is important. In examining a selection of photographs over time by colonial as well as African photographers, Mohamadou provides critical insight into the visual construction of voyeurism in humanitarianism, here juxtaposed with depictions of Pan-Africanist assertions of power and control of the early postcolonial period. He also shows the gradual move in African photography to "a form of reappropriation of the gaze… on an equal footing" by African photographers themselves.

The conversation regarding practices of giving, receiving, and sharing within African communities, and the real efforts to ensure that these practices are enacted on an equal footing, is also a major topic of the conversation between Akosua Adomako Ampofo and Wangui wa Goro. Even when a relationship is perceptibly unequal, for example when one party is visibly wealthier than another, Akan ethics teaches that today's givers can become tomorrow's receivers, so a certain humility is built into the system, challenging the patterns of paternalistic humanitarianism from the outset.

Humanitarianism, we have suggested, is a phenomenon with numerous tentacles and definitional possibilities. The term "humanitarian" also suggests its negative—what is inhuman, degrading, and unacceptable in human relations (e.g. Adomako Ampofo, 2019; Grovogui, forthcoming). Yet this explicit inclusion also falls short, because the well-being and the very survival of humans can no longer be separated from those of other forms of life and materiality, especially given the recognition of increasingly severe environmental threats and intrusive technological developments. Considering all forms of life raises then questions about the relationality of all forms of being, intergenerational responsibility, spirituality, and conceptions of the sacred. Much African spirituality and philosophy takes this kind of relationality as a central point of departure (e.g., Aina & Moyo, 2013; Dube, 2001; Kalu, 2001; Murove, 2009), and the contributions to this special issue begin from the premise that it can contribute greatly to reconfiguring, and hence decolonizing, humanitarian ontologies and epistemologies.

As a result, contributors to this special issue draw from a range of African forms of knowledge and practice, rather than continually employing neocolonial forms of "teaching to" others. Such humanitarian discourses, practices, and paradigms connote forms of relationality among living and nonliving beings that often cross temporal lines and that, if taught, disseminated, and deployed, can upend and enrich (i.e., "decolonize") relationships of care. Such a decolonial agenda could provide opportunities for disrupting the highly institutionalized and paternalistic logics and practices of the humanitarian industry, and for regrounding relationships of care in ethics and practices of repair, as well as forms of giving, receiving, and sharing among mutually-respected equals. Still, as Wangui wa Goro cautions, we must recognize that the process of achieving mutual respect requires *tajuk chu*, a kind of deep translation that is also felt bodily. Decolonization, then, requires a commitment to corporeal, deep, spiritual, epistemological, and ongoing challenge, practice, and change.

Bibliography

Adomako Ampofo, A. (2019). The house that Africa built. *Journal of African Cultural Studies, 31*(3), 293–295. https://doi.org/10.1080/13696815.2019.1640109

Adomako Ampofo, A., & Arnfred, S. (2010). *African feminist politics of knowledge: Tensions, challenges, possibilities*. Nordiska Afrikainstitutet. https://nai.diva-portal.org/smash/get/diva2:288583/FULLTEXT01.pdf

Aina, T. A., & Moyo, B. (Eds.). (2013). *Giving to help, helping to give: The context and politics of African philanthropy*. Amalion Publishing.

Bloch, M., Beoku-Betts, J. A., & Tabachnick, B. R. (1998). *Women and education in Sub-Saharan Africa: Power, opportunities, and constraints*. Lynne Rienner Publishers.

Dadusc, D., & Mudu, P. (2020). Care without control: The humanitarian industrial complex and the criminalisation of solidarity. *Geopolitics, 27*(4), 1205–1230. https://doi.org/10.1080/14650045.2020.1749839

Dangarembga, T. (1988). *Nervous Conditions*. The Women's Press.

Dangarembga, T. (2006). *The book of not*. Ayebia Clarke Publishing.

Dube, M. W. (2001). *Postcolonial feminist interpretation of the Bible*. Chalice Press.

Fletcher, T. (2025, February 20). Humanitarian reset. *UN Ocha Media Centre*. https://www.unocha.org/news/humanitarian-reset

Grovogui, S. N. (1996). *Sovereigns, quasi-sovereigns, and Africans: Race and self-determination in international law***.** University of Minnesota Press.

Grovogui, S. N. (2026). *Otherwise human* [Manuscrit soumis pour publication].

Hartmann, B. (1987). *Reproductive rights and wrongs: The global politics of population control and contraceptive choice***.** Harper & Row.

Isaacman, A. F. (1996). *Cotton is the mother of poverty: Peasants, work, and rural struggle in colonial Mozambique, 1938–1961*. Heinemann. ISBN 9780435089788.

Kalu, O. U. (2001). *African Pentecostalism: An introduction*. Oxford University Press.

Kemedjio, C., & Lynch, C. (2024). *Who gives to whom? Reframing Africa in the humanitarian imaginary*. Palgrave Macmillan.

Murove, M. F. (Ed.). (2009). *African ethics: An anthology of comparative and applied ethics*. University of KwaZulu-Natal Press.

Ngũgĩ wa Thiong'o. (2009). *Something torn and new: An African renaissance*. Basic Books.

Nkrumah, K. (1967). *The challenge of the Congo: A case study of foreign pressures in an independent state*. Internet Archive. https://archive.org/details/challengeofcongo0000kwam

Olaniyan, T. (2004). *Arrest the music! Fela and his rebel art and politics*. Indiana University Press.

Opongo, E. O. (2026). *Decolonizing NGO peacebuilding and liberal peace in Northern Uganda*. Bloomsbury Academic. https://doi.org/10.5040/9798881888725

Sibatcheu, M. (1999, March 10). Exclusion : les femmes hors-jeu, des chiffres qui accusent. *Le Messager, 888*.

Tamale, S. (2020). *Decolonization and Afro-feminism*. Daraja Press.

Vaughan, M. (2009). *The story of an African famine: Gender and famine in twentieth-century Malawi*. Cambridge University Press.



© Boubacar Touré Mandémory, La vie à Canhabaque, 2025. All rights reserved / Tous droits réservés.

Humanitaire et souveraineté : notes sur une défaite de l'État postcolonial

Cilas Kemedjio
Professeur d'études noires et professeur de français et d'études francophones
Université de Rochester
cilaskemedjio@rochester.edu

How to cite this paper:
Kemedjio, C. (2025). Humanitaire et souveraineté : notes sur une défaite de l'État postcolonial. *Global Africa*, (12), pp. 46-57.
https://doi.org/10.57832/xa9d-5j72

Received: June 29, 2025
Accepted: October 18, 2025
Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

La seule réparation qui doive être faite est **aux nations de l'Afrique noire**, pour ce sous-développement total dans lequel la traite les a d'abord précipitées : les **nations du monde occidental** n'ont pas là une dette à rembourser, mais un crime immense dont les conséquences doivent être réduites, **non pas sous la forme d'aumône et de dons**, mais dans la perspective de ces **solidarités** d'un nouveau style qu'il faut ménager entre les archipels et les continents du monde. (Glissant, 2007)

La famine fut une arme de guerre nigériane. La famine brisa le Biafra et, paradoxalement, lui permit aussi de durer aussi longtemps. […] La famine poussa la Zambie, la Tanzanie, la Côte d'Ivoire et le Gabon à reconnaître le Biafra. (Adichie, 2007)

Les ONG humanitaires furent les premières organisations internationales à tenter d'utiliser le vocabulaire des droits humains afin de justifier des choix politiques dans le langage de l'éthique. (Chandler, 2006)

Introduction

La loi dite Christiane Taubira, du nom de la députée de Guyane qui en fut la principale inspiratrice, qualifie la traite et l'esclavage des Noirs de crimes contre l'humanité. La France souveraine, à travers son président et sa représentation nationale, a initié et adopté la loi dite Taubira. Le gouvernement français a confié à des commissions, présidées par Maryse Condé et Édouard Glissant, le soin de définir les contours de la mise en œuvre de cette loi. La date du 10 mai a été retenue pour symboliser cette souveraineté de la République française dans la maîtrise de son passé et pour engager un travail de reconnaissance à l'égard d'une partie de son peuple meurtri par la traite négrière, l'esclavage, les abolitions et le

contentieux mémoriel non résolu. La France souveraine a choisi de panser les blessures encore non cicatrisées au moyen de ce dispositif à la fois législatif et symbolique. Dans le passage cité ci-dessus en exergue, Glissant aborde la question de la réparation des crimes contre l'humanité dans une perspective de souveraineté engageant à la fois les nations d'Afrique noire et les nations du monde occidental. Dans *Mémoires des esclaves* (2007), ouvrage préfacé par Dominique de Villepin alors Premier ministre, Glissant récuse la logique humanitaire comme modalité de réparation d'un crime contre l'humanité. Il rejette ainsi l'idée d'une réparation assimilable à une forme d'aumône et appelle plutôt à l'activation d'une logique de solidarité. À cet égard, il réfute, dans le cas du Libéria, ce qu'il qualifie de « philanthropie calculatrice » (Glissant, 1981). L'exemple du Libéria, nation fondée par l'American Colonization Society, une organisation non gouvernementale américaine, met en lumière des motivations qui ne sont pas toujours aussi altruistes que le laissent entendre certaines entreprises humanitaires. L'humanitaire fut au principe de la fondation de la souveraineté politique du Libéria. Il sert aussi, dans certains contextes, de prétexte à la déstabilisation d'États souverains. Le récit de l'humanitaire comme force de déstabilisation de la souveraineté s'est notamment écrit dans le Congo de Patrice Émery Lumumba et dans la tragédie biafraise.

L'intervention humanitaire au cours de la guerre du Biafra invite à interroger la relation entre humanitaire et souveraineté. Toutefois, avant d'aborder le cas du Biafra, il convient de revenir sur la désintégration du Congo et la mort de Lumumba. Nous avançons comme hypothèse de travail que les fantômes du Congo hantent le Biafra. La tragédie biafraise soulève un certain nombre de questions sur la conception de la souveraineté. L'État fédéral du Nigeria défend une conception absolutiste de la souveraineté. Cet absolutisme souverainiste confère à l'État tous les pouvoirs, même celui d'affamer et de massacrer les populations du Biafra, alors combattues comme sécessionnistes, c'est-à-dire comme des concitoyens. Face à cette logique, le Biafra et ses défenseurs invoquent la souveraineté du droit à la vie comme principe moral justifiant la rupture de toute allégeance à un État incapable d'assurer leur protection. Les alliés du Biafra compliquent cette équation humanitaire. L'humanitaire au Biafra brouille les frontières entre le devoir de sauver des vies, la politisation et la militarisation (Achebe, 2012 ; Adichie, 2007 ; Emecheta, 1982). Notre méditation examinera toutes ces controverses. Nous commençons par une brève histoire de la montée en puissance de l'humanitaire dans la sphère du politique. Ce bref historique du mouvement associatif suit la mutation du mouvement humanitaire, des marges au centre des relations internationales. Le raccourci historique montre que les afro-descendants, asservis dans les colonies américaines, et l'Afrique — davantage comme théâtre d'expérimentation que comme agent de l'histoire — jouent un rôle dans la naissance et la reconfiguration du mouvement humanitaire.

Les organisations non gouvernementales : la marche vers le pouvoir

L'institutionnalisation et l'internationalisation des obligations éthiques, à partir du XIX^{e} siècle, sous la double influence des principes du siècle des Lumières et des mouvements réformistes chrétiens, contribuent à l'émergence d'une logique des droits humains comme condition de possibilité d'une idéologie du progrès (Barnett & Weiss, 2008, p. 19). L'humanitaire procède de cette logique des droits humains comme lien basique d'une communauté humaine universelle. La campagne pour l'abolition de l'esclavage correspond à l'émergence d'un mouvement non gouvernemental transnational. En 1775, on assiste à la mise en place de la Pennsylvania Society for Promoting the Abolition of Slavery, suivie par la Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade (Grande-Bretagne) en 1787 et la Société des Amis des Noirs (France) en 1788. Le mouvement associatif converge au Congrès de Vienne de 1815 pour faire pression sur les gouvernements en déposant 800 pétitions réclamant l'abolition de l'esclavage et de la traite des esclaves. Les organisations non gouvernementales, à ce stade, sont des groupes extérieurs aux centres de prise de décision. Elles fonctionnent comme des forces agissant de l'extérieur et exerçant des pressions sur les acteurs étatiques. Progressivement, cette modalité de fonctionnement va changer avec la participation des organisations non gouvernementales dans l'élaboration du cadre normatif régissant la protection des droits fondamentaux. Ainsi, en 1863, Henri Dunant et la Croix-Rouge vont définir les contours du droit humanitaire destiné à l'humanisation de

la guerre. En 1907, à la Conférence pour la paix tenue à La Haye, un forum parallèle des associations se tient à l'initiative de l'International Council of Women. Les organisations non gouvernementales font preuve d'un activisme certain pendant la Première Guerre mondiale. Conséquence logique de cet activisme, plus de 200 associations participent aux négociations de paix qui ont lieu à Paris en 1919. Les violations massives des droits humains pendant la Seconde Guerre mondiale donnent aux ONG une influence morale toujours plus grandissante dans la rédaction de la Charte des Nations Unies. L'article 71 consacre l'existence officielle du mouvement associatif (Charte des Nations Unies, chap. X, art. 71).

Les associations vont être de plus en plus impliquées dans l'élaboration du cadre normatif régissant les droits humains. Elles jouent aussi un rôle toujours plus accru dans la surveillance des normes. La formalisation institutionnelle de ce qui restait jusque-là un « mécanisme informel de consultation des associations » (Rubio, 2003, p. 729) de la société civile internationale va de pair avec l'introduction des dispositions relatives aux droits humains dans le traité onusien. L'infrastructure institutionnelle, en impliquant davantage les associations dans l'élaboration des normes universelles, mène aussi à la politisation du mouvement associatif. La « diplomatie des droits de l'homme » (Rubio, 2003, p. 731) se traduit par une moralisation des relations internationales. On assiste ainsi à une forme de politisation du droit humanitaire (Harouel-Bureloup, 2005, p. 489). La rationalisation de la philanthropie moderne après la Seconde Guerre mondiale et l'Holocauste conduit à la mise en place d'une infrastructure institutionnelle pour répondre aux désastres humanitaires (Calhoun, 2009, p. 85). Au cœur des principes fondamentaux du droit humanitaire, tels que définis par la Convention du 22 août 1864, l'impartialité, la neutralité, l'indépendance, le volontariat, et l'universalité y figurent de manière proéminente.

La rupture de la neutralité va avoir comme conséquence l'émergence d'une souveraineté de l'humanitaire, ou souveraineté de la protection humanitaire, qui entre souvent en conflit avec la souveraineté des États. Pour l'instant, restons dans le champ de l'abolition de l'esclavage, considéré par beaucoup de chercheurs comme une étape décisive marquant la transition de la charité vers l'humanitaire (Archer-Straw, 2000 ; Calhoun, 2009 ; Pétré-Grenouilleau, 2004).

Pétré-Grenouilleau (2004) se propose de saisir ces logiques dans une approche globale qui autorise l'articulation de la relation entre les pratiques de traite et d'esclavage, de la logique du capitalisme marchand, des logiques africaines de la production des captifs, des logiques coloniales des plantations — qui se démarquent des circuits métropolitains — aux logiques abolitionnistes qui s'intègrent dans le mouvement des Lumières. L'auteur affirme que l'abolition de l'esclavage est « imposée du dehors à des sociétés coloniales et africaines qui en dépendaient étroitement » (p. 219). Parmi les raisons qui expliquent la non-existence de l'abolitionnisme en Afrique, il cite le non-développement ou l'absence du concept d'État-nation. Nous retenons que l'auteur invoque l'absence de l'État-nation pour justifier la souveraineté morale et intellectuelle de l'Occident dans le processus abolitionniste. Il introduit une forme de fragmentation de la souveraineté politique en soustrayant ce qu'il appelle les sociétés coloniales des métropoles colonisatrices.

En quelque sorte, la souveraineté politique de la France, des Pays-Bas ou du Portugal sur leurs colonies esclavagistes est mise entre parenthèses afin de préserver l'image d'un Occident humanitaire, agent unique de l'abolition. La souveraineté idéologique (entendue comme l'ensemble des idées attribuées au siècle des Lumières) débouche sur une négation de la souveraineté politique. Les colonies européennes sont exclues de la souveraineté des métropoles afin de faire aboutir la thèse d'une Europe dont les lumières abolissent l'esclavage. Cette schizophrénie frappée d'humanitaire reproduit la démarcation entre le racisme colonial des cercles européens et les métropoles immunes des pratiques discriminatoires en vigueur dans les colonies (Vergès, 2006, p. 48). La distance mise entre les colonies esclavagistes et les métropoles éclairées et abolitionnistes participe d'un mouvement plus global : la souveraineté de la voix des Lumières, qui ne peuvent rayonner qu'à partir d'une position métropolitaine.

Les navires britanniques patrouillent les mers pour traquer les bateaux négriers désormais clandestins. La souveraineté nationale devient ainsi caduque devant la puissance militaire de la supranationalité :

> L'abolitionnisme ne préfigure donc pas seulement l'actuelle idéologie de l'humanitaire avec son éthique d'urgence, son injonction à intervenir et à s'ingérer dans les affaires d'États souverains, il en constitue la première véritable manifestation, tout autant qu'une étape clé dans l'affirmation progressive des droits universels de l'homme. (Pétré-Grenouilleau, 2004, p. 286)

La supranationalité, signe d'une éthique de la modernité, préfigure l'humanitaire comme signifiant d'une idéologie du progrès. La colonisation, négation de la souveraineté des peuples colonisés, amplifie le surplus de souveraineté des empires coloniaux. La colonisation se définit comme une mission humanitaire (ou civilisatrice). Le Congo dit belge, fournit une des codifications les plus abouties de cet humanitaire de conquête (Banning, 1877 ; Harms, 2019 ; Miers, 1967 ; Morel, 1906). Ce qui sera codifié comme le devoir d'ingérence s'inscrit dans cette logique. Nous savons que ce devoir d'ingérence justifie ce que l'on appelle les guerres justes (Péan sur Bernard Kouchner).

Le devoir d'ingérence a été invoqué par le Conseil de sécurité des Nations Unies pour justifier le renversement des régimes en Libye et en Côte d'Ivoire. La souveraineté de l'humanitaire a besoin de la canonnière pour défaire la souveraineté des États perçus comme hostiles au prétendu ordre éthique international. Nous n'aurons pas le temps de parler du droit d'ingérence qui figure désormais dans la charte onusienne. Ce qui importe pour notre intelligence et notre analyse, c'est de suivre l'évolution de la relation entre la souveraineté et l'humanitaire. Le combat pour l'abolition de la traite et de l'esclavage constitue un moment marquant dans la mutation de la charité en humanitaire. Les peuples afro-descendants jouent ainsi un rôle historique dans cette reconfiguration des pratiques du donner et du recevoir. Le Biafra constitue un moment critique de l'irruption de l'humanitaire dans la sphère jusque-là occupée par le politique. Une fois de plus, les peuples africains offrent un laboratoire d'expérimentation pour une nouvelle conception de l'humanitaire.

La souveraineté de l'humanitaire ?

La neutralité adoptée par la Croix-Rouge, décrite comme une « agence par essence apolitique », a été remise en question par l'émergence d'un « humanitaire plus rebelle et plus turbulent » (Barnett & Weiss, 2008, p. 37) incarné par Médecins sans Frontières depuis sa fondation en 1971. L'humanitaire, en plus d'assister les victimes, prend position dans les conflits. Depuis la fin de la guerre froide, une nouvelle rhétorique, articulée autour du devoir d'ingérence, conteste le principe de souveraineté au nom des droits des individus ou des groupes :

> Les discours portant sur les droits, la souveraineté et la justice ont lentement, mais profondément créé de nouvelles normes pour les États, fourni de nouveaux critères de civilisation et proposé une nouvelle rhétorique de justification pour les interventions au nom des faibles et des sans-pouvoirs. (Barnett & Weiss, 2008, pp. 20–21)

Les nouveaux paramètres fondent le droit d'ingérence, comme nous l'avons évoqué plus haut. Dans ce nouveau contexte :

> Un humanitarisme sans limites a cherché à s'approprier les instruments du pouvoir politique — les forces militaires et les budgets gouvernementaux — afin de poursuivre ses ambitions. Les organisations occidentales de défense des droits humains ont projeté leur formule de libertés civiles et politiques comme réponse aux problèmes complexes de gouvernance. (de Waal, 2010, p. 303)

L'alignement des gouvernements sur la demande éthique explique la croissance exponentielle du champ de l'humanitaire, ainsi que ce que certains perçoivent comme son hégémonie dans le champ des relations internationales.

La guerre du Biafra devient le champ de bataille entre la souveraineté de l'État-nation et la souveraineté des droits humains. Le leadership du Biafra articule la décision politique de quitter la fédération nigériane comme un acte humanitaire. Le Biafra devient, dans cette logique, un sanctuaire pour le peuple igbo persécuté. Les gouvernements nigérian et britannique adoptent la ligne traditionnelle de la défense du principe presque sacré de l'intégrité territoriale. Les ONG, influencées par les dilemmes éthiques nés des atrocités de la Seconde Guerre mondiale, prennent le parti du Biafra contre le Nigeria. Sur la base de cette argumentation, il est possible de lire le Biafra comme l'un des premiers théâtres d'« un nouvel ordre mondial éthique et moralement engagé, établi sur la base de la protection et de la promotion des droits humains » (Chandler, 2006, p. 2).

L'humanitaire en service néocolonial ?

La « mécanique compassionnelle » (Péan, 2008, p. 69) dont Kouchner use depuis le Biafra équivaudrait à une « tentative d'annexion de l'humanitaire » (Péan, 2008, p. 71) visant à faire avancer des intérêts stratégiques, politiques ou personnels. En effet, la popularité de Kouchner, une des figures les plus médiatiques de l'aventure de Médecins Sans Frontières, lui a ouvert les portes du monde politique. Après avoir été secrétaire d'État à l'Action humanitaire ou encore ministre de la Santé sous les gouvernements socialistes, Kouchner a servi comme représentant des Nations Unies au Kosovo avant de changer de camp et de rejoindre la droite en tant que ministre des Affaires étrangères. Kouchner contribue à brouiller les lignes de démarcation entre l'action humanitaire et la politique. La notion de guerre juste qu'il a défendue à propos du Kosovo pose aussi la question de la militarisation de l'humanitaire. Le brouillage des frontières entre les actions militaires et humanitaires interpelle l'éthique de solidarité désintéressée, qui constitue le fondement des interventions humanitaires. Péan suggère que Kouchner apparaît souvent comme le porte-parole de certains combats politico-militaires. Le Kosovo, l'un des derniers terrains de confrontation entre la Russie et l'Organisation du Traité de l'Atlantique Nord (OTAN), a aussi été l'un des théâtres du déploiement des armées au nom de la conscience humanitaire. Bien avant le Kosovo, les actions militaires des États-Unis et de ses alliés après la première guerre contre l'Irak avaient été formulées dans un langage humanitaire.

Bernard Kouchner a fait partie des french doctors durant la campagne biafraise. Il est parti au Biafra comme médecin travaillant pour la Croix-Rouge (Lévy, 1992). Toutefois, il abandonne le principe de neutralité pour devenir partisan de la République du Biafra. Kouchner se réfère constamment à la période de sa vie, où il était « Le French doctor », pour légitimer tous ses agissements actuels (Péan, 2008, p. 27). Théoricien de la notion de guerre juste (Péan, 2008, p. 72), il se campe « régulièrement dans le champ des objectifs et des caméras de télévision, endossant rapidement la tenue d'un moderne Docteur Schweitzer » (Péan, 2008, p. 35). Péan (2008) nous informe que les réseaux de la Françafrique, à savoir l'influence que la France exerçait au début des années 1960, sont caducs. Toutefois il concède que dans les années 1960 :

> Le poids de la France auprès de ses anciennes colonies était à l'époque considérable. La Françafrique était alors une réalité. L'engagement dans la sécession biafraise en est d'ailleurs la meilleure des illustrations. Jacques Foccart était encore au faîte de sa puissance. C'est lui qui fut le grand ordonnateur de cette affaire (p. 44) accusé de « tentative d'annexion de l'humanitaire » (p. 71).

Kouchner défend la souveraineté du Biafra au nom du devoir d'ingérence humanitaire. Le devoir d'ingérence humanitaire s'aligne sur les efforts de la France pour renforcer son empire néocolonial. Cette déstabilisation de la souveraineté nigériane, actée par un « camouflage humanitaire » nous invite à réfléchir sur ce que David Kennedy (2004) appelle le « la face sombre de l'humanitaire ». Adichie (2007) nous rappelle que la « la famine a conduit la Zambie, la Tanzanie, la Côte d'Ivoire et le Gabon à reconnaître le Biafra ». La France a exploité les corps en détresse pour avancer sa stratégie néocoloniale sous des habits humanitaires. Les corps des enfants affamés ayant en commun avec les pions de l'empire néocolonial leur faiblesse stratégique face à la toute-puissante France.

Sam Nolutshungu dans son livre *The Limits of Anarchy. Intervention and State Formation in Chad*, avance l'hypothèse selon laquelle l'État ne peut acquérir de légitimité que si les citoyens ont foi en son infaillible souveraineté. Nolutshungu (1996) estime que la dépendance chronique à l'égard des interventions extérieures, qu'elles soient sollicitées par les dirigeants ou fantasmées par les oppositions, retarde la constitution d'un État souverain et viable :

> L'autorité de l'État moderne dépend dans une large mesure de la croyance de ceux qui vivent sous son autorité qu'il constitue l'instance ultime et qu'il n'existe aucune autorité supérieure à laquelle faire appel. L'une des faiblesses des États postcoloniaux réside dans le fait que les élites politiques sont enclines à croire que toutes les décisions cruciales concernant leur vie publique sont prises ailleurs. Une telle croyance mine le sens du projet collectif et de la responsabilité politique. Elle rend également difficile la construction d'un sentiment de communauté et de patriotisme du type de ceux sur lesquels les États établis s'appuient en temps de paix comme en temps de guerre. Les régimes perçus comme conditionnés de l'extérieur sont toujours exposés à une répudiation nationaliste, et leur prétention à être réceptifs à la société dans laquelle ils opèrent demeure suspecte. Bien que l'intervention puisse procurer à un régime ou à un mouvement un avantage militaire décisif et le temps d'entreprendre sa tâche, la véritable construction de l'État commence, pourrait-on conclure, à la fin de l'intervention, comme sa négation : elle affirme l'autonomie de la communauté politique et donne davantage de substance à la distinction entre « interne » et « externe ». (Nolutshungu, 1996, p. 13)

Le débat sur le néocolonialisme, cimetière de la souveraineté des États de l'Afrique dite francophone, continue pourtant d'informer l'imaginaire des peuples vivants en Afrique. En témoigne la flambée démagogique qui fleurit sur le Sahel, ce jardin du désert qui fertilise les dictatures militaires. La flambée démagogique qui envahit le Sahel repose sur une revendication — cette fois non démagogique — de souveraineté. Une souveraineté longtemps compromise, si on lit les mémoires de Jacques Foccart, ancien conseiller perpétuel des affaires africaines sous plusieurs présidents français. Foccart disserte longuement sur l'instrumentalisation de l'humanitaire par le gouvernement français dans son projet de déstabiliser l'État nigérian pendant le conflit biafrais.

L'activation du droit d'ingérence supposerait que l'État national est perçu comme une force de destruction, soit par sa défaillance, soit par un déploiement de la violence conceptualisée comme illégitime, selon cette théorie restrictive de la souveraineté : « La compétence des ONG commence, comme leur nom l'indique, dans l'espace du non-gouverné. C'est dans ces "trous" de la souveraineté que se situe leur compétence » (Troubé, 2006, p. 23). Le non-gouverné est l'espace occupé par les rebelles, les réfugiés et les agents de l'humanitaire. Il témoigne des sacrifices consentis par les agents de l'humanitaire pour restaurer la dignité humaine. Erica James, dans *Democratic Insecurities. Violence, Trauma, and Intervention in Haiti*, soutient que les interventions humanitaires liées à la restauration du président démocratiquement élu Jean-Bertrand Aristide s'inscrivent dans les « pratiques de responsabilité et de transparence gouvernementales » (James, 2010, p. 3). L'État haïtien, dirigé à l'époque par la junte militaire qui avait renversé Aristide, était perçu comme une force de destruction et une source de misère pour le peuple haïtien. Les interventions humanitaires, dans un tel contexte, traduisent la volonté de la communauté internationale et plus particulièrement des États-Unis, qui ont déployé une force militaire pour cette opération de « réduire la souffrance et promouvoir la sécurité humaine pendant et après les périodes de conflit politique » (James, 2010, p. 15). Ainsi, l'État perçu comme légitime ou non, demeure au cœur des débats théoriques sur les interventions humanitaires :

> Les discours relatifs à la sécurité, qu'ils soient conventionnels ou centrés sur la sécurité humaine, sont largement formulés dans le cadre de paradigmes qui considèrent l'État et ses agents organisés soit comme des auteurs malveillants de violences, soit comme des patriarches négligents, opposés à des populations vulnérables, « féminisées » ou subordonnées. (James, 2010, p. 15)

Selon Fassin, les agents humanitaires se présentent comme ceux et celles qui interviennent précisément quand « la souveraineté est soit exercée de manière abusive, soit temporairement suspendue » (Fassin, 2010, p. 276). Les interventions militaires, en s'inscrivant dans une temporalité de l'urgence et dans une spatialité « d'exclusion, manifestée par des corridors humanitaires et des enclaves protégées à l'intérieur de territoires qui ne sont plus soumis au monopole étatique de la violence légitime » (Fassin & Pandolphi, 2010, p. 16). Le non-gouverné est la preuve de la faillite de l'État à assurer la protection des populations. Par sa seule existence, il indique que l'État est en faillite. La responsabilité humanitaire procède de l'irresponsabilité, de l'incapacité ou de la défaite de l'État postcolonial. La défaite de l'État postcolonial, du Congo au Biafra, signifie l'effondrement du rêve de la souveraineté.

Les fantômes du Congo

Édouard Glissant, dans son roman *Tout-Monde* (1995), décrit une visite qu'il a effectuée dans la ville d'Ibadan en 1962 :

> Ibadan, ses constructions modernes piétant contre la forêt, puis au long des rues où culbutent les baraques de bois, le champ à l'infini des lumignons de nuit, qui semblent allumer le vacarme. Nous y avons roulé, le Cheikh et moi, dans ces boucauts de caisse improvisés en buvettes, ou bars à bières, en bordure de brousse comme des champignons aux frontières d'un grand corps. Sur un de ces murs bancals, lampe d'une bougie en reposoir, le Christ Lumumba, depuis peu crucifié, étendait ses bras de pâte ocre branche de grandes mains noires et toutes-puissantes. (Glissant, 1995, p. 424)

Quand Glissant parle du Cheikh, il s'agit bien du vaillant fils de l'Afrique que l'on connait sur la place de Dakar : Cheikh Anta Diop. La dame d'Ibadan, qui tenait la gargote, ayant réalisé que Glissant et ses compagnons étaient francophones, a proposé de leur servir la bière gratuitement en échange de nouvelles sur le Congo, sur Lumumba. Glissant évoque déjà Ibadan dans *L'intention poétique* : « C'est à Ibadan, au Nigeria que je découvris et ressentis ce qu'on appelle la force d'un peuple » (Glissant, 1969, p. 157). Le portrait de Lumumba, martyr des indépendances africaines, hantait les murs de la ville qui lui rendait hommage. Cinq ans plus tard, la force contenue qui impressionnait Glissant allait bientôt exploser dans la conflagration tragique que fut le Biafra. Selon certaines estimations, le Biafra aurait causé plus de deux millions de morts (Time Magazine, janvier 1970). Le Biafra fut l'un des théâtres de la tragédie que Frantz Fanon qualifie de « mésaventures de la conscience nationale ».

Quand j'ai confié à un ami camerounais que je travaillais sur la guerre du Biafra, il m'a immédiatement dit que dans sa ville de Kumba (K-Town pour les initiés), voisine du Nigeria, les Biafrais séjournaient dans l'hôtel Congo. Le nom de cet hôtel, on pourrait le supposer, nous renseigne sur la résonance de la crise congolaise dans l'imagination populaire africaine de l'époque. Le Congo et le Biafra ont soulevé des questions sur la souveraineté et l'humanitaire. Les deux crises posent la question de la souveraineté à partir de deux angles radicalement différents. Au Congo, la force supranationale, incarnée par les Nations Unies, aurait servi de couverture pour les puissances impérialistes pour usurper la souveraineté du gouvernement démocratiquement élu (Nkrumah). Lors de l'épisode du Biafra, l'absolutisme souverainiste de l'État central est tacitement approuvé par l'immense majorité des entités étatiques ou supranationales, y compris l'Organisation de l'Unité africaine. Il s'ensuit un vide qui est comblé par les organisations non gouvernementales. Le Biafra devient ainsi le berceau d'une souveraineté de l'humanitaire. Toutefois, le rôle ambivalent de l'aide internationale, qu'elle s'articule dans la supranationalité onusienne ou la nébuleuse humanitaire, s'explique par un contexte qui oppose des puissances occidentales aux États africains encore fragiles. L'intervention onusienne ou humanitaire souffre de la malédiction du néocolonialisme, qu'il soit imaginaire ou avéré.

Biafra : la sécession humanitaire

La militarisation de l'humanitaire, qui est inséparable du « devoir d'ingérence », émerge aussi comme l'une des conséquences du rapprochement perplexe que l'on observe entre le mouvement humanitaire et les politiques. La collusion entre la politique et l'humanitaire prend un tournant décisif avec la guerre du Biafra. La guerre civile ayant opposé les sécessionnistes biafrais à l'État fédéral du Nigeria représente le moment où les lignes de démarcation entre l'humanitaire, la politique et la guerre sont brouillées. La guerre du Biafra émerge comme un moment fondateur de l'humanitaire activiste, voire partisan : « Plusieurs analyses considèrent cet événement comme le point de départ de la phase la plus récente de l'humanitarisme international » (de Wall, 2010 ; Fearon, 2008, p. 54 ; Troubé, 2006). Chandler estime que Biafra, « la première famine africaine à faire la une des journaux » (Chandler, 2006, p. 29), représente le « creuset de l'humanitarisme contemporain » (Heerten, 2014, p. 169). Si la guerre du Biafra apparaît comme le moment totémique de l'humanitaire activiste et partisan, elle préfigure aussi ses ambivalences, notamment l'abandon du principe de neutralité, qui est au fondement de ce qu'on appelle le droit d'ingérence.

Le 30 mai 1967, le lieutenant-colonel Odumegwu Emeka Ojukwu, gouverneur militaire de la région orientale du Nigeria, proclame la République du Biafra dans la ville d'Enugu, première capitale de la région sécessionniste. Le 9 janvier 1970, Ojukwu transfère le pouvoir au général-major Philip Effiong avant de prendre la direction de la Côte d'Ivoire, qui lui accorde l'asile. La République du Biafra cessera officiellement d'exister avec la reddition de son leader militaire à Lagos. La sécession humanitaire présuppose une souveraineté irrévocable du droit à la vie. Elle requiert, comme le droit d'ingérence codifié dans la charte onusienne, que tout ce qui est possible soit fait pour protéger la dignité humaine. La création du Biafra procède de cette logique humanitaire. Celle-ci ouvre un contentieux avec le politique, à savoir la souveraineté contestée du Nigeria sur son territoire et la souveraineté en devenir de l'État du Biafra. La logique humanitaire convoque comme argumentation les massacres du peuple igbo à la suite du coup d'État qui voit le meurtre du général Johnson Aguiyi-Ironsi et l'accession au pouvoir de Yakubu Gowon (Achebe, 2012 ; Adichie, 2007 ; Forsyth, 1969). La République fédérale du Nigeria ayant failli à sa mission fondamentale d'assurer la protection de ses citoyens d'origine igbo dans le Nord et dans d'autres régions du pays. Chinua Achebe, dans ses mémoires sur la guerre du Biafra, articule cette position de la manière suivante :

> Alors que nous fuyions vers « notre foyer » en Nigeria oriental pour échapper aux atrocités infligées à nos familles dans différentes régions du Nigeria, nous nous percevions comme des victimes. Lorsque nous avons constaté que le gouvernement fédéral du Nigeria ne répondait pas à nos appels pour mettre fin aux pogroms, nous avons conclu qu'un gouvernement qui échoue à protéger la vie de ses citoyens ne peut plus prétendre à leur loyauté et doit accepter que les victimes aient le droit de chercher leur sécurité par d'autres moyens — y compris la sécession. (Achebe, 2012, p. 95)

La Tanzanie fut le premier pays africain à reconnaître le Biafra. Dans le communiqué publié par le gouvernement tanzanien le 13 avril 1968, le président Julius Nyerere défend la sécession comme un acte humanitaire. Il observe que le peuple igbo ne pouvait plus avoir de garanties de sécurité dans d'autres parties de la fédération nigériane. Il a recours à la métaphore défensive du retrait (retreat) pour souligner la nécessité du sanctuaire biafrais. La référence au sort du peuple juif sous le national-socialisme suggère que les massacres prenaient l'allure d'un génocide. La clause de protection fonde la justification éthique et pratique de la communauté politique qu'est l'État. Il rejette l'absolutisme souverainiste et reconnaît le droit de rompre le contrat de citoyenneté en cas de faillite sécuritaire avérée :

> Les États sont faits pour servir les peuples ; les gouvernements sont établis pour protéger les citoyens contre les ennemis extérieurs et contre les injustices internes. C'est sur cette base que les individus abandonnent leur droit de se défendre eux-mêmes au gouvernement de l'État dans lequel ils vivent. Mais lorsque l'appareil de l'État et les pouvoirs du gouvernement sont dirigés contre un groupe entier de la société pour des

> raisons de préjugés raciaux, tribaux ou religieux, les victimes ont le droit de reprendre les pouvoirs qu'elles avaient délégués et de se défendre elles-mêmes. (Mwakikagile, 2002, p. 222)

L'étudiant attentif de la crise biafraise pourrait argumenter que les positions défendues par Nyerere semblent être très proches du directoire de la propagande de la République du Biafra. Cette argumentation épouse les contours du discours tenu par les agents humanitaires pour justifier leur intervention. La position, ainsi articulée, nous invite à constater que ce qui deviendra plus tard le devoir d'ingérence n'a pas qu'une généalogie occidentale. La contribution de Nyerere est une analyse critique des faiblesses des États nouvellement indépendants. Chinua Achebe, tout au long de cette histoire personnelle et profondément émotionnelle, témoigne de son expérience vécue du Biafra. Le témoignage se lit aussi comme une méditation sur le chaos qui a provoqué cette guerre et peut-être sur le contentieux mémoriel et traumatique qui n'a pas encore trouvé de résolution. Achebe a servi comme ambassadeur itinérant du Biafra. On pourrait aussi spéculer que son dernier mémoire est une justification de son rôle. Le philosophe congolais et écrivain Valentin-Yves Mudimbe voit dans ce livre « une illustration sans compromis du droit moral et politique de la cause que l'auteur a décidé d'incarner » (Mudimbe, 2013, p. 675). Mudimbe invite la lectrice de méditer sur le défi éthique posé par ce livre, à savoir l'« obligation de conscience qui incombe à l'intellectuel » (2013, p. 672). L'intervention humanitaire au Biafra ne fut pas seulement un lieu de collusion entre la guerre, les calculs stratégiques et les intérêts politiques. Le Biafra fut et demeure l'une des questions éthiques les plus intenses dans la conscience du Nigeria, de l'Afrique et de la communauté humaine. Le Biafra était avant tout un sanctuaire pour des peuples terrorisés, pour des peuples découvrant que leur citoyenneté était incompatible avec leur survie.

La République du Biafra, ainsi conceptualisée, suit la logique humanitaire du sanctuaire. La sanctuarisation du Biafra rencontre toutefois un obstacle majeur. La sanctuarisation est un instrument d'une ambition politique. La politisation de l'humanitaire rend caduque toute invocation de la logique humanitaire. La politisation et la militarisation du sanctuaire autorisent sa négation (Cheema, 1978 ; Golden & McConnell, 2006). L'épisode du Biafra dans l'évolution du mouvement humanitaire révèle une contradiction, marquée par les stigmates de ces tensions entre la sanctuarisation et la militarisation, qui font peu de cas de la dignité humaine.

Au Biafra, la vacance des acteurs étatiques s'explique par le respect des frontières héritées de la colonisation, fondement de l'absolutisme souverainiste adopté par les pays africains émergeant de la domination coloniale. Cette vacance des acteurs étatiques ouvre la voie aux acteurs non étatiques. Et c'est peut-être pour ces raisons que le Biafra inaugure une pratique ou une doctrine humanitaire. Les acteurs non étatiques apparaissent comme une force morale et d'intervention qui n'hésite pas à nouer des alliances opportunistes avec les stratégies gouvernementales.

La guerre du Biafra, selon beaucoup d'observateurs, apparaît comme un moment totémique dans la reconfiguration du champ humanitaire. Elle constitue un moment critique dans l'évolution de l'humanitaire, qui met en marche un mouvement qui va éventuellement déboucher sur la souveraineté de l'humanitaire, entendue ici comme le devoir d'assister des communautés en détresse. La souveraineté de l'humanitaire triomphe sur la souveraineté de l'État. C'est dans cette mouvance que naît Médecins sans frontières (Obiechina, 2003). L'humanitaire devient ainsi un projet de contestation de la souveraineté du Nigeria et une sanction de la sécession.

Mais si la guerre du Biafra est le berceau de cette nouvelle configuration de l'humanitaire, il faudra attendre la famine de 1984-1985 en Éthiopie pour observer sa consolidation doctrinale. Contrairement au théâtre de l'intervention humanitaire durant la guerre du Biafra, le désastre humanitaire en Éthiopie ne pose pas de question sur la souveraineté. En effet, l'intervention humanitaire procède d'une demande de l'État éthiopien. Les Nations Unies coordonnent les opérations et les États occidentaux interviennent directement sur le terrain. Toutefois, cette symphonie de la souveraineté en action masque de fausses notes qui écrivent l'histoire d'une souveraineté sinon en déclin, du moins contestée.

Peter Gill, dans une réflexion sur la famine en Éthiopie et l'intervention humanitaire qui s'ensuivit, adopte une posture très critique envers les États-Unis. Gill accuse la puissance américaine de non-assistance à personne en danger. Il estime que les États-Unis auraient pu intervenir pour éviter le désastre humanitaire qu'il qualifie d'« holocauste » (Gill, 1986, p. 54). Les restrictions drastiques sur l'assistance des États-Unis à l'Éthiopie s'expliquent certes pas la nature marxiste du régime éthiopien. Il existe un contentieux politique, idéologique et économique créé par la nationalisation des entreprises américaines et de la dette due à ces entreprises. Tout ceci eut des répercussions négatives sur l'assistance humanitaire américaine. L'une des barrières politiques remontait à 1982 « lorsque l'USAID refusa d'acheminer l'aide alimentaire par l'intermédiaire de la Commission gouvernementale de secours et de réhabilitation » (Gill, 1986, p. 55). Et c'est ici que la question de la souveraineté hante le débat sur l'humanitaire.

La seule voie qui restait était celle des organisations non gouvernementales. En excluant le gouvernement éthiopien des circuits de distribution de l'aide, les États-Unis consolident la doctrine née du Biafra. L'Éthiopie devient ainsi le théâtre d'émancipation des acteurs non étatiques. Ce qui représente l'âge d'or des ONG. Médecins sans Frontières, née des convulsions de la guerre du Biafra, déploie sa stratégie scandaleuse en Éthiopie au point de se faire expulser par le gouvernement éthiopien (Jansson et al., 1987, pp. 76-77).

Mais la famine en Éthiopie éclaire cette discussion sur la souveraineté sous un autre angle. Lorsque nous réfléchissons sur la question de la souveraineté et de l'humanitaire, nous nous concentrons le plus souvent sur ce qu'on appelle les États en faillite (failed States) qui sont généralement en dehors de ce qu'on appelle le monde développé. Une hypothèse que l'on pourrait formuler est que la fragilisation de l'État en Afrique correspond à un mouvement idéologique qui prône la fragilisation de l'État dans les pays de l'Occident. Au cours de l'holocauste subi par les peuples du Biafra, les organisations non étatiques acquièrent une autonomie certaine par rapport aux entités étatiques. Pendant la famine en Éthiopie, les organisations non gouvernementales prennent le pouvoir.

Les ONG deviennent souveraines en prenant le contrôle de la logistique humanitaire. Oxfam a, en quelque sorte, usurpé « les fonctions d'organisations bien plus puissantes, telles que les Nations Unies et les agences gouvernementales, en achetant elle-même un chargement complet de nourriture. Si les grandes agences étaient incapables de nourrir l'Éthiopie, alors Oxfam montrerait la voie » (Gill, 1986, p. 83). Les ONG, jusque-là, étaient confinées dans la distribution de l'aide et la levée de fonds pour financer leurs opérations sur le terrain. Un tremblement de terre secoue alors la galaxie humanitaire, redistribuant les rôles au détriment des États donateurs de l'aide :

> La proposition — et le fait qu'elle fut ensuite adoptée et mise en œuvre par Oxfam — annonçait déjà une leçon générale de la famine éthiopienne : les organisations volontaires avaient désormais pénétré la composante la plus vitale, quoique la moins dotée, de l'ensemble du réseau d'aide ; et, malgré leurs ressources financières, leurs bureaux luxueux et leurs fonctionnaires bien rémunérés, les grandes agences des Nations Unies et des gouvernements occidentaux avaient échoué dans ce que le public considérait comme leur devoir le plus important : empêcher les populations de mourir de faim. (Gill, 1986, p. 82)

Le livre de Peter Gill porte un titre agonisant : *A Year in the Death of Africa: Politics, Bureaucracy, and Famine*. (Une année dans la mort de l'Afrique : politique, bureaucratie et famine). Je suggère que ce titre soit revu et reformulé par : Un moment dans la mort de l'État occidental face aux urgences humanitaires. L'abdication des puissances occidentales face à la famine éthiopienne ouvre la voie à Norwegian Church Aid, Red Barna (*Save the Children* en Norvège) et Oxfam de consolider l'hégémonie des acteurs non étatiques. Le gouvernement britannique a ainsi loué un espace dans le bateau affrété par Oxfam :

> L'ODA (British Overseas Development Administration) accepta de charger 3 000 tonnes de céréales à bord du SS Elpis, qui quitta Hull le 10 octobre 1984. C'était assurément un signe de l'autorité morale acquise par les organisations caritatives sur les agences officielles que le gouvernement britannique lui-même demande un espace dans la cale d'un navire d'Oxfam. (Gill, 1986, pp. 85-86)

Le leadership moral d'Oxfam est symptomatique du changement sismique qui redéfinit les relations entre les organisations caritatives et les acteurs étatiques. Le retrait des acteurs étatiques ou transnationaux fait le lit de la crédibilité des ONG, qui deviennent ainsi des voies de passage incontournables pour la distribution de l'aide. On pourrait suggérer que la disqualification de l'État bénéficiaire comme garant de la sécurité sociale des citoyennes et citoyens qui en dépendent s'accompagne d'une réduction du rôle des acteurs étatiques donateurs.

Conclusion

En guise de conclusion, la politisation des interventions voit l'expansion de l'humanitaire dans le domaine jusque-là réservé au politique. En même temps, les organisations politiques interviennent dans le champ humanitaire, n'hésitant pas à militariser les opérations dites humanitaires. Après le Congo, la crise du Biafra représente l'un des épisodes les plus dramatiques de l'effondrement des espoirs suscités par la renaissance politique de l'Afrique. J'avance l'hypothèse selon laquelle le traumatisme de la tragédie congolaise aurait dissuadé de nombreux pays africains à considérer un soutien pour le Biafra. Lire la défaite de la quête de souveraineté portée par le Biafra à partir du prisme du Congo pourrait nous permettre de mieux comprendre les enseignements, les défis et les opportunités de l'Afrique dans ce moment de la postindépendance. Il importe de se demander si les pratiques humanitaires ne sont pas en train d'influencer la définition même de l'État en Afrique. Lorsque Human Rights Watch appelle à la poursuite des sanctions contre le Zimbabwe, en quoi cette intervention dite humanitaire se distingue-t-elle de la doctrine du changement de régime mise en œuvre par Tony Blair et George W. Bush en Irak, en Haïti ou en Afghanistan ? La diplomatie humanitaire de Human Rights Watch fait écho aux positions de l'Union européenne et des États-Unis, qui traitent le Zimbabwe comme un État paria. Les pratiques humanitaires en Afrique sont en train de redéfinir le droit international, remettant en question le principe même de la souveraineté. Les mêmes pratiques reconfigurent la rhétorique des interventions militaires. La montée en puissance de l'humanitaire va de pair avec une privatisation de fait des circuits financiers, dominés par les fondations et les philanthropes. La fondation Bill & Melinda Gates figure ainsi parmi les plus grands pourvoyeurs d'aide au monde. Il s'agit aussi d'une redéfinition du rôle de l'État dans les pays donateurs. Il est grand temps de souligner, dans une approche comparative ou globale, les connexions analytiques, idéologiques ou théoriques qui sont à l'œuvre dans ces phénomènes. Nous devrions, à la lumière de l'impact de l'humanitaire en Occident, changer peut-être notre titre en humanitaire comme signe de la fragilisation de l'État.

Bibliographie

Achebe, C. (2012). *There was a country: A personal history of Biafra*. Penguin Press.

Adichie, C. N. (2007). *Half of a yellow sun*. Vintage.

Archer-Straw, P. (2000). *Negrophilia : Avant-Garde Paris and Black Culture in the 1920s*. Thames & Hudson.

Banning, É. (1877). *L'Afrique et la conférence géographique de Bruxelles*. C. Muquardt.

Barnett, M., & Weiss, T. G. (Eds.). (2008). *Humanitarianism in question: Politics, power, ethics*. Cornell University Press.

Calhoun, C. (2009). The idea of emergency: Humanitarian action and global (dis)order. Dans D. Fassin & M. Pandolfi (Eds.), *Contemporary states of emergency: The politics of military and humanitarian interventions* (pp. 29–58). Zone Books.

Chandler, D. (2006). *From Kosovo to Kabul and beyond: Human rights and international intervention*. Pluto Press.

Cheema, P. I. (1978). *Sanctuary and war*. Quaid-I-Azam University Press.

Condé, M. (1993). Order, disorder, freedom, and the West Indian writer. *Yale French Studies*, 83, 122–135.

de Waal, A. (2010). An emancipatory imperium? Power and principle in the humanitarian international. Dans D. Fassin & M. Pandolfi (Eds.), *Contemporary states of emergency: The politics of military and humanitarian interventions* (pp. 295–316). Zone Books.

Emecheta, B. (1982). *Destination Biafra*. Allison & Busby.

Fassin, D. (2010). *La raison humanitaire : une histoire morale du temps présent*. Seuil/Gallimard.

Fassin, D., & Pandolfi, M. (Eds.). (2010). *Contemporary states of emergency: The politics of military and humanitarian interventions*. Zone Books.

Fearon, J. D. (2008). *The rise of emergency relief aid*. Dans M. N. Barnett & T. G. Weiss (Eds.), *Humanitarianism in question: Politics, power, ethics*. Cornell University Press.

Forsyth, D. (1969). *The Biafra story*. Penguin Books.

Gill, P. (1986). *A year in the death of Africa: Politics, bureaucracy, and the famine*. Paladin Grafton Books.

Glissant, É. (1969). *L'intention poétique*. Seuil.

Glissant, É. (1981). *Le discours antillais*. Seuil.

Glissant, É. (1995). *Tout-Monde*. Gallimard.

Glissant, É. (2007). *Mémoires des esclaves : la fondation d'un centre national pour la mémoire des esclavages et de leurs abolitions*. La Documentation française/Gallimard.

Golden, R., & McConnell, M. (2006). *Sanctuary: The new underground railroad*. Orbis Books.

Harouel-Bureloup, V. (2005). *Traité de droit humanitaire*. Presses Universitaires de France.

Harms, R. (2019). *Land of tears: The exploration and exploitation of Equatorial Africa*. Basic Books.

Heerten, L. (2014). *The Nigeria—Biafra war: postcolonial conflict and the question of genocide*. *Journal of Genocide Research*, *16*(2-3), 169-203. https://doi.org/10.1080/14623528.2014.936700

James, E. (2010). *Democratic insecurities: Violence, trauma, and intervention in Haiti*. University of California Press.

Jansson, K., Rose, A., & Harris, M. (1987). *The Ethiopian famine: The emergency relief operation*. Zed Books.

Kennedy, D. (2004). *The dark side of virtue: Reassessing international humanitarianism*. Princeton University Press.

Lévy, B.-H. (1992). *French intellectuals in the 20th century* [Video]. A. Ferrari (Director) & S. H. Harari (Producer). Films for the Humanities.

Miers, S. (1967). The Brussels Conference of 1889–1890: The place of the slave trade in the policies of Great Britain and Germany. Dans P. Gifford & W. R. Louis (Eds.), *Britain and Germany in Africa: Imperial rivalry and colonial rule*. Yale University Press.

Morel, E. D. (1906). *Red rubber: The story of the rubber slave trade flourishing on the Congo in the year of grace 1906*. Nassau Print.

Mudimbe, V.-Y. (2013). Reading *There was a country: A personal history of Biafra*. *Journal of Asian and African Studies*, *48*(6), 671–683.

Mwakikagile, G. (2002). *Nyerere and Africa: End of an era*. Protea Publishing.

Nolutshungu, S. (1996). *The limits of anarchy: Intervention and state formation in Chad*. University of Virginia Press.

Obiechina, E. N. (2003). *Masksong for our times*. African World Press.

Organisation des Nations Unies. (1945). *Charte des Nations Unies* (Chap. X, art. 71). https://www.un.org/fr/about-us/un-charter/full-text

Péan, P. (2008). *Le monde selon K*. Fayard.

Pétré-Grenouilleau, O. (2004). *Les traites négrières : essai d'histoire globale*. Gallimard.

Rubio, F. (2003). *À quoi servent les ONG ?* L'Hèbe.

Troubé, C. (2006). *L'humanitaire en turbulences*. Autrement.

Vergès, F. (2006). *La mémoire enchaînée : questions sur l'esclavage*. Albin Michel.

Humanitarianism and Sovereignty: Notes on a Defeat of the Postcolonial State

Cilas Kemedjio
Professor of Black Studies, and Professor of Francophone and French Studies
University of Rochester
cilaskemedjio@rochester.edu

How to cite this paper:
Kemedjio, C. (2025). Humanitarianism and Sovereignty: Notes on a Defeat of the Postcolonial State. *Global Africa*, (12), pp. 58-68.
https://doi.org/10.57832/jnsn-1c69

Received: June 29, 2025
Accepted: October 18, 2025
Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

> The only reparation that must be made is **to the nations of sub-Saharan Africa**, for the total state of underdevelopment into which the slave trade first plunged them: the **nations of the Western world** do not have a debt to repay here, but rather an immense crime whose consequences must be mitigated, **not in the form of charity and donations**, but within the perspective of new forms of **solidarity** that must be fostered between the world's archipelagos and continents. (Glissant, 2007)
>
> Starvation was a Nigerian weapon of war. Starvation broke Biafra fame and made Biafra last as long as it did. [...] Starvation made Zambia and Tanzania and Ivory Coast and Gabon recognize Biafra. (Adichie, 2007)
>
> The humanitarian NGOs were the first international organizations who sought to use the terminology of human rights in an attempt to justify political choices in the language of ethics. (Chandler, 2006)

Introduction

Named after the deputy from French Guiana who was its main proponent, the so-called Christiane Taubira law recognizes the slave trade and slavery as crimes against humanity. Sovereign France, through its president and national legislature, initiated and adopted the so-called Taubira law. The French government entrusted commissions, chaired by Maryse Condé and Édouard Glissant, with the task of defining how this law should be implemented. May 10 was chosen to symbolize the sovereignty of the French Republic in coming to terms with its past and to initiate a process of recognition toward a part of its people wounded by the slave trade, slavery, the abolitions,

and unresolved issues of historical memory. Sovereign France has chosen to heal still-unhealed wounds through this measure, both legislative and symbolic. In the passage quoted above, Glissant addresses the issue of reparations for crimes against humanity from a perspective of sovereignty involving both the nations of Black Africa and Western nations. In *Memory of Slavery* (*Mémoires des esclaves)* (2007), a book prefaced by Dominique de Villepin, then Prime Minister, Glissant rejects the humanitarian logic as a means of reparation for a crime against humanity. He thus dismisses the idea of reparation as a form of charity and instead calls for the activation of a logic of solidarity. In this regard, he rejects, in the case of Liberia, what he calls "calculating philanthropy" (Glissant, 1981). The example of Liberia, a nation founded by the American Colonization Society, an American NGO, highlights motivations that are not always as altruistic as some humanitarian endeavors suggest. Humanitarianism was the founding principle of Liberia's political sovereignty. It also serves, in certain contexts, as a pretext for the destabilization of sovereign states. The narrative of humanitarianism as a force destabilizing sovereignty is particularly evident in The Congo of Patrice Émery Lumumba and in the Biafran tragedy.

Humanitarian intervention during the Biafran War invites us to question the relationship between humanitarianism and sovereignty. However, before addressing the case of Biafra, it is necessary to revisit the disintegration of the Congo and the death of Lumumba. We propose, as a working hypothesis, that the ghosts of the Congo haunt Biafra. The Biafran tragedy raises several questions about the conception of sovereignty. The Federal Republic of Nigeria advocates an absolutist conception of sovereignty. This sovereign absolutism grants the state all powers, including the power to starve and massacre the populations of Biafra, who were fought as secessionists, that is, as fellow citizens. In response to this logic, Biafra and its defenders invoke the sovereignty of the right to life as a moral principle justifying the severing of all allegiance to a state incapable of ensuring their protection. Biafra's allies complicated this humanitarian equation. Humanitarianism in Biafra blurred the lines between the duty to save lives, politicization, and militarization (Achebe, 2012; Adichie, 2007; Emecheta, 1982). Our reflection will examine all these controversies. We begin with a brief history of the rise of humanitarianism in the political sphere. This brief historical overview of the associative movement traces the transformation of the humanitarian movement from the margins to the center of international relations. A historical overview shows that Afro-descendants, enslaved in the American colonies and Africa – more as a testing ground than as agents of history – played a role in the birth and reconfiguration of the humanitarian movement.

Non-Governmental Organizations: The March Toward Power

The institutionalization and internationalization of ethical obligations from the 19th century, under the dual influence of Enlightenment principles and Christian reform movements, contributed to the emergence of a human-rights logic as a prerequisite for an ideology of progress. (Barnett & Weiss, 2008, p. 19). Humanitarianism stems from this human-rights logic as the fundamental bond of a universal human community. The campaign for the abolition of slavery corresponds to the emergence of a transnational non-governmental movement. In 1775, the Pennsylvania Society for Promoting the Abolition of Slavery was established, followed by the Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade (Great Britain) in 1787, and the French Society of Friends or Black People (Société des Amis des Noirs (France)) in 1788. The associative movement converged at the Congress of Vienna in 1815 to pressure governments by submitting 800 petitions demanding the abolition of slavery and the slave trade. At this stage, non-governmental organizations were groups operating outside the centers of decision-making. They operated as external forces exerting pressure on state actors. Gradually, this mode of operation changed with the participation of non-governmental organizations in the development of the normative framework governing the protection of fundamental rights. Thus, in 1863, Henri Dunant and the Red Cross defined the contours of humanitarian law aimed at humanizing warfare. In 1907, a parallel forum of associations was held at the Hague Peace Conference at the initiative of the International Council of Women. Non-governmental organizations demonstrated significant activism during World War I. As a logical consequence of this activism,

more than 200 associations participated in the peace negotiations held in Paris in 1919. The massive violations of human rights during World War II gave NGOs an ever-increasing moral influence in drafting the United Nations Charter. Article 71 formally recognized the existence of the associative movement (United Nations Charter, Chapter X, Art. 71).

Associations became increasingly involved in the development of the normative framework governing human rights. They also played an increasingly significant role in monitoring these norms. The institutional formalization of what had previously been an "informal mechanism for consulting associations" (Rubio, 2003, p. 729) of international civil society went hand in hand with the introduction of human-rights provisions into the UN treaty. By involving associations more directly in the development of universal norms, the institutional infrastructure also led to the politicization of the associative movement. "Human-rights diplomacy" (Rubio, 2003, p. 731) resulted in the moralization of international relations. This reflects a form of politicization of humanitarian law (Harouel-Bureloup, 2005, p. 489). The rationalization of modern philanthropy after World War II and the Holocaust led to the creation of an institutional infrastructure to respond to humanitarian disasters (Calhoun, 2009, p. 85). At the heart of the fundamental principles of humanitarian law, as defined by the Convention of 22 August 1864, impartiality, neutrality, independence, volunteerism, and universality are prominently featured.

The breach of neutrality led to the emergence of a humanitarian sovereignty, or sovereignty of humanitarian protection, which often conflicts with the sovereignty of states. For now, let us remain within the context of the abolition of slavery, considered by many scholars as a decisive step marking the transition from charity to humanitarianism (Archer-Straw, 2000; Calhoun, 2009; Pétré-Grenouilleau, 2004).

Pétré-Grenouilleau (2004) seeks to capture these logics through a comprehensive approach that allows the articulation of the relationship between slave-trading and slavery practices, the logic of mercantile capitalism, African logics of captive production, colonial plantation logics distinct from metropolitan circuits, and abolitionist logics integrated into the Enlightenment movement. The author asserts that the abolition of slavery was "imposed from outside on colonial and African societies that depended on it closely" (p. 219). Among the reasons explaining the non-existence of abolitionism in Africa, he cites the underdevelopment or absence of the nation-state concept. We note that the author invokes the absence of the nation-state to justify the moral and intellectual sovereignty of the West in the abolitionist process. He introduces a form of fragmentation of political sovereignty by separating what he calls colonial societies from the colonial metropoles.

In a way, the political sovereignty of France, the Netherlands, or Portugal over their slave-holding colonies is put in parentheses in order to preserve the image of a humanitarian West as the only agent of abolition. Ideological sovereignty (understood as all the ideas attributed to the Enlightenment) leads to a negation of political sovereignty. European colonies are excluded from the sovereignty of the metropoles in order to advance the thesis of a Europe whose Enlightenment abolishes slavery. This humanitarian-infused schizophrenia reproduces the demarcation between the colonial racism of European circles and the metropoles, which were immune to discriminatory practices prevailing in the colonies (Vergès, 2006, p. 48). The distance placed between slaveholding colonies and enlightened, abolitionist metropoles is part of a broader movement: the sovereignty of the voice of the Enlightenment, which can only radiate from a metropolitan position.

British ships patrol the seas to track now-clandestine slaving ships. National sovereignty thus becomes obsolete in the face of the military power of supranationality:

> Abolitionism, therefore, not only foreshadows the current ideology of humanitarianism with its ethic of urgency, its injunction to intervene and interfere in the affairs of sovereign states; it constitutes its first true manifestation, as well as a key step in the gradual affirmation of universal human rights. (Pétré-Grenouilleau, 2004, p. 286)

Supranationality, as a sign of modernity's ethics, foreshadows humanitarianism as a signifier of an ideology of progress. Colonization, which denies the sovereignty of colonized peoples, amplifies the surplus sovereignty of colonial empires. Colonization is defined as a humanitarian (or civilizing)

mission. The so-called Belgian Congo provides one of the most accomplished codifications of this form of conquest-oriented humanitarianism (Banning, 1877; Harms, 2019; Miers, 1967; Morel, 1906). What would later be codified as the duty to intervene fits into this logic. We know that this duty to intervene justifies what are called just wars (Péan sur Bernard Kouchner).

The duty to intervene has been invoked by the United Nations Security Council to justify the overthrow of regimes in Libya and Côte d'Ivoire. Humanitarian sovereignty relies on gunboat diplomacy to override the sovereignty of states perceived as hostile to the so-called international ethical order. We will not dwell here on the right to intervene, which is now enshrined in the UN Charter. What matters for our understanding and analysis is to follow the evolution of the relationship between sovereignty and humanitarianism. The struggle for the abolition of the slave trade and slavery constitutes a pivotal moment in the transformation of charity into humanitarianism. Afro-descendant peoples thus played a historical role in this reconfiguration of giving and receiving practices. Biafra represents a critical moment in the irruption of humanitarianism into a sphere previously occupied by politics. Once again, African peoples serve as a testing ground for a new conception of humanitarianism.

The Sovereignty of Humanitarianism?

The neutrality adopted by the Red Cross, described as a "quintessentially apolitical agency", has been called into question by the emergence of a "more rebellious and rowdy humanitarianism" (Barnett & Weiss, 2008, p. 37) embodied by Médecins Sans Frontières (Doctors Without Borders) since its founding in 1971. Humanitarianism, in addition to assisting victims, takes a stance in conflicts. Since the end of the Cold War, a new rhetoric, structured around the duty to intervene, has challenged the principle of sovereignty in the name of the rights of individuals or groups:

> Discourses surrounding rights, sovereignty, and justice have slowly but impressively created new standards for states, provided new metrics of civilization, and suggested a new rhetoric of justification for intervention on behalf of the weak and powerless. (Barnett & Weiss, 2008, pp. 20-21)

These new parameters form the basis of the right to intervene, as we mentioned earlier. In this new context:

> Humanitarianism unbound sought to co-opt the instruments of political control—military and government budgets—to pursue its ambitions. Western human rights organizations projected their formula of civil and political liberties as the answer to complex governance. (de Waal, 2010, p. 303)

The alignment of governments with the ethical demand explains both the exponential growth of the humanitarian field and what some perceive as its hegemony in international relations.

The Biafran War became a battlefield between the sovereignty of the nation-state and the sovereignty of human rights. Biafra's leadership framed the political decision to secede from the Nigerian federation as a humanitarian act. In this logic, Biafra became a sanctuary for the persecuted Igbo people. The Nigerian and British governments adopted the traditional stance of defending the almost sacred principle of territorial integrity. NGOs, influenced by the ethical dilemmas arising from the atrocities of World War II, sided with Biafra against Nigeria. Based on this argumentation, Biafra can be interpreted as one of the first theaters of a "new ethical and morally committed world order established on the basis of protecting and promoting human rights" (Chandler, 2006, p. 2).

Humanitarianism in Neo-Colonial Service?

The "compassionate mechanism" ("mécanique compassionnelle") (Péan, 2008, p. 69) that Kouchner has employed since Biafra is said to amount to an "attempt to co-opt humanitarianism" (Péan, 2008, p. 71) aimed at advancing strategic, political, or personal interests. Indeed, Kouchner's popularity, as one of the most media-visible figures in the Médecins Sans Frontières adventure, opened doors to the

political world for him. After serving as Secretary of State for Humanitarian Action and as Minister of Health under socialist governments, Kouchner went on to serve as United Nations representative in Kosovo before switching sides and joining the right as Minister of Foreign Affairs. Kouchner blurred the lines between humanitarian action and politics. The notion of just war that he defended regarding Kosovo also raises the issue of the militarization of humanitarianism. The blurring of boundaries between military and humanitarian actions challenges the ethics of selfless solidarity, which underpins humanitarian interventions. Péan suggests that Kouchner often appears as the spokesperson for certain politico-military causes. Kosovo, one of the last arenas of confrontation between Russia and the North Atlantic Treaty Organization (NATO), was also a theater for the deployment of armies in the name of humanitarian conscience. Long before Kosovo, U.S. military actions and its allies, following the first war against Iraq, had already been framed in humanitarian terms.

Bernard Kouchner was part of the French Doctors during the Biafran campaign. He went to Biafra as a physician working for the Red Cross (Lévy, 1992). However, he would abandon the principle of neutrality and become a partisan of the Republic of Biafra. Kouchner constantly refers to the period of his life as "the French doctor" to legitimize all his current actions (Péan, 2008, p. 27). A theorist of the notion of just war (Péan, 2008, p. 72), he regularly positions himself "in the field of objectives and television cameras, quickly adopting the guise of a modern Doctor Schweitzer" (Péan, 2008, p. 35). Péan (2008) notes that the Françafrique networks, that is, the influence France exerted in the early 1960s, are now defunct. Yet he concedes that in the 1960s:

> France's influence over its former colonies was then considerable. Françafrique was a reality then. Engagement in the Biafran secession is, moreover, the best illustration of this. Jacques Foccart was still at the height of his power. He was the main orchestrator of this affair" (p. 44), accused of "attempting to co-opt humanitarian aid" (p. 71).

Kouchner defends Biafra's sovereignty in the name of humanitarian intervention. This humanitarian duty to intervene aligned with France's efforts to strengthen its neo-colonial empire. This destabilization of Nigerian sovereignty carried out under a "humanitarian camouflage" invites us to reflect on what David Kennedy (2004) calls the "dark side of humanitarianism". Adichie (2007) reminds us that "starvation made Zambia and Tanzania and Ivory Coast and Gabon recognize Biafra". France exploited bodies in distress to advance its neo-colonial strategy under humanitarian camouflage the bodies of starving children shared, with the pawns of the neo-colonial empire, a strategic weakness in the face of all-powerful France.

In his book *The Limits of Anarchy: Intervention and State Formation in Chad*, Sam Nolutshungu advances the hypothesis that the state can acquire legitimacy only if citizens believe in its infallible sovereignty. Nolutshungu (1996) argues that chronic dependence on external interventions, whether solicited by leaders or imagined by opposition groups, delays the formation of a sovereign and viable state:

> The authority of the modern state depends to a large extent on the belief of those who live under it that it is ultimate and not subject to appeal to some higher authority. It is a weakness of postcolonial states that the political elites are apt to believe that all the crucial decisions concerning their public life are taken elsewhere. It is a belief that undermines the sense of collective purpose and of political responsibility. It also makes difficult the construction of a sense of community and patriotism of the kind that established states rely upon in peace as well as in war. Regimes that are seen as externally conditioned are always subject to nationalist repudiation, and their claim to be responsive to the society in which they operate is suspect. Although intervention may gain a regime or a movement a critical military advantage and time to undertake the task, genuine state construction, one might then conclude, begins at the end of intervention, as a negation of it, asserting the autonomy of the political community and giving more substance to the distinction between « internal » and « external ». (Nolutshungu, 1996, p. 13)

The debate on neo-colonialism, the graveyard of the sovereignty of the so-called Francophone African states, continues to shape the imagination of people living in Africa. This is evidenced by the demagogic surge across the Sahel, the desert garden that fertilizes military dictatorships. The demagogic surge sweeping the Sahel rests on a claim – this time non-demagogic – of sovereignty, long compromised if one reads the memoirs of Jacques Foccart, former perpetual adviser on African affairs under several French presidents. Foccart elaborates extensively on the instrumentalization of humanitarianism by the French government in its project to destabilize the Nigerian state during the Biafran conflict.

The activation of the right to intervene presupposes that the nation-state is perceived as a destructive force, either through failure or through the deployment of violence conceptualized as illegitimate, according to this restrictive theory of sovereignty: "The competence of NGOs begins, as their name indicates, in the ungoverned space. It is in these 'gaps' of sovereignty that their competence lies." (Troubé, 2006, p. 23). The ungoverned is the space occupied by rebels, refugees, and humanitarian agents. It bears witness to the sacrifices made by humanitarian actors to restore human dignity. Erica James, in *Democratic Insecurities: Violence, Trauma, and Intervention in Haiti*, argues that humanitarian interventions linked to the restoration of democratically elected President Jean-Bertrand Aristide were part of "practices of governmental accountability and transparency" (James, 2010, p. 3). At that time, the Haitian state, led by the military junta that had overthrown Aristide, was perceived as a destructive force and a source of misery for the Haitian people. Humanitarian interventions in such a context expressed the will of the international community, particularly the United States, which deployed military force for this operation "to reduce suffering and promote human security during and after periods of political strife" (James, 2010, p. 15). Thus, whether perceived as legitimate or not, the state remains at the heart of theoretical debates on humanitarian interventions: "Both conventional and human security discourses are largely framed in the shadow paradigms that view the State and its organized agents as malevolent perpetrators or negligent patriarchs in opposition to vulnerable, 'feminized,' or subjugated populations." (James, 2010, p. 15)

According to Fassin, humanitarian agents present themselves as those who intervene precisely when "sovereignty is either abusively exerted or temporarily suspended" (Fassin, 2010, p. 276). Military interventions, in turn, operate within a temporality of urgency and a spatiality "of exclusion manifested in relief corridors and protected enclaves within territories that are no longer subject to a state monopoly of legitimate violence" (Fassin & Pandolphi, 2010, p. 16). The ungoverned space is proof of the state's failure to protect populations. By its very existence, it indicates that the state is in default. Humanitarian responsibility arises from the irresponsibility, incapacity, or defeat of the postcolonial state. The defeat of the postcolonial state, from the Congo to Biafra, signifies the collapse of the dream of sovereignty.

The Ghosts of the Congo

In his novel *Whole-World* (*Tout-Monde)* (1995), Édouard Glissant describes a visit he made to the city of Ibadan in 1962:

> Ibadan, its modern buildings pushing against the forest, then along the streets where wooden shacks tumble over each other, the endless field of little night lights, which seem to ignite the clamor. The Cheikh and I drove through those improvised carts turned into drinking stalls, or beer bars, on the edge of the bush, like mushrooms at the boundaries of a great body. On one of these rickety walls, a candle lamp resting, the Christ Lumumba, recently crucified, stretched his ochre-colored arms, branches of great black and all-powerful hands. (Glissant, 1995, p. 424)

When Glissant refers to the Cheikh, he means none other than the valiant son of Africa known in Dakar: Cheikh Anta Diop. The lady in Ibadan who ran the small eatery, realizing that Glissant and his companions were Francophone, offered them beer for free in exchange for news about the Congo, about Lumumba. Glissant had already mentioned Ibadan in *Poetic Intention (L'intention Poètique)*: "It was in Ibadan, Nigeria, that I discovered and felt what is called the strength of a people." (Glissant,

1969, p. 157) The portrait of Lumumba, martyr of African independence, haunted the city walls that paid him tribute. Five years later, the contained strength that impressed Glissant would soon explode in the tragic conflagration that was Biafra. According to some estimates, the Biafran conflict cost over two million lives (Time Magazine, January 1970). Biafra was one of the theaters of the tragedy that Frantz Fanon called the "Pitfalls of National Consciousness".

When I told a Cameroonian friend that I was working on the Biafran War, he immediately told me that in his town of Kumba (K-Town for those familiar with it), neighboring Nigeria, the Biafrans stayed at the Congo Hotel. The name of this hotel, one might assume, tells us about the resonance of the Congolese crisis in the African popular imagination of the time. The Congo and Biafra raised issues about sovereignty and humanitarianism. Both crises confront the issues of sovereignty from two radically different angles. In the Congo, a supranational force, embodied by the United Nations, allegedly served as cover for imperial powers to usurp the sovereignty of the democratically elected government (Nkrumah). During the Biafra episode, the sovereign absolutism of the central state was tacitly approved by the vast majority of state and supranational entities, including the Organization of African Unity. This creates a void that was filled by non-governmental organizations. Biafra thus became the cradle of humanitarian sovereignty. However, the ambivalent role of international aid, whether expressed through UN supranationality or the humanitarian apparatus, is explained by a context in which Western powers opposed still-fragile African states. UN or humanitarian interventions are thus plagued by the curse of neo-colonialism, whether imagined or real.

Biafra: Humanitarian Secession

The militarization of humanitarianism, inseparable from the "duty to intervene", also emerges as one of the consequences of the uneasy convergence observed between the humanitarian movement and politics. The collusion between politics and humanitarianism took a decisive turn during the Biafran War. The civil war between Biafran secessionists and the Federal Republic of Nigeria represents the moment when the boundaries between humanitarianism, politics, and warfare became blurred. The Biafran War thus emerges as a foundational moment for activist, even partisan, humanitarianism: "several accounts see this event as kicking off the most recent wave of international humanitarianism" (de Wall, 2010; Fearon, 2008, p. 54; Troubé, 2006). Chandler considers Biafra, "the first African famine to become headline news" (Chandler, 2006, p. 29), as the "crucible of contemporary humanitarianism" (Heerten, 2014, p. 169). While the Biafran War appears as the totemic moment of activist and partisan humanitarianism, it also foreshadows its ambivalences, notably the abandonment of the principle of neutrality, which underpins what is called the duty to intervene.

On May 30, 1967, Lieutenant Colonel Odumegwu Emeka Ojukwu, military governor of Nigeria's Eastern Region, proclaimed the Republic of Biafra in the city of Enugu, the first capital of the secessionist region. On January 9, 1970, Ojukwu transferred power to Major General Philip Effiong before heading to Côte d'Ivoire, which granted him asylum. The Republic of Biafra officially ceased to exist with the surrender of its military leader in Lagos. Humanitarian secession presupposes an irrevocable sovereignty of the right to life. It requires, as codified in the UN charter's duty to intervene, that everything possible be done to protect human dignity. The creation of Biafra follows this humanitarian logic. This, in turn, brings it into conflicts with politics, namely the contested sovereignty of Nigeria over its territory versus the emerging sovereignty of the Republic of Biafra. Humanitarian logic invokes as evidence the massacres of the Igbo population following the coup that led to the murder of General Johnson Aguiyi-Ironsi and the rise to power of Yakubu Gowon (Achebe, 2012; Adichie, 2007; Forsyth, 1969). The Federal Republic of Nigeria had failed in its basic mission to protect its Igbo citizens in the North and other regions of the country. Chinua Achebe, in his memoirs on the Biafran War, articulates this position as follows:

> As we fled 'home' to Eastern Nigeria to escape all manner of atrocities that were being inflicted upon us and our families in different parts of Nigeria, we saw ourselves as victims. When we noticed that the Federal government of Nigeria did not respond to our

> call to end the pogroms, we concluded that a government that failed to safeguard the lives of its citizens has no claims to their allegiance and must be ready to accept that the victims deserve the right to seek their safety in other ways—including secession. (Achebe, 2012, p. 95)

Tanzania was the first African country to recognize Biafra. In a statement issued by the Tanzanian government on April 13, 1968, President Julius Nyerere defended secession as a humanitarian act. He observed that the Igbo people could no longer be guaranteed safety elsewhere in the Federation of Nigeria. He employed the defensive metaphor of retreat to emphasize the necessity of a Biafran sanctuary. The reference to the fate of the Jewish people under National Socialism suggested that the massacres had the character of genocide. The protection clause establishes the ethical and practical justification for the state as the political community. He rejected sovereign absolutism and recognized the right to break the citizenship contract in the event of proven security failure:

> States are made to serve people; governments are established to protect the citizens of a State against external enemies and internal wrongdoers. It is on these grounds that people surrender their right and power of self-defense to the government of the State in which they live. But when the machinery of the State, and the powers of the government, are turned against a whole group of society on grounds of racial, tribal, or religious prejudice, the victims have the right to take back the powers they have surrendered, and defend themselves. (Mwakikagile, 2002, p. 222)

A careful observer of the Biafran crisis might argue that the positions defended by closely resemble the propaganda strategy of the Republic of Biafra. This argument mirrors the discourse employed by humanitarian agents to justify their intervention. Framed in this way, this position invites us to observe that what would later become the "duty to intervene" does not have a Western genealogy solely. Nyerere's contribution is a critical analysis of the weaknesses of newly independent states. Throughout his personal and deeply emotional narrative, Chinua Achebe bears witness to his lived experience in Biafra. His testimony can also be read as a meditation on the chaos that provoked this war and perhaps on the unresolved memorial and traumatic issues. Achebe served as Biafra's roving ambassador. One might also speculate that his latest memoir serves as a justification for his role. The Congolese philosopher and writer Valentin-Yves Mudimbe describes Achebe's book as an "uncompromising illustration of the moral and political right of the cause the author has decided to incarnate" (Mudimbe, 2013, p. 675). Mudimbe invites readers to reflect on the ethical challenge posed by the book, namely the "obligation of consciousness for an intellectual" (2013, p. 672). Humanitarian intervention in Biafra was not simply a site of collusion between war, strategic calculations, and political interests. Biafra was, and remains, one of the most intense ethical questions in the consciousness of Nigeria, Africa, and the human community. Above all, Biafra was a sanctuary for terrorized peoples, for those discovering that their citizenship was incompatible with their survival.

The Republic of Biafra, as thus conceptualized, follows the humanitarian logic of sanctuary. Yet the sanctuarization of Biafra faces a major obstacle. Sanctuarization was an instrument of political ambition. The politicization of humanitarianism renders any invocation of humanitarian logic void. Politicization and militarization of the sanctuary pave the way for its negation (Cheema, 1978; Golden & McConnell, 2006). The contradictions of the Biafra movement, in the evolution of the humanitarian movement, bear the marks of these tensions between sanctuarization and militarization, which often disregard human dignity.

In Biafra, the absence of state actors is explained by adherence to colonial-era borders, which underpinned the sovereign absolutism adopted by African countries emerging from colonial rule. This absence of state actors paves the way for non-state actors. It is perhaps for these reasons that Biafra inaugurates a humanitarian practice or doctrine. Non-state actors appear as a moral and interventionist force, willing to form opportunistic alliances with governmental strategies.

According to many observers, the Biafran War is a totemic moment in the reconfiguration of the humanitarian field. It represents a critical juncture in the evolution of humanitarianism, initiating a movement that eventually leads to the sovereignty of humanitarianism, understood here as the

duty to assist distressed communities. Humanitarian sovereignty triumphs over state sovereignty. It is in this context that Médecins Sans Frontières was born (Obiechina, 2003). Humanitarianism thus becomes a project challenging Nigeria's sovereignty and implicitly sanctioning the secession.

Yet, while the Biafran War is the cradle of this new configuration of humanitarianism, it would not be until the 1984–1985 famine in Ethiopia to observe its doctrinal consolidation. Unlike the theater of humanitarian intervention during the Biafran War, the Ethiopian humanitarian disaster raised no issues regarding sovereignty. Humanitarian intervention occurred at the request of the Ethiopian state. The United Nations coordinated operations, and Western states intervened directly on the ground. Yet this symphony of sovereignty in action conceals discordant notes that reveal a sovereignty in decline or, at least, contested.

Peter Gill, reflecting on the Ethiopian famine and subsequent humanitarian intervention, adopts a highly critical stance toward the United States. Gill accuses the American power of failing to assist people in danger. He argues that the U.S. could have intervened to prevent the humanitarian disaster he describes as a "holocaust" (Gill, 1986, p. 54). U.S. drastic restrictions on aid to Ethiopia were not due to the Marxist nature of the Ethiopian regime. There existed a political, ideological, and economic dispute arising from the nationalization of American companies and debts owed to them. These factors had negative repercussions on U.S. humanitarian assistance. One of the political barriers dates back to in 1982 "when USAID refused to channel food through the Government's Relief and Rehabilitation Commission" (Gill, 1986, p. 55). Here, the issue of sovereignty haunts the humanitarian debate.

The only remaining path was that of non-governmental organizations. By excluding the Ethiopian government from aid distribution channels, the U.S. reinforced the doctrine born in Biafra. Ethiopia thus became the theater for the emancipation of non-state actors. This marked the golden age of NGOs. Médecins Sans Frontières, born from the upheavals of the Biafran War, deployed its scandalous strategy in Ethiopia to the point of being expelled by the Ethiopian government (Jansson et al., 1987, pp. 76–77).

However, the Ethiopian famine sheds light on the discussion of sovereignty from another angle. When reflecting on the issue of sovereignty and humanitarianism, attention is often focused on so-called failed states, usually outside the developed world. One hypothesis is that the weakening of the state in Africa corresponds to an ideological movement that advocates for the weakening of the state in Western countries. During the holocaust suffered by the peoples of Biafra, non-state organizations gained considerable autonomy from state entities. During the Ethiopian famine, non-governmental organizations took control.

NGOs became sovereign by taking over humanitarian logistics. Oxfam, in a sense, usurped "the functions of mightier United Nations and Government agencies by buying its own shipload of food. If the big agencies were incapable of feeding Ethiopia, then Oxfam would show the way" (Gill, 1986, p. 83). Until then, NGOs had been confined to aid distribution and fundraising to finance their field operations. A seismic shift then shook the humanitarian galaxy, redistributing roles at the expense of aid-donor states:

> The proposal and the fact it was subsequently adopted and executed by Oxfam was an early pointer to a general lesson of the Ethiopian famine: that the voluntary agencies had now entered the most vital, if less well-endowed, component of the whole aid network; and that for all their money, carpeted offices and well-paid officials, the big agencies of the United Nations and Western Governments had failed in what the public had taken to be their most important duty—to stop people starving. (Gill, 1986, p. 82)

Peter Gill's book bears a harrowing title: *A Year in the Death of Africa: Politics, Bureaucracy, and Famine*. I would suggest revising and rephrasing it as: *A Moment in the Death of the Western State in the Face of Humanitarian Emergencies*. The abdication of Western powers in response to the

Ethiopian famine paved the way for Norwegian Church Aid, Redd Barna (*Save the Children, Norway*), and Oxfam to consolidate the hegemony of non-state actors. The British government thus chartered space on Oxfam's chartered ship:

> ODA (British Overseas Development Administration) agreed to put 3,000 tons of grain of grain aboard the SS Elpis which sailed from Hull on 10 October (1984). It was sure a sign of the moral lead which the charities had established over the official agencies that the British Government should ask space in the hold of an Oxfam ship. (Gill, 1986, pp. 85-86)

Oxfam's moral leadership is symptomatic of the seismic shift redefining the relationship between charitable organizations and state actors. The withdrawal of state or transnational actors paved the way for NGOs' credibility, making them indispensable channels for aid distribution. One could argue that the disqualification of the recipient state as guarantor of social security for its citizens is accompanied by a reduction in the role of donor-state actors.

Conclusion

In conclusion, the politicization of interventions has facilitated the expansion of humanitarian action into a domain previously reserved for politics. At the same time, political organizations intervene in the humanitarian field, unhesitatingly militarizing so-called humanitarian operations. After the Congo, the Biafran crisis represents one of the most dramatic episodes in the collapse of hopes inspired by Africa's political renaissance. I put forward the hypothesis that the trauma of the Congolese tragedy may have dissuaded many African countries from supporting Biafra. Reading the defeat of Biafra's quest for sovereignty through the lens of the Congo could help us better understand the lessons, challenges, and opportunities facing Africa in this post-independence era. It is crucial to ask whether humanitarian practices are beginning to influence the very definition of the state in Africa. When Human Rights Watch calls for the continuation of sanctions against Zimbabwe, how does this so-called humanitarian intervention differ from the regime-change doctrine pursued by Tony Blair and George W. Bush in Iraq, Haiti, or Afghanistan? The humanitarian diplomacy of Human Rights Watch echoes the positions of the European Union and the United States, which treat Zimbabwe as a pariah state. Humanitarian practices in Africa are redefining international law, challenging the very principle of sovereignty. The same practices are reshaping the rhetoric of military interventions. The rise of humanitarianism goes hand in hand with a de facto privatization of financial channels, dominated by foundations and philanthropists. The Bill & Melinda Gates Foundation, for example, is one of the largest aid providers in the world. This also involves a redefinition of the state's role in donor countries. It is high time, from a comparative or global perspective, to highlight the analytical, ideological, and theoretical connections at work in these phenomena. In light of the impact of humanitarianism in the West, perhaps we should even consider revising our title to *Humanitarianism as a Sign of the Weakening of the State*.

Bibliography

Achebe, C. (2012). *There was a country: A personal history of Biafra*. Penguin Press.

Adichie, C. N. (2007). *Half of a yellow sun*. Vintage.

Archer-Straw, P. (2000). *Negrophilia : Avant-Garde Paris and Black Culture in the 1920s*. Thames & Hudson.

Banning, É. (1877). *L'Afrique et la conférence géographique de Bruxelles*. C. Muquardt.

Barnett, M., & Weiss, T. G. (Eds.). (2008). *Humanitarianism in question: Politics, power, ethics*. Cornell University Press.

Calhoun, C. (2009). The idea of emergency: Humanitarian action and global (dis)order. In D. Fassin & M. Pandolfi (Eds.), *Contemporary states of emergency: The politics of military and humanitarian interventions* (pp. 29–58). Zone Books.

Chandler, D. (2006). *From Kosovo to Kabul and beyond: Human rights and international intervention*. Pluto Press.

Cheema, P. I. (1978). *Sanctuary and war*. Quaid-I-Azam University Press.

Condé, M. (1993). Order, disorder, freedom, and the West Indian writer. *Yale French Studies*, 83, 122–135.

de Waal, A. (2010). An emancipatory imperium? Power and principle in the humanitarian international. In D. Fassin & M. Pandolfi (Eds.), *Contemporary states of emergency: The politics of military and humanitarian interventions* (pp. 295–316). Zone Books.

Emecheta, B. (1982). *Destination Biafra*. Allison & Busby.

Fassin, D. (2010). *La raison humanitaire : une histoire morale du temps présent*. Seuil/Gallimard.

Fassin, D., & Pandolfi, M. (Eds.). (2010). *Contemporary states of emergency: The politics of military and humanitarian interventions*. Zone Books.

Fearon, J. D. (2008). *The rise of emergency relief aid*. In M. N. Barnett & T. G. Weiss (Eds.), *Humanitarianism in question: Politics, power, ethics*. Cornell University Press.

Forsyth, D. (1969). *The Biafra story*. Penguin Books.

Gill, P. (1986). *A year in the death of Africa: Politics, bureaucracy, and the famine*. Paladin Grafton Books.

Glissant, É. (1969). *L'intention poétique*. Seuil.

Glissant, É. (1981). *Le discours antillais*. Seuil.

Glissant, É. (1995). *Tout-Monde*. Gallimard.

Glissant, É. (2007). *Mémoires des esclaves : la fondation d'un centre national pour la mémoire des esclavages et de leurs abolitions*. La Documentation française/Gallimard.

Golden, R., & McConnell, M. (2006). *Sanctuary: The new underground railroad*. Orbis Books.

Harouel-Bureloup, V. (2005). *Traité de droit humanitaire*. Presses Universitaires de France.

Harms, R. (2019). *Land of tears: The exploration and exploitation of Equatorial Africa*. Basic Books.

Heerten, L. (2014). *The Nigeria—Biafra war: postcolonial conflict and the question of genocide*. *Journal of Genocide Research*, *16*(2-3), 169-203. https://doi.org/10.1080/14623528.2014.936700

James, E. (2010). *Democratic insecurities: Violence, trauma, and intervention in Haiti*. University of California Press.

Jansson, K., Rose, A., & Harris, M. (1987). *The Ethiopian famine: The emergency relief operation*. Zed Books.

Kennedy, D. (2004). *The dark side of virtue: Reassessing international humanitarianism*. Princeton University Press.

Lévy, B.-H. (1992). *French intellectuals in the 20th century* [Video]. A. Ferrari (Director) & S. H. Harari (Producer). Films for the Humanities.

Miers, S. (1967). The Brussels Conference of 1889–1890: The place of the slave trade in the policies of Great Britain and Germany. In P. Gifford & W. R. Louis (Eds.), *Britain and Germany in Africa: Imperial rivalry and colonial rule*. Yale University Press.

Morel, E. D. (1906). *Red rubber: The story of the rubber slave trade flourishing on the Congo in the year of grace 1906*. Nassau Print.

Mudimbe, V.-Y. (2013). Reading *There was a country: A personal history of Biafra*. *Journal of Asian and African Studies*, *48*(6), 671–683.

Mwakikagile, G. (2002). *Nyerere and Africa: End of an era*. Protea Publishing.

Nolutshungu, S. (1996). *The limits of anarchy: Intervention and state formation in Chad*. University of Virginia Press.

Obiechina, E. N. (2003). *Masksong for our times*. African World Press.

Organisation des Nations Unies. (1945). *Charte des Nations Unies* (Chap. X, art. 71). https://www.un.org/fr/about-us/un-charter/full-text

Péan, P. (2008). *Le monde selon K*. Fayard.

Pétré-Grenouilleau, O. (2004). *Les traites négrières : essai d'histoire globale*. Gallimard.

Rubio, F. (2003). *À quoi servent les ONG ?* L'Hèbe.

Troubé, C. (2006). *L'humanitaire en turbulences*. Autrement.

Vergès, F. (2006). *La mémoire enchaînée : questions sur l'esclavage*. Albin Michel.



© Boubacar Touré Mandémory, La vie à Canhabaque, 2025. All rights reserved / Tous droits réservés.

Traducture dans la philanthropie

Wangui wa Goro
Professeure honoraire de pratique de la traduction à la School of Oriental and African Studies (Soas), Université de Londres ; Chercheuse invitée à King's College London
Fondatrice de Sidensi
wagoro@gmail.com

Interview réalisée par

Akosua Adomako Ampofo
Professeure émérite, Centre for Gender Studies and Advocacy, Université de Ghana
Présidente du Conseil scientifique de *Global Africa*
adomako@gmail.com

Dans cet entretien, Wangui wa Goro, féministe, traductrice et universitaire, qui a à la fois mené des recherches et travaillé dans le domaine du « développement », propose une perspective novatrice sur la traduisibilité de concepts tels que la « philanthropie » et la « charité ». Dans cet échange avec Akosua Adomako Ampofo, elle examine les hiérarchies de genre, de race, de classe et d'autres formes d'inégalités au sein du champ humanitaire à travers le concept de *tajuk chu*/*traducture*, qu'elle définit comme une traduction en profondeur. Au cœur de sa réflexion se trouve la nécessité d'une compréhension plus fine des mécanismes persistants mis en place par les anciennes puissances coloniales, lesquelles ont restructuré les pratiques de manière à ce qu'elles ne correspondent pas — et ne correspondent souvent pas — aux contextes africains. Ces pratiques ont été légitimées par des discours et des terminologies qui, bien souvent, n'existent pas dans les sociétés africaines, où les conceptions locales de la « philanthropie » ne sont pas prises en compte dans ces cadres discursifs plus larges. Les interrogations incisives de Wangui wa Goro mettent en lumière les tensions rencontrées dans son expérience en matière de traduction, tant au sens large qu'au sens restreint du terme.

Wangui wa Goro est professeure honoraire de pratique de la traduction à la School of Oriental and African Studies (Soas) et chercheuse invitée à King's College London. Elle est la fondatrice de Sidensi, une organisation qui promeut la traduction et la *traducture*. Elle œuvre sans relâche pour encourager les chercheurs et autres acteurs à prendre la traduction au sérieux.

How to cite this paper:
Wa Goro, W., & Adomako Ampofo, A. (2025). *Traducture* dans la philanthropie. *Global Africa*, (12), pp. 70-90.
https://doi.org/10.57832/xxfz-jr43

Received: June 29, 2025
Accepted: October 18, 2025
Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Akosua Adomako Ampofo

Commençons par votre propre expertise et votre parcours en traduction. En tant que chercheuse féministe, traductrice et intellectuelle, quelle a été votre expérience de la traduction des formes « conventionnelles » ou « néolibérales » de l'humanitarisme, ou encore de la traduction dans ce que l'on appelle le travail de développement ? Depuis longtemps, vous exprimez votre préoccupation face au fait que les mots et les actions ne se traduisent pas aisément d'une langue ou d'une culture à une autre et que cela exige une attention particulière. Vous soutenez que les mots, les perceptions et les concepts qu'ils sous-tendent ne se traduisent pas facilement d'une langue à l'autre, en particulier dans des contextes marqués par des inégalités historiques. Comment en êtes-vous venue à forger ce terme ou concept de traducture/tajuk chu ?

Wangui wa Goro

C'est pour moi un privilège de prendre part à cet échange si opportun. J'emploierai les termes *tajuk chu* et « traducture » de manière interchangeable. La traduction fait partie de ma vie depuis mon plus jeune âge. Plus tard, au cours de mes études doctorales, j'ai élaboré ce concept de « traducture », qui visait à décrire les lacunes au sein du processus de traduction et que j'ai ensuite approfondi comme une forme de traduction en profondeur. J'ai mis au jour ce que je considère comme des écarts conceptuels et communicationnels, liés aux relations historiques entre l'Afrique et les systèmes mondiaux. Par la suite, j'ai poursuivi l'exploration de ce concept dans des contextes de développement international et de gestion des savoirs. Cette recherche a été financée par le gouvernement néerlandais par l'intermédiaire de l'Association européenne des organisations de développement (Eadi).

Dans les contextes du développement et de l'humanitaire, la langue ne se contente pas de décrire la réalité ; elle la produit. Les mots façonnent les priorités politiques, légitiment les interventions et structurent les relations entre ceux qui donnent et ceux qui reçoivent. Un bouleversement géopolitique soudain — une guerre, un coup d'État, la destitution d'un chef d'État — peut transformer radicalement la signification de concepts tels que la souveraineté, les droits ou la nation. La traduction n'est donc jamais stable, et le *tajuk chu* insiste sur la nécessité de reconnaître cette instabilité plutôt que de la dissimuler.

Lors de la préparation de cet entretien, un collègue a mal entendu le mot que j'avais inventé, « traducture », et l'a compris comme « *tajuk chu* ». J'ai choisi de reprendre cette forme dans cet essai, car elle illustre comment une erreur d'audition peut entraîner une non-écoute ou une non-traduction, avec des effets différents. L'objectif était d'explorer les relations inégales à l'œuvre dans la traduction, y compris les traductions manquées dans le contexte des relations Nord/Sud, notamment en lien avec la colonialité et la postcolonialité dans le secteur du développement. Pourtant, les erreurs de traduction se produisent quotidiennement dans les relations et les systèmes de savoir, avec peu de vérification. Nous vivons des vies traduites — corporellement, émotionnellement, intellectuellement, idéologiquement, politiquement, etc. — au quotidien. Nous pratiquons l'alternance codique, non seulement au niveau de la langue, mais à travers tout notre être et notre manière de vivre. La mondialisation a contribué à réduire certains écarts, mais les divergences idéologiques signifient que des écarts importants subsistent à d'autres niveaux.

Akosua Adomako Ampofo

Pouvez-vous expliquer cela et donner des exemples ?

Wangui wa Goro

Toutes deux, comme de nombreux Africains — et en particulier les personnes issues d'anciennes colonies — parlons plusieurs langues et voyageons dans différentes parties du monde. Nous faisons l'expérience de la traduction de manière incarnée, à travers l'héritage, où nous sommes amenés à négocier entre les cultures, mais aussi en nous-mêmes, à mesure que nous circulons entre des

contextes personnels, familiaux, locaux et géopolitiques, familiers ou non, de manière consciente ou inconsciente. Cela implique d'interagir avec les différentes composantes de sa famille et de sa communauté, que ce soit lorsqu'on se rend à l'étranger ou même au sein de sa propre ville.

On se déplace ainsi sur les plans émotionnel, intellectuel, linguistique, philosophique et psychologique, sans dictionnaire. On apprend à naviguer entre des valeurs, des attentes, ce qu'il est possible ou non de dire, parce que certaines choses ne s'inscrivent pas dans l'une ou l'autre communauté, même si l'on en a connaissance ; on se retrouve donc constamment à censurer, ajuster et adapter son propos. Parfois, des vies se jouent sur des mots. Le parcours éducatif influe également sur la manière dont on interagit avec différentes communautés, qu'il s'agisse d'étudiants ou de pairs. Cela signifie aussi que l'on doit naviguer entre des concepts et des idées afin de transmettre des informations pertinentes.

Il arrive que l'on soit contraint de s'autocensurer, soit parce que le concept n'existe pas dans la langue concernée, soit en raison de tabous, soit encore parce que son explication exigerait plus de temps qu'un échange bref ne le permet, ou qu'elle serait jugée inappropriée pour le public. Parfois, nous pensons et nous exprimons dans un registre académique que nous avons appris, qui diffère des discours socioculturels ou politiques ordinaires, notamment d'une culture à l'autre. Il peut également exister des nuances culturelles que l'on ne saisit pleinement dans aucune des langues.

Ce sont précisément les contours de cet écart — en particulier dans ses rapports au pouvoir — qui m'intéressent et m'occupent depuis quarante ans. Il nous arrive de savoir ce que nous adaptons ou censurons, de savoir ce que nous retenons ; parfois, cela se produit de manière inconsciente. Nous savons aussi faire preuve de prudence dans nos expressions, notamment lorsque nous recourons à des proverbes, en raison des variations de contexte, de leurs formes et de leurs interstices. Nous apprenons à naviguer dans les affects que portent les mots, y compris les mots négatifs silencieux dont l'écho persiste, car l'histoire, elle aussi, persiste.

À d'autres moments, même si certains propos ne sont pas acceptables, l'éducation sociale, l'exposition à d'autres contextes, l'ouverture d'esprit ou la tolérance — qui distinguent ceux qui ont vécu de telles expériences de ceux qui ne les ont pas eues — peuvent intervenir. Il peut aussi exister un principe supérieur : si une personne raciste ou en état d'ivresse est en train de mourir et profère des insultes à l'égard du médecin, celui-ci demeure tenu, par son serment et son devoir de soin, de la traiter.

Parfois, la traduction et le *tajuk chu* — comme dans la naissance de ce mot — peuvent relever d'une forme de surgissement presque miraculeux. Mais l'inverse est également vrai : des traductions erronées peuvent avoir des conséquences graves. J'en ai pris conscience dans les milieux académiques et du développement, où j'ai constaté que ce travail quotidien de traduction — si familier à celles et ceux d'entre nous qui vivons dans des contextes multilingues et multiculturels — restait largement invisible dans la pensée institutionnelle, y compris en Afrique, où les langues européennes continuent d'être les principaux vecteurs des échanges.

Dans des contextes plus informels, la traduction est souvent considérée comme un processus mécanique, neutre et inoffensif. Or, ce que j'observais relevait de tout autre chose : la traduction, tout en étant un outil puissant, peut servir la distorsion, la bienveillance comme une violence profonde, tout autant qu'elle peut produire leurs contraires. Par ailleurs, beaucoup de personnes sont monolingues, et leur expérience du sens se limite à cette seule langue — voire à un espace donné — si elles n'ont jamais traversé d'autres univers linguistiques.

Akosua Adomako Ampofo

En quoi cela est-il lié à la question de la philanthropie ?

Wangui wa Goro

C'est pertinent parce que l'écart est flagrant tant dans les espaces de développement nationaux qu'internationaux en raison de leurs configurations coloniales et postcoloniales. Celles et ceux qui vivent des vies multiculturelles, qui évoluent à travers de nombreux espaces d'apprentissage, de politique et de pratique peuvent être conscients du sens et de l'intention, lesquels, même lorsqu'ils

ne sont pas exprimés, produisent des affects. Un manque de conscience existe également, car les individus abordent les situations avec leurs propres perceptions. Je me souviens qu'un jour, une amie et moi marchions sur une colline du Kenya et avons vu un très bel homme masaï faisant paître un grand troupeau de bétail. Nous avons déploré, à voix haute, qu'il soit regrettable qu'il ne soit ni instruit ni issu d'un milieu urbain. Nous avons failli être tuées par un essaim d'abeilles, mais il nous a sauvées en se jetant sur nous et en nous forçant à nous allonger à plat sur le sol où nous nous étions assises, ce qui a permis aux abeilles de passer au-dessus de nos corps. Plus tard, nous avons appris qu'il était en vacances, de retour de son université aux États-Unis et il nous a également indiqué que le troupeau lui appartenait et que, si l'on en comptait chaque tête, on se rendrait compte qu'il était millionnaire, sans parler de la famille dont il était issu. Il nous a donné une leçon précieuse : ne pas faire d'hypothèses ni de jugements sur les personnes. Nous étions très humiliées et embarrassées, car il avait entendu nos propos imprudents. J'espère qu'il lira cet article et se souviendra des deux adolescentes de quatorze ans dont il a sauvé la vie.

Akosua Adomako Ampofo

C'est une bonne transition sur les suppositions, car j'aimerais maintenant revenir au mot anglais philanthropy, qui se trouve au cœur du discours humanitaire et du développement. Vous avez suggéré que ce terme n'est pas aussi inoffensif qu'on le suppose souvent. Qu'est-ce qui vous préoccupe dans la manière dont la philanthropie est comprise et pratiquée ? Une grande partie du vocabulaire global contemporain qui structure le développement et l'humanitaire provient d'histoires européennes spécifiques — féodalisme, colonialisme, christianisme, capitalisme.

Wangui wa Goro

Oui, c'est une question pertinente, illustrée par cette petite histoire et par les types de suppositions que nous faisions, fondées sur notre perspective « occidentale » du monde. Nous avons « naturalisé » le jeune homme et nous nous sommes senties supérieures à lui. De même, dans les configurations locales, globales et internationales, les mots et les significations des termes ordinaires, des expressions, des valeurs, des relations et du sens ne sont pas formulés comme ils le devraient ou sont mal interprétés ou mal entendus.

Par conséquent, les valeurs, les perceptions et les suppositions, ainsi que leur mise en forme, deviennent des actes d'interprétation/de traduction, comme dans l'exemple donné. Il en va d'autant plus ainsi dans des contextes élargis de développement international, voire de développement national, en particulier dans les communautés multilingues. Un autre exemple est la manière dont des notions telles que l'État-nation, la souveraineté et les droits des États ou des peuples peuvent soudainement changer de sens. Nous assistons à l'effritement de pactes mondiaux, éprouvés et consolidés, sous nos yeux, dans un nouvel ordre mondial. La signification de la souveraineté, par exemple, peut basculer soudainement et affecter l'humanité pendant des années, voire des millénaires à venir.

Akosua Adomako Ampofo

Diriez-vous que la traduction est influencée par le néolibéralisme ?

Wangui wa Goro

La traduction n'est jamais tranchée de manière nette, et encore moins la *traducture/tajuk chu*. Ainsi, je ne qualifierais pas simplement ces processus de néolibéraux. Car la *traducture/tajuk chu* traverse l'ensemble des systèmes de valeurs et les systèmes de pensée des individus, et plus formellement encore la foi, les médias, le savoir, l'éducation, l'appartenance, etc. Elle est également présente dans toutes les relations à travers les systèmes de valeurs, y compris au sein d'une même langue : les nuances, le sens des mots, la question du pouvoir par exemple pour les individus, ainsi que dans différentes relations et localisations. Par exemple, la féministe Dale Spender a montré qu'il existait des langages masculins et féminins. Elle a attiré l'attention sur leur impact dans la vie quotidienne.

Nous savons, par exemple, que les féministes adaptent leur discours au contexte ou au public lorsqu'elles partagent des idées féministes, car le reste du monde ne comprend pas nécessairement ce langage. Dans les années 1980, nous avons assisté aux grands débats féministes sur la *différence* et la *différance*, que j'ai personnellement notés en silence comme une *déférence*, issue d'un échec de traduction. Cet échec a montré que même entre féministes, ce langage n'est pas monolithique et qu'il est lui-même traversé par des rapports de pouvoir ; d'où l'importance d'une sensibilité ou pratique contextuelle de la *traducture*/traduction/*tajuk chu*. Cela exige une méthode.

Il existe donc de véritables enjeux. La traduction peut échouer de manière irréversible. Nous aimons parfois penser que les malentendus sont toujours réparables, mais ce n'est pas le cas : cela peut prendre des siècles, des vies entières, ou ne jamais se résoudre, tant les problèmes sont complexes. Les mots peuvent blesser profondément. Les politiques peuvent nuire. Les histoires peuvent être effacées. La manière dont les concepts circulent, qu'ils le fassent sans effort ou avec difficulté, peut produire des résultats différents, où certains deviennent invisibles, « inintelligibles », ou encore disqualifiés comme « culturels » de manière péjorative plutôt que célébratoire, comme ils pourraient l'être si les rapports de race ou de genre étaient inversés.

Akosua Adomako Ampofo

Alors que vous parliez de la traductibilité ou non des mots et des concepts, une idée m'est venue, qui me semble pertinente pour cette conversation. Dans au moins deux langues ghanéennes que je parle, nous avons un mot qui sert en quelque sorte de préface, utilisé pour « assainir » ce qui va suivre, si l'on peut dire. On peut dire sɛbe, ou encore taflatsɛ, pour introduire ce que l'on s'apprête à dire et qui, autrement, pourrait être perçu comme offensant, ou interprété par l'auditeur comme un mot inapproprié ou irrespectueux. Lorsqu'on s'excuse avant de parler, cela signale à l'auditeur : « Ne te fâche pas et ne sois pas offensé par ce que je vais dire », surtout dans le contexte actuel de « cancel culture », où l'écrit et l'oral n'occupent pas nécessairement le même espace, car ils sont accompagnés d'autres moyens de production du sens, tels que les gestes, les expressions faciales ou d'autres signes langagiers exprimant l'approbation ou la désapprobation. Je veux dire que l'écrit peut être particulièrement problématique lorsqu'on ne voit pas le visage de la personne, qu'on n'entend pas ses réponses verbales — qui ne sont pas nécessairement des mots — ou qu'on ne peut pas lire ses émotions. J'aime donc beaucoup le concept de taflatsɛ et de sɛbe, qui permet même de réprimander quelqu'un, si l'on veut, mais sans que la personne n'ait véritablement le droit de se mettre en colère ou de s'en offusquer, car les autres auditeurs diraient : « Mais elle a préfacé son discours, taflatsɛ ».

Avez-vous des réflexions à ce sujet dans le cadre de l'humanitaire ?

Wangui wa Goro

Oui, mais la question demeure de savoir ce qui peut ou devrait être « assaini », et à quel moment ; quels nouveaux mots peuvent naître, par qui, et quand. Les mots *traducture* et, plus récemment, *tajuk chu*, né au cours de cet entretien, montrent que les mots ont leur propre vie. *Tajuk chu* insiste sur l'éthique et la profondeur dans la traduction. Dans le contexte international et global, par exemple entre l'Afrique et l'Occident (car c'est ce que je connais le mieux), les relations n'ont pas été égales depuis des siècles. Les façons de résoudre ces relations apparemment inextricables sont en cours de développement, mais il existe des forces de tension contradictoires. Lorsque des personnes sont encore historiquement jugées inférieures en raison de la couleur de leur peau ou de leur genre, il devient difficile d'interagir de manière pleinement humaine. Ainsi, le passage d'un langage qui perçoit les relations et les personnes comme des « objets », « ces gens », ou encore « des esclaves », « eux », « nous », des formes animalisées, ou des êtres inférieurs ou « semi-humains », a pris du temps — par exemple pour les personnes noires/africaines — et cela continue d'influencer les relations contemporaines et futures. En outre, leurs propres langues, par lesquelles elles pourraient se penser de manière pleinement humaine, ont été étouffées ; ainsi, le champ de bataille de la traduction se situe dans leurs corps et leurs psychés, souvent de manière non dite. Les langues ne se limitent pas aux mots. D'autres médiums non linguistiques, tels que l'art, le cinéma, la musique, ainsi que des comportements publics comme des lois discriminatoires, accompagnent les pensées et les discours.

Par exemple, en tant que traductrice, j'ai été confrontée au mot « inclusif », que j'avais toujours supposé positif en apparence. Une lecture plus profonde dans la *traducture* exige de se demander dans quoi l'on est inclus. Mon hypothèse est que le fait même d'être humain confère déjà un plein droit à l'existence. Donc, celui qui inclut doit se situer dans une position hiérarchiquement supérieure pour pouvoir inclure, supposément à partir d'un niveau plus élevé. Ainsi, cette relation, dans sa réalité comme dans son expression linguistique, devient un objet de réflexion approfondie.

Je peux donner plusieurs exemples, dont un qui me vient à l'esprit concernant une controverse récente à Londres liée au *Garrick Club*[1]. Il a été fondé en 1831 comme un club destiné aux « acteurs et hommes de distinction se réunissant sur un pied d'égalité ». Les femmes pouvaient accompagner les hommes en tant qu'invitées, mais ne pouvaient pas en devenir membres, bien que cela ait récemment changé, malgré l'existence depuis plus de deux décennies de la loi de 2010 sur l'égalité et des dispositions relatives à la parité des deux tiers. Beaucoup se demandent pourquoi cela a perduré au XXIe siècle, alors que la discrimination est interdite depuis des décennies. D'autres questions émergent alors sur ce que signifie être une femme dans un tel contexte, notamment si l'on est noire ou en raison de son orientation sexuelle.

Autre exemple : en français, le terme « ils » était/est traditionnellement utilisé, même lorsqu'un bébé garçon se trouvait dans une pièce remplie de femmes, pour désigner un sujet masculin. Les femmes pouvaient exceptionnellement être « incluses » dans ce « ils », bien que l'expression « Mesdames et Messieurs » soit devenue plus courante à mesure que davantage de femmes entrent dans les espaces publics. Au *Garrick Club* comme dans de nombreux autres lieux, la question de l'inclusion et de l'égalité reste débattue au XXIe siècle. Ainsi, concrètement, que signifie être « inclus » dans un club masculin ? L'organisation doit-elle se transformer pour s'adapter aux femmes ? La réponse illustre la *traducture* et soulève la question de ce à quoi pourrait ressembler un monde nouveau et de son fonctionnement. Il existe un paternalisme « bienveillant » derrière ces mots. Même lorsque les règles des deux tiers sont atteintes, il subsiste toujours une temporalité résiduelle, comme je l'ai évoqué plus haut, dans laquelle les significations négatives et les rapports de pouvoir persistent, notamment autour du privilège.

En substance, même un langage « assaini » peut causer d'immenses dommages, précisément parce qu'il paraît raisonnable. Une fois, lorsque j'ai contesté ces termes en partageant des résultats de recherche sur la *traducture*, comme je le fais ici, j'ai été réduite au silence alors même que j'étais l'intervenante principale invitée. Nous étions simplement en discussion, comme celle que j'ai avec vous. Et cela se produisait entre féministes pourtant conscientes de ces enjeux. Il existe toute une industrie autour de « l'inclusion », et des personnes en vivent, après avoir consacré des années à ce combat. Elles ne s'arrêtent peut-être jamais pour interroger la question fondamentale que pose la traduction et la *traducture*. Ce n'est pas une position idéologique ; c'est factuel et quantifiable. Des données existent depuis des décennies, notamment au Royaume-Uni, où la collecte de données sur les inégalités est obligatoire.

Imaginez donc à quoi ressemblerait le monde si l'on appuyait sur un bouton et que toutes les personnes étaient égales devant la loi. Pour situer cela, on estime qu'il faudra 134 ans pour atteindre l'égalité mondiale entre les genres. Et maintenant, imaginez l'ensemble des inégalités, sans même prendre en compte la possibilité de réversibilité des acquis. Voilà la profondeur de la *traducture*, et je dirais qu'une attitude similaire existe dans l'humanitaire et le développement en général, en particulier en relation avec l'Afrique et le « Sud global ».

Cela soulève des questions de transformation systémique et de ses conditions. Souvent, ces enjeux n'ont pas été véritablement interrogés dans l'humanitaire, et il n'existe pas encore de législation en la matière, bien que des lignes directrices existent, y compris des principes moraux universels tels que « ne pas nuire »[2]. Mais que signifie une telle disposition en droit ? Ainsi, lorsqu'on découvre soudain la signification plus profonde de ces termes, cela provoque un bouleversement, car les implications sous-jacentes ont des conséquences majeures, comme illustré plus haut.

1 Voir Amelia Gentleman. (18 mars 2024). *Amelia Gentleman.* The Guardian. https://www.theguardian.com/profile/ameliagentleman/2024/mar/18/all

2 Voir Scott, K. A., et al. (2020). First, do no harm: Why philanthropy needs to re-examine its role in reproductive equity and racial justice. *Health Equity, 4*(1), 304–310. https://doi.org/10.1089/heq.2020.0017

Ce que j'ai fini par réaliser, c'est que si la terminologie que nous utilisons aujourd'hui dans des concepts comme la « philanthropie » ou l'« inclusion » est défaillante, alors il nous reste un long chemin à parcourir. Et, de manière surprenante, ces termes sont encore utilisés dans certaines institutions comme l'ONU et ailleurs, car cette notion de « ils » est si profonde et structurante dans les politiques, où, dans le langage diplomatique, elle désigne « les peuples ».

Dans les contextes humanitaires et de développement, comprendre ce défi est essentiel. Des mots comme « aide », « assistance » ou « renforcement des capacités » peuvent sembler inoffensifs, voire bienveillants. Mais lorsqu'on les examine de près, on y retrouve souvent des présupposés de déficience, de hiérarchie et de contrôle. Et j'ai moi-même travaillé dans le domaine des inégalités et de la philanthropie sans remettre en question ces notions.

Akosua Adomako Ampofo

J'aimerais connaître vos réflexions sur le terme anglais philanthropy, et sur la manière dont vous pensez que ce concept a été utilisé ou galvaudé.

Wangui wa Goro

La langue anglaise reflète encore une société féodale, mais bien qu'il s'agisse d'un fait historique, le dire peut être perçu comme offensant. On peut définir la philanthropie de la manière suivante :

> La philanthropie est la promotion volontaire du bien-être humain par des initiatives privées, impliquant souvent des dons d'argent, de temps ou de compétences afin de soutenir le bien commun. Issue du grec « amour de l'humanité », elle se concentre sur des solutions systémiques à long terme aux problèmes sociaux plutôt que sur une aide immédiate[3].

La philanthropie est chargée de cette idée de populations dans le besoin, et, dans la langue anglaise, le terme *needy* (dans le besoin) conduit à un résultat charitable en raison de la structuration sociale. L'idée selon laquelle « j'ai plus » et donc « je devrais aider quelqu'un » est ainsi incorporée. Ce n'est pas en soi une mauvaise chose, tout comme le concept d'inclusion. Mais le contenant qui le porte, comme le club privé de membres, provient déjà d'un système de hiérarchies sociales issu du féodalisme, qui a évolué vers le système monarchique, puis vers des systèmes coloniaux et postcoloniaux globaux. Ces derniers reposent tous sur certaines relations hiérarchiques, incluant des formes extrêmes de domination coloniale et raciale, ainsi que de subordination telles que l'esclavage, les hiérarchies de classe fondées sur le genre et la couleur, et dans certains cas la caste, ainsi que des formes de stratification complexes — notamment des couches supperposées d'esclavages — dans certaines sociétés colonisées qui les pratiquaient.

Ces conversations s'inscrivent dans un processus long, en raison de ce que l'on pourrait appeler « l'effet Garrick », dans la mesure où celui-ci ouvre sur d'autres questions, notamment celles des réparations ainsi que de la transformation du présent et du futur. Or, ces enjeux impliquent un travail — y compris moral et émotionnel — particulièrement exigeant, tant sur le plan idéologique et individuel. On entend alors des murmures, qui dans la pratique peuvent conduire à des formes de préjudice durables. Cela n'a pas été résolu car certaines de ces idées régressives sur ce que signifie être humain persistent. Il semble exister des classifications de l'humanité à travers des paradigmes historiques et humanitaires intégrés qui la nient. Les flux de connaissances et de ressources, vus à travers une perspective de traduction/*traducture*, ne dressent pas un tableau favorable. Je me souviens d'une conférence importante où un philanthrope de premier plan proposait une aide. Lorsque la question des termes, de l'efficacité et des effets de la philanthropie a été soulevée, il s'est mis à crier : « ne soyez pas stupides, prenez simplement l'argent », puis il a quitté la salle en colère, mettant fin à ce qui aurait pu être le début d'une conversation profonde et importante, compte tenu de sa bonne volonté indiscutable, mais où se jouait une difficulté apparemment inextricable liée au temps, à l'histoire et au sens, dont il n'était pas directement responsable, ni les personnes

3 Définition trouvée sur Internet (Google).

présentes. J'espère que ces tentatives de dialogue pourront être reprises, ce qui fait partie du travail que j'ai mené au fil des années, et que ce terme qui dépersonnalise les enjeux pourra être exploré de manière scientifique.

Les groupes marginalisés, comme les femmes noires et les chercheuses noires, par exemple, expriment de manière constante que, quels que soient leurs diplômes ou leurs postes de professeures, peu importe leurs efforts, elles n'ont fait que franchir la porte et restent au plus bas de l'échelle, en attente de cette inclusion. Et c'est là où elles se trouvent, sans aucune perspective d'avancement dans la hiérarchie de la prise de décision, de la production de connaissances et de l'élaboration des politiques, pour encore 122 ans pour les femmes. Elles sont présentes, mais invisibles, malgré une éducation égale à celle de leurs homologues masculins, et souvent de meilleurs résultats. Certaines parviennent à franchir ce que j'appelle le « plafond de glace », mais à quel prix ? Des montagnes de recherches et de législations sur l'« inclusion » et l'« égalité » existent dans le monde entier, mais elles ne semblent jamais conduire à des actions structurelles, juridiques ou à des effets concrets. Ainsi, des mots comme « inclusion », « philanthropie » ou « humanitarisme » sont enveloppés de « bienveillance », en raison des cadres historiques dans lesquels ils s'inscrivent. Et lorsque des concepts comme l'intersectionnalité émergent, ils provoquent une telle inquiétude qu'ils sont effacés, et les livres qui les abordent sont interdits, plutôt que de permettre à la société de comprendre, non seulement la loi, mais aussi la nature de cet écart.

Je crois que si nous nous concentrions sur le mot « humain » sans qualification, cela transformerait le paradigme de notre manière de traiter autrui. En réalité, nous pouvons résoudre le problème en traitant simplement les gens avec respect. Il doit exister une humanité fondamentale à laquelle chacun a droit, et cela est inscrit dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Cela aussi mérite une réflexion plus profonde, comme je l'ai fait dans mes ouvrages à paraître, et cela soulève la question de ce que signifiait « humain » à l'époque et ce que cela signifie aujourd'hui, ce qui est central dans le concept d'« humanitarisme ».

En termes simples, la *traducture* invite à un travail de dévoilement comparable à une intervention chirurgicale : elle met à nu la blessure et permet de la recoudre ou de la soigner. **C'est cet écart entre le pouvoir, le sens commun et la signification qui constitue le cœur de la *tajuk chu*/*traducture*, mais cela va encore plus loin**. Si l'on est véritablement humanitaire, les individus ne devraient pas être contraints de faire ce qui est juste.

Plus inquiétant sur le plan linguistique est la manière dont ces mots apparemment anodins circulent dans d'autres langues, où ils peuvent acquérir de nouvelles significations, notamment celles de dépendance. Ainsi, on ne trouve jamais d'équivalents stables, même entre institutions ou entre villes, au Nord ou au Sud. Ces dépendances créent alors des cultures et des comportements cycliques et sans fin, tels que ce que l'on appelle le « sauveur blanc » (*white saviorism*). Dans ce processus, le sens profond de la *tajuk chu* peut être déformé ou perdu à travers ces biais, intentionnels ou non. Plus préoccupant encore est leur présence dans la réalité mondiale actuelle, y compris dans les langages globaux et numériques, eux-mêmes fondés sur des rapports de pouvoir et de position ainsi que sur la maîtrise de la *traducture* et/ou de la traduction. Qui parle ? Qui regarde ?

Le langage, en tant qu'outil collectif, doit aussi évoluer pour refléter un humanitarisme dans son sens véritable, ce qui impacte non seulement les politiques et le droit, mais aussi le quotidien. Nous sommes encore très loin d'être collectivement humains, et il se pourrait même qu'il soit déjà trop tard, car les machines sont là, comme l'a averti Gbadamosi (2007) : « The machines are coming » dans *I am Black/white/yellow: An introduction to the Black Body in Europe*.

Ma propre conclusion, à ce stade, est que des termes tels que « philanthropie » ne sont ni réparateurs ni démocratiques lorsqu'on les considère dans leur ensemble, dans des contextes et des consciences en évolution, où le mouvement n'est pas toujours progressif, et où des dynamiques régressives ou de retour en arrière existent.

Quelqu'un est même allé jusqu'à dire que cela revenait à permettre à un violeur d'offrir à une femme vulnérable un refuge contre la violence sexuelle — ce qui arrive souvent dans des sociétés qui ne disposent pas de ressources suffisantes, y compris d'outils politiques et de connaissance pour les

communautés, même dans des sociétés riches, en raison de cet écart qui tend à faire de la victime le problème. Dans un tel cas, et pour qu'un sens plus profond émerge, il semble nécessaire que d'autres étapes critiques soient franchies en amont, tant sur le plan juridique que social. Dans le cas du viol, cela inclut le signalement, l'enquête, les soins médicaux, le processus judiciaire, la sécurité, le traitement, le conseil, les dispositifs de suivi et un soutien à long terme. Si le viol était reconnu comme un crime grave, ces éléments seraient attendus. Par exemple, des données anciennes de l'ONU indiquent qu'à l'échelle mondiale, environ 200 000 cas de viol étaient signalés chaque année dans 65 pays (données sur les violences de genre jusqu'en 2013), ce qui montre que nous ignorons l'ampleur réelle du phénomène et des réponses nécessaires aujourd'hui. D'où l'importance de combler ces lacunes de traduction, ce qui exigerait une traduction plus profonde et une législation, comme l'obligation de signalement actuellement envisagée dans des pays tels que le Royaume-Uni en 2026/2025. De telles actions représentent une traduction plus profonde, extensible à l'« humanitarisme ».

Dans le domaine du développement international, on part du principe que la personne extérieure est « bonne » et possède une connaissance supérieure du contexte local et des capacités locales. Cela place les populations dans une position de mendicité et de dépendance vis-à-vis de ce que certains appellent le *white saviorism* (le « sauveur blanc ») et, dans les contextes africains, cela peut s'étendre au « bourgeois saviorism » (le « sauveur bourgeois »). Les individus deviennent des spectateurs ou des bénéficiaires de la « bienveillance » d'autrui, dans des relations de pouvoir non médiatisées. J'ai récemment entendu le terme de « philanthropie patriarcale », que l'on pourrait analyser à travers la *tajuk chu*, ou encore celui de philanthropie paternaliste genrée, mais cela devra faire l'objet d'une autre conversation.

Ce que j'ai essayé de démontrer, c'est que lorsque l'on entend le mot « humanitarisme », il semble positif, presque sain. Mais que se passe-t-il en réalité lorsque l'on creuse plus profondément à travers la traduction, et du point de vue de qui, à travers quels mécanismes de pouvoir, et pour quels résultats ?

Je pense qu'il s'agit d'un modèle bien intentionné mais régressif, que certains qualifient globalement de néolibéral, et qui a entraîné une perte de temps et de ressources dans de nombreux cas. S'il avait été formulé différemment, en termes de respect, de collaboration et d'engagement professionnel réel avec des ingénieurs, des médecins ou des communautés, dans une véritable traduction/*traducture*, il pourrait en être autrement. On peut critiquer le fait qu'il s'agit d'une industrie, tout comme la machine de l'inclusion, qui prospère et se maintient grâce à une dépendance perpétuelle à la bienveillance plutôt qu'à l'autonomie.

Et je ne jette pas le bébé avec l'eau du bain en raison de ce modèle biaisé. Même les nations souffrent de corruption et du syndrome de dépendance, qui sont selon moi des maux étroitement liés. Cela a rendu plus difficile le fonctionnement de la démocratie et du développement, et les acteurs du secteur ne sont pas toujours bien intentionnés ou conscients de ces nuances concernant les différences locales et internationales de perception et de sens, et deviennent souvent très défensifs. D'autres choisissent d'ignorer ces défis car la *traducture* exige un travail moral. Certains craignent pour leur survie, d'autres comprennent la perversion de la situation dans laquelle certains agissent délibérément, tandis que d'autres encore sont bien intentionnés mais ignorent les nuances historiques. J'ai étudié ce secteur pendant six ans, en observant ces relations inégalitaires à travers la traduction, le sens et la construction du sens, et j'ai constaté un écart majeur dans la traduction.

Akosua Adomako Ampofo

Une partie de ce à quoi nous sommes confrontés dans cette notion d'humanité est l'idée d'humanitarisme. Comme vous l'avez dit plus tôt, si nous nous traitons mutuellement comme des êtres humains, nous prenons automatiquement soin de notre frère ou de notre sœur. Et dans bon nombre de nos cultures, l'étranger est quelqu'un à qui nous devons parfois accorder un traitement préférentiel, précisément parce qu'il n'a personne d'autre, alors que nous avons une famille. Vous avez opposé cela aux traditions africaines de générosité et de bienveillance. Pourriez-vous expliciter davantage ces différences ?

Wangui wa Goro

Je pense que le sens évolue avec le temps. On constate aujourd'hui qu'il existe, au sein même de l'impérialisme, des espaces plus libéraux — si tant est que l'on puisse les qualifier ainsi. Et des revirements peuvent survenir soudainement. Je ne pense pas toujours que cela soit innocent, quand on parle de cette « aide inclusive », qui est étroitement liée à la paix et au fait que les populations ne perturbent pas les grands systèmes d'extraction et d'exclusion. Elle agit comme un tampon, empêchant les individus de revendiquer pleinement leur place légitime en tant qu'êtres humains dans l'ordre mondial.

Mes conclusions sont que les mots, à eux seuls, et les actions qui leur sont associées ne sont pas toujours innocents ; ils peuvent même être dangereux lorsqu'on les examine de près. Par exemple, j'ai été réduite au silence lorsque j'ai proposé d'examiner de plus près le terme « inclusion », sur lequel je menais des recherches depuis plus de six ans dans le champ du développement international, et qui fait l'objet de deux ouvrages à paraître. Je m'attends aux mêmes résistances lorsque j'aborde la question des inégalités dans le développement international. Pourtant, comme je l'ai souligné, il ne s'agit pas d'une position idéologique, même si elle a fini par être perçue comme telle, car elle repose sur un travail empirique et sur des données, y compris celles de grandes organisations telles que l'ONU et de pays comme le Royaume-Uni, dotés de cadres avancés en matière de recherche, de législation et de politiques publiques.

Je dirais que de nombreux pays sont signataires de la Déclaration universelle des droits de l'homme des Nations unies (1948), bien que beaucoup d'entre eux aient encore été sous domination coloniale à cette époque ; c'est pourquoi, de nombreuses révisions ainsi que de nouvelles politiques et déclarations, telles que la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (Cedef) et d'autres ont été élaborées. Aujourd'hui, je considère que la véritable mise en œuvre relève de la *traducture*/*tajuk chu* — d'un sens approfondi. Le véritable test d'un humanitarisme transformateur à travers la *traducture*, au moment où nous concluons cet entretien, réside dans la manière dont le monde réagira à la reconnaissance récente de l'esclavage comme le pire crime contre l'humanité, entérinée en 2026.

Je vais suivre cela de près, car au Kenya, il existe depuis l'indépendance dans les années 1960 — période durant laquelle j'ai grandi en me sentant libre — une Déclaration des droits affirmant l'égalité entre hommes et femmes devant la loi. Que s'est-il donc passé en chemin pour qu'en 2026, les femmes soient désormais « incluses » ? Et quelles sont les conséquences d'avoir ignoré la loi pendant si longtemps ? Pour « réparer » cela, la Constitution du Kenya exige désormais qu'au moins deux tiers de la représentation dans la gouvernance respectent la dimension genre (ce qui constitue, à mes yeux, une régression au regard du principe visionnaire de parité 50/50 des années 1960, bien avant la Cedef).

Plus de seize ans après la promulgation de la Constitution kényane, cet important indicateur constitutionnel a reculé, sans que personne n'ait été tenu responsable. Selon un rapport de 2023, seuls 21 % des représentants étaient des femmes, soit 12 % de moins que l'exigence constitutionnelle — déjà régressive — des deux tiers, que l'on peut interpréter, à travers la *traducture*, comme une exigence d'un tiers de représentation féminine. Ainsi, le sens compte. La *traducture* compte. Ces défaillances se déploient et causent des préjudices réels, se répercutant sur plusieurs générations, entraînant des formes de régression dans de nombreux domaines de « valeur intrinsèque » tels que la foi, l'ethnicité, le genre, la classe, la philanthropie, le développement national et local, etc., y compris au sein de chaque État-nation, où des millions de personnes demeurent prises dans des formes d'oppression. Elles se manifestent dans les relations et pratiques sociales, politiques, économiques, culturelles et interculturelles, parfois avec des effets dévastateurs et tragiques pour des générations, des individus et pour la société.

Dans ce sens, je considère la philanthropie comme l'un de ces termes mal employés. Dans sa forme actuelle, je la vois comme un substitut, soit animé par une intention d'amélioration, soit, — à l'instar de l'« inclusion » — comme une fin en soi, une sorte de dette irrécouvrable, à l'image de ces 12 % manquants dans la règle des deux tiers en matière de genre , selon l'outil de mesure retenu dans les exigences kényanes ou globales en matière d'égalité (ou, selon mon propre calcul fondé sur une

parité 50/50, 39 % manquants). La situation est d'autant plus grave qu'il s'agit d'une dette imposée, car les femmes ne souhaitent pas cet état de fait : il ne correspond ni aux promesses de l'humanité, ni aux lois nationales ou internationales. L'esclavage domestique des femmes persiste dans de nombreuses régions du monde, malgré l'existence de ces lois.

Akosua Adomako Ampofo

Comment pouvons-nous envisager les notions d'humanité ou d'humanitarisme en lien avec le concept (xhosa/zoulou/ndébélé) d'ubuntu — « Je vais bien parce que/si tu vas bien » — popularisé notamment par Desmond Tutu dans le cadre de son travail au sein de la Commission vérité et réconciliation en Afrique du Sud, mais que l'on retrouve dans de nombreuses cultures ? Cette idée d'une humanité partagée et du fait que nos existences sont intriquées dans le bien-être des autres. En effet, Tutu expliquait qu'en déshumanisant les autres, les auteurs de l'apartheid se déshumanisaient eux-mêmes, ou se privaient de leur humanité. En quoi cela est-il lié aux notions de « donner et recevoir » ?

Wangui wa Goro

Ubuntu — « je suis parce que tu es » — dérive d'une croyance philosophique et d'un code de conduite attendu au sein des cultures des peuples Abantu (souvent appelés Bantu), et de nombreuses sociétés à travers le monde l'ont adopté. La plupart des sociétés partagent cette idée d'humanisme. Cette philosophie confère aux peuples Abantu (pluriel) leur système de valeurs fondamental. Le terme *bantu* (pluriel de *muntu* ou *mtu*) renvoie à l'idée que nous sommes l'humain. En Afrique australe, on parle de *muntu* ; en kiswahili de *mtu* ; et en kikuyu de *mũndũ*. Et il existe sans doute d'autres variantes parmi plus d'un million de personnes appartenant à cet héritage Abantu. Elle émane d'une croyance selon laquelle chacun est égal et doit être traité de manière juste et appropriée, quelle que soit son identité.

Un *muntu* doit être traité avec bienveillance et sur un pied d'égalité avec les autres, qu'il soit jeune, vieux, homme ou femme, ou quelle que soit son identité. La règle fondamentale est de le traiter de manière civilisée en tant qu'être humain, ce qui se traduit par le respect de ses droits humains. S'il a besoin d'eau, on lui donne de l'eau. S'il est fatigué, on lui offre un endroit où se reposer.

Akosua Adomako Ampofo

Je me souviens d'un voyage que j'ai dû faire au Royaume-Uni, où j'ai été hébergée chez une sœur féministe britannique blanche. Finalement, le per diem que j'attendais a été déduit sur la base de montants que je considérais comme arbitraires. Évidemment, en ne séjournant pas à l'hôtel et en prenant en charge mes repas, je dépensais moins. Mais je pensais qu'elle m'avait fait cette proposition afin de me permettre d'économiser, et que toute modification de cet arrangement aurait dû être discutée avec moi au préalable. Peut-être que, si j'avais su comment mon per diem serait recalculé, j'aurais préféré rester à l'hôtel et décider moi-même de ce que je mangeais et à quel moment. Elle, en revanche, estimait qu'elle renforçait nos liens de fraternité en m'invitant chez elle. Des conceptions différentes du don, perdues dans la traduction.

Wangui wa Goro

Oui, je comprends. Dans de nombreuses cultures africaines, si vous arrivez alors que nous sommes en train de manger, nous ajoutons une assiette supplémentaire et partageons notre repas, y compris à partir d'une assiette encore intacte, afin de vous offrir une part équivalente. Ce sont ces petites attentions et cette solidarité qui priment, et personne ne vous demanderait de rendre la pareille ! Chaque fois que je me rends au Ghana et que je vous rends visite, vous me dites : « Oh, tu dois rester chez moi », je comprends cette invitation et je suis heureuse de l'accepter et d'y séjourner sans inquiétude, mais on ne peut que rarement faire cela en Europe. C'est une culture très différente. Il est alors parfois difficile de savoir comment réagir lorsque l'on vous demande de contribuer ou de payer.

Cette idée de charité ou de faire payer l'hospitalité n'existe pas historiquement dans notre langue, mais le concept de générosité réciproque existe, par opposition à l'avarice. Il existait ainsi une logique de don et de contre-don. Toutefois, ces pratiques ont évolué, en partie à cause du colonialisme, mais aussi parce que la société est progressivement passée d'une organisation communautaire à une société féodale au moment du contact international, et nous ne sommes pas encore vraiment une société pleinement féodale, bien que le patriarcat soit très puissant dans de nombreuses sociétés africaines issues de la colonialité.

De nombreuses sociétés avaient des pratiques genrées, et certaines étaient fortement matriarcales. Il existait une société communautaire et relativement égalitaire, fondée sur la division du travail, où certaines tâches étaient assignées selon le genre ou la tranche d'âge. Par exemple, dans la culture gikuyu, chacun devait contribuer à la solution, même l'avis d'un enfant était pris en compte. Les tâches étaient ensuite déterminées, par exemple, en fonction du genre, de la tranche d'âge, de la force, de la taille, de la vitesse ou encore des compétences. Les étrangers pouvaient être accueillis ou adoptés, comme vous l'avez mentionnée précédemment. Un refuge ou un abri était offert aux invités, aux voyageurs ou aux réfugiés. On leur offrait un abri et de la nourriture, et ils étaient intégrés à la famille ainsi qu'à la communauté. Je me souviens d'une sœur zambienne qui a rejoint notre famille pendant une période de vacances et est restée avec nous jusqu'à la fin de ses études avant de retourner en Zambie. La notion de « famille » élargie est courante dans une grande partie de l'Afrique. Un autre exemple est que si vous étiez prisonnier de guerre, vous étiez encouragé à vous marier, afin d'obliger les communautés belligérantes à interagir de manière amicale pour éviter de faire du mal à leurs proches. Il existe une chanson en gikuyu où une communauté en insulte une autre en raison de sa générosité, ce qui montre que l'ordre humanitaire a commencé à céder la place à des relations d'exploitation[4].

Dans les sociétés communautaires d'autrefois, la notion de mendiants n'existait pas, les *Ahoy*. Celle-ci a commencé à apparaître avec le féodalisme et s'est ancrée avec la colonisation. Comme indiqué, un humanitarisme protecteur envers les personnes vulnérables existait bel et bien. Les systèmes de troc et d'échange incluaient des biens et de la main-d'œuvre. Par exemple, cinq heures de mon temps contre de la nourriture.

Les femmes gikuyu pratiquaient également l'*Itega*, un système collectif de dons solidaires qui ne reposait pas sur la charité, et cela est courant au sein des communautés africaines et de la diaspora africaine à travers des sororités ou des fraternités. Si vous étiez dans le besoin ou en situation de vulnérabilité, les femmes vous apportaient des provisions sous forme de dons de nourriture, de bois de chauffage, etc., ou célébraient vos réussites lors de vos étapes importantes. Ces provisions duraient toute la saison. Elles venaient une seule fois, pour ne pas vous importuner ou vous rabaisser. Elles arrivaient préparées, se rassemblaient et s'assuraient que vous alliez bien pour la saison. Vous aussi, vous faites intrinsèquement partie du même système, car on attendait de vous que vous transmettiez à votre tour, et ainsi vous devenez membre du groupe de secours. Vous appartenez à votre groupe pour la vie à travers un rituel qui crée une sororité ou une fraternité, tout en conservant votre autonomie, votre agentivité et votre intégrité. En ce sens, les femmes gikuyu, comme de nombreuses communautés africaines et afro-américaines, avaient/ont leurs propres formes formelles et informelles de gestion de la « philanthropie ». Il y avait un dicton chez les gikuyu selon lequel « lorsqu'un haricot tombait au sol, nous le partagions tous ». Et le processus n'avait jamais pour but d'humilier ou de rabaisser, comme c'est parfois le cas dans certaines pratiques internationales. C'était une culture collective respectueuse et bienveillante. Elle ne reposait pas sur ce qui, dans certains cas, a conduit à une culture toxique de corruption, à des fonctionnaires

4 La chanson comporte un couplet qui dit que les habitants de Kabete (d'où je viens, soit dit en passant !) sont stupides parce que (pendant les temps difficiles) vous nous avez donné du bétail (de la richesse) et vous nous avez apaisés en nous offrant les femmes de votre communauté (c'est-à-dire en nous donnant des épouses). *I Kabete muri irimu-i mwatuheire ngomb'e nacio horio ni nyondo !* Cela renvoie à la pratique d'adoption des réfugiés ou des migrants, qui les accueillait pleinement afin d'éviter des conflits ultérieurs, y compris avec leurs proches, lesquels ne pouvaient plus entrer en guerre puisque leurs propres familles faisaient désormais partie de cette nouvelle société. Cela contribuait également à atténuer la crainte de discrimination chez les nouveaux arrivants, tout en leur donnant un sentiment d'appartenance.

mendiants, ou à des représentations choquantes d'enfants souffrant avec le ventre distendu et des mouches dans les yeux. Cela se fait souvent sans le consentement des personnes vulnérables, car elles n'ont aucune connaissance des cultures internationales de financement.

Akosua Adomako Ampofo

Pendant que vous parliez, je pensais à certains concepts akan. Les philosophes akan, tels que Wiredu, Gyekye ou Abraham, par exemple, s'accordent sur certaines questions fondamentales concernant la notion de personne : il existe une distinction entre une personne incarnée, vivante, qui se déplace, et un être humain « réel ». Même la tentative de traduire cela en anglais devient problématique pour moi. Ainsi, nous avons un mot, nipa, qui est parfois traduit en anglais par person (« personne »), mais qui pourrait également être traduit par human being (« être humain »), ce dernier impliquant une certaine dimension morale. Dès lors, en fonction du comportement de quelqu'un, on pourrait dire que telle ou telle personne est [un] nipa, humaine, ou non. Ou bien, qu'elle est si méchante, si cruelle, que cette personne (incarnée) n'est pas véritablement [un] nipa, humaine.

La moralité qui découle de cette conception est que l'on apprend à être [un] nipa en vivant avec les autres, en vivant en communauté. Et donc, Wangui, tout ce dont tu as parlé précédemment — le voisinage, le partage, etc. — s'acquiert en étant intégré à la vie communautaire, et bien entendu, les autres vous enseignent également cela.

Mais en même temps, les individus pouvaient aussi croire profondément à l'accumulation et à la richesse. Il y a une expression qui dit : « tous les doigts ne sont pas égaux ». Certaines personnes seront plus riches, parce que certains hommes auront plus d'épouses et plus d'enfants. Malheureusement, en matière d'égalité, les femmes ne pouvaient pas accumuler plus de maris. Toutefois, le système de mariage entre femmes si bien décrit par Amadiume[5], a permis à certaines femmes de devenir des hommes sociaux, d'épouser des femmes et d'accumuler. Certaines personnes sont également en situation de handicap, ou présentent des troubles mentaux, elles tombent malades pendant un certain temps, ou traversent une catastrophe, etc. Mais il y a aussi cette expression selon laquelle les temps changent. Aujourd'hui, je peux être le doigt le plus long et prospérer, mais demain je peux devenir le plus court. Cela signifie que ces conceptions de la vie communautaire rappellent que lorsque l'on est au sommet ou dans une position avantageuse, il faut éviter de céder à l'orgueil ou à l'égocentrisme. On ne sait pas ce que demain nous réserve.

Cela signifie également qu'il faut être attentif à la manière dont on pratique la « charité », faute de meilleur terme. Il s'agit davantage d'un partage avec autrui lorsque j'ai et que vous n'avez pas. Bien sûr, on donne aussi par compassion quand on voit quelqu'un en difficulté. Mais il faut faire attention à la manière dont on présente cela. Comment les pratiques philanthropiques africaines contribuent-elles à ce concept de partage ? Et en quoi diffèrent-elles des traditions occidentales du don et de la réception ?

L'une des choses que je dis souvent aux Européens, ou aux personnes ayant grandi dans un système défini par des concepts européens du don et de la réception, est que lorsqu'une personne vous offre un cadeau et que vous pensez, en raison de votre position matérielle supposée supérieure, répondre par « oh, vous n'auriez pas dû », cela instaure une hiérarchie d'inégalité. C'est comme dire : « je suis le médecin, vous êtes la pauvre femme du village », vous ne devriez pas avoir à me donner quoi que ce soit. Une telle réponse implique que vous êtes, et resterez toujours, en position de supériorité matérielle, et que ce que l'autre vous offre n'a aucune valeur, etc. Ainsi, quel que soit le cadeau reçu, il faut l'accepter, et l'accepter avec grâce. Pourriez-vous partager quelques réflexions à ce sujet, notamment en lien avec les notions de solidarité ?

Wangui wa Goro

Oui, je comprends tout à fait. Ce qui était attendu, c'est que vous rendiez la pareille. Les femmes formaient autrefois ces groupes de solidarité auxquels on appartenait par la parenté, le rituel ou encore le voisinage. Il était entendu — et l'on y était formé — que l'on avait la responsabilité de veiller sur les autres, en particulier sur celles et ceux qui nous étaient proches. Par exemple, à la naissance

5 Amadiume, I. (1987). *Male daughters, female husbands: Gender and sex in an African society*. Zed Books

d'un enfant, les femmes venaient aider la mère et lui organisaient ce que l'on appellerait en anglais une « baby shower ». Ces réseaux ont donné naissance à des groupes de solidarité philanthropique, appelés « chama » en kiswahili, des associations ou des sororités. Et ces traditions perdurent, y compris au sein des diasporas traditionnelles et contemporaines. Les femmes cultivaient la terre collectivement, surtout lorsque les pluies arrivaient tôt, afin que chacune puisse gagner du temps. Cela reposait sur une contribution en temps, en travail, en solidarité et en discipline.

Cette solidarité collective s'exprimait suivant de nombreuses modalités pratiques, telles que la division du travail, les célébrations, le soutien entre pairs, etc., y compris l'organisation économique, par exemple en décidant qui planterait quelle culture au cours de la saison. Les récoltes étaient ensuite partagées. De cette manière, des espaces autonomes pouvaient coexister harmonieusement au sein du collectif, incluant le partage du travail, des talents, l'échange de biens matériels, ainsi que le soutien émotionnel, la solidarité, l'éducation et la présence.

Le colonialisme britannique et la colonisation ont bouleversé tout ce système de solidarité, notamment à travers la villagisation et la délimitation des parcelles de terre en propriétés privées, plutôt que communautaires. Les populations ont ainsi été arrachées à la culture communautaire et solidaire, et cet effondrement a eu de graves répercussions, compte tenu des contraintes non résolues imposées par le système colonial. Du temps a été perdu à cause du travail forcé et la fiscalité, en particulier pour les femmes (comme la taxe sur les huttes), qui n'étaient pas autorisées à intégrer l'économie formelle ; parfois, les femmes étaient contraintes d'assumer à la fois des rôles masculins et féminins au sein des communautés, tout en étant soumises au travail colonial forcé[6].

Cependant, jusqu'à aujourd'hui, les gens font encore référence à ces systèmes sur le plan spirituel, au-delà des distances, des générations et des cultures. Malgré les changements majeurs, ces traditions persistent, bien qu'atténuées, elles ont évolué avec l'époque contemporaine. Certaines personnes ont été complètement expulsées de leurs terres ancestrales, et les réparations restent incomplètes au fil des générations. Ma mère a été la première à cultiver la terre sur laquelle je suis née, une terre dite « vierge », car elle semblait n'avoir jamais été cultivée auparavant. Elle était une agricultrice moderne, sans collectif, employant des travailleurs rémunérés, mais les femmes continuaient malgré tout de venir.

J'ai également été frappée par d'autres questions profondes liées à ces ruptures, telles que les perturbations climatiques et environnementales de la vie organique, ainsi que la perte de valeur et d'émerveillement. Les économies extractives ont des effets contrastés sur les valeurs sociales et morales, qui sont en contradiction avec les notions de philanthropie, compte tenu de la violence coloniale impliquée. Cela amène à s'interroger sur ce que signifie réellement être philanthrope dans des contextes de violence extrême, tels que le racisme, la colonialité ou l'esclavage. Et que signifie « développer » les populations ? La rencontre entre l'impérialisme, le colonialisme et l'industrialisation et le travail forcé a constitué un modèle violent, fondé sur des hiérarchies de domination, l'esclavage, le travail forcé et le travail des enfants, le travail genré et celui de la classe ouvrière, ainsi que la violence sexuelle. Comment ces éléments peuvent-ils se traduire dans des relations philanthropiques, alors que la reconnaissance — par exemple de l'esclavage ou de la colonialité — n'a jamais été abordée ?

De même, la question de la perte d'objets sacrés et culturels, et de leur restitution, est aujourd'hui centrale. Leur restitution constitue-t-elle un acte de philanthropie, ou simplement la chose morale, juste et réparatrice à faire ? Les questions de pénalités, de dette, ainsi que les modalités de restitution des personnes et des biens font encore l'objet de débats. Ce sont là des questions profondes que la récente reconnaissance de l'esclavage comme crime contre l'humanité permettra d'examiner de manière plus objective, ainsi que les réponses apportées par les nations ou les peuples puissants — comme la règle de genre évoquée précédemment dans le cas du Kenya. Comme indiqué, la signification profonde de ces enjeux, étroitement liés, relève de processus délicats dépendant d'autres facteurs, tels que l'ordre mondial, national ou local.

6 Rebisz, B. (2024). *Mapping women's memories of Britain's forced resettlement scheme in late colonial Kenya, c. 1953–1960. The Historical Journal, 67*(5), 1045–1065. https://doi.org/10.1017/S0018246X24000438

On peut également évoquer des exemples tels que les ruptures engendrées par les programmes d'ajustement structurel et les crises économiques qui en découlent. Nous avons vu des sociétés déjà vulnérables s'effondrer. On pouvait perdre la capacité d'être hospitalier, devenir un mauvais voisin, ce qui constituait une honte morale. Les pratiques d'accueil — le « Teranga » au Sénégal, « Akwaaba » au Ghana, « Karibu » en Afrique de l'Est, « Barka da Zua » au Nigeria — se sont fragilisées. La générosité, la solidarité et le partage ont de nouveau été perturbés. Les réseaux de solidarité ont été contraints soit d'innover, soit de se disloquer.

J'ai été marquée par la dévastation morale de communautés qui continuent de subir des pertes incommensurables, dont le traumatisme se transmet de génération en génération sans réparation. C'est à partir de là que je commencerais à interroger la philanthropie. Cette rupture de l'éthique de l'empathie, de la générosité et de la solidarité — comme relevant de la philanthropie — m'a frappée comme une valeur structurelle profonde qui s'effondre là où les gens se débrouillent seuls depuis des siècles, voire des millénaires.

Si l'on revient à la question du langage, bien sûr, personne ne se considère comme raciste ou impérialiste, bien que ces termes existent. Pourtant, les personnes colonisées les utilisent pour décrire leur perception de ceux qui les oppriment. Les colonisateurs ou anciens colonisateurs ne se disent jamais : « nous sommes des impérialistes », alors que les colonisés les perçoivent ainsi. De même, une société peut qualifier certains individus de racistes ou de misogynes, sans que ceux-ci ne se reconnaissent comme tels. Il existe de nombreux termes dans les langues africaines pour désigner la brutalité du colonialisme, du racisme et de la suprématie, mais ils restent intraduisibles, car les langues et les cultures ne sont pas encore prêtes à affronter pleinement les torts causés, et beaucoup le prennent de manière personnelle.

Dans ce contexte, il existe donc un décalage de sens entre les philanthropes, les dirigeants des anciennes colonies et les populations colonisées, où les mots et les relations de sens restent contestés. Cela s'explique en partie par l'absence de *traducture*, mais aussi par une réalité historique selon laquelle la reconnaissance morale reste difficile en raison de sa signification juridique et du coût des réparations, au-delà du travail de réparation lui-même.

Il ne semble toujours pas y avoir de lien établi entre ces images d'enfants avec des mouches dans les yeux et la manière dont les « développeurs » pourraient être liés à la façon dont cela s'est produit (le sens profond). Et il n'existe pas encore, en anglais, de langage permettant d'amorcer cette réflexion. Il n'existe pas *encore* de mots pour dire : « Nous avons causé du tort à ces populations. » Quand les gens disent : « pouvez-vous vous excuser ? », il faut rappeler que, dans de nombreuses cultures africaines, présenter des excuses revêt une portée considérable, tout comme en droit international. Pourtant, certaines communautés, notamment des colonialistes ou des négriers, ont été indemnisées. Ainsi, la question des réparations, dans l'éthique de la traduction et de la *traducture*, est essentielle pour la paix et l'évolution des sociétés par rapport au modèle impérial — d'autant plus dans le contexte actuel de bouleversements de l'ordre mondial et la capacité inconnue de l'intelligence artificielle à reproduire ces relations de pouvoir inégalitaires et leurs effets sur l'humanitarisme au sein de l'ordre global émergent.

Akosua Adomako Ampofo

Vous avez évoqué les groupes de femmes et la manière dont elles se soutiennent mutuellement. Nous nous exprimons ici dans une langue coloniale. Vous et moi utilisons toutes deux les termes « féministe » et « féminisme », et, comme vous le disiez à propos de la « culture européenne » et de la manière dont les gens abordent la traduction de concepts tels que l'hospitalité, avez-vous des observations à formuler sur la solidarité féministe ? Par ailleurs, en tant que féministes africaines, nous établissons souvent une distinction entre les féministes africaines et les autres féministes, peut-être les féministes européennes, etc. Vous y avez brièvement fait allusion lorsque vous avez parlé de ces collectifs et de la manière dont nous nous entraidons. Y a-t-il d'autres traditions que nous avions, en tant que femmes, en tant qu'êtres genrés qui étaient des femmes ? Que pensez-vous de nous, les féministes africaines, et de la manière dont nous interagissons en tant que collectif de nos jours ?

Wangui wa Goro

Ce qui a été particulièrement enthousiasmant, ce sont les réseaux élargis de femmes ; les mouvements de femmes constituent la plus vaste communauté de solidarité sur terre. Ces grandes sororités — locales, nationales et mondiales — donnent à voir un aperçu d'un avenir plus humain, inspiré par le féminisme et par les mouvements féministes africains. Les communautés, consciemment ou non, continuent d'œuvrer à travers la solidarité et les réseaux, y compris au-delà des frontières, à l'échelle institutionnelle et interculturelle. Cela se déploie dans des cadres formels comme informels, selon les contextes, et ces sororités féminines participent à des formes de philanthropie, notamment à travers le plaidoyer, les actions en justice, les politiques publiques, le soutien direct aux communautés et aux femmes, la représentation politique ou encore la formation, entre autres interventions. Comme je l'ai mentionné, dans la culture traditionnelle gikuyu, les femmes étaient liées à ces sororités par des liens de sang, notamment à travers des rites de passage, et ces pairs constituaient un réseau pour la vie. Avec la délégitimation de l'excision dans le cadre des luttes contre les mutilations génitales féminines, ainsi que sous l'effet des dynamiques coloniales et globales, certains de ces réseaux se sont fragilisés ; toutefois, certains ont su se réinventer en excluant les pratiques nuisibles, compte tenu de leur valeur plus large. Je pense que le Green Belt Movement s'est principalement développé en s'appuyant sur la puissance de ces réseaux locaux, nationaux et internationaux, en lien avec le féminisme. Il les comprenait et travaillait à partir d'eux.

Davantage de recherches sont nécessaires sur ces philanthropies genrées qui continuent de prospérer à travers le monde. J'ai récemment découvert, dans le cadre d'un autre projet de recherche auquel je participe sur la pensée et les pratiques économiques des femmes africaines avant 1970, des figures féminines puissantes en Afrique de l'Ouest, et je tiens à remercier mes collègues qui ont contribué à affiner ma compréhension de la *traducture*.

En Afrique, mes recherches menées entre 2006 et 2012 ont montré que le modèle Nord/Sud de la philanthropie demeurait rigide, même en présence de féministes du Sud bien informées et d'États-nations progressistes. D'autres défis existaient au sein même du mouvement féministe, notamment pour s'accorder sur les priorités, en partie en raison des ancrages géographiques et des enjeux géopolitiques liés à la colonialité et à l'impérialisme, ainsi que de leurs effets différenciés sur les femmes selon les contextes. Comme je l'ai déjà souligné, le cadre dans lequel s'inscrivent les discours influe sur la hiérarchisation des ressources et des pouvoirs dits « bienveillants » aux niveaux international, national et local. Le défi réside dans la mise en œuvre et dans la capacité à briser les normes patriarcales, impériales — internationales et locales — qui continuent de maintenir les femmes dans des positions subalternes.

Cependant, j'ai également fait l'expérience de continuités de solidarité, à l'échelle mondiale et africaine, à travers le continent et dans la diaspora — notamment aux États-Unis et en Europe — ainsi qu'à travers l'Afrique dans ce que l'on appelle la tradition afro-américaine, et celles-ci ont un impact transnational sur d'autres communautés. Je me souviens de l'impact du slogan « I am black and proud » (« Je suis noir et fier de l'être ») lorsque j'étais jeune, dans un pays qui sortait d'un régime colonial et de peuplement particulièrement brutal. Les Africains et les Africaines naviguent entre les espaces dominants en utilisant leurs propres normes et en apportant leur solidarité à la communauté. Ainsi, à travers cela, j'ai observé ce que je qualifierais de philanthropie morale intentionnelle en Afrique, portée par le féminisme africain, qui accomplit un travail remarquable et a influencé le féminisme mondial, dans le cadre plus large des dynamiques globales en faveur de l'émancipation des femmes — lesquelles peuvent être progressistes ou régressives selon l'ordre mondial général. J'en ai été témoin au sein de la solidarité locale et panafricaine, y compris à travers les générations, comme chez les femmes des années 1960 et 1970 en Afrique. De même, j'ai observé des formes extraordinaires de solidarité à Londres à la fin des années 1970 et dans les années 1980, qui continuent aujourd'hui encore de prospérer et d'avoir un impact local et global.

Ce qui importe, c'est que les échos de la puissance de la solidarité africaine — et en particulier celle des femmes — en tant que formes de philanthropie, se manifeste à travers des modes d'engagement collectifs d'organisation des individus, que ce soit dans les lieux de culte, au sein de la communauté ou de la famille. Il existe également des individus qui agissent comme des catalyseurs de ces espaces

de traduction, où les femmes peuvent s'épanouir, prospérer et trouver du plaisir à être ensemble. Et les femmes recherchent ces espaces. Le *Tajuk chu* opère ainsi comme une pratique de traduction en acte.

Akosua Adomako Ampofo

Compte tenu de l'époque dans laquelle nous vivons, nous ne pouvons clairement pas remonter le temps ; l'histoire s'est écrite ; nous en sommes là où nous en sommes aujourd'hui, à la suite de siècles d'actions et d'inactions. « Les pauvres, nous les aurons toujours parmi nous », comme l'a dit Jésus[7], et nous savons que nous ne pourrons peut-être jamais éradiquer la pauvreté dans ce côté-ci du paradis. Et pourtant, Jésus nous a également demandé d'être les gardiens de nos frères et sœurs et de veiller sur « plus petits d'entre eux ». Nous vivons dans des systèmes mondiaux inégalitaires, des structures familiales inégales, et des inégalités croissantes. Il existe des organisations « philanthropiques » animées de bonnes intentions qui cherchent à venir en aide aux plus démunis, tandis que, pour d'autres, l'industrie de l'aide au développement doit perdurer — afin que leurs emplois soient préservés, n'est-ce pas ? Dans un monde idéal, comment devrions-nous prendre soin de notre prochain ?

Vous savez, nous faisons avec ce qui existe aujourd'hui. Il y a des enfants qui ne peuvent pas aller à l'école, des enfants sans abri, des femmes victimes de violences. La liste est sans fin. Il y a des populations en Palestine et au Soudan qui ont besoin d'être soutenues — nourriture, accès à l'éducation, logement. Quel type de système devrions-nous construire, si cela nous était possible ?

Wangui wa Goro

Vous posez cette question à ce que je considère, à titre personnel, comme le pire et le meilleur moment de l'histoire. Le pire, parceque certaines personnes vivent dans des conditions inhumaines, ce qui est injustifiable dans une époque d'abondance. Nous semblons oublier que des gens ordinaires meurent en Palestine, en République démocratique du Congo, au Soudan, en Iran ou dans de nombreux pays africains, de manière inutile, comme si leurs vies avaient moins de valeur. C'est une question difficile à traiter en anglais, et c'est précisément là que, pour moi, la traduction échoue complètement : face à l'esprit d'*ubuntu*, l'horreur surgit lorsque la souffrance humaine est inutile, lorsque des vies sont anéanties et que certaines semblent compter davantage que d'autres. Les silences sélectifs, le mépris du système des Nations unies — qui demeure pourtant le seul point d'ancrage dont nous disposons pour une *traducture* fondée sur l'équivalence, des valeurs partagées, des significations communes et la possibilité d'un partage équitable à l'échelle mondiale — posent un problème majeur. Là où une vie devrait valoir une autre vie.

Nous sommes à un stade de développement humain sans précédent dans l'histoire connue, tant en matière d'accès aux connaissances que de recherche. Nous avons atteint un niveau inégalé de savoir scientifique et technologique, tant individuellement que collectivement, avec des technologies telles que l'intelligence artificielle qui ouvrent, à l'instant même, un saut quantique.

Cela modifiera-t-il les significations profondes, les relations ou les discours de la philanthropie ? À mon sens, cela ne pourra évoluer positivement que si nous engageons, sans crainte, une réflexion sur le *tajuk chu*, sa signification profonde. La technologie — et l'intelligence artificielle en particulier — n'est pas si différente de la réalité humaine plus large marquée par le capitalisme et l'impérialisme, malgré les efforts pour y intégrer des cadres éthiques. Si ce cadre éthique n'est pas fondé sur une *traducture* véritablement équivalente et juste, alors le danger pour l'humanité est considérable.

Pourtant, nous avons déjà entrevu la possibilité scientifique d'une telle équivalence, comme en témoigne l'une des plus grandes manifestations de solidarité humaine de notre époque, lors de la pandémie de Covid. Ce moment a révélé un modèle émergent de solidarité philanthropique à l'échelle mondiale, tant dans l'action que dans l'esprit. Il s'est exprimé à travers la collaboration collective des savoirs humains, de l'ingéniosité, des capacités scientifiques et technologiques, ainsi

7 Mentionnée dans les trois Évangiles de la Bible (Matthieu 26:11, Marc 14:7 et Jean 12:8), cette formule ne constituait pas une banalisation de la pauvreté comme un phénomène omniprésent, mais plutôt une invitation à rendre à chacun ce qui lui est dû, qu'il soit matériellement pauvre ou non.

que par une générosité d'esprit et une conduite humanitaire égalitaire érigée en norme éthique. Cela s'est manifesté à l'échelle mondiale par des résultats scientifiques et sociaux remarquables, qui ont sauvé des millions de vies. Et lorsque des dynamiques régressives sont réapparues — notamment avec l'accaparement des vaccins, risquant d'exclure des régions comme l'Afrique — une indignation mondiale s'est élevée. Cette solidarité, conjuguée à la générosité de certaines nations qui se sont mobilisées pour contester ces pratiques, a permis d'entrevoir la possibilité d'un saut civilisationnel vers un humanitarisme global. Reste à voir si cette capacité se traduira par une force progressiste ou régressive dans cette ère numérique, marquée par l'IA, voire au-delà.

Qui formera les machines, et qui contrôlera des machines capables de s'auto-générer ? Les êtres humains seront-ils capables de les orienter vers un nouvel humanitarisme/*humanoïdisme* fondé sur un sens profond, à l'excellence de la *traducture*/*tajuk chu* ? Ou bien ces technologies reproduiront-elles les modèles qui les ont engendrées ? Mon espoir est que l'humanité saisisse rapidement cette fenêtre et insuffle aux machines une éthique du soin envers l'humain — *je suis parce que tu es*.

En ce qui concerne l'Afrique, je suis convaincue que notre continent possède tout ce dont il a besoin, non seulement pour elle-même, mais aussi pour le monde, comme cela a été le cas pendant des siècles. Au-delà de ses richesses matérielles, comme le souligne Jeffrey Sachs, l'Afrique dispose d'un potentiel démographique considérable et des terres/de l'espace nécessaires pour l'accueillir. D'autres sociétés connaissent un déclin démographique, qu'il soit naturel, lié au vieillissement ou aux politiques de contrôle des naissances. Il estime que 35 % de la population mondiale sera africaine d'ici 2050 — un chiffre considérable, sachant que nous sommes aujourd'hui autour de 15 %, et que le continent dispose de vastes espaces. La mobilisation de ce potentiel démographique en vue d'un saut humanitaire pourrait constituer une clé majeure pour l'humanité, à condition d'être accompagnée avec soin, à travers une *traducture*/*tajuk chu* humanisante qui aborde cette question sous l'angle « je suis parce que tu es », ce qui pourrait s'étendre, dans le cas de l'Afrique, à « tu es parce que je suis ». Je ne connais pas la situation au Ghana, mais au Kenya, la majorité de la population vit dans la pauvreté : entre 39,8 % et 46,88 % des habitants (en 2022) vivent sous le seuil de pauvreté national ou international (environ 3 dollars par jour). Cela signifie que de nombreuses personnes vivent en dessous de conditions de vie dignes : sans logement, sans nourriture suffisante, avec un accès limité à l'assainissement et à l'eau, et, dans certains cas, exposées à la violence et à l'exploitation.

Akosua Adomako Ampofo

Jeffrey Sachs est une référence intéressante. Sa voix a du poids. Alors, comment devrions-nous prendre soin de ces populations ? Devrions-nous continuer à collecter des fonds auprès de Comic Relief, du PNUD, d'organisations philanthropiques, parce que les gens ont besoin, dès demain, de nourriture, de logement, de vêtements et d'abri ? Devrions-nous chercher à transformer ces organisations ? Sont-elles transformables ? Ronald Reagan et Margaret Thatcher disaient qu'il fallait réformer l'apartheid. Nous répondions : oui, enfin… peut-être pas. Alors, comment — ou par quels moyens — pouvons-nous réellement prendre soin des populations ?

Je peux faire preuve d'humanité envers les personnes de mon environnement immédiat. Je peux envoyer de l'argent à quelqu'un à Gaza, si l'on veut, mais, sur le plan politique, par où devrions-nous commencer ? Peut-être que cela n'aboutira pas de notre vivant, mais nous sommes en vie aujourd'hui. Il nous faut peut-être amorcer une transformation du système pour nos enfants et nos petits-enfants. Que devrions-nous mettre en place ? Devons-nous continuer à travailler avec des organisations problématiques ? Quelles sont les mesures les plus accessibles, les « fruits à portée de main », les actions les plus simples que nous pouvons entreprendre ?

Wangui wa Goro

C'est une question très vaste à ce moment précis de l'histoire, où, même nous critiquons les efforts de ces grandes organisations et leurs orientations — y compris celles du système des Nations unies.

En réalité, nous avons déjà dépassé cette époque, comme le dirait l'intelligence artificielle. Que ce soit à titre individuel et collectif, l'humanité dispose désormais d'un pouvoir énorme. En Afrique comme dans de nombreuses régions du monde, il existe une abondance réelle, et la technologie — même à l'échelle individuelle — offre un potentiel immense. Comme le souligne Mo Gawdat, une abondance pour tous pourrait être atteinte en très peu de temps. Rien qu'en Afrique, on trouve des ressources considérables : des minerais, y compris des minéraux rares, des ressources naturelles en abondance, une population jeune, instruite et nombreuse, des cultures vivrières et de rente — cacao, café, thé — capables de nourrir des millions de personnes. Les capacités scientifiques et robotiques pourraient permettre à l'humanité de dépasser le stade du travail manuel et d'ouvrir la voie à une abondance partagée.

L'ingéniosité humaine, la générosité, la collaboration mondiale et la solidarité constituent l'éthique impérative de cette nouvelle frontière. « Je suis parce que tu es ». La technologie et le travail peuvent nous aider à exploiter ces ressources, à travers une traduction profonde des savoirs humains, mais aussi grâce à notre capacité à réimaginer l'humanitarisme comme un espace convivial, collaboratif et créatif, nourri par la collaboration créative et conviviale, à travers la science, la technologie et la *traducture*.

De nombreuses initiatives inspirantes en témoignent, comme Book-Bunk ou la bibliothèque Ukombozi à Nairobi, ainsi que la bibliothèque féministe 1949 à Yopougon[8]. Elles illustrent la puissance du travail collaboratif pour transformer les contextes locaux et globaux grâce à la traduction/*traducture*. Ce sont là quelques-uns des nombreux exemples où l'ingéniosité humaine, la solidarité, la collaboration, le courage et la créativité nous montrent ce qui est possible. Ils renforcent les communautés en transformant les espaces et les conditions de vie par une réinvention collective. Ces formes de *traducture* philanthropique (*tajuk chu*), qui rassemblent des personnes de différentes communautés et cultures pour créer de la magie, devraient être normalisées.

Je pense que nous avons beaucoup appris les uns des autres au fil des millénaires grâce à la traduction. Plus récemment, la pandémie de Covid nous a permis de mieux comprendre la puissance philanthropique du *tajuk chu*, à travers une collaboration mondiale entre sciences, technologies et actions humaines. Une éthique de la *traducture* sincère en philanthropie, fondée sur l'idée que tous bénéficient, de manière créative, d'un partage des ressources existantes, est devenue centrale, notamment en raison de notre interdépendance face à une maladie qui ne faisait aucune distinction. La menace, cependant, réside dans le fait que, malgré ces enseignements, des forces régressives persistent, refusant de considérer la *traducture* comme une richesse pour l'humanité.

Néanmoins, je reste convaincue que des solidarités authentiques, locales et globales, fondées sur des principes éthiques et une action collective, peuvent nous mener loin — à condition que le monde prenne conscience du fossé de traduction et s'efforce d'être juste, équitable et non exploiteur. Il est nécessaire de développer une compréhension plus profonde et des pratiques collaboratives ancrées dans le respect humain et des savoirs réels. Cela permettrait de dépasser les formes historiques d'humanitarisme inégal, tant au niveau local que global. Nous n'avons pas d'autre choix : les transformations technologiques et démographiques sont déjà en train de redéfinir ces relations, tout comme la démocratisation des savoirs — à travers une mobilité équitable, le partage des compétences et des savoirs, et de véritables échanges de traduction des connaissances (*tajuk chu*). En fin de compte, tout repose sur le leadership, sur les actions individuelles, et sur ce que nous transmettons aux machines auto-apprenantes à tous les niveaux. Chacun a donc la responsabilité de comprendre ce qui se joue, localement comme globalement, ainsi que les risques et menaces qui en découlent pour l'humanité.

Je pense également que nous pouvons réimaginer et apprendre de nouveaux modèles de philanthropie, tels que ceux portés par de nombreuses féministes comme Wangari Maathai, Jessica Horn et tant d'autres, qui ont défendu et continuent de faire vivre des traditions de solidarité dans

8 Pour en savoir plus sur ces bibliothèques progressistes, consulter : https://bookbunk.org/; https://www.ukombozilibrary.org/; et https://publishingperspectives.com/2022/03/edwige-renee-dro-and-cote-divoires-1949-library-of-womens-writings/

le présent numérique global. Le modèle colonial individualiste demeure problématique ; mais la reconnaissance de notre interdépendance pourrait permettre de rétablir un équilibre — s'il n'est pas déjà trop tard.

Akosua Adomako Ampofo

Quelles seraient, selon vous, les actions les plus urgentes qu'un humanitarisme « moderne » pourrait mener ?

Wangui wa Goro

La tâche urgente consiste à multiplier ces modèles de collaboration observés lors de la recherche du vaccin contre la Covid-19 et à promouvoir une philosophie qui place les personnes avant les profits. Il s'agit là de la forme la plus élevée de *traducture* éthique, où nous avons vu des individus de tous horizons se protéger mutuellement, se respecter, se préserver par une distanciation sociale, et prendre soin les uns des autres, en particulier des plus vulnérables. Nous avons été témoins de la puissance éthique de la technologie et de la science, mobilisées à travers des dispositifs sophistiqués — y compris l'intelligence artificielle — mais aussi via des outils simples comme les applications et les messages, ou encore grâce à des drones, des motos, des infirmières et des médecins se déplaçant à pied ou en avion pour sauver des vies en temps opportun. Les données concernant l'humanité et la planète sont devenues instantanément accessibles et peuvent être traitées à une vitesse fulgurante à des fins humanitaires. Et les capacités technologiques peuvent être déployées à coût marginal pour atteindre n'importe quel lieu, à tout moment. Je ne savais même pas qu'il existait un système d'alerte d'urgence sur les téléphones avant de traverser une zone touchée par un ouragan aux États-Unis, où mon téléphone s'est mis à vibrer pour signaler un danger.

Nous avons également vu la volonté et le courage de mouvements tels que le Green Belt Movement, ainsi que des mobilisations contemporaines — notamment celles de la génération Z et des féministes — qui manifestent à travers le monde contre l'injustice. Ou encore des initiatives comme la Global Sumud Flotilla, qui apportent aide humanitaire et solidarité à travers un engagement collectif fondé sur une véritable *traducture*/*tajuk chu*. Dans ces exemples, savoirs scientifiques, technologiques, autochtones, locaux et internationaux, cultures et générosité se rejoignent pour servir une cause humanitaire commune.

Ainsi, le savoir translationnel et l'éthique — au sens large, au-delà de la simple traduction linguistique — sont essentiels. Si nous éduquons les générations actuelles et futures à construire de véritables démocraties humaines et humanistes à l'échelle mondiale, des systèmes de soin et d'échange, alors je crois qu'un âge d'or de l'humanité est à portée de main. Mais cela exige une réinvention éthique et une mise en pratique quotidienne de la solidarité *utu* : « je suis parce que tu es », pour préserver l'humanité et l'*utu*/l'être. C'est un appel éthique lancé à chaque individu et institution, ainsi qu'aux systèmes de production et de gestion des savoirs.

Akosua Adomako Ampofo

Quels seraient vos derniers mots ?

Wangui wa Goro

La marge de manœuvre reste très limitée, car les machines que nous redoutions sont déjà là, et nous ignorons encore leurs orientations, ou même si, selon leurs propres logiques, un avenir humain et humaniste a une pertinence ou une nécessité, puisqu'elles sont capables de s'auto-programmer. En tant qu'êtres humains, nous devons donc approfondir de manière urgente notre réflexion sur l'intention, le sens et la finalité, afin de produire des résultats translationnels plus profonds que ceux de la philanthropie traditionnelle. Ce qui est essentiel aujourd'hui, c'est un humanitarisme centré sur l'humain, au sens large, capable d'encadrer la production et la circulation des savoirs à l'échelle mondiale. Une philanthropie transparente — y compris sur le plan linguistique —,

impliquant réellement l'humanité, construisant des institutions, des instruments, des savoirs et des outils adéquats, et transformant les perspectives individuelles pour les orienter vers des résultats collectifs.

Je suis convaincue qu'une *traducture* capable d'ouvrir la voie à une nouvelle ère humanitaire véritablement mondiale — fondée sur une richesse réelle, la convivialité et le savoir — est à notre portée collective. Toutefois, pour la survie de l'humanité et de notre monde, il est impératif d'opérer cette transformation de manière urgente et consciente, et cela ne pourra se faire qu'en partageant le **meilleur** de ce que nous possédons, au-delà des logiques de propriété intellectuelle. De nombreuses personnes ont déjà pris conscience de l'urgence de la situation, comme Mo Gawdat, qui a lancé le défi ***one billion people happiness challenge*** (du milliard de personnes heureuses). Pour ma part, à la suite de mes recherches, dans le sillage de Wangari Maathai et dans l'esprit de cet entretien, j'ai lancé le défi ***One Million Small Acts*** (un million de petits gestes) comme contribution à travers la traduction et la *traducture*. J'invite chacun à pratiquer le don, à la fois en actes et en paroles, en **traduisant** la maxime « je suis parce que tu es », et à poser un geste — petit ou grand — dans n'importe quel domaine des Objectifs de développement durable, comme pratique quotidienne, afin de contribuer à leur réalisation d'ici 2030, voire plus tôt !

J'ai pu constater que la création et la valorisation de canaux d'action fondés sur la solidarité peuvent donner naissance à une « *traducture/tajuk chu* conviviale », qui doit continuer à orienter consciemment nos vies quotidiennes — là où nous vivons, dans nos espaces collectifs, dans les villes, entre les pays et à l'échelle mondiale.

Je crois profondément que nous pouvons pérenniser de tels modèles et construire des infrastructures permettant à l'humanité d'utiliser les savoirs interculturels et les surplus comme une véritable monnaie pour préserver notre maison commune.

Le *tajuk chu* offre à la fois une critique et une espérance. Il affirme que le langage n'est pas décoratif, mais structurel : les mots façonnent les mondes. Sans une traduction profonde — et la *traducture* comme traduction profonde —, l'humanitarisme risque de reproduire les maux qu'il prétend combattre. Un avenir véritablement humain exige plus que des gestes symboliques ou des postures : il requiert reconnaissance, justice et réciprocité. Le *tajuk chu* appelle à une réinvention éthique des relations globales, fondée sur la dignité, la solidarité et une humanité partagée.

Nous avons déjà vu le pouvoir des collaborations humaines et de l'ingéniosité technologique. Je suis convaincue que, grâce au *tajuk chu*, une solidarité véritablement humaine émergera, fondée sur une compréhension plus profonde du sens, de l'intention et de l'action. Comme le rappelle Arundhati Roy : « Un monde meilleur est possible : il est en chemin. »

Akosua Adomako Ampofo

Au nom de *Global Africa*, merci infiniment.

Traducture in Philanthropy

Wangui wa Goro
Honorary Professor of Translation Practice at the School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London; Visiting Academic at King's College London
Founder of SIDENSI
wagoro@gmail.com

Interview conducted by

Akosua Adomako Ampofo
Emerita Professor, Centre for Gender Studies and Advocacy, University of Ghana
President of the Scientific Board of *Global Africa*
adomako@gmail.com

How to cite this paper:
Wa Goro, W., & Adomako Ampofo, A. (2025). *Traducture* in Philanthropy . *Global Africa*, (12), pp. 91-108.
https://doi.org/10.57832/v6ef-gy53

Received: June 29, 2025
Accepted: October 18, 2025
Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

In this interview, Wangui wa Goro, is a feminist, translator, and academic who has both researched and worked in the world of "development". She provides an innovative perspective on the translatability of concepts like "philanthropy" and "charity". In this interview with Akosua Adomako Ampofo, she reflects on gendered, racialized, class-based, and other hierarchies in humanitarianism through *tajuk chu/traducture* which she defines as deep translation. Key to her perspective is the necessity of a deeper understanding of the lingering mechanisms established by former colonial powers who restructured practices in ways that did not, and still often do not make sense in African contexts. These practices were justified by discourses and terms that frequently do not exist in African societies where African concepts of "philanthropy" are not considered in those wider discourses. **Her** trenchant questions probe the tensions that become evident in Wangui's experience of translation in both a wider and a narrower sense of the word.

Wangui wa Goro is an Honorary Professor of Translation Practice at the School of Oriental and African Studies (SOAS) and a Visiting Academic at King's College London. She is the founder of SIDENSI, which promotes translation and *traducture*. She has worked relentlessly to encourage scholars and others to take translation seriously.

Akosua Adomako Ampofo

Let's start from your own translation expertise and trajectory. As a feminist scholar, translator and public intellectual, what has been your experience translating both "conventional" and "neoliberal" forms of humanitarianism, or translating in so-called development work? For a long time, you have expressed your concern that words and actions do not easily translate from one language or culture to another and that care is requisite. You argue that words, perceptions, and the concepts behind them do not translate as well from one language to another, especially in contexts of historical inequalities. So how did you come up with this term or concept, Traducture/tajuk chu?

Wangui wa Goro

It is a privilege for me to have this timely conversation. I will use the terms *tajuk chu* and *traducture* interchangeably. Translation has been part of my life since I was young. Later, during my doctoral studies, I evolved this concept, "traducture," which described gaps within the translation process and explored it further as deeper translation. I discovered what I considered conceptual and communication gaps, owing to historical relationships with the global world systems in relation to Africa. Later, I was involved in researching this concept further within international development and knowledge management contexts. The research was funded by the Dutch Government through the European Association of Development Organizations (EADI).

In development and humanitarian contexts, language does not merely describe reality; it produces it. Words shape policy priorities, justify intervention, and structure relationships between those who give and those who receive. A sudden geopolitical shift—a war, a coup, or the removal of a head of State—can radically transform the meaning of concepts such as sovereignty, rights, or nationhood. Translation is therefore never stable, and *tajuk chu* insists that this instability be acknowledged rather than concealed.

In formulating this interview, a colleague misheard my invented word, *traducture*, as "tajuk chu," which I have adopted for this essay because it demonstrates how mishearing could cause a missed hearing or missed translation with different outcomes. Its purpose was to explore the unequal relationship in translation, including missed translations in the context of North/South relationships, particularly dealing with coloniality and postcoloniality in the development sector. Yet mistranslation happens every day in relationships and knowledge systems with minimal check. We live translated lives—bodily, emotionally, intellectually, ideologically, and politically—every day. We switch code, switching not only language but also through our entire being and living. Globalization has helped to narrow the gap, but ideological differences mean that there are wide gaps at other levels.

Akosua Adomako Ampofo

Can you explain this and give examples?

Wangui wa Goro

Both of us, like many Africans, and particularly people from former colonies, speak many languages and travel to different parts of the world. We experience translation bodily, through heritage, where we are compelled to negotiate across cultures, and within oneself as one moves across personal/family/local/geopolitical, familiar and unfamiliar contexts, probably consciously or unconsciously. This is whether you are dealing with members of your family, your community, when you go abroad, or are in your own city, etc. You are moving around emotionally, intellectually, linguistically, philosophically and psychologically without a dictionary. You learn to navigate values, expectations, and things you can or cannot say, because they do not fit in either community, but you know them, so you are always censoring, tailoring and adapting your meaning. Sometimes people lose their lives because of words. Educational exposure also affects how one deals with different communities, be they students or peers. This also means that there are concepts and ideas that one must navigate in order to share pertinent information.

At times, you are forced to censor yourself, perhaps because the concept does not exist in that language, or because of taboo, or because it may require more time, than a brief encounter, or that it may be inappropriate for the audience. Sometimes we think and express ourselves in an academic mode that we have learned, which differ from daily or common sociocultural or political discourses, for instance across cultures. There may be cultural nuances too, that one does not grasp in either of the language. The contours of this gap, especially in relation to power, are what interests me and have kept me busy for 40 years. Sometimes, we know what we are adapting or censoring, we know what we are withholding, sometimes it happens unconsciously. Sometimes, we know how to be careful with expressions when we use proverbs because of the different sizes, shapes, and in-between spaces of context. You navigate the affect that words carry, even silent negative words whose echo lingers silently because of its historical background. At other times, although certain words are not acceptable, social education or exposure and open-mindedness or tolerance can make a difference, when it is not the same with people who have not had similar experiences. Sometimes there may be a higher principle. If a racist or drunkard is dying and hurling insults at the doctor, they are obliged by their oath and duty of care to treat them.

Sometimes, translation and *tajuk chu* such as the birth of this new word can happen miraculously, but the converse is also true, that mistranslated words can have dire consequences. I realised this in academic and development spaces, where I became aware that this everyday labour of translation—so familiar to those of us who live in multilingual and multicultural contexts—was largely invisible in institutional thinking, including in Africa, where what are considered European languages remain the main medium of transactions. In further informal settings, translation was treated as something mechanical, neutral, and benign. Yet what I was witnessing was quite the opposite: Translation, while a powerful tool can serve distortion, benevolence and profound violence, just as it can produce their opposites. Furthermore, many people are monolingual and their experience of meaning is confined to that language or even a location, if they have never travelled linguistically.

Akosua Adomako Ampofo

How does this relate to the question of philanthropy?

Wangui wa Goro

It is relevant because the gap is glaring in both national and international development spaces because of their colonial and postcolonial configurations. Those who live multicultural lives, who move across numerous spaces of learning, policy, and practice may be aware of meaning and intent which even when not spoken produces affect. Lack of consciousness also exists, as people come with perceptions about situations. I remember once that a friend of mine and I were walking on one of Kenya's hills and saw a very handsome Masai man grazing a large heard of cattle. We lamented loudly that it was a pity that he was uneducated and rural. We were nearly killed by a swarm of bees, but he saved our lives by diving and forcing us to lie flat on the ground where we were, which allowed the bees to pass above our bodies. Later, we learned that he was on vacation from his US university, and he told us that the grazing herd belonged to him and that if you counted each head, you would realize that he was a millionaire, let alone the family he hailed from. He taught us a valuable lesson not to make assumptions or judgements about people. We were very humbled and embarrassed as he had heard our careless talk. I hope that he will see this article and remember the fourteen-year-old girls whose lives he saved.

Akosua Adomako Ampofo

That is a good segue from assumptions, as I would like to turn now to the English word philanthropy, which sits at the heart of humanitarian and development discourse. You have suggested that this term is not as benign as it is often assumed to be. What concerns you about how philanthropy is understood and practiced? Much of the contemporary global vocabulary that governs development and humanitarianism emerged from specific European histories—feudalism, colonialism, Christianity, and capitalism.

Wangui wa Goro

Yes, that is an apt question, demonstrated by that little story and the kinds of assumptions that we were making, based on our "Western" perspective of the world. We "nativized" the young man and felt superior to him. Similarly, in local, global, and international arrangements, words and meanings of ordinary words, expressions, values, relationship and meaning are not articulated as intended or misread or misheard.

Therefore, values, perceptions, and assumptions, and their embodiment, form interpretation/translation, as in the example provided. So how much more so in wider contexts of international development or even national development, especially in multilingual communities. Another example is how nation-state or sovereignty and the rights of nation-states or people can suddenly change. We are witnessing, global, tried-and-tested compacts unravelling before our very eyes in a new world order. The meaning of sovereignty, for instance, can suddenly shift and affect humanity for years or millennia to come.

Akosua Adomako Ampofo

Would you say that translation is impacted by neoliberalism?

Wangui wa Goro

Translation is never clear-cut, let alone *traducture/tajuk chu*. And so, I would not just call these processes neoliberal because *traducture/tajuk chu* permeates through all values and people's own thinking systems, and more formally through faith, the media, knowledge, education, and affiliation, etc. It is also present in all relationships across value systems, even in one language—the nuances and meanings of words, and of power, for instance, for individuals and in different relationships and locations. For example, the feminist Dale Spender demonstrated that there were male and female languages. She drew attention to their impact on everyday life. For example, we know that feminists tailor themselves to the context or audience when they share feminist ideas and thoughts because the rest of the world may not necessarily understand this language. In the eighties, we witnessed the great feminist debates on différence and difference, which I personally quietly noted as deference, and which arose from a translational failure. This failure demonstrated that even among feminists, such a language is not monolithic and is itself subject to power differences, and therefore contextual translatability/ *traducture/ tajuk chu* sensibility or practice is important. It requires a method.

There are real stakes therefore, in general. Translation can fail irretrievably. We sometimes like to think of misunderstanding as something that can always be corrected, but that is not true, and it could take centuries or lifetimes—or it might never be corrected—as there are complex problems. Words can wound deeply. Policies can harm. Histories can be erased. The way that concepts travel, whether effortlessly or with difficulty, could produce different outcomes, where some are rendered invisible, "unintelligible," or dismissed as "cultural" in a derogatory rather than celebratory way, in which they would be treated if circumstances, say of race or gender, were reversed.

Akosua Adomako Ampofo

*As you were speaking about the translatability, or not, of words and concepts, I just thought of something that I felt is relevant to this conversation. From at least two of the Ghanaian languages that I speak, we have a word that is a kind of a preface that you use to sanitize what follows, if you like. You can say s***ɛbe***, or you can say taflats***ɛ***, to preface what you are going to say, which could otherwise be construed as offensive, or could be interpreted by the hearer as a wrong or a disrespectful word. When you excuse yourself before speaking, it signals to the hearer, "Do not be angry or offended by what I am about to say," especially in the current moment where there is all this cancel culture going on, and where the written word and the spoken word do not necessarily inhabit the same space because they are accompanied by other means of creating meaning, such as gestures or facial expressions, or other signs in language, showing approval or disapproval. I mean, the written word can be particularly problematic when you cannot see the person's face, hear their verbal responses, which are not necessarily words, or read their emotions. So, I just love the concept of taflats***ɛ*** and s***ɛbe***, which allows you to even reprimand somebody, if you like, but the person really does not have the right to be angry or take offence, because the other hearers will be like, but she prefaced her speech, you know, taflats***ɛ***.*

Do you have any thoughts on that, in terms of humanitarianism?

Wangui wa Goro

Yes, but there is a question about what can or should be sanitized and when, and what new words can be birthed and by whom, and when. The words *traducture* and more recently tajuk chu, which was born in the process of this interview, demonstrates that words have their own lives! *Tajuk chu* insists on ethics and depth in translation. In the international global context, for example, between Africa and the West (because that is what I know best), relationships have not been equal for centuries. The ways of resolving these seemingly intractable relationships are in process, but there exist push and pull factors. Where people are historically still judged as lesser by the color of their skin, or their gender, it makes it difficult to engage humanely. So, to move from language that perceives relationships and people as "it," "these people," or "slaves," "them," "us," animalistic, etc. or lesser beings or "semi-human" has taken a while, say for Black/African people, and this colors contemporary and future relationships. Further, their own languages, by which they could consider themselves humanely, have been stifled, so the battleground of translation exists within their bodies and psyches, often unspoken in these translations. Languages are not only confined to words. Other non-linguistic mediums, such as art, cinema, music, and public behaviors such as discriminatory laws, accompany thought and words.

For example, as a translator, I have struggled with the word "inclusive" which I had always assumed was a positive term at face value. Deeper meaning in *traducture* requires you to ask what one is being included into. My assumption is that one's humanity already gives them the full right *to be*. So, whoever is including must be able to do so from a higher hierarchical position to be able to include, presumably from a higher place. So, this relationship, in its real and linguistic expression becomes a matter for deeper reflection.

I can give you several examples, and one that comes to mind was a recent controversy in London in relation to the private member's Garrick Club.[1] It was founded in London in 1831 as a club for "actors and men of refinement to meet on equal terms." Women could accompany men as guests, but they could not become members, although this has changed recently, even though the law on 2/3 gender representation and the 2010 Equalities law has existed for over two decades. Many have come to question why this is the case in the 21st century as discrimination has been prohibited for decades. Then further questions can be asked about what in such a context it means to be a woman, if you are Black or because of your sexuality.

In another example, in the French language, the term "ils," (they) was/is conventionally used, apparently even if there was a male baby in a room full of women, referring to a masculine subject. Women could exceptionally be "included," (ils) though the phrase "Mesdames et Messieurs" has become more common as more women continue to enter public places. At the Garrick and in many other places, the question of inclusion and equality is still being debated in this century! So, in practice, what would being "included" into a male club mean? Will the organization have to change to accommodate women? The answer to this exemplifies *traducture* and raises the question of what a new world would look like and how it would operate? There is a benign "paternalism" behind such words. Even when 2/3 gender rules are attained, there is always an echo of temporality around it, as I have argued above, that negative meanings and attitudes do linger, especially around power and privilege.

In essence, even sanitized language can do immense damage, precisely because it appears so reasonable. Once, when I challenged these terms by sharing scholarly findings on *traducture* as I am doing here, I was shut down, although I was the main invited guest speaker. We were just having a conversation, like the one I am having with you. And this was with feminists who are aware. There exists a whole industry around "inclusion," and people earn their living off the concept and have spent years fighting for it. They may never have paused to ask this question, which translation and *traducture* force—as to what it means at the core. This is not an ideological position; it is factual and can be quantified. Data upon data exists for decades, especially in the UK, where the collection of data in inequalities is mandatory.

1 See Amelia Gentleman. (2024, March 18). *Amelia Gentleman.* The Guardian. https://www.theguardian.com/profile/amelia-gentleman/2024/mar/18/all

So, imagine what the world would look like if we flicked a switch and all people were equal before the law. To place this in context, it is estimated that it will take 134 years to reach global gender equality. Now imagine all the inequality issues put together without taking into account the possibility of reversals of gains. This is the depth of *traducture*, and I would say that a similar attitude exists around humanitarianism and development in general, particularly in relation to Africa and the global south.

It raises questions about systemic transformation and its terms. Often these issues have not been interrogated in humanitarianism and there is no legislation yet, though guidelines do exist, including universal moral guidelines, such as "do not harm",[2] but what does such a provision mean in law? So, if you suddenly discover the deeper meaning, it causes a stir and as the underlying nuanced implications have deep ramifications as illustrated above.

So, what I came to realize is that if the terminology that we use now in a concept such as "philanthropy" or "inclusion" is flawed, then we have a long way to go. And most surprisingly, such terms are still in use in places within the UN and other institutions because that notion of (ils) is so profound and significant in policy, as in diplomatic terms it stands for "the people."

In humanitarian and development contexts, understanding this challenge is vital. Words such as *aid*, *assistance*, or *capacitybuilding* can sound harmless, even kind. But when you examine them closely, you often find assumptions of deficiency, hierarchy, and control. And I have worked in equalities and in philanthropy without questioning these notions.

Akosua Adomako Ampofo

I would like to hear your thoughts on the English word, philanthropy, and how you think that concept has been used or abused.

Wangui wa Goro

The English language still reflects a feudal society, but although it is a historical fact, saying it can cause offence. One definition of philanthropy is as follows:

> Philanthropy is the voluntary promotion of human welfare through private initiatives, often involving donations of money, time, or skills to support the public good. Derived from the Greek word for "loving humanity," it focuses on long-term, systemic solutions to social problems rather than immediate relief.[3]

Philanthropy is loaded with this idea of needy people, and in the English language, the word needy leads to a charitable outcome because of the social structuring. The idea that "I have more" and thus "I should assist somebody" is inbuilt in that sense and this is not a bad thing on the face of it, like the concept of inclusion. But, the vessel that carries it, such as the private members' club, already comes from a place of social hierarchies of feudalism, which evolved to the monarchic system and to global colonial and postcolonial systems, all of which require certain relationships of hierarchy, including extreme colonial and race dominance, and subservience such as slavery, class hierarchies based on gender and color and caste in some instances, and also double layers of slavery in colonized societies which practiced such.

These conversations are in long process because of what we can call the Garrick effect as it would raise other questions, such as the question of reparations and transforming the present and future, which is labor, including moral and emotional labor which is difficult ideologically and individually and you will hear mumblings, which in practice terms could lead to ongoing harm. This has not been resolved because some of these retrogressive ideas about who is human, remain. There seem to be classifications of humanity through inbuilt historical and humanitarian negating paradigms. The knowledge and resource flows viewed from a translation/*traducture* perspective—do not paint

2 See Scott, K. A., et al. (2020). *First, do no harm: Why philanthropy needs to re-examine its role in reproductive equity and racial justice. Health Equity, 4*(1), 304–310. https://doi.org/10.1089/heq.2020.0017

3 Definition on internet (google).

a good picture. I remember once at a very significant conference where an important philanthropist was offering aid and question of the terms, effectivity and effects of philanthropy was raised, he shouted angrily, "Do not be stupid, just take it," and he stormed out of the meeting ending what could have been the beginning of a deep and important conversation, given his unquestionable good will, but where there was a seemingly intractable challenge of time, history and meaning for which he or the people in that room were not to blame directly. I hope that attempts at that conversation can be revisited, which is part of the work that I have been doing over the years, and how this term which depersonalizes the challenges can be explored scientifically.

Marginalized groups like black women and black scholars, for instance, generally consistently lament that no matter how many degrees or professorships they have, no matter how hard they have worked, they have basically just entered the door, and remain the bottom rung, waiting for this inclusion. And that is where you are, going nowhere in the decision-making, knowledge making and policymaking hierarchy for another 122 years for women. You are there, yet invisible despite receiving equal education with male peers and often doing better or on par with them. And the odd ones do break through what I call the ice ceiling, but at what cost? Mountains of research and legislation on "inclusion" and "equality" exists all over the world, yet it never seems to merit structural legal action or consequences. Therefore, words like "inclusion" or "philanthropy" or humanitarianism come cloaked in "goodness," because of the historical vessels in which they come. And when ideas such as intersectionality arise, they cause such alarm as to be erased and books about them are banned, instead of embracing not only the law, but assisting society to understand this dilemma of the gap.

I believe that if we focused on the word "human" without qualification, it would change the paradigm of how we treat people. In truth, we can solve the problem by simply treating people with respect. There must be a basic humanity to which everybody is entitled and this is enshrined in the Universal Declaration of Human Rights of 1948, but that itself is a matter for deeper reflection as I have done in my forth coming books and begs the question of what human meant then and now which is pertinent to the concept "*human*itarianism."

Simply put, deeper meaning, *traducture*, invites deeper meaning like surgery, unravelling the ailment, or wound, and allows the careful unravelling of words, and suture or remedy) to heal. ***It is the gap therefore, between power, common sense and meaning is part of this concept of tajuk chu (traducture) but it goes beyond that***. If it is truly humanitarian, people should not be coerced to do the right thing.

More disturbing in linguistic terms is how these seemingly innocuous words travel to other languages, where they may gain new meanings, such of dependency, so you will never find equivalents, even in different institutions or cities, north or south. Those dependencies, then create cyclical never ending cultures and behaviors, such as what is referred to as "white saviorism". So, in such a process the deeper meaning, *tajuk chu* can get skewed or lost through this intended or unintended bias. More worrying is its presence in current global reality, including global and digital languages which are themselves based on power location and proficiency in *traducture* or/and translation. Whose word? Whose view?

Language too which is a collective tool needs to evolve to reflect humanitarianism in its true meaning which impacts not only policy and law but the every-day. We are still light years away, from being collectively human and we may yet be too late as the Machines are here as Gbadamosi (2007) alerted us: "The machines are coming" in *I am Black/white/yellow: An introduction to the Black Body in Europe*.

My own conclusion *for now* is that such terms as philanthropy are neither reparative, nor democratic looked at overall, within evolving contexts and awareness that movement is not always forward or progressive and the potential for retrogressive and negatively looking-back cultures exist.

Somebody went as far as saying that it was like a rapist being allowed to offer a vulnerable woman refuge from sexual violence which happens often in societies which do not have sufficient resources, including policy and knowledge tools for the community for even in wealthy societies *owing to this*

gap, which sees this as the problem of the victim. In such an instance and for deeper meaning to occur, it seems there are other prior critical steps which *must* happen both in law and in social practice. In a case, of rape, reporting, background of the case, medical care, legal process, safety, treatment, counselling and healing and respite checks and life-long support may be the expectation if rape was accepted as a serious crime etc. For example, old UN data shows that globally 200 000 cases of reported rape were reported annually in 65 countries (gender violence data of up to 2013) so we have no idea of the real scale or the remedies for such at the present time and hence the importance of filling these translational gaps which would require deeper translation and legislation, such as mandatory reporting which is being broached currently in countries such as the UK in 2025/26. Such actions represent deeper translation which can be extended to "humanitarianism".

In international development, there is an assumption that the external person is "good" and has superior knowledge of the local context and capability. And it leaves people in a position of begging and dependent on what some refer to as "white saviorism" and in African contexts it can be extended to "bourgeois saviorism". People become spectators or recipient of others "benevolence" in unmediated relationships of power. I recently heard of the term patriarchal philanthropy which we may want to unpack in the context of tajuk chu, but it could also be gendered paternalistic philanthropy, but that must be a conversation for another day!

When I have tried to demonstrate is that when one hears the word humanitarianism, it sounds like a good word, like a healthy word, but what happens in translation when you dig deeper and from whose perspective and through which mechanisms of power and to what outcomes.

I think it was well-intended but a retrogressive model, which some refer to as neo-liberal, overall, and time and resources have been lost as a result in many instances. If it was framed differently, in terms of respect, collaboration and genuine engagement of engineers or doctors or communities, in real translation/*traducture*, it may be a different story. There is a critique that it is an industry, just like the inclusion machine, which thrives and is sustained by the never-ending situation of dependency on benevolence, rather than agency.

And I am not throwing the baby out with the bathwater, because of the skewed model. Even nations suffer from corruption and dependency syndrome which I think are equally related ills. This has made it harder for democracy and development to work, and the people in the sector are not necessarily always good-willed or knowledgeable about these nuances on the local and international differences in perception and meaning and become very defensive. Others choose to ignore the challenges because *traducture* requires moral work. Some genuinely fear for their survival, and some understand the perversion of the situation where others act willfully, and others are yet well-meaning though ignorant of the historical nuances. I researched that sector for six years, observing the unequal relations through translation, meaning and sense-making and noticed a major gap in translation.

Akosua Adomako Ampofo

Part of what we grapple with in this notion of humanity is the idea of humanitarianism. As you said earlier, if we treat each other as humans, then we are automatically looking after our brother or sister. And in many of our cultures, the stranger is somebody that we sometimes must give preferential treatment to because they do not have anybody else, while we have got family. You have contrasted this with African traditions of generosity and care. Could you speak to those differences more explicitly?

Wangui wa Goro

I think that the meaning changes with time, you can see now that you have had these more liberal spaces, if you can even call them that, within imperialism. And reversals can happen suddenly. And I do not always think it is innocent, where you have this "inclusive aid," which is tied to peace and people not disturbing the big systems of extraction, and exclusion. It acts as a buffer that hinders people from claiming their rightful place as human beings in the global order.

My conclusions are that words alone, and associated actions are not always innocent and can even be dangerous if you unpack them. For instance, I was shut down when I said "Let us look at this term "inclusion" more closely" as I had been undertaking some research on it, in international development practice for over six years and have two forthcoming books on my findings. I expect the same pushback when I raise this question of inequality in international development, yet as I have said, this is not an ideological position, though it has become that, because it comes out of empirical work and data, even of the big organizations such as the UN and nations such as the UK which have advanced research, laws and policies.

What I would have to say is that many countries are signatories of the UN Universal Declaration of Human Rights (1948) although many countries were still under colonial rule at that time so many revisions, including new policies and declarations such as CEDAW and others have had to be created. Now I consider true implementation to be *traducture/tajuk chu*. A deeper meaning. The biggest test of transformative humanitarianism through *traducture* as we end this interview is how the world will act in relation to the signing on Slavery as the worst crime against humanity recently signed in 2026.

I will watch closely because in Kenya there has been a Bill of Rights from independence in the sixties (which is when I grew up feeling free,) that asserted that men and women are equal before the law. So, what happened along the way that now women are being "included" in 2026? and what are the ramifications of disregarding the law for so long? To "repair" this the Constitution of Kenya, now requires 2/3 representation in governance should reflect gender, (for me, a retrogressive move given the visionary 50/50 rule in the 1960s, long before CEDAW).

Over sixteen years since the Kenyan constitution was promulgated, this important constitutional needle has moved backwards, yet nobody has been held accountable. According to a report in 2023, only 21 percent of the representatives were women, 12 percent less than the retrogressive 2/3 constitutional requirement which is read to mean 1/3 requirement of women's representatives if read through *traducture*. So, meaning matters. *Traducture* matters. These failures play out and cause real harm across generations and retrogression, in many arenas of "intrinsic value" such as faith ethnicity, gender, class, philanthropy, national and local development etc. including within every nation-state holding millions in oppressive captivity. They play out in social, political, economic and cultural and cross-cultural relationships and practices, at times to devastating and horrific effects for generations, for individuals and for society.

In this sense, I see philanthropy as one of those words which is a misused word. In the current form, I see it as a place-holder, either with an intent to improve, or like inclusion as an end, a kind of bad debt such as that missing 12 percent in the 2/3 gender rule, depending on whose calculator is used in the Kenyan or global requirement for *equality* (in my book, 39 percent is missing based on 50/50 parity). It is worse because it is a coerced debt, because women do not want that situation because this is not what humanity promises, nor national or international laws. Domestic slavery for women continues in much or the world despite the laws.

Akosua Adomako Ampofo

How can we think of notions of humanity or humanitarianism in relation to the (Xhosa/Zulu/Ndebele) concept of Ubuntu, "I am well because/if you are well", probably popularized by Desmond Tutu during his work on the Truth and Reconciliation Commission in South Africa, but which can be found in many cultures—this notion of a shared humanity and that we are tied up in each other's wellbeing? Indeed, Tutu explained that in dehumanizing others the perpetrators of apartheid were themselves dehumanized or robbed themselves of their humanity. How does this related to notions of "give and take"?

Wangui wa Goro

Ubuntu, "I am because you are" derives from a philosophical belief and expected conduct of Abantu (referred to as Bantu people) people's culture, and many across the world have embraced it. Most societies have this notion of humanism. That philosophy which gives Abantu (pl) people their foundational value system. The word bantu (plural for muntu or mtu). It comes from the notion that we are the human. In Southern Africa it is referred to as "muntu" in Kiswahili "mutu" and in Gikuyu as "mudu" and I am sure there are other variations across the over million people who belong to this Abantu heritage. It emanates from a belief that everyone is equal and should be treated well and justly, whoever they are.

A muntu should be treated well and equally with others whether they are young, old, male or female or however they identify. The basic rule is to deal with them in a civil way as a human being which translates to respecting their human rights. If they need water, you give them water. If they are tired, you give them somewhere to rest.

Akosua Adomako Ampofo

I recall a trip that I had to make to the UK, when I was housed in the home of a white, British sister feminist. Eventually, the per diem that I was expecting was deducted by what in my view were random amounts. Obviously, by not staying in a hotel and paying for my own meals, I would spend less. But I thought she was extending me this offer so I could save money, and that any change in plans should have been discussed with me first. Perhaps, knowing how my per diem would be recalculated I might have preferred to stay in a hotel and decide what I would eat and when, right? She, on the other hand, felt that she was extending ties of kinship by inviting me into her home. Differing ideas of giving, lost in translation.

Wangui wa Goro

Yes, I get that. In many African cultures, if you came and found us eating, we would get an extra plate, and we would even scoop the food from the plate that we have not touched and give you an equal share. Those kinds of very small civilities and solidarities are what counted, and nobody would ask you to repay! Every time I go to Ghana, when I come to visit, you say to me, "oh, you must stay at my house," I understand it and I am happy to do that and stay with no worry, but you can rarely do that in Europe. It is a very different culture. And you do not know what to do, whether they are asking you to contribute or pay.

This idea of charity or charging for hospitality does not exist historically in our language but the concept of reciprocal generosity exists as opposed to miserliness. There was a give and take but things have changed, partly because of colonialism, but also the society was emerging from a communal to a feudal society at the point of international contact, and we are still not yet really a fully-fledged hierarchical feudal though negative patriarchy is very powerful in many African societies emanating from coloniality.

Many societies had in place gendered practices, and some were strongly matriarchal. There was a communal and more egalitarian society based on division of labor, where certain tasks were designated for each gender or age set. For instance, in Gikuyu culture, everyone had to contribute to the solution, even a child's view was considered. Tasks would then be determined, for instance by gender or age set or strength or height or speed for instance or skill. Strangers could be accommodated or adopted as you said earlier. Refuge or shelter would be provided for guests or travelers or refugees. They would be provided with shelter and food and integrated into the family and community. I remember we had a Zambian sister, who joined our family one holiday and remained with us, until she finished her education and returned to Zambia. The notion of extended "family" is familiar in much of Africa. Another example is that if you were a prisoner of war, you would be encouraged

to marry ensuring that the waring communities were forced to engaged amicably to avoid hurting their kin. There is a song in Gikuyu where one community insults others because of their generosity, which shows that the humanitarian order began to give way to exploitative relationships[4]

In earlier communal societies, there is no notion of beggars, *Ahoy* who begin to emerge with feudalism and become entrenched in colonialism. As noted, protective humanitarianism towards vulnerable people existed. The systems of bartering and trade included swapping goods and labor, say, five hours of my time, and you give me food.

Gikuyu women also practiced *Itega*, a collective, solidarity gifting and the system was not based on charity, and this is common across the world within the African and African diaspora communities through sororities or fraternities. If you were in need or vulnerable, women would bring you supplies through gifts of food, firewood etc., or celebrate your achievements on your important milestones. The provisions would last for the whole season. They came once, so as not to bother or demean you. They came prepared, they gathered, and made sure that you were okay for the season. You too are intrinsically part of the same system as you were expected to pay forward, then you are part of that group that goes to the rescue. You belong to your group for life through a ritual which creates a sorority or fraternity, while retaining your own autonomy, agency and integrity. In this sense, Gikuyu women like many African and African American communities had/have their own formal and informal ways of managing "philanthropy". There was a saying in Gikuyu that "when a bean fell to the ground, we would all share it." And the process was never intended to humiliate or demean, as sometimes the international practices do. It was a respectful and caring collective culture. It was not based in what in some instances has resulted in toxic culture of corruption, begging officials, a horror shows depicting pictures of suffering children with distended bellies with flies in their eyes. This is done often without the consent of the vulnerable people, often without their consent as they have no idea of the international fundraising cultures.

Akosua Adomako Ampofo

As you were speaking, I was thinking of some Akan concepts. The Akan philosophers, Wiredu, Gyekye, Abraham, for example, agree on certain core issues about the notion of personhood: that there is a distinction between an embodied, living person that moves, and somebody who is a (real) human being. Even trying to translate this into English becomes problematic for me. And so, we have a word, nipa, which in English is sometimes translated as person, but could also be translated as human being, where the latter implies a certain morality, So, based on someone's behavior one could say, this or that person is [a] nipa, humane, or not. Or, they are so wicked, they are so cruel, that this [embodied] person is not really [a] nipa, human.

The morality that is built in that understanding is that you learn how to be [a] nipa by living with other people, by living in community. And so, Wangui, therefore, all the things that you said earlier, your neighbor, your sharing, and so on, you learn it by being embedded in community, and of course, people are also teaching you.

But at the same time, people could also believe deeply in accumulation and wealth. There is a phrase that goes as follow: "all the fingers are not equal." Some people will be wealthier, because some men will have more wives and more children. Unfortunately, in terms of egalitarianism, the women could not accumulate more husbands. But the system of woman-to-woman marriage described so well by Amadiume[5] allowed some women to become social males, marry women, and accumulate. Some people are also disabled, or mentally challenged, they become ill for a season, or they go through a catastrophe, and so on; all the fingers are not equal. But also, there is a phrase that times change. So today I might

4 The song has a verse that says that people of Kabete (where I am from incidentally!) are stupid because (during the hard times) you gave us cattle (wealth) and soothed us with your women's breasts (gave us wives). *I Kabete muri irimu-i mwatuheire ngomb'e nacio horio ni nyondo*! This refers to adoption of refugees or migrants, which embraced them fully to avoid further and future conflict, including with their kin who could not come to war, given their own families now belonged to that new society. It would also dampen fear of discrimination of the new comers, as well as give them a sense of belonging.

5 Amadiume, I. (1987). *Male daughters, female husbands: Gender and sex in an African society*. Zed Books.

be the tallest finger and doing well, and tomorrow I might be the shortest. It means that these notions of living in community recognize that when you are the tallest or the biggest you should be careful not to be egotistical about it. You do not know what will happen tomorrow.

It means that you must be careful how you practice "charity", for lack of a better word. It is more of a sharing with others when I have it and you do not have it. Of course, you also give because you are compassionate, you see somebody struggling, you give to them. But you need to be careful how you cloak it. How do African philanthropic practices contribute to this concept of sharing? And how do they differ from Western traditions of giving and receiving?

One of the things I often say to European people, or people who have grown up in a system defined by European concepts of giving and receiving, is that when somebody gives you a gift, and because you think that you are materially better off than them, a response of, "oh, you should not have" establishes a hierarchy of inequality. It is like, "I am the doctor, you are the poor woman from the village," you should not have to give to me. Such a response implies that you are, and always will be, better off; that what the person has to offer you is of no value, and so on. So, whatever gift is given to you, you must receive it and receive it graciously. So could you share some thoughts on that, especially in relation to notions of solidarity.

Wangui wa Goro

Yes. I totally get that. What was expected was that you were required to pay forward as well. Women used to form these solidarity groups, which you would belong to by kinship, ritual or by being neighbors. It was understood and you were trained to know that you had a responsibility of looking out for others, especially those close to you. For example, when your baby is born, the women would come and help you and give you a "baby shower" in English parlance. These networks created these groups of philanthropic solidarity, "chama" in Kiswahili, associations or sororities. And those traditions continue including in the traditional and modern Diaspora. The women used to cultivate the land collectively especially if the rains came early so everyone could gain time. This was through contributing time, labor, solidarity and discipline.

There were many practical ways to this collective solidarity such division of labor, celebration, peer supporting etc., including determining economies, such as deciding who would plant which crop during the season. The harvest would then be shared. That way autonomous space worked well within the collective which included shared labor, talent, exchange of material goods, and emotional support, solidarity, education and presence.

British colonialism and settlement broke that whole system of solidarity through villagization and demarcating land parcels as private property, rather than communal property. Then, people were forced out of the communal culture and solidarity and breakdown. This has had serious ramifications, given the unresolved constraints that the colonial system imposed. Time was lost with forced labor, and taxation especially for women, (such as the hut tax) who were not allowed to join the formal economy, and sometimes, women were forced into both male and female roles within the communities as well as forced colonial labor.[6]

However, to date people still reference the system spiritually, across distance, generations and cultures. And despite the major changes these traditions still thrive though diluted, but they have evolved into the contemporary era. Some people were completely evicted from their ancestral lands, and the reparations remain incomplete over generations. My mother was the first to cultivate the land on which I was born is what they call "virgin" as it looked as though nobody had ever cultivated it. She was a modern farmer without a collective and had paid workers, but the women would still come.

I also noted that were other deeper questions that go with disruptions, such as climatic and natural habitat disruption of organic life, and the loss of value and power. The extractive economies have different impacts on social and moral values which are at odds with the notions of philanthropy,

6 Rebisz, B. (2024). *Mapping women's memories of Britain's forced resettlement scheme in late colonial Kenya, c. 1953–1960. The Historical Journal, 67*(5), 1045–1065. https://doi.org/10.1017/S0018246X24000438

given the colonial violence involved. It makes you wonder what it even means to be philanthropic in contexts of extreme violence such as racism, coloniality and slavery. And what does it mean to develop people? The encounter of an imperial, colonial, industrialized and forced labor encounter was a violent model, based on hierarchies of subjugation, slavery, forced and child labor, gendered and working-class labor and sexual violence. How do these things even translate to philanthropic relationships when the acknowledgement, such as that of slavery or coloniality has never been addressed? Similarly, the loss of sacred and cultural artefacts and their return is a big question today. Is their return an act of philanthropy or just the moral, right and reparatory thing to do? The questions of penalties and debt and what processes of return of people and assets are still under debate. These are deep questions that the recent decision on slavery as a crime against humanity will allow us to examine more objectively and how powerful nations/people respond to it, such as the gender rule, that discussed above in relation to Kenya. As noted, the deeper meaning of these matters which are linked are a delicate processes dependent on other factors, such as the world, national or local order.

Examples can be given such as breakdowns with Structural Adjustments and the economic crises that arise from them. We witnessed already vulnerable societies just crumbling. You could lose the ability to be hospitable, to be unneighborly which brought moral shame. Breakdowns of that welcome, “Teranga” in Senegal, “Akwaaba” in Ghana, “Karibu” in East Africa, “Barka da Zua” in Nigeria broke down. Generosity, solidarity and sharing were disrupted again. Solidarity networks were pushed to inventiveness or rupture.

I was struck by the moral devastation, by communities who have continued to suffer immeasurable loss, the trauma of which is carried across generations without repair. It is here, that I would begin to interrogate philanthropy. This breakdown of this ethic of empathy, generosity and solidarity as philanthropy, which struck me as a profound structural value which breaks down where people have fended for themselves for centuries if not millennia.

If we return to the language question, of course, nobody considers themselves a racist, or imperialist. Though these words exist. Yet people who are colonized use them to describe their perception of those who oppress them. The colonizers or former colonizers never think, “we are imperialists,” but colonized people think, “they are imperialists.” Or society thinks that certain people are racists or misogynists, but they probably do not see themselves as such. There are many words in African languages that refer to the brutal, colonialism, racism and supremacy which remain untranslated because the language and cultures are not ready yet to face the harm that was done and many people take it personally.

Against this backdrop, there is therefore a disconnect of meanings across philanthropists, leaders in the former colonies, and those colonized where the words and relationships in meaning remain contested. This is partly because of the absence of *traducture*, but also the historical reality the moral admission has remained a challenge because of its meaning in law, and the cost of reparation, beyond the reparational work which needs to be done.

There still seems no correlation with seeing the children with the flies in their eyes and how “developers” might be connected to how that came about (the deeper meaning). And there is no language in English yet, to even begin. There is no language *yet* to say, “We did harm to these people.” When people say, “Can you apologize?” yet in African culture saying sorry means so much as it does in international law. Yet some communities, including colonialists and slave traders were compensated. So, this idea of reparations in the ethics of translation and *traducture* are critical to peace and societal evolution from the imperial model, and more so, at this present time of world order upheavals and unknown AI capacity to replicate these unequal relations of power and their impact on humanitarianism within the emerging global order.

Akosua Adomako Ampofo

You talked about women's groups and how they support each other. We are speaking a colonial language now. You and I both use the word feminist and feminism, and as you were talking about, "European culture" and how people deal with translation of concepts such as hospitality, do you have any comments on the feminist spaces solidarity that we share? Or feminist solidarity? Further, as African feminists, we often draw a line between African feminists and other feminists, maybe white feminists, or European feminists, etc. You alluded to it briefly when you talked about these collectives and how we help each other. Are there any other traditions that we had, just as women, as gendered beings who were women? How do you feel about, us, African feminists, how we interact as a collective these days?

Wangui wa Goro

What has been exciting is the wider women's networks; and women's movements are the largest community of solidarity on earth. These large, local, national global sororities, have demonstrated a glimpse of humane futures, inspired by feminism and the African feminist movement. And communities, either consciously or unconsciously continue to be work through solidarity and networks including across countries and across the globe, institutionally and cross-culturally. This happens within formal and informal arrangements depending on the contexts and those women's sororities, philanthropy including through advocacy, litigation, policy, direct support to communities and individual women, political representation, and training among other interventions. As I mentioned, in traditional Gikuyu culture women were blood bound to those sororities such as through rites of passage, and your peers remain your network for life. With delegitimizing of circumcision through FGM and through colonial and global practices, some of these networks have broken down, yet some have found ways of reinvention excluding harmful practices, given their wider value. I believe that the Green Belt Movement thrived mainly through linking the power of those local, national and international networks with feminism. It understood and worked through them.

More research needs to be done around these gendered philanthropies which continue to flourish around the world. I have recently learned of powerful women in West Africa in another research I am involved in relating to African Women and economic thought and practice before 1970 and acknowledge my colleagues who have contributed to sharpen my insight into *traducture*.

In Africa, I found in my research between 2006–2012, that the North/South model of philanthropy remained unyielding even when there are knowledgeable southern feminists and progressive nation-states. There were other challenges within the feminist movement in agreeing on priorities partly emanating from location and the geopolitical issues of coloniality and imperialism and their effects on women in different locations. As argued before, the vessel in which the discourses are contained, impacts the hierarchy of international, national and local "benevolent" resources and power. The challenge lies in implementation and breaking the wider societal patriarchal imperial international and local norms which keep women down.

Yet, I have experienced global and African continuities of solidarity across the continent, in the Diaspora, such as in the USA and Europe, across Africa in what is called the African American tradition, and these have transnational impact on other communities. I remember the impact of the slogan "I am black and proud" as a young person, in a country emerging from a brutal colonial and settler rule. African and African women come in and out of the mainstream spaces, using their own norms, solidarities into the community. So, through this, what I have seen as intentional moral philanthropy in African feminism, doing amazing work, which has had an impact on global feminism within the wider global will, for women's emancipation which can be progressive or retrogressive depending on the wider world order. I have witnessed it within local and Pan-African wide solidarity including across generations, such as women from the early sixties and seventies in Africa. Similarly, I have witnessed amazing solidarity in London from the late seventies and eighties, which continues to thrive and produce local and global impact.

What is important is that the echoes of the power of African and particularly women's solidarity as philanthropy which reflect and are reflected in the community in the collective ways that people engage, whether in places of worship or in the community or family. There are also individuals who act as catalysts for this translated space, where women flourish and thrive and enjoy themselves. And women seek these spaces. *Tajuk chu* is translationally operational.

Akosua Adomako Ampofo

Given the times that we live in, we are not turning back the clock, clearly; history has happened; we are where we are today as a result of centuries of actions and inactions. "The poor we will always have with us", as Jesus said,[7] *and we know we may never eliminate poverty this side of heaven. And yet Jesus also asked us to be our neighbors' keepers and look out for the "least of them". We have unequal global systems, unequal family systems, mounting inequalities. And there are well-intentioned "philanthropic" organizations trying to assist the poor, while for others, of course, the development aid industry needs to remain, so their jobs remain, right? In an ideal world, how should we practice care for our neighbor?*

You know, we have what we have now. There are children who cannot go to school, there are children who are homeless, there are women who are battered. The list is endless. There are people in Palestine and Sudan who need to be taken care of, you know, meals, food, schools, housing. What kind of system should we build, if we could?

Wangui wa Goro

You asked this question at what I consider to be the worst and best time in history for me personally. The worst time because some people live in inhuman conditions and this is not necessary given that we live in an age of plenty. People generally seem to have forgotten the ordinary people who are dying in Palestine, Congo, Sudan, Iran or in many countries in Africa unnecessarily because it seems that their lives seem to count less. It is the difficult question to ask me in English and there, for me, is where the translation fails completely, where, leaning on the ubuntu spirit the horror when there is unnecessary human suffering, when life is extinguished and different lives seem to have different value and meanings. The selective silences, the disrespect of the UN system which is the only anchor we have for *traducture* of equivalence globally-shared values, of shared meanings and the potential of equitable global sharing and exchange. A life should equal another life.

We are at the most advanced stage for humanity in knowable times, in knowledge access and research. We are at the most advanced in scientific and technological knowledge at individual and collective levels, with technologies such as AI have ushering a quantum leap, as we speak.

Will this change the underlying meanings, relationships or discourses of philanthropy? In my view, this will only happen for the better if only if we engage with tajuk chu/deeper meaning without fear. Technology and specifically AI, for instance is not so different from the wider human reality of capitalism and imperialism despite efforts to build in ethics. If the ethical framework is not available through pure and ethical *traducture* equivalence, then the inherent danger to humanity is extreme.

Yet we see scientific possibility for such equivalence for humanity as we witnessed the greatest human solidarity of a lifetime during the COVID emergency. The emerging model demonstrated a large human global scale of philanthropy solidarity in action and spirit. This was through the collective collaboration of human knowledge, ingenuity, capability, science and technologies, generosity of spirit and an egalitarian humanitarian conduct as the ethical norm. This was evident across the world with incredible scientific and social outcomes that saved millions of lives and when the retrogressive version of history reared its head, there was a human outcry, when vaccines were being horded while people, such as in Africa were likely to be excluded. That solidarity and in the generosity of the nations who stepped forward and challenged this model of conduct led us to see the potential of a civilizational quantum leap, for a global humanitarianism. Whether the capability translates into a progressive or retrogressive force in this digital age of AI and even maybe beyond AI remains to be seen.

7 Referenced in all three gospels in the bible (Matthew 26:11, Mark 14:7, and John 12:8), this was not a dismissal of poverty as ubiquitous, but a signal to give each their due, materially poor or not.

Who will train the machines, and who will control the self-coding machines? Are humans able to control them towards a new humanitarian/humanoidism through deeper meaning, *traducture/ tajuk chu* excellence? Or will they lean towards the model that birthed them in the first place? My hope is that humanity grasps this window fast and instills in the machines the ethics of care for the human—*I am because you are*.

Turning to Africa, I believe that our continent has everything we need not only for Africa, but for the world as has been the case for many centuries. On top of the material wealth of the continent, as Jeffrey Sachs argues, Africa has the potential of human population growth and has the land/space to accommodate it. Other societies have shrinkages of population either naturally, aging or birth-control. He states that 35% of the population will be African by the year 2050 which is a very large number to think about, and we are at 15%, considering that Africa has vast land spaces, in relative terms. Harnessing this demographic for that humanitarian quantum leap could be the golden key for humanity. If nurtured carefully through a humanizing *traducture/tajuk chu* which views this humanitarian question from the perspective of *"I am because you are,"* which can be extended in the case of Africa, *"you are because I am"*. I do not know about Ghana, but most people in Kenya are very poor, generally with around 39.8% to 46.88% as of (2022,) of the population living below national or international poverty lines (approx. on $3.00 a day) where people live below human living standards, homeless, with no food or shelter, limited sanitation, water, and in some cases facing violence and exploitation.

Akosua Adomako Ampofo

Jeffrey Sachs is an interesting reference. His voice does carry weight. So, how should we take care of these people? Should we continue to collect money from Comic Relief, UNDP, philanthropic organizations, because people need food and housing and clothing and shelter tomorrow? Should we try and transform those organizations? Are they transformable? Ronald Reagan and Margaret Thatcher said we should transform Apartheid. We are like, yeah, well, maybe not. So, you know, how should or how can we take care of the people? I can be human to the people in my immediate environment, If I can send money to somebody in Gaza, if you like, but how, politically, should we begin? And it may not happen in our lifetimes, but we are alive now. We may have to begin to change the system for our children and our grandchildren. What should we organize? Should we keep working with organizations that are problematic? What are some of the low-hanging fruit, simplest things that we can do?

Wangui wa Goro

This is a very huge question in this moment in history, where even as we critique these efforts of the major organizations, and their outlook, including the UN.

In truth we are beyond that age, as AI will tell you. Individuals and collectively, humanity now has immense power. In Africa and in many parts of the world, there is abundance and technology, even at an individual level both technology and abundance are offering enormous potential that as Mo Gadwat tells us, that there should be abundance for everyone in very little time. In Africa alone, there are sufficient raw materials such as minerals, an abundance of rare minerals and natural resources, an educated youth bulge, food, and cash crops, such as cocoa, coffee, and tea, and so much more to feed millions. Science and robotic capacity can help humanity leapfrog the manual stage and bring abundance to everyone.

Human ingenuity, generosity and global collaboration and solidarity are the imperative ethic for the new frontier. I am because you are. Technology and labor can help to harness what we have through deep translation of human knowledges, as can our capacity to reimagine humanitarianism as a convivial space which can be nurtured through convivial creative collaboration, through science, technology and *traducture.*

Many exciting initiatives such as Book-bunk, the Ukombozi library in Nairobi; and the feminist library, 1949, in Youpugon, [8] continue to demonstrate the power of collaborative co-working to transform local and global contexts through the power of translation/*traducture*. These are some are some of the many exciting examples where human ingenuity, and solidarity, and collaboration, courage and creativity are showing us what is possible. They are uplifting communities, through solidarity through collaborative reimagining with people by transforming space and life. These forms of philanthropic *traducture* (*tajuk chu*) which people from different communities/cultures come together to create magic should be normalized.

I think we have learned a lot from thousands of years about each other through translation. More recently we learned a great deal more about the philanthropic power of *tajuk chu* during Covid, though global collaboration across science, technology, and actions of humanity. Candid *traducture* ethics in philanthropy and a willingness to see that all benefit if we shared the existing resources in creative ways becomes the overriding ethic, because of our interdependence, and the disease was not discriminating. The threat is despite what we have witnessed; there are retrogressive forces which do not see *traducture* as a wealth for humanity.

However, I am certain that through genuine local and global solidarities and ethics and collective solidarity *traducture* will take us far, especially if the world is self-aware of the translation gap and strives to be fair, just and non-exploitative. There ought to be deeper understanding and collaborative relationships' praxis based on human respect and real knowledge. That would move us away from this historical unequal humanitarianism at both local and global levels. We have no choice, and these shifts of technology and demographics are shifting these relationships, as can equalizing knowledge, including through fair mobility, sharing of skills and knowledge and genuine knowledge translational exchanges (tajuk chu). It all boils down to leadership and the actions of individuals, and what we tell the self-coding machines at all levels. So, everyone has a responsibility to engage with knowing what is happening in their localities and elsewhere and the inherent dangers and threats of not doing so, including to humanity.

I also think we can reimagine and learn about new models of philanthropy, such as what many feminists like Wangari Maathai, Jessica Horn and millions have advocated, and continue to carry the traditions of solidarities into the global digital present and future. The colonial individualistic model remains problematic, and the truth of our interdependency should bring it back to equilibrium if it is not too late.

Akosua Adomako Ampofo

What would you say are the most urgent actions that a "modern" humanitarianism can yield?

Wangui wa Goro

The urgent task is to multiply these models of collaboration witnessed in search of the COVID-19 vaccine and a philosophy of people before profits. This is the highest form of ethical *traducture* where we witnessed people across every spectrum protecting each other, respecting, shielding and humane social distancing, caring for each other and the vulnerable. We witnessed the ethical power of technology and science deployed through sophisticated modes including AI, to simple apps and texts, and drones, motorbikes and nurses and doctors, on foot or flying from A to B to save lives in timely ways. Data about humanity and the planet became instantaneously available and could be processed at lightning speed for a humanitarian end. And technological capability can be deployed at fractional cost to reach anywhere at any time. I did not know that there is an emergency alert system on the phones until I drove through a hurricane zone in the USA and the phone bleeped alerting me of danger.

We have seen the willingness and courage of movements such as the Green Belt Movement and contemporary movements of Gen Z and feminists marching against injustice across the world, or individuals willing to take a Global Sumad Flotilla in bringing humanitarian aid and solidarity to

8 Read more about these progressive libraries here: https://bookbunk.org/; https://www.ukombozilibrary.org/; and https://publishingperspectives.com/2022/03/edwige-renee-dro-and-cote-divoires-1949-library-of-womens-writings/

Gaza through collective engagement with genuine *traducture/tajuk chu*. Here scientific, technological, indigenous, local, international knowledges, cultures and generosity came together for a collective humanitarian cause.

Therefore, translational knowledge and ethics in the broad sense beyond translating languages is important. If we educate the present and coming generations to create real human and humane global democracies, care systems and exchange, I believe that a golden human age is within our grasp now. But it needs an ethical reimagining and daily enactment of utu solidarity: *I am because you are*, for safeguarding humanity and utu/being. This is the ethical call for every individual and institution and for knowledge and knowledge management and tools.

Akosua Adomako Ampofo

what are your final thoughts?

Wangui wa Goro

The window remains very limited, for the anticipated machines are here and we are yet unsure of their inclination or whether by their standards, a humane future is even relevant or necessary, given that they are self-coding. As humans, we therefore require an even deeper engagement with intent, meaning and purpose with urgency to ensuring deeper translational outcomes than the traditional philanthropy can be found. A human-centered humanitarianism, in a wider sense, that oversees knowledge and production at global scale is what is critical now. A philanthropy which is transparent including linguistically, and engaging humanity, and building the right institutions, instruments, knowledge, tools and transforming the perspectives of people from self-interested to collective outcomes.

I believe that *traducture* can yield a new genuine global humanitarian age which will yield real wealth, enjoyment, conviviality and knowledge is within global collective reach. However, it is imperative for the survival of humanity, and of our world that we exercise this collective transformation urgently and consciously and it can only be achieved through sharing the **best** of what we have, beyond copyright. Many people have grasped the urgency of what is at stake, such as Mo Gadwat who has set up the ***one billion people happiness challenge.*** As a result of my research, and following in Wangari Mathai's footsteps, and in the spirit of this interview, I have set up the challenge of onemillionsmallacts.com as part of my contribution through translation and *traducture*. For the challenge, I invite everyone to practice giving in the spirit by **translating** both in deeds and words the phrase: *I am because you are* and take one step, however small or large, in any area of the SDGs as daily practice to help us realize them, by 2030 or sooner!

I have seen evidence that creating and celebrating channels of action through solidarity can yield "convivial *traducture/tajuk chu* which must consciously continue to guide in our daily lives, where we live, in our collective spaces, in cities, across countries and around the world.

I really believe we can sustain such models and build infrastructures that allow humanity to use intercultural knowledge and surplus yields as currency to safeguard our collective home.

Tajuk chu offers both critique and hope. It insists that language is not decorative but infrastructural: words shape worlds. Without deep translation, and *traducture* as deep translation, humanitarianism risks reproducing the harms it seeks to address. A humane future demands more than gestures and posturing; it requires recognition, justice, and reciprocal care. *Tajuk chu* calls for an ethical reimagining of global relations—ones grounded in dignity, solidarity, and shared humanity.

We have seen the power of humane collaborations and technological ingenuity. I know for sure that, through tajuk chu, a humane solidarity will emerge through deeper understanding of meaning, intent and action. Arundhati Roy reminds us that: *A better world is possible*: *she is on her way.*

Akosua Adomako Ampofo

On behalf of *Global Africa*, thank you very much.



© Boubacar Touré Mandémory, La vie à Canhabaque, 2025. All rights reserved / Tous droits réservés.



© Boubacar Touré Mandémory, La vie à Canhabaque, 2025. All rights reserved / Tous droits réservés.

Décoloniser l'aide humanitaire en période de coups d'État

Colonialité, agentivité locale et crise de l'intervention au Niger

Olawale Akinrinde, PhD
Chercheur associé, Université de l'État libre, Bloemfontein, Afrique du Sud
https://orcid.org/0000-0001-7350-2376
akinrinde.oo@ufs.ac.za
Maître de conférences principal, Département des sciences politiques,
Université de l'État d'Osun, Nigéria
olawale.akinrinde@uniosun.edu.ng

How to cite this paper:
Akinrinde, O. (2025). Décoloniser l'aide humanitaire en période de coups d'État : colonialité, agentivité locale et crise de l'intervention au Niger. *Global Africa*, (12), pp. 111-122.
https://doi.org/10.57832/3tgk-7y67

Received: August 4, 2025
Accepted: October 18, 2025
Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Résumé

Cette étude examine les intersections entre l'aide humanitaire et la colonialité au Niger, en montrant comment le coup d'État de 2023 a à la fois intensifié les défis opérationnels existants et mis en lumière des tensions structurelles plus profondes, enracinées dans les opérations humanitaires du pays. S'appuyant sur des entretiens qualitatifs menés auprès de travailleurs humanitaires et d'experts, l'étude adopte un cadre décolonial pour analyser la manière dont les interventions humanitaires perpétuent des normes coloniales néolibérales, des hiérarchies genrées et des systèmes de gouvernance humanitaire externes qui sapent l'agentivité et l'autonomie des communautés locales.

Bien que le coup d'État ait affecté les routes d'accès humanitaire, accru les risques sécuritaires et imposé de nouvelles restrictions bureaucratiques aux opérations humanitaires, les résultats montrent que ces obstacles sont indissociables des relations de pouvoir postcoloniales de longue date intégrées dans le système de gouvernance néolibéral, largement rejeté par la majorité de la population nigérienne en raison de sa complicité dans la perpétuation de leur marginalisation socio-économique et politique.

L'étude montre également que de nombreux Nigériens perçoivent encore les organisations d'aide comme des prolongements de l'ordre mondial néolibéral hérité du colonialisme, ce qui affaiblit la crédibilité de leurs prétentions à la neutralité et met en évidence leur complicité perçue dans les difficiles conditions socio-économiques actuelles de la population. Elle soutient que l'efficacité humanitaire dans les contextes affectés par des coups d'État ne peut être atteinte de manière significative par de simples ajustements opérationnels.

Pour y remédier, il apparaît clairement que les systèmes actuels d'opérations humanitaires néolibérales nécessitent une refonte globale des modalités de fourniture de l'aide, centrée sur l'agentivité communautaire, les savoirs locaux et la prise de décision collective. Il est également nécessaire de démanteler les structures coloniales qui ont façonné la gouvernance humanitaire moderne au Niger et dans la plupart des pays africains. À la lumière de ce qui précède, l'étude plaide en faveur d'un système humanitaire décolonisé, structurellement africain, capable de renforcer la confiance entre les populations locales et les organisations humanitaires, de consolider la résilience et de promouvoir la stabilité politique au Niger et dans des contextes analogues.

Mots-clés

Colonialité du pouvoir, coup d'État, décolonialité, aide humanitaire, Niger

Introduction

Au cours des dernières décennies, de nombreux pays d'Afrique subsaharienne ont été marqués par des coups d'État, des guerres civiles et des conflits intranationaux. Les conflits armés et les épisodes de violence politique, tels que les coups d'État, sont devenus plus fréquents dans cette région que dans d'autres parties du monde (Youngs et al., 2024). Parallèlement, de nombreux autres pays à travers le monde, comme l'Ukraine et la Palestine, continuent de faire face à divers niveaux de crises humanitaires liées aux conflits armés, qui ont eu des impacts négatifs sur les opérations humanitaires dans ces régions (Doutchi et al., 2024).

État enclavé, le Niger est, depuis sa création, marqué par les héritages durables du colonialisme, du sous-développement et des instabilités politiques récurrentes à l'intérieur de ses frontières. Ces dernières années ont montré que le Niger, ainsi qu'une grande partie de l'espace territorial de la sous-région du Sahel, ont connu une recrudescence des coups d'État et de l'aventurisme politique militaire, perturbant la plupart des structures de gouvernance néolibérales et leurs systèmes socio-économiques au sein de la société (Doukhan & Azani, 2021).

Il est évident que les ruptures soudaines, souvent violentes, de gouvernement et de gouvernance — notamment celles résultant d'interventions militaires, comme au Niger — ont constamment eu des conséquences profondes sur la stabilité du pays, ainsi que sur l'efficacité des opérations d'aide humanitaire (Youngs et al., 2024). Le coup d'État de juillet 2023, qui a renversé le président Mohamed Bazoum, a davantage accru la volatilité politique de la région. Alors que le Niger était longtemps considéré comme un pays relativement stable pour la mise en œuvre de projets humanitaires et de développement au Sahel, le passage à un régime militaire a indéniablement entraîné un renforcement du contrôle des activités humanitaires et un durcissement des conditions opérationnelles.

Historiquement, le paysage politique du Niger a été marqué par un cycle d'instabilité, le pays dépendant fortement de l'aide humanitaire pour sa survie et celle de sa population. Bien que des réflexions et des résultats émergents, notamment ceux de chercheurs tels que Kemedjio et Lynch, aient révélé que l'Afrique a historiquement été un pourvoyeur d'aide plutôt qu'un bénéficiaire, en particulier durant les périodes historiques de l'esclavage et du colonialisme (Kemedjio & Lynch, 2024), cet argument est de plus en plus débattu à l'époque contemporaine.

Dans les études africaines sur la politique de la philanthropie et de l'aide, l'ouvrage collectif dirigé par Aina (2013), *Giving to Help, Helping to Give: The Context and Politics of African Philanthropy*, retrace la manière dont les acteurs africains négocient simultanément leur agentivité dans les rôles binaires de donateur et de bénéficiaire ; les dynamiques actuelles font désormais écho à des critiques plus larges. Ces révélations appellent à une réévaluation des récits simplistes qui présentent l'Afrique comme dépendante de l'aide, ainsi qu'à un examen de la manière dont la politique de l'aide s'entrecroise avec l'autorité locale et la dignité (Ampofo, 2024). Toutefois, les événements récents révèlent également la dépendance de nombreux États africains à l'égard de l'aide (Ocha, 2023).

Les puissances coloniales, qui ont tracé des frontières arbitraires et instauré des structures administratives extractives, ont laissé, au moment des indépendances, des institutions étatiques faibles et une répartition inégale des agences de pouvoir au Niger et dans de nombreux autres États africains colonisés. Cela a rendu ces États fortement dépendants de l'aide. L'héritage colonial a contribué au sous-développement actuel en facilitant, entre autres, l'adoption du modèle de démocratie libérale, lequel s'est souvent avéré incompatible avec les réalités culturelles et sociales africaines autochtones.

L'échec de l'expérimentation démocratique néolibérale au Niger est devenu de plus en plus manifeste au cours des dernières décennies. Le désenchantement populaire s'est accru en raison de l'incapacité du système néolibéral à répondre aux injustices historiques et aux besoins locaux. Cette situation peut être comprise non seulement comme un effondrement administratif, mais aussi comme le résultat d'une violence épistémique et de systèmes de gouvernance toujours étrangers aux

conceptions africaines de la solidarité, de la souveraineté et de la communauté, dès lors qu'elle est analysée à travers le prisme de l'agentivité philosophique africaine, en mobilisant notamment les travaux de Fanon (1961) et de Mbembe (2001).

En conséquence, les coups d'État apparaissent non seulement comme des manifestations de luttes locales pour le pouvoir politique, mais aussi comme des expressions d'un mécontentement généralisé à l'égard d'un système perçu comme une extension des héritages coloniaux et néolibéraux (Mamdani, 1996 ; Mbembe, 2001).

Des rapports récents en provenance du Niger confirment que les organisations humanitaires dans le pays sont confrontées à des environnements opérationnels complexes, où la perturbation des institutions étatiques néolibérales, la reconfiguration des rapports de pouvoir et la militarisation de la gouvernance ont bouleversé les routes et les mécanismes établis pour la distribution de l'aide. À cela s'ajoute le constat largement rapporté que le coup d'État n'a pas seulement créé des problèmes bureaucratiques, mais a également imposé des réglementations plus strictes, perturbant la fourniture de services essentiels tels que la nourriture, les médicaments et l'hébergement aux communautés locales (Ocha, 2023).

La sécurité des travailleurs humanitaires constitue également une préoccupation majeure, plusieurs convois ayant été stoppés à des postes militaires de contrôle, selon des rapports du Bureau des Nations unies pour la coordination des affaires humanitaires. D'autres ont fait face à des menaces directes de groupes armés profitant du chaos politique (Ocha, 2023).

La reproduction des structures de pouvoir coloniales a toutefois été souvent dissimulée par l'insistance des organisations humanitaires sur les programmes de secours dits « neutres » ; certains promouvant les prétendues « meilleures pratiques » et « standards occidentaux » dans les anciens territoires colonisés, comme le Niger, tout en ignorant les modalités de soin locales et l'agentivité des populations (Guillou, 2024). Fait intéressant, les ONG internationales suivent fréquemment les mêmes procédures descendantes que celles autrefois utilisées par les administrateurs coloniaux, et les structures d'aide postcoloniales au Niger reflètent encore leurs héritages administratifs français (Rodogno, 2021 ; CIHA, 2024).

Cela dit, les défis rencontrés par les opérations humanitaires au Niger doivent être compris dans un cadre théorique reflétant les réalités actuelles du contexte africain. Afin d'interroger de manière critique la continuité des structures humanitaires coloniales, l'étude adopte une perspective décoloniale, conceptualisée globalement comme une approche révélant comment l'aide reproduit les régimes de pouvoir et de connaissance coloniaux, en s'appuyant sur Quijano (2000). Pour cette étude, le paradigme décolonial est conçu comme une manière africaine de retrouver des savoirs qui ont été réprimés, tout en repensant son histoire selon des modalités cohérentes avec ses caractéristiques et ses réalités propres.

En pratique, l'approche décoloniale est présentée ici comme un paradigme de développement vivant, qui place le développement africain au centre de sa propre histoire, de ses savoirs et de son mode de vie. Comme l'a souligné Mignolo (2011), cette approche implique une « désobéissance épistémique » et le courage de remettre en question, de rejeter et de réimaginer les manières dominantes de connaître, néolibérales et eurocentriques. Elle valorise également les expériences et savoirs de ceux qui ont été historiquement marginalisés, quelles que soient leurs particularités culturelles, épistémiques, sociales ou historiques (Tamale, 2020). Une approche véritablement décoloniale nous invite donc à examiner les fondements historiques et structurels profonds du système d'aide lui-même.

Il ne fait aucun doute que la théorie décoloniale remet en question l'autorité structurelle et systémique de la démocratie libérale occidentale et ses fondements néolibéraux, en soulignant que ce système n'est ni objectif ni universellement applicable. Au contraire, il repose sur des héritages coloniaux qui continuent de façonner les relations de pouvoir mondiales et de reproduire les inégalités dans les contextes postcoloniaux (Mignolo, 2011 ; Ndlovu-Gatsheni, 2013).

Au Niger, les échecs répétés de la gouvernance démocratique libérale — marqués par la corruption, la mauvaise gestion économique et l'incapacité à promouvoir un progrès social significatif — ont alimenté des cycles de coups d'État militaires. Pour beaucoup, ces crises confirment l'idée que la démocratie libérale n'est pas une solution africaine mais un modèle importé de l'Occident, qui peine à s'enraciner dans les réalités locales.

Cette critique s'étend également à l'aide humanitaire. Il est clair que de nombreuses agences internationales se présentent comme impartiales et bienveillantes. Cependant, la majorité des populations locales au Niger les perçoivent comme des extensions de l'influence politique et économique occidentale. Le souvenir persistant de l'exploitation coloniale rend ce scepticisme compréhensible. Dans ce même registre, la décolonialité devient non seulement une idée académique, mais un appel à repenser la circulation du pouvoir, du savoir et de l'aide dans le monde, et à imaginer un développement qui reflète véritablement les voix et les aspirations africaines.

Les populations locales perçoivent désormais les travailleurs humanitaires avec un scepticisme profond, interprétant leur présence comme une imposition de valeurs et de politiques étrangères qui reproduisent les promesses non tenues de la démocratie libérale. Cette méfiance n'est pas infondée ; dans de nombreux cas, les organisations d'aide ont été accusées d'aggraver les tensions locales en s'alignant, consciemment ou non, avec des régimes défendant l'agenda néolibéral occidental. Ainsi, l'aide humanitaire assume désormais une double identité sociale : d'une part, comme force bienveillante venant de l'Occident néolibéral, et d'autre part, comme vecteur de la continuité d'une pratique néocoloniale.

La junte militaire actuelle au Niger, qui rejette la légitimité des idéaux démocratiques occidentaux, renforce ce sentiment en présentant les travailleurs humanitaires internationaux comme des agents dissimulés d'un système qui a, à plusieurs reprises, échoué au pays. Par ailleurs, la politisation de l'aide contribue à accroître les risques sécuritaires. Depuis 2023, les attaques violentes contre les travailleurs humanitaires ont augmenté sensiblement (Humanitarian Outcomes, 2024). Cette hostilité croissante entrave désormais la fluidité des opérations humanitaires.

Selon la Banque mondiale (2022), l'Indice de développement humain (IDH) du Niger est resté stagnant au cours de la dernière décennie. L'instabilité politique, la corruption et l'aventurisme militaire dans la politique du pays expliquent en grande partie les difficultés de développement. De plus, la fréquence des coups d'État dans la région est associée à des baisses significatives des investissements étrangers et de la prestation des services publics, créant un cercle vicieux de sous-développement et d'instabilité. Au Niger, après le coup d'État de 2023, les allocations publiques pour l'éducation et la santé ont chuté d'environ 25 % (Banque mondiale, 2022), ce qui a gravement réduit la capacité de l'État à répondre aux crises humanitaires. Selon Mbembe (2001), cet effondrement n'est pas simplement une crise de gouvernance. Il reflète plutôt la réinscription postcoloniale du pouvoir souverain, qui administre la mort et exerce une violence biopolitique sur la vie civile. Ndlovu-Gatsheni (2013) situe cela dans le contexte de la « colonialité du pouvoir » qui perdure dans les États postcoloniaux, les prédisposant aux crises et à la dépendance extérieure.

La théorie féministe offre un autre angle d'analyse important. Thiam (1978), Oyěwùmí (1997) et d'autres universitaires féministes africains ont montré que l'aide et les initiatives de développement reproduisent souvent des savoirs coloniaux, sapant la souveraineté locale et l'autodétermination des genres. Dans ce cadre, la situation au Niger peut être comprise à travers les logiques croisées d'inadéquation de la gouvernance, de dépendance historique et d'échecs de la démocratie libérale, plutôt que comme une exception.

Ainsi, au Niger, l'échec de la démocratie libérale, avec ses arrière-plans néocoloniaux, a eu des conséquences considérables sur le progrès socio-économique du pays. La population exprime son mécontentement envers les systèmes de gouvernance néolibéraux, considérés comme responsables de la plupart de leurs difficultés de développement. Ce désenchantement a ouvert la voie à un modèle politique alternatif, notamment la gouvernance de type militaire, qui privilégie une approche centralisée et autoritaire au détriment des valeurs démocratiques libérales, de pluralisme et de protection des droits individuels.

Cela implique que la junte militaire actuellement au pouvoir est perçue par de nombreux Nigériens non pas comme une aberration démocratique passagère, mais comme un correctif nécessaire aux échecs systémiques de l'ordre libéral, qui a continuellement marginalisé les besoins et les aspirations de la population locale. Par ailleurs, de nombreux travailleurs humanitaires opérant dans le pays ont été contraints de naviguer dans un paysage religieux et politique fortement polarisé, où leurs efforts sont scrutés non seulement pour leur efficacité opérationnelle, mais aussi pour leurs implications politiques.

Cette étude vise à analyser comment l'aide humanitaire est utilisée comme un outil de contrôle (néo)colonial, en particulier dans le contexte nigérien. Pour ce faire, elle adopte une méthodologie qualitative afin d'examiner les implications du récent coup d'État au Niger sur les opérations humanitaires. L'étude s'appuie sur des données obtenues via des entretiens semi-structurés approfondis avec des informateurs clés, comprenant trois travailleurs humanitaires au Niger, six experts universitaires ayant une expérience de recherche étendue sur l'aide humanitaire et le développement international, ainsi que quinze habitants locaux. Une stratégie d'échantillonnage raisonné a été utilisée pour garantir que les participants possèdent une connaissance adéquate des opérations humanitaires au Niger, permettant ainsi des analyses riches et contextualisées des défis rencontrés par les organisations d'aide. Les données ont été analysées par une méthode d'analyse thématique pour identifier les motifs et les thèmes relatifs à l'aide humanitaire, à l'instabilité politique et à la décolonialité au Niger.

Aide humanitaire et instabilité politique

La littérature sur la prestation de l'aide humanitaire dans les régions politiquement instables, en particulier dans les pays connaissant des coups d'État, a considérablement évolué ces dernières années. Cependant, si les études existantes ont exploré les complexités plus larges de l'aide humanitaire dans les zones de conflit, elles n'abordent pas souvent de manière adéquate les implications spécifiques des coups d'État militaires ni les dynamiques décoloniales qui façonnent l'environnement opérationnel. Cette lacune apparaît clairement dans la littérature existante.

Au Niger, les structures postcoloniales récentes, l'instabilité politique et l'échec de la démocratie libérale ont aggravé les défis rencontrés par les organisations humanitaires. Dans ce contexte, cette étude examine la littérature actuelle sur l'aide humanitaire dans des environnements politiquement instables, en mettant l'accent sur les défis particuliers posés par les coups d'État, et intègre une critique décoloniale afin de mettre en lumière les problèmes structurels en jeu.

La décolonialité a indéniablement fourni, et de plus en plus, un prisme pour interroger les racines impériales de l'humanitarisme. Rodogno (2021) soutient que la plupart de l'aide internationale a historiquement suivi un schéma d'expansion coloniale tout en prétendant apporter de l'aide aux États postcoloniaux du tiers-monde. La série *Decolonizing Aid in Africa,* de la plateforme Critical Investigations into Humanitarianism in Africa, offre une critique pertinente de l'aide humanitaire au développement, présentée comme un mécanisme de reproduction de la dépendance structurelle entre le Nord et le Sud global. CIHA plaide pour des interventions humanitaires dirigées par les communautés locales, estimant qu'une opération humanitaire excluant les populations locales de ses processus est intrinsèquement inefficace (CIHA, 2024).

Un point d'attention dans la littérature existante concerne le lien entre troubles politiques et distribution de l'aide humanitaire. Fournissant une vue d'ensemble de la relation entre ces deux variables, Thomson (2020) note que les troubles politiques perturbent naturellement les opérations humanitaires par la restriction d'accès à certaines zones, les menaces sécuritaires et d'autres obstacles bureaucratiques imposés par les forces militaires. Les études se sont principalement concentrées sur l'instabilité à long terme liée aux conflits plutôt que sur les perturbations immédiates causées par les coups d'État militaires (Bennett et al., 2006 ; Thomson, 2020 ; Humanitarian Outcomes, 2024). Ces bouleversements perturbent non seulement les structures de gouvernance, mais également les opérations humanitaires, surtout lorsque la nouvelle junte militaire impose des politiques et réglementations différentes, créant ainsi un environnement volatil pour les travailleurs humanitaires.

Décolonialité et aide humanitaire en Afrique

La critique du modèle démocratique libéral est essentielle pour comprendre pourquoi de nombreux Africains continuent de percevoir la plupart des interventions humanitaires des organisations internationales avec suspicion et méfiance. Malgré la fin officielle de la domination coloniale sur le continent africain, la majorité des organisations humanitaires sont perçues comme complices de la continuation des objectifs néocoloniaux et néolibéraux.

Cette critique prend une importance particulière au Niger où le récent coup d'État a conduit la junte militaire à critiquer ouvertement et à s'opposer aux systèmes néocoloniaux et néolibéraux se faisant passer pour un régime démocratique (Ndlovu-Gatsheni, 2013). La distribution de l'aide humanitaire au Niger a été entravée par plusieurs problèmes structurels et politiques au fil du temps, surtout depuis 2023, après le coup d'État ayant conduit à la mise en place de la junte militaire actuelle. Par exemple, l'effondrement de nombreuses institutions gouvernementales sous contrôle militaire a perturbé les mécanismes de gouvernance existants, créant un vide qui limite la coopération entre les fournisseurs d'aide. L'importance de la collaboration et de la coordination dans les réponses humanitaires, notamment dans les contextes post-catastrophes, ne reflète pas entièrement la rapidité avec laquelle des changements politiques soudains, tels que des coups d'État, peuvent compromettre ces systèmes (Bennett et al., 2006). Au Niger, les organisations humanitaires, traditionnellement dépendantes des cadres étatiques, doivent désormais opérer dans un environnement marqué par l'incertitude et la faiblesse des institutions.

Les facteurs historiques et sociaux aggravent encore cette instabilité. Il est clair que les réalités actuelles du sous-développement au Niger, comme dans la plupart des pays de la région sahélienne, ne peuvent être dissociées de l'ombre persistante des héritages coloniaux et de la domination continue des modèles de gouvernance occidentaux, même en période postcoloniale (Mignolo, 2011). Après l'indépendance formelle du Niger, les vestiges du système de gouvernance de style colonial, caractérisé par une centralisation rigide et une prise de décision hiérarchique, restent profondément ancrés. Ces structures ont souvent laissé les citoyens se sentir marginalisés et démunis face à la détermination de leur propre destin. La population manifeste une fatigue croissante à l'égard de la rhétorique du « développement », de nombreuses promesses n'ayant pas permis de transformations tangibles ou durables dans la vie quotidienne.

Comme l'observe Mbembe (2001), les initiatives d'aide reproduisent souvent les schémas coloniaux : les solutions sont conçues ailleurs et imposées aux réalités locales, laissant peu de place à une véritable participation ou appropriation. La présence des travailleurs humanitaires au Niger a conduit les populations locales à percevoir de nombreux projets humanitaires avec un optimisme prudent.

Muggah (2013) met en évidence des dynamiques similaires en Haïti, où l'aide humanitaire a souvent été mêlée à des motifs politiques, brouillant la frontière entre assistance et influence. Cette perception persiste, l'idée étant que les organisations d'aide sont souvent vues comme des prolongements des idéaux libéraux occidentaux qui n'ont pas su apporter justice et égalité. Cette association, comme le note Thomson (2020), peut conduire à l'exclusion de certaines organisations des réseaux d'aide locaux, leur présence étant perçue comme un renforcement des systèmes politiques discrédités.

Selon Hilhorst et Jansen (2010), leur étude fournit un prisme précieux pour comprendre ces tensions sociales, en conceptualisant l'espace humanitaire non seulement comme un champ politiquement contesté, mais aussi comme un espace façonné par les interactions et les luttes de pouvoir entre de multiples acteurs. Si leur cadre saisit la politique quotidienne de l'aide, il n'examine pas pleinement la manière dont les bouleversements politiques soudains, tels que les coups d'État militaires, reconfigurent le paysage humanitaire. Ces changements révèlent la nature profondément politique de l'action humanitaire dans les contextes postcoloniaux : ils perturbent non seulement la logistique opérationnelle, mais redéfinissent également les relations intrinsèques entre fournisseurs d'aide, État et communautés locales.

L'effondrement de la gouvernance démocratique au Niger et la montée subséquente d'une junte militaire créent un environnement où les opérations humanitaires deviennent de plus en plus complexes (Kanté et al., 2024). Les organisations humanitaires doivent donc concilier la nécessité de rester neutres avec le fait d'opérer dans un contexte extrêmement volatil et délicat, où les populations locales nourrissent une méfiance significative à leur égard et où tout alignement perçu avec la junte militaire pourrait être interprété, par la communauté internationale, comme une complicité avec les objectifs du régime.

Le rôle des acteurs locaux dans la décolonisation de l'aide humanitaire

Le rôle des acteurs locaux dans la réponse à l'instabilité politique et aux crises humanitaires a également suscité une attention considérable dans la littérature. Collier et Hoeffler (2002) soulignent que les communautés locales sont souvent les premières à intervenir lors des crises, apportant une assistance immédiate avant que les organisations humanitaires internationales ne puissent se mobiliser. Cependant, leurs travaux, qui se concentrent principalement sur les contextes de guerre civile, n'examinent pas pleinement la manière dont les acteurs locaux s'adaptent aux changements politiques soudains tels que les coups d'État.

Au Niger, les agences locales commencent désormais à développer des stratégies pour gérer les relations complexes avec la nouvelle autorité militaire tout en assurant la fourniture de services essentiels. Selon Hilhorst et Jansen (2010), les interventions humanitaires doivent intégrer l'agentivité locale afin d'être sociopolitiquement pertinentes. Les acteurs locaux jouent un rôle encore plus crucial pour garantir que l'aide parvienne aux populations les plus nécessiteuses au Niger, où la population s'est longtemps sentie marginalisée par le gouvernement central et les opérations internationales.

Les dilemmes éthiques constituent une autre préoccupation majeure pour les organisations humanitaires opérant dans des environnements politiquement instables. Il est impératif de trouver un équilibre dans le paysage moral complexe auquel sont confrontés les travailleurs humanitaires : apporter une assistance tout en maintenant neutralité et impartialité. Au Niger, ces défis éthiques sont amplifiés par les dynamiques politiques entourant le coup d'État militaire. Les organisations humanitaires subissent désormais une pression intense pour démontrer leur neutralité, tout en faisant face à la perception selon laquelle elles sont néolibérales et alignées sur des régimes politiques soutenus par l'Occident. Cette perception non seulement compromet leur capacité à agir efficacement, mais met également en danger à la fois les travailleurs humanitaires et les communautés locales. Comme le souligne Muggah (2013), la politisation des processus humanitaires est particulièrement marquée dans les contextes de coup d'État, où les nouveaux acteurs politiques peuvent chercher à contrôler le flux de l'aide pour légitimer leur pouvoir ou obtenir le soutien populaire.

Appuyant cette position, Hosseini et al. (2023) apportent un éclairage sur la manière dont les organisations humanitaires se sont adaptées aux turbulences politiques. L'implication ici est que, même si leur analyse se concentre principalement sur l'instabilité politique à long terme, elle fournit des enseignements précieux sur la manière dont les organisations humanitaires peuvent ajuster leurs opérations face à des changements politiques soudains. Au Niger, les organisations humanitaires ont dû innover en utilisant des plateformes numériques pour la distribution de l'aide et en forgeant des partenariats plus solides avec les acteurs locaux. Ces stratégies d'adaptation sont essentielles pour maintenir le flux de l'assistance humanitaire malgré l'instabilité politique provoquée par le récent coup d'État.

Ainsi, la littérature existante offre une compréhension large des défis auxquels sont confrontées les organisations humanitaires opérant dans des régions en conflit et politiquement instables. Bien que la démocratie libérale ignore fréquemment les effets spécifiques des coups d'État et les répercussions persistantes du colonialisme, son échec contribue à complexifier davantage les efforts humanitaires.

Décoloniser l'aide humanitaire : une réflexion théorique

Depuis sa création parallèlement aux conquêtes coloniales, l'aide humanitaire, en particulier celle provenant des bailleurs occidentaux, n'a pas simplement fonctionné comme un geste neutre de secours, mais aussi comme la continuation des dynamiques de pouvoir impérial. Comme le souligne Quijano (2000), la colonialité du pouvoir perdure au-delà de l'empire formel, structurant des hiérarchies mondiales de race, de savoir et d'autorité qui continuent de façonner les institutions d'intervention.

Les standards humanitaires, qu'ils soient influencés par le système de clusters des Nations unies ou par les *Sphere Minimum Standards*, proviennent fréquemment de points de vue occidentaux. Ils définissent ce que signifie être en bonne santé, bien vivre, traiter les gens équitablement et disposer d'une gouvernance juste. Cependant, nombre de ces standards néolibéraux reflètent à peine les réalités vécues par les populations qu'ils sont censés assister. Ils peuvent paraître distants et impersonnels dans des lieux comme le Niger, ignorant le riche réservoir de savoirs indigènes qui a longtemps guidé les communautés à travers le Sahel. En effet, la plupart des familles nigériennes ont construit des habitations adaptées aux vents désertiques, partagé nourriture et eau via des réseaux sociaux complexes, et soigné leurs proches grâce à des connaissances transmises par les anciens.

Ces modes de vie, fondés sur le soin, la coopération et la résilience, sont pourtant souvent considérés comme informels ou non scientifiques dans les systèmes humanitaires. Les ONG internationales, contraintes par des couches de bureaucratie et des procédures rigides, reproduisent souvent les mêmes structures hiérarchiques descendantes autrefois imposées par les administrations coloniales. Le résultat est une aide qui parle le langage de la compassion mais peine à reconnaître les populations qu'elle prétend servir comme maîtres de leur propre survie. De plus, le système humanitaire néolibéral a largement sous-estimé les savoirs expérientiels des communautés nigériennes et leurs techniques d'adaptation qui ont évolué au fil des générations (Rodogno, 2021). Cette disparité est critiquée par Mignolo (2011) comme relevant de la « colonialité du savoir », c'est-à-dire la préférence persistante pour les savoirs occidentaux au détriment des visions du monde alternatives.

Mignolo (2011) plaide également pour une « désobéissance épistémique », un acte conscient de rupture avec les systèmes de savoir dominants afin de faire place aux voix subalternes. Les standards humanitaires, façonnés principalement par les *Sphere Minimum Standards* ou le système de clusters de l'ONU, émanent souvent de perspectives occidentales qui définissent ce que signifie bien vivre, être en bonne santé ou bénéficier d'une gouvernance juste. Bien que ces cadres prétendent à l'universalité, ils reflètent rarement les réalités vécues des populations qu'ils visent. Depuis des générations, les familles nigériennes construisent des habitations adaptées aux vents du désert, partagent nourriture et eau par des réseaux sociaux complexes et soignent leurs proches grâce aux savoirs transmis de génération en génération. Dans des pays comme le Niger, les systèmes humanitaires néolibéraux, comme dans la majeure partie du monde en développement, ignorent souvent le profond réservoir de savoirs locaux et l'agentivité qui ont guidé les communautés africaines à travers le Sahel pendant des siècles.

Maldonado-Torres approfondit cette position en montrant que les communautés africaines sont souvent représentées comme de simples bénéficiaires d'une charité, plutôt que comme des acteurs robustes de leur propre existence (Ngwenya & Naude, 2016). Cette image se matérialise au Niger à travers des images évocatrices de missions de charité, de visages couverts de poussière, de bols vides tendus avec désespoir et de mères au regard triste. Bien que ces représentations visent à susciter la compassion, elles occultent souvent un récit plus authentique et discret, inscrit dans les actes quotidiens de résilience qui unissent les communautés.

Les méthodes ancestrales et décoloniales de prise en charge des défis sanitaires, sociaux et humanitaires ont toujours fait partie intégrante de l'existence des populations. Ces systèmes indigènes éprouvés et efficaces apparaissent rarement dans les rapports officiels ou à la une des médias mondiaux, pourtant ils révèlent un système humanitaire profond et résilient.

Des penseurs décoloniaux comme Mbembe (2001) et Ndlovu-Gatsheni (2013) rappellent que les États postcoloniaux héritent souvent de la logique de gouvernance coloniale. Rabiou et al. (2024) affirment qu'il s'agit de systèmes enracinés dans une longue histoire d'ordre néolibéral où secours et autorité sont imbriqués. Les chercheuses féministes décoloniales apportent une dimension supplémentaire à cette critique : Tamale (2020) souligne que les femmes africaines sont trop souvent représentées comme des bénéficiaires passives de l'aide, leur leadership et savoir étant effacés par les hiérarchies coloniales genrées. Par ailleurs, Khursheed (2022) montre comment les microcrédits, les transferts monétaires ou les distributions de kits médicaux renforcent souvent des stéréotypes plutôt que d'autonomiser les femmes à travers leurs systèmes communautaires.

Les associations de femmes au Niger ont longtemps joué un rôle crucial dans la gestion des ressources en eau, la médiation des conflits et le maintien de la cohésion sociale. Pourtant, les programmes conventionnels d'eau, d'assainissement et d'hygiène (Wash) ou de protection les consultent rarement, perpétuant l'hypothèse coloniale selon laquelle les voix des femmes nécessitent une validation externe (Dei, 2014 ; Rabiou et al., 2024).

Il est clair que ces réalités montrent que l'aide humanitaire au Niger postcolonial, et particulièrement après le coup d'État de 2023, évolue encore dans des hiérarchies rigides de savoir, de pouvoir et de genre qui reflètent les systèmes coloniaux qu'elle prétend abolir. La conséquence est qu'elle ignore l'essence et la force de l'être nigérien : la sagesse des anciens, l'ingéniosité des femmes, la détermination des jeunes et la force tranquille qui a toujours guidé les communautés à travers les épreuves. La véritable compassion commence donc non par l'instruction, mais par l'écoute des voix qui n'ont jamais été silencieuses, seulement ignorées.

Sans aucun doute, la décolonisation de l'aide nécessiterait donc bien plus qu'une participation locale. Elle exigerait une reconfiguration de ce qui est considéré comme savoir, de ce qui voit ses structures de gouvernance reconnues et de quelles voix déterminent les conditions de l'aide ou des interventions humanitaires.

L'impact de l'instabilité politique au Niger

L'un des thèmes clés qui émerge des entretiens est la perturbation des opérations humanitaires et l'inaccessibilité des populations vulnérables aux organisations humanitaires. Les répondants s'accordent unanimement à dire que le coup d'État a considérablement perturbé la fourniture de l'aide humanitaire, beaucoup soulignant les difficultés accrues pour atteindre les populations les plus vulnérables. L'instabilité politique et la prise de contrôle militaire au Niger ont introduit de nombreux obstacles à l'aide humanitaire, notamment des retards administratifs, des restrictions de mouvement et des risques sécuritaires accrus. Ces facteurs ont collectivement entravé l'efficacité des agences humanitaires dans la région.

Un travailleur humanitaire au Niger a expliqué ces dynamiques en déclarant :

> La prise de contrôle militaire rend extrêmement difficile notre accès à certaines zones. Nous faisons face à des barrages constants et notre travail est souvent retardé en raison des nouveaux obstacles bureaucratiques instaurés par l'armée. (Travailleur humanitaire, The International Rescue Committee, Niger, 2024)

Cette déclaration s'aligne avec la thèse de Muggah (2013) selon laquelle l'instabilité politique, telle que les coups d'État, entraîne souvent des perturbations logistiques, une augmentation des coûts opérationnels et des retards dans la distribution de l'aide, compromettant dans la plupart des cas l'efficacité globale des opérations humanitaires. Cela suggère que les exigences bureaucratiques imposées par la junte militaire, obligeant toutes les organisations humanitaires opérant dans le pays à obtenir l'autorisation préalable de l'armée avant toute opération, affectent directement l'espace humanitaire du pays. Bien que le gouvernement militaire ne soit pas le seul responsable des nouveaux défis opérationnels, les perturbations qui accompagnent typiquement les prises de contrôle militaires soudaines et l'érosion des structures démocratiques existantes peuvent en être partiellement la cause.

Comme l'a observé un autre répondant :

> « Je ne suis pas sûr que le CICR et Médecins Sans Frontières trouvent leur travail facile dans cette région », soulignant les capacités limitées de ces grands acteurs humanitaires à la suite du coup d'État.

Les rapports officiels de MSF et du CICR sur leurs opérations corroborent ces constats (MSF, 2023). Par exemple, MSF a signalé d'importantes difficultés à fournir une assistance médicale aux communautés vulnérables en raison des affrontements fréquents entre les troupes gouvernementales et les groupes terroristes, ainsi que des couvre-feux imposés par la hiérarchie militaire dans certains territoires, retardant considérablement la livraison des interventions médicales urgentes (MSF, 2023). De même, le CICR a rapporté plusieurs perturbations de ses opérations humanitaires dues à un accès limité aux principales communautés vulnérables affectées par les conflits violents (ICRC, 2023 ; Ocha, 2023).

Ces obstacles opérationnels ne sont pas seulement le résultat de défis sécuritaires, mais constituent également une manifestation des dynamiques géopolitiques et décoloniales plus larges à l'œuvre. La réticence du régime militaire en place envers les opérations des organisations humanitaires néolibérales illustre davantage la méfiance que la plupart des régimes militaires postcoloniaux africains nourrissent envers ces organisations. Cela explique pourquoi l'administration militaire actuelle dans le pays est réticente à l'égard des postures de nombreuses agences néolibérales, dont l'organisation humanitaire est un élément central. Cette situation renforce la perception des populations locales, qui considèrent ces organisations comme des agents d'agendas politiques étrangers et de l'ordre néocolonial libéral-démocratique, qui a, au fil du temps, enrichi quelques membres de l'élite politique interne au détriment des masses.

La méfiance des populations locales trouve ses racines dans les héritages coloniaux, où les interventions extérieures étaient souvent perçues comme servant les intérêts des anciennes puissances coloniales plutôt que les besoins et aspirations locaux. Comme l'a noté un participant résidant à Maradi, en langue fulfulde :

> *tawtoreede gollotooɓe ballondiral hakkunde leyɗeele wontii politik no feewi. Yimɓe ɗoo njiyataa ɓe ko lanndaaji dii ngonaa laamuyankooji; ɓe njiytiraa ko gollotooɓe laamuuji janani.* (Transcription en anglais : « la présence des travailleurs humanitaires internationaux est devenue hautement politisée. Les gens ici ne les voient pas comme des parties neutres ; ils sont perçus comme des agents de puissances étrangères »).

Ce témoignage suggère que, dans le discours postcolonial, l'aide humanitaire au Niger et dans la plupart des communautés africaines n'est pas souvent neutre, mais constitue un outil de contrôle néocolonial, perpétuant des dynamiques de pouvoir inégales entre pays donateurs et États bénéficiaires (Ndlovu-Gatsheni, 2013). Il démontre également que les échecs des organisations humanitaires à naviguer dans le paysage politique complexe du Niger ne sont pas uniquement dus à des défis logistiques et sécuritaires, mais également à l'aliénation politique et culturelle des populations locales, héritée de la longue tradition coloniale et de la méfiance persistante des populations à leur égard.

Conclusion

On peut déduire de cette étude que les opérations humanitaires néolibérales au Niger ne peuvent être pleinement comprises sans les situer dans le contexte plus large des échecs de gouvernance postcoloniaux et de la colonialité persistante inscrite dans les architectures mondiales de l'aide. Il est clair que le coup d'État de 2023 au Niger a profondément impacté les opérations humanitaires. Il a perturbé les canaux logistiques et les routines opérationnelles tout en exposant davantage les fractures de longue date dans les relations entre les acteurs humanitaires externes et les populations locales.

Cette étude révèle également que la plupart des organisations humanitaires néolibérales opérant dans le contexte politique militarisé du Niger sont désormais confrontées à d'importants défis bureaucratiques, sécuritaires et structurels, qui se situent au cœur de leurs interactions avec les communautés qu'elles servent.

La profonde méfiance sociale et la suspicion que nourrissent les populations locales et le régime militaire à l'égard de nombreuses organisations néolibérales compliquent encore la situation et expliquent pourquoi la plupart des organisations humanitaires et leurs opérations sont perçues avec un optimisme prudent par les populations locales. Ces observations renforcent les critiques décoloniales qui plaident pour le démantèlement des modèles d'aide hiérarchiques, qui privilégient l'expertise externe tout en marginalisant l'agentivité indigène.

Ainsi, l'expérience nigérienne montre que, pour que les opérations humanitaires soient efficaces dans des environnements politiquement volatils, comme en période de coups d'État, il ne suffit pas d'adapter les opérations. Il est nécessaire de transformer fondamentalement la logique humanitaire et de promouvoir une pratique véritablement décolonisée : une pratique fondée sur la pluralité épistémique, la gouvernance locale et la confiance relationnelle, offrant la voie la plus viable vers une assistance durable et la stabilité politique. Dans ce sens, la crise au Niger constitue à la fois un avertissement et une opportunité de repenser l'humanitarisme au-delà de ses héritages coloniaux.

Bibliographie

Aina, T. A. (2013). *Giving to help, helping to give: The context and politics of African philanthropy*. Amalion Publishing.

Ampofo, A. A. (2024). *The last word: Funtumfunafu, Denkyemfunafu: The individual, the community reciprocity, and grace*. In C. Kemedjio & C. Lynch (Eds.), *Who Gives to Whom? Reframing Africa in the Humanitarian Imaginary* (Culture and Religion in International Relations, pp. 239–248). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3- 031-46553-6_12

Bennett, J., Bertrand, W., Harkin, C., Samarasinghe, S., & Wickramatillake, H. (2006). Coordination of international humanitarian assistance in tsunami-affected countries. *Tsunami Evaluation Coalition*.

CIHA. (2024, June 14). *Decolonizing Aid in Africa*. CIHA Blog. Available at: https://www.cihablog.com/decolonizing-aid-in-africa/

Collier, P., & Hoeffler, A. (2002). On the incidence of civil war in Africa. *Journal of Conflict Resolution, 46*(1), 13-28.

Comité international de la Croix-Rouge. (2023). *Rapport annuel du CICR pour 2023*. Comité international de la Croix-Rouge. https://www.icrc.org/en/report/icrc-annual-report-2023?utm

Dei, G. J. S. (2014). *Indigenous knowledge and the politics of decolonization*. Routledge.

Doukhan, D., & Azani, E. (2021). *Global Jihad in Africa: Danger and Challenges*. International Institute for Counter-Terrorism (ICT). http://www.jstor.org/stable/resrep37744.

Doutchi M., Ghousmane A., Zampaligre, F., Moussa, B., Ishagh, E. K., Talatou Marc, O., Oumarou, B., Kaya, M. S., Diawara, G. A., Camara, A. M., Moussa, S., Bienvenu, K., Toko J., Harouna, H., Moussa, H., Kofi, N'Z., Tamuzi, J. L., Katoto, P. D. M. C., Wiysonge, C. S,. & Melanga Anya, B.-P. (2024). Health transformation toward universal healthcare coverage amidst conflict: examining the impact of international cooperation in Niger. *Front. Public Health*. 12:1303168. doi: 10.3389/fpubh.2024.1303168.

Fanon, F. (1961). The wretched of the earth. Grove Press.

Guillou, D. (2024, December 6). *Climate change: humanitarian aid at a crossroads*. Alternatives Humanitaires. https://www.alternatives-humanitaires.org/en/2024/12/06/climate-change-humanitarian-aid-at-a-crossroads/

Humanitarian Outcomes. (2024). Security Report 2024: Balancing advocacy and security in humanitarian action. https://humanitarianoutcomes.org/sites/default/files/publications/awsr_2024.pdf?utm.

Grosfoguel, R. (2011). Decolonizing postcolonial studies and paradigms of political-economy: Transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality. *Transmodernity*, *1*(1), 1–38.

Hilhorst, D., & Jansen, B. J. (2010). Humanitarian space as arena: A perspective on the everyday politics of aid. *Development and Change, 41*(6), 1117-1139.

Hosseini, S. A., Mohammadi L., Amirbagheri K., & de la Fuente, A. (2023). Assessing humanitarian supply chain operations in the aftermath of the Kermanshah earthquake. *Journal of Humanitarian Logistics and Supply Chain Management*, *13*(4), 378–398, https://doi.org/10.1108/JHLSCM-01-2022-0001

Kanté, A., Koné, F. R., Koné, H., Souaré, I. K., Sow, D., Théroux-Bénoni, L.-A., & Toupane, P. M. (2024). *Rethinking responses to unconstitutional changes of government in West Africa*. Institute for Security Studies. http://www.jstor.org/stable/resrep62988.

Kemedjio, C., & Lynch, C. (2024). *Who gives to whom? Reframing Africa in the humanitarian imaginary* (Culture and Religion in International Relations). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-031-46553-6.

Khursheed, A. (2022). Exploring the role of microfinance in women's empowerment and entrepreneurial development: a qualitative study. *Future Business Journal, 8*, 57. https://doi.org/10.1186/s43093-022-00172-2.

Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural Studies, 21*(2–3), 240–270.

Mamdani, M. (1996). *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton University Press.

Mbembe, A. (2001). *On the Postcolony*. University of California Press.

Médecins Sans Frontières. (2023). *Bilan de l'année 2023*. MSF International. https://www.msf.org/my/node/49381?utm=

Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Duke University Press.

Muggah, R. (2013). The effects of stabilization on humanitarian action in Haiti. *Disasters, 37*(4), 651-673.

Ngwenya, N. K., & Naude, M. J. A. (2016). Supply chain management best practices: A case of humanitarian aid in southern Africa. *Journal of Transport and Supply Chain Management*, *10*(1), Article 242. https://doi.org/10.4102/jtscm.v10i1.242.

Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2013). Coloniality of power in postcolonial Africa: Myths of decolonization. *CODESRIA Bulletin*, (1 & 2), 28–33.

Ocha. (2023). Humanitarian situation reports in West Africa. *United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs*.

Oyěwùmí, O. (1997). Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (NED-New edition, pp. 1–30). University of Minnesota Press. http://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctttt0vh.6.

Quijano, A. (2000). Coloniality of power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South, 1*(3), 533–580.

Rabiou, L. M., Oumarou, B., Mor, D., Abdou, M., Ibrahim, C., Tamuzi, J. L., Katoto, P. D. M. C., Wiysonge, C. S., Melanga Anya, B.-P., & Manengu, T. C. (2024). Mobile outreach clinics for improving health care services accessibility in vulnerable populations of the Diffa Region in Niger: a descriptive study. *Int J Equity Health, 23*, 235. https://doi.org/10.1186/s12939-024-02322-0.

Rodogno, D. (2021). Decolonisation and humanitarianism. *Global Challenges, 1*(10). https://globalchallenges.ch/issue/10/decolonisation-and-humanitarianism/?utm.

Tamale, S. (2020). *Decolonisation and Afro-Feminism*. Ottawa: Daraja Press. ISBN 9781988832494.

Thiam, A. (1978). *La Parole Aux Négresses*. Divergences. ISBN 9791097088712.

Thomson, A. (2020). The credible commitment problem and multiple armed groups: FARC perceptions of insecurity during disarmament in the Colombian peace process. *Conflict, Security & Development, 20*(4), 497–517. https://doi.org/10.1080/14678802.2020.1794139.

World Bank. (2022). *Niger: Building Economic Resilience to Shocks*. World Bank Publications. https://www.worldbank.org/en/news/press-release/2022/03/29/afw-niger-renforcer-la-resilience-de-leconomie-pour-faire-face-aux-crises.

Youngs, R., Alexopoulou, K., Brudzińska, K., Csaky, Z., Farinha, R., Godfrey, K., Jones, E., Mantoiu, E., Panchulidze, E., & Ventura, E. (2024). Security and Peace-Building Interventions. In *European Democracy Support Annual Review 2023* (pp. 28–30). Carnegie Endowment for International Peace. http://www.jstor.org/stable/resrep57897.9.

Decolonizing Humanitarian Aid in Times of Coups

Coloniality, Local Agency, and the Crisis of Intervention in Niger

Olawale Akinrinde, PhD
Research Fellow, University of the Free State, Bloemfontein, South Africa
https://orcid.org/0000-0001-7350-2376
akinrinde.oo@ufs.ac.za
Senior Lecturer, Department of Political Sciences,
Osun State University, Nigeria
olawale.akinrinde@uniosun.edu.ng

How to cite this paper:
Akinrinde, O. (2025). Decolonizing Humanitarian Aid in Times of Coups: Coloniality, Local Agency, and the Crisis of Intervention in Niger. *Global Africa*, (12), pp. 123-133.
https://doi.org/10.57832/kj2v-7z95

Received: August 4, 2025
Accepted: October 18, 2025
Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Abstract

This study examines the intersections between humanitarian aid and coloniality in Niger, revealing how the 2023 coup both intensified existing operational challenges and exposed deeper structural tensions embedded in the country's humanitarian operations. Drawing on qualitative interviews with aid workers and experts, the study employs a decolonial framework to examine how humanitarian interventions continue to perpetuate neoliberal colonial standards, gendered hierarchies, and external humanitarian governance systems that undermine the local community's agency and autonomy. While the coup has affected humanitarian access routes, further heightened security risks, and imposed new bureaucratic restrictions on humanitarian operations, findings further demonstrate that these obstacles are inseparable from the longstanding postcolonial power relations embedded in the neo-liberal governance system, which the majority of the Nigerien populace has rejected, for its complicity in their continued socio-economic and political disempowerment. The study further demonstrates that many Nigeriens still perceive aid organizations as extensions of the global neoliberal colonial order, thereby undermining the credibility of their claims to neutrality and highlighting their perceived complicity in the population's current difficult socio-economic conditions. It argues that humanitarian effectiveness in coup-affected environments cannot meaningfully be achieved solely through operational adaptations. To address this, it is clear that the existing systems of neoliberal humanitarian operations require a comprehensive overhaul of how aid is delivered, with a focus on community agency, local knowledge, and collective decision-making. It also needs to break down the colonial structures that have shaped modern humanitarian governance in the country and most African countries. In view of the aforementioned, the study advocates for a decolonized humanitarian system that is structurally African, decolonized, and that can build trust between local populations and aid organizations, bolster resilience, and promote political stability in Niger and analogous contexts.

Keywords

Coloniality of power, coup, decoloniality, humanitarian aid, Niger

Introduction

In recent decades, many countries in sub-Saharan Africa have experienced coups, civil and intrastate wars. Armed conflicts and episodes of political violence, such as coups, have become more recurring in this region than in other parts of the world (Youngs et al., 2024). At the same time, many other countries across the world, such as Ukraine and Palestine, continue to face various levels of humanitarian crises related to armed conflicts, which have had negative impacts on humanitarian operations in these regions (Doutchi et al., 2024). Being a landlocked state, Niger has since its inception been characterized by the enduring legacies of colonialism, underdevelopment, and recurrent political instabilities within its borders. Recent years have shown that the Niger and much of the territorial space within the Sahel sub-region have experienced an upsurge in coups and military political adventurism, which have disrupted most of the neoliberal governance structures and their socio-economic systems within society (Doukhan & Azani, 2021). It is crystal clear that most sudden and often violent disruptions in government and governance, such as those of a military nature in Niger, have consistently had profound consequences for the country's stability, as well as the effectiveness of humanitarian aid operations within the country (Youngs et al., 2024). The July 2023 coup that overthrew President Mohamed Bazoum further added to the region's political volatility. While Niger was long considered a stable country in which to implement humanitarian and development projects in the Sahel, the shift to military rule has undoubtedly led to increased scrutiny of humanitarian activities and a tightening of operational conditions.

Historically, Niger's political landscape has been characterized by a cycle of instability, with the country relying heavily on humanitarian aid for its survival and that of its population. Although emerging thoughts and findings, especially from scholars such as Cilas Kemedjio and Cecelia Lynch, have revealed that Africa has historically been a giver of aid rather than a receiver, particularly during the epochal periods of slavery and colonialism (Kemedjio & Lynch, 2024), this argument has become increasingly debated in contemporary times. In African scholarship on the politics of philanthropy and aid, Tade Aina's (2013) edited volume titled Giving to Help, Helping to Give, traces how African actors negotiate agency within the binary roles of donor and recipient simultaneously; the current dynamics now echo broader critiques. Such revelations necessitate a reassessment of the simplistic narratives that portray Africa as reliant on aid, as well as an examination of how aid politics intersect with local authority and dignity (Ampofo, 2024). However, recent events are now revealing the reliance of many African States on aid (OCHA, 2023).

The colonial powers, which drew arbitrary borders and instituted extractive administrative structures, upon independence, left behind weak state institutions and an uneven distribution of power agencies in Niger and many other colonized African States. This made these States heavily dependent on aid. Colonial legacy has contributed to the current underdevelopment through the facilitation, among other things, of the adoption of the liberal democratic model that has often proved incompatible with the indigenous African cultural and social realities.

The failure of Niger's neoliberal democratic experimentation has become more apparent in recent decades. The People's disenchantment has grown as a result of the neoliberal system's failure to address historical injustices and local needs. It becomes understandable not only as an administrative breakdown but also as the result of epistemic violence and governance systems that are still foreign to African conceptions of solidarity, sovereignty, and community when viewed through the prism of African philosophical agency and drawing on scholars like Frantz Fanon (1961) and Achille Mbembe (2001). As a result, coups have emerged not only as manifestations of local political power contestations but also as expressions of widespread discontentment with a system perceived as an extension of colonial and neoliberal legacies (Mamdani, 1996; Mbembe, 2001).

Recent reports from Niger now confirm that humanitarian organizations in Niger are facing complex operational environments, one in which the disruption of neoliberal state institutions, the reconfiguration of power relations, and the militarization of governance have disrupted established routes and mechanisms of aid delivery. Coupled with this, there were widespread reports that the coup not only created bureaucratic issues but also imposed stricter regulations, disrupting the flow

of essential services, including food, medicine, and shelter, to local communities (OCHA, 2023). The security of aid workers has also been a concern, as reports from the United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs indicate that several humanitarian convoys have been halted at military checkpoints. In contrast, others have faced direct threats from armed groups that exploit the political chaos (OCHA, 2023).

The reproduction of colonial power structures, however, has frequently been concealed by humanitarian aid organizations' insistence on the so-called "neutral" relief programs and humanitarian aid; some that promote purported Western "best practices" and "Western standards" in the former colonized territories as with Niger, while ignoring local care modalities and the agency of the people (Guillou, 2024). Interestingly, international NGOs often follow the same top-down procedures that colonial administrators had once employed, and postcolonial aid structures in Niger further reflect their French administrative legacies (Rodogno, 2021; CIHA, 2024).

Notwithstanding that, the challenges facing humanitarian operations in Niger must be understood within a theoretical framework that reflects current realities in the African context. First, to critically interrogate the continuation of colonial humanitarian aid structures, the study adopts a decolonial lens, broadly conceptualized as an approach that exposes how aid reproduces colonial power/knowledge regimes, drawing on Quijano (2000). For this study, the Decolonial paradigm is conceptualized as an African way of recovering knowledge that has been suppressed, while rethinking its own history in a manner consistent with its unique characteristics and realities. Invariably, the Decolonial approach is referred to here as a living developmental paradigm; one which foregrounds African development in its own history, knowledge, and way of life. What this implies is that, as Mignolo (2011) has rightly put it, the Decolonial approach calls for an epistemic disobedience and the courage to challenge, reject and reimagine the dominant neoliberal and Eurocentric ways of knowing. This, in addition, honors the experiences and knowledge of those who have historically been marginalized, regardless of their cultural, epistemic, social, and historical peculiarities (Tamale, 2020). A truly decolonial approach, therefore, prompts us to examine the profound historical and structural foundations of the aid system itself.

There is no gainsaying that Decolonial theory challenges the widespread structural and systemic authority of the Western liberal democracy and its neoliberal contentions while making a case that it remains a system whose implementations are not objective or universally applicable. Instead, they are rooted in colonial legacies that persistently shape global power relations and reproduce inequality within postcolonial contexts (Mignolo, 2011; Ndlovu-Gatsheni, 2013).

In Niger, the repeated failures of liberal democratic governance — marked by corruption, poor economic management, and the inability to drive meaningful social progress - have fueled cycles of military coups. For many, these crises confirm the belief that liberal democracy is not an African solution but a Western import that has failed to take root in local realities.

This critique also extends to humanitarian aid. What is clear is that many of these international aid agencies now present themselves as impartial and benevolent. At the same time, most locals in Niger perceive them as extensions of Western political and economic influence. The lingering memory of colonial exploitation makes such skepticism understandable. In the same breadth, Decoloniality has become not just an academic idea but a call to rethink how power, knowledge, and assistance flow across the world, and to imagine development that truly reflects African voices and aspirations.

Local populations have come to view humanitarian workers with deep skepticism, interpreting their presence as an imposition of foreign values and policies that mirror the failed promises of liberal democracy. This mistrust is not unfounded; in many instances, aid organizations have been accused of exacerbating local tensions by aligning themselves, either consciously or unconsciously, with regimes that uphold the Western neoliberal agenda. In light of this, humanitarian aid now assumes a dual social identity: one as a benevolent force from the neoliberal West and secondly, as a vehicle for the continuation of neo-colonial praxis. Thus, the current military junta in Niger, which rejects the legitimacy of Western democratic ideals, further amplifies this sentiment by portraying international aid workers as covert agents of a system that has repeatedly failed the nation. Moreover, the politicization of aid has further contributed to heightened security risks.

Since 2023, violent attacks on humanitarian aid workers have increased spontaneously (Humanitarian Outcomes, 2024). An increasing pattern of hostility directed toward the workers now hinders the flow of humanitarian operations. The World Bank (2022) reports that the Human Development Index (HDI) of Niger has remained stagnant over the last decade. Political instability, corruption and the military's adventurism into the country's politics have accounted for most of the country's development challenges.

Furthermore, the frequency of coups in the region is associated with significant declines in foreign direct investment and public service delivery, resulting in a vicious cycle of underdevelopment and instability. Following the 2023 coup, the allocation of public finances for education and health in Niger fell by about 25% (World Bank, 2022).

Moreover, frequent coups in the Sahel have exacerbated a spiral of underdevelopment. Specifically, following Niger's July 2023 coup, key educational and health spending plummeted by as much as 25 per cent of public allocations (World Bank, 2022), thereby deeply undermining the State's capacity to respond to humanitarian crises. Drawing on Mbembe (2001), this collapse is not merely a crisis of governance. However, it reflects the postcolonial re-inscription of sovereign power that administers death and enacts biopolitical violence on civilian life. Ndlovu-Gatsheni (2013) places this in the context of the ''coloniality of power'' that remains in postcolonial states, predisposing them to crises and external reliance. Feminist theory provides another important viewpoint. Awa Thiam (1978), Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (1997), and other African feminist academics have argued that assistance and development initiatives often reproduce colonial knowledge, undermining local sovereignty and gendered self-determination. Against the backdrop of their thesis, the Niger issue could be further understood within the intersecting logics of governance inadequacies, historical reliance, and liberal democracy failings, rather than an exception. Thus, the failure of liberal democracy with its neocolonial underbelly in Niger has had far-reaching consequences for the country's socioeconomic progress. The people have expressed dissatisfaction with neoliberal governance systems, which, in their view, account for most of their development struggles. The discontentment has created a haven for the making of an alternative political model, most notably the military-style governance that eschews the liberal democratic values of pluralism and individual rights in favor of a centralized, authoritarian approach. What this implies is that the current military junta at the helm of affairs in the country is now being perceived in the eyes of many of the locals not simply as a transient democratic aberration but as a needed potential corrective to the systemic failures of a liberal order that has consistently marginalized the needs and aspirations of the local population. Furthermore, many humanitarian workers operating within the country have been forced, among other things, to navigate a highly polarized religious and political landscape where their efforts are scrutinized not only for operational efficacy but also for their political implications.

This study aims to unpack how humanitarian aid is leveraged as a tool of (neo)colonial control, particularly in the Nigerien context. To achieve this, it employs a qualitative research design to examine the implications of the recent coup in Niger for humanitarian aid operations. The study relied on data obtained through in-depth semi-structured interviews with key informants. These included three humanitarian aid workers in Niger, six academic experts with extensive research experience in humanitarian aid and international development, and 15 locals. The study relied on a purposive sampling strategy in order to ensure that participants selected have adequate knowledge of humanitarian operations in Niger, thus allowing for rich, context-specific insights into the challenges faced by aid organizations. The data were analyzed using thematic analysis to identify patterns and themes related to humanitarian aid, political instability, and decoloniality in Niger.

Humanitarian Aid and Political Instability

The literature on humanitarian aid delivery in politically unstable regions, particularly in countries undergoing coups, has undergone significant evolution in recent years. However, while existing studies have explored the broader complexities of humanitarian aid in conflict zones, they often fail to adequately address the unique implications of military coups and the decolonial dynamics shaping

the operational environment. In the extant literature, this is especially apparent. In Niger, recent postcolonial structures, political instability, and the failure of liberal democracy have compounded the challenges faced by humanitarian organizations. In light of this, here, the study examines the current body of literature on humanitarian aid in politically unstable environments, with a focus on the specific challenges posed by coups, and integrates a decolonial critique to unpack the structural issues at play.

Decoloniality has undoubtedly and increasingly provided a prism for interrogating the imperial roots of humanitarianism. Rodogno (2021) has argued that most international aid has historically followed a pattern of colonial expansion whilst purportedly bringing aid to postcolonial Third World States. The Critical Investigations into Humanitarianism in Africa platform's "*Decolonizing Aid in Africa*" series has provided a compelling critique of humanitarian development aid as a re-entrenchment of the structural dependency between the global North and South. CIHA advocates for community-led humanitarian interventions, as it believes that a humanitarian operation excluding locals from its processes is inherently flawed (CIHA, 2024).

An area of concern in the existing literature lies with the nexus between political unrest and humanitarian aid delivery. Providing a holistic overview of the relationship between the two variables, Thomson (2020) opines that political unrest naturally disrupts humanitarian operations through restricted areas and access, security threats, and other military-imposed bureaucratic obstacles. Studies have primarily focused on the long-term conflict-driven instability rather than the immediate disruptions caused by military coups (Bennett et al., 2006; Thomson, 2020; Humanitarian Outcomes, 2024). These shifts disrupt not only governance structures but also humanitarian operations, especially when the new military junta enforces different policies and regulations, thus creating a volatile environment for aid workers.

Decoloniality and Humanitarian Aid in Africa

The critique of the liberal democratic model is crucial in understanding why many Africans continue to view most humanitarian interventions by international organizations with suspicion and mistrust. Notwithstanding the official end of colonial rule on the continent of Africa, most humanitarian organizations are believed to be complicit in the continuation of the neocolonial and neoliberal objectives in Africa. Pertinent in light of the recent coup in Niger, it presents a situation where the military junta now openly criticizes and opposes the neocolonial and neoliberal systems masquerading as a democratic system (Ndlovu-Gatsheni, 2013). Humanitarian aid delivery in Niger has been hindered by several structural and political issues over time, particularly since 2023, following the coup that led to the establishment of the current military junta. For example, the collapse of many governmental institutions during military control has disrupted existing governance mechanisms, creating a void that impedes cooperation among assistance providers. The significance of collaboration and coordination in humanitarian responses, as well as the examination of post-tsunami environments, does not entirely reflect how quickly political shifts, such as coups, can impair these systems (Bennett et al., 2006). In Niger, humanitarian organizations that traditionally depend on state frameworks must now operate in an environment marked by uncertainty and weakened institutional capacity.

Historical and social factors further compound this instability. It is clear that the current underdevelopment realities in Niger, as with most countries within the Sahel region, cannot be separated from the long shadow of colonial legacies and the continued dominance of Western models of governance even in the postcolonial period (Mignolo, 2011).

After Niger's formal independence, remnants of the colonial-style governance system, marked by rigid centralization and hierarchical decision-making, continue to remain firmly entrenched. Many of these colonial structures have left many citizens feeling marginalized and powerless in determining their own destinies. There has been a growing fatigue with the rhetoric of "development," as countless promises have failed to bring about tangible or lasting transformation in people's everyday lives.

As Mbembe (2001) observes, aid initiatives often mirror colonial patterns; solutions are designed elsewhere and imposed on local realities, leaving little room for genuine participation or ownership. Their presence cum aid workers in Niger has made the locals see many of the humanitarian projects with cautious optimism.

In his submission, Muggah (2013) further highlights similar dynamics in Haiti, where humanitarian aid has often been entangled with political motives, blurring the line between assistance and influence. This perception persists, namely, the understanding that aid organizations are often viewed as extensions of Western liberal ideals that have failed to deliver justice and equality. This association, as noted by Thomson (2020), can lead to the exclusion of specific organizations from local aid networks, as their presence is seen as reinforcing discredited political systems. Relying on Hilhorst and Jansen (2010), their study, on the one hand, provides a valuable lens for understanding these social tensions by conceptualizing humanitarian space not only as a politically contested arena but also as one shaped by the interactions and power struggles of multiple actors. While their framework captures the everyday politics of aid, it does not fully address how sudden political upheavals, such as military coups, reshape the humanitarian landscape. Whilst revealing the profoundly political nature of humanitarian action in postcolonial settings, these shifts not only disrupt operational logistics but also continue to redefine the inherent relationships among aid providers, the state, and local communities.

The collapse of democratic governance in Niger and the subsequent rise of a military junta create an environment where humanitarian aid operations become increasingly complex (Kanté et al., 2024). Humanitarian organizations, therefore, need to balance the need to remain neutral while operating within a context that is intensely volatile and delicate, where local populations hold significant suspicion toward their operations, and where any perceived alignment with the military junta could also be interpreted as complicity with the regime's objectives by the international community.

The Role of Local Actors in Decolonizing Humanitarian Aid

The role of local actors in responding to political instability and humanitarian crises has also received significant attention in the literature. Collier and Hoeffler (2002) emphasize that local communities are often the first to respond during crises, providing immediate assistance before international aid organizations can mobilize. However, their work, which primarily focuses on civil war contexts, does not fully address how local actors adapt to sudden political changes such as coups. The local agencies in Niger are now beginning to develop ways to manage challenging relationships with the new military authority while providing essential services. Humanitarian interventions, for Hilhorst and Jansen (2010), must include local agency in order to be socio-politically responsive. Local players play an even more vital role in ensuring that help reaches people in most need in Niger, where locals have long felt alienated from the central government and international operations.

Ethical dilemmas present another significant concern for humanitarian organizations operating in politically unstable environments. The imperative must balance the complex moral landscape surrounding aid workers to assist, maintain neutrality and impartiality on the part of the aid workers. In Niger, the ethical challenges are magnified by the political dynamics surrounding the military coup. Humanitarian organizations are now facing intense pressure to demonstrate their neutrality while also dealing with the perception that they are neoliberal and remain aligned with Western-backed political regimes. This perception not only undermines their ability to operate effectively but also puts both aid workers and local communities at risk. As discussed by Muggah (2013), the politicization of the humanitarian processes is particularly acute in coup contexts where new political actors may seek to control the flow of aid to legitimize their rule or gain popular support.

Buttressing this position, Hosseini et al. (2023) provide insights into how humanitarian organizations have adapted to political turmoil. The implication here is that, while their analysis primarily focuses on longer-term political instability, it offers valuable insights into how humanitarian organizations can adapt their operations to sudden political shifts. In Niger, humanitarian organizations have

had to innovate by using digital platforms for aid distribution and by forging stronger partnerships with local actors. These adaptive strategies are crucial for maintaining the flow of humanitarian assistance despite the political instability triggered by the recent coup.

Thus, the existing literature provides a broad understanding of the challenges faced by humanitarian organizations operating in conflict and politically unstable regions. Even though liberal democracy frequently ignores the unique effects of coups and the lingering effects of colonialism, its failure adds to the complexity of humanitarian efforts.

Decolonizing Humanitarian Aid: A Theoretical Statement

Since its inception alongside colonial conquests, humanitarian aid, especially from Western donors, has not merely functioned as a neutral gesture of relief but also as a continuation of imperial power dynamics. As Quijano (2000) argues, the *coloniality of power* persists beyond formal empire, structuring global hierarchies of race, knowledge, and authority that continue to shape institutions of intervention.

Humanitarian standards, whether influenced by the United Nations cluster system or the Sphere Minimum Standards, have frequently originated from Western viewpoints. They define what it means to be healthy, to live well, to treat people fairly, and to have just governance. Whereas many of the neoliberal standards hardly capture the lived realities of the people they are intended to assist. They can seem aloof and impersonal in places like Niger, ignoring the rich reservoir of indigenous knowledge that has long served as a guide for communities throughout the Sahel. Indeed, most Nigerien families have credibly built homes suited to their peculiar desert winds, shared food and water through intricate social networks, and healed one another with knowledge passed down through their elders. However, these ways of living, rooted in care, cooperation, and resilience, are often dismissed as informal or unscientific within humanitarian systems. International NGOs, bound by layers of paperwork and rigid procedures, often replicate the same top-down bureaucracies once imposed by colonial administrations. The end effect is a kind of assistance that speaks the language of compassion but struggles to pay attention and recognize the people it is meant to assist as masters of their own survival. Furthermore, the neoliberal humanitarian system has significantly downplayed Nigerian communities' lived wisdom and their adaptive coping techniques, which have evolved over generations (Rodogno, 2021). This disparity is criticized by Walter Mignolo (2011) as the coloniality of knowledge, or the ongoing preference for Western ways of knowing over alternative worldviews.

Reacting further, Minolo (2011) further made a case for epistemic disobedience; that is, a conscious act of breaking away from dominant knowledge systems to make room for subaltern voices. Humanitarian standards are basically shaped by the Sphere Minimum Standards or the United Nations cluster system, often emerging from Western perspectives that define what it means to live well, to be healthy, or to be governed justly. Though these frameworks claim universality, they rarely reflect the lived realities of the people they aim to serve. For generations, Nigerien families have built homes that are suited to the desert winds, shared food and water through intricate social networks, and healed one another with knowledge passed down through their elders from one generation to the next. In places like Niger, the neoliberal humanitarian systems in Africa, as with most developing worlds, often overlook the deep well of local wisdom and agency that has guided African communities across the Sahel for centuries.

Nelson Maldonado-Torres have deepened this position. African communities are often portrayed as helpless recipients of charity, rather than as robust agents of their own existence (Ngwenya & Naude, 2016). This tale is brought to life in Niger through evocative images of charity missions, dust-covered faces, empty bowls held out in desperation, and moms with sorrowful eyes. While such pictures are intended to elicit compassion, they often overshadow the more genuine, quieter tale, which is inscribed in the daily acts of resilience that bind communities together.

The ancient and decolonial methods of addressing many of the communities' health, social and humanitarian challenges have always been part and parcel of the people's being. These tested and effective indigenous systems rarely make it into glossy reports or global headlines, yet they reveal a profound, unshakeable humanitarian system.

Decolonial thinkers such as Achille Mbembe (2001) and Sabelo Ndlovu-Gatsheni (2013) remind us that postcolonial states frequently inherit the logic of colonial governance. Rabiou et al. (2024) aver that these are systems rooted in a long history of neoliberal order where relief and authority are intertwined. Feminist decolonial scholars add another vital dimension to this critique. Sylvia Tamale (2020) argues that African women are too often depicted as passive beneficiaries of aid, their leadership and knowledge erased by gendered colonial hierarchies. Furthermore, Khursheed (2022) exposed how microcredit schemes, cash transfers or medical kit distributions often reinforce stereotypes rather than empowering women through their own community-based governance systems.

Women's associations in Niger have long played crucial roles in managing water resources, mediating disputes, and sustaining social cohesion. However, mainstream Water, Sanitation, and Hygiene (WASH) and protection programs rarely consult them, perpetuating the colonial assumption that women's voices require external validation (Dei, 2014; Rabiou et al., 2024).

What is crystal clear is that these realities have shown that humanitarian aid in postcolonial Niger, especially in the post-2023 coup times, still moves within old and rigid hierarchies of knowledge, power, and gender that echo the very colonial systems it promises to undo. The attendant consequence is that it misses the essence cum strength of the Nigerien being; the wisdom of its elders, the ingenuity of women, the determination of youth, and the quiet strength that has always guided its communities through thick and thin. Genuine compassion thus begins not with instruction, but with listening to voices that have never been silent, only unheard.

Undoubtedly, decolonizing aid would, therefore, require more than localized participation. It would demand a reconfiguration of who counts as knowledge, who has their governance structures recognized, and whose voices set the terms of aid or of humanitarian interventions.

The Impact of Political Instability in Niger

One of the key themes that emerges from the interviews is the disruption of aid operations and the inaccessibility of vulnerable populations to humanitarian organizations. Respondents universally agree that the coup has significantly disrupted the delivery of humanitarian assistance, with many citing increased challenges in reaching the most vulnerable populations. The political instability and military takeover in Niger have introduced numerous barriers to humanitarian aid, including administrative delays, restricted movement, and heightened security risks. These factors have collectively hindered the effectiveness of humanitarian agencies in the region.

An aid worker in Niger elaborated on the dynamics, stating:

> The military takeover has made it extremely difficult for us to access certain areas. We face constant roadblocks, and our work is often delayed due to the new bureaucratic hurdles set by the military (Aid worker, The International Rescue Committee, Niger, 2024).

This statement aligns with Muggah's (2013) thesis that political instability, such as coups, often results in logistical disruptions, heightened operational costs, and delays in aid delivery, which, in most cases, can undermine the overall effectiveness of humanitarian operations. This suggests that the military junta's bureaucratic imposition, requiring all humanitarian organizations operating in the country to be cleared and to seek approval from the military before embarking on any aid operation, has directly affected the country's humanitarian space. While the military government may not be solely responsible for the new operational challenges, the disruptions that typically accompany sudden military takeovers and the erosion of existing democratic structures may be partly to blame.

As another respondent has reflected, *I am not sure the ICRC and MSF are finding their job easy in this region*, pointing to the strained capacities of these major humanitarian actors in the wake of the coup. Official reports from MSF and ICRC on their operations further corroborate these claims (MSF, 2023). For instance, MSF reported that it has faced significant challenges in providing medical assistance to vulnerable communities due to frequent clashes between government troops and terrorists, and curfews imposed by the military hierarchy in some territories, all of which have significantly delayed the delivery of urgent medical interventions to vulnerable communities (MSF, 2023). Similarly, the ICRC has reported several disruptions to its humanitarian operations due to limited access to most key vulnerable communities affected by violent conflict (ICRC, 2023; OCHA, 2023). These operational barriers are not merely the result of security challenges but are also a manifestation of the broader geopolitical and decolonial dynamics at play. The reservation of the incumbent military regime toward the operations of the neoliberal humanitarian organization further demonstrates the broader picture of the mistrust that most postcolonial African military regimes harbor toward most neoliberal humanitarian organizations. This explains why the current military administration in the country is averse to the posturing of many of the neoliberal agencies, of which the humanitarian organization is a key component. This further reinforced why many locals continue to see many of the neoliberal humanitarian organizations as agents of foreign political agendas and of the neo-colonial liberal democratic order that has, over time, enriched a few members of the internal political class over the masses.

The suspicion of the locals is basically rooted in the legacies of colonialism; structures where external interventions were often seen as serving the interests of former colonial powers rather than addressing local needs and aspirations. As one participant, resident in Maradi town in Niger, noted in the *Fulfude* language:

> *tawtoreede gollotooɓe ballondiral hakkunde leyɗeele wontii politik no feewi. Yimɓe ɗoo njiyataa ɓe ko lanndaaji dii ngonaa laamuyankooji; ɓe njiytiraa ko gollotooɓe laamuuji janani* (Transcribed in English as: the presence of international aid workers has become highly politicized. People here do not see them as neutral parties; they are seen as agents of foreign powers).

What the above narration suggests is that, within postcolonial discourse, humanitarian aid in Niger and most African communities is not often neutral but a tool of neocolonial control, perpetuating unequal power dynamics between donor nations and recipient States (Ndlovu-Gatsheni, 2013). It further demonstrates that the failures of aid organizations to navigate the complex political landscape in Niger are not only due to logistical and security challenges but also to the political and cultural alienation of local populations, stemming from the long-standing legacy of colonialism, mistrust and suspicion the locals hold toward them.

Conclusion

We can infer from this study that the neoliberal humanitarian aid operations in Niger cannot be fully understood without situating them within the broader context of the postcolonial governance failures and the enduring coloniality embedded within the global aid architectures. It is crystal clear here that the coup that took place in 2023 in Niger has, within the context of humanitarian operations. Again, it has disrupted the logistical channels and operational routines and further exposed the long-standing fractures in the relationship between external humanitarian actors and local populations. This study has further revealed that most neoliberal humanitarian organizations operating in Niger's militarized political terrain are now confronted with severe bureaucratic, security, and structural challenges that lie at the heart of their engagements with the communities they serve.

The deep social mistrust and suspicion that the locals and the military regime hold toward many neoliberal organizations further complicates and highlights why most humanitarian organizations and their operations are received with cautious optimism by the locals. These insights reinforce the decolonial critiques that call for dismantling hierarchical aid models that privilege external

expertise while marginalizing indigenous agency. Hence, the study presents an opportunity to observe that the Nigerien experience has shown that, for humanitarian operations to be effective in politically volatile environments, such as during times of coups, more than operational adaptation is required. It necessitates a fundamental transformation of the humanitarian logic and informs a genuinely decolonized humanitarian practice; one that is rooted in epistemic plurality, local ownership, and relational trust, and offers the most viable path toward sustainable assistance and political stability. In this sense, the crisis in Niger serves as both a warning and an opportunity to reimagine humanitarianism beyond its colonial legacies.

Bibliography

Aina, T. A. (2013). *Giving to help, helping to give: The context and politics of African philanthropy*. Amalion Publishing.

Ampofo, A. A. (2024). *The last word: Funtumfunafu, Denkyemfunafu: The individual, the community reciprocity, and grace*. In C. Kemedjio & C. Lynch (Eds.), *Who Gives to Whom? Reframing Africa in the Humanitarian Imaginary* (Culture and Religion in International Relations, pp. 239–248). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3- 031-46553-6_12

Bennett, J., Bertrand, W., Harkin, C., Samarasinghe, S., & Wickramatillake, H. (2006). Coordination of international humanitarian assistance in tsunami-affected countries. *Tsunami Evaluation Coalition*.

CIHA. (2024, June 14). *Decolonizing Aid in Africa*. CIHA Blog. Available at: https://www.cihablog.com/decolonizing-aid-in-africa/

Collier, P., & Hoeffler, A. (2002). On the incidence of civil war in Africa. *Journal of Conflict Resolution, 46*(1), 13-28.

Dei, G. J. S. (2014). *Indigenous knowledge and the politics of decolonization*. Routledge.

Doukhan, D., & Azani, E. (2021). *Global Jihad in Africa: Danger and Challenges*. International Institute for Counter-Terrorism (ICT). http://www.jstor.org/stable/resrep37744.

Doutchi M., Ghousmane A., Zampaligre, F., Moussa, B., Ishagh, E. K., Talatou Marc, O., Oumarou, B., Kaya, M. S., Diawara, G. A., Camara, A. M., Moussa, S., Bienvenu, K., Toko J., Harouna, H., Moussa, H., Kofi, N'Z., Tamuzi, J. L., Katoto, P. D. M. C., Wiysonge, C. S., & Melanga Anya, B.-P. (2024). Health transformation toward universal healthcare coverage amidst conflict: examining the impact of international cooperation in Niger. *Front. Public Health*. 12:1303168. doi: 10.3389/fpubh.2024.1303168.

Fanon, F. (1961). The wretched of the earth. Grove Press.

Guillou, D. (2024, December 6). *Climate change: humanitarian aid at a crossroads*. Alternatives Humanitaires. https://www.alternatives-humanitaires.org/en/2024/12/06/climate-change-humanitarian-aid-at-a-crossroads/

Grosfoguel, R. (2011). Decolonizing postcolonial studies and paradigms of political-economy: Transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality. *Transmodernity*, *1*(1), 1–38.

Hilhorst, D., & Jansen, B. J. (2010). Humanitarian space as arena: A perspective on the everyday politics of aid. *Development and Change, 41*(6), 1117-1139.

Hosseini, S. A., Mohammadi L., Amirbagheri K., & de la Fuente, A. (2023). Assessing humanitarian supply chain operations in the aftermath of the Kermanshah earthquake. *Journal of Humanitarian Logistics and Supply Chain Management*, *13*(4), 378–398, https://doi.org/10.1108/JHLSCM-01-2022-0001

Humanitarian Outcomes (2024). Aid Worker Security Report. https://humanitarianoutcomes.org/sites/default/files/publications/awsr_2024.pdf.

International Committee of the Red Cross. (2023). *ICRC annual report 2023*. International Committee of the Red Cross. https://www.icrc.org/en/report/icrc-annual-report-2023?utm

Kanté, A., Koné, F. R., Koné, H., Souaré, I. K., Sow, D., Théroux-Bénoni, L.-A., & Toupane, P. M. (2024). *Rethinking responses to unconstitutional changes of government in West Africa*. Institute for Security Studies. http://www.jstor.org/stable/resrep62988.

Kemedjio, C., & Lynch, C. (2024). *Who gives to whom? Reframing Africa in the humanitarian imaginary* (Culture and Religion in International Relations). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-031-46553-6.

Khursheed, A. (2022). Exploring the role of microfinance in women's empowerment and entrepreneurial development: a qualitative study. *Future Business Journal, 8*, 57. https://doi.org/10.1186/s43093-022-00172-2.

Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural Studies, 21*(2–3), 240–270.

Mamdani, M. (1996). *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton University Press.

Mbembe, A. (2001). *On the Postcolony*. University of California Press.

Médecins Sans Frontières. (2023). *Year in review 2023*. MSF International. https://www.msf.org/my/node/49381?utm=

Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Duke University Press.

Muggah, R. (2013). The effects of stabilization on humanitarian action in Haiti. *Disasters, 37*(4), 651-673.

Ngwenya, N. K., & Naude, M. J. A. (2016). Supply chain management best practices: A case of humanitarian aid in southern Africa. *Journal of Transport and Supply Chain Management*, *10*(1), Article 242. https://doi.org/10.4102/jtscm.v10i1.242.

Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2013). Coloniality of power in postcolonial Africa: Myths of decolonization. *CODESRIA Bulletin*, (1 & 2), 28–33.

OCHA. (2023). Humanitarian situation reports in West Africa. *United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs*.

Oyěwùmí, O. (1997). Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (NED-New edition, pp. 1–30). University of Minnesota Press. http://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctttt0vh.6.

Quijano, A. (2000). Coloniality of power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South, 1*(3), 533–580.

Rabiou, L. M., Oumarou, B., Mor, D., Abdou, M., Ibrahim, C., Tamuzi, J. L., Katoto, P. D. M. C., Wiysonge, C. S., Melanga Anya, B.-P., & Manengu, T. C. (2024). Mobile outreach clinics for improving health care services accessibility in vulnerable populations of the Diffa Region in Niger: a descriptive study. *Int J Equity Health, 23*, 235. https://doi.org/10.1186/s12939-024-02322-0.

Rodogno, D. (2021). Decolonisation and humanitarianism. *Global Challenges, 1*(10). https://globalchallenges.ch/issue/10/decolonisation-and-humanitarianism/?utm.

Tamale, S. (2020). *Decolonisation and Afro-Feminism*. Ottawa: Daraja Press. ISBN 9781988832494.

Thiam, A. (1978). *La Parole Aux Négresses*. Divergences. ISBN 9791097088712.

Thomson, A. (2020). The credible commitment problem and multiple armed groups: FARC perceptions of insecurity during disarmament in the Colombian peace process. *Conflict, Security & Development, 20*(4), 497–517. https://doi.org/10.1080/14678802.2020.1794139.

World Bank. (2022). *Niger: Building Economic Resilience to Shocks*. World Bank Publications. https://www.worldbank.org/en/news/press-release/2022/03/29/afw-niger-renforcer-la-resilience-de-leconomie-pour-faire-face-aux-crises.

Youngs, R., Alexopoulou, K., Brudzińska, K., Csaky, Z., Farinha, R., Godfrey, K., Jones, E., Mantoiu, E., Panchulidze, E., & Ventura, E. (2024). Security and Peace-Building Interventions. In *European Democracy Support Annual Review 2023* (pp. 28–30). Carnegie Endowment for International Peace. http://www.jstor.org/stable/resrep57897.9.





L'iba-iba : une pratique humanitaire endogène chez les Balondo du sud-ouest du Cameroun, vers 1700-2019

Cyprian Nanji
Enseignant-chercheur
Département d'Histoire, Université de Buea, Cameroun
nanji.cyprian@ubuea.cm

How to cite this paper:
Nanji, C. (2025). *L'iba-iba* : une pratique humanitaire endogène chez les Balondo du sud-ouest du Cameroun, vers 1700-2019. *Global Africa*, (12), pp. 136-154.
https://doi.org/10.57832/rd49-pr74

Received: August 4, 2025
Accepted: October 18, 2025
Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Résumé

Cet article examine l'*iba-iba*, une pratique humanitaire indigène du peuple Balondo du sud-ouest du Cameroun, en retraçant son évolution depuis la période précoloniale (vers 1700) jusqu'à nos jours. Ancrée dans des valeurs collectives de réciprocité, de solidarité et de responsabilité mutuelle, l'*iba-iba* sert depuis longtemps de mécanisme local pour faire face aux difficultés. Elle a permis de répondre à toute une série de besoins — incendies, décès, déplacements, frais de scolarité, traitements médicaux, pénurie alimentaire — sans dépendre des systèmes d'aide officiels, étatiques ou internationaux. À l'aide d'une méthodologie historique fondée sur l'histoire orale, l'observation ethnographique et la recherche archivistique, l'étude reconstitue les continuités et les adaptations de l'*iba-iba* à travers les périodes coloniale, postcoloniale et contemporaine. Des entretiens sur le terrain auprès d'anciens, de femmes leaders et de jeunes Balondo — conduits en londo (langue balondo), en pidgin anglais et en anglais — sont complétés par des documents d'archives provenant de registres missionnaires et coloniaux afin d'expliquer comment ce système indigène a perduré malgré les pressions extérieures. L'article situe l'*iba-iba* dans un réseau plus large d'institutions d'entraide balondo, notamment l'*icheche* (contribution obligatoire), le *njange* (épargne tournante), l'*erio* (travail collectif) et l'*ereni* (repas partagés). Ces pratiques révèlent une infrastructure communautaire sophistiquée permettant de gérer la vulnérabilité et de promouvoir la cohésion sociale. Cette étude accorde une attention particulière au rôle joué par l'*iba-iba* lors de crises récentes, notamment le conflit de Bakassi et la crise anglophone actuelle, où il a apporté un soutien informel mais efficace aux personnes déplacées à l'intérieur du pays. En mettant l'accent sur un système de soins autochtone, cet article remet en question les discours humanitaires dominants qui privilégient les interventions menées par des acteurs étrangers. Il soutient que l'*iba-iba* incarne une approche communautaire du bien-être et des interventions d'urgence, ancrée dans l'histoire, à la fois résiliente et adaptée au contexte local. Cette étude contribue ainsi à la recherche décoloniale en mettant en avant les épistémologies africaines et les systèmes de connaissances locaux dans les discussions sur l'humanitaire.

Mots-clés

Iba-iba, Balondo, humanitarisme autochtone, histoire orale, résilience culturelle, entraide, Cameroun

Introduction

Les sociétés africaines ont, depuis longtemps, démontré le profond enracinement de leurs traditions dans les valeurs d'entraide, de solidarité sociale et de responsabilité communautaire qui remettent en question les discours eurocentriques dominants sur l'humanitarisme. À travers le continent, les communautés ont développé des systèmes de soin complexes et résilients bien avant les rencontres coloniales et l'introduction ultérieure des modèles d'aide occidentaux. Des chercheurs, tels que Dipoko (1984), Nyamnjoh (2013) et Tabe (2010), ont souligné que les approches africaines du bien-être social sont ancrées dans des valeurs spirituelles, morales et communautaires qui accordent la priorité au bien-être de tous les membres. Ces systèmes n'étaient ni fortuits ni informels, mais au contraire essentiels à l'organisation de la vie africaine précoloniale.

Cet article examine l'*iba-iba*, une pratique humanitaire indigène chez le peuple Balondo du sud-ouest du Cameroun. Ancré dans l'éthique communautaire et la responsabilité relationnelle, l'*iba-iba* est un système d'aide humanitaire qui émerge en temps de crise, où chaque membre d'une communauté apporte deux articles — qu'il s'agisse de nourriture, d'outils, de vêtements ou d'argent — pour soutenir les personnes touchées par des catastrophes ou des difficultés. Plus qu'un acte de charité, l'*iba-iba* est une obligation morale et spirituelle fondée sur la réciprocité, l'interdépendance et la survie collective.

Bien que ces systèmes autochtones existent depuis des siècles, ils restent largement absents du discours humanitaire dominant qui tend à privilégier les cadres institutionnels dictés par les donateurs et souvent paternalistes, façonnés par les idéologies politiques et religieuses occidentales. L'hypothèse selon laquelle l'humanitarisme trouve son origine en Europe ou dans les pays du Nord marginalise l'action africaine et occulte les riches traditions de soin qui ont soutenu les communautés à travers le continent. Plus précisément, cette étude vise à :

- Examiner les origines historiques, la signification culturelle et les principes fondamentaux de l'*iba-iba* chez les Balondo du sud-ouest du Cameroun.
- Analyser le fonctionnement et l'impact de l'*iba-iba* en tant que système humanitaire autochtone favorisant la cohésion et la résilience communautaires.
- Explorer la manière dont la reconnaissance de pratiques autochtones, telles que l'*iba-iba*, remet en question les récits occidentaux sur les origines et le développement de l'humanitarisme en Afrique.

En remettant en question ce discours, l'étude de l'*iba-iba* met en avant les philosophies et les pratiques humanitaires ancestrales de l'Afrique. Cet article s'inscrit dans un cadre plus large visant à décoloniser la pensée humanitaire en mettant en évidence les épistémologies africaines. Il montre comment les pratiques locales perdurent et demeurent essentielles pour faire face aux défis actuels, tels que les déplacements de population, la guerre et l'insécurité économique.

Cadre conceptuel et pertinence

Les modèles dominants d'humanitarisme qui façonnent aujourd'hui les systèmes d'aide mondiaux sont généralement institutionnels, bureaucratiques et ancrés dans les valeurs libérales et laïques occidentales. Ces modèles fonctionnent souvent par l'intermédiaire d'organisations formelles — ONG internationales, agences donatrices et institutions multilatérales — et reposent sur des hypothèses universalistes concernant les besoins humains, la souffrance et les modalités de fourniture de l'aide. Comme le soulignent Barnett (2011) et Fassin (2007), ces cadres ont historiquement présenté les pays du Sud comme des lieux de souffrance nécessitant une intervention extérieure, renforçant ainsi les relations de pouvoir asymétriques et réduisant au silence les voix locales.

En revanche, l'*iba-iba* reflète une logique humanitaire fondamentalement différente, qui émerge de l'intérieur de la communauté et est façonnée par une conception spirituelle, morale et écologique du bien-être. Comme le soutient Kemedjio (2024), les systèmes africains d'entraide fonctionnent

dans le cadre d'« économies morales » qui privilégient la pertinence culturelle, les obligations relationnelles et la responsabilité spirituelle plutôt que les mesures externes ou les mandats des donateurs. Dans cette optique, les soins ne constituent pas un service facultatif ou professionnalisé, mais un devoir sacré, fondé sur les principes cosmologiques et ontologiques de la vie africaine. S'appuyant sur les contributions théoriques d'universitaires africains et de penseurs décoloniaux, tels que Mudimbe (1988), Lynch (2022), Ramose (1999) et Ndlovu-Gatsheni (2018), cet article conceptualise l'*iba-iba* comme une pratique humanitaire décoloniale. Il résiste à la standardisation et à la dépersonnalisation des systèmes d'aide modernes et promeut une approche pluriverselle des soins qui reconnaît les multiples façons d'être, de connaître et de soutenir la vie. Comme le souligne Lynch (2022), l'humanitarisme africain ne peut être compris uniquement à travers un prisme séculier, linéaire et technocratique ; il doit être abordé à travers des cadres qui reconnaissent l'interconnexion spirituelle entre les personnes, les ancêtres, la nature et le divin.

Dans cette optique, l'*iba-iba* dépasse la simple tradition : il constitue une critique vivante de la colonialité de l'aide. Il nous rappelle que l'humanitarisme ne doit pas nécessairement venir d'en haut ou de l'extérieur ; il peut émerger de l'intérieur, ancré dans les relations, l'histoire et les obligations locales. À une époque où les systèmes mondiaux d'aide sont confrontés à des crises de légitimité, de financement et d'efficacité (Moyo, 2009), des pratiques telles que l'*iba-iba* offrent des perspectives intéressantes pour repenser la fourniture de l'aide à travers les logiques indigènes et les visions africaines du monde.

Les pratiques humanitaires en Afrique ne sont ni des inventions modernes ni des réactions à l'influence occidentale. Elles sont fondamentales pour le tissu social du continent, préexistantes à la domination coloniale de plusieurs siècles, voire de plusieurs millénaires. Partout en Afrique, les systèmes d'entraide, de réciprocité et de responsabilité collective ont historiquement assuré le bien-être des individus et des communautés. Ces systèmes étaient fondés sur des philosophies indigènes qui mettaient l'accent sur l'harmonie, l'interdépendance et la justice et fonctionnaient souvent indépendamment des cadres juridiques ou institutionnels formels caractéristiques des États modernes (Gyekye, 1997 ; Wiredu, 1980 ; Mbiti, 1969).

Un exemple frappant est la philosophie Ubuntu, répandue parmi les groupes parlant le bantou, tels que les Zoulous, les Xhosas, les Shonas, les Lubas et les Sothos. Ancré dans la maxime *umuntu ngumuntu ngabantu* (« une personne est une personne à travers les autres personnes »), Ubuntu affirme que le bien-être d'un individu est indissociable de celui de la communauté (Ramose, 2002 ; Tutu, 1999). Dans la pratique, l'Ubuntu s'exprimait à travers des systèmes hautement organisés de travail communautaire, de production alimentaire partagée et de soutien ritualisé en période de difficulté (Metz, 2007).

En Afrique occidentale et centrale, des logiques communautaires similaires ont façonné la vie quotidienne. Chez les Tiv du Nigeria, la pratique du *ya* (agriculture tournante) permettait aux membres des familles élargies de s'entraider dans l'accomplissement de leurs travaux agricoles (Iroegbu, 1995). Les Igbo avaient l'*igba boi*, un système d'apprentissage dans lequel les jeunes hommes étaient logés, nourris et formés par les membres les plus riches de la communauté — un investissement social remboursé plus tard par le travail ou le mentorat (Nwosu, 2010). Au sein des communautés yoruba, les *aro* (travaux communautaires) étaient mobilisés pendant les récoltes, des enterrements ou la construction de maisons, combinant ainsi les liens sociaux et la solidarité au travail (Akanle, 2009).

Au-delà de ces exemples, l'Afrique occidentale et centrale possèdent une longue histoire d'associations volontaires et de systèmes d'entraide qui reflètent une logique communautaire similaire. Comme l'a observé Parkin (1972) dans son étude fondamentale sur les associations volontaires urbaines, ces organisations apportaient non seulement un soutien économique, mais aussi un sentiment d'appartenance sociale et une régulation morale à leurs membres confrontés à des changements sociaux rapides. Dans toute la région, les associations d'épargne et de crédit rotatives (ROSCA), connues localement sous les noms de susu (Ghana et Nigeria), esusu (Yoruba) et njangi (Cameroun), ont servi de mécanismes durables de solidarité et d'entraide (Ardener, 1964 ; Bascom, 1952). Ces systèmes fonctionnent sur la base de la confiance, de la réciprocité et de la responsabilité collective,

permettant aux participants de mettre en commun leurs ressources pour faire face à des dépenses importantes telles que l'agriculture, le commerce, l'éducation ou la migration. Les anthropologues ont montré que ces associations incarnent une forme de mutualisme économique profondément enracinée dans les économies morales africaines plutôt que dans la charité formalisée (Guyer, 1997).

Outre leurs fonctions économiques, ces groupes d'entraide ont souvent une vocation cérémonielle et sociale : ils organisent le travail communautaire (aro chez les Yoruba), apportent une aide pour les funérailles et servent de médiateurs dans les conflits. En milieu urbain, ils se sont adaptés à de nouveaux contextes grâce à des syndicats professionnels, des associations de migrants originaires d'une même ville et des groupes d'épargne numériques, faisant preuve d'une flexibilité et d'une résilience remarquables (Parkin, 1972 ; Little, 1965). Les groupes njangi ou susu contemporains utilisent également l'argent mobile et les plateformes WhatsApp pour maintenir la responsabilité et la participation malgré les distances géographiques, illustrant ainsi la continuité entre l'éthique coopérative indigène et les technologies financières modernes.

Dans l'ensemble, cette littérature révèle que les associations bénévoles africaines ne sont pas des vestiges précoloniaux, mais des institutions dynamiques et vivantes qui soutiennent des économies morales de soin et de dépendance mutuelle. Elles fournissent un cadre comparatif important pour comprendre des pratiques telles que l'*iba-iba*, situant l'humanitarisme balondo dans une tradition ouest-africaine plus large d'entraide collective et de solidarité relationnelle. Ces pratiques n'étaient pas des rituels statiques, mais des stratégies dynamiques et adaptatives qui répondaient à des réalités écologiques et sociales changeantes. Que ce soit par le biais de l'agriculture partagée, de la redistribution alimentaire ou de la guérison communautaire, les traditions humanitaires africaines reflétaient une économie morale enracinée dans l'expérience vécue et la survie collective (Gyekye, 1996 ; Nyamnjoh, 2013).

Le colonialisme a toutefois perturbé bon nombre de ces systèmes. En imposant des codes juridiques européens, des économies monétaires et des systèmes fonciers individualisés, les administrations coloniales ont affaibli le socle communautaire des systèmes de protection sociale africains. Les missionnaires et les fonctionnaires coloniaux ont souvent rejeté les systèmes de soin indigènes, les qualifiant d'« archaïques » ou de « non scientifiques », pour les remplacer par des institutions occidentales de charité et d'aide aux pauvres (Mamdani, 1996 ; Mudimbe, 1988). Pourtant, malgré ces perturbations, de nombreux systèmes indigènes ont survécu, adaptant souvent leurs structures aux nouvelles conditions politiques et économiques (Mafeje, 2000 ; Ake, 1993).

Sylvia Tamale, éminente universitaire féministe décoloniale, critique vivement la manière dont les épistémologies occidentales ont longtemps marginalisé les modes africains de connaissance, de prise en charge et d'organisation sociale. Dans ses travaux, Tamale (2020) plaide en faveur de la récupération des systèmes de connaissances autochtones africains dans le cadre d'un projet plus large de justice épistémique et de décolonisation. Elle souligne la nécessité de recentrer les ontologies africaines — enracinées dans la communauté, la spiritualité et la relationnalité — afin de démanteler les hiérarchies coloniales ancrées dans les institutions mondiales, notamment celles de la santé, du droit et de l'humanitaire. Cette perspective est très pertinente pour l'étude de l'*iba-iba* qui, à l'instar des systèmes autochtones défendus par Tamale, fonctionne sur la base de la solidarité communautaire, de l'obligation ancestrale et de la réciprocité morale. L'*iba-iba* remet en question les modèles de soin technocratiques et dépersonnalisés imposés par les systèmes d'aide coloniaux et postcoloniaux, proposant en lieu et place une réponse localisée, relationnelle et spirituellement ancrée aux besoins humains. En ce sens, l'*iba-iba* n'est pas seulement un système d'entraide, mais aussi une pratique décoloniale qui réaffirme la légitimité du savoir africain et la capacité des communautés africaines à prendre soin de leurs membres grâce à des cadres endogènes.

C'est dans ce contexte plus large de l'humanitarisme africain que la pratique balondo de l'*iba-iba* doit être comprise. Comme l'Ubuntu, l'*igba boi* ou l'*aro*, l'*iba-iba* n'est pas seulement une tradition culturelle, mais un système vivant de protection sociale, de solidarité et de soins. Il montre comment les sociétés africaines ont mis au point des moyens complexes d'organiser la prise en charge et la distribution des ressources, fondés non pas sur l'aide étrangère, mais sur l'obligation ancestrale, la réciprocité morale et la responsabilité spirituelle.

Méthodologie

Les données utilisées dans cette étude ont été recueillies à partir de recherches archivistiques, d'entretiens semi-structurés et d'observations ethnographiques. Les archives ont été principalement consultées aux Archives nationales de Buea pour retrouver les premières références à l'*iba-iba* et pour examiner la manière dont les autorités coloniales ont documenté — ou déformé — les systèmes de soutien social indigènes. Ces sources comprenaient des rapports coloniaux allemands et britanniques (des années 1890 aux années 1960) sur les structures sociales et les pratiques humanitaires autochtones, la correspondance de missionnaires décrivant la vie communautaire des Balondo, et des documents administratifs du début du XX^{e} siècle montrant comment les politiques coloniales ont perturbé les systèmes locaux d'entraide. Une attention particulière a été accordée au langage et aux classifications utilisés par les fonctionnaires coloniaux pour interpréter (et souvent déformer) les idées locales en matière de bien-être et de réciprocité.

Le travail de terrain s'est déroulé entre novembre 2023 et décembre 2024 dans les villages balondos de la division de Ndian, dans le sud-ouest du Cameroun[1]. L'objectif principal de cette étude était de documenter les pratiques contemporaines de l'*iba-iba* et de retracer son évolution historique. L'étude a impliqué 18 participants – des hommes et des femmes balondos représentant différents groupes d'âge et rôles sociaux. Parmi eux figuraient des anciens (âgés de 65 ans et plus) reconnus comme gardiens de la tradition orale, des chefs communautaires et des membres du conseil chargés d'organiser l'aide communautaire, ainsi que des adultes d'âge moyen et plus jeunes (30 à 50 ans), impliqués dans l'*iba-iba* et en mesure de témoigner de sa pertinence contemporaine.

Des entretiens semi-structurés, d'une durée comprise entre 45 minutes et 1 heure et demie, ont été menés en anglais, en pidgin anglais et en londo (la langue balondo) afin de garantir à la fois l'exactitude linguistique et la résonance culturelle. Certains participants n'étant pas à l'aise avec les appareils d'enregistrement électroniques, les réponses ont été consignées sous forme de notes manuscrites détaillées, prises pendant et immédiatement après chaque session. Cette approche, bien que chronophage, a permis de créer une atmosphère plus conviviale et propice à la confiance, tout en minimisant le sentiment de surveillance. Les notes ont ensuite été saisies et leur exactitude vérifiée auprès des participants dans la mesure du possible.

En outre, trois discussions de groupe (chacune réunissant six à huit participants) ont encouragé le récit collectif d'expériences historiques et actuelles liées à l'*iba-iba*. Par exemple, au cours d'une discussion, les participants ont débattu de la question de savoir si la reconstruction coopérative d'une maison endommagée par une tempête pouvait encore être considérée comme de l'*iba-iba* lorsque le travail était rémunéré en nourriture plutôt que fourni gratuitement. Ces échanges ont permis aux participants de remettre en question, d'affiner et d'approfondir les interprétations issues des entretiens précédents et de coproduire des connaissances sur la signification et la transformation de l'*iba-iba*.

Compte tenu de la place centrale occupée par les traditions orales dans l'historiographie africaine, des récits oraux ont également été recueillis auprès de six participants âgés (70 à 80 ans) qui se souvenaient du fonctionnement de l'*iba-iba* pendant leur jeunesse. Leurs témoignages ont comblé les lacunes laissées par les archives coloniales et ont fourni des catégories indigènes permettant de comprendre la réciprocité sociale. Comme l'a expliqué l'un des anciens : « Lorsque la maison de votre voisin prenait feu, vous n'attendiez pas qu'il vous appelle à l'aide — c'est l'*iba-iba* qui faisait de nous des êtres humains. » Ces souvenirs ont été essentiels pour retracer la manière dont l'*iba-iba* s'est adapté aux transformations socio-économiques coloniales et postcoloniales.

1 Cet article s'appuie sur une étude plus large consacrée à l'*iba-iba*, une pratique humanitaire endogène chez les Balondo du sud-ouest du Cameroun. Il explore les origines historiques, la signification culturelle et la pertinence contemporaine de l'*iba-iba* dans le cadre des discussions sur l'humanitarisme en Afrique. Cependant, cet article ne présente qu'une partie des résultats, en se concentrant spécifiquement sur le rôle de l'*iba-iba* dans le maintien de la solidarité communautaire et de l'entraide chez les Balondo. La méthodologie décrit les approches spécifiques utilisées pour collecter et analyser les données concernant cet aspect particulier de l'étude.

Tout au long de mon travail de terrain, j'ai adopté une attitude réflexive, conscient que mes propres origines balondo influençaient à la fois mon accès à l'information et mon interprétation. Être à la fois initié et chercheur a facilité l'établissement de relations de confiance et l'ouverture d'esprit, mais a également nécessité une négociation constante de ma position, en particulier lorsque des participants plus jeunes remettaient en question les interprétations traditionnelles proposées par les personnes âgées (Headland et al., 1990).

En tant que spécialiste du Balondo et initié à sa culture, j'ai abordé cette étude avec une familiarité personnelle et une curiosité scientifique. Mon éducation au sein de la communauté balondo m'a offert un accès privilégié aux anciens, aux espaces cérémoniels et aux histoires orales qui auraient pu être inaccessibles à un chercheur extérieur. Ce statut d'initié a renforcé la confiance et l'ouverture d'esprit lors des entretiens et des discussions de groupe, en particulier lorsque nous avons abordé des sujets sensibles liés aux obligations coutumières et aux dimensions spirituelles de l'*iba-iba* (Smith, 2012 ; Chilisa, 2020).

Cependant, je suis également conscient que ma proximité avec la communauté peut introduire des biais d'interprétation, en particulier la tendance à normaliser ou à idéaliser des pratiques familières. Pour atténuer cela, j'ai adopté une approche réflexive qui impliquait une remise en question permanente et une triangulation des données provenant de multiples sources : témoignages oraux, archives et récits des participants. J'ai également invité les participants à examiner les interprétations préliminaires lors de réunions de validation, ce qui leur a permis d'affiner ou de remettre en question mes analyses.

Cette double position — à la fois émique (initiée) et étique (observatrice analytique) — a permis une compréhension nuancée de l'*iba-iba* en tant qu'expérience vécue et texte culturel. Elle contribue aux débats en cours sur la subjectivité dans les études autochtones en démontrant comment la recherche initiée peut rester critique tout en s'ancrant dans les épistémologies de la communauté qu'elle représente (Chilisa, 2020).

Analyse des données

L'analyse des données s'est déroulée en trois étapes qui se chevauchaient : interprétation des archives, interprétation thématique des entretiens et synthèse comparative entre les différentes sources. Les notes des entretiens et des groupes de discussion ont été lues ligne par ligne afin d'identifier les expressions et métaphores récurrentes utilisées pour décrire l'*iba-iba*. Cette analyse a révélé trois thèmes interdépendants qui en capturent les dimensions fondamentales : l'obligation communautaire, la redistribution des ressources et le devoir spirituel. Des expressions telles que « rikonjoh riokoh risa kataka romba » (« une main seule ne peut attacher un paquet ») et « mokiteni nwa ndabo » (« solidarité familiale ») sont apparues fréquemment et ont nourri le thème de l'obligation communautaire. À ce propos, un ancien a déclaré : « Lorsque la maison de mon voisin a été détruite par une tempête, nous avons tous aidé sans poser de questions » (Besumbu Christopher, 60 ans), tandis qu'un autre a souligné la réciprocité : « Si vous receviez de l'aide, vous deviez la rendre lorsque le besoin s'en faisait sentir » (Ekale Ekomo, 84 ans).

Les récits sur le partage des prises de pêche, la réparation des pirogues ou la reconstruction des maisons après un incendie illustraient le thème de la redistribution des ressources. Comme l'ont expliqué les participants : « Après ma récolte, je donne toujours une partie de mes récoltes à ceux qui n'en ont pas » (Etona Cecelia, 80 ans) et « Quand la maison de quelqu'un était endommagée, les voisins se réunissaient pour la reconstruire. Chacun a contribué à sa mesure » (Naseri Vincent, 75 ans). Les dimensions morales et spirituelles de l'*iba-iba* ressortent également clairement dans des déclarations telles que « Donner aux autres plaît à Obase ; nous n'aidons pas uniquement pour nous-mêmes » (Ndena Paul, 63 ans) et « On ne peut pas prier Dieu quand on ne partage pas avec les autres ; le partage fait partie de notre devoir » (Ikando Justine, 79 ans). Ces expressions ont été affinées lors de conversations de suivi avec les participants afin de s'assurer que les interprétations

reflétaient bien le sens qu'ils voulaient leur donner. Ensemble, ces réflexions montrent comment l'*iba-iba* fonctionne à la fois comme un cadre social et éthique guidant la pratique humanitaire au sein de la communauté balondo.

Les thèmes qui ont émergé de la lecture interprétative des entretiens et des discussions ont été comparés aux résultats des archives afin de retracer les schémas de continuité et de transformation. Par exemple, les archives missionnaires qui présentaient la générosité indigène comme un « comportement charitable » ont été examinées parallèlement aux récits oraux qui décrivaient l'*iba-iba* comme une obligation morale et spirituelle, plutôt que comme un acte de pitié. Cette comparaison interprétative a révélé comment les discours coloniaux et missionnaires cherchaient à redéfinir l'éthique humanitaire locale, alors même que les pratiques balondo continuaient d'affirmer l'entraide comme un devoir moral collectif.

L'un des principaux défis analytiques consistait à traduire les expressions idiomatiques londo en anglais sans effacer leurs multiples significations culturelles. Certains concepts, tels que « osadaka oma uba nwana nyongoh mbusa » (« Tu ne peux pas apprécier ton repas alors que ton frère n'a rien à manger »), ont nécessité une réflexion collective avec les participants afin d'en saisir les dimensions éthiques et spirituelles. En croisant les archives, les récits oraux et les observations ethnographiques, cette étude garantit que l'interprétation des traditions humanitaires des Balondo repose avant tout sur leurs propres voix, et non exclusivement sur les documents écrits.

Le peuple Balondo : histoire et peuplement

Les Balondo constituent un groupe ethnique de langue bantoue, principalement implanté dans la division de Ndian, dans la région sud-ouest du Cameroun, ainsi que dans certaines parties de l'État de Cross River au Nigeria, où ils sont connus sous le nom d'Efut. Ils occupent 17 villes réparties dans trois grandes zones géographiques : Mbusa, Mesaka et Boso. Ces zones se trouvent dans les sous-divisions Ekondo Titi, Bamusso et Isangele du Cameroun (Nebengu, 1990 ; Akak, 1998 ; Ardener, 1996 ; Nanji & Ndille, 2024). Leur répartition géographique reflète une histoire de migration, d'adaptation écologique et d'organisation sociopolitique façonnée à la fois par des dynamiques internes et des pressions externes.

Les traditions orales et les sources d'archives font remonter les origines des Balondo à la région du Congo, d'où ils ont migré vers le nord en passant par Kribi et Douala avant de s'installer dans la région de Rio del Rey (Archives nationales de Buea, n° Ae 20, 1923). Leur première colonie, Ekondo ya Ikeni, a été nommée d'après la plante sacrée ikeni (Newbouldia laevis), symbolisant l'enracinement spirituel et territorial. Cependant, la présence de crocodiles dans cette région marécageuse les a amenés à migrer vers l'intérieur des terres, où ils ont établi de nouvelles colonies telles que Illor, Funge, Lobe, Meme et Illoani. Les déplacements des Balondo étaient étroitement liés à la disponibilité des zones de pêche et des terres arables, ce qui démontre la relation intime entre les moyens de subsistance et la géographie dans leur histoire culturelle (Nanji & Ndille, 2024).

Le territoire balondo couvre une grande partie de la division de Ndian : environ 2/5 de la subdivision Ekondo Titi, 3/4 de la subdivision Bamusso et 1/3 de la subdivision Isangele. Il est bordé par les Ngolo, les Bima et les Batanga au nord, les Bakole-Betika au sud, les ports de pêche d'Isangele à l'ouest et les Balue, les Mbonge et les Ekombe à l'est. La région se caractérise par une forêt tropicale équatoriale dense et des mangroves nourries par des fleuves tels que le Meme et le Moko. Le climat est équatorial, avec une longue saison des pluies qui s'étend de mars à octobre et des précipitations annuelles dépassant 3 000 mm (Suh, 1982). Ces caractéristiques environnementales ont historiquement façonné les activités économiques des Balondo, en particulier la pêche, l'agriculture et la chasse, et ont contribué à un mode de vie qui valorise l'équilibre écologique et l'interdépendance.

Les modes d'établissement des Balondo ont été conçus pour faciliter l'accès aux cours d'eau et aux ressources forestières, leur permettant ainsi de construire des communautés autonomes, mais interconnectées. Ces modes ont également renforcé les structures sociales qui encourageaient le travail communautaire, le partage des ressources et la responsabilité collective, principes qui sous-tendent les pratiques humanitaires telles que l'*iba-iba* et d'autres formes d'aide indigène.

Au cours des dernières décennies, les communautés balondo ont été confrontées à des menaces telles que la déforestation, le changement climatique et l'instabilité politique, notamment la crise anglophone. Pourtant, leurs structures sociales et leurs pratiques culturelles, y compris les systèmes de soin autochtones, sont restées remarquablement résilientes. La continuité de l'*iba-iba* et des pratiques connexes à travers les siècles témoigne de la pertinence durable de l'organisation sociale des Balondo et de leurs stratégies d'adaptation face à l'adversité.

Carte de la division de Ndian montrant les 17 villages balondo



Source : Adapté et numérisé par Nkemndem Agendia, Département de géographie, Université de Buéa, 2022.

Iba-iba : signification, structure et fonctionnement

Le terme *iba-iba* en londo, la langue du peuple Balondo, se traduit littéralement par « deux-deux » et fait référence au principe selon lequel chaque membre d'une communauté apporte deux choses — qu'il s'agisse de nourriture, d'outils, de vêtements ou, plus récemment, d'argent — pour aider une personne en difficulté (entretien avec Michael Monya, 05/12/2024). Michael Monya, un ancien respecté de Lobe Town, a expliqué la signification symbolique du « deux-deux » en ces termes : « Les gens demandent pourquoi toujours deux ? L'un est pour votre corps, l'autre pour votre cœur. Si je vous donne deux bananes plantains, vous en mangez une et vous savez que la seconde n'est pas donnée par pitié, mais par amour. C'est pourquoi on appelle cela *iba-iba* » (Entretien avec Michael Monya, 05/12/2024).

Il s'agit d'un système d'intervention d'urgence culturellement ancré, qui se déclenche en cas de crise : incendies, maladies soudaines, décès ou déplacements. Contrairement à l'humanitarisme conventionnel, qui dépend souvent d'institutions formelles et d'interventions extérieures, l'*iba-iba* est décentralisé, fondé sur les besoins et ancré spirituellement dans l'ordre moral et cosmologique de la communauté. Ekale Ekomo, un ancien respecté et Sanga Moki (échanson) de la ville de Lobe, a souligné cette dimension spirituelle en affirmant qu'« à notre époque, donner pendant l'*iba-iba* n'était pas seulement un acte de gentillesse, c'était sacré. Si vous refusiez de donner, les esprits de

nos ancêtres le sauraient. Vous pouviez être puni par la maladie ou la perte. On nous a enseigné dès l'enfance que le partage est le moyen de rester connectés à la terre, à notre peuple et à nos dieux » (entretien avec Michael Ekale Ekomo, 23/12/2016).

L'organisation de l'*iba-iba* était communautaire et très structurée. Les associations par tranche d'âge, appelées *makoroh mata na maba*, étaient généralement chargées de collecter et de distribuer des articles aux personnes touchées. Chaque village balondo comptait au moins sept de ces groupes d'âge qui, en cas de crise, se mobilisaient collectivement pour venir en aide aux victimes. Ces groupes ne se limitaient pas à la collecte d'aides matérielles, ils supervisaient également les efforts de reconstruction et veillaient à ce que les victimes soient réintégrées émotionnellement et socialement dans la communauté. Comme l'explique Etona Cecilia, une femme leader respectée d'Illor : « L'*iba-iba* n'était pas quelque chose que l'on vous invitait à faire. C'était notre mode de vie. Quand la maison de quelqu'un brûlait, nous n'attendions pas d'instructions. Nous savions quoi apporter : deux ignames, deux bananes plantains, ou même une machette si l'homme était agriculteur. Si vous n'apportiez rien, les anciens remettaient en question votre sincérité » (entretien avec Etona Cecelia, 01/12/2021).

Historiquement, les biens offerts dans le cadre de l'*iba-iba* étaient directement adaptés aux moyens de subsistance de la victime. Par exemple, un agriculteur dont la maison avait été détruite recevait des machettes, des houes et du matériel de plantation tandis qu'un pêcheur se voyait offrir des filets, des hameçons ou des pagaies. Les femmes qui fumaient du poisson ou de la viande à l'air libre — activité fréquemment source d'incendies accidentels — recevaient des denrées alimentaires et des ustensiles de remplacement. Comme l'explique Stephen Itor Itor, gardien reconnu de l'histoire des Balondo : « La plupart des incendies se produisaient lorsque les femmes fumaient du poisson ou de la viande. Autrefois, nous utilisions des maisons au toit de chaume et au bambou sec. Une fois l'étincelle éteinte, tout disparaissait, mais personne ne pleurait longtemps. Nous nous mettions immédiatement à nous organiser. Nous savions qui avait du manioc, qui avait des filets, qui avait des toits de chaume. Nous reconstruisions tout comme si de rien n'était » (entretien avec Stephen Itor Itor, 30/11/2021).

En cas de perte de leur maison, l'*iba-iba* allait au-delà du don d'objets matériels : les villageois se rassemblaient pour reconstruire les maisons, les hommes s'occupant de la reconstruction et les femmes préparant les repas pour les soutenir tout au long du processus. Cette dynamique a été parfaitement résumée par Ndena Paul, un ancien d'Illor qui affirmait que :

> Nos groupes d'âge étaient comme de petits gouvernements. Chacun avait un devoir. Un groupe coupait les arbres, un autre moulait les briques et un autre encore allait chercher de l'eau. Après une catastrophe, nous reconstruisions une maison en une semaine. Nous n'attendions pas le chef. Nous agissions comme des frères. (entretien avec Ndena Paul, 29/11/2024)

Iyaiya Bridget Mosongo, enseignante à la retraite de Dibonda Balondo, explique également que :

> Lorsqu'une maison était détruite, les hommes la reconstruisaient, mais nous, les femmes, la portions sur notre dos. Nous cuisinions tous les jours pour eux. Nous envoyions nos filles aider la femme à nettoyer sa nouvelle maison. Nous donnions des tissus, des casseroles, voire nos propres lits. Car une femme sans soutien devient un fantôme dans sa propre maison. (entretien avec Iyaiya Bridget Mosongo, 07/12/2024)

L'introduction de la monnaie coloniale à la fin du XIX^{e} et au début du XX^{e} siècle a entraîné une transformation importante de cette pratique. L'argent a commencé à compléter les biens matériels, les individus contribuant à hauteur de deux pence ou centimes, puis jusqu'à 500 ou 1 000 francs CFA, selon le contexte économique (entretien avec Iyaiya Bridget Mosongo, 07/12/2024). Ce changement a démontré la capacité d'adaptation de l'*iba-iba* face à l'évolution des conditions matérielles, sans compromettre ses valeurs fondamentales de responsabilité collective.

Il est important de noter que l'*iba-iba* n'était ni régulier ni institutionnalisé. Il était épisodique, invoqué par nécessité et organisé spontanément en réponse à un besoin. Cette flexibilité lui a permis de conserver toute sa pertinence dans la société balondo contemporaine. Même en 2019, lorsque des combattants séparatistes ont incendié des maisons à Lobe Town, la communauté a activé l'*iba-*

iba, collectant de la nourriture, des vêtements, de la literie et des outils agricoles pour les victimes. Ces actes n'étaient pas simplement transactionnels, mais exprimaient la solidarité, l'empathie et le devoir culturel (entretien avec Justine Ikando Mulango, 05/12/2024).

Ce qui distingue l'*iba-iba* des systèmes humanitaires occidentaux, c'est sa dimension spirituelle. La participation n'est pas facultative ; elle est considérée comme une obligation morale et ancestrale. S'y soustraire expose à la honte communautaire, voire à des répercussions spirituelles. Naseri Vincent Moto, un ancien respecté de Mbongo Balondo, affirmait que « même l'homme le plus pauvre donnait quelque chose. Deux cuillères de garri, un morceau de savon, n'importe quoi. Parce qu'il savait que demain, c'était peut-être lui qui serait en difficulté. C'était notre assurance avant l'arrivée des banques » (entretien avec Naseri Vincent Moto, 29/11/2024). Cette éthique de l'entraide ne naît pas de la charité, mais de l'interdépendance, de la conviction que le bien-être individuel est indissociable de la santé collective.

Cette pratique balondo n'est pas un cas isolé, mais s'inscrit dans le cadre d'une résurgence plus large des systèmes humanitaires africains endogènes qui remettent en question la domination des modèles d'aide imposés de l'extérieur. Les formes d'humanitarisme locales à travers l'Afrique ne se développent pas de manière isolée ; elles fonctionnent souvent en collaboration, se recoupant à travers des valeurs culturelles communes, des normes indigènes et des réseaux d'entraide qui relient les communautés et traversent les régions. Ces systèmes endogènes, ancrés dans les principes d'autodétermination et de solidarité communautaire, fournissent non seulement une aide immédiate, mais aussi des cadres durables de résilience et de redressement à long terme. Comme l'affirme Boateng (2021), ce n'est pas la localisation, mais plutôt la restauration qui reflète le mieux la nécessité de reconstruire et de renforcer ces mécanismes indigènes qui ont été historiquement érodés par les interventions humanitaires internationales.

La restauration met en avant une approche stratégique et décoloniale dans laquelle les États africains et les acteurs locaux reprennent leurs rôles, reconstruisent des systèmes historiquement enracinés et coopèrent au-delà des frontières nationales pour former des réseaux humanitaires cohérents et ancrés dans le continent. En travaillant en synergie, ces systèmes locaux affirment que les solutions africaines, ancrées dans les réalités du continent, peuvent répondre aux défis humanitaires complexes de manière plus durable que les modèles imposés de l'extérieur. Dans cette optique, l'*iba-iba* illustre parfaitement une logique humanitaire réparatrice et autodéterminée, comme envisagé par Boateng (2021), où l'aide ne dépend pas de l'extérieur, mais repose sur des valeurs endogènes durables et la cohésion communautaire.

Pratiques humanitaires balondo connexes

Si l'*iba-iba* est la pratique humanitaire la plus largement reconnue chez les Balondo, elle s'inscrit dans un écosystème plus large de systèmes d'aide autochtones qui comprennent l'*icheche*, le *njange*, l'*erio* et l'*ereni*. Chacune de ces pratiques répondait à des dimensions spécifiques des besoins humains, allant des difficultés financières et des pénuries de main-d'œuvre à l'insécurité alimentaire et au soutien émotionnel.

Icheche (contribution obligatoire)

L'*icheche* désigne la collecte obligatoire de fonds ou d'articles destinée à répondre à des besoins immédiats, tels que les soins médicaux, les frais de scolarité ou les dépenses funéraires. Elle est généralement mise en place lorsqu'un individu ou une famille ne dispose pas des ressources nécessaires pour faire face à une obligation urgente. En général, les contributions proviennent de parents, de voisins et de membres de la famille élargie. L'initiative est souvent coordonnée par un ancien respecté ou un chef de groupe d'âge (entretien avec Anjeh Michael Netomba, 2024/12/13). Au cours des périodes coloniale et postcoloniale, l'*icheche* est devenu essentiel pour accéder aux soins médicaux, en particulier lorsque les hôpitaux ont commencé à fonctionner dans la région de Balondo. Besumbu Christopher, un ancien respecté de Funge Balondo, a déclaré :

> Avant les hôpitaux, nous utilisions des herbes. Mais lorsqu'une personne était très malade et devait se rendre à Ekondo Titi ou à Kumba pour recevoir des soins médicaux, nous mobilisions l'*icheche*. Même les petits enfants donnaient des pièces de monnaie. L'argent était envoyé par un ancien de confiance. Il ne s'agissait pas seulement de guérir le corps, mais aussi de montrer à la personne malade qu'elle était aimée de tous. (entretien avec Besumbu Christopher, 06/12/2024)

Les funérailles reposaient également largement sur l'*icheche*. Il était rare qu'une famille assume seule l'intégralité des frais d'enterrement. Au contraire, plusieurs ménages liés au défunt contribuaient collectivement afin que l'enterrement se déroule dans la dignité. Cette pratique permettait non seulement de répartir la responsabilité économique, mais aussi de renforcer les liens sociaux et la mémoire collective. En cas de maladie, de décès ou de migration, la pratique balondo de l'*icheche* était mise en œuvre. Les proches et les groupes d'âge contribuaient en offrant du bétail, des céréales et des jetons de monnaie. La distribution pouvait sembler informelle, mais elle était strictement régulée par les anciens et observée avec un sérieux spirituel (entretien avec Louis Nasama Netomba, 14/09/2024).

Njange (système rotatif d'épargne et de crédit)

Avec la monétisation de l'économie balondo pendant l'ère coloniale, les communautés se sont adaptées en créant le *njange* (largement connu aujourd'hui au Cameroun sous le nom de *njangi*), un système rotatif d'épargne et de crédit. Au sein de chaque groupe d'âge ou association villageoise, les membres versaient régulièrement des sommes fixes. Le montant total était ensuite remis à un membre par cycle, ce qui permettait aux individus d'accumuler des sommes suffisantes pour des investissements plus importants, tels que la construction d'une maison, le lancement d'une entreprise ou le paiement des frais de scolarité. Le *njange* reste l'un des outils financiers communautaires les plus efficaces de la région et reflète une conception endogène de l'économie coopérative. Joseph Nakende Owasi a partagé son expérience dans l'entretien suivant :

> Quand j'étais jeune, j'ai rejoint un groupe *njange* formé par des membres de notre association d'âge appelée Bako Baringa. Chacun de nous versait 1 000 francs CFA chaque dimanche. La première année où ce fut mon tour, j'ai utilisé cet argent pour créer une entreprise. C'est grâce à cette entreprise que j'ai pu construire ma première, ma deuxième et même ma troisième maison. Nous nous faisions confiance ; il n'y avait pas de papiers, seulement notre parole et nos réunions. Aujourd'hui encore, je fais partie d'un *njange* avec mes frères du même groupe d'âge. Cela nous aide à survivre. Les banques ne nous accordent pas de prêts, mais notre *njange* a permis à des enfants d'aller à l'école. Il a même aidé des gens à ouvrir des magasins. (entretien avec Joseph Nakende Owasi, 28/11/2024)

Ce témoignage souligne que le *njange* est une pratique économique durable, fondée sur la confiance, l'interdépendance communautaire et la responsabilité informelle. Il confirme le récit historique de l'adaptation balondo aux systèmes monétaires tout en conservant la logique indigène de solidarité.

L'erio (travail collectif)

L'*erio* désigne une pratique de mobilisation du travail collectif au sein des communautés balondo. Les hommes ou les femmes choisissaient des jours pour travailler dans les champs des uns et des autres, défricher les terres, désherber les cultures ou récolter les produits. Ce système permettait de réaliser des tâches agricoles à grande échelle, sans avoir à embaucher de main-d'œuvre ni risquer une perte de productivité due à des contraintes individuelles. Pendant la période coloniale, l'*erio* a joué un rôle déterminant dans la culture du palmier à huile et du cacao, des produits qui sont ensuite devenus essentiels à l'économie balondo. La nature communautaire de l'*erio* garantissait qu'aucun membre n'était laissé pour compte en raison d'un manque de main-d'œuvre. Naseri Vincent Moto a expliqué comment la pratique de l'*erio* l'a aidé à créer une exploitation de palmiers qui lui permet, aujourd'hui encore, de subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille.

> Autrefois, quand on voulait créer une grande exploitation agricole, on ne pouvait pas le faire seul. On faisait appel à ses proches et à ses camarades. On appelait cela « *erio* ». On les nourrissait et ils travaillaient toute la journée. La fois suivante, c'était au tour d'une autre personne. En 1972, nous avons utilisé l'*erio* pour planter une grande exploitation de palmiers à huile qui nourrit encore ma famille aujourd'hui. Il ne s'agissait pas d'argent, mais d'unité. Même aujourd'hui, nous pratiquons parfois l'*erio* lorsque quelqu'un tombe malade ou a besoin d'une aide urgente. (entretien avec Naseri Vincent Moto, 29/11/2024)
>
> Ce témoignage souligne comment l'*erio* servait d'alternative au travail salarié et de filet de sécurité. Il met également l'accent sur la logique non commerciale et solidaire qui sous-tend ce système, renforçant ainsi la différence entre les pratiques balondo et les interventions humanitaires formelles axées sur le marché.

L'ereni (repas partagés)

La nourriture, à la fois source de subsistance et symbole, joue un rôle central dans la vie des Balondo. L'*ereni* désigne la pratique qui consiste à préparer et à partager des repas communautaires entre voisins (entretien avec Justine Ikando Mulango, 05/12/2024). Lorsqu'une femme préparait un repas, elle invitait ses voisins qui pouvaient apporter leurs propres plats. Ces repas collectifs renforçaient les liens communautaires et garantissaient que même les personnes pauvres, endeuillées ou âgées ne souffraient pas de la faim. Les veufs et les veuves bénéficiaient particulièrement de cette tradition, car les voisins leur apportaient des repas directement à leur domicile, leur offrant ainsi, en plus de la nourriture, un soutien émotionnel. Ikando Mulango, une aînée respectée et leader féminine de Lobe Town, explique :

> Lorsqu'une femme perdait son mari, nous ne la laissions jamais seule. Chaque jour pendant un mois, quelqu'un lui apportait à manger. Nous la faisions rire. Nous nettoyions sa maison. C'est cela, l'*ereni* : il ne s'agissait pas seulement de manger ensemble, mais d'aider l'âme à respirer à nouveau. (entretien avec Justine Ikando Mulango, 05/12/2024)

Le récit de Justine Ikando Mulango présente l'*ereni* comme un système de soin holistique, dans lequel la nourriture dépasse sa fonction nutritive pour devenir une véritable ressource de soutien à la fois spirituel et émotionnel. En affirmant que « nous la faisions rire… c'est ça l'*ereni* : pas seulement manger ensemble, mais aider l'âme à respirer à nouveau », elle souligne la manière dont les repas communautaires ont été mobilisés pour faire face à la fois au deuil et à la vulnérabilité sociale. Cela révèle une logique humanitaire qui ne dépend ni de l'aide impersonnelle ni des initiatives menées par des donateurs, mais repose sur une éthique relationnelle et un sens profondément ancré de la responsabilité collective, visant à maintenir le bien-être émotionnel, psychologique et matériel à travers des actes quotidiens de solidarité. Contrairement à l'humanitarisme occidental qui traite souvent les bénéficiaires de l'aide comme des acteurs passifs, l'*ereni* est proactif, continu et axé sur la communauté.

Regina Fembe Nanji, une autre femme leader respectée d'Ekondo Titi, ajoute :

> Nous élevions les enfants les uns des autres. Lorsqu'une mère mourait, l'enfant passait d'une tante à l'autre. Elle était nourrie, scolarisée et traitée comme une fille de la maison. C'était l'*ereni*. Nous mangions dans la même marmite afin que le chagrin ne s'installe pas trop longtemps dans une seule maison. (entretien avec Regina Fembe Nanji, 07/12/2024)

Elle élargit la portée de l'*ereni*, au-delà du simple partage des repas, à un système communautaire qui protège le bien-être des enfants vulnérables. Son souvenir — « nous élevions les enfants les uns des autres… Nous mangions dans la même marmite afin que le chagrin ne s'installe pas trop longtemps dans une seule maison » — met en évidence une forme de prise en charge collective et répartie. Cela illustre le fait que l'*ereni* fonctionne comme une institution morale et sociale visant à diffuser le chagrin, à redistribuer les charges émotionnelles et matérielles et à maintenir la résilience collective. À la différence des approches humanitaires conventionnelles, souvent limitées à une aide alimentaire temporaire ou au parrainage d'orphelins, l'*ereni* soutient la vie grâce à des pratiques relationnelles continues, intégrées dans les routines domestiques quotidiennes.

Ensemble, ces deux femmes démontrent que l'*ereni* incarne les principes de l'*iba-iba* en tant que pratique profondément intégrative, spirituelle et émotionnellement intelligente. Elle remet en question la nature fragmentée et transactionnelle des modèles humanitaires traditionnels, en valorisant la solidarité communautaire, la réciprocité affective et la responsabilité à long terme plutôt que de se limiter à des actes de charité ponctuels. Ces pratiques constituent une constellation de réponses humanitaires interdépendantes, reflétant une vision holistique du monde dans laquelle les besoins économiques, émotionnels et spirituels sont simultanément pris en considération. Leur survie au XXIe siècle, malgré les pressions extérieures et les transformations sociales, témoigne de leur fonctionnalité et de leurs profondes racines culturelles.

Continuité et transformation de *l'iba-iba*

Les traditions humanitaires des Balondo, en particulier l'*iba-iba*, ont fait preuve d'une résilience et d'une adaptabilité remarquables au fil des siècles. Si cette pratique a conservé son éthique fondamentale de responsabilité communautaire et d'entraide collective, sa forme, sa portée et ses matériaux ont évolué en réponse aux transformations socio-économiques, politiques et culturelles.

Fondements précoloniaux et coloniaux précoces

Les récits historiques et les traditions orales font remonter l'un des premiers exemples formels d'*iba-iba* à la fondation d'Ekondo Titi, dans les années 1700. Les migrants d'Ekondo (Nene), menés par un homme nommé Namburi nwa Ndem, furent accueillis par le peuple Lobe Balondo. Conformément à la coutume humanitaire des Balondo, la communauté de Lobe offrit aux nouveaux arrivants des terres pour s'installer, des terres agricoles et l'accès à des *beburu* — des parcelles déjà cultivées lors des saisons précédentes — afin de garantir leur subsistance le temps de préparer leurs propres champs. Ces actions humanitaires du peuple balondo de Lobe ont conduit à la fondation de l'actuelle ville d'Ekondo Titi (entretien avec Michael Ekale Ekomo, 23/12/2016). Ce geste d'hospitalité et de soutien représente l'une des expressions fondatrices de l'*iba-iba* dans le partage des terres et de la nourriture, renforçant l'idée que l'action humanitaire balondo conjugue à la fois une dimension matérielle et morale.

Transformations coloniales : des biens à l'argent

Avec l'arrivée de la domination coloniale allemande, puis britannique, des changements importants se sont produits. La monnaie fut introduite dans les économies locales et l'accès aux soins de santé, à l'éducation formelle et aux services administratifs nécessitait de plus en plus d'argent. En conséquence, l'*iba-iba* fut adapté pour inclure de petits dons en espèces, souvent sous la forme de deux pennies ou centimes, en plus de la nourriture et du matériel. Ces contributions ont augmenté au fil du temps. Dans les années 1990, les dons avaient atteint 200 francs CFA, et en 2019, les particuliers donnaient souvent entre 500 et 1 000 francs CFA, particulièrement dans le cadre de funérailles (entretien avec Michael Monya, 05/12/2024).

L'ouverture de l'école Native Authority School à Boa Balondo en 1923, puis son déménagement à Lobe Town en 1937, a également remodelé l'*iba-iba* (Archives nationales de Buea, n° Ae 20, 1923). Les élèves originaires des villages éloignés de Balondo avaient besoin de logement, de nourriture et de matériel scolaire. Les familles d'accueil et les communautés locales ont répondu à ces besoins en leur fournissant un toit et des vivres à travers une forme élargie de l'*iba-iba*, démontrant ainsi la capacité d'adaptation de cette pratique face aux besoins de l'éducation moderne (entretien avec Naseri Vincent Moto, 29/11/2024). L'extension de l'école de l'autorité indigène à Lobe Town a mis les familles à rude épreuve. Néanmoins, les chefs locaux et les habitants ont fourni un logement et des rations aux élèves internés, grâce à un système qu'ils ont décrit comme « *iba-iba* », une forme de mise en commun communautaire de nourriture et de bois de chauffage (entretien avec Stephen Itor Itor, 30/11/2021). Après l'introduction de l'éducation occidentale sur les terres balondo, de nombreuses familles ont parrainé leurs enfants à l'école grâce à l'*icheche*. Ce fait a été confirmé par

Nawango Manfred Achia, l'actuel chef traditionnel d'Ekondo Titi qui a déclaré : « Outre mes parents biologiques, mes oncles et d'autres membres de ma famille ont contribué financièrement à mon éducation scolaire par le biais de l'*icheche* » (entretien avec Nawango Manfred Achia, 22/11/2024).

Adaptations postcoloniales : crise et résilience communautaire

L'*iba-iba* s'est révélé particulièrement crucial face aux crises postcoloniales telles que les conflits civils et les déplacements de population. Lors du conflit de Bakassi (1993–2008), né du différend frontalier entre le Nigéria et le Cameroun, de nombreux habitants balondo du village de Bateka, dans la péninsule de Bakassi, ont été contraints de fuir. Les communautés d'Illor, Mbongo, Ekondo Titi, Kumbe Balondo et Lobe Town ont accueilli ces personnes déplacées internes (PDI), leur fournissant abri, nourriture et aide financière. Bien que l'aide internationale ait fini par arriver, la survie immédiate de ces populations dépendait fortement des réponses humanitaires indigènes telles que l'*iba-iba*. Certaines PDI ont ensuite choisi de s'intégrer définitivement dans leurs communautés d'accueil, en construisant des maisons et en formant de nouvelles familles.

La crise anglophone, qui a débuté en 2016, a entraîné une recrudescence de la violence et des déplacements. En décembre 2019, des combattants séparatistes armés ont attaqué Lobe Town, incendiant trois maisons et laissant plusieurs familles sans abri. Njong Kingsly Ateh, un agriculteur et victime d'un incendie criminel, a raconté son expérience comme suit :

> Ils ont brûlé ma maison en 2019. Il ne me restait plus qu'un pantalon. Mais le lendemain matin, j'ai vu des gens arriver, chacun avec deux objets. Une femme m'a donné une marmite. Un garçon m'a apporté un tissu. Les personnes de mon âge m'ont donné de l'argent. C'est ce jour-là que j'ai vraiment compris que je faisais partie de ce village. (entretien avec Njong Kingsley Ateh, 02/12/2024)

Une fois encore, on avait rapidement mobilisé l'*iba-iba*. Les membres de la communauté ont fait don d'articles tels que des vêtements, des machettes, des couvertures et des casseroles, et les associations de groupe d'âge ont collecté des fonds pour aider les victimes à se reconstruire. Par exemple, le groupe d'âge Njassarui Emeri a versé 2 000 francs par membre pour soutenir Njong Kingsley, tandis que le groupe d'âge Njimereki a apporté une aide similaire à Wilfred Itor, tous deux victimes d'un incendie criminel. Ces actions démontrent l'importance durable de l'*iba-iba* en tant que filet de sécurité rapide et adapté au contexte.

L'humanitarisme transethnique

Il est important de noter que les Balondo ne limitaient pas l'*iba-iba* à leur seul groupe ethnique. Les communautés voisines, notamment les Ngolo, les Balue, les Barombi et les Ekombe ont souvent bénéficié de la générosité humanitaire des Balondo, en particulier en période de crise. Un exemple notable s'est produit pendant la résistance de Nakeri contre les forces coloniales allemandes, lorsque les Balondo de la ville de Lobe ont accueilli et soutenu les personnes déplacées des régions environnantes (Motale, 2024). Comme le rappelle Nangoh Joseph Ambang, chef traditionnel du village de Loe Balondo :

> Pendant la résistance de Nakeri contre les Allemands, des gens de Ngolo, Batanga, Bakoko et Monyange Balue ont fui vers notre ville. Ils n'avaient rien, seulement les vêtements qu'ils portaient. Mais nous les avons traités comme les nôtres. Nous leur avons donné des terres agricoles, un abri et même des épouses. C'est notre esprit Balondo. L'*iba-iba* n'est pas seulement pour les Balondo. Il est aussi pour tout être humain qui souffre. (Entretien, 24/11/2024)

Au-delà de l'ère coloniale, les récits des entretiens indiquent que les expressions interethniques de l'*iba-iba* se sont poursuivies après l'indépendance. Par exemple, Etona Cecilia (80 ans) se souvient que, dans les années 1970, lorsque de graves inondations ont détruit les fermes des villages ngolo de Beoko et Itoki, « les femmes balondo ont envoyé de l'huile de palme, des cocoyams et du poisson séché pour les aider à repartir de zéro ». De même, Netonda Francis (76 ans) explique que pendant

la crise de Bakassi dans les années 1990, « des personnes déplacées d'Oron et d'Amoto (Isangele) ont été hébergées dans des maisons balondo à Illor, Ekondo Titi et Mbongo, où elles ont reçu de la nourriture et des vêtements. Nous ne leur avons jamais demandé d'où ils venaient ». Ces souvenirs mettent en évidence que l'*iba-iba* ne fonctionne pas seulement comme une réciprocité familiale, mais comme une véritable éthique humanitaire plus large fondée sur l'humanité commune plutôt que sur la lignée ou la langue.

Cette générosité transethnique se manifeste également dans le contexte du développement contemporain. Par le biais d'initiatives intercommunautaires « *iba-iba* », les associations de jeunes Balondo ont noué des partenariats avec les communautés voisines afin de soutenir l'éducation des enfants vulnérables et d'organiser des campagnes de santé. Par exemple, les jeunes Balondo ont été les fers de lance de l'initiative de bourses d'études pour les jeunes de Ndian, lancée en juillet 2023, ayant généré des contributions financières et des bourses accordées à des étudiants de tous les groupes ethniques (entretien avec Louis Nasama Netomba, 42 ans). Ces exemples démontrent que l'*iba-iba* continue de fonctionner comme un pont moral, facilitant la solidarité intercommunautaire face à des vulnérabilités partagées.

Par ailleurs, pendant la guerre civile nigériane (1967-1970), de nombreux réfugiés ont franchi la frontière pour trouver refuge dans les villes et villages balondo. Des milliers de personnes issues des communautés igbo, efik, ijaw et ibibio ont été accueillies et hébergées dans des localités balondo, telles que Ekondo Titi, Mbongo, Funge, Illor et Loe. Selon Francis Netonda (76 ans) et Joseph Ambang (81 ans), nombre de ces familles déplacées ont non seulement été hébergées, mais ont également été intégrées à la vie sociale et économique locale par le biais de mariages, du commerce et d'activités agricoles communes. Ils ont souligné que l'afflux de réfugiés pendant cette période explique en partie la présence nigériane importante qui perdure aujourd'hui dans plusieurs communautés balondo. Ces récits démontrent en outre que l'*iba-iba* transcende l'identité ethnique pour s'inscrire dans une conception universelle de la responsabilité humanitaire.

D'un point de vue analytique, cette dimension de l'*iba-iba* remet en question les interprétations réductrices de l'humanitarisme africain, souvent appréhendé comme exclusivement fondé sur la parenté ou l'ethnocentrisme. Au contraire, elle incarne ce que les anthropologues décrivent comme un humanisme relationnel, une vision du monde dans laquelle la personnalité et l'obligation morale dépassent les frontières de la lignée. En intégrant des étrangers dans leurs cycles de soins, les Balondo donnent à voir une philosophie inclusive de la coexistence, antérieure à l'institutionnalisation formelle de l'action humanitaire. Cela fait également écho à une éthique régionale plus large de réciprocité que l'on retrouve en Afrique occidentale et centrale, comme l'*igwebuike* igbo ou l'*ujamaa* swahili, mais qui reste distincte dans son expression localisée et sa continuité historique.

Fondamentalement, l'*iba-iba* transethnique renforce l'argument selon lequel l'humanitarisme balondo est à la fois historiquement expansif et moralement universaliste dans son orientation. Il fonctionne comme une forme indigène de diplomatie sociale et de consolidation de la paix, liant les communautés par des actes de soin et de survie partagée. Dans les contextes contemporains marqués par les tensions ethniques et les déplacements de population, ces traditions continuent d'offrir des modèles de solidarité inclusive fondés sur la réciprocité morale plutôt que sur des cadres d'aide extérieure. À ce titre, l'*iba-iba* est un exemple vivant des philosophies humanistes propres à l'Afrique, capables d'embrasser la diversité, de répondre aux crises et de maintenir la coexistence au-delà des frontières ethniques.

L'intégration des technologies modernes

Si les principes fondamentaux de l'*iba-iba* demeurent largement inchangés, les jeunes générations ont, en revanche, commencé à intégrer les plateformes de paiement mobile et les réseaux sociaux dans son organisation. Les contributions peuvent désormais être envoyées par virement mobile, et les appels à l'aide sont souvent diffusés via WhatsApp et les groupes Facebook. Comme l'explique Louis Nasama Netomba, président général de l'Association pour le développement de la jeunesse Balondo et membre du groupe d'âge Njassarui Emeri, dans un entretien :

> Aujourd'hui, nous utilisons WhatsApp pour organiser l'*iba-iba*. Lorsque la maison de M. Njong Kingsley a été incendiée en 2019, nous avons publié sa photo sur le forum de notre groupe d'âge. En quelques heures, nous avions collecté plus de 200 000 francs. Certains ont envoyé de l'argent via MTN Mobile Money, d'autres ont livré des marchandises directement. Ancienne pratique, nouvelle méthode. (interview, 14/09/2024)

Cette modernisation a amélioré la rapidité et la portée des réponses, en particulier parmi la diaspora balondo vivant en milieu urbain.

Les données issues des entretiens confirment que ces intégrations technologiques ont transformé à la fois la rapidité et l'ampleur de la mobilisation *iba-iba*. Selon Ndena Paul Ndena (63 ans), « avant, nous devions marcher de village en village pour informer les personnes qui avaient besoin d'aide. Aujourd'hui, un message sur WhatsApp permet d'atteindre tout le monde en quelques minutes. Même ceux qui sont à l'étranger envoient immédiatement de l'argent ». De même, Mosongo Bridget Iyaiya (70 ans) a noté que la communication numérique a reconnecté les jeunes Balondo vivant dans les villes à la vie du village : « Nos enfants à Yaoundé ou à Limbé n'oublient plus leur foyer. Ils contribuent chaque fois qu'il se passe quelque chose. Le téléphone est devenu notre nouveau tambour. » Ces témoignages illustrent comment les plateformes numériques sont devenues des extensions des outils de communication traditionnels, remplissant la même fonction que le gong ou le messager du village pour mobiliser l'action collective.

D'un point de vue analytique, l'intégration des technologies modernes dans l'*iba-iba* reflète une dynamique de continuité dans la transformation. Bien que le support ait changé, la logique morale et sociale de l'*iba-iba* — obligation mutuelle, responsabilité collective et devoir spirituel — reste intacte. Cette hybridation s'inscrit dans un champ plus large de travaux africanistes montrant que les technologies numériques renforcent souvent les économies morales indigènes plutôt que de les remplacer. L'adoption de nouveaux outils constitue ainsi une forme de résilience adaptative, permettant à l'*iba-iba* de maintenir sa pertinence dans une société interconnectée et mobile.

La numérisation de l'*iba-iba* a également donné naissance à un humanitarisme diasporique, permettant aux Balondo vivant dans les centres urbains et à l'étranger de rester des participants actifs au bien-être de la communauté. Comme l'explique Njong Kingsley Ateh (42 ans) : « Même lorsque nous sommes loin, nous continuons à nous sentir partie intégrante de l'*iba-iba*. Le téléphone nous rappelle que notre communauté est une seule et même famille. » Ce lien translocal contribue à maintenir des continuités affectives et morales entre la patrie et la diaspora, renforçant l'idée que l'*iba-iba* n'est pas limité par la géographie.

Toutefois, le basculement vers des modes de coordination numérique a également introduit de nouveaux défis liés à la transparence, à la responsabilité et à l'autorité générationnelle. Certains anciens expriment la crainte que la médiation technologique n'affaiblisse la surveillance coutumière. Comme l'a fait remarquer Ekale Ekomo Michael (84 ans) : « Nous apprécions que les jeunes nous aident rapidement, mais parfois, ils ne rapportent pas tout aux anciens. *Iba-iba* doit toujours respecter nos coutumes. » Ces préoccupations soulignent la nécessité d'un dialogue intergénérationnel, à même de garantir que la modernisation vienne compléter, plutôt que supplanter, les structures de gouvernance culturelle.

En définitive, l'intégration des technologies modernes dans l'*iba-iba* démontre l'adaptabilité et la durabilité de l'éthique humanitaire balondo. En réinventant l'aide collective grâce aux plateformes numériques, les jeunes générations n'abandonnent pas les valeurs ancestrales, mais les prolongent, créant ainsi ce que l'on pourrait appeler un « *iba-iba* numérique », dans lequel l'argent mobile et les groupes WhatsApp deviennent des vecteurs contemporains de compassion, de réciprocité et d'appartenance au sein de la société balondo.

Conclusion

La pratique humanitaire de l'*iba-iba* chez le peuple Balondo du sud-ouest du Cameroun constitue une illustration éloquente des systèmes indigènes africains de soin, d'entraide et de résilience. Ancrée dans l'éthique communautaire, l'obligation spirituelle et la responsabilité relationnelle, l'*iba-iba* fonctionne depuis des siècles comme un mécanisme endogène de gestion des crises, qu'il s'agisse de catastrophes naturelles, de déplacements de population ou de difficultés économiques. Sa pérennité depuis le XVIII[e] siècle jusqu'à nos jours témoigne non seulement de son utilité pratique, mais aussi de sa profonde signification culturelle.

Contrairement aux modèles humanitaires euro-américains qui mettent l'accent sur la réponse institutionnelle, les cadres de donateurs et l'efficacité bureaucratique, l'*iba-iba* est non institutionnel, dirigé par la communauté et guidé par des valeurs indigènes. Il est motivé par des considérations spirituelles plutôt que géré de manière programmatique ; il est fondé sur les besoins plutôt que sur des objectifs. Là où l'humanitarisme occidental considère souvent les pays du Sud comme des bénéficiaires passifs de l'aide, l'*iba-iba* affirme, au contraire, l'autonomie et la dignité des Africains, en donnant aux communautés la capacité de répondre elles-mêmes à leurs vulnérabilités.

Ce qui distingue l'*iba-iba*, c'est sa flexibilité et son adaptabilité. Alors que la société balondo transitionnait d'une économie de subsistance à une économie monétaire, et que le pays traversait les bouleversements coloniaux, puis les crises postcoloniales, l'*iba-iba* a su évoluer pour relever de nouveaux défis sans renoncer à ses principes moraux fondamentaux. Il s'est ainsi ajusté à l'essor de la monnaie mobile et des communications numériques tout en continuant à fonctionner à travers les associations par âge et les réseaux de parenté. Parallèlement, il s'est étendu au-delà des frontières ethniques pour soutenir les personnes déplacées et les victimes de conflits, incarnant une vision humanitaire inclusive fondée sur l'interdépendance plutôt que sur la charité. À une époque où les systèmes d'aide internationale sont confrontés à des crises de légitimité et de durabilité, l'*iba-iba* offre un paradigme alternatif crédible. Il enseigne qu'un humanitarisme efficace ne nécessite pas nécessairement une formalisation, une professionnalisation ou une validation externe. Il nécessite plutôt une connaissance approfondie du terrain, une responsabilité partagée et la conviction que nul ne devrait souffrir seul.

Cette étude a cherché non seulement à documenter l'*iba-iba*, mais aussi à contribuer à l'effort plus large de décolonisation des études humanitaires. En mettant l'accent sur les systèmes de pensée et les pratiques africaines, elle remet en question les représentations réductrices des communautés africaines comme dépendantes ou incapables. Elle appelle à un changement dans le discours humanitaire, qui reconnaisse et soutienne les pratiques indigènes telles que l'*iba-iba*, non pas comme des compléments à l'aide étrangère, mais comme des alternatives fondamentales à part entière. Ce faisant, elle affirme que l'Afrique n'est pas seulement bénéficiaire de l'aide humanitaire, mais également productrice de connaissances humanitaires.

Bibliographie

Akak, E. (1998). *Efuts: Disintegration and Integration, A Chronicle of Their Sociological Transformation from Efut to Efik*. Aka and Sons.

Akanle, O. (2009). "The Sociology of Work: A Study of Aro Labour System among the Yoruba of Southwestern Nigeria." *Journal of the Nigerian Anthropological and Sociological Association, 6*(1), 112–126.

Ake, C. (1993). "The Unique Case of African Democracy." *International Affairs, 69*(2), 239–244.

Ardener, E. (1996). *Kingdom on Mount Cameroon: Studies in the History of the Cameroon Coast 1500–1970*. Edited by Shirley Ardener. Providence, RI: Berghahn Books.

Ardener, S. (1964). The comparative study of rotating credit associations. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 94*(2), 201–229.

Barnett, M. (2011). *Empire of Humanity: A History of Humanitarianism*. Cornell University Press.

Bascom, W. (1952). The Esusu: A credit institution of the Yoruba. J*ournal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 82*(1), 63–69.

Boateng, O. A. (2021). Building Africa's Homegrown Humanitarian Systems: Restoration as an Alternative to Localization. *Frontiers in Political Science,* 3, article 711090. https://doi.org/10.3389/fpos.2021.711090

Chilisa, B. (2020). *Indigenous Research Methodologies (2nd ed.)*. Sage.

Dipoko, M. S. (1984). *Understanding Precolonial Cameroon Societies*. African Studies Press.

Fassin, D. (2007). Humanitarianism as a Politics of Life. *Public Culture*, *19*(3), 499–520.

Guyer, J. I. (1997). *An African niche economy: Farming to feed Ibadan, 1968–88.* Edinburgh University Press.

Gyekye, K. (1996). *African Cultural Values: An Introduction*. Sankofa.

Gyekye, K. (1997). *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*. Oxford University Press.

Headland, N., Pike, K., & Harris, M. (1990). *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*. Sage.

Iroegbu, P. (1995). *Metaphysics: The Kpim of Philosophy*. International Universities Press.

Kemedjio, C. (2024). La fabrique de la « fantasmagorie » africaniste : littérature et production du savoir dans Chemin d'Europe de Ferdinand Oyono. *Global Africa*, (5), pp. 104-119. https://doi.org/10.57832/4a9r-z548

Little, K. (1965). *Urbanization as a social process: An essay on movement and change in contemporary Africa*. Routledge.

Lynch, C. (2022). Centrer en Afrique l'humanitarisme global. *Global Africa,* (1), pp. 132-142, 153-155. https://doi.org/10.57832/ga.v1i1.22

Mafeje, A. (2000). Africanity: A Combative Ontology. *CODESRIA Bulletin, 1*(3), 66–71.

Mamdani, M. (1996). *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton University Press.

Mbiti, J. S. (1969). *African Religions and Philosophy*. Heinemann.

Metz, T. (2007). Ubuntu as a Moral Theory and Human Rights in South Africa. *African Human Rights Law Journal, 7*(2), 532–559.

Motale, E. W. (2024). *History of the Balue Clan*. ISBN 978-9956-670-49-9.

Moyo, D. (2009). Dead Aid: Why Aid Is Not Working and How There's a Better Way for Africa. *International Affairs, 85*(5), 1235–1245.

Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge.* Indiana University Press.

Nanji, C., & Ndille. R. (2024). Narratives of Balondo Migration and Implications for Identity and Ethnic Cohesion, c.1500–2015. *Global South Perspectives Journal, 2*(1), 140–160.

Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2018). *Decoloniality: A Brief Introduction*. Lexington Books.

Nebengu, S. M. (1990). *Origins and Settlement of the Balondo: A Historical Survey* [Dissertation, université de Yaoundé].

Nwosu, I. E. (2010). Apprenticeship System and the Nigerian Entrepreneurial Culture. *International Journal of Social Sciences and Humanities Review, 1*(2), 88–96.

Nyamnjoh, H. M. (2013). *Bridging Mobilities: ICTs Appropriation by Cameroonian Migrants and Implications for Policy*. Langaa RPCIG.

Nyamnjoh, F. B. (2017). Incompleteness: Frontier Africa and the Currency of Conviviality. *Journal of Asian and African Studies, 48*(5), 485–496.

Parkin, D. (1972). *Palms, wine, and witnesses: Public spirit and private gain in an African farming community*. Chandler Publishing.

Ramose, M. B. (1999). *African Philosophy through Ubuntu*. Mond Books.

Smith, L. T. (2012). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Zed Books.

Suh, A. N. (1982). *Modern Geography of the United Republic of Cameroon*. Hamilton Printing Company.

Tabe, R. (2010). *Elders and Social Cohesion in Bantu Communities*. Heritage Publishers.

Tamale, S. (2020). *Decolonization and Afro-Feminism*. Daraja Press.

Tutu, D. (1999). *No Future Without Forgiveness*. Doubleday.

Wiredu, K. (1980). *Philosophy and an African Culture*. Cambridge University Press.

Archival materials and dissertations

Archives nationales de Buea, n° Ae 20 1015/23 (1923). "Assessment Reports on the Balondo Tribal Area".

Archives nationales de Buea, n° Ae 45 (1947). "Assessment Reports, Balondo Area, Kumba Division".

Entretiens

Nom de la personne interrogée	Âge	Profession	Lieu	Date
Anje Michael Netomba	57	Aîné	Mbongo	13/12/2024
Besumbu Christopher	60	Aîné	Funge Balondo	06/12/2024
Ekale Ekomo Michael	84	Sanga Moki (Premier ministre traditionnel de la ville de Lobe)	Ville de Lobe	23/12/2016
Etona Cecilia	80	Aînée	Illor	01/12/2021
Ikando Justine	79	Femme leader	Ville de Lobe	05/12/2024
Itor Stephen Itor	66	Aîné	Ville de Lobe	30/11/2021
Itor Wilfred Arro	40	Agriculteur et victime d'un incendie criminel	Ville de Lobe	01/12/2024
Monya Michael Otu	73	Aîné	Ville de Lobe	05/12/2024
Mosongo Bridget Iyaiya	70	Femme leader	Ekondo Titi	07/12/2024
Nangoh Joseph Ambang	81	Chef traditionnel de Loe Balondo	Buea	24/11/2024
Nanji Regina Fembe	72	Femme leader	Ekondo Titi	07/12/2024
Naseri Vincent Moto	75	Aîné	Mbongo	29/11/2024
Nawango Manfred Achia	57	Chef traditionnel d'Ekondo Titi	Buea	22/11/2024
Ndena Paul Ndena	63	Aîné	Illor	29/11/2024
Netomba Louis Nasama	42	Leader des jeunes balondo	Limbe	14/09/2024
Netonda Francis	76	Aîné	Illor	30/11/2021
Njong Kingsley Ateh	42	Agriculteur et victime d'un incendie criminel	Ville de Lobe	02/12/2024
Owasi Joseph Nakende	55	Aîné	Ville de Lobe	28/11/2024

Iba-iba: An Indigenous Humanitarian Practice among the Balondo of South West Cameroon, c.1700-2019

Cyprian Nanji
Assistant Lecturer
Department of History, University of Buea, Cameroon
nanji.cyprian@ubuea.cm

How to cite this paper:
Nanji, C. (2025). *Iba-iba*: An Indigenous Humanitarian Practice among the Balondo of South West Cameroon, c.1700-2019. *Global Africa*, (12), pp. 155-171
https://doi.org/10.57832/wf7b-8b22

Received: August 4, 2025
Accepted: October 18, 2025
Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Abstract

This article examines *iba-iba*, an indigenous humanitarian practice among the Balondo people of Southwest Cameroon, tracing its development from the precolonial period (c.1700) to the present. Rooted in collective values of reciprocity, solidarity, and mutual responsibility, *iba-iba* has long served as a locally sustained mechanism for responding to hardship. This study looks at how *iba-iba* has historically responded to a wide range of social needs, resulting from disasters such as fire outbreaks, death, displacement, school fees, medical care, and periods of food scarcity, largely without dependence on state institutions or international humanitarian agencies. The study adopts a qualitative research design, and within it a historical methodology that combines oral history, ethnographic observation, and archival research. The study traces both continuity and change in the indigenous humanitarian practices of the Balondo from the colonial era to the present. Primary data were generated through field interviews with Balondo elders, women leaders, and youth, conducted in the Balondo language (Londo), Pidgin English, and English. The findings reveal that *iba-iba* is just one of the many Balondo mutual-aid institutions of the balondo, including *icheche* (compulsory contributions), *njange* (rotating savings associations), *erio* (collective labour), and *ereni* (shared meals), which together constitute an integrated communal system for managing vulnerability and sustaining social cohesion. Findings also reveal that in moments of crisis, including the Bakassi conflict and the ongoing Anglophone crisis, *iba-iba* functioned as an informal but reliable support mechanism for internally displaced persons. By situating the Balondo indigenous system of care known as *iba-iba*, this article questions dominant humanitarian frameworks that privilege externally driven humanitarian interventions, and instead argues that *iba-iba* represents a historically embedded, community-based model of welfare and emergency response that remains both resilient and locally meaningful. In doing so, the study contributes to decolonial debates by centering African epistemologies and locally grounded knowledge in discussions of humanitarianism.

Keywords

Iba-iba, Balondo, indigenous humanitarianism, oral history, cultural resilience, mutual aid, Cameroon

Introduction

African societies have long demonstrated deeply rooted traditions of mutual aid, social solidarity, and communal responsibility that challenge dominant Eurocentric narratives of humanitarianism. Throughout the African continent, different communities have developed different systems of care, long before external contact with European colonizers and the subsequent introduction of Western aid models. Scholars such as Dipoko (1984), Nyamnjoh (2013), and Tabe (2010), have emphasized that African methods of ensuring social welfare are rooted in spiritual, moral, and communal values that supports the wellbeing of all members. These methods were neither incidental nor informal, but at the core of the organization of precolonial African life.

The main objective of this study is to examine the practice of *iba-iba*, which is an indigenous humanitarian practice among the Balondo people of Southwest Cameroon. Emanating from indigenous ethics and practices of responsibility and reciprocity, *iba-iba* operates as a locally organized system of support among the Balondo that is activated during moments of crisis. During such cases, members of the community contribute two items each such as food, tools, clothing, or money, to assist individuals or households which were affected by disaster or hardship. Rather than functioning as a voluntary act of charity, *iba-iba* is understood as a moral and spiritual responsibility grounded in principles of reciprocity, mutual dependence, and collective endurance.

Although systems of this kind have long structured everyday life in many African societies, they rarely feature in dominant humanitarian literature. Contemporary humanitarian discourse continues to favor institutionalized, donor-led models that are shaped by Western political and religious traditions and that often overlook or marginalize locally embedded forms of care and obligation. The assumption that humanitarianism originated in Europe or the Global North marginalizes African agency and obscures the rich traditions of care that have sustained communities across the continent. Specifically, this study seeks to:

> Examine the historical origins, cultural significance, and key principles of *iba-iba* among the Balondo of Southwest Cameroon.
>
> Analyze the functioning and impact of *iba-iba* as an indigenous humanitarian system in fostering community cohesion and resilience.
>
> Explore how recognizing indigenous practices like *iba-iba* challenges Western narratives about the origins and development of humanitarianism in Africa.

In challenging this narrative, the study of *iba-iba* brings to the fore Africa's longstanding humanitarian philosophies and practices. This article thus joins broader efforts to decolonize humanitarian thought by centering African epistemologies and revealing how local practices not only endure but remain essential in the face of contemporary crises such as displacement, war, and economic insecurity.

Conceptual Framework and Relevance

The dominant models of humanitarianism that shape global aid systems today, are typically institutional, bureaucratic, and rooted in Western liberal and secular values. These models often operate through formal organizations – international NGOs, donor agencies, and multilateral institutions – and are guided by Universalist assumptions about human need, suffering, and the mechanisms through which, relief should be provided. As Barnett (2011) and Fassin (2007) note, such frameworks have historically presented the Global South as a site of suffering to be saved by external intervention, thereby reinforcing asymmetrical power relations and silencing local voices.

By contrast, *iba-iba* reflects a fundamentally different humanitarian logic – one that emerges from within the community and is shaped by the spiritual, moral, and ecological understandings of wellbeing. Kemedjio (2024) notes that African systems of mutual aid operate within the framework of "moral economies," in which care is structured around cultural meaning, relational obligation, and spiritual responsibility rather than externally imposed indicators or donor requirements. In

such situations, assistance is not treated as a discretionary or professionalized service. Rather, it is understood as a way of life and informed by broader cosmological and ontological understandings of humanity and community.

Drawing from the works of decolonial scholars like Mudimbe (1988), Ramose (1999), Ndlovu-Gatsheni (2018), and Lynch (2022), this article sees *iba-iba* as an alternative form of humanitarian practice. Seen in this way, *iba-iba* does not agree with the standardization and impersonality that characterize many contemporary aid regimes. Instead, it points toward a pluriversal ethics of care that recognizes the coexistence of multiple ways of knowing, being, and sustaining life. According to Lynch (2022), African humanitarian practices cannot be adequately interpreted through secular, linear, or technocratic frameworks alone. They must include analytical approaches that consider spiritual interconnectedness linking people, ancestors, and the natural world, to the divine.

Seen from this perspective, *iba-iba* demonstrates that humanitarian action does not have to originate from external institutions or hierarchical structures but can emerge organically from within communities, grounded in shared histories, social obligations, and moral accountability. At a moment when international aid systems face growing challenges of legitimacy, financing, and effectiveness (Moyo, 2009), practices such as *iba-iba* offer important insights into how care might be re-imagined through indigenous logics and African worldviews.

Generally, humanitarian practices in Africa existed long before colonial encounters and cannot be reduced to reactions to Western influence. Throughout the continent, systems of reciprocity, collective responsibility, and mutual assistance have historically defined social life and ensured communal welfare. These practices were influenced by indigenous philosophies that taught harmony, interdependence, and justice, often operating outside the formal legal and bureaucratic structures common with modern states (Mbiti, 1969; Wiredu, 1980; Gyekye, 1997).

The philosophy of Ubuntu, found among many Bantu-speaking societies such as the Zulu, Xhosa, Shona, Luba, and Sotho, offers a well-known illustration of this orientation. Expressed in the maxim *umuntu ngumuntu ngabantu* (“a person is a person through other persons”), Ubuntu affirms that individual wellbeing is inseparable from the wellbeing of the community (Ramose, 1999; Tutu, 1999). Historically, this ethic was enacted through organized forms of communal labor, shared food production, and structured support during times of crisis, revealing a deeply institutionalized yet non-bureaucratic approach to care (Metz, 2007).

In West and Central Africa, similar communitarian logics shaped everyday life. Among the Tiv of Nigeria, the practice of ya (rotational farming) allowed members of extended families to support each other’s agricultural work (Iroegbu, 1995). The Igbo had igba boi, an apprenticeship system where young men were housed, fed, and trained by wealthier community members – a social investment repaid later through labor or mentorship (Nwosu, 2010). Literature from different parts of Africa show different examples of organized communal labor and mutual aid throughout the continent. Among Yoruba communities, communal work parties called aro, were commonly organized for activities such as harvesting, burial preparations, and house construction. These events also included practical labor with social interaction, reinforcing solidarity and collective responsibility within the community (Akanle, 2009).

In addition, communitarian practices have influenced systems of care and mutual assistance across West and Central Africa, particularly when it comes to ensuring social change and moral guidance. David Parkin (1972) in his early study of urban voluntary associations, noted that such organizations played multiple roles in contexts of rapid social change, offering not only material assistance but also social belonging and moral guidance to their members. One of the most popular expressions of this principle is found in rotating savings and credit associations (ROSCAs), known by different local names. In Ghana and Nigeria it is known as susu, among the Yoruba, among the Yoruba and njangi in Cameroon (Ardener, 1964; Bascom, 1952).

These associations function through shared trust, reciprocal obligation, and collective accountability. By pooling resources, participants are able to meet significant needs related to farming, trade, education, or migration – needs that might otherwise be difficult to address individually.

Anthropological scholarship has consistently shown that such arrangements reflect a form of economic mutualism embedded in African moral economies rather than practices of formalized charity or externally imposed welfare systems (Guyer, 1997). In addition to their economic functions, these mutual aid groups often serve ceremonial and welfare purposes – organizing communal labor (aro among the Yoruba), providing funeral assistance, and mediating conflicts. In urban settings, they have adapted to new contexts through professional unions, migrant hometown associations, and digital savings groups, demonstrating remarkable flexibility and resilience (Parkin, 1972; Little, 1965). Recently, many njangi and susu groups have increasingly adopted digital tools such as mobile money services and WhatsApp groups to sustain participation and accountability among members who live in distant places. Instead of merely representing the past, these innovations show continuity between long-standing cooperative ethics and contemporary financial technologies, demonstrating how indigenous systems adapt to changing social and economic conditions.

Existing literature suggests that African voluntary associations should not be seen as residual or static survivals from a precolonial past. Rather, they are dynamic social institutions that continue to sustain moral economies of care, reciprocity, and mutual dependence. This literature provides a useful comparative lens for analyzing *iba-iba*, and for situating Balondo humanitarian practices within a broader West and Central African traditional system of collective self-help and relational solidarity. Far from being fixed rituals, these practices have historically modified and adapted in response to shifting ecological pressures, livelihood strategies, and social transformations. Be it through shared agricultural labor, food redistribution, or communal healing practices, African humanitarian traditions have been rooted in lived experience and directed toward collective survival (Gyekye, 1996; Nyamnjoh, 2013).

Colonial rule greatly influenced many African social systems. For example the introduction of European legal regimes, monetized economies, and individualized land tenure undermined the communal foundations upon which indigenous welfare practices were established. Missionaries and colonial administrators often referred to African systems of care as “backward” or “unscientific,” while at the same time promoting Western models of charity and relief as universal standards (Mamdani, 1996; Mudimbe, 1988). Despite these interventions, indigenous institutions continued to thrive. As several scholars have shown, many survived by reworking their organizational forms and moral logics to fit new political and economic realities (Ake, 1993).

Sylvia Tamale has offered a sustained critique of the ways Western epistemologies have historically marginalized African modes of knowing, caring, and social organization. In calling for the recovery and affirmation of indigenous knowledge systems, Tamale (2020) situates such efforts within a broader struggle for epistemic justice and decolonization – an argument that resonates strongly with the persistence and adaptability of practices like *iba-iba*. She emphasizes the need to re-center African ontologies – rooted in community, spirituality, and relationality – in order to dismantle colonial hierarchies embedded in global institutions, including those in health, law, and humanitarianism. This perspective is highly relevant to the study of *iba-iba*, which, like the indigenous systems Tamale champions, operates on the basis of communal solidarity, ancestral obligation, and moral reciprocity. *Iba-iba* challenges the technocratic and depersonalized models of care imposed by colonial and postcolonial aid systems, offering instead a localized, relational, and spiritually grounded response to human need. In this sense, *iba-iba* is not only a system of mutual aid – it is a decolonial praxis that reasserts the legitimacy of African knowledge and the capacity of African communities to care for their own through indigenous frameworks.

It is from this wider understanding of African humanitarian systems and practices that *iba-iba* can be most adequately analyzed. Similar to systems such as Ubuntu, igba boi, and aro, *iba-iba* operates not just as a cultural practice but as an active and socially embedded form of protection, solidarity, and care. Through this *iba-iba*, caregiving and resource sharing are organized in ways that draw on ancestral obligations, moral reciprocity, and spiritual responsibility instead of relying on external aid mechanisms.

Viewed in this way, *iba-iba* illustrates how African societies have historically developed complex and context-sensitive approaches to welfare and crisis response. These approaches are grounded in local histories and moral worlds, demonstrating that systems of humanitarian care can emerge from within communities themselves rather than being imported from outside.

Methodology

Data for this study were collected through a combination of archival research, semi-structured interviews, and ethnographic observation. Files were consulted from the Buea National Archives to trace early references to *iba-iba* and also to examine how colonial authorities documented and misrepresented indigenous social support systems. These files included assessment and intelligent reports by German and British colonial administrators (1890s – 1960s) on a wide range of issues, including indigenous social structures and humanitarian practices. Early twentieth-century administrative documents showing how colonial policies disrupted local systems of mutual aid were also consulted. I have combined historical and ethnographic methods to examine the contemporary practice and historical changes and adaptation of *iba-iba*.

Fieldwork was conducted between November 2023 and December 2024 in five Balondo villages including Mbongo, Lobe Town, Ekondo Titi, Kumbe and Funge. The main aim of the fieldwork was to record how *iba-iba* is practiced in the present and at the same time identifying the changes and continuities that have taken place over time. Eighteen participants were purposively selected to reflect different ages and social roles within the community. These included elderly persons of 65 years and above (widely recognized as custodians of oral tradition; community leaders and council members involved in organizing communal assistance), and middle-aged and younger adults (approximately 30 – 50 years) who actively participate in *iba-iba* and could explain its contemporary significance.

Data was obtained through semi-structured interviews which lasted between 45 minutes and one and a half hours. The interviews were conducted in English, Pidgin English, and the Balondo language in order to ensure both linguistic precision and originality. For the fact that some participants were not comfortable with electronic recording devices, interviews were documented through detailed handwritten notes taken during and immediately after each session. Although this method was time-consuming, it fostered a more relaxed and conversational atmosphere and reduced participants' sense of surveillance. Interview notes were later typed and, where possible, cross-checked with participants for accuracy.

Apart from the individual interviews, I also organized three focus group discussions were, each involving at least six participants. These discussions encouraged collective reflection on both historical and present-day experiences of *iba-iba*. In one of the focus group discussions, for example, participants argued whether the cooperative rebuilding of a storm-damaged house still constituted *iba-iba* when the people were compensated with food at the end of the exercise. Such exchanges allowed participants to question, refine, and expand the interpretations that had emerged earlier during interviews. This contributed to a more dialogical and co-produced understanding of the practice.

Given the importance of oral tradition in African historiography, oral histories were also collected from six elderly participants aged between 70 and 80. These elders recalled how *iba-iba* functioned during their youth, which provided original indigenous categories for interpreting social reciprocity and obligation. Their testimonies helped to fill in gaps and address silences in colonial archival records and were also instrumental for tracing how *iba-iba* has adapted to colonial and postcolonial socio-economic transformations. As one elder remarked, "When your neighbor's house caught fire, you did not wait for him to call – *iba-iba* was what made us human."

I adopted a reflexive approach throughout the research process, acknowledging that my own Balondo background shaped both access to the field and my interpretations. My position as both community insider and researcher facilitated trust, openness, and access to information that might have been difficult for an external researcher to obtain. At the same time, this positionality required ongoing negotiation, particularly in moments when younger participants challenged interpretations offered by elders (Headland, Pike & Harris, 1990).

In order to address the potential for interpretive bias, I continuously engaged in self-reflection and triangulated data across multiple sources, including oral testimonies, archival materials, and participant narratives. Preliminary interpretations were shared with participants during informal validation meetings, allowing them to clarify, contest, or refine my analyses. This dual positioning – both emic (insider) and etic (analytical observer) – enabled a nuanced reading of *iba-iba* as both lived social practice and cultural text, while remaining grounded in Balondo epistemologies and broader debates in indigenous scholarship (Smith, 2012; Chilisa, 2020).

Data Analysis

Data analysis proceeded in three overlapping stages: archival interpretation, thematic interpretation of interviews, and comparative synthesis across sources. Interview and focus group notes were read line by line to identify recurring expressions and metaphors used to describe *iba-iba*. This analysis revealed three interrelated themes that capture its core dimensions: communal obligation, resource redistribution, and spiritual duty. Phrases such as "*rikonjoh riokoh risa kataka romba*" ("one hand cannot tie a bundle") and "*mokiteni nwa ndabo*" ("household togetherness") frequently appeared and informed the theme of communal obligation. On this point, one elder reflected, "When my neighbor's house was destroyed by storm, we all helped without asking" (Besumbu Christopher, 60), while another emphasized reciprocity: "If you received help, you had to return it when the need arose" (Ekale Ekomo, 84).

Narratives about sharing fishing catches, repairing canoes, or rebuilding homes after fire outbreaks illustrated the theme of resource redistribution. As participants explained, "After my harvest, I always give part of my crops to those who have none" (Etona Cecelia, 80), and "When someone's house was damaged, neighbors came together to rebuild it. Everyone contributed what they could" (Naseri Vincent, 75). The moral and spiritual dimensions of *iba-iba* also emerged clearly in statements such as, "Giving to others pleases Obase; we are not helping for ourselves alone" (Ndena Paul, 63) and "You cannot pray to God when you do not share with others; sharing is part of our duty" (Ikando Justine, 79). I revisited interpretations of key expressions and narratives through follow-up conversations with participants, allowing them to clarify meanings and respond to my preliminary readings. This process helped ensure that the analysis largely depended on participants' own understandings. Taken together, these reflections illustrate how *iba-iba* operates not only as a social arrangement but also as an ethical framework that shapes everyday humanitarian practice within the Balondo community.

The themes that emerged from the interviews and focus group discussions were read alongside archival sources in order to identify patterns of continuity and change over time. For example, missionary records often described indigenous generosity using the language of "charity," contrary to oral accounts in which *iba-iba* is understood as a moral and spiritual responsibility rather than an act of pity. Placing these sources in dialogue exposed the ways colonial and missionary discourses attempted to recast local humanitarian ethics, even as Balondo practices continued to affirm mutual aid as a shared moral obligation.

One of the central analytical challenges concerned the translation of idioms from the Balondo language into English without compromising their cultural significance. Certain expressions required collective reflection with participants to capture both their ethical force and their spiritual resonance. An example frequently discussed was "*osadaka oma uba nwana nyongoh mbusa*" ("You cannot enjoy your meal while your brother has nothing to eat"), a phrase that conveys responsibility,

kinship, and moral restraint simultaneously. By bringing archival materials, oral histories, and ethnographic observations into conversation, the analysis privileges Balondo voices and categories, ensuring that interpretations are anchored in lived experience rather than in written records alone.

The Balondo People: History and Settlement

The Balondo are a Bantu-speaking ethnic group located primarily in the Ndian Division of Cameroon's South West Region and in parts of the Cross River State in Nigeria, where they are known as the Efut. In Cameroon, they have seventeen rural settlements distributed across three major geographical areas known as Mbusa, Mesaka, and Boso. These areas fall within Ekondo Titi, Bamusso, and Isangele Sub-Divisions of Cameroon (Nebengu, 1990; Akak, 1998; Ardener, 1996; Nanji & Ndille, 2024). The present geographical distribution of the Balondo people is a reflection of a long history of movement, ecological adjustment, and sociopolitical organization shaped by both internal developments and external influences. Oral and archival sources consistently point to the Congo region as the origin of the Balondo. From there, Balondo groups are said to have migrated northwards, passing through areas around Kribi and Douala before eventually settling in the Rio del Rey region of present day South West Cameroon (Buea National Archives, No. Ae 20, 1923).

The same oral and archival sources hold that, the earliest known settlement of the Balondo was Ekondo ya Ikeni. The name is associated with the ikeni plant (Newbouldia laevis), which features prominently in Balondo cosmology and ritual practice. Its use as a place name signals more than a simple geographical marker; it reflects ideas of spiritual protection, territorial belonging, and ancestral presence that continue to inform Balondo understandings of place and identity. However, the presence of crocodiles in this swampy location led them to migrate inland, establishing new settlements such as Illor, Funge, Lobe, Meme and Illoani. The migration of the Balondo was also motivated by the availability of fishing grounds and arable land, demonstrating the intimate relationship between livelihood and geography in their cultural history (Nanji & Ndille, 2024).

Balondo territory covers substantial portions of the Ndian Division spreading across three subdivisions including; Ekondo Titi, Bamusso, Isangele Sub Divisions. The Balondo area is bordered by the Ngolo, Bima, and Batanga communities to the north; Bakole to the south; the Isangele fishing ports to the west; and Balue, Mbonge, and Ekombe to the east. This territory is characterized by dense equatorial rainforest and extensive mangrove swamps, sustained by river systems such as the Meme and the Moko. Climatically, the region falls within the equatorial zone, with a prolonged rainy season from approximately March to October and annual rainfall levels exceeding 3,000 mm (Suh, 1982).

These environmental conditions have played a decisive role in shaping Balondo livelihoods over time. Fishing, small-scale farming, and hunting were not only economic activities but practices that were closely tied to seasonal rhythms and ecological constraints. The need for sustainable management of forest and water resources encouraged forms of social organization that emphasized balance, cooperation, and interdependence between people and their environment.

The organization of villages among the Balondo were also influenced by ecological considerations. Villages were typically established to ensure access to both waterways and forest resources, allowing households to remain largely self-sufficient while maintaining strong connections with neighboring communities. Such spatial arrangements reinforced social practices centered on communal labor, shared access to resources, and collective responsibility – principles that also underpin *iba-iba* and other indigenous forms of mutual assistance.

Things have however changed in recent decades, as these patterns of life have now come under increasing strain. Deforestation, environmental change, and ongoing political instability – most notably the Anglophone Crisis – have disrupted both livelihoods and social networks, placing additional pressure on indigenous systems of care and cooperation. Despite all these constraints, indigenous humanitarian practices have remained remarkably resilient. The continuity of *iba-iba* and related practices across centuries speaks to the enduring relevance of Balondo social organization and their adaptive strategies in the face of adversity.

Map of Ndian Division showing the 17 Balondo settlements



Source: Department of Geography, University of Buea, 2022.

Iba-iba: Meaning, Structure, and Operation

The term *iba-iba* in Londo, the language of the Balondo people, literally translates to "two-two" and refers to the principle that each member of a community contributes two items – be they food, tools, clothing, or, in recent times, money – to support someone facing hardship (Michael Monya, 73). Michael Monya, a respected elder from Lobe Town explained the symbolic meaning behind the "two-two given" in the following words; "People ask, why always two? One is for your body, the other is for your heart. If I give you two plantains, you eat one and you know the second is not from pity but from love. That is why it's called *iba-iba*" (Michael Monya, 73).

It is a culturally embedded system of emergency response activated when a crisis strikes: fire outbreaks, sudden illnesses, deaths, or displacement. Unlike conventional humanitarianism, which often depends on formal institutions and external intervention, *iba-iba* is decentralized, needs-based, and spiritually anchored within the community's moral and cosmological order. Ekale Ekomo, a respected elder and Sanga Moki (Cup Bearer) of Lobe Town emphasized the spiritual component of *iba-iba* when he held that, "in our time, giving during *iba-iba* was not just kindness – it was sacred. If you refused to give, the spirits of our ancestors would know. You could be punished with sickness or loss. We were taught from childhood that sharing is how we stay connected to the land, to our people, and to our gods".

Iba-iba was organized within the community, with clear roles and responsibilities. Age-grade associations, called *makoroh mata na maba*, usually took charge of gathering and delivering support to those in need. In every Balondo village, there were at least seven of these age sets, which would come together during times of crisis to help affected families. Apart from providing material assistance, age groups played a key role in rebuilding homes and ensuring that those who had suffered received both social and emotional care. As Etona Cecilia, a respected women leader from Illor explained, "*iba-iba* was not something you were invited to do. It was our way of life. When

someone's house burned down, we didn't wait for instructions. We knew what to bring – two yams, two plantains, or even a machete if the man was a farmer. If you didn't bring something, the elders would question your heart" (Etona Cecelia, 80).

Historically, items donated through *iba-iba* were directly tailored to the victim's livelihood. For instance, a farmer whose house was destroyed would receive machetes, hoes, and planting materials; a fisherman would be offered nets, hooks, or dugout paddles. Women who smoked fish or meat in open fires – common sources of accidental house fires – were given replacement foodstuffs and utensils. Like Stephen Itor Itor, a renowned custodian of Balondo history explained, "Most of the fires happened when women were smoking fish or meat. In the past, our homes were made of thatch and dry bamboo. If a spark caught, the entire house could burn down. But people did not dwell on the loss for long. We immediately began *iba-iba*. Everyone knew who had cassava, fishing nets, or thatching materials, and we would rebuild as if nothing had happened" (Stephen Itor Itor, 66).

When a house was destroyed, *iba-iba* involved more than just replacing material items. The community came together to reconstruct homes, with men taking the lead in building while women prepared meals to support them throughout the work. This was captured perfectly by Ndana Paul, an elder from Illor who held that, "our age groups were like small governments. Each had a duty. One group cut trees, one molded bricks, and another fetched water. After a disaster, we would rebuild a house in one week. We did not wait for the chief. We moved as brothers" (Ndena Paul Ndena, 63). Iyaiya Bridget Mosongo, a retired teacher from Dibonda Balondo also explained that, "when a house was lost, the men built – but we, the women, carried that house with our backs. We cooked every day for them. We sent our daughters to help the woman clean her new place. We gave wrappers, pots, even our own beds. Because a woman without support becomes a ghost in her own home" (Iyaiya Bridget Mosongo, 70).

The introduction of colonial currency in the late 19th and early 20th centuries brought about a significant transformation. Money began to supplement physical items, with individuals contributing two pennies or cents, and later up to 500 or 1,000 CFA francs, depending on the economic context (Iyaiya Bridget Mosongo, 70). The example above shows how *iba-iba* can adapt to changing circumstances while still upholding its core principle of collective responsibility. The system was not formal or regular, rather it occurred as needed, organized spontaneously whenever the community faced hardship. This flexibility has helped *iba-iba* to remain meaningful and useful in today's Balondo society. For instance, in 2019, when separatist fighters set fire to homes in Lobe Town, villagers quickly mobilized *iba-iba*, gathering food, clothing, bedding, and farming tools to support those affected. These acts were not merely transactional but expressions of solidarity, empathy, and cultural duty (Justine Ikando Mulango, 79).

What distinguishes *iba-iba* from Western humanitarian systems is its spiritual dimension. Participation is not optional; it is considered a moral and ancestral obligation. To fail to give is to risk communal shame or even spiritual repercussions. Naseri Vincent Moto, a respected elder from Mbongo Balondo held that, "even the poorest man gave something. Two spoons of *garri*, a piece of soap – just something. Because he knew tomorrow he might be the one in trouble. That was our insurance, before any bank came" (Naseri Vincent Moto, 75). This ethic of care is not born of charity, but of interconnectedness – a belief that individual wellbeing is inseparable from collective health.

This Balondo practice is not an isolated case, but part of a wider resurgence of African homegrown humanitarian systems that challenge the dominance of externally imposed aid models. Indigenous humanitarian practices across Africa are not isolated; they are often connected and collaborate through shared cultural values, indigenous norms, and networks of mutual aid that extend across communities and regions. These local systems which are based on self-determination and communal solidarity, provide immediate support while also offering sustainable ways to build resilience and promote long-term recovery. According to Boateng (2021), the focus should not simply be on localization, but on restoration – rebuilding and strengthening indigenous mechanisms that were historically weakened by international humanitarian interventions.

Restoration of indigenous humanitarian practices represents a strategic, decolonial approach, in which African states and local actors reclaim agency, reinforce traditional systems, and work together across borders to create continent-wide humanitarian networks. By collaborating in this way, these indigenous practices demonstrate that African solutions, rooted in local realities, can address different humanitarian challenges in a more sustainable and contextually relevant manner than models imposed from outside. In this light *Iba-iba* exemplifies the kind of restorative, self-determined humanitarian logic that Boateng (2021) envisions – where care is anchored not in external aid but in enduring indigenous values and community cohesion.

Related Balondo Humanitarian Practices

While *iba-iba* is the most widely recognized humanitarian practice among the Balondo, it is part of a broader ecosystem of indigenous aid systems that include *icheche, njange, erio,* and *ereni*. Each of these practices addressed different dimensions of human need, from financial hardship and labour shortages to food insecurity and emotional support.

Icheche (Compulsory Contribution)

Icheche refers to the mandatory collection of funds or items to address immediate needs such as medical treatment, school fees, or funeral expenses. *Iba-iba* is often mobilized when a person or family cannot meet an urgent need. Contributions usually come from relatives, neighbors, and extended family, with the effort typically led by a respected elder or the head of an age-grade group (Anjeh Michael, 57). During the colonial and postcolonial periods, *icheche* played an especially important role in helping community members access medical care, particularly as hospitals began to operate in the Balondo region. Besumbu Christopher, a respected elder from Funge Balondo held that, "before hospitals, we used herbs. But when someone was very sick and had to go to Ekondo Titi or Kumba for medical care, we used *icheche*. Even small children gave coins. The money was entrusted with an elder who ensured proper management and accountability. It was not just about healing the body – it showed the sick person that they were loved by everyone" (Besumbu Christopher, 60).

The cost of funerals also relied heavily on *icheche*. It was not common for a single family to bear the full cost of a burial. This is because, multiple households connected to the deceased, contributed collectively to ensure that the burial was conducted with dignity. This practice did not only distribute economic responsibility but reinforced social bonds and collective memory. In cases of illness, burial, or migration, the Balondo practice of *icheche* was initiated. Relatives and age groups contributed livestock, grains, and tokens of currency. The distribution appears to be informal but was strictly regulated by elders and observed with spiritual seriousness (Louis Nasama, 42).

Njange (Rotating Savings and Credit System)

With the monetization of the Balondo economy during the colonial era, communities adapted by creating *njange* (widely known in Cameroon today as njangi) – a rotating savings and credit system. Within each age group or village association, members contributed fixed sums regularly. The pooled amount was then given to one member per cycle, allowing individuals to amass lump sums needed for larger investments like building homes, starting businesses, or paying school fees. *Njange* continues to be one of the most effective grassroots financial tools in the region and reflects an indigenous understanding of cooperative economics. Joseph Owasi shared his experience in the following interview:

> When I was a young man, I joined a *njange* group formed by members of our age grade association known as *Bako Baringa*. Each of us contributed 1000 francs every Sunday. The first year I took my turn, I used the money to start a business. It was from that business that I built my first, second and even third house. We trusted each other; there were no

> papers, just our word and our gatherings. Up to this moment, we still have a *njange* with my brothers from the same age group. We use the money to pay for our children's school needs and others. Banks won't give us loans because their conditions are difficult, but our *njange* has been at the heart of our survival (Joseph Owasi, 55).

The interview above demonstrates that *njange* has been a long-standing economic practice built on trust, communal interdependence, and informal accountability. It also shows how the system has adapted to monetary economies over time while preserving its original indigenous logic of mutual support.

Erio (Collective Labor)

Erio refers to a practice of group labor mobilization. Balondo men or women would designate days to work on each other's farms, clear land, weed crops, or harvest produce. This system allowed individuals to manage large-scale agricultural tasks without hiring labor or risking productivity loss due to individual limitations. During the colonial period, *erio* was instrumental in cultivating oil palm and cocoa – commodities that later became central to the Balondo economy. The communal nature of *erio* ensured that no member was left behind due to lack of manpower. Naseri Vincent explained how the practice of *erio* helped him to establish a palm farm which still sustains him and his family till date:

> Back in the day, when you wanted to open a big farm, you couldn't do it alone. You would call your kin and age-mates. We called it *erio*. You feed them, and they work the whole day. Next time, it's another person's turn. In 1972, *erio* helped me to open up a large oil palm farm that still feeds my family till date. Even now, we sometimes do *erio* to help ease our farm work (Naseri Vincent, 75).

The testimony above shows how *erio* served as a reliable source of cheap labor and as a safety net. It also emphasizes the non-commercial, solidarity-based logic behind the system, reinforcing how Balondo practices diverge from formal, market-oriented humanitarian interventions.

Ereni (Shared Meals)

Food, as both sustenance and symbol, plays a central role in Balondo life. *Ereni* is the practice of preparing and sharing communal meals among neighbours (Justine Ikando, 79). When a woman cooked a meal, she invited others in the vicinity, who might bring along dishes of their own. These shared meals reinforced community ties and ensured that even those who were poor, grieving, or elderly did not go hungry. Widowers and widows, in particular, benefited from this tradition as neighbors brought meals directly to their homes to provide not just food, but emotional support. Justine Ikando, a respected elder and women's leader from Lobe Town explained that, "When a woman lost her husband, we never left her alone. Every day for one month, someone brought her food. We made her laugh. We cleaned her compound. That is *ereni* – not just eating together, but helping the soul to breathe again" (Justine Ikando, 79).

Ereni is not only seen as a comprehensive system of care, but as a practice where sharing food goes beyond mere nourishment to become a source of spiritual and emotional support. According to Justine Ikando "*ereni* is not just eating together, but helping the soul to breathe again." This account shows that communal meals were used to respond to grief and social vulnerability, reflecting a humanitarian model rooted in relational ethics rather than donor-led programs. *Ereni* embodies a deeply rooted sense of responsibility to support the emotional, psychological, and material wellbeing of community members through everyday acts of togetherness. Unlike Western humanitarianism, which often treats aid recipients as passive beneficiaries, *ereni* is proactive, ongoing, and community-driven.

Regina Fembe, a respected women's leader from Ekondo Titi, explained, "We raised each other's children. When a mother died, the child would move from one aunt's house to another. These children were cared for just like the other children in the community." (Regina Fembe, 72). This account extends the meaning of *ereni* beyond sharing meals to a broader system of communal kinship that ensures the wellbeing of vulnerable children. Contrary to conventional humanitarian models that may provide temporary food aid or orphan sponsorships, *ereni* sustains life through continuous relational practices grounded in everyday domestic practices.

The two testimonies above show that *ereni* represents the core principles of *iba-iba*, which is a deeply integrative, spiritual, and emotionally aware practice. It challenges the fragmented and transactional nature of mainstream humanitarian models by emphasizing community solidarity, affective reciprocity, and long-term responsibility over isolated acts of charity. Together, these practices form a constellation of interlinked humanitarian responses. They reflect a holistic worldview in which economic, emotional, and spiritual needs are addressed simultaneously. Their survival into the 21st century, despite external pressures and social change, attests to their functionality and deep cultural roots.

Continuity and Transformation of *Iba-iba*

The humanitarian traditions of the Balondo, particularly *iba-iba*, have demonstrated remarkable resilience and adaptability over centuries. While the practice has retained its core ethos of communal responsibility and collective care, its form, scope, and materials have evolved in response to socio-economic, political, and cultural transformations.

Precolonial and Early Colonial Foundations

Historical records and oral traditions suggest that one of the earliest documented practices of *iba-iba* dates back to the founding of Ekondo Titi in the eighteenth century. Migrants from Ekondo (Nene), led by Namburi nwa Ndem, were welcomed by the Lobe Balondo community. Following Balondo humanitarian traditions, the hosts allocated land for settlement, provided farmland, and granted access to *beburu* (fields cultivated in earlier seasons), so that the newcomers could secure food while preparing their own farms. This humanitarian action of the Balondo people of Lobe led to the founding of the present town of Ekondo Titi (Michael Ekale Ekomo, 84). The gesture of welcoming and supporting the newcomers represents one of the foundational uses of *iba-iba* in land and food sharing, reinforcing the idea that humanitarian action was not just material but also moral.

Colonial Transformations: From Goods to Money

With the arrival of German and later British colonial rule, significant shifts occurred. With the introduction of currency into local economies, access to health care, formal education, and administrative services increasingly depended on money. In response, *iba-iba* evolved to include modest cash contributions alongside food and tools, often beginning with small amounts such as two pennies or cents. As time went on monetary contributions increased. During the 1990s, individuals contributed around 200 CFA francs, and by 2019, contributions moved to between 500 and 1,000 CFA francs (Michael Monya, 73).The opening of the Native Authority School in Boa Balondo in 1923, and its eventual relocation to Lobe Town in 1937, further reshaped *iba-iba* (Buea National Archives, No Ae 20, 1923). This is because students from distant villages needed housing, food, and learning materials. Host families and entire communities responded by offering shelter and feeding arrangements through an extended version of *iba-iba*, showcasing the practice's flexibility in the face of modern education needs (Naseri Vincent, 75). The extension of the Native Authority School to Lobe Town occasioned much strain on families. Yet, local chiefs and residents provided housing and rations to student boarders, through a system they described as '*iba-iba*' – a form of communal pooling of food and firewood (Stephen Itor Itor, 66). After the introduction of Western education in the Balondo land, many families sponsored their children to school through *icheche*. This fact was

confirmed by Nawango Achia who is the current traditional ruler of Ekondo Titi that, "Aside from my biological parents, my uncles and other family members contributed money through *icheche* to send me to school" (Nawango Achia, 57).

Postcolonial Adaptations: Crisis and Community Resilience

Iba-iba has proven especially vital in the face of postcolonial crises such as civil conflict and displacement. The Bakassi conflict and the recent Anglophone conflict are perfect examples to illustrate how *iba-iba* adapted in the post-colonial period. To begin with the Bakassi conflict (1993 – 2008), which arose from the Nigeria-Cameroon border dispute, the fighting led to the displacement of populations from several villages across Isangele and other parts of the Bakassi Peninsula. While residents from multiple communities were affected, many people from Bateka chose to seek refuge outside the peninsula, particularly in Balondo villages such as Illor, Mbongo, Ekondo Titi, Kumbe Balondo, and Lobe Town. These host communities provided shelter, food, and financial assistance to the displaced persons. Though international aid would eventually reach the area, the initial survival of the displaced populations depended largely on indigenous humanitarian mechanisms such as *iba-iba*. Some IDPs were later permanently integrated into their host communities, building homes and forming new families.

Secondly, the Anglophone Crisis which began in 2016, brought renewed violence and displacement. In December 2019, armed separatist fighters attacked Lobe Town, burning down three houses and rendering several families homeless. Njong Kingsly Ateh, a farmer and arson victim explained his experience as follows: "They burnt my house down in 2019. I had only one trouser left. But the next morning, I saw people coming – each with two things. A woman gave me a pot. A boy brought a wrapper. My age group gave me cash. That is the day I truly knew I was part of this village" (Njong Kingsley Ateh, 42).

Once again, *iba-iba* was mobilized swiftly. Community members contributed items such as clothing, machetes, blankets, and pots, and age-grade associations gathered funds to help victims rebuild. For example, the Njassarui Emeri age group contributed 2,000 francs per member to support Njong Kingsley, while the Njimereki age group provided similar assistance to Wilfred Itor, both victims of arson. These actions demonstrate *iba-iba*'s enduring significance as a rapid and contextually responsive safety net.

Cross-Ethnic Humanitarianism

Significantly, the Balondo did not limit *iba-iba* to their own ethnic group. Neighbouring communities – including the Ngolo, Balue, Barombi, and Ekombe – were frequent beneficiaries of Balondo humanitarian generosity, especially during moments of crisis. One notable instance occurred during Nakeri's resistance against German colonial forces, when the Balondo of Lobe Town received and supported displaced persons from surrounding areas (Motale, 2024). As Nangoh Joseph, the traditional ruler of Loe Balondo village, recalled: "During Nakeri's resistance against the Germans, people from Ngolo, Batanga, Bakoko and Monyange Balue ran into our town. They had nothing – only the clothes they wore. But we treated them like our own people. We gave them farmland, shelter, and even wives. That is our Balondo spirit. *Iba-iba* is not only for Balondo; it is for any human being in pain." (Nangoh Joseph, 81).

Beyond the colonial era, interview narratives indicate that cross-ethnic expressions of *iba-iba* have continued into the post-independence period. For example, Etona Cecilia (80) recalled that in the 1970s, when heavy floods destroyed farms in the Ngolo village of Beoko and Itoki, "Balondo women sent palm oil, cocoyam, and dried fish to help them start again." Similarly, Netonda Francis (76) explained that during the 1990s Bakassi crisis, "displaced persons from Oron and Amoto (Isangele) were accommodated in Balondo homes in Illor, Ekondo Titi and Mbongo where they received food and clothing. We never asked where they came from." These recollections highlight how *iba-iba* operates not merely as kinship reciprocity but as a broader humanitarian ethic grounded in shared humanity rather than bloodline or dialect.

This cross-ethnic generosity has also manifested in contemporary development contexts. Through inter-village *iba-iba* initiatives, Balondo youth associations have partnered with neighboring communities to support the education of vulnerable children, and organize health campaigns. For instance, Balondo youths spearheaded the Ndian youth scholarship initiative which was launched in July 2023 where financial contributions were made and scholarship was awarded to students from all the ethnic groups in Ndian Division (Louis Nasama, 42). Such examples demonstrate that *iba-iba* continues to function as a moral bridge, facilitating inter-community solidarity in the face of shared vulnerability.

In addition, during the Nigerian Civil War (1967–1970), numerous refugees fled across the border into Balondo towns and villages. Large numbers of displaced people from Igbo, Efik, Ijaw, and Ibibio communities were received in Balondo settlements such as Ekondo Titi, Mbongo, Funge, Illor, and Loe. As Francis Netonda (76) and Joseph Ambang (81) recalled, many of these families were not only given shelter but were also gradually incorporated into local social and economic life through marriage, trade, and shared farming. They noted that this movement of refugees helps to explain the enduring Nigerian presence found in several Balondo communities today. Such accounts further demonstrate that *iba-iba* extends beyond ethnic identity to embrace a universal sense of humanitarian responsibility.

Analytically, this dimension of *iba-iba* challenges reductionist understandings of African humanitarianism as merely kin-based or ethnocentric. Instead, it embodies what anthropologists describe as a relational humanism – a worldview in which personhood and moral obligation extend beyond lineage boundaries. By extending to non-indigenes, the Balondo indigenous humanitarian approach demonstrates an inclusive ethic of coexistence that existed long before formal humanitarian institutions. This orientation is similar with wider traditions of mutual aid and reciprocity across West and Central Africa – such as the Igbo concept of igwebuike or the Swahili notion of ujamaa – while remaining grounded in its own local history and social practices.

In addition, the extension of *iba-iba* to other ethnic groups strengthen the idea that Balondo humanitarianism has always been expansive in scope and universalist in moral outlook. It operates as an indigenous form of diplomacy and peace building, forging bonds between communities through shared care and collective survival. In present-day contexts which is marked by displacements and ethnic tensions, practices like *iba-iba* continue to offer inclusive approaches of solidarity grounded in moral responsibility rather than externally driven aid systems. In this sense, *iba-iba* stands as a practical example of African humanitarian practice – one capable of embracing diversity, responding to crisis, and sustaining coexistence across ethnic boundaries.

Integration of Modern Technologies

While the fundamental principles of *iba-iba* remain unchanged, younger generations have begun integrating mobile money platforms and social media into its organization. Contributions can now be sent via mobile transfers, and calls for help are often disseminated through WhatsApp and Facebook groups. As Louis Nasama Netomba, President General of the Balondo Youths Development Association and member of the Njassarui Emeri age group explained in an interview: “Today, we use WhatsApp to organize *iba-iba*. When Mr. Njong Kingsley’s house was burnt in 2019, we posted his picture in our age group forum. Within hours, we had raised over 200,000 francs. Some sent money via MTN Mobile Money, others delivered goods directly. Old practice, new method” (Louis Nasama, 42). This modernization has enhanced the speed and scope of response, especially among urban-based Balondo diaspora.

Interview data reveal that these technological integrations have transformed both the speed and scale of *iba-iba* mobilization. According to Ndena Paul Ndena (63), “Before, we had to walk from village to village to tell people who needed help. Now, one message on WhatsApp reaches everyone in minutes. Even those abroad send money immediately.” Similarly, Mosongo Bridget Iyaiya (70) noted that digital communication has reconnected younger Balondo living in cities to village life: “Our children in Yaoundé or Limbe don’t forget home anymore. They contribute every time something

happens. The phone has become our new drum." These testimonies illustrate how digital platforms have become extensions of traditional communication tools – fulfilling the same function as the village gong or messenger in mobilizing collective action.

From an analytical perspective, the integration of modern technologies into *iba-iba* reflects a continuity-in-transformation dynamic. Although the medium has changed, the moral and social logic of *iba-iba* – mutual obligation, collective responsibility, and spiritual duty – remains intact. This mixed process reflects a broader Africanist scholarship which shows that digital technologies often strengthen, rather than displace, indigenous moral economies. The use of new tools therefore is a form of adaptation and resilience, which allows *iba-iba* to remain relevant within an increasingly mobile and interconnected society.

Digital coordination using mobile phones and the internet has also helped *iba-iba* to break geographical barriers into the diaspora, enabling Balondo people living in cities and abroad to continue participating in community welfare. As Njong Kingsley Ateh (42) observed, "Distance is no longer a barrier, we still feel part of *iba-iba* even from distant plaes. The phone reminds us that our community is one family." These trans-local and international connections has helped to sustain emotional and moral ties between the homeland and the diaspora, underscoring that *iba-iba* is not confined by physical boundaries.

That notwithstanding, the over reliance on digital platforms has introduced new concerns around transparency, accountability, and generational authority. Many elders do not master these digital tools which are been manipulated and controlled by the youth. This situation has made it difficult the elders to effectively oversee contributions. As Michael Ekale Ekomo (84) noted, "We appreciate how quickly young people respond, but sometimes they do not report everything to the elders and we cannot check their activities because many of us do not master the digital platforms. *Iba-iba* must still follow our customs." Such reflections point to the need for dialogue between traditional leaders and digitally adept youth, to ensure that innovation supports rather than undermines established governance structures.

Overall, the incorporation of modern technologies into *iba-iba* highlights the flexibility and endurance of Balondo humanitarian ethics. By adapting collective care to digital spaces, younger generations are not abandoning ancestral values but extending them – creating what can be understood as a form of "digital *iba-iba*," where mobile money and WhatsApp groups become contemporary tools for compassion, reciprocity, and communal belonging.

Conclusion

The humanitarian practice of *iba-iba* among the Balondo people of Southwest Cameroon is a powerful testament to Africa's indigenous systems of care, mutual aid, and resilience. Rooted in communal ethics, spiritual obligation, and relational accountability, *iba-iba* has operated for centuries as a homegrown mechanism for responding to crises – be they natural disasters, displacement, or economic hardship. Its endurance from the 18th century to the present affirms not only its practical utility but its deep cultural significance.

Contrary to Euro-American humanitarian approaches that prioritize institutional response, donor frameworks, and bureaucratic efficiency, *iba-iba* functions as a non-institutional, community-driven system rooted in indigenous values. It is inspired by spiritual and moral obligation and not by programs, and it responds to specific needs rather than predefined targets. While Western humanitarian approaches have often regarded the Global South as a passive recipient of aid, *iba-iba* affirms African agency and dignity by demonstrating how communities have cared for one another on their own terms.

One of the greatest strengths of *iba-iba* is its flexibility and capacity to adapt. As the Balondo society moved from subsistence livelihoods to monetized economies, and from colonial disruption to postcolonial crises, the practice adapted to address the new realities without losing its ethical foundation. It has incorporated mobile money and digital communication technologies while at the same time continuing to rely on age-grade associations and kinship networks. It has also

expanded beyond ethnic boundaries to support displaced persons and victims of conflict, reflecting a humanitarian vision grounded in reciprocity and interdependence rather than charity. At a moment when international aid systems face growing questions of legitimacy and sustainability, *iba-iba* stands firm as an alternative way of imagining humanitarian action. It demonstrates that effective care does not necessarily depend on institutionalized professional, or external validation, but on shared responsibility, local knowledge, and a collective determination to respond to hardship.

Apart from documenting *iba-iba*, this study contributes to broader efforts to decolonize humanitarian scholarship. By focusing on African systems of knowledge and practice, it questions the idea that African societies are always dependent or deficient. It calls for a reorientation of humanitarian discourse and calls for the recognition and supports of indigenous practices such as *iba-iba* not as peripheral supplements to external aid, but as complete and viable alternatives in their own right. In doing so, the article affirms that Africa is not merely a recipient of humanitarianism, but a real source of humanitarian thought, ethics, and innovation.

Bibliography

Akak, E. (1998). *Efuts: Disintegration and Integration, A Chronicle of Their Sociological Transformation from Efut to Efik*. Aka and Sons.

Akanle, O. (2009). The Sociology of Work: A Study of Aro Labour System among the Yoruba of Southwestern Nigeria. *Journal of the Nigerian Anthropological and Sociological Association, 6*(1), 112–126.

Ake, C. (1993). The Unique Case of African Democracy. *International Affairs, 69*(2), 239–244.

Ardener, E. (1996). *Kingdom on Mount Cameroon: Studies in the History of the Cameroon Coast 1500–1970*. Edited by Shirley Ardener. Berghahn Books.

Ardener, S. (1964). The comparative study of rotating credit associations. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 94*(2), 201–229.

Barnett, M. (2011). *Empire of Humanity: A History of Humanitarianism*. Cornell University Press.

Bascom, W. (1952). The Esusu: A credit institution of the Yoruba. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 82*(1), 63–69.

Boateng, O. A. (2021). Building Africa's Homegrown Humanitarian Systems: Restoration as an Alternative to Localization. *Frontiers in Political Science,* 3, article 711090. https://doi.org/10.3389/fpos.2021.711090

Chilisa, B. (2020). *Indigenous Research Methodologies (2nd ed.)*. Sage.

Dipoko, M. S. (1984). *Understanding Precolonial Cameroon Societies*. African Studies Press.

Fassin, D. (2007). Humanitarianism as a Politics of Life. *Public Culture*, *19*(3), 499–520.

Guyer, J. I. (1997). *An African niche economy: Farming to feed Ibadan, 1968–88.* Edinburgh University Press.

Gyekye, K. (1996). *African Cultural Values: An Introduction*. Sankofa.

Gyekye, K. (1997). *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*. Oxford University Press.

Headland, N., Pike, K., & Harris, M. (1990). *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*. Sage.

Iroegbu, P. (1995). *Metaphysics: The Kpim of Philosophy*. International Universities Press.

Kemedjio, C. (2024). La fabrique de la « fantasmagorie » africaniste : littérature et production du savoir dans Chemin d'Europe de Ferdinand Oyono. *Global Africa*, (5), pp. 104-119. https://doi.org/10.57832/4a9r-z548

Little, K. (1965). *Urbanization as a social process: An essay on movement and change in contemporary Africa*. Routledge.

Lynch, C. (2022). Centrer en Afrique l'humanitarisme global. *Global Africa,* (1), pp. 132-142, 153-155. https://doi.org/10.57832/ga.v1i1.22

Mafeje, A. (2000). Africanity: A Combative Ontology. *CODESRIA Bulletin, 1*(3), 66–71.

Mamdani, M. (1996). *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton University Press.

Mbiti, J. S. (1969). *African Religions and Philosophy*. Heinemann.

Metz, T. (2007). Ubuntu as a Moral Theory and Human Rights in South Africa. *African Human Rights Law Journal, 7*(2), 532–559.

Motale, E. W. (2024). *History of the Balue Clan*. ISBN 978-9956-670-49-9.

Moyo, D. (2009). Dead Aid: Why Aid Is Not Working and How There's a Better Way for Africa. *International Affairs, 85*(5), 1235–1245.

Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge.* Indiana University Press.

Nanji, C., & Ndille. R. (2024). Narratives of Balondo Migration and Implications for Identity and Ethnic Cohesion, c.1500–2015. *Global South Perspectives Journal, 2*(1), 140–160.

Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2018). *Decoloniality: A Brief Introduction*. Lexington Books.

Nebengu, S. M. (1990). *Origins and Settlement of the Balondo: A Historical Survey* [Dissertation, University of Yaoundé].

Nwosu, I. E. (2010). Apprenticeship System and the Nigerian Entrepreneurial Culture. *International Journal of Social Sciences and Humanities Review, 1*(2), 88–96.

Nyamnjoh, H. M. (2013). *Bridging Mobilities: ICTs Appropriation by Cameroonian Migrants and Implications for Policy*. Langaa RPCIG.

Nyamnjoh, F. B. (2017). Incompleteness: Frontier Africa and the Currency of Conviviality. *Journal of Asian and African Studies, 48*(5), 485–496.

Parkin, D. (1972). *Palms, wine, and witnesses: Public spirit and private gain in an African farming community*. Chandler Publishing.

Ramose, M. B. (1999). *African Philosophy through Ubuntu*. Mond Books.

Smith, L. T. (2012). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Zed Books.

Suh, A. N. (1982). *Modern Geography of the United Republic of Cameroon*. Hamilton Printing Company.

Tabe, R. (2010). *Elders and Social Cohesion in Bantu Communities*. Heritage Publishers.

Tamale, S. (2020). *Decolonization and Afro-Feminism*. Daraja Press.

Tutu, D. (1999). *No Future Without Forgiveness*. Doubleday.

Wiredu, K. (1980). *Philosophy and an African Culture*. Cambridge University Press.

Archival materials and dissertations

File No. Ae 20. 1015/23, “Assessment Reports on the Balondo Tribal Area” 1923 Buea National Archives.

File No. Ae (1947) 45, “Assessment Reports, Balondo Area, Kumba Division”, 1947 Buea National Archives.

Interviews

Name of interviewee	Age	Occupation	Place	Date
Anje Michael Netomba	57	Elder	Mbongo	13/12/2024
Besumbu Christopher	60	Elder	Funge Balondo	6/12/2024
Ekale Ekomo Michael	84	Sanga Moki (Traditional Prime Minister) of Lobe Town	Lobe Town	23/12/2016
Etona Cecilia	80	Elder	Illor	01/12/2021
Ikando Justine	79	Women leader	Lobe Town	5/12/2024
Itor Stephen Itor	66	Elder	Lobe Town	30/11/2021
Itor Wilfred Arro	40	Farmer and victim of arson	Lobe Town	01/12/2024.
Monya Michael Otu	73	Elder	Lobe Town	05/12/2024
Mosongo Bridget Iyaiya	70	Women leader	Ekondo Titi	07/12/2024.
Nangoh Joseph Ambang	81	Traditional ruler of Loe Balondo	Buea	24/11/2024
Nanji Regina Fembe	72	Women leader	Ekondo Titi	7/12/2024
Naseri Vincent Moto	75	Elder	Mbongo	29/11/2024
Nawango Manfred Achia	57	Traditional ruler of Ekondo Titi	Buea	22/11/2024
Ndena Paul Ndena	63	Elder	Illor	29/11/2024
Netomba Louis Nasama	42	Balondo youths leader	Limbe	14/09/2024.
Netonda Francis	76	Elder	Illor	30/11/2021
Njong Kingsley Ateh	42	Farmer and victim of arson	Lobe Town	02/12/2024.
Owasi Joseph Nakende	55	Elder	Lobe Town	28/11/2024



© Boubacar Touré Mandémory, La vie à Canhabaque, 2025. All rights reserved / Tous droits réservés.

Décoloniser l'aide humanitaire dans la ville de Kongoussi (province du Bam/ Burkina Faso)

La poterie, un savoir-faire à reconstruire

Jacqueline Sawadogo
Docteur en archéologie
Université Joseph Ki-Zerbo, Laboratoire d'archéologie, d'histoire des arts et des techniques (Lahat), Ouagadougou, Burkina Faso
jacquysawa@gmail.com

Pon Jean-Baptiste Coulibaly
Maître de conférences en archéologie
Université Joseph Ki-Zerbo, Laboratoire d'archéologie, d'histoire des arts et des techniques (Lahat), Ouagadougou, Burkina Faso
batistecoul@gmail.com

Lassina Koté
Professeur titulaire en archéologie et préhistoire
Université Joseph Ki-Zerbo, Laboratoire d'archéologie, d'histoire des arts et des techniques (Lahat), Ouagadougou, Burkina Faso
nassounour@yahoo.fr

How to cite this paper:
Sawadogo, J., Coulibaly, P. J.-B., & Koté, L. (2025). Décoloniser l'aide humanitaire dans la ville de Kongoussi (province du Bam/Burkina Faso) : la poterie, un savoir-faire à reconstruire. *Global Africa*, (12), pp. 173-183.
https://doi.org/10.57832/45ax-3k88

Received: June 29, 2025
Accepted: October 18, 2025
Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Résumé

La poterie est un artisanat féminin pratiqué par les femmes de la caste des forgerons au Burkina Faso. Les objets produits remplissent plusieurs fonctions dans le quotidien des individus. En se basant sur la perception du monde qu'ont les personnes déplacées internes (PDI) et leurs hôtes — une perception qui dépasse la simple survie et englobe des dimensions non existentielles, comme le patrimoine culturel —, il apparaît que l'expression des besoins des organisations humanitaires internationales (OHI) se fait à sens unique. La présente réflexion explore l'importance de la poterie dans la société traditionnelle à Kongoussi avant la crise sécuritaire et analyse les activités de survie ou de résilience proposées par les OHI aux PDI et aux populations. La recherche documentaire et l'approche ethnographique ont été mobilisées. Les résultats montrent d'anciennes bases d'organisation sociale déstructurées par l'insécurité et une aide humanitaire qui ne tient pas suffisamment compte des réalités sociales, ni des conceptions diverses du monde des bénéficiaires. Plus spécifiquement, les pratiques qui confèrent une identité culturelle (la poterie) aux populations déplacées et à leurs hôtes ne sont pas prises en compte dans les activités d'urgence ou de résilience que proposent les OHI aux bénéficiaires. La logique de l'aide humanitaire révèle une sorte de néocolonialisme qu'il convient de décoloniser.

Mots-clés

Poterie, culturel, action humanitaire, décolonial

Introduction

En 1960, 17 territoires coloniaux d'Afrique subsaharienne, dont la Haute-Volta devenue Burkina Faso, proclamèrent ce qu'ils ont appelé leur « indépendance ». Soixante ans après, les peuples africains du « pré carré français », surtout ceux du Burkina Faso, sont montés sur les barricades de la lutte pour réclamer la souveraineté et le droit à l'égalité dans le concert des nations. Il s'est agi davantage de dénoncer le colonialisme qui s'est mué en néocolonialisme avec une continuation de l'exploitation des ressources, l'ingérence dans la vie politique, économique, sociale, culturelle... Cette ébullition a atteint son point culminant au Burkina Faso avec l'insurrection populaire des 30 et 31 octobre 2014 qui a secoué les bases de l'impérialisme, surtout français. Toutefois, le cordon ombilical qui aliène le devenir des peuples sera rétabli avec une crise sécuritaire sans précédent.

Le Burkina Faso est secoué par une crise sécuritaire depuis 2015. Cette crise s'est manifestée par la recrudescence des attaques terroristes tous azimuts ayant causé de nombreuses pertes civiles et militaires. Cette insécurité a occasionné également des déplacements massifs de populations des zones de conflits vers les zones relativement calmes. Selon les statistiques du Comité national de secours d'urgence et de réhabilitation (Conasur, 2023)[1], le nombre de personnes déplacées internes (PDI) s'élevait à 2 062 534 au 31 mars 2023. Parmi les 2,06 millions de PDI, 494 000 se trouvent dans la région du Centre-Nord (composée des provinces du Bam, du Namentenga et du Sanmatenga) principalement regroupées dans les chefs-lieux de ces trois provinces, selon la même source. Cette région est la plus grande zone d'accueil après celle du Sahel. Cette crise a affecté toutes les couches de la population, qu'elles vivent en milieu urbain ou rural, et a bouleversé les fondements, en particulier l'organisation socioculturelle des sociétés traditionnelles.

L'étude des savoirs des sociétés traditionnelles montre que leur production revêt des enjeux d'ordre politique, économique et culturel (Sarr, 2022). Ces savoirs traditionnels sont ancrés dans la vie des communautés et impliquent plusieurs domaines, dont la poterie, des objets fabriqués à partir d'argile. Comme l'art du tissage chez les femmes berbères en Afrique du Nord (Sadiqi, 2022), la poterie est une activité qui rythme le quotidien des femmes de la caste des forgerons de la commune de Kongoussi à travers la fabrication d'objets dédiés aux vivants, aux morts et aux dieux. L'évolution morphologique et fonctionnelle reflète celles des sociétés auxquelles appartiennent ces poteries. Ainsi, la production du savoir maintient et reproduit un ordre politique, un ordre économique et un ordre social (Sarr, 2022). Ces ordres se trouvent bouleversés par la crise sécuritaire qui a occasionné des déplacements forcés et massifs de populations. Dans les « bases de vie[2] », qu'elles soient formelles ou non, le quotidien des populations a pratiquement changé en matière de pratiques culturelles, et l'urgence semble être la lutte autour des besoins existentiels de base (logements, nourriture, soins de santé, etc.).

Pour faire face aux besoins des populations affectées, le pays s'appuie sur les organisations humanitaires internationales (OHI), dont les actions font de plus en plus l'objet de critiques, car les modalités d'action sont jugées non égalitaires et teintées de colonialisme (Ngouana, 2020). Dans la ville de Kongoussi, les sites de Lioudougou et de Loulouka abritent, depuis leur implantation en 2019, des populations venues d'au moins trois provinces[3]. Ces populations présentent une diversité de pensées, de visions du monde, de manières d'être, ainsi que des modes distincts d'acquisition et de transmission des connaissances.

La présente réflexion aborde la poterie comme un réceptacle à la fois culturel et économique avant la crise, et explore l'impact de l'insécurité sur cet artisanat féminin. Dans le grand groupe *moaga*, la langue constitue un trait d'union, mais des individualités se dégagent. La poterie, artisanat féminin lié

1 Après le 31 mars 2023, le gouvernement du Burkina Faso n'a plus publié de nouvelles données sur les PDI sur le site du Conasur (Burkina Faso : Aperçu des personnes déplacées internes [31 mars 2023] - Burkina Faso | Relief Web). Les données sur les PDI par province sont difficiles d'accès de nos jours pour des questions de sécurité selon les autorités, sauf pour la mise en œuvre de projets de développement.

2 Les sites d'accueil des personnes déplacées internes (PDI) sont appelés des *bases de vie.*

3 Au Burkina Faso, la province est une circonscription administrative qui regroupe plusieurs départements et communes. Avant le dernier découpage de juillet 2025 qui les a portées à 47, le pays en comptait 45.

à la cosmologie, y est omniprésente. Qu'ils s'agissent des usages quotidiens ou des cultes saisonniers dédiés aux ancêtres et au monde invisible, la poterie demeure un récipient incontournable dans la vie des habitants de Kongoussi.

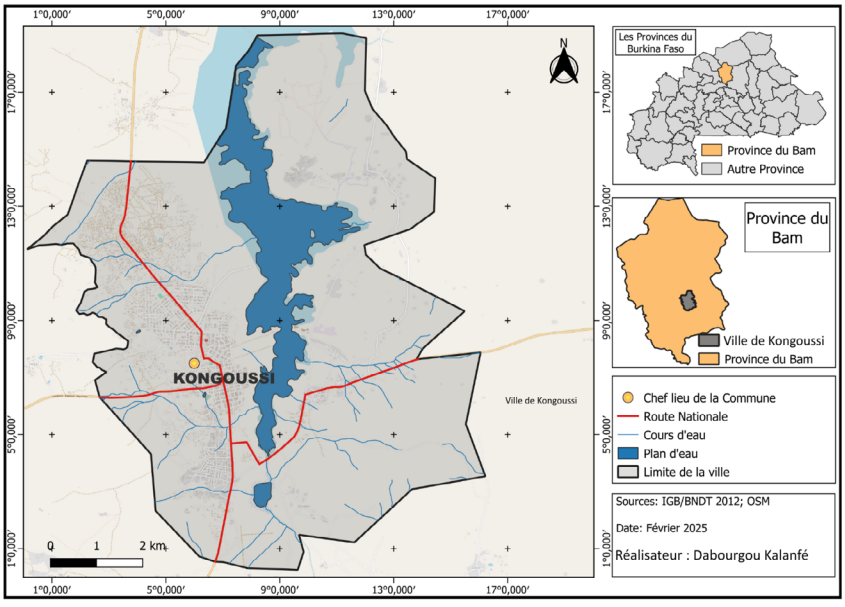
Terrain de recherche

Le Burkina Faso est un pays qui regorge de cultures riches et variées se manifestant à travers des poteries, témoins d'une histoire couvrant les périodes les plus anciennes comme les plus récentes (Koté, 2000, 2019 ; Sawadogo, 2015, 2019). Le patrimoine culturel constitue un ensemble vaste et diversifié. Il inclut les biens matériels et immatériels hérités du passé. Selon l'Unesco, le patrimoine culturel désigne les artefacts, les monuments, les groupes de bâtiments et les sites, ainsi que les musées, qui se distinguent par leurs valeurs diverses, notamment leurs significations symboliques, historiques, artistiques, esthétiques, ethnologiques ou anthropologiques, scientifiques et sociales. Depuis 2015, le pays traverse une crise sécuritaire marquée par une série d'attaques terroristes de plus en plus violentes. Parmi les régions du pays les plus touchées figure notamment celle du Centre-Nord où se situe la ville de Kongoussi. Cette ville a été choisie, en raison de sa localisation dans une zone particulièrement touchée par la crise sécuritaire après celle du Sahel (Ocha, 2024). Selon le rapport d'Ocha de janvier 2024, Kongoussi figure parmi les villes hôtes de nombreuses personnes déplacées internes venues des villages où la poterie est active (Sawadogo, 2015, 2019).

La ville de Kongoussi est le chef-lieu de la commune du même nom (carte n° 1). Elle compte sept secteurs avec une population estimée à plus de 53 627 habitants, selon les données du cinquième Recensement général de la population et de l'habitat de 2019 (INSD[4], 2023, p. 38). C'est une ville durement éprouvée par la crise, à travers l'accueil de dizaines de milliers de PDI en provenance d'au moins quatre communes. Depuis 2019, Kongoussi est considérée comme une ville hôte du fait de cet afflux de populations fuyant les violences des groupes armés.

En ce qui concerne les groupes linguistiques, il existe deux grandes communautés : les Moose et les Peuls (PCD[5], 2018). Au sein de ces deux ensembles, plusieurs sous-groupes se distinguent par leurs pratiques socioculturelles. Ces populations exercent principalement des activités de subsistance, telles que l'agriculture vivrière et l'élevage extensif, tous deux largement tributaires des aléas climatiques.

Carte n° 1 : Localisation de la ville de Kongoussi



Source : IGB/BNDT 2012 ; OSM

4 Institut national de la statistique et de la démographie.
5 Plan communal de développement.

Méthodologie de recherche

Dans le cadre de l'analyse de la question de la protection du patrimoine dans la dynamique de déploiement de l'action humanitaire, une approche ethnographique complétée par une recherche documentaire a été mobilisée. L'étude adopte une démarche qualitative, prenant en compte plusieurs variables : le sexe, l'âge, la profession et l'origine des participants. La taille de l'échantillon a été déterminée par la saturation des données. Au total, une centaine de personnes ont été concernées par la collecte des données. Les entretiens ont été réalisés individuellement et en groupe de discussion. Ce mode particulier de production des données repose pour l'essentiel sur des interactions prolongées entre le chercheur en personne et le « milieu » qu'il étudie (Olivier de Sardan, 1995). Les entretiens ont concerné, d'une part, les responsables des services déconcentrés de l'action humanitaire, de la municipalité, de la culture et des OHI intervenant dans la ville sur les mécanismes de déploiement[6] de l'aide. D'autre part, des potières, des responsables coutumiers, des personnes ressources et des consommateurs ont été concernés. Les uns sur les mécanismes endogènes de solidarité et les autres sur leur rôle administratif dans la prise en compte de ces mécanismes dans le déploiement de l'aide. Les informateurs ont été anonymisés[7] en raison de la crise sécuritaire et des enjeux liés à l'aide humanitaire pour les populations dans ce contexte. Deux quartiers, Lioudougou (secteur n° 5) et Loulouka (secteur n° 1), ont été concernés par la collecte. Ces deux secteurs ont été choisis du fait de leur position périphérique et de leur ancienneté dans l'accueil des PDI. L'analyse des données collectées a permis de comprendre les modalités de déploiement de l'action humanitaire, les mécanismes endogènes de gestion de la solidarité et la nécessité de décoloniser l'aide en tenant compte des besoins réels des populations impactées. La poterie a été un marqueur socio-économique et culturel avant la crise sécuritaire. Elle a ainsi joué plusieurs rôles dans la vie des populations de Kongoussi.

La poterie dans le quotidien des hommes

Le Burkina Faso regorge d'un patrimoine culturel (biens matériels et immatériels) riche et varié couvrant les périodes anciennes et récentes (Simporé, 2005 ; Koté, 2019). La poterie est présente dans le quotidien de l'Homme depuis la période préhistorique. Elle est un réceptacle d'informations. Son évolution reflète celle des sociétés. Les humains s'en sont servis et s'en servent encore dans leur quotidien. La naissance et l'histoire des artisans spécialisés dans cet artisanat sont souvent mêlées à des récits mythiques et légendaires dans beaucoup de sociétés contemporaines. C'est pourquoi elle joue un rôle déterminant dans la compréhension du vécu humain.

Dans la province du Bam, en général, le travail de l'argile a un visage féminin, c'est-à-dire qu'il est dévolu aux femmes de la caste des forgerons, soumises à un régime matrimonial endogame (Sawadogo, 2015, 2019). La poterie demeure un attribut plus qu'un métier pour ces femmes forgeronnes. La production est de type artisanal avec beaucoup d'ustensiles de cuisine utilisés surtout en milieu rural et même par certaines personnes de la ville. Avant la crise sécuritaire, dans le quotidien des populations de Kongoussi, la poterie était omniprésente en tant qu'activité revêtant un caractère culturel et économique (Sawadogo, 2019).

Du point de vue culturel, la poterie est d'abord un artisanat à caractère utilitaire. La production locale correspond aux catégories fonctionnelles destinées à l'usage quotidien. Dans la société où pratiques ancestrales et modernité se côtoient, la poterie demeure présente dans le quotidien des femmes et des hommes. Les récipients sont utilisés comme ustensiles de cuisine pour la cuisson et le service des repas, le stockage des céréales, le transport des liquides, etc. Ensuite, la présence de la poterie dans le quotidien des populations montre de manière significative l'importance du changement d'état

6 Le mécanisme de déploiement de l'aide fait référence à l'ensemble des moyens matériels et humains nécessaires au fonctionnement de l'ONG.
7 L'anonymat a consisté à mentionner les initiales des noms et prénoms des enquêtés.

de la matière en parallélisme avec le corps humain dans la cosmologie des « groupes castés[8] » et « non castés[9] » de Kongoussi. Dans la cosmologie des métallurgistes dont font partie les potières, le changement de l'état de la matière au cours de la chaîne opératoire de la poterie est lié à celui du corps humain. De façon métaphorique, Gosselain (1999) décrit ces changements de la matière, en humide/sec, mou/dur, chaud/froid, sourd/aigu, en relation avec ceux du corps humain (menstruation, grossesse, apparition des dents chez les nouveau-nés, circoncision). Des transformations s'opèrent donc au sein d'un même corps à chaque étape de la vie de l'être humain. Un patriarche (Z. R. S.[10]) de la caste des forgerons nous confie que, pour un adolescent par exemple, c'est après le rite de circoncision qu'il est considéré comme un homme. En outre, lors des naissances, une poterie est utilisée pour enterrer le *naaba* ou z*ãnre* (placenta). Cet acte relie le nouveau-né à la terre d'où il serait issu, selon S. R. R.[11]. Aussi, les soins traditionnels prodigués au bébé pour le protéger de la mauvaise langue, du mauvais œil et des maladies ne sont efficaces que si les tisanes sont préparées dans une poterie, indique K. M. T.[12]. Elle ajoute que, dans les croyances populaires, le fer ou l'aluminium sont des matériaux qui chauffent vite et peuvent altérer la décoction et rendre le bébé malade, c'est pourquoi il faut à tout prix utiliser une poterie pour éviter les maladies au nouveau-né.

Même pour ceux qui disposent de moyens pour acquérir des récipients à base d'autres matériaux, la poterie reste un marqueur culturel. Dans les cas de naissances de jumeaux, des poteries gémellaires (accolées et de mêmes dimensions) sont spécialement façonnées pour les nouveau-nés, considérés comme des êtres surnaturels dotés de pouvoirs (Damoué, 2020). L'égalité de traitement envers les jumeaux est un rituel justifié par la volonté de préserver cette égalité intrinsèque (Ouédraogo, 2020).

Le mariage marque un nouveau départ dans la vie d'un jeune homme ou d'une jeune femme au cours duquel la poterie est présente également, nous indique K. N.[13]. En effet, une nouvelle poterie (jarre qui sert à stocker l'eau dans la chambre nuptiale) qui symbolise ce nouveau départ est une pratique humaine historiquement reconnue dans la société traditionnelle *moaga* dans son ensemble sans distinction de groupes socioprofessionnels.

À Kongoussi, selon les informations recueillies, c'est au sein de la caste des forgerons que la poterie est plus visible lors des cérémonies funèbres, même si les autres groupes en font également usage. Les pratiques des religions révélées ne sont pas prises en compte dans cette étude. Toutefois, la frontière entre les différentes pratiques est souvent ténue, dans la mesure où les mêmes populations sont à la croisée de plusieurs religions. Le syncrétisme religieux est une réalité pour ces populations. Les choix sont opérés en fonction des enjeux. La douche mortuaire, le dépôt des offrandes et l'inhumation sont autant d'étapes au cours desquelles la poterie est omniprésente. Pour l'inhumation des patriarches des clans, des poteries sont utilisées : on distingue notamment une jarre-cercueil, destinée à contenir un corps entier, et les poteries servant à recevoir les offrandes. Lorsqu'une potière décède, une terrine est utilisée comme stèle funéraire pour matérialiser sa tombe.

Selon plusieurs recherches archéologiques, la poterie accompagne les morts depuis plusieurs millénaires au Burkina Faso (Andah, 1973 ; Kiethéga et al., 1993 ; Lingané, 1995 ; Koté, 2000). Kongoussi fait partie des zones où ces recherches ont été menées. Pour les nouveau-nés, les tombes sont identifiées par un pot dont le fond est perforé. La poterie revêt également un caractère cultuel. En effet, lors des rites saisonniers dédiés aux ancêtres et aux divinités, les récipients utilisés sont exclusivement en terre cuite. La poterie constitue à ce titre une expression de la dynamique historique et culturelle des sociétés passées et actuelles de Kongoussi. Les relations entre l'homme et l'argile sont si étroites que la Bible rapporte que Dieu créa l'homme à partir de cette matière (Manga, 2013). Mais au-delà de ses fonctions cultuelle et culturelle, la poterie joue également un rôle économique.

8 Le groupe casté à Kongoussi représente spécifiquement celui des forgerons. Les hommes travaillent le fer tandis que les femmes sont des potières. Le métier est héréditaire et constitue un attribut spécifique de ce groupe. Cette hérédité et cet attribut ne confèrent cependant pas des compétences techniques. L'acquisition des capacités techniques nécessite un apprentissage soutenu sur plusieurs saisons. Cette chaîne de transmission du savoir se trouve rompue avec les déplacements liés à la crise sécuritaire. Le groupe est soumis à un régime matrimonial endogame également.

9 Dans les groupes non castés, les unions sont libres. L'exercice d'un métier n'est soumis à aucune contrainte.

10 Patriarche du clan des *Yõnyoose*, entretien du 22 novembre 2024.

11 Forgeron, entretien du 28 décembre 2024.

12 Potière de plus de 80 ans avec qui nous nous sommes entretenus le 27 décembre 2024.

13 PDI issue d'un groupe non casté. Entretien du 20 décembre 2024.

À Kongoussi, la poterie est une activité génératrice de revenus pour les potières (Sawadogo, 2019). Les revenus issus de la vente des récipients leur assurent une certaine autonomie financière et permettent, le cas échéant, de subvenir aux besoins les plus pressants de la famille (Sawadogo, 2015). Ces revenus contribuent surtout à l'acquisition de certaines denrées de première nécessité (maïs, mil, riz, huile, savon…), des vêtements, des chaussures ou des parures. Ils contribuent également à la satisfaction d'autres besoins sociaux de base, tels que la santé et l'éducation, notamment pour les enfants.

En somme, la poterie est une activité multifonctionnelle dans la ville de Kongoussi. Ses fonctions sont, à la fois, d'ordre économique, culturel et cultuel. C'est pourquoi elle est transmise au fil des générations. Malheureusement, la crise sécuritaire la met à rude épreuve. Entre l'arrivée massive de récipients en plastique, en fer, en acier inoxydable ou en aluminium distribués par les OHI aux PDI, et l'impossibilité de travailler l'argile, les potières voient leur industrie — source de revenus et marqueur identitaire — disparaître peu à peu, entraînant avec elle l'effacement progressif de leur savoir-faire. Les humanitaires sont nombreux dans la ville de Kongoussi et leurs actions couvrent plusieurs domaines.

Le dispositif humanitaire dans la ville de Kongoussi

Les organisations qui interviennent dans la ville de Kongoussi comprennent notamment les structures administratives nationales et locales, les organismes des Nations unies ainsi que les organisations non gouvernementales (ONG) locales, nationales, et internationales. Les OHI répondent ainsi aux appels à la solidarité en apportant leur contribution à la gestion des populations dans le contexte de crise sécuritaire (Djohy, 2020). Elles entreprennent des initiatives d'urgence ou de résilience, en lien avec leurs domaines d'intervention que sont le Cash (transferts monétaires), le Wash (eau, hygiène et assainissement), l'approvisionnement en vivres (sécurité alimentaire et nutritionnelle) et en non-vivres (abris temporaires ou durables, matériaux de construction divers), la prise en charge sanitaire et psychologique, l'éducation et la protection de la mère et de l'enfant (Djohy, 2020).

Le système des Nations unies joue un rôle déterminant dans la gestion des crises humanitaires en contexte de guerre ou de crise sécuritaire. À travers plusieurs de ses structures, il apporte un appui technique et financier, et contribue, par des appuis spécifiques, à la mise en œuvre de divers projets et activités en faveur des sinistrés et des groupes vulnérables (Djohy, 2020, p. 101). Ainsi, les PDI affectées par la crise sécuritaire dans la ville de Kongoussi bénéficient de multiples appuis dans différents domaines.

Le Fonds des Nations unies pour l'enfance (Unicef, 2023) s'occupe particulièrement des enfants, en privilégiant la prise en charge sanitaire, psychosociale et éducationnelle. Quant au Programme alimentaire mondial (PAM), il se focalise souvent sur le volet alimentaire et joue un rôle clé dans la mobilisation et la distribution de vivres et la prise en charge nutritionnelle lorsqu'il juge pertinente l'intervention. En ce qui concerne le Haut-Commissariat des Nations unies pour les réfugiés (HCR), il est connu dans la zone pour sa réponse humanitaire en matière d'accès aux abris d'urgence.

Hormis le système des Nations unies, d'autres structures humanitaires internationales interviennent dans les domaines mentionnés ci-dessus, dans le cadre de la crise sécuritaire dans la ville de Kongoussi. Il s'agit de Norwegian Refugee Council (NRC), Save the Children, Welt Hunger Hilfe, Médecins sans frontières (MSF), Solidarités international (SI), Médecins du monde (MdM), Adventist Development and Relief Agency (Adra), Plan Burkina, Catholic Relief Services (CRS), etc. Ces organisations ont chacune leur représentation locale qui travaille selon un plan d'intervention spécifique. Mais elles interagissent également lorsqu'il s'agit d'apporter des solutions transversales. L'ensemble des activités organisées s'inscrit dans une perspective de survie ou de résilience pour les PDI et des populations hôtes. Les interventions habituelles se résument pour l'essentiel à la distribution de vivres ou de « kits de dignité[14] » pour l'amélioration des conditions de vie des bénéficiaires. En revanche, des ONG telles que Welt Hunger Hilfe (WHH) se démarquent en menant

14 Les kits de dignité, selon la définition de Ocha, sont composés de matériels qui entrent dans les besoins quotidiens des hommes et femmes leur permettant de vivre dignement.

des activités entrant dans le cadre de la cohésion sociale, du vivre ensemble entre les différentes communautés dans les zones d'accueil. M. K. l'un des responsables de cette ONG, mentionne que la journée des communautés est organisée en collaboration avec la direction provinciale de la Culture, des Arts et du Tourisme, des services de l'Action humanitaire et des autorités administratives et coutumières de la ville.

Cette journée est une initiative qui se tient chaque année dans la ville de Kongoussi pour promouvoir la cohésion sociale, le vivre-ensemble et la résilience des communautés (PDI et populations hôtes) dans un contexte de crise sécuritaire. Selon K. M., « cette initiative a pour objectif de permettre aux différents groupes sociaux de se côtoyer et de présenter leur richesse culturelle : les savoirs et les savoir-faire tels que les arts vestimentaires et culinaires ». C'est pourquoi, de nombreux acteurs de la communauté humanitaire internationale s'accordent aujourd'hui à dire que les réponses humanitaires doivent être construites à partir des valeurs et des institutions des populations touchées par les désastres (Unesco, 2011). Dans tous les cas, le moins que l'on puisse dire est que cette solidarité dite internationale ne tient pas compte du contexte culturel dans lequel elle se déploie. Elle s'y heurte d'ailleurs parfois. On sait que les OHI ont des principes d'intervention et des codes de conduite. Malheureusement, ces principes et ces codes sont conçus loin des réalités locales, ce qui explique la difficulté pour ces humanitaires de les comprendre et de les intégrer. Le peuvent-ils et le souhaitent-ils d'ailleurs ? Nul n'a encore apporté de réponse à cette question. Pourtant, la conception que les populations se font de la solidarité n'est pas la même partout et ne saurait prendre la même forme.

L'aide existe également dans le contexte traditionnel à Kongoussi. Elle est appelée *sõngre*[15] en langue mooré, dans la province du Bam au Burkina Faso. Le *sõngre* au sens large, renvoie aux mécanismes endogènes de solidarité, de droits humains, de prise en charge psychosociale, de transmission des savoirs et des savoir-faire culturels, etc. Ces formes de solidarité et ces pratiques culturelles sont le produit de l'expression de l'histoire, de la politique et des transformations économiques de l'Afrique (Aina & Moyo, 2013). Cette diversité culturelle, écologique, économique et politique reflète des entités sociales dynamiques, en constante évolution au fil du temps (Aina & Moyo, 2013). Aina et Moyo expliquent également que :

> La philanthropie, quelle que soit sa définition et quelle que soit sa forme, ne fonctionne pas dans le vide. Elle existe et s'exprime dans un contexte social et historique. L'histoire, la politique, la culture et l'économie définissent tous, à plus ou moins grande échelle, les variétés d'expériences philanthropiques trouvées dans n'importe quelle société ou groupe(s) de sociétés.

Les pratiques humanitaires pensées et appliquées par les OHI et leurs relais locaux peuvent ne pas être en phase avec les spécificités des différentes communautés. Les pratiques actuelles observées dans la ville de Kongoussi semblent corroborer ces aspects, notamment en matière d'estimation des besoins humanitaires des PDI et des populations hôtes.

Discussion

L'aide est évaluée à plusieurs millions de dollars (Ocha, 2024) et orientée, pour l'essentiel, vers les services sociaux de base. D'où la pertinence de s'interroger sur les raisons de la complexité des interventions humanitaires.

Dans un premier temps, les structures humanitaires considèrent la survie de manière classique comme étant composée uniquement de besoins matériels et psychologiques. Ensuite, les sources de financement de l'action humanitaire — qu'il s'agisse de dons provenant de personnes physiques ou morales — véhiculent et sous-tendent des principes idéologiques et politiques.

Les besoins en situation d'urgence sont également définis par des standards humanitaires inspirés par la vision du monde de ceux qui donnent.

15 *Sõngre* veut dire «aide» en langue mooré.

Souvent, la distribution de certains articles et vivres n'atteint pas les effets escomptés. Cependant, la situation d'urgence contraint les bénéficiaires à s'en accommoder. Dès lors, la philanthropie, quelle qu'en soit la définition ou la forme, ne fonctionne pas dans le vide. Elle existe et s'exprime dans un contexte social et historique (Aina & Moyo, 2013). L'histoire, la politique, la culture et l'économie définissent, à plus ou moins grande échelle, les variétés d'expériences philanthropiques observées dans n'importe quelle société ou groupe de sociétés, expliquent Aina et Moyo. Cela s'explique par le fait que donner, que ce soit pour aider ou transformer, constitue une expression des relations politiques et économiques. Les formes et les pratiques du don sont socialement construites et modifiées (Aina & Moyo, 2013). Selon Aina et Moyo, les dons sont souvent exprimés et définis par la manière dont l'histoire a façonné les relations entre groupes et individus, et, par conséquent, leurs positions sociales, leur accès et leurs opportunités de richesse, leurs biens matériels et culturels, ainsi que les rapports de pouvoir et de privilège. Les formes et les pratiques institutionnalisées du don et les relations sociales qu'elles véhiculent ne sont ni innocentes ni neutres (Aina & Moyo, 2013).

Enfin, au-delà des conflits armés, des guerres d'agression et des luttes d'annexion territoriale motivées par des considérations économiques ou géostratégiques, la question de l'acculturation des peuples économiquement vulnérables demeure posée. C'est dans ce sens que l'humanitaire peut être perçu comme un outil de colonisation. Ce néocolonialisme s'exprime à travers les modes de déploiement de l'aide humanitaire. L'aide, au-delà de la question de la survie qu'elle traite, impose souvent des habitudes nouvelles et exogènes, ainsi que des formes de dépendance chez les bénéficiaires. Pour revenir au cas spécifique de la poterie, le constat est que les sites de PDI ainsi que les concessions des populations hôtes sont désormais envahis par des récipients en plastique, en fer ou en aluminium. Les potières, qui n'ont plus accès à l'argile, perdent à la fois leurs biens, leurs savoirs et leur savoir-faire. Dans les cérémonies cultuelles et culturelles, les communautés remplacent le pot d'argile par le pot en plastique distribué par les acteurs humanitaires. Certaines pratiques culturelles ne sont simplement plus perpétuées. La chaîne de transmission se trouve alors interrompue.

Dans cette perspective, il devient pertinent de parler de la nécessité de décoloniser l'aide humanitaire. Il doit bien être possible de concevoir une action humanitaire en prenant en compte le contexte, de promouvoir la solidarité dans le respect des cultures locales et d'intervenir sans rompre la chaîne des savoirs dans les communautés. La crise sécuritaire a renforcé le tissu humanitaire dans les zones les plus affectées, comme la province du Bam, et ce, dans plusieurs domaines, comme l'éducation, la santé, le Wash, le Cash, la nutrition, entre autres. Au-delà de ces secteurs, en contexte de crise sécuritaire, la culture est également un levier essentiel dont la prise en charge permettrait une meilleure organisation de la vie communautaire, tant dans les sites d'accueil (bases de vie) qu'au sein des populations locales.

En effet, le patrimoine matériel et immatériel constitue une expression vivante des savoirs et des savoir-faire, des héritages culturels à transmettre, y compris en temps de crise. C'est pourquoi les actions humanitaires ne devraient plus se limiter à la distribution de vivres, d'articles divers ou à la promotion de la cohésion sociale, mais elles gagneraient à intégrer également des processus de transmission, de valorisation et de protection des savoirs et savoir-faire afin de préserver la mémoire collective. Il est pertinent de montrer que l'étude des liens entre culture et paix permet, dans les situations d'urgence, de mieux comprendre les dynamiques d'insécurité et de proposer des scénarios d'intervention adaptés aux réalités culturelles (comportements humains). Les bénéficiaires se contentent souvent de ce qui leur est proposé sur le plan matériel. Or, l'acte constitutif de l'Unesco (2002, 2011, 2016) repose sur l'idée fondamentale que la culture, en favorisant la compréhension et l'entente mutuelles entre les peuples, joue un rôle essentiel afin que la suspicion et la méfiance entre les nations ne conduisent plus, comme dans le passé, à la guerre, car, affirme-t-elle, « les guerres prenant naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent être élevées les défenses de la paix » (Unesco, 2005). Toutefois, la culture, censée contribuer à un monde plus pacifique, se trouve elle-même menacée par la guerre, à travers la destruction des biens matériels et immatériels qui en constituent le témoignage. Ainsi, la guerre a toujours constitué un danger pour l'intégrité des pratiques culturelles.

Dans une perspective synchronique, l'action humanitaire, dans son format actuel, est d'une grande portée pour l'amélioration des conditions de vie et d'existence des populations affectées par les contextes critiques de conflit. Cependant, ses modalités varient selon qu'il s'agit d'interventions d'urgence, destinées à la survie immédiate des populations affectées, ou d'interventions à plus long terme, visant à permettre aux communautés vulnérables d'assumer de manière autonome la satisfaction de leurs besoins fondamentaux (Djohy, 2020, p. 89).

Or, pour la construction d'une identité culturelle, les populations hôtes et les PDI mettent du temps pour intégrer les bouleversements et la reconstruction. Lynch (2022) inscrit la résilience en termes de durabilité, de partenariat comme nouveaux termes. La valeur du patrimoine culturel ne réside pas uniquement dans la manifestation culturelle elle-même, mais dans la richesse des connaissances et des savoir-faire qu'il transmet d'une génération à l'autre.

Cette transmission a une valeur sociale et économique pertinente, tant pour les PDI que pour les populations hôtes. La protection du patrimoine culturel est donc d'une importance cruciale pour la promotion de la diversité culturelle, de la cohésion sociale et de la réconciliation, notamment en cas de conflit armé (Unesco, 2016).

Les expressions — qu'elles proviennent d'un village voisin, d'une communauté éloignée ou qu'elles aient été adaptées par des groupes nouvellement installés dans une région donnée — font toutes partie du patrimoine culturel immatériel, en ce sens qu'elles ont été transmises de génération en génération, qu'elles ont évolué en réaction à leur environnement et qu'elles contribuent à procurer un sentiment d'identité et de continuité, établissant un lien entre notre passé et, à travers le présent, notre futur (Unesco, 2011).

Le patrimoine culturel ne soulève pas la question de la spécificité ou de la non-spécificité de certaines pratiques par rapport à une culture. Il contribue à la cohésion sociale, stimulant un sentiment d'identité et de responsabilité qui aide les individus à se reconnaître comme membres d'une ou de plusieurs communautés, mais aussi de la société au sens large.

De ce point de vue, les OHI peuvent contribuer à préserver une identité culturelle en accompagnant les potières à renouer avec le travail de l'argile. La poterie est une activité qui consomme beaucoup d'eau, d'énergie (combustible pour la cuisson des pots), nécessite une bonne condition physique et surtout une solidarité sur l'ensemble de la chaîne opératoire. C'est pourquoi les potières qui sont des PDI pourraient être organisées, dans un premier temps, en coopératives. Ce regroupement leur permettrait de mutualiser leurs efforts, de partager leurs connaissances techniques (puisqu'elles viennent d'horizons divers), d'optimiser l'utilisation des intrants (argile, eau et combustible) et de réduire les risques d'accident liés à cette activité.

Par ailleurs, dans une perspective de cohésion sociale, les potières ainsi réunies apprendront à se découvrir et à s'accepter mutuellement. Ces cadres collectifs pourraient également servir à développer d'autres activités destinées à améliorer leurs conditions de vie.

Dans un second temps, des considérations écologiques entrent aussi en jeu dans la poterie. En effet, l'afflux de PDI à Kongoussi augmente la pression et une surexploitation des ressources naturelles. C'est pourquoi des équipements modernisés, comme les fours de cuisson, peuvent constituer une réponse à la raréfaction du combustible. Enfin, l'innovation représente un facteur essentiel pour assurer la pérennité de la poterie. Il s'agit de rendre les productions plus attrayantes sur les plans morphologique et décoratif. L'objectif n'est plus seulement de fabriquer des objets utilitaires, mais aussi d'introduire des créations à vocation esthétique, afin d'inciter la population à percevoir la poterie sous un nouveau jour. La poterie incarne des valeurs de cohésion, d'écologie, d'éducation, de santé et de solidarité. Dès lors, il apparaît évident que certaines OHI y reconnaîtront les principes et les idéaux qu'elles promeuvent. Avant de conclure, une question mérite d'être posée, d'autant qu'elle n'a jamais été véritablement tranchée : qu'est-ce que le « décolonial » lui-même ?

Le terme « décolonial » est relativement nouveau dans les débats publics et scientifiques. À ce titre, il requiert une clarification de ses contours sémantiques et de son contenu conceptuel. S'agit-il d'un nouveau panafricanisme, ou encore d'une nouvelle version de la négritude ? Ou s'assimile-t-il à ce

qui est connu sous l'appellation de lutte anti-impérialiste[16] à savoir la résistance des peuples contre l'ordre capitaliste international ? En tout état de cause, l'introduction du « décolonial » dans le domaine de la coopération avec les ONG et celui de l'humanitaire est très récente. La première étude que nous avons pu consulter à ce sujet date de 2024 et a pour titre *Étude pour une implémentation du décolonial dans le secteur de la solidarité internationale, Burkina Faso*. Ce rapport des ONG comme Broederlijk Delen (BD), RCN Justice et Démocratie (RCN J&D) et l'Institut de médecine tropicale d'Anvers (IMT) décrit les relations de développement entre les pays du Nord et du Sud. Il analyse les acteurs de la solidarité, les structures, les stratégies et les modes de pensée existants/dominants dans le secteur du développement dans un contexte où l'Afrique a atteint l'état d'éveil de conscience, avec en prime les mutations politiques et sociales très profondes. Cependant, ce rapport présente la même lacune que celle que nous soulevons ici. Il ne définit nullement ce qu'est le « décolonial ». Or, l'usage scientifique d'un concept suppose sa définition rigoureuse. Il conviendrait donc d'y réfléchir sérieusement.

Conclusion

La crise sécuritaire a entraîné des déplacements massifs de populations, affectant directement ou indirectement la perpétuation de la production céramique en tant que savoir culturel et activité économique pour les potières.

Le dispositif humanitaire s'est renforcé avec l'arrivée d'organisations humanitaires internationales qui accompagnent l'État burkinabè dans la prise en charge des populations touchées par la crise sécuritaire, notamment à travers la distribution de vivres et d'autres biens essentiels à la survie. Parmi les principes qui régissent le déploiement de l'action humanitaire, la protection du patrimoine culturel n'est pas mentionnée comme une priorité, en contexte d'urgence pour les populations affectées, qu'il s'agisse des PDI ou des populations hôtes.

Le dispositif humanitaire, centré essentiellement sur la survie et la résilience, ne répond donc pas à tous les besoins des populations. Les mécanismes endogènes de gestion de crise esquissés par certaines ONG sont davantage orientés vers la cohésion sociale ou le vivre ensemble, à travers le rapprochement, la réconciliation et la conciliation des positions. Toutefois, cette dynamique de cohésion prônée ne semble pas résoudre les problèmes fondamentaux liés aux causes profondes des crises, mais les retarde par une accalmie précaire.

16 Depuis 2016, certaines organisations organisent des activités dénommées « journées anti-impérialistes » pour dénoncer les problèmes liés aux inégalités dans les relations de coopération entre les États africains et les grands pays impérialistes ou anciens colonisateurs.

Bibliographie

Aina, T. A., & Moyo, B. (2013). The state, politics and philanthropy in Africa: Framing the context. Dans *Giving to Help, Helping to Give: The Context and Politics of African Philanthropy* (pp. 1–36).

Andah, B. (1973). *Archeological reconnaissance of Upper Volta* [Thèse de doctorat, université de Californie, Berkeley].

Comité international de la Croix-Rouge. (2004). De nouvelles perspectives pour la protection des biens culturels en cas de conflit armé : l'entrée en vigueur du deuxième protocole

Conseil national de secours d'urgence et de réhabilitation [Conasur], Secrétariat permanent. (2023). *Rapport sur la situation humanitaire*. https://conasur.gov.bf

Damoué, B. (2020). *La production céramique à Ouri (province des Balés)* [Mémoire de master, université Joseph Ki-Zerbo]. MM, UJKZ.

Djohy, G. (2020). Configuration et dynamiques de l'aide humanitaire dans les terroirs agro-pastoraux inondés de l'extrême Nord-Bénin dans un contexte de changement climatique. *Annales de l'université de Moundou, Série A-FLASH, 7*(3), 87-125.

Fondation Afric-Avenir International. (2023). *Étude pour une implémentation du décolonial dans le secteur de la solidarité internationale au Burkina Faso*.

Gosselain, O. P. (1999). Poterie, société et histoire chez les Koma Ndera du Cameroun. *Cahiers d'études africaines, 39*(153), 73-105.

Institut national de la statistique et de la démographie (INSD). (2023). *La pauvreté multidimensionnelle au niveau local en 2019 : rapport national*.

Kiethéga, J.-B., Sidibé, S., & Bedaux, R. M. A. (1993). Les pratiques funéraires. Dans *Vallée du Niger* (pp. 435-440) , éditions de la RMN.

Koté, L. (2000). L'archéologie funéraire. Dans *L'archéologie en Afrique de l'Ouest : Sahara et Sahel* (pp. 51-58).

Koté, L. (2019). L'archéologie et l'occupation des espaces du Burkina Faso. Dans L. Koté, P. J.-B. Coulibaly, & E. Thiombiano/Ilboudo (dir.), *Mélanges en l'honneur du Professeur Jean-Baptiste Kiethéga* (*Cahiers du CERLESHS*, numéro spécial 61, pp. 53-87). Presses universitaires de Ouagadougou.

Lingané, Z. (1995). *Sites d'anciens villages et organisation de l'espace dans le Yatenga (nord-ouest du Burkina Faso)* [Thèse de doctorat, université Paris 1 Panthéon-Sorbonne].

Lynch, C. (2022). Centrer en Afrique l'humanitarisme global. *Global Africa,* (1), pp. 146–157.

Manga, M. M. (2013). L'argile au service des dieux et des hommes. Dans F. Garçon et al., (dir.), *L'aluminium et la calebasse.* (*Patrimoines techniques, patrimoines de l'industrie en Afrique,* pp. 51-59.). UTBM-université Paris 1 Panthéon Sorbonne.

Ngouana, L. (2020). L'espace de la communication des organisations humanitaires comme espace de négociation d'enjeux de légitimité. *Études internationales, 51*(3), 455–479. https://doi.org/10.7202/1085575ar

Ocha. (2024). *Burkina Faso : Besoins humanitaires et plan de réponse des partenaires 2025*.

Olivier de Sardan, J.-P. (1995). La politique de terrain. Sur la production des données en anthropologie. *Enquête, 1*, 71-109.

Ouédraogo, A. (2020). Perceptions, connaissances et attitudes concernant les naissances gémellaires en Afrique subsaharienne : le cas du Burkina Faso et du Sénégal. *Dialogue, Familles et Couples, 220*(3), 185–204.

Plan communal de développement de Kongoussi de 2018 à 2022. (2018).

Sadiqi, F. (2022). L'art des femmes berbères : un lien entre l'Afrique du Nord et le reste du continent. *Global Africa,* (1), pp. 114–127.

Sarr, F. (2022). Reconstruire les savoirs dans les pays africains. *Global Africa,* (1), pp. 118–125.

Sawadogo, J. (2015). *La céramique de Darigma (province du Bam)* [Mémoire de master, université de Ouagadougou, UFR/SH Histoire et Archéologie].

Sawadogo, J. (2019). *Ethnoarchéologie de la céramique aux abords du lac Bam : cas des villages de Bam et de Loulouka* [Mémoire de master, université de Ouagadougou, UFR/SH Histoire et Archéologie].

Simporé, L. (2005). *Éléments du patrimoine culturel physique du riungu de Wogdogo (Burkina Faso) : Approche archéologique et historique* [Thèse de doctorat, université de Ouagadougou, UFR/SH, Histoire et Archéologie].

Unesco. (2002). *UNESCO Institute for Education (UIE) annual report*. https://unesdoc.unesco.org

Unesco. (2011). *Patrimoine immatériel : Questions et réponses*. https://whc.unesco.org/fr/faq/539/

Unesco. (2016). *Rapport*. https://unesdoc.unesco.org

Unicef Burkina Faso. (2023). *Humanitarian situation report n°6 (1 January to June 2023)*.

Decolonizing Humanitarian Aid in the City of Kongoussi (Bam Province, Burkina Faso)

Pottery, a Know-How to Rebuild

Jacqueline Sawadogo
PhD in Archaeology
Joseph Ki-Zerbo University, Laboratory of Archaeology, History of Art and Techniques (LAHAT), Ouagadougou, Burkina Faso
jacquysawa@gmail.com

Pon Jean-Baptiste Coulibaly
Associate Professor of Archaeology
Joseph Ki-Zerbo University, Laboratory of Archaeology, History of Art and Techniques (LAHAT), Ouagadougou, Burkina Faso
batistecoul@gmail.com

Lassina Koté
Full Professor of Archaeology and Prehistory
Joseph Ki-Zerbo University, Laboratory of Archaeology, History of Art and Techniques (LAHAT), Ouagadougou, Burkina Faso
nassounour@yahoo.fr

How to cite this paper:
Sawadogo, J., Coulibaly, P. J.-B., & Koté, L. (2025). Decolonizing Humanitarian Aid in the City of Kongoussi (Bam Province, Burkina Faso): Pottery, a Know-How to Rebuild. *Global Africa*, (12), pp. 184-193.
https://doi.org/10.57832/h62y-mf68

Received: June 29, 2025
Accepted: October 18, 2025
Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Abstract

Pottery is a women's craft practiced by women of the blacksmith caste in Burkina Faso. The objects produced serve multiple functions in people's daily lives. Based on the way internally displaced people (IDPs) and their hosts perceive the world — a perception that goes beyond mere survival and includes non-existential dimensions such as cultural heritage — it becomes clear that the articulation of needs by international humanitarian organizations (IHOs) is one-sided. This paper examines the importance of pottery in traditional society in Kongoussi prior to the security crisis and analyzes the survival or resilience activities proposed by IHOs to IDPs and to local populations. Documentary research and an ethnographic approach were employed. The results reveal long-standing foundations of social organization that have been disrupted by insecurity, as well as humanitarian aid that does not sufficiently take into account social realities or the diverse worldviews of its beneficiaries. More specifically, practices that confer cultural identity (pottery) on displaced populations and their hosts are not considered in the emergency or resilience activities proposed by IHOs to their beneficiaries. The logic of humanitarian aid reveals a form of neocolonialism that must be decolonized.

Keywords

Pottery, cultural, humanitarian action, decolonial

Introduction

In 1960, 17 colonial territories in sub-Saharan Africa, including Upper Volta, now Burkina Faso, proclaimed what they called their "independence." Sixty years later, the African peoples within France's traditional sphere of influence (called "pré carré,") and especially those of Burkina Faso, joined the front lines of the struggle to claim sovereignty and the right to equality among the nations of the world. It was more a matter of denouncing colonialism, which had transformed into neocolonialism through continued exploitation of resources and interference in political, economic, social, and cultural life… This groundswell reached its peak in Burkina Faso with the popular uprising of October 30–31, 2014, which shook the foundations of imperialism, especially French imperialism. Yet, the umbilical cord constraining the future of the people would be re-established through an unprecedented security crisis.

Burkina Faso has been shaken by a security crisis since 2015. This crisis has manifested in a surge of widespread terrorist attacks across the country, causing numerous civilian and military casualties. The insecurity has also led to massive population displacement from conflict zones toward relatively calmer zones. According to the National Council for Emergency Relief and Rehabilitation (CONASUR, 2023)[1], the number of Internally Displaced People (IDPs) stood at 2,062,534 as of March 31, 2023. Of the 2.06 million IDPs, 494,000 are located in the Centre-North region (composed of the provinces of Bam, Namentenga, and Sanmatenga), concentrated mainly in the three provincial capitals, according to the same source. This region is the country's largest hosting area after the Sahel. This crisis has affected every segment of the population, whether they live in urban and rural areas, and has disrupted the foundations, particularly the sociocultural organization of traditional societies.

The study of traditional societies' knowledge shows that their production carries political, economic, and cultural issues (Sarr, 2022). These forms of traditional knowledge are deeply rooted in community life and encompass several domains, including pottery, objects made from clay. Just as weaving holds a central place in the daily lives of Berber women in North Africa (Sadiqi, 2022), pottery is an activity that punctuates the daily lives of women of the blacksmith caste in the commune of Kongoussi, through the making of objects intended for the living, the dead, and the gods. The morphological and functional evolution of these objects reflects the evolution of the societies to which they belong. Thus, the production of knowledge sustains and reproduces a political order, an economic order, and a social order (Sarr, 2022). These orders have been disrupted by the security crisis, which has led to forced and massive displacement of populations. In the "displaced camps"[2], whether formal or informal, the daily lives of the populations have changed significantly in terms of cultural practices, and the priority appears to be the struggle to meet basic needs (housing, food, healthcare, etc.).

To address the needs of affected populations, the country relies on International Humanitarian Organizations (IHOs), whose interventions are increasingly criticized, as their methods of intervention are perceived as unequal and tinged with colonialism (Ngouana, 2020). In the city of Kongoussi, the sites of Lioudougou and Loulouka have hosted, since their establishment in 2019, populations originating from at least three provinces[3]. These populations exhibit a diversity of thought, worldviews, ways of being, and distinct modes of acquiring and transmitting knowledge.

This reflection examines pottery as both a cultural and economic vessel prior to the crisis and explores the impact of insecurity on this women's craft. Within the large *moaga* group, language serves as a unifying feature, but individual identities remain distinct. Pottery, a women's craft tied to cosmology, is omnipresent. Whether for everyday use or seasonal rituals dedicated to ancestors and the invisible world, pottery remains an essential vessel in the lives of the inhabitants of Kongoussi.

1 After March 31, 2023, the government of Burkina Faso no longer published new data on internally displaced people (IDPs) on the CONASUR website (Burkina Faso: Overview of Internally Displaced People (March 31, 2023) – Burkina Faso | Relief Web). Data on IDPs by province are currently difficult to access for security reasons, according to the authorities, except for the implementation of development projects.

2 The sites hosting internally displaced people (IDPs) are called "*displaced camps*."

3 In Burkina Faso, a province is an administrative division that groups together several departments and communes. Before the most recent administrative reorganization in July 2025, which increased their number to 47, the country had 45 provinces.

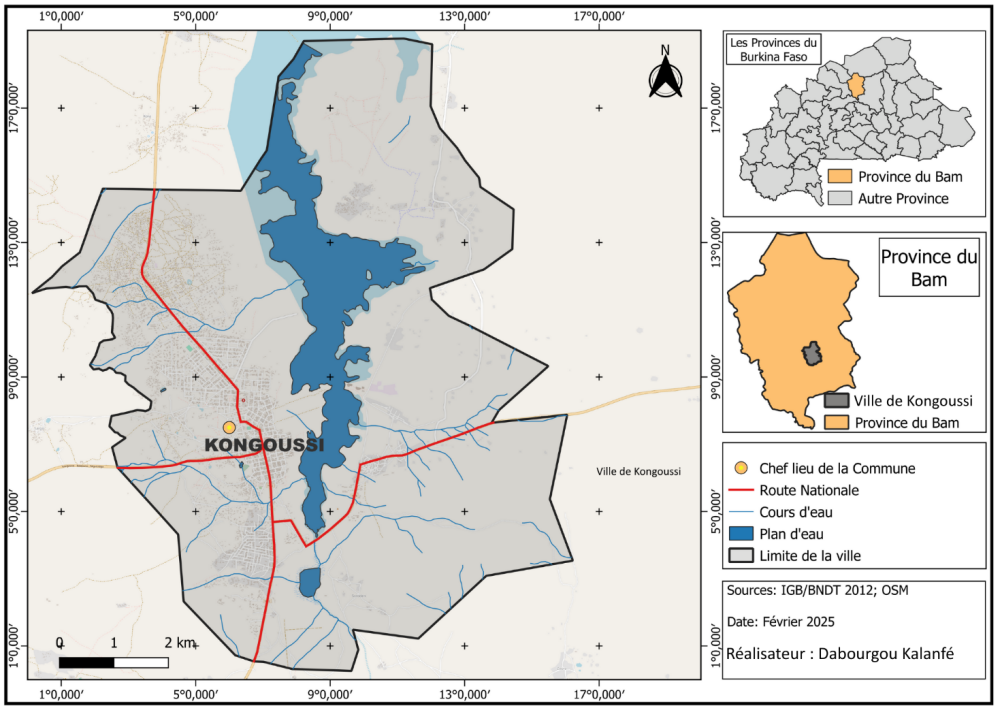
Research Area

Burkina Faso is a country rich in diverse cultures expressed through pottery, evidence of a history spanning both ancient and recent periods (Koté, 2000; 2019; Sawadogo, 2015; 2019). Cultural heritage constitutes a vast and diverse collection. It includes both tangible and intangible assets inherited from the past. According to UNESCO, cultural heritage refers to artifacts, monuments, groups of buildings and sites, as well as museums, distinguished by their diverse values, particularly their symbolic, historical, artistic, aesthetic, ethnological or anthropological, scientific, and social significance. Since 2015, the country has been experiencing a security crisis marked by increasingly violent terrorist attacks. Among the regions most affected is the Centre-North, where the city of Kongoussi is located. This city was chosen, on the one hand, because of its location in an area particularly affected by the security crisis after the Sahel region (OCHA, 2024). According to OCHA's January 2024 report, Kongoussi is among the host cities that accommodate numerous internally displaced people from villages where pottery is actively practiced (Sawadogo, 2015; 2019).

The city of Kongoussi is the capital of the commune bearing the same name (map No. 1). It has seven districts and an estimated population of more than 53,627 inhabitants, according to data from the fifth General Population and Housing Census (5th RGPH) conducted in 2019 (INSD[4], 2023, p. 38). The city has been severely affected by the crisis through the accommodation of tens of thousands of internally displaced people (IDPs) originating from at least four communes. Since 2019, Kongoussi has been considered a host city due to this influx of populations fleeing violence perpetrated by armed groups.

In terms of linguistic groups, there are two major communities: the Moose and the Fulani (CDP[5], 2018). Within these two groups, several subgroups can be distinguished by their sociocultural practices. These populations primarily engage in subsistence activities such as food crop farming and extensive livestock herding, both of which are highly dependent on climatic variability.

Map N° 1: Location of the city of Kongoussi



Source: IGB/BNDT 2012; OSM

4 National Institute of Statistics and Demography.
5 Community Development Plan.

Research Methodology

As part of the analysis of the issue of heritage protection within the dynamics of humanitarian action, an ethnographic approach supplemented by documentary research was employed. The study adopts a qualitative methodology, taking into account several variables: gender, age, occupation, and participants' origins. The sample size was determined based on data saturation. In total, around one hundred individuals participated in the data collection. Interviews were conducted both individually and in focus groups. This particular mode of data production relies primarily on prolonged interactions between the researcher and the "field" being studied (Olivier de Sardan, 1995). The interviews involved, on the one hand, the heads of decentralized humanitarian action services, municipality, cultural services, and International Humanitarian Organizations (IHOs) operating in the city, focusing on the mechanisms of aid deployment[6]. On the other hand, potters, customary authorities, key community members, and consumers were interviewed. Some of them provided insights into endogenous mechanisms of solidarity, while the others addressed their administrative role in integrating these mechanisms into aid deployment. The informants were anonymized[7] due to the security crisis and the issues related to humanitarian aid for populations in this context. Two neighborhoods, Lioudougou (Sector 5) and Loulouka (Sector 1), were included in the data collection. These two sectors were selected because of their peripheral location and their long-standing role in hosting IDPs. Analysis of the collected data made it possible to understand the modalities of humanitarian action deployment, the endogenous mechanisms of solidarity management, and the need to decolonize aid by taking into account the real needs of the affected populations. Pottery served as a socio-economic and cultural marker before the security crisis and played several roles in the lives of the people of Kongoussi.

Pottery in People's Daily Life

Burkina Faso boasts a rich and diverse cultural heritage (both tangible and intangible) spanning ancient and recent periods (Simporé, 2005; Koté, 2019). Pottery has been part of human daily life since prehistoric times. It is a vessel of information. Its evolution reflects that of the societies. Humans have used, and continue to use, it in their daily activities. The origins and history of artisans specialized in this craft are often intertwined with mythical and legendary narratives in many contemporary societies. This is why pottery plays a key role in understanding human experience.

In the province of Bam, clay work is generally a women's occupation, specifically, meaning that it is reserved for women of the blacksmith caste, who are subject to an endogamous matrimonial system (Sawadogo, 2015, 2019). For these women, pottery is more than a profession; it is an identity attribute. Production is artisanal, involving many cooking utensils used mostly in rural areas and even by some urban residents. Before the security crisis, pottery was omnipresent in the daily life of the people of Kongoussi, serving both cultural and economic purposes (Sawadogo, 2019).

Culturally, pottery is first and foremost a utilitarian craft. Local production corresponds to the functional categories intended for daily use. In a society where ancestral practices coexist with modernity, pottery remains present in the daily lives of both women and men. The vessels are used as kitchen utensils for cooking and serving meals, storing cereals, transporting liquids, and more. Furthermore, the presence of pottery in people's daily lives significantly reflects the importance of material transformation and its parallel with the human body in the cosmology of both "caste[8]" and "non-caste[9]" groups in Kongoussi. In the cosmology of metallurgists, of whom potters form part, the changes in the state of matter during the operational chain of pottery are linked to changes in the

6 The aid deployment mechanism refers to all the material and human resources necessary for the functioning NGO.
7 Anonymity consisted of using only the initials of the respondents' first and last names.
8 The caste group in Kongoussi specifically refers to the blacksmiths. The men work with iron, while the women are potters. The profession is hereditary and a specific attribute of this group. However, this heredity and attribute do not automatically confer technical skills. Acquiring these skills requires sustained apprenticeship over several seasons. This chain of knowledge transmission has been disrupted by the population displacements linked to the security crisis. The group also follows an endogamous marriage system.
9 In non-caste groups, unions are free, and practicing a profession is not subject to any constraints.

human body. Metaphorically, Gosselain (1999) describes these changes as wet/dry, soft/hard, hot/cold, dull/sharp, in relation to those of the human body (menstruation, pregnancy, the appearance of baby teeth, circumcision). Transformations thus occur within the same body at every stage of human life. A patriarch (Z. R. S.[10]) from the blacksmith caste explained that, for an adolescent, for example, it is only after the circumcision ritual that he is considered a man. In addition, during childbirth, a pot is used to bury the *naaba* or *zãnre* (placenta). According to S. R. R[11], this act links the newborn to the earth from which they are believed to originate. Traditional care practices given to newborns to protect them from malicious speech, the evil eye, and illness are only effective if the herbal infusions are prepared in a clay pot, according to K. M. T[12]. She adds that, in popular belief, iron or aluminium heat up too quickly and may alter the decoction and make the baby sick. Thus, it is essential to use pottery to avoid illnesses in the newborn.

Even among those who can afford containers made from other materials, pottery remains a cultural marker. In cases of twin births, special twin pots (attached and of identical size) are made for newborns who are considered supernatural beings endowed with special powers (Damoué, 2020). Equal treatment of twins is a ritual practice, justified by the desire to preserve their intrinsic equality (Ouédraogo, 2020).

Marriage marks a new beginning in the life of a young man or woman, a stage during which pottery also plays a role, according to K. N[13]. Indeed, a new pot (a jar used to store water in the bridal room), which symbolizes this new beginning, is a long-established human practice in traditional *moaga* society as a whole, without distinction between socioprofessional groups.

In Kongoussi, according to the information gathered, pottery is most visible during funeral ceremonies within the blacksmith caste, although other groups also use it. The practices of revealed religions are not considered in this study. However, the boundary between different practices is often thin, since the same populations stand at the crossroads of several religions. Religious syncretism is a reality for these populations. Choices are made according to the issues at hand. The mortuary bath, the placement of offerings, and burial are all stages during which pottery is omnipresent. For the burial of clan patriarchs, pottery is used: notably a jar-coffin designed to hold an entire body, and pots meant to receive offerings. When a potter dies, a terracotta is used as a funerary stele to mark her grave.

According to several archaeological studies, pottery has accompanied the dead for several millennia in Burkina Faso (Andah, 1973; Kiethéga et al., 1993; Lingané, 1995; Koté, 2000). Kongoussi is among the zones where such research has been conducted. For newborns, graves are marked with a pot whose base is perforated. Pottery also has a ritual dimension. During seasonal rites dedicated to ancestors and deities, the vessels used are exclusively made of clay. In this sense, pottery expresses the historical and cultural dynamism of the past and present societies of Kongoussi. The relationship between humans and clay is so profound that the Bible recounts that God created humans from this material (Manga, 2013). Beyond its ritual and cultural roles, pottery also plays an economic role.

In Kongoussi, pottery is an income-generating activity for women potters (Sawadogo, 2019). The revenues generated from selling pottery vessels provide them with a degree of financial autonomy and allow them, when necessary, to meet the most urgent needs of their families (Sawadogo, 2015). These revenues help to purchase basic necessities (maize, millet, rice, oil, soap…), clothing, shoes, or jewelry. They also contribute to fulfilling other basic social needs, such as healthcare and education, especially for children.

In a nutshell, pottery is a multifunctional activity in the city of Kongoussi. Its functions are economic, cultural, and ritual. For this reason, it is passed down from generation to generation. Unfortunately, the security crisis is putting it under severe strain. Faced with the influx of plastic, iron, stainless-steel, and aluminium containers distributed to IDPs by IHOs, and with the impossibility of working

10 Patriarch of the *Yônyoose*, clan, interview on 22 November 2024.
11 Blacksmith, interviewed on 28 December 2024.
12 A potter over 80 years old, interviewed on 27 December 2024.
13 Internally displaced person (IDP) from a non-caste group, interviewed on 20 December 2024.

with clay, potters are witnessing their industry — a source of income and an identity marker — gradually disappear, leading to a progressive erosion of their expertise. Humanitarian organizations are numerous in the city of Kongoussi, and their actions extend across multiple sectors.

The Humanitarian System in the City of Kongoussi

The organizations operating in the city of Kongoussi include national and local administrative structures, United Nations agencies, as well as local, national, and international non-governmental organizations (NGOs). International Humanitarian Organizations (IHOs) respond to calls for solidarity by contributing to the management of populations affected by the security crisis (Djohy, 2020). They undertake emergency or resilience initiatives in line with their areas of intervention. These areas include CASH (monetary transfers), WASH (water, sanitation and hygiene), food provision (food and nutrition security) and non-food items (temporary or sustainable shelters, various construction materials), health and psychological support, education, and the protection of mothers and children (Djohy, 2020).

The United Nations system plays a key role in managing humanitarian crises in situations of war or insecurity. Through several of its structures, it provides technical and financial support and contributes, through specific assistance, to the implementation of various projects and activities in favor of affected populations and vulnerable groups (Djohy, 2020, p. 101). Thus, IDPs affected by the security crisis in Kongoussi receive multiple forms of support across different sectors.

The United Nations Children's Fund (UNICEF, 2023) focuses particularly on children, prioritizing health, psychosocial, and educational care. The World Food Programme (WFP) often focuses on food assistance and plays a key role in mobilizing and distributing food supplies, as well as in nutritional support when it deems such intervention relevant. As for the United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR), it is known in the area for its humanitarian response in providing access to emergency shelters.

In addition to the UN system, other international humanitarian organizations intervene in the fields mentioned above within the context of the security crisis in Kongoussi. These include the Norwegian Refugee Council (NRC), Save the Children, Welthungerhilfe, Médecins Sans Frontières (MSF), Solidarités International (SI), Médecins du Monde (MdM), Adventist Development and Relief Agency (ADRA), Plan Burkina, Catholic Relief Services (CRS), among others. Each organization has its local representation and operates according to its own intervention plan. However, they also interact when it comes to providing cross-sectoral solutions. Most activities are aimed at ensuring survival or resilience for IDPs and host communities. The usual interventions consist mainly of distributing food supplies and/or "dignity[14] kits" to improve the living conditions of beneficiaries. However, NGOs such as Welthungerhilfe (WHH) stand out by engaging in activities that promote social cohesion and peaceful coexistence among different communities in hosting areas. M. K., one of the organization›s representatives, explained that the Community Day is organized in collaboration with "la Direction provincial de la Culture des Arts et du Tourisme, des services de l'Action humanitaire" *(Provincial Directorate of Culture, Arts and Tourism, Humanitarian Action services)*, and the city's administrative and customary authorities.

This event is an annual initiative held in Kongoussi aimed at promoting social cohesion, peaceful coexistence, and community resilience (both IDPs and host communities) in a context of security crisis. According to K. M., "the objective of this initiative is to enable different social groups to come together and showcase their cultural wealth: knowledge and know-how such as clothing and culinary arts." This is why many actors in the international humanitarian community now agree that humanitarian responses must be built on the values and institutions of the populations affected by disasters (UNESCO, 2011). In any case, the least that can be said is that this so-called international solidarity does not sufficiently take into account the cultural context in which it is deployed. It even clashes with it at times. We know that IHOs have principles and codes of conduct.

14 According to OCHA, dignity kits are composed of materials that meet the daily needs of men and women, enabling them to live with dignity.

Unfortunately, these principles and codes are designed far from local realities, which explains the difficulty humanitarian workers face in understanding and integrating them. Can they do so, and do they even want to? No one has yet provided an answer to this question. Yet, the way populations understand solidarity is not the same everywhere and cannot take the same form.

Aid also exists in the traditional context of Kongoussi. It is called *sõngre*[15] in Mooré, language of Bam Province in Burkina Faso. In its broad sense, *sõngre* refers to endogenous mechanisms of solidarity, human rights, psychosocial care, and the transmission of cultural knowledge and know-how, and so on. These forms of solidarity and cultural practices are the product of Africa's historical, political, and economic transformations (Aina & Moyo, 2013). This cultural, ecological, economic, and political diversity reflects dynamic social entities in constant evolution over time (Aina & Moyo, 2013). Aina and Moyo also explain that:

> Philanthropy, whatever its definition and whatever form it takes, does not operate in a vacuum. It exists and is expressed within a social and historical context. History, politics, culture, and economics all define, to varying degrees, the different forms of philanthropic experience found in any society or group of societies.

The humanitarian practices conceived and implemented by International Humanitarian Organizations (IHOs) and their local partners may not align with the specificities of different communities. The practices currently observed in the city of Kongoussi seem to confirm these issues, particularly in the assessment of humanitarian needs among IDPs and host communities.

Discussion

Humanitarian aid amounts to several million dollars (OCHA, 2024) and is directed primarily toward basic social services. Hence, the relevance of questioning why humanitarian interventions are so complex.

First, humanitarian structures often consider survival in a traditional sense, as consisting only of material and psychological needs. Second, the funding sources for humanitarian action — whether donations that come from individuals or institutions — carry and reflect ideological and political principles. Emergency needs are also defined according to humanitarian standards inspired by the worldview of those who give.

Often, the distribution of certain items and food supplies does not produce the intended impacts. However, the emergency situation forces beneficiaries to put up with it. Therefore, philanthropy, regardless of its definition or form, does not operate in a vacuum. It exists and is expressed within a social and historical context (Aina & Moyo, 2013). History, politics, culture, and economics define, to varying degrees, the different forms of philanthropic experience observed in any society or group of societies, explain Aina and Moyo. This is because giving, whether to help or to transform, is an expression of political and economic relations. The forms and practices of giving are socially constructed and modified (Aina & Moyo, 2013). According to these authors, gifts are often expressed and defined by the ways in which history has shaped relations between groups and individuals, and therefore their social positions, their access to and opportunities for wealth, their material and cultural assets, as well as the relations of power and privilege. Institutionalized forms and practices of giving, and the social relationships they produce, are neither innocent nor neutral (Aina & Moyo, 2013).

Finally, beyond armed conflicts, wars of aggression, and struggles for territorial annexation motivated by economic or geostrategic interests, the issue of acculturation among economically vulnerable populations remains unresolved. In this sense, humanitarian action can be perceived as a tool of colonization. This neocolonialism is expressed through the mechanisms by which humanitarian aid is deployed. Beyond the issue of survival that it addresses, aid frequently imposes new and exogenous habits, as well as forms of dependency on beneficiaries. Returning to the specific case of pottery, the observation is that IDP sites and the homes of host communities are now flooded with

15 *Sõngre* means "aid" or "help" in Mooré language.

plastic, iron, or aluminum containers. The potters, who no longer have access to clay, are losing their property, their knowledge, and their know-how. During cultural and religious ceremonies, communities replace clay pots with plastic ones distributed by humanitarian actors. Certain cultural practices are simply no longer perpetuated. The chain of transmission is therefore broken.

From this perspective, it becomes relevant to talk about the need to decolonize humanitarian aid. It must surely be possible to design humanitarian action that take the context into account, to promote solidarity while respecting local cultures, and to intervene without breaking the chain of knowledge within communities. The security crisis has reinforced the humanitarian fabric in the most affected areas, such as Bam Province, across several sectors including education, health, WASH, CASH, and nutrition, and so on. Beyond these sectors, in contexts of security crisis, culture is also an essential lever, the support of which would make it possible to better organize community life both in hosting areas (displaced camps) and within host communities.

Indeed, tangible and intangible heritage is a living expression of knowledge and know-how, cultural legacies that must continue to be transmitted even in times of crisis. This is why humanitarian action should no longer be limited to distributing food, various items, or promoting social cohesion, but should also incorporate processes for transmitting and safeguarding knowledge and know-how in order to preserve collective memory. It is relevant to show that studying the links between culture and peace allows us, in emergency situations, to better understand the dynamics of insecurity and to propose intervention scenarios adapted to cultural realities (human behavior). Beneficiaries are often satisfied with what is offered to them in material terms. Yet UNESCO's Constitution (2002; 2011; 2016) is based on the fundamental idea that culture, by encouraging understanding and mutual respect among populations, plays a crucial role in ensuring that suspicion and mistrust between nations no longer lead to war, as in the past, because, as UNESCO states, "since wars begin in the minds of men, it is in the minds of men that the defenses of peace must be constructed" (UNESCO, 2005). However, culture, supposed to contribute to a more peaceful world, finds itself threatened by war through the destruction of the tangible and intangible heritage that embodies it. Thus, war has always been a danger to the integrity of cultural practices.

From a synchronic perspective, humanitarian action in its current form has great potential to improve the living conditions of populations affected by conflict. However, the terms and conditions vary depending on whether the aid is for emergency interventions, intended for the immediate survival of the affected populations, or longer-term interventions aimed at enabling vulnerable communities to independently meet their basic needs (Djohy, 2020, p. 89). Yet, when it comes to building a cultural identity, host communities and IDPs take time to come to terms with disruptions and reconstruction. Lynch (2022) situates in terms of sustainability and partnership as new concepts. The value of cultural heritage lies not only in cultural expression itself but also in the wealth of knowledge and know-how transmitted from one generation to the next. This transmission has significant social and economic value for both IDPs and host communities. Protecting cultural heritage is therefore crucial in promoting cultural diversity, social cohesion, and reconciliation, especially during armed conflict (UNESCO, 2016).

Cultural expressions — whether originating from a neighboring village, a distant community, or newly adopted by groups recently settled in a given region — are all part of intangible cultural heritage insofar as they have been transmitted from generation to generation, have evolved in response to their environment, and help provide a sense of identity and continuity, linking our past to our future through the present (UNESCO, 2011).

Cultural heritage does not raise the question of whether certain practices are specific or non-specific to a particular culture. It contributes to social cohesion, nurturing a sense of identity and responsibility that helps individuals recognize themselves as members of one or several communities, as well as of society at large.

From this perspective, IHOs can help preserve cultural identity by supporting potters in reconnecting with clay work. Pottery is an activity that requires large quantities of water, energy (fuel for firing the pots), physical endurance, and, most importantly, solidarity throughout the entire production chain. This is why displaced potters could first be organized into cooperatives. Such a gathering

would allow them to pool their efforts, share their technical knowledge (since they come from diverse backgrounds), optimize the use of inputs (clay, water, fuel), and reduce the risks of accidents associated with this activity.

Furthermore, from a social cohesion perspective, potters gathered in such cooperatives would learn to interact and accept one another. These collective spaces could also be used to develop additional activities to improve their living conditions.

Secondly, ecological considerations also come into play in pottery. Indeed, the influx of IDPs in Kongoussi increases pressure and overexploitation of natural resources. That is why modernized equipment, such as kilns, could be a solution to fuel scarcity. Finally, innovation is an essential factor to ensure the sustainability of pottery. This involves making products more attractive in terms of shape and decoration. The objective is no longer just to produce utilitarian objects but also to create items with aesthetic value, encouraging the population to see pottery in a new light. Pottery embodies values such as cohesion, ecology, education, health, and solidarity. It is therefore likely that certain IHOs will recognize in it the very principles and ideals they promote. Before concluding, one question deserves to be asked, especially since it has never been definitively settled: What exactly is "the decolonial"?

The term "decolonial" is relatively new in public and scientific debates. As such, it requires clarification regarding its semantic boundaries and conceptual content. Is it a new form of Pan-Africanism? A new version of négritude? Or is it similar to what is known as anti-imperialist[16] struggle, namely the resistance of peoples against the international capitalist order? In any case, the introduction of the "decolonial" into the field of NGO cooperation and humanitarian work is very recent. The first study we were able to consult on this subject dates back to 2024 and is entitled *Study for the Implementation of Decoloniality in the International Solidarity Sector, Burkina Faso*. This report, produced by NGOs such as Broederlijk Delen (BD), RCN Justice & Démocratie (RCN J&D), and the Institute of Tropical Medicine in Antwerp (IMT), describes development relations between the Global North and South. It analyzes solidarity actors' existing/dominant structures, strategies, and modes of thought in the development sector, within a context where Africa has reached a state of awakened consciousness accompanied by profound political and social transformations. However, the report presents the same gap that we highlight here: it does not define what "decolonial" actually means. Yet, the scientific use of a concept requires a rigorous definition. It would therefore be necessary to reflect seriously on this issue.

Conclusion

The security crisis has led to massive population displacements, directly or indirectly affecting the continuation of ceramic production as both a cultural know-how and an economic activity for potters.

The humanitarian system has strengthened with the arrival of international humanitarian organizations that support the Burkinabè government in assisting populations affected by the security crisis, notably through food distribution and other essential goods. Among the principles governing the deployment of humanitarian action, the protection of cultural heritage is not listed as a priority in emergency contexts for affected populations, whether internally displaced people (IDPs) or host communities.

The humanitarian system, focused primarily on survival and resilience, therefore does not meet all the needs of the populations. The endogenous crisis-management mechanisms outlined by certain NGOs are oriented more towards social cohesion or peaceful coexistence, through rapprochement, reconciliation, and the alignment of positions. However, this promoted dynamic of cohesion does not appear to resolve the fundamental issues linked to the root causes of the crises; rather, it delays them through a precarious lull.

16 Since 2016, certain organizations have been holding events called "anti-imperialist days" to denounce issues related to inequalities in the cooperation between African states and major imperialist or former colonial powers.

Bibliography

Aina, T. A., & Moyo, B. (2013). The state, politics and philanthropy in Africa: Framing the context. Dans *Giving to Help, Helping to Give: The Context and Politics of African Philanthropy* (pp. 1–36).

Andah, B. (1973). *Archeological reconnaissance of Upper Volta* [Thèse de doctorat, University of California, Berkeley].

Comité international de la Croix-Rouge. (2004). De nouvelles perspectives pour la protection des biens culturels en cas de conflit armé : l'entrée en vigueur du Deuxième Protocole

Conseil national de secours d'urgence et de réhabilitation [Conasur], Secrétariat permanent. (2023). *Rapport sur la situation humanitaire*. https://conasur.gov.bf

Damoué, B. (2020). *La production céramique à Ouri (province des Balés)* [Mémoire de master, Université Joseph Ki-Zerbo]. MM, UJKZ.

Djohy, G. (2020). Configuration et dynamiques de l'aide humanitaire dans les terroirs agro-pastoraux inondés de l'extrême Nord-Bénin dans un contexte de changement climatique. *Annales de l'Université de Moundou, Série A-FLASH, 7*(3), 87-125.

Fondation Afric-Avenir International. (2023). *Étude pour une implémentation du décolonial dans le secteur de la solidarité internationale au Burkina Faso*.

Gosselain, O. P. (1999). Pottery, Society and History among the Koma Ndera (Cameroon). *Cahiers d'études africaines*, 39(153). 73-105.

Institut national de la statistique et de la démographie (INSD). (2023). *La pauvreté multidimensionnelle au niveau local en 2019 : rapport national*.

Kiethéga, J.-B., Sidibé, S., & Bedaux, R. M. A. (1993). Les pratiques funéraires. In *Vallée du Niger* (pp. 435-440). Éditions de la Réunion des Musées Nationaux.

Koté, L. (2000). L'archéologie funéraire. Dans *L'archéologie en Afrique de l'Ouest : Sahara et Sahel* (pp. 51-58).

Koté, L. (2019). L'archéologie et l'occupation des espaces du Burkina Faso. In L. Koté, P. J.-B. Coulibaly, & E. Thiombiano/Ilboudo (dir.), *Mélanges en l'honneur du Professeur Jean-Baptiste Kiethéga* (*Cahiers du CERLESHS*, numéro spécial 61, pp. 53-87). Presses universitaires de Ouagadougou.

Lingané, Z. (1995). *Sites d'anciens villages et organisation de l'espace dans le Yatenga (nord-ouest du Burkina Faso)* [Thèse de doctorat, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne].

Lynch, C. (2022). Centrer en Afrique l'humanitarisme global. *Global Africa,* (1), pp. 146–157.

Manga M. M. **(**2013). L'argile au service des dieux et des hommes. In F. GARCON et al., (dir.), *L'aluminium et la calebasse.* (*Patrimoines Techniques, patrimoines de l'industrie en Afrique,* pp. 51-59.). UTBM-Université Paris 1 Panthéon Sorbonne.

Ngouana, L. (2020). L'espace de la communication des organisations humanitaires comme espace de négociation d'enjeux de légitimité. *Études internationales, 51*(3), 455–479. https://doi.org/10.7202/1085575ar

OCHA. (2024). *Burkina Faso : Besoins humanitaires et plan de réponse des partenaires 2025*.

Olivier de Sardan, J.-P. (1995). La politique de terrain. Sur la production des données en anthropologie. *Enquête, 1*, 71-109.

Ouédraogo, A. (2020). Perceptions, connaissances et attitudes concernant les naissances gémellaires en Afrique subsaharienne : le cas du Burkina Faso et du Sénégal. *Dialogue, Familles et Couples, 220*(3), 185–204.

Plan communal de développement de Kongoussi de 2018 à 2022. (2018).

Sadiqi, F. (2022). L'art des femmes berbères : un lien entre l'Afrique du Nord et le reste du continent. *Global Africa,* (1), pp. 114–127.

Sarr, F. (2022). Reconstruire les savoirs dans les pays africains. *Global Africa,* (1), pp. 118–125.

Sawadogo, J. (2015). *La céramique de Darigma (province du Bam)* [Mémoire de master, Université de Ouagadougou, UFR/SH, Histoire et Archéologie].

Sawadogo, J. (2019). *Ethnoarchéologie de la céramique aux abords du lac Bam : cas des villages de Bam et de Loulouka* [Mémoire de master, Université de Ouagadougou, UFR/SH, Histoire et Archéologie].

Simporé, L. (2005). *Éléments du patrimoine culturel physique du riungu de Wogdogo (Burkina Faso) : Approche archéologique et historique* [Thèse de doctorat, Université de Ouagadougou, UFR/SH, Histoire et Archéologie].

UNESCO. (2002). *UNESCO Institute for Education (UIE) annual report*. https://unesdoc.unesco.org

UNESCO. (2011). *Patrimoine immatériel : Questions et réponses*. https://whc.unesco.org/fr/faq/539/

UNESCO. (2016). *Rapport*. https://unesdoc.unesco.org

UNICEF Burkina Faso. (2023). *Humanitarian situation report n°6 (1 January to June 2023)*.





© Boubacar Touré Mandémory, La vie à Canhabaque, 2025. All rights reserved / Tous droits réservés.

Pratiques décoloniales de l'aide alimentaire au Burkina Faso

Analyse des interventions de l'ONG *Catholic Relief Services* à travers la cantine endogène (2011-2024)

Tiéwendé Jean Balima
Doctorant en histoire des relations internationales
Université Joseph Ki-Zerbo
balimatiewende@gmail.com

How to cite this paper:
Balima, T. J. (2025). Pratiques décoloniales de l'aide alimentaire au Burkina Faso : analyse des interventions de l'ONG *Catholic Relief Services* à travers la cantine endogène (2011-2024). *Global Africa*, (12), pp. 196-209.
https://doi.org/10.57832/y1n2-dv32

Received: August 4, 2025
Accepted: October 18, 2025
Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Résumé

Cet article analyse les dynamiques de décolonisation de l'aide alimentaire au Burkina Faso en se focalisant sur les pratiques de la cantine endogène entre 2011 et 2024, dans le cadre de la coopération avec les États-Unis. En examinant les interactions entre la politique nationale de la cantine scolaire et celle proposée par l'ONG Catholic Relief Services, acteur de la politique étrangère américaine, il montre comment l'aide alimentaire, initialement marquée par la dépendance aux importations américaines, s'est progressivement transformée pour promouvoir des modèles plus inclusifs et ancrés dans les savoirs locaux. En s'appuyant sur une approche de microhistoire, l'étude met en lumière les pratiques de l'ONG pour soutenir l'autonomie alimentaire à travers la mobilisation de ressources locales, la participation communautaire ainsi que celle des destinataires à savoir les élèves, principaux destinataires. L'article analyse les impacts de cette transition de la cantine assistée vers la cantine endogène et propose des pistes pour consolider la démarche. Cette réflexion s'inscrit dans un cadre plus large visant à repenser les relations Nord-Sud dans les initiatives de coopération internationale.

Mots-clés

Aide alimentaire, Burkina Faso, cantine endogène, coopération, décolonisation

Introduction

Pays sahélien, le Burkina Faso reste confronté au défi permanent d'assurer une autosuffisance alimentaire et nutritionnelle durable à sa population. L'agriculture occupe plus de 80 % de la population. L'analyse du secteur agricole sur la décennie 2000-2010 fait apparaître des performances relativement satisfaisantes avec un taux d'accroissement de 3 % (Burkina Faso, 2013). Cependant, la forte croissance démographique (3,1 % par an), les aléas climatiques et l'insécurité qui affecte certaines zones de production depuis 2015, ont considérablement réduit les gains réalisés, obligeant le Burkina Faso à recourir à des apports extérieurs en denrées pour couvrir ses besoins de consommation alimentaire (INSD, 2021).

Dans sa politique de développement socio-économique, le Burkina Faso s'est engagé sur la voie du développement endogène dès le début de la décennie 1980. De concert avec ses partenaires techniques et financiers, les interventions sont axées sur le renforcement des capacités du pays à résister aux chocs et à combler ses propres besoins. À cet effet, les communautés sont encouragées à s'impliquer dans la promotion des cantines endogènes pour garantir l'autonomie alimentaire des écoles, promouvoir les mets locaux, et offrir une alimentation variée et équilibrée aux élèves. Cela contribue à inculquer en eux des valeurs agricoles tout en renforçant l'égalité des chances et l'amélioration de la qualité de l'éducation, gage d'un système éducatif plus efficace, performant et résilient (MEBAPLN, 2025). C'est dans ce contexte que la coopération américaine, par le truchement de son bras opérationnel en matière d'aide alimentaire, l'ONG Catholic Relief Services (CRS), a initié en 2011 le projet *Beoog Biiga*[1] spécifiquement dans le Centre-Nord, avant de l'étendre en 2018 au Plateau-Central.

La présente contribution se situe dans la logique des interventions de l'ONG en tant que partenaire au développement de l'État burkinabè et acteur non étatique de la politique étrangère des États-Unis. Visant à renforcer la dotation des cantines en vivres locaux par la promotion des champs et jardins scolaires et par le renforcement des capacités techniques, infrastructurelles et humaines, le projet *Beoog Biiga* est l'illustration d'un changement de paradigme dans l'assistance humanitaire des États-Unis au Burkina Faso. Il révèle des formes de décolonisation de l'aide alimentaire qui méritent d'être mises en exergue, en ce qu'elles esquissent des voies possibles vers un développement socio-économique plus endogène des communautés bénéficiaires.

L'état des connaissances sur l'aide alimentaire au Burkina Faso et sur les mécanismes d'intervention des partenaires au développement s'appuie sur une historiographie constituée principalement d'articles scientifiques, de documents spécifiques liés à des projets et à quelques ouvrages généraux.

De manière générale, l'aide alimentaire peut constituer un levier pour le développement (Ingram, 1983). Le programme « vivres contre travail » du Programme alimentaire mondial (PAM) soutenu par la coopération américaine fait figure de pionnier dans cette forme de décolonisation de l'aide alimentaire dans les décennies 1970 et 1980. Dans cette optique, les contraintes et les opportunités peuvent s'analyser dans le contexte de la coopération (FAO, 2006) en faisant ressortir son rôle dans le développement agricole et la stratégie de sécurité alimentaire. Garrido et Sanchez (2015) posent la problématique de la sécurité alimentaire au Burkina Faso à travers les cantines scolaires. Dans son volet alimentation, les impacts de la cantine scolaire laissent apparaître une efficacité plausible sur la nutrition des apprenants. En s'intéressant à la cantine endogène et au maintien scolaire dans la circonscription d'éducation de base de Kongoussi 1, Niya (2022) souligne que la cantine scolaire constitue, pour de nombreux enfants issus de familles modestes, une source d'alimentation non négligeable pendant l'année scolaire. Elle représente également une source de motivation pour leur présence à l'école, d'où une hausse des taux de fréquentation et des résultats scolaires (Niya, 2022, p. 194). Cependant, un certain nombre de dysfonctionnements existe, d'où le changement de paradigme avec le projet *Beoog Biiga*. Dans cette étude, il s'agira de mettre en exergue les pratiques de terrain du projet qui révolutionnent le nexus aide alimentaire/développement et s'inscrivent dans la Politique nationale de sécurité alimentaire et nutritionnelle (Burkina Faso, 2013 ; MAAH, 2017).

Selon la FAO, l'aide alimentaire est « l'ensemble des vivres reçus à des fins de développement, y compris des financements destinés à leur achat » (Burkina Faso-PNUD, 2016). Les dépenses connexes (transport, stockage, distribution, etc.) figurent aussi dans cette rubrique, ainsi que les articles apparentés fournis par les donateurs, les intrants agricoles pour les cultures vivrières lorsque ces apports font partie d'un programme d'aide alimentaire (MEF, 2010). L'aide alimentaire des États-Unis au Burkina Faso est contemporaine à l'accession du pays à la souveraineté internationale en 1960. Initialement régulière, elle est devenue intermittente à partir de 2008 suite à un engagement accru du gouvernement dans le domaine. La pratique de décolonisation de l'aide est à saisir en filigrane de l'analyse dite « marxiste » des relations internationales qui renvoie à un monde inégalitaire, divisé entre ceux qui font l'histoire et ceux qui la subissent. Elle s'inscrit également dans la substance de la

1 L'expression *Beoog Biiga* signifie en langue nationale mooré « enfant de demain ».

« décolonialité », telle que théorisée par Mignolo (2011), qui préconise une déconnexion de la matrice coloniale du pouvoir occidental pour construire un monde dans lequel les êtres humains ne sont plus exploités dans la quête incessante d'accumulation de richesses. Cette approche privilégie donc les phénomènes de domination et de dépendance, les classes sociales, les rapports de production et les luttes révolutionnaires (Balima, 2022). En effet, plus de 60 ans après son indépendance, le Burkina Faso peine toujours à trouver ses marques en matière de développement. Comme le souligne Joseph Ki-Zerbo, « la mayonnaise du développement n'a pas encore pris » (Yonli, 2016, p. 365). Pourtant, le sous-développement du pays n'est pas dû à un manque de stratégies, mais, au contraire, à leur surabondance. En effet, les responsables politiques ont, tour à tour, expérimenté plusieurs plans de développement (Ouattara, 2023). Dans cette perspective, il importe de rappeler que le Burkina Faso demeure fragilisé dans son processus de développement. À l'exception de l'expérience du Conseil national de la Révolution (1983-1987), tous les modèles de développement adoptés sont alignés sur le modèle libéral, privilégiant « l'économisme, le productivisme et le technicisme au détriment des véritables besoins humains et sociaux et des aspirations des populations » (Yonli, 2016, p. 368). Cependant, le développement, le vrai, doit passer par un retour des Burkinabè à leur patrimoine précolonial, une redéfinition de leur vision du monde par eux-mêmes, fondée sur leur sensibilité et sur leurs potentialités spécifiques (Kyélem de Tambèla, 2012) C'est précisément à ce défi que se rattache la pensée de Joseph Ki-Zerbo, à travers la notion de développement endogène, laquelle constitue l'âme même de la cantine endogène..

Par conséquent, en se fondant sur les mécanismes de l'assistance alimentaire, des pratiques visant à l'atteinte d'une autosuffisance sont perceptibles aux yeux des populations. Cependant, ces pratiques posent la problématique du don en relations internationales. En effet, la coopération étant un échange social, la théorie du don permet de cerner l'intervention du CRS sous le prisme de l'ambiguïté de l'intérêt stratégique du don qui ne permet pas de distinguer ce qui relève du calcul et du résultat, de l'action et des normes (Alter, 2002, p. 270). Le don constitue un instrument de pouvoir d'influence (*soft power*) et de diplomatie d'influence en relations internationales. La question nodale de cette étude consiste à déterminer si l'intervention du CRS s'inscrit dans une logique d'intérêts géopolitiques ou dans une stratégie d'investissement durable visant à renforcer l'autosuffisance alimentaire des régions concernées. En d'autres termes, dans quelle mesure l'aide alimentaire des États-Unis constitue-t-elle une aide qui permet de se passer de l'aide comme le souhaitait le président Thomas Sankara ? Si ce n'est pas le cas, quels en sont ses défis ? À l'image du proverbe shona, n'est-elle pas « une charité [qui] peut aussi tuer ? », car servant juste de moyen pour maintenir et entretenir la dépendance ?

L'objectif de cette contribution est d'analyser les pratiques de l'aide alimentaire américaine entre 2011 et 2024 qui permettent aux populations bénéficiaires de s'affranchir progressivement de ce type d'aide par la satisfaction des besoins liés à la cantine endogène. Autrement dit, l'étude examine les moyens que CRS offre aux bénéficiaires en vue de favoriser l'autonomie alimentaire. Il s'agit de cerner le sens du développement endogène, de décrire les mécanismes qui offrent une plus-value à la capacité de décolonisation des bénéficiaires et d'évaluer les enjeux liés au développement de la cantine scolaire et du système éducatif. Pour y parvenir, la méthode s'inscrit dans une approche mixte, combinant des aspects qualitatifs émanant d'entretiens semi-directifs menés auprès des responsables du projet, des professeurs d'école et des parents d'élèves ainsi que des données provenant d'autres sources, notamment les archives, la littérature, la presse en ligne et l'observation directe. Cette approche permet de comprendre la perception de l'aide humanitaire par les populations bénéficiaires à travers les pratiques qui leur confèrent des capacités d'autodétermination.

L'étude est articulée autour de trois grands axes. Le premier vise à clarifier la vision endogène du développement et à présenter le projet *Beoog Biiga* ; le deuxième examine les pratiques de décolonisation de l'aide alimentaire ; et le troisième analyse les enjeux de l'intervention pour un affranchissement des apports extérieurs à la cantine endogène.

Comprendre la vision endogène du développement au Burkina Faso et l'intervention du CRS

Il s'agit d'élucider le concept d'endogénéité en lien avec la politique de coopération. Dans son fondement théorique, cette notion connaît une application dans les politiques d'aide et de développement du Burkina Faso.

Endogénéité du développement dans la politique de coopération au Burkina Faso

Le développement endogène, selon Kyélem de Tambèla (2016), renvoie :

> au processus de transformation économique, sociale, culturelle, scientifique et politique, basé sur la mobilisation des ressources et des forces sociales internes et sur l'utilisation des savoirs et expériences accumulés par le peuple d'un pays. Il permet aux populations d'être des agents actifs de la transformation de leur société au lieu de rester des spectateurs de politiques inspirées par des modèles importés. (p. 398)

Encore appelé *self-reliance* ou développement autocentré, il vise à « redéfinir les priorités économiques afin de produire les biens utiles à l'ensemble de la population plutôt que de compter sur le commerce international pour importer des biens de consommation qui ne profitent qu'à une minorité ». (Kyélem de Tambèla, 2016, p. 398). Il passe par la prise en considération de l'identité collective dans les politiques et les projets de développement d'où la maxime : « On ne développe pas, on se développe » (Ki-Zerbo, 2007, p. 107). Un développement « clefs en tête et non clefs en main ». Cela sous-entend que nous sommes les artisans du développement et que toutes les pièces de rechange ne sont pas importées, mais disponibles sur place (Yonli, 2016, p. 375). Toutefois, « le développement endogène n'est pas un développement autarcique sans ouverture au monde extérieur » (Ki-Zerbo, 2012, p. 52).

De l'expérience révolutionnaire, le président Sankara (1983-1987) s'était approprié le modèle endogène du développement. Sans rejeter les apports extérieurs, Sankara encourageait « l'aide qui aide à se passer de l'aide » (CNA-BIB1409, 1984, p. 5). Il est en effet inexact de soutenir que l'aide extérieure n'a pas d'effet sur le développement des pays bénéficiaires. Tout apport utilisé de manière rationnelle et efficiente peut être avantageux. C'est d'ailleurs pour cette raison que le Programme populaire de développement (PPD) était « financé à 81 % par des fonds étrangers ; mais cela ne constituait qu'une solution à moyen terme, car l'ambition était de diminuer progressivement cette part à 15 % en 1990 » (Balima, 2022, p. 260), en vue de parvenir à une autonomie nationale dans le financement du développement. Cette politique de décolonisation de l'aide au financement du développement reposait sur des principes de gestion rigoureuse et de transparence, ainsi que sur la nécessité de compter prioritairement sur ses propres forces en transformant et en consommant les produits locaux (Kyélem de Tambèla, 2012, p. 197). Ainsi, les ressources issues de l'aide étaient insérées dans les plans de développement de manière à fonder la coopération sur un partenariat orienté vers l'intérêt mutuel et sur un ajustement des contributions extérieures aux efforts nationaux (Ogandaga, 2015, p. 4). Pour Sankara, le développement véritable est endogène et inclusif. Il doit reposer sur la participation des masses aux politiques destinées à changer leurs conditions de vie et sur l'utilisation de l'État comme instrument de transformation économique et sociale (Dembélé, 2013). C'est dans cette perspective que s'inscrit la manière dont nous appréhendons la philosophie du CRS dans la mise en œuvre de la cantine endogène.

Beoog Biiga : de la cantine assistée à la cantine endogène

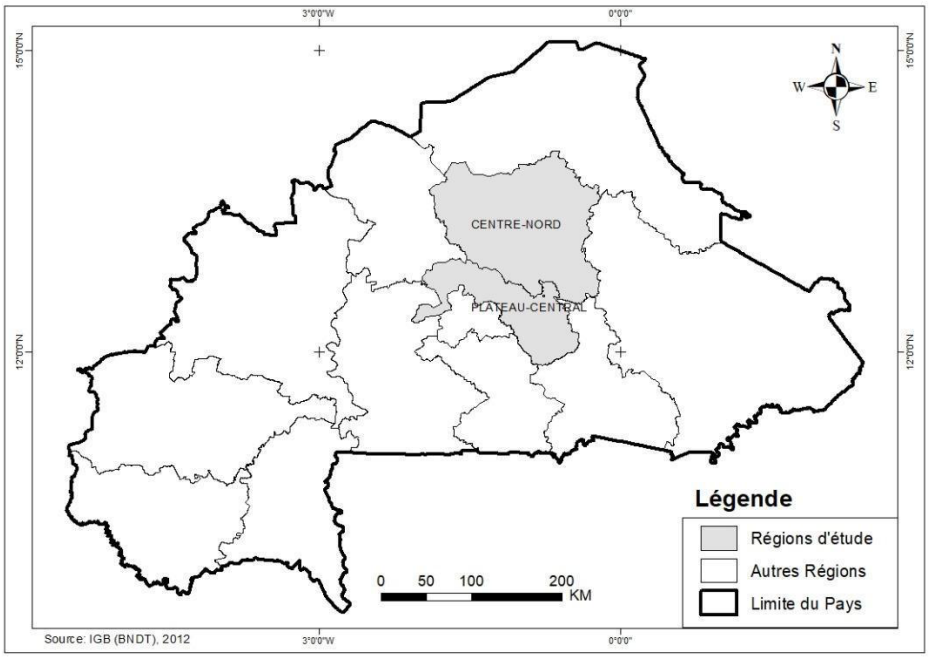
L'ONG CRS intervient au Burkina Faso depuis 1962. En 1988, pour des raisons financières et stratégiques, elle a procédé à un recadrage de son action en opérant un transfert des écoles, jusque-là couvertes par son programme de cantine assistée, au ministère de l'Éducation. Ce recentrage a eu pour conséquence la création du service des cantines scolaires chargé de la gestion des dotations

des différents donateurs (Niya, 2022). En 2014, par voie de décret,[2] la gestion des cantines des zones non couvertes par CRS est passée sous la responsabilité des collectivités locales (Niya, 2022, p. 189). Devenue endogène, la cantine fonctionne désormais sur la base de la collecte ou de la production des vivres par la communauté sans un apport extérieur. Pour assurer la réussite de cette politique, l'État mobilise, depuis 2017, environ 19 milliards de francs CFA par an au profit des collectivités. Dans ce cadre, l'État accompagne également les cultivateurs par la fourniture d'intrants agricoles pour accroître la production, puis rachète le surplus au profit des cantines. Cependant, plusieurs dysfonctionnements, en particulier les retards d'approvisionnement, exposent les élèves à la privation alimentaire (Yé, 2024). Conscient de cette réalité, le gouvernement burkinabè a lancé, en juin 2021, l'initiative présidentielle « Assurer à chaque enfant en âge scolaire au moins un repas équilibré par jour » (Lankoandé, 2021, p. 11). Cette orientation témoigne de l'importance des cantines scolaires dans le processus de scolarisation et de maintien des enfants à l'école.

À partir de 2007, CRS, dans la poursuite de sa restructuration, engage un retrait progressif de sa couverture en n'intervenant que dans les zones rurales où le taux de scolarisation est très faible et où l'insécurité alimentaire est une réalité (Kaboré, 2019). Ainsi, ses interventions se sont concentrées dans les régions du Centre-Nord et de l'Est. Ces deux régions affichaient en 2012 de forts taux d'insécurité alimentaire (53 % pour le Centre-Nord et 60 % pour l'Est), de faibles taux d'alphabétisation (16,6 % et 15,9 % respectivement) et de scolarisation au primaire (67,6 % et 52,1 %) avec un écart significatif entre garçons et filles (Garrido & Sanchez, 2015, p. 23).

En vue de soutenir l'endogénéisation de la cantine scolaire, l'ONG entreprend une transition progressive de la cantine assistée vers un modèle entièrement endogène. C'est dans cette optique que naquit le *Food for Education* ou *Beoog Biiga*, financé par le département américain de l'agriculture (USDA). Lancé en 2011 dans la région du Centre-Nord, le projet s'est élargi à la région du Plateau-Central en 2018[3] (voir carte 1), en raison de la dégradation de la situation sécuritaire qui affecte la stabilité de son intervention dans le Centre-Nord[4].

Carte 1 : Régions d'intervention du projet *Beoog Biiga*



2 Décret n° 2014-931/PRES/PM/MATD/MENA/MJFPE/MESS/MEF/MFPTSS portant sur les modalités de transfert des compétences et des ressources de l'État aux communes dans le domaine de l'éducation, de la formation professionnelle et de l'alphabétisation.

3 Belem Daouda, Coordonnateur du projet Cantine scolaire/MEBAPLN/Cathwel, entretien du 14 janvier 2025, Ouagadougou.

4 Le programme est à sa quatrième phase : phase I de 2011 à 2014, phase II de 2014 à 2018, phase III de 2018 à 2022 et la phase IV qui s'étale de 2021 à 2025.

Au niveau des deux régions d'intervention, en plus de son partenaire traditionnel, le ministère de l'Éducation, CRS collabore avec le ministère de la Santé, l'Organisation catholique pour le développement et la solidarité (OCADES/Kaya), les communes, ainsi que les organisations à base communautaire (Garrido & Sanchez, 2015). En plus de l'éducation, le projet vise à améliorer la situation financière des familles et à soutenir les communautés à travers des programmes de santé et de mentorat (CRS, 2025 ; Sawadogo, 2021).

Pour CRS, cette philosophie du développement répond au concept de cantine endogène, car elle incarne une approche durable visant à améliorer les conditions d'apprentissage dans les écoles[5]. Ce programme, fondé notamment sur la mise en œuvre de champs scolaires, constitue un exemple concret de l'engagement des communautés locales en faveur de l'éducation de leurs enfants (AGIR, 2019). La cantine endogène se distingue, à cet égard, par son approche intégrée qui lie éducation, agriculture et nutrition (Niya, 2022). Les champs et jardins scolaires, cultivés conjointement par les élèves, les enseignants et les membres de la communauté, fournissent les denrées alimentaires nécessaires pour les repas scolaires. En associant étroitement les communautés locales à la gestion et au fonctionnement des cantines scolaires, ce programme permet aux partenaires d'intégrer les besoins des communautés, les savoirs locaux et les valeurs sociétales dans les mécanismes d'intervention. Il s'agit, en ce sens, d'une sorte de déconnexion de la matrice coloniale où l'individualisme domine (Mignolo, 2011). En effet, la réussite de cette initiative repose sur la solidarité, l'engagement et l'innovation communautaire, des valeurs indispensables à un développement durable et inclusif.

Les pratiques décoloniales de l'aide alimentaire mises en œuvre par CRS Burkina Faso

Ces pratiques concernent essentiellement deux volets : les achats de vivres locaux et la création de champs et de jardins scolaires. Cependant, des activités connexes viennent se greffer pour garantir l'efficacité de l'intervention.

La dotation par achat de vivres locaux

De manière générale, de 2017 à 2021, les communes ont mobilisé un volume total de 177 914,5 tonnes de vivres destinés aux cantines scolaires, dont 11 116,6 tonnes — soit 6,24 % — provenaient des partenaires, parmi lesquels figurent l'ONG CRS, le PAM, l'ONG EDUCO et le Fonds Enfant (CFSI et al., 2023, p. 11). Les organisations paysannes participent aux marchés d'acquisition des vivres destinés aux cantines scolaires. L'expérience du CRS en matière d'achats locaux de vivres s'est construite à travers plusieurs projets. Selon une coalition d'ONG (CFSI et al., 2023), cette pratique a débuté en 2010 dans le cadre du projet *Local Education Assistance and Procurement* (LEAP) qui avait permis d'approvisionner les cantines de la Gnagna et du Namentenga avec « 628 tonnes de mil, 157 tonnes de haricot et 72 tonnes d'huile au profit de 364 écoles accueillant 58 180 élèves » (CFSI et al., 2023, p. 16). Ces achats ont été effectués auprès des producteurs locaux, de ceux de la Boucle du Mouhoun, ainsi qu'auprès de l'usine CITEC Bobo.

Dans la perspective du renforcement de la cantine endogène, CRS a lancé, en 2019, le sous-projet *Faso Riibo*, dans le cadre du programme LRP (*Local and Regional Food Aid Procurement*). Le LRP repose sur le postulat selon lequel l'octroi de subventions destinées à acheter de la nourriture localement constitue une approche plus efficiente de l'assistance alimentaire, tant du point de vue des délais que des coûts (CRS, 2011, p. 21). Initialement, il visait l'approvisionnement d'environ 200 écoles dans la région du Centre-Nord. La réaffectation d'une partie des vivres à la région du Plateau-Central avait donc pour objectif d'éviter une régression du taux de couverture. Cette réaffectation concerne au moins 400 écoles[6] réparties dans six communes rurales. Le tableau 1 dresse un bilan des quantités de vivres locaux alloués aux cantines dans le cadre des projets *Beoog Biiga* et *Faso Riibo* :

5 Lankoandé Danhogo, Chef du Service analyse et prospective du projet Cantine scolaire/MEBAPLN/Cathwel, entretien du 14 janvier 2025, Ouagadougou.
6 Belem Daouda, coordonnateur du projet Cantine scolaire/MEBAPLN/Cathwel, entretien du 14 janvier 2025, Ouagadougou.

Tableau 1 : Quantité (en tonnes) des vivres achetés par CRS Burkina de 2019 à 2024

Projets	Mil	Haricot	Riz étuvé	Huile	Soumbala et poudre de baobab	Total
Beoog Biiga	380	350	880	160	90	1 860
Faso Riibo	955	440	725	150	-	2 270
Total	1 335	790	1 605	310	90	4 130

Source : CFSI et al. (2023). Programme de promotion de l'agriculture familiale en Afrique de l'Ouest. Rapport de synthèse de l'atelier de réflexion sur les modalités de pérennisation et de mise à l'échelle des acquis en matière d'approvisionnement des cantines scolaires en circuits courts avec les OP du Burkina, p. 16.

Au total, CRS a apporté, depuis 2019, un appui de 4 130 tonnes de vivres locaux. S'agissant spécifiquement du sous-projet *Faso Riibo,* son coût est évalué à 4,8 millions de dollars, soit 2,8 milliards de francs CFA (Bonkoungou, 2024). À cela s'ajoute la contribution de 2024 du Projet d'appui à l'alimentation scolaire (PAAS), qui porte sur l'acquisition de 2 198 tonnes achetées localement pour une valeur de plus de deux milliards de francs CFA (Zongo, 2024). En 2020, pour le compte des vivres acquis, les produits locaux représentaient 88,75 % des céréales, 100 % des légumineuses et 98,16 % de l'huile à l'échelle nationale (CFSI et al., 2023, p. 11). Les champs et jardins scolaires font également partie des mécanismes d'intervention du CRS Burkina.

La création des champs et jardins scolaires

L'un des effets pervers de l'aide alimentaire réside dans la transformation des habitudes alimentaires, induite par la consommation d'aliments que les populations ne sont pas en mesure de produire elles-mêmes (Tenkodogo & Zida, 1987, p. 55). Il s'agit notamment de denrées qui ne s'inscrivent pas dans les pratiques alimentaires ordinaires des élèves, telles que le boulgour, le soja ou encore les lentilles.

Afin de minimiser ce dépaysement alimentaire lié à la nature des aliments servis, la cantine endogène s'appuie sur les apports en vivres des parents d'élèves pour couvrir les besoins du premier trimestre. Dans le but de pallier le retard d'approvisionnement des cantines par les mairies, les parents déterminent, dès la rentrée scolaire, les quantités et les modalités des contributions individuelles en vivres (AGIR, 2019). Ces décisions sont prises lors des assemblées générales des Associations de parents d'élèves (APE). Toutefois, cette procédure était susceptible de désorganiser les réserves alimentaires des familles, ce qui a conduit à la mise en place des champs scolaires. Après une phase pilote dans le Kourwéogo et l'Oubritenga, 1 596 écoles sur les 7 579 écoles que comptait le pays avaient adhéré à ce nouveau dispositif en 2018 (Kaboré, 2019).

Dans sa zone de couverture, CRS accompagne cet engagement des parents en apportant divers appuis à la création de champs, de vergers communautaires et de jardins scolaires. Les céréales, les légumes et les fruits produits sont ainsi directement utilisés dans les cantines (Kaboré, 2019). Dans la phase 4 du projet, et en vue de soutenir l'initiative présidentielle « Assurer à chaque enfant en âge scolaire, au moins un repas par jour », CRS met à la disposition des écoles des semences améliorées et des intrants produits localement par les chercheurs et d'autres acteurs, du matériel agricole, dont des motoculteurs à fabrication mixte, c'est-à-dire, assemblés avec des pièces locales et importées, ainsi qu'un appui technique. La planche de photos suivante illustre cet accompagnement :

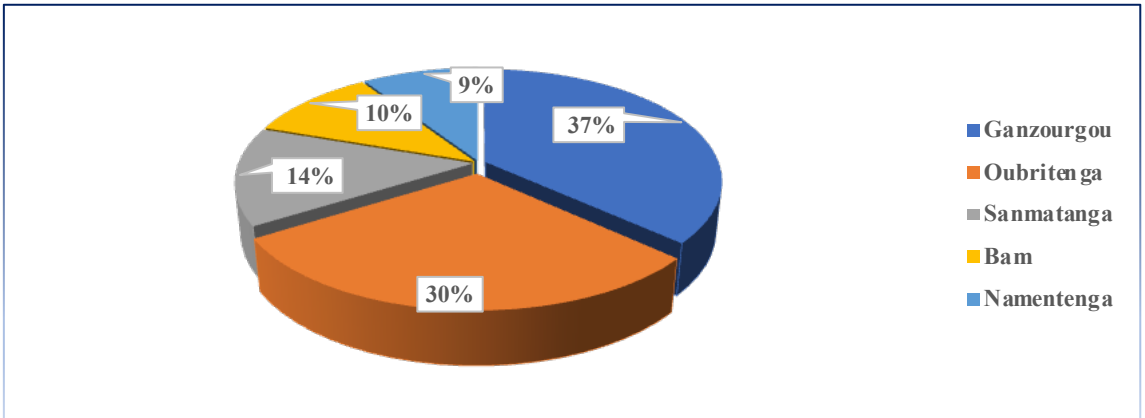


Sources : DCRP/MENAPLN, 2023 ; CRS, 2025 ; Nikiema, 2025.

Note : Cérémonie de remise de semences améliorées produites par l'Institut de l'environnement et de recherches agricoles (INERA) dans une école de la commune de Korsimoro (photo 1). Groupe d'élèves et de parents admirant le motoculteur nouvellement doté (photo 2) ayant permis de labourer le champ scolaire du village de Napamboumbou-Sambin (photo 3), dont les récoltes de haricot sont présentées par le président du comité de gestion (photo 4).

Dans l'ensemble, la phase 4 de *Beoog Biiga* a permis de créer, pour la saison agricole humide 2024, 355 champs et 110 jardins. La figure suivante illustre la répartition des champs dans les provinces d'intervention :

Figure 1 : Répartition des champs scolaires par province (quantité et pourcentage) dans le cadre du projet *Beoog Biiga* 4



Source : Nikiema, N. J. (2025).

Note : Les deux provinces du Plateau-Central, à savoir le Ganzourgou et l'Oubritenga, concentrent la majorité des champs scolaires, soit 67 %, représentant 235 champs, tandis que le Centre-Nord en compte 120, soit 33 %. Cette situation s'explique principalement par le contexte sécuritaire particulièrement dégradé qui prévaut dans cette région.

Dans l'Oubritenga, certains acteurs ont mentionné, lors des entretiens, l'insuffisance de superficies disponibles pour l'implantation de champs scolaires, en raison de l'urbanisation croissante. C'est le cas dans la commune de Dapélogo où les terres sont particulièrement affectées par la spéculation foncière en raison de la proximité avec Ouagadougou[7]. Dans le Centre-Nord, il faut souligner que la sécurité alimentaire des ménages est affectée par des facteurs aussi bien structurels que conjoncturels dont la maîtrise nécessite des interventions plus soutenues. Il s'agit entre autres de la faiblesse des infrastructures de conservation, de la faible maîtrise de l'eau,[8] de la dégradation continue des ressources naturelles et du difficile retour de la stabilité. D'autres activités sont menées par CRS pour améliorer la qualité de la cantine endogène.

Les activités connexes pour améliorer la qualité de la cantine endogène

Pour consolider sa contribution et rendre les cantines durables, CRS développe un paquet d'activités visant à appuyer les producteurs locaux et la chaîne d'approvisionnement. Il s'agit, entre autres, de la formation de plus de 800 comités de gestion aux techniques de compostage, de la réhabilitation de 171 magasins de vivres dans les écoles, de la formation des transporteurs aux bonnes pratiques de manutention, de la formation de 1 227 gestionnaires de cantine sur le stockage des vivres, du renforcement des capacités des femmes (particulièrement les femmes déplacées internes) en techniques d'étuvage de riz, ainsi que du renforcement des capacités des groupes de producteurs en matière de gestion des récoltes, de normes de qualité et de transformation (Ouédraogo, 2020).

Le programme a permis la construction de 694 fourneaux destinés à la préparation des repas scolaires, la formation de plus de 3 000 enseignants en santé, nutrition et hygiène, la mise en place de clubs de nutrition dans les écoles et la formation de milliers de membres de la communauté aux meilleures pratiques de préparation des aliments et de lavage des mains (CRS, 2025). Dès lors, quels sont les enjeux de cette intervention dans la décolonisation de l'aide alimentaire au Burkina Faso ?

Incidences et exigences décoloniales des interventions de CRS Burkina sur la cantine endogène

Il s'agit ici de mettre en exergue, d'une part, les effets de l'intervention de CRS sur la cantine endogène et, d'autre part, d'examiner les exigences d'une approche décoloniale visant à affranchir la cantine scolaire des apports extérieurs.

Les retombées de l'intervention de CRS sur la cantine endogène

La cantine scolaire constitue un déterminant majeur de la bonne fréquentation des classes. De nombreuses études ont montré son impact positif sur l'augmentation des inscriptions scolaires et sur l'assiduité des élèves, en particulier en milieu rural (Kaboré, 2023). Pour les enfants issus de familles pauvres, la garantie d'un repas à l'école demeure une motivation justifiant leur présence en classe. Généralement, dans ces familles, il n'y a que le repas du soir qui est assuré, ce qui confère au repas de la mi-journée une importance décisive tant pour les enfants que pour les parents qui en tirent une forme de soulagement. Ainsi, il est difficile de concevoir l'école en zone rurale comme un espace de vie si les élèves ne s'alimentent pas à midi. De cette réalité, la cantine endogène permet

7 Ky Angèle, professeur certifié des écoles, écoles Nioniogo B, entretien du 9 novembre 2025, Dapélogo.

8 Lors de nos entretiens, il ressort des insuffisances dans l'accessibilité et la maîtrise de l'eau. Sur certains sites les forages sont négatifs. On relève des difficultés d'entretien en cas de pannes et aussi le besoin d'installer un système de pompage solaire pour faciliter l'irrigation des jardins en lieu et place de la motricité humaine (Zidnaba Issa, directeur de l'école primaire de Tiidin, entretien du 20 octobre 2024 à Boulsa et Gnessien Napi, professeur et membre du Conseil de l'école primaire Saint Antoine de Rouko [Bam], entretien du 11 novembre 2025 à Rouko).

non seulement de garantir aux élèves des repas sains et équilibrés, mais aussi de renforcer leurs connaissances en agriculture, compétence essentielle dans un contexte rural. De plus, la production alimentaire locale réduit les coûts et dépendances liés à l'approvisionnement externe, tout en favorisant une agriculture durable pour les paysans. Elle contribue à renforcer le lien social et à assurer de meilleures perspectives d'avenir aux jeunes générations. La réussite de cette initiative repose sur la solidarité, l'engagement et l'innovation communautaire, des valeurs indispensables pour un développement durable et inclusif. Par conséquent, elle constitue également un vecteur d'amélioration de la gouvernance, en favorisant la collaboration entre plusieurs secteurs impliquant les autorités nationales et locales, les agriculteurs locaux, les coopératives et les communautés (Bonkoungou, 2024).

En matière d'alimentation scolaire, il ressort, par exemple, que la phase II (2014-2018) du projet a permis la distribution de 37 850 000 repas à 265 414 élèves (Sawadogo, 2021). Sous l'effet de cette intervention, le nombre d'élèves inscrits dans les écoles du Centre-Nord est passé de 150 000 à 212 000 élèves soit une croissance de 14 % et la contribution financière des membres des groupements féminins à l'éducation de leurs enfants est passée de 48 % à 83 % sur la même période (Sawadogo, 2021). De 2019 à 2024, *Faso Riibo* a touché plus de 86 000 élèves dans le Centre-Nord et le Plateau-Central (Bonkoungou, 2024). Les communes et les comités de gestion (COGES) ont vu leurs capacités renforcées, notamment en matière de gestion de la chaîne d'approvisionnement et de distribution de vivres. En parallèle, des activités telles que l'ouverture de bibliothèques, la dotation en tablettes éducatives et en manuels scolaires et la formation des enseignants aux techniques de lecture et d'écriture, ont été réalisées pour améliorer la qualité de l'éducation.

Par son intervention, CRS a contribué en moyenne à hauteur de 7 % à la cantine scolaire à l'échelle nationale. Plus précisément, en considérant les chiffres de l'ONG (2025) dont l'apport moyen est de 3 000 tonnes de vivres/an, on estime que près de 42 000 tonnes de vivres ont été mobilisés entre 2011 à 2024. L'ONG se positionne ainsi au premier rang des contributeurs de la cantine endogène. À titre illustratif, entre 2017 et 2021, elle a mobilisé 7 185 tonnes de vivres, soit 64,63 % des volumes mobilisés par les partenaires. Dans le cadre de la Politique nationale de sécurité alimentaire et nutritionnelle (PNSAN), cette démarche consolide les résultats. En effet, les axes 1 et 3 de cette politique visent respectivement l'augmentation durable des disponibilités alimentaires et l'amélioration de l'état nutritionnel des populations (MAAH, 2017). Dès lors se pose la question suivante : quelles exigences pour une alimentation scolaire affranchie des apports extérieurs ?

Les exigences pour une alimentation scolaire affranchie des apports extérieurs

En considérant les objectifs néocoloniaux de l'humanitarisme comme la politique du secours, l'influence géopolitique et le maintien de la dépendance économique, il apparaît que le soutien de CRS par le Département de l'Agriculture des États Unis (USDA) a pour but de favoriser le succès de la politique extérieure américaine. Dès lors, l'aide fournie par CRS devient un système géopolitique basé sur une structure de domination au service des États-Unis. Le processus d'endogénéisation de la cantine devient alors un enjeu de pouvoir dans lequel le Burkina Faso doit se positionner en tirant le meilleur parti de cette assistance en vue de son autonomisation alimentaire. En effet, les programmes d'aide alimentaire des États-Unis ne visent pas seulement à répondre aux besoins humanitaires ; ils fonctionnent davantage comme des instruments de financement de projets que comme de véritables leviers de sécurité alimentaire et contribuent à l'offre d'emploi et au succès de la politique agricole aux États-Unis (Poussart-Vanier, 2005)[9]. Comme le souligne Alter « si on donne, c'est qu'on tire un avantage que l'on ne pourrait pas obtenir sans cette décision » (2002, p. 273). Par ailleurs, la crise sécuritaire qui affecte le Sahel en général, et le Burkina Faso en particulier, constitue un facteur limitant le succès du programme de la cantine endogène, tout en accentuant la dépendance alimentaire vis-à-vis des États-Unis. Cette situation permet de mettre en évidence le lien entre la volonté américaine de maintenir son humanitarisme et sa responsabilité historique

9 Le « Manuel de gestion de l'aide alimentaire » du CRS (2011), décrit les implications de l'aide alimentaire en matière d'intérêts géopolitiques, économiques et de création d'emplois générés par la planification de la logistique, les chaînes d'approvisionnement et l'achat de vivres locaux.

dans l'intervention militaire de l'OTAN en Libye en 2011, dont les répercussions sécuritaires se sont diffusées dans les pays du Sahel. En effet, Bley (2023) souligne que c'est à la suite de la mort de Mouammar Kadhafi que les groupes armés touareg vont se disperser dans plusieurs pays de l'Afrique de l'Ouest (p. 481) et nourrir ainsi le terrorisme avec ses besoins d'aide d'urgence. Étant donné que les États-Unis ont toutes les capacités technologiques et logistiques pour répondre à ces besoins humanitaires, le don devient ici un instrument de *soft power* qui entraîne des relations inégalitaires au détriment d'un partenariat gagnant-gagnant.

En s'appuyant sur la notion de « restauration » développée par Boateng (2021), entendue comme la réhabilitation ou la réparation des structures humanitaires africaines érodées par l'intervention étrangère, ainsi que sur le concept de décolonialité formulé par Mignolo (2011), la construction de l'autodétermination en matière de cantine endogène doit être davantage portée par un leadership local affirmé. Par conséquent, au-delà de l'aspect nutritionnel et attractif qu'exerce la cantine scolaire sur les enfants, celle-ci ne devrait plus être considérée comme un service d'appoint facultatif, mais comme une institution obligatoire (Kaboré, 2023). Cette autodétermination débute par une déconstruction de la hiérarchie culturelle et par un transfert du pouvoir en ce sens que, dans les pratiques du CRS, l'ONG est bien visible sur le terrain. Une présence plus discrète, laissant davantage d'initiative aux ONG nationales ainsi qu'une reconfiguration des dispositifs de communication, notamment la publicité sur les emballages de vivres et les réalisations, pourrait atténuer l'effet de l'assistanat sur les bénéficiaires de la cantine assistée[10]. En milieu *moaga*, un adage soutient que : *« maan neere pa be ni ru moone yé »* signifiant qu'en matière d'aide, le donateur doit respecter la dignité du receveur en ne proclamant pas son bienfait.

Dans le processus de transition des cantines assistées vers des cantines endogènes, il est évident qu'en tant que pays indépendant, le Burkina Faso devrait travailler à se prendre en charge pour une décolonialité alimentaire complète. À ce titre, l'État doit donc apporter les moyens nécessaires à la réussite de cette politique, l'idéal résidant dans la capacité des systèmes locaux, lorsqu'ils sont auto-initiés, à être concomitamment autofinancés et autonomes vis-à-vis des ressources extérieures (Boateng, 2021). Certes, des efforts sont consentis dans ce sens, mais ils demeurent largement insuffisants au regard de l'ampleur des besoins des cantines scolaires. Par exemple, en 2024, la cantine endogène ne représentait que 5 % de la cantine scolaire, couvrant en moyenne un mois de besoins alimentaires. Plus de 586 écoles, soit environ 5 %, disposaient de champs scolaires et 1 634 (12 %) avaient mis en place des jardins, traduisant un recul par rapport aux chiffres de 2018. Quant au financement, l'appui du ministère de l'Éducation pour renforcer les jardins et champs scolaires apparaît dérisoire au regard des besoins : en 2024, il s'élevait à 140 millions de francs CFA, soit 14 % des prévisions, estimées à un milliard de francs CFA.

Depuis la mise en œuvre de la cantine endogène, plusieurs dysfonctionnements ont été relevés. Il s'agit entre autres des retards d'approvisionnement et la livraison de vivres avariés (Yé, 2024) qui révèlent des difficultés de gouvernance et interrogent la capacité à garantir la durabilité de l'initiative. Dans une perspective de pérennisation des champs et jardins scolaires, le gouvernement doit intégrer ce volet dans l'offensive agropastorale et halieutique[11] pour l'autosuffisance alimentaire, afin que les écoles puissent bénéficier des moyens conséquents qui y sont alloués. Concrètement, cette intégration suppose de relever les défis suivants : l'accès à l'eau potable, la disponibilité des terres, surtout pour les familles déplacées[12], ainsi que la formation des acteurs locaux, tels que les COGES, à l'entretien des machines[13]. Cette intégration vise à assurer la pérennité des champs et de la production maraîchère en saison sèche, tout en intégrant l'élevage et la pisciculture. Dans une stratégie holistique, les préalables au succès de cette politique sont d'abord la refondation du système éducatif par une orientation de l'école vers la formation de citoyens capables de porter les perspectives de développement de leur communauté (Ouattara, 2023, pp. 62-64). Ensuite,

10 Sankara Issouf, inspecteur de l'enseignement secondaire et parent d'élève, entretien du 14 novembre 2025, Kaya.
11 L'offensive agropastorale et halieutique 2023-2025 concerne huit filières prioritaires dont le riz, le maïs, la pomme de terre, le blé, le poisson et la viande.
12 Cette donne est révélée au cours de nos entretiens au Centre-Nord. En effet cette région vient en deuxième position après celle du Sahel (24,33 %) dans l'accueil des personnes déplacés internes soit 23,94 % selon les chiffres de l'UNHCR de mars 2023, (source : https://data.unhcr.org/en/documents/download/104725). Cette situation occasionne une pression sur les ressources naturelles et limite du coup l'accès aux terres cultivables par les personnes déplacées internes.
13 Moyenga Martin, professeur certifié des écoles, école de Tiidin, entretien du 20 octobre 2024, Boulsa.

cette stratégie requiert une mobilisation des ressources internes pour les investissements socio-économiques à travers la mise en œuvre de mécanismes de financement endogène du secteur éducatif. Ces mécanismes peuvent s'appuyer sur l'actionnariat populaire et la promotion de l'épargne domestique à l'image des Communautés d'épargne et de crédits internes (SILC). C'est une réforme qui va aboutir à une modération progressive de l'aide, voire à son sevrage graduel dans les politiques de développement. Enfin, le succès de cette politique peut passer par un renforcement de la collaboration entre le secteur privé et l'État, à travers la création de fonds spéciaux, la mise en place de mécanismes d'appui aux PME, le renforcement de l'accès aux crédits (surtout pour les jeunes diplômés issus des grandes écoles professionnelles), la formation et l'information des coopératives rurales, l'allègement des tracasseries administratives et des pressions fiscales et la promotion d'un passage à l'échelon manufacturier de l'économie nationale.

Conclusion

La présente contribution avait pour objectif d'analyser des pratiques de l'aide alimentaire américaine, mises en œuvre de 2011 à 2024, qui permettent aux populations bénéficiaires de se libérer progressivement de cette assistance et de répondre de manière autonome à leurs besoins alimentaires. En effet, la quête de l'autosuffisance alimentaire et de la sécurité alimentaire a toujours figuré au premier rang des priorités des différents gouvernements depuis l'indépendance du Burkina Faso. Cette politique s'articule conformément aux dispositions de la politique nationale de sécurité alimentaire et nutritionnelle avec la contribution des partenaires internationaux aussi bien dans le cadre multilatéral que bilatéral. À cet égard, le partenariat avec les structures américaines, telles que CRS, a toujours été un tremplin pour sa réussite. L'un des aspects les plus illustratifs de cette coopération réside dans l'assistance alimentaire dont les paradigmes connaissent des bouleversements depuis 2011. En plus de juguler les crises, elle contribue à la capacitation des bénéficiaires, renforce leur résilience et favorise l'autonomie dans les différentes chaînes de production et d'approvisionnement.

Préconiser un développement endogène, c'est plaider pour un modèle qui puise dans les ressources internes, tout en intégrant de manière critique les apports externes, à l'image de la pensée de Joseph Ki-Zerbo. Mais ce qui vient de l'extérieur est inclus dans l'intérieur, pas à l'état pur mais par transformation ou appropriation, de sorte qu'il s'intègre dans le tissu interne sans le dominer. Autrement dit, l'extérieur est intégré dans l'intérieur qui va désormais dominer et former ce que Yonli (2016) décrit comme un « intérieur extériorisé » et non un « extérieur intériorisé ». Le développement est qualifié d'endogène lorsque le mécanisme qui régule les facteurs internes et externes est maîtrisé de l'intérieur, à l'instar de la politique de développement menée par le président Sankara. À l'inverse, lorsque ces facteurs sont contrôlés de l'extérieur, le développement est considéré comme exogène.

Globalement, si l'aide alimentaire peut parfois avoir un effet d'aliénation, les pratiques des États-Unis au Burkina Faso dans le domaine ont évolué de manière à positionner les bénéficiaires en acteurs et à les soutenir dans la satisfaction durable de leurs besoins alimentaires. Le projet d'alimentation scolaire *Beoog Biiga*, par ses activités, démontre le rôle important des achats locaux dans le renforcement de la durabilité et de la résilience des systèmes alimentaires. Il profite à la fois aux producteurs agricoles et aux élèves, démontrant que l'atteinte de l'autosuffisance alimentaire est possible si l'on fédère les intelligences dans un esprit de développement endogène. Ce changement de paradigmes dans les pratiques du CRS s'inscrit pleinement dans la perspective d'une décolonisation de l'aide alimentaire au Burkina Faso. Il instaure un système dans lequel les Burkinabè ne sont plus « des acteurs secondaires de leur propre vie, mais sont les fournisseurs des bases intellectuelles, organisationnelles et opérationnelles pour la réponse humanitaire sur leur propre territoire » (Boateng, 2021). Dans cette optique, l'ONG CRS doit être prête à occuper des rôles secondaires, tout comme les acteurs locaux doivent diriger le processus en termes de politique, de coordination et de financement afin de garantir la réussite de la désoccidentalisation engagée par le Burkina Faso.

Cependant, il convient de souligner que la sécurité alimentaire des ménages demeure affectée par des facteurs aussi bien structurels que conjoncturels dont la maîtrise requiert des interventions plus intenses. Il s'agit entre autres de la faiblesse des infrastructures de conservation, la faible maîtrise de l'eau, la dégradation continue des ressources naturelles, l'accès difficile à la terre pour les personnes déplacées et le difficile retour de la stabilité. Ces facteurs constituent des entraves objectives s au succès d'un volet décisif du développement endogène, « le consommer local ».

Bibliographie

AGIR. (2019, août). *Bonne pratique de résilience : Burkina Faso, cantines endogènes à l'école primaire*. (2, pp. 1-2). SE-CNSA.

Alter, N. (2002). Théorie du don et sociologie du mode du travail. *Revue du MAUSS, 20*(2), 263-285. https://shs.cairn.info/revue-du-mauss-2002-2-page-263?lang=fr

Balima, T. J. (2022). La vision de l'aide au développement de Thomas Sankara et la question de la coopération américaine au Burkina Faso de 1983 à 1987. Dans P. Zahonogo (Ed.), *Thomas Sankara et le développement en Afrique* (pp. 253-270). L'Harmattan.

Belem Daouda. (2025, 14 janvier). Entretien sur le projet Cantine Scolaire/MENAPLN/Cathwel. Ouagadougou.

Bley, H. D. (2023). Les États Ouest-africains face à la montée du terrorisme : de la chute de Kadhafi au dernier coup d'état militaire au Burkina Faso (2011-2022). Dans *Djiboul*, *5*(3), 478-489. http://djiboul.org/wp-content/uploads/2023/10/Tire-a-part_36.pdf

Boateng, O. A. (2021). Building Africa's homegrown humanitarian systems: Restoration as an alternative to localization. *Frontiers in Political Science, 3*. https://www.frontiersin.org/journals/political-science/articles/10.3389/fpos.2021.711090/full

Bonkoungou, J. (2024). Burkina : Catholic Relief Services partage ses connaissances sur les achats locaux directs au profit des cantines scolaires. *Lefaso.net*. Consulté le 12 octobre 2024 sur https://lefaso.net/spip.php?article132918

Burkina Faso, (2013). *Politique nationale de sécurité alimentaire et nutritionnelle*. Ouagadougou.

Burkina Faso/PNUD. (2016). *Rapport 2015 sur la coopération pour le développement*. DGCOOP.

Burkina Faso/UNHCR (mars 2023). *Aperçu des personnes déplacées de force*.

CNA-BIB1409. (1984, 4 octobre). Déclaration du capitaine Thomas Sankara devant la 39e session de l'AG de l'ONU à New York.

CFSI, Fondation de France, CPF, & Inter Réseaux. (2023). *Programme de promotion de l'agriculture familiale en Afrique de l'Ouest. Rapport synthèse de l'atelier de réflexion sur les modalités de pérennisation et de mise à l'échelle des acquis en matière d'approvisionnement des cantines scolaires en circuits courts avec les OP du Burkina*. https://www.alimenterre.org/system/files/inline-files/rapport-atelier-national-cantines-scolaires-burkina-juin-2023.pdf

Catholic Relief Services. (2011). *Manuel de gestion de l'aide alimentaire*. Baltimore. https://efom.crs.org/wp-content/uploads/2014/04/FACMM-pp-1-20-FR.pdf

Catholic Relief Services. (2025). *Bien plus qu'un repas : les effets positifs d'un programme de cantine scolaire au Burkina Faso*. Ouagadougou. https://catholicreliefservices.exposure.co/alimentation-scolaire-burkina-faso

Dembélé, D. M. (2013). *Thomas Sankara, une conception endogène du développement.* Thomas Sankara. Consulté le 14 avril 2022 sur https://www.thomassankara.net/thomas-sankara-une-conception-endogene-du-developpement/

FAO. (2006). *Sécurité alimentaire et développement agricole en Afrique subsaharienne*. Hararé. https://www.fao.org/4/a0627f/a0627f.pdf

Garrido, E. S., & Sanchez, I. S. (2015). *Protection sociale et sécurité alimentaire au Burkina Faso*. *Les cantines scolaires*. Oxfam.

Gnessien Napi. (2025, 11 novembre). Entretien. Rouko (Bam).

Ingram, J. C. (1983). Des vivres contre du travail : le Programme alimentaire mondial a vingt ans. *Revue Internationale du Travail*, *122*(5), 591-607. https://researchrepository.ilo.org/view/pdfCoverPage?instCode=41ILO_INST&filePid=13115296980002676&download=true

INSD. (2021). *Annuaire statistique 2020*. Ouagadougou.

Kaboré, A. (2019). Cantine scolaire au Burkina Faso : évolution d'une politique à la croisée des chemins. *WakatSéra*. Consulté le 9 mars 2023 sur https://www.wakatsera.com/cantine-scolaire-au-burkina-faso-evolution-dune-politique-a-la-croisee-des-chemins/

Kaboré, A. (2023). L'apport des cantines scolaires à l'amélioration des apprentissages dans les écoles primaires de la commune de Boudry (Région du Plateau central). *Burkina24*. Consulté le 4 juillet 2024 sur https://burkina24.com/2023/09/09/lapport-des-cantines-scolaires-a-lamelioration-des-apprentissages-dans-les-ecoles-primaires-de-la-commune-de-boudry-selon-trois-chercheurs/ Ki-Zerbo, J. (2007). *Repères pour l'Afrique*. Éditions Panafrika-Silex/Nouvelles du Sud.

Ki-Zerbo, J. (2012). *Réflexions sur le développement*. Fondation Joseph Ki-Zerbo.

Ky Angèle. (2025, 9 novembre). Entretien. Dapélogo.

Kyélem de Tambèla, A. J. (2012). *Thomas SANKARA et la Révolution au Burkina Faso : une expérience de développement autocentré.* (2e éd.). L'Harmattan.

Kyélem de Tambèla, A. J. (2016). Afrique subsaharienne et développement. Dans F. Sanou & A. J. Sissao, (Dirs.), *Développement endogène de l'Afrique et mondialisation, une relecture de la pensée du Professeur Joseph Ki-Zerbo*, (pp. 384-406). PUO-Fondation Joseph Ki-Zerbo.

Lankoandé, B. (2021, mai-juin). Initiative présidentielle sur la nutrition. Aller à l'autosuffisance alimentaire et booster l'économie. *Les Cahiers de la Présidence du Faso*, (249), pp. 10-14.

Lankoandé Danhogo. (2025, 14 janvier). Entretien. Ouagadougou.

MAAH. (2017). *Politique Nationale de Sécurité alimentaire et Nutritionnelle*. Ouagadougou.

MEBAPLN. (2025). *La cantine endogène : une approche durable pour l'alimentation scolaire au Burkina Faso* (Note interne de la Direction de l'allocation des moyens spécifiques aux structures éducatives). Ouagadougou.

MEF. (2010). *Rapport 2009 sur la coopération pour le développement*. DGCOOP.

Mignolo, W. D. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options.* Duke University Press. https://www.dukeupress.edu/the-darker-side-of-western-modernity

Moyenga Martin. (2024, 20 octobre). Entretien. Boulsa.

Nikiema, N. J. (2025). Burkina/Cantines scolaires : le bon exemple « endogène » de l'école Napamboumbou-Sambin. *Libreinfo*. Consulté le 15 janvier 2025 sur https://libreinfo.net/cantines-scolaires-ecole-napamboumbou-sambin/

Niya, G. S.-P. (2022). Cantine endogène et maintien scolaire dans la circonscription d'éducation de base de Kongoussi 1 au Burkina Faso. *Djiboul*, *4*(3), 186-195. https://djiboul.org/wp-content/uploads/2022/07/16.-Gninneyo-Sylvestre-Pierre-NIYA.pdf

Ogandaga, G. (2015). *La coopération Nord-Sud : don ou partenariat ?* Biennale internationale de l'éducation, de la formation et des pratiques professionnelles, CNAM Paris, juin 2015, Paris, France. https://shs.hal.science/halshs-01188484v1

Ouattara, S. A. (2023). *Plaidoyer pour l'État*. Les éditions Mercury.

Ouédraogo, N. (2020). Projet Faso Riibo : une initiative de Catholic Relief Services pour promouvoir une alimentation scolaire durable. *Lefaso.net*. Consulté le 14 février 2023 sur https://lefaso.net/spip.php?article94638

Poussart-Vanier, M. (2005). La politisation de l'aide alimentaire d'urgence au Burkina Faso. *Revue Tiers Monde*, *184*(4), 737-760. https://doi.org/10.3917/rtm.184.0737

Sankara Issouf. (2025, 14 novembre). Entretien. Kaya.

Sawadogo, B. (2023). *Contribution du projet Beoog-Biiga III au développement de l'éducation de base dans la province du Bam* [Mémoire de master, CERPAMAD].

Sawadogo, T. S. (2021). Projet Beoog Biiga 2 : des résultats satisfaisants dans la région du Centre-Nord. *Lefaso.net*. Consulté le 12 octobre 2024 sur https://lefaso.net/spip.php?article102409

Tenkodogo, F. P., & Zida, R. B. (1987). *L'aide alimentaire au Burkina Faso : aliénation ou voie possible de développement ?* [Mémoire de fin de cycle, ENAM].

Yé, N. (2024). Cantines scolaires : ces dysfonctionnements qui affament les élèves. https://www.sidwaya.info/cantines-scolaires-ces-dysfonctionnements-qui-affament-les-eleves/

Yonli, T. N. (2016). Le développement endogène. Telle la vie d'un végétal. Penser le territoire comme acteur du développement. Dans F. Sanou & A. J. Sissao, (dirs.), *Développement endogène de l'Afrique et mondialisation : une relecture de la pensée du Professeur Joseph Ki-Zerbo* (pp. 363-383). PUO-Fondation Joseph Ki-Zerbo.

Zidnaba Issa. (2024, 20 octobre). Entretien. Boulsa.

Zongo, Y. (2024). Burkina/Cantines scolaires : l'ONG CRS et ses partenaires offrent plus de 4 000 tonnes de vivres aux élèves de trois régions. *Lefaso.net*. Consulté le 12 octobre 2024 sur https://lefaso.net/?page=impression&id_article=127476

Decolonial Food Aid Practices in Burkina Faso

An Analysis of Catholic Relief Services' Interventions through the Endogenous School Feeding program (2011–2024)

Tiéwendé Jean Balima
PhD Candidate in the History of International Relations
Joseph Ki-Zerbo University
balimatiewende@gmail.com

How to cite this paper:
Balima, T. J. (2025). Decolonial Food Aid Practices in Burkina Faso: An Analysis of Catholic Relief Services' Interventions through the Endogenous School Feeding program (2011–2024). *Global Africa*, (12), pp. 210-222.
https://doi.org/10.57832/y1n2-dv32

Received: August 4, 2025
Accepted: October 18, 2025
Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Abstract

This article analyzes the dynamics of decolonizing food aid in Burkina Faso, focusing on endogenous school feeding practices between 2011 and 2024, within the framework of cooperation with the United States. By examining the interactions between the national school feeding policy and the one proposed by the NGO Catholic Relief Services, a stakeholder in U.S. foreign policy, the study shows how food aid, initially characterized by dependence on U.S. imports, gradually evolved to promote more inclusive models rooted in local knowledge. Drawing on a microhistorical approach, the study highlights the NGO's practices aimed at supporting food self-sufficiency through the mobilization of local resources, community participation, as well as beneficiaries' participation, namely students, who are the main beneficiaries. The article analyzes the impacts of this transition from assisted school feeding to endogenous school feeding and proposes avenues for consolidating this approach. This reflection is part of a broader framework seeking to rethink North–South relations in international cooperation initiatives.

Keywords

Food aid, Burkina Faso, endogenous school feeding, cooperation, decolonization

Introduction

As a Sahelian country, Burkina Faso continues to face the persistent challenge of ensuring sustainable food and nutritional self-sufficiency for its population. Agriculture employs more than 80% of the population. An analysis of the agricultural sector over the 2000–2010 decade reveals relatively satisfactory performance, with a growth rate of 3% (Burkina Faso, 2013). However, strong demographic growth (3.1% per year), climatic hazards, and the insecurity affecting certain production areas since 2015 have considerably reduced the gains achieved, forcing Burkina Faso to rely on external food supplies to meet its consumption needs (INSD, 2021).

In its socio-economic development policy, Burkina Faso has been committed to endogenous development since the early 1980s. In close cooperation with its technical and financial partners, interventions have focused on strengthening the country's capacity to withstand shocks and to meet its own needs. To this end, communities are encouraged to get involved in the promotion of endogenous school feeding in order to ensure food self-sufficiency in schools, promote local dishes, and provide students with varied and balanced meals. This approach helps instill agricultural values in students while strengthening equality of opportunity and improving the quality of education, ensuring a more effective, efficient, and resilient education system (MEBAPLN, 2025). It is within this context that U.S. cooperation, through its operational arm for food aid, the NGO Catholic Relief Services (CRS), launched the *Beoog Biiga*[1] project in 2011, initially in the Centre-Nord region, before extending it in 2018 to the Plateau-Central.

This contribution aligns with the NGO's interventions both as a development partner of the Burkinabè state and as a non-state actor in U.S. foreign policy. Aimed at reinforcing the supply of local food to school canteens by promoting school farms and gardens, and by enhancing technical, infrastructural, and human capacities, the *Beoog Biiga* project illustrates a paradigm shift in U.S. humanitarian assistance to Burkina Faso. It reveals forms of decolonization of food aid that deserve to be highlighted, as they constitute possible pathways toward a socio-economic development of beneficiary communities. The state of knowledge on food aid in Burkina Faso and on the intervention mechanisms of development partners is based on a historiography consisting mainly of scientific articles, project-specific documents, and a few general works.

In general, food aid can serve as a lever for development (Ingram, 1983). The World Food Programme's (WFP) "Food for work" program, supported by U.S. cooperation, was a pioneer of this form of decolonization of food aid in the 1970s and 1980s. From this perspective, constraints and opportunities can be analyzed within the framework of cooperation (FAO, 2006), highlighting its role in agricultural development and food security strategy. Garrido and Sanchez (2015) address the issue of food security in Burkina Faso through school feeding programs. In terms of nutrition, the impacts of school feeding reveal a plausible effectiveness in improving learners' nutrition. Reflecting on endogenous school feeding and school retention in the basic education district of Kongoussi 1, Niya (2022) emphasizes that the endogenous school feeding constitutes, for many children from low-income families, a significant source of food during the school year. It is also a source of motivation for school attendance, leading to increased enrollment rates and improved academic performance (Niya, 2022, p. 194). However, a number of dysfunctions persist, hence the paradigm shift introduced by the *Beoog Biiga* project. In this study, we will seek to highlight the project's field practices that are transforming the food aid/development nexus and are aligned with the National Food and Nutrition Security Policy (Burkina Faso, 2013; MAAH, 2017).

According to the FAO, food aid is defined as "all food received for development purposes, including funds allocated for their purchase" (Burkina Faso–UNDP, 2016). Related expenses (transport, storage, distribution, etc.) are also included in this category, as well as related items provided by donors and agricultural inputs for food crops when these contributions form part of a food aid program (MEF, 2010). U.S. food aid to Burkina Faso dates back to the country's accession to international sovereignty in 1960. On a regular basis, it became intermittent from 2008 onward following increased government engagement in the sector. The practice of decolonizing aid can be understood against the backdrop of the so-called "Marxist" analysis of international relations, which depicts a world divided between those who make history and those who endure it, a fundamentally unequal world. It also aligns with the substance of "decoloniality," as theorized by Mignolo (2011), who advocates a disengagement from the colonial matrix of Western power in order to build a world in which human beings are no longer exploited in the relentless pursuit of wealth accumulation. This approach, therefore, privileges phenomena of domination and dependence, social classes, relations of production, and revolutionary struggles (Balima, 2022). Indeed, more than 60 years after independence, Burkina Faso still struggles to find its footing in terms of development. As Joseph Ki-Zerbo pointed out, "the recipe for development is still unsettled." (Yonli, 2016, p. 365). Yet the country's underdevelopment is not due to a lack of strategies but, on the contrary, to their overabundance. As a matter of fact,

1 The expression *Beoog Biiga* means "Tomorrow's child" in the national language, Mooré.

political leaders have, in turn, implemented several development plans (Ouattara, 2023). From this perspective, it should be recalled that Burkina Faso remains fragile in its development process. With the exception of the experience of the Committees for the Defense of the Revolution (1983–1987), all implemented development models have been patterned on the liberal model, thereby emphasizing "economism, productivism, and technicism at the expense of genuine human and social needs and the aspirations of the population" (Yonli, 2016, p. 368). However, true development must involve a return of the Burkinabè people to their precolonial heritage and a redefinition of their worldview themselves, in accordance with their sensibilities and potentialities (Kyélem de Tambèla, 2012). It is upon this challenge that Joseph Ki-Zerbo's thinking rests: endogenous development, which forms the very essence of the endogenous school feeding program.

Consequently, based on the food assistance mechanisms, practices aimed at achieving self-sufficiency are perceptible to the population. However, these practices raise the issue associated with aid in international relations. Indeed, since cooperation is a form of social exchange, aid theory makes it possible to understand CRS's intervention through the prism of the ambiguity of the strategic interest inherent in aid, an ambiguity that makes it difficult to distinguish between calculation and outcome, action and norms (Alter, 2002, p. 270). Aid constitutes a tool of influence (*soft power*) and of influence diplomacy in international relations. The central question of this study is to determine whether CRS's intervention is driven by a logic of geopolitical interests or by a strategy of sustainable investment aimed at strengthening food self-sufficiency in the regions concerned. In other words, to what extent does U.S. food assistance constitute an aid that ultimately enables beneficiaries to become self-reliant, as President Thomas Sankara once advocated? If this is not the case, what challenges does it face? Echoing the Shona proverb, might it be "charity that can also kill," serving only as a means to maintain and perpetuate dependence?

The objective of this contribution is to analyze U.S. food aid practices between 2011 and 2024 that enable beneficiary populations to gradually free themselves from this type of aid by meeting the needs of the endogenous school feeding program. In other words, the study examines the means offered by CRS to beneficiaries in order to promote food self-sufficiency. It seeks to elucidate the meaning of endogenous development, to describe the mechanisms that add value to beneficiaries' capacity for decolonization, and to assess the challenges associated with the development of school feeding and the education system. To achieve this, the methodology adopts a mixed-methods approach, combining qualitative elements drawn from semi-structured interviews conducted with project managers, primary school teachers, and students' parents, alongside data from other sources, including archives, the literature, online press, and direct observation. This approach allows us to understand how beneficiary populations perceive humanitarian aid through practices that foster their capacity for self-determination.

The study is structured around three main axes. The first seeks to clarify the endogenous vision for development and to present the *Beoog Biiga* project; the second examines decolonization practices in food aid; and the third analyzes the challenges of intervention to emancipate the endogenous school feeding program from external contributions.

Understanding the Endogenous Vision for Development in Burkina Faso and CRS's Intervention

This section seeks to elucidate the concept of endogeneity in relation to cooperation policy. From its theoretical foundations, this concept is applied in Burkina Faso's aid and development policies.

Endogeneity of Development in Cooperation Policy in Burkina Faso

Endogenous development, according to Kyélem de Tambèla (2016), refers to:

> The process of economic, social, cultural, scientific, and political transformation based on the mobilization of internal resources and social forces, and on the use of the knowledge and experience accumulated by a country's people. It enables populations to be active agents in the transformation of their society rather than remaining spectators of policies inspired by imported models. (p. 398)

Also referred to as *self-reliance* or self-centered development, it aims to "redefine economic priorities in order to produce goods that are useful to the entire population rather than relying on international trade to import consumer goods that benefit only a minority" (Kyélem de Tambèla, 2016, p. 398). It involves taking collective identity into account in development policies and projects, hence the maxim: "We do not develop; we develop ourselves." (Ki-Zerbo, 2007, p. 107). This implies a form of development based on "turnkey solutions designed from within, not turnkey solutions imported from outside." In other words, we are the architects of our own development, and all spare parts are not imported but available locally (Yonli, 2016, p. 375). Nevertheless, "endogenous development is not an autarkic form of development without openness to the outside world" (Ki-Zerbo, 2012, p. 52).

Drawing on the revolutionary experience, President Sankara (1983–1987) embraced the endogenous model of development. Without rejecting external contributions, Sankara advocated for "aid that helps people do without aid" (CNA-BIB1409, 1984, p. 5). Indeed, it would be inaccurate to claim that external aid has no developmental impact on beneficiary countries. Any contribution used rationally and efficiently can be advantageous. This was precisely why the "Programme Populaire de Développement" (PPD) was "81% financed by foreign funds; however, this was only a medium-term solution, as the ambition was to gradually reduce this share to 15% by 1990" (Balima, 2022, p. 260), ultimately leading to national autonomy in development financing. This policy of decolonizing aid for development financing was based on principles of rigorous management and transparency, as well as on the necessity of relying on one's own forces by transforming and consuming local products (Kyélem de Tambèla, 2012, p. 197). Thus, aid resources were incorporated into development plans in a way that grounded cooperation in a partnership oriented toward mutual interest and an alignment of contributions with national efforts (Ogandaga, 2015, p. 4). For Sankara, true development is endogenous and inclusive. It must be based on the participation of the masses in policies designed to change their living conditions and on the use of the state as an instrument of economic and social transformation (Dembélé, 2013). It is in this sense that we approach CRS's philosophy regarding the endogenous school feeding program.

Beoog Biiga: From Assisted to Endogenous School Feeding Program

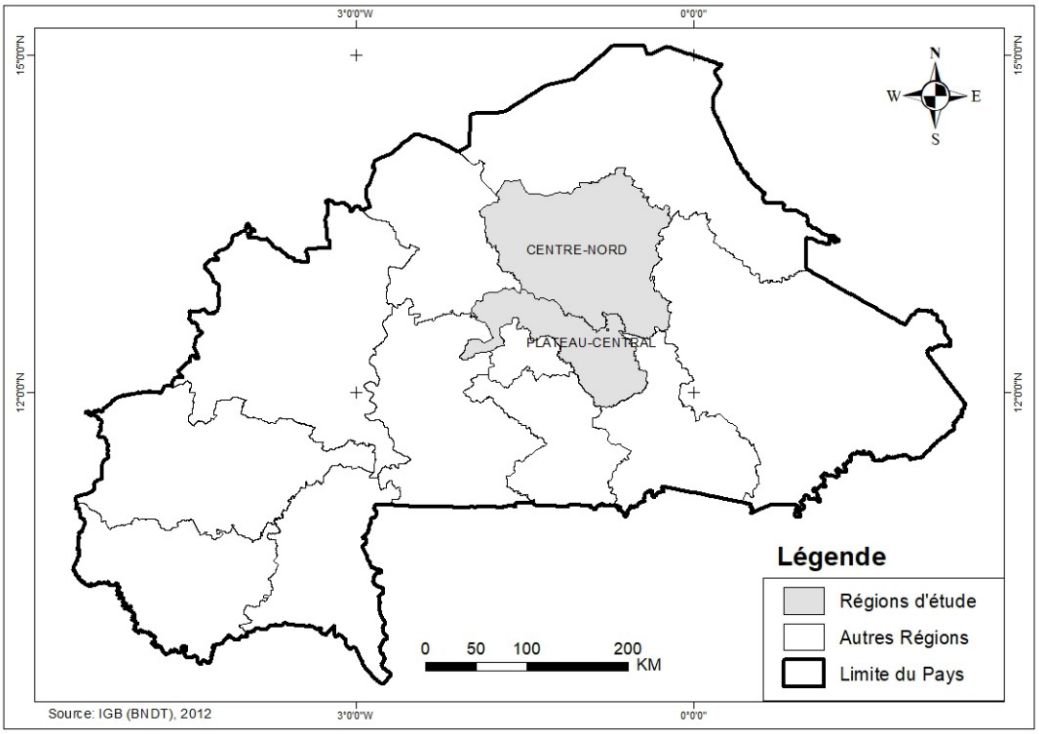
CRS has been operating in Burkina Faso since 1962. In 1988, for financial and strategic reasons, it began restructuring its intervention by transferring schools no longer covered by its assisted school feeding program to the Ministry of Education. This transfer led to the creation of the School Feeding Service to manage allocations from various donors (Niya, 2022). In 2014, and by decree,[2] the management of school canteens in areas not covered by CRS was placed under the responsibility of local authorities (Niya, 2022, p. 189). Now endogenous, the school feeding program operates on the basis of food collection or production by the community without external contributions. To ensure the success of this policy, the state has mobilized, since 2017, approximately 19 billion CFA francs per year for the benefit of local authorities. As part of this initiative, the state also provides farmers with agricultural inputs to increase production and then buys back the surplus for the school feeding program. However, several dysfunctions, particularly delays in supply, are leaving students hungry (Yé, 2024). Aware of this reality, the Burkinabè government launched, in June 2021, the presidential initiative "Ensuring every school-age child at least one balanced meal per day" (Lankoandé, 2021, p. 11). This development highlights the importance of school feeding in the process of enrolling and keeping children in school.

2 Decree No. 2014-931/PRES/PM/MATD/MENA/MJFPE/MESS/MEF/MFPTSS on the procedures for transferring State powers and resources to municipalities in the areas of education, vocational training, and literacy.

From 2007 onward, as part of its ongoing restructuring process, CRS began a gradual withdrawal of its coverage, intervening only in rural areas where school enrollment rates were very low and where food insecurity was a reality (Kaboré, 2019). Its interventions were therefore concentrated in the Centre-Nord and East regions. In 2012, these two regions had high rates of food insecurity (53% in the Centre-Nord and 60% in the East), low literacy rates (16.6% and 15.9% respectively), and low primary school enrollment rates (67.6% and 52.1%), with a significant gender gap between boys and girls (Garrido & Sanchez, 2015, p. 23).

To support the endogenization of school feeding, the NGO undertook a gradual transition from assisted school feeding to a fully endogenous model. It was within this framework that the *Food for Education* program, or *"Beoog Biiga"*, funded by the United States Department of Agriculture (USDA), was initiated. Launched in 2011 in the Centre-Nord region, the project was expanded in 2018[3] to the Plateau-Central region (see Map No. 1), in light of the security situation affecting the stability of its intervention in the Centre-Nord[4].

Map 1: The regions of interventions of the Beoog Biiga project



In both regions of intervention, in addition to its traditional partner, the Ministry of Education, CRS collaborates with the Ministry of Health, the Catholic Organization for Development and Solidarity (OCADES/Kaya), municipalities, and community-based organizations (Garrido & Sanchez, 2015). Beyond education, the project seeks to improve the financial situation of families and to support communities through health and mentoring programs (CRS, 2025; Sawadogo, 2021).

For CRS, this development philosophy aligns with the concept of the endogenous school feeding program, as it embodies a sustainable approach to improving learning conditions in schools[5]. This program, which implements school farms, is a concrete example of the commitment of local communities to supporting their children's education (AGIR, 2019). The endogenous school feeding program is distinguished by its integrated approach, linking education, agriculture, and nutrition

3 Belem Daouda, School Feeding Project Coordinator/MEBAPLN/Cathwel, interviewed on January 14, 2025, Ouagadougou.
4 The program is in its fourth phase: phase I from 2011 to 2014, phase II from 2014 to 2018, phase III from 2018 to 2022, and phase IV from 2021 to 2025.
5 Lankoandé Danhogo, Head of Analysis and Forecasting for the School Feeding/MEBAPLN/Cathwel, interviewed on January 14, 2025, Ouagadougou.

(Niya, 2022). School farms and gardens, cultivated by students, teachers, and community members, provide the food needed for school meals. By closely involving local communities in the management and operation of school canteens, this program enables partners to take into account community needs, local knowledge, and societal values within intervention mechanisms, amounting to a form of disconnection from the colonial matrix in which individualism predominates (Mignolo, 2011). Indeed, the success of this initiative rests on solidarity, commitment, and community innovation, values that are essential for sustainable and inclusive development.

Decolonial Food Aid Practices implemented by CRS Burkina Faso

These practices essentially focus on two components: procuring locally sourced food and creating school farms and gardens. However, complementary activities are also implemented to ensure the effectiveness of the intervention.

Allocation through Local Food Purchasing

Overall, from 2017 to 2021, municipalities mobilized 177,914.5 tons of food for school canteens, of which 11,116.6 tons, i.e. 6.24%, came from partners, including the CRS, World Food Programme (WFP), the NGO EDUCO, and Children's Fund (CFSI et al., 2023, p. 11). Farmers' organizations participate in the procurement of food for school canteens. CRS's experience with local food procurement has been carried out through several projects. According to a coalition of NGOs (CFSI et al., 2023), this practice began in 2010 under the Local Education Assistance and Procurement (LEAP) project, which provided school canteens in Gnagna and Namentenga with "628 tons of millet, 157 tons of beans, and 72 tons of oil for the benefit of 364 schools with 58,180 students" (CFSI et al., 2023, p. 16). These purchases were made from local producers, those from the Boucle du Mouhoun region, as well as from the CITEC Bobo factory.

As part of efforts to strengthen the endogenous school feeding program, CRS launched the *Faso Riibo* sub-project in 2019 under the Local and Regional Food Aid Procurement (LRP) program. The LRP is based on the idea that providing grants to purchase food locally is a more effective approach, in terms of both time and cost for food assistance (CRS, 2011, p. 21). Initially, it aimed to support approximately 200 schools in the Centre-Nord region. The reallocation of a certain quantity of food to the Plateau-Central region, therefore, sought to prevent a decline in coverage rates. This reallocation concerns at least 400 schools[6] spread across six rural municipalities. Table 1 presents an overview of the quantities of locally sourced food allocated to school canteens under the *Beoog Biiga* and *Faso Riibo* projects:

Table 1: Quantity (in tons) of food purchased by CRS Burkina from 2019 to 2024

Projects	Millet	Beans	Parboiled rice	Oil	Soumbala and Baobab powder	Total
Beoog Biiga	380	350	880	160	90	1 860
Faso Riibo	955	440	725	150	-	2 270
Total	1 335	790	1 605	310	90	4 130

Source: CFSI et al. (2023). *Promotion of Family Farming in West Africa Program*. Summary report of the reflection workshop on modalities for sustaining and scaling up achievements in supplying school canteens through short supply chains with farmers' organizations in Burkina Faso, p. 16.

6 Belem Daouda, Coordinator of the School Feeding project/MEBAPLN/Cathwel, interviewed on January 14, 2025, Ouagadougou.

Overall, CRS has provided support amounting to 4,130 tons of local food supplies since 2019. Specifically, for the *Faso Riibo* project, the cost is estimated at 4.8 million USD, equivalent to 2.8 billion CFA francs (Bonkoungou, 2024). Added to this is the 2024 contribution of the School Feeding Support Project (PAAS), which involved 2,198 tons of purchased local food, valued at more than 2 billion CFA francs (Zongo, 2024). In 2020, among the food purchased, local products accounted for the following proportions: 88.75% of cereals, 100% of legumes, and 98.16% of oil across the national territory (CFSI et al., 2023, p. 11). School farms and gardens are also part of CRS Burkina's intervention mechanisms.

The Establishment of School Farms and School Gardens

One of the unintended negative effects of food aid is the transformation of eating habits through the consumption of foods that people are unable to produce themselves (Tenkodogo & Zida, 1987, p. 55). These are foods that are not part of students' eating habits (bulgur, soy, lentils, etc.).

To minimize food culture shock resulting from the nature of the foods served, the endogenous school feeding program relies on food contributions from parents to meet needs during the first trimester. In order to compensate for delays in the supply to school canteens by municipalities, parents determine the quantities and modalities of food that each household must provide at the start of the school year (AGIR, 2019). This decision is taken during general assemblies of Parents' Associations (APE). However, this procedure could disrupt household food reserves, which led to the creation of school farms. After a pilot phase in Kourwéogo and Oubritenga, 1,596 schools out of the 7,579 schools in the country had adopted this new approach in 2018 (Kaboré, 2019).

Within its region of intervention, CRS supports this parental commitment by providing various resources for the establishment of school farms, community orchards, and school gardens. The cereals, vegetables, and fruits produced are thus used directly in school canteens (Kaboré, 2019). In Phase 4 of the project, in order to support the presidential initiative "Ensuring every school-age child at least one balanced meal per day," CRS provides schools with improved seeds and inputs produced locally by researchers and other actors, agricultural equipment, including mixed-manufacture motorized tillers, meaning assembled with both local and imported parts, and technical support. The following photo series illustrates this support:

Photo 1



Photo 2



Photo 3



Photo 4

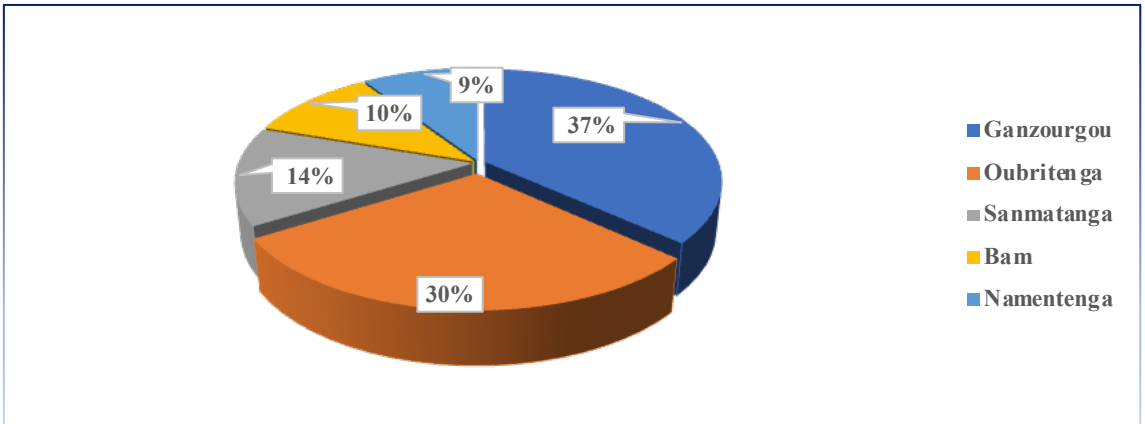


Sources: DCRP/MENAPLN, 2023; CRS, 2025; Nikiema, 2025.

Note: Ceremony to hand over improved seeds produced by the Institute of Environment and Agricultural Research (INERA) at a school in the commune of Korsimoro (Photo 1). A group of students and their parents admiring the newly provided motorized tiller (Photo 2), which made it possible to plow the school field of the village of Napamboumbou-Sambin (Photo 3), whose bean harvest is presented by the chair of the Management Committee (Photo 4).

Overall, Phase 4 of the *Beoog Biiga* project enabled the establishment of 355 fields and 110 gardens for the 2024 rainy agricultural season. The following chart illustrates the distribution of school farms across the provinces of intervention:

Figure 1: Distribution of school farms by province (number and percentage) under the Beoog Biiga 4 project



Source: Nikiema, N. J. (2025).

Note: The two provinces of the Plateau-Central region (Ganzourgou and Oubritenga) account for the majority of the fields, i.e. 67%, representing 235 school farms, while the Centre-Nord region has 120 fields, i.e. 33%. This situation is mainly explained by the rather difficult security issues in that region.

In Oubritenga, during our interviews, some stakeholders mentioned the lack of space for school farms due to increasing urbanization. This is the case in the commune of Dapélogo, whose land is particularly affected by land speculation because of its proximity to Ouagadougou[7]. In the Centre-Nord, it should be emphasized that household food security is affected by both structural and cyclical factors, the management of which requires more intensive interventions. These include, among others, weak storage infrastructure, limited water[8] control, the ongoing degradation of natural resources, and the difficult return to stability. CRS also carries out other activities to improve the quality of the endogenous school feeding program.

Related activities to improve the quality of the endogenous school feeding program

To consolidate its contribution and ensure the sustainability of school canteens, CRS has developed a package of activities to support local producers and the supply chain. These include, among others: training more than 800 management committees in composting techniques; rehabilitating 171 food storage facilities in schools; training transporters in good handling practices; training 1,227

7 Ky Angèle, Certified School Teacher, Nioniogo B schools, interviewed on November 9, 2025, Dapélogo.

8 During our interviews, it became clear that there are shortcomings in terms of water accessibility and management. At some sites, drilling has been unsuccessful. There are difficulties in maintenance in the event of breakdowns and also a need to install a solar pumping system to facilitate garden irrigation instead of human power (Zidnaba Issa, director of Tiidin primary school, interviewed on October 20, 2024, in Boulsa, and Gnessien Napi, teacher and member of the Saint Antoine de Rouko primary school council [Bam], interview on November 11, 2025, in Rouko).

canteen managers in food storage; strengthening the capacity building for women (particularly internally displaced women) in rice parboiling techniques; and strengthening the capacity building for producer groups in harvest management, quality standards, and processing (Ouédraogo, 2020).

The program built 694 stoves for the preparation of school meals, trained more than 3,000 teachers in health, nutrition, and hygiene, established nutrition clubs in schools, and trained thousands of community members in best practices for food preparation and handwashing (CRS, 2025). What are the challenges of this intervention in the decolonization of food aid in Burkina Faso?

Impacts and Decolonial Requirements of CRS Burkina's interventions on the Endogenous School Feeding Program

The aim here is, on the one hand, to highlight the effects of CRS's intervention on the endogenous school feeding program and, on the other hand, to examine the decolonial requirements necessary to free school canteens from external contributions.

Outcomes of CRS's Intervention on the Endogenous School Feeding Program

The school canteen is a major factor in ensuring good school attendance. Numerous studies have shown the positive impact of school meals on increased school enrollment and regular attendance, especially in rural areas (Kaboré, 2023). For children from poor households, the guarantee of a meal at school remains a strong motivation for being present in class. In general, in such families, only the evening meal is guaranteed. Parents also derive satisfaction from knowing that their children are guaranteed a midday meal. Thus, it is pointless to think of schools in rural areas as learning places if students do not eat at lunchtime. Given this reality, the endogenous school feeding program not only guarantees healthy and balanced meals for students, but also strengthens their agricultural knowledge, an essential skill in rural context. Moreover, local food production reduces costs and dependencies associated with external supply chains, while promoting sustainable agriculture for farmers. It helps strengthen social cohesion and ensures a better future for younger generations. The success of this initiative is based on solidarity, commitment, and community innovation, values that are indispensable for sustainable and inclusive development. Consequently, it contributes to improved governance through collaboration between multiple sectors involving national and local authorities, local farmers, cooperatives, and communities (Bonkoungou, 2024).

In terms of school feeding, it should be noted, for example, that Phase II (2014–2018) of the project enabled the distribution of 37,850,000 meals to 265,414 students (Sawadogo, 2021). Thanks to the project, the number of students enrolled in schools in the Centre-Nord region increased from 150,000 to 212,000 students, representing a growth of 14%, and the financial contribution of members of women's groups to their children's education rose from 48% to 83% over the same period (Sawadogo, 2021). From 2019 to 2024, *Faso Riibo* reached more than 86,000 students in the Centre-Nord and Plateau-Central regions (Bonkoungou, 2024). Communes and School Management Committees (COGES) have seen their food supply chain and distribution management capacities strengthened. At the same time, activities such as opening libraries, providing educational tablets and textbooks, and training teachers in reading and writing techniques have been carried out to improve the quality of education.

Through its intervention, CRS contributed an average of 7% to the school feeding program nationwide. More specifically, according to the NGO's data (2025), with an average contribution of 3,000 tons of food per year, an estimated that 42,000 tons of food were mobilized between 2011 and 2024. The NGO thus ranks as the leading contributor to the endogenous school feeding program. For example, from 2017 to 2021, it mobilized 7,185 tons of food, representing 64.63% of the food mobilized by partners. This approach consolidates the results achieved under the National Food and

Nutrition Security Policy (PNSAN). Indeed, Axes 1 and 3 of this policy respectively aim to sustainably increase food availability and improve the nutritional status of populations (MAAH, 2017). What are the requirements for a school feeding program independent of external contributions?

Requirements for a School Feeding Program independent of external contributions

Considering the neocolonial objectives of humanitarianism, such as relief policy, geopolitical influence, and the maintenance of economic dependence, it is clear that CRS's support by the U.S. Department of Agriculture (USDA) is intended to promote the success of U.S. foreign policy. As a result, the aid provided by CRS becomes a geopolitical system serving the United States, based on a structure of domination. The process of endogenization of the school feeding program thus becomes a power issue in which Burkina Faso must position itself so as to extract maximum benefit for its food self-sufficiency. U.S. food aid programs are not only aimed at meeting humanitarian needs; they function more as tools for project financing than as tools for food security assistance and contribute to job creation and the success of U.S. agricultural policy (Poussart-Vanier, 2005)[9]. According to Alter, "if one gives, it is because one gains an advantage that could not be obtained without that decision" (2002, p. 273). The security crisis in the Sahel in general, and in Burkina Faso in particular, constitutes a factor limiting the success of the endogenous school feeding program, while at the same time increasing food dependence on the United States. This situation helps clarify the link between the U.S.'s desire to maintain its humanitarian engagement and its historical responsibility in NATO's military intervention in Libya in 2011, as this intervention had security repercussions for Sahelian countries. Indeed, Bley (2023) points out that it was after the death of Muammar Gaddafi that armed Tuareg groups dispersed across West African countries (p. 481), thereby fueling terrorism with their need for emergency aid. Given that the United States possesses the technological and logistical capacities to respond to these humanitarian needs, aid here becomes an instrument of *soft power*, leading to unequal relationships at the expense of a win–win partnership.

Drawing on the notion of restoration developed by Boateng (2021), namely the rehabilitation or repair of African humanitarian structures eroded by foreign intervention, as well as on Mignolo's (2011) concept of decoloniality, the construction of self-determination in the context of the endogenous school feeding program must be driven more strongly by local leadership. Consequently, beyond the nutritional and attractive role that school feeding plays for children, it should no longer be considered an optional auxiliary service, but rather a mandatory institution (Kaboré, 2023). This self-determination begins with the deconstruction of cultural hierarchy and the transfer of power, insofar as, in CRS's practices, the NGO is highly visible on the ground. A less visible presence, by leaving operations to national NGOs, and modifying advertising on food packaging and achievements, could reduce the dependency effect on the beneficiaries of assisted[10] feeding. In the *Moaga* culture, a proverb states: *"maan neere pa be ni ru moone yé,"* meaning that when it comes to aid, the donor must respect the dignity of the receiver by not proclaiming their good deed.

In transitioning from assisted school feeding to endogenous school feeding, it is clear that, as an independent country, Burkina Faso should strive to take full responsibility for itself in order to achieve complete food decoloniality. The State must therefore provide the necessary means to ensure the success of this policy, as the ideal would be for locally initiated systems to be simultaneously self-financed and autonomous from external resources (Boateng, 2021). Although efforts in this direction have been made, they remain largely insufficient given the needs of school feeding program. For example, in 2024, the endogenous feeding accounted for only 5% of school feeding programs, covering on average one month of food needs. More than 586 schools (i.e. 5%) had school farms, and 1,634 (12%) had established gardens, representing a decline compared to 2018 figures. In terms of financing, the contribution of the Ministry of Education to strengthening school gardens and farms appears negligible relative to needs. In 2024, it amounted to 140 million CFA francs, i.e. 14% of projected needs estimated at 1 billion CFA francs.

9 The CRS Food Assistance Commodity Management Manual (2011) describes the implications of food aid in terms of geopolitical and economic interests and job creation generated by logistics planning, supply chains, and the purchase of local food.

10 Sankara Issouf, secondary education inspector and parent, interviewed on November 14, 2025, Kaya.

Since the implementation of the endogenous school feeding, several dysfunctions have been identified, including delays in supply and the delivery of spoiled food (Yé, 2024), which highlight governance challenges in ensuring the sustainability of the initiative. From the perspective of sustaining school farms and gardens, the government must integrate this aspect into the agropastoral and fisheries[11] offensive for food self-sufficiency, so that schools can benefit from the substantial resources allocated to it. In practice, this integration must address the following challenges: availability of drinking water, land availability, especially for displaced[12] families, and training of local actors, such as COGES, in equipment[13] maintenance. This integration aims to ensure the sustainability of school farms and vegetable farming, while incorporating livestock and fish farming. Within a holistic strategy, the prerequisites for the success of this policy are, first, the refoundation of the education system by orienting schools toward training citizens who embrace the development prospects of their communities (Ouattara, 2023, pp. 62–64). Second, the mobilization of own resources for socio-economic investments through the implementation of funding mechanisms for self-financing investments in the education sector. These mechanisms may operate through popular shareholding and the promotion of internal savings, following the model of Savings and Internal Lending Communities (SILC). This reform would lead to a moderation of aid, or even its gradual withdrawal from development policies. Finally, the success of this policy may be achieved through strengthened collaboration between the private sector and the State, via the establishment of special funds and support mechanisms for SMEs, access to credit (especially for young graduates from major professional schools), training and information for rural cooperatives, the reduction of administrative burdens and tax pressures, and a transition of the national economy toward the manufacturing sector.

Conclusion

The purpose of this paper was to analyze U.S. food aid practices that enable beneficiary populations to free themselves from this type of aid and to meet their own needs over the period 2011–2024. Indeed, the pursuit of food self-sufficiency and food security has always ranked among the top priorities of successive governments since Burkina Faso's independence. This policy has been implemented in accordance with the provisions of the National Food and Nutrition Security Policy, with contributions from international partners in both multilateral and bilateral frameworks. Consequently, partnerships with U.S. organizations, including CRS, have consistently served as a springboard for its success. One of the most illustrative aspects of this cooperation is food assistance, whose paradigms have undergone significant shifts since 2011. Beyond addressing crisis, food assistance provides capacity-building support able to strengthen the resilience of beneficiary populations and fostering autonomy across production and supply chains.

Advocating endogenous development means calling for a form of development that emerges from a synthesis of internal resources and, of course, external ones, in line with the thinking of Joseph Ki-Zerbo. However, what comes from outside is incorporated into the inside, not in its pure form, but through transformation or appropriation. In other words, what comes from outside must not prevail; it must be integrated into what is internal, which alone should henceforth predominate, by producing a kind of "externalized inside" rather than an "internalized outside" (Yonli, 2016). Development is described as endogenous when the mechanism regulating internal and external factors is controlled from inside, as exemplified by the development policy pursued by President Sankara. Conversely, when these factors are controlled from outside, development is considered exogenous.

11 The 2023–2025 agro-pastoral and fisheries offensive focuses on eight priority sectors, including rice, corn, potatoes, wheat, fish, and meat.

12 This situation was revealed during our interviews in the Centre-Nord region. In fact, this region ranks second after the Sahel (24.33%) in terms of hosting internally displaced people, accounting for 23.94% according to UNHCR figures from March 2023 (source: https://data.unhcr.org/en/documents/download/104725). This situation puts pressure on natural resources and limits access to arable land for internally displaced people.

13 Moyenga Martin, certified school teacher, Tiidin school, interviewed on October 20, 2024, Boulsa.

Overall, while food aid can sometimes have alienating effects, U.S. food aid practices in Burkina Faso have evolved in ways that position beneficiaries as key actors and support them in sustainably meeting their own food needs. The *Beoog Biiga* school feeding project, through its activities, demonstrates the crucial role of local procurement in strengthening the sustainability and resilience of food systems. It benefits both agricultural producers and students, and shows that achieving food self-sufficiency is possible when collective intelligence is mobilized within a framework of endogenous development. This shift in CRS's practices aligns squarely with the perspective of decolonizing food aid in Burkina Faso. It creates a system in which Burkinabè are not "secondary actors in their own lives, but rather the providers of the intellectual, organizational, and operational foundations for humanitarian response within their own territory" (Boateng, 2021). With this objective in mind, the NGO CRS must be prepared to assume secondary roles, just as local actors must lead the process in terms of policy, coordination, and financing, in order to ensure the success of the de-Westernization initiated by Burkina Faso.

However, it must be emphasized that household food security is affected by both structural and cyclical factors, the management of which requires more intensive interventions. These include, among others, weak storage infrastructure, limited water control, the ongoing degradation of natural resources, difficult access to land for displaced people, and the challenging return to stability. These constitute real constraints on the success of one aspect of endogenous development, namely, the promotion of "consuming locally."

Bibliography

AGIR. (2019, August). *Bonne pratique de résilience : Burkina Faso, cantines endogènes à l'école primaire*. (No. 2, pp. 1-2). SE-CNSA.

Alter, N. (2002). Théorie du don et sociologie du mode du travail. *Revue du MAUSS, 20*(2), 263–285. https://shs.cairn.info/revue-du-mauss-2002-2-page-263?lang=fr Balima, T. J. (2022). La vision de l'aide au développement de Thomas Sankara et la question de la coopération américaine au Burkina Faso de 1983 à 1987. In P. Zahonogo (Ed.), *Thomas Sankara et le développement en Afrique* (pp. 253–270). L'Harmattan.

Belem Daouda. (2025, January 14). Entretien sur le projet Cantine Scolaire/MENAPLN/Cathwel. Ouagadougou.

Bley, H. D. (2023). Les États Ouest-africains face à la montée du terrorisme : de la chute de Kadhafi au dernier coup d'état militaire au Burkina Faso (2011-2022). In *Djiboul*, *5*(3), 478–489. http://djiboul.org/wp-content/uploads/2023/10/Tire-a-part_36.pdf

Boateng, O. A. (2021). Building Africa's homegrown humanitarian systems: Restoration as an alternative to localization. *Frontiers in Political Science, 3*. https://www.frontiersin.org/journals/political-science/articles/10.3389/fpos.2021.711090/full Bonkoungou, J. (2024). Burkina : Catholic Relief Services partage ses connaissances sur les achats locaux directs au profit des cantines scolaires. *Lefaso.net*. Retrieved October 12, 2024, from https://lefaso.net/spip.php?article132918 Burkina Faso, (2013). *Politique nationale de sécurité alimentaire et nutritionnelle*. Ouagadougou.

Burkina Faso/PNUD. (2016). *Rapport 2015 sur la coopération pour le développement*. DGCOOP.

Burkina Faso/UNHCR (2023, March). *Aperçu des personnes déplacées de force*.

CNA-BIB1409. (1984, October 4). Déclaration du capitaine Thomas Sankara devant la 39e session de l'AG de l'ONU à New York.

CFSI, Fondation de France, CPF, & Inter Réseaux. (2023). *Programme de promotion de l'agriculture familiale en Afrique de l'Ouest. Rapport synthèse de l'atelier de réflexion sur les modalités de pérennisation et de mise à l'échelle des acquis en matière d'approvisionnement des cantines scolaires en circuits courts avec les OP du Burkina*. https://www.alimenterre.org/system/files/inline-files/rapport-atelier-national-cantines-scolaires-burkina-juin-2023.pdf Catholic Relief Services. (2011). *Manuel de gestion de l'aide alimentaire*. Baltimore. https://efom.crs.org/wp-content/uploads/2014/04/FACMM-pp-1-20-FR.pdf Catholic Relief Services. (2025). *Bien plus qu'un repas : les effets positifs d'un programme de cantine scolaire au Burkina Faso*. Ouagadougou. https://catholicreliefservices.exposure.co/alimentation-scolaire-burkina-faso

Dembélé, D. M. (2013). *Thomas Sankara, une conception endogène du développement.* Thomas Sankara. Retrieved April 14, 2022, from https://www.thomassankara.net/thomas-sankara-une-conception-endogene-du-developpement/ FAO. (2006). *Sécurité alimentaire et développement agricole en Afrique subsaharienne*. Hararé. https://www.fao.org/4/a0627f/a0627f.pdf Garrido, E. S., & Sanchez, I. S. (2015). *Protection sociale et sécurité alimentaire au Burkina Faso*. *Les cantines scolaires*. Oxfam.

Gnessien Napi. (2025, November 11). Personal interview. Rouko (Bam).

Ingram, J. C. (1983). Des vivres contre du travail : le Programme alimentaire mondial a vingt ans. *Revue Internationale du Travail*, *122*(5), 591-607. https://researchrepository.ilo.org/view/pdfCoverPage?instCode=41ILO_INST&filePid=13115296980002676&download=true_

INSD. (2021). *Annuaire statistique 2020*. Ouagadougou.

Kaboré, A. (2019). Cantine scolaire au Burkina Faso : évolution d'une politique à la croisée des chemins. *WakatSéra*. Retrieved March 9, 2023 from https://www.wakatsera.com/cantine-scolaire-au-burkina-faso-evolution-dune-politique-a-la-croisee-des-chemins/

Kaboré, A. (2023). L'apport des cantines scolaires à l'amélioration des apprentissages dans les écoles primaires de la commune de Boudry (Région du Plateau central). *Burkina24*. Retrieved July 4, 2024, from https://burkina24.com/2023/09/09/lapport-des-cantines-scolaires-a-lamelioration-des-apprentissages-dans-les-ecoles-primaires-de-la-commune-de-boudry-selon-trois-chercheurs/ Ki-Zerbo, J. (2007). *Repères pour l'Afrique*. Éditions Panafrika-Silex/Nouvelles du Sud.

Ki-Zerbo, J. (2012). *Réflexions sur le développement*. Fondation Joseph Ki-Zerbo.

Ky Angèle. (2025, November 9). Personal interview. Dapélogo.

Kyélem de Tambèla, A. J. (2012). *Thomas SANKARA et la Révolution au Burkina Faso : une expérience de développement autocentré.* (2nd ed.). L'Harmattan.

Kyélem de Tambèla, A. J. (2016). Afrique subsaharienne et développement. In F. Sanou & A. J. Sissao, (Dirs.), *Développement endogène de l'Afrique et mondialisation, une relecture de la pensée du Professeur Joseph Ki-Zerbo*, (pp. 384–406). PUO-Fondation Joseph Ki-Zerbo.

Lankoandé, B. (2021, May-June). Initiative présidentielle sur la nutrition. Aller à l'autosuffisance alimentaire et booster l'économie. *Les Cahiers de la Présidence du Faso*, (249), pp. 10-14.

Lankoandé Danhogo. (2025, January 14). Personal interview. Ouagadougou.

MAAH. (2017). *Politique Nationale de Sécurité alimentaire et Nutritionnelle*. Ouagadougou.

MEBAPLN. (2025). *La cantine endogène : une approche durable pour l'alimentation scolaire au Burkina Faso* (Note interne de la Direction de l'allocation des moyens spécifiques aux structures éducatives). Ouagadougou.

MEF. (2010). *Rapport 2009 sur la coopération pour le développement*. DGCOOP.

Mignolo, W. D. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options.* Duke University Press. https://www.dukeupress.edu/the-darker-side-of-western-modernity Moyenga Martin. (2024, October 20). Personal interview. Boulsa.

Nikiema, N. J. (2025). Burkina/Cantines scolaires : le bon exemple « endogène » de l'école Napamboumbou-Sambin. *Libreinfo*. Retrieved January 15, 2025, from https://libreinfo.net/cantines-scolaires-ecole-napamboumbou-sambin/ Niya, G. S.-P. (2022). Cantine endogène et maintien scolaire dans la circonscription d'éducation de base de Kongoussi 1 au Burkina Faso. *Djiboul*, *4*(3), 186-195. https://djiboul.org/wp-content/uploads/2022/07/16.-Gninneyo-Sylvestre-Pierre-NIYA.pdf

Ogandaga, G. (2015). *La coopération Nord-Sud : don ou partenariat ?* Biennale internationale de l'éducation, de la formation et des pratiques professionnelles, CNAM Paris, June, 2015, Paris, France. https://shs.hal.science/halshs-01188484v1

Ouattara, S. A. (2023). *Plaidoyer pour l'État*. Les éditions Mercury.

Ouédraogo, N. (2020). Projet Faso Riibo : une initiative de Catholic Relief Services pour promouvoir une alimentation scolaire durable. *Lefaso.net*. Retrieved February 14, 2023, from https://lefaso.net/spip.php?article94638 Poussart-Vanier, M. (2005). La politisation de l'aide alimentaire d'urgence au Burkina Faso. *Revue Tiers Monde*, *184*(4), 737-760. https://doi.org/10.3917/rtm.184.0737

Sankara Issouf. (2025, 14 novembre). Entretien. Kaya.

Sawadogo, B. (2023). *Contribution du projet Beoog-Biiga III au développement de l'éducation de base dans la province du Bam* [Mémoire de master, CERPAMAD].

Sawadogo, T. S. (2021). Projet Beoog Biiga 2 : des résultats satisfaisants dans la région du Centre-Nord. *Lefaso.net*. Retrieved October 12, 2024, from https://lefaso.net/spip.php?article102409

Tenkodogo, F. P., & Zida, R. B. (1987). *L'aide alimentaire au Burkina Faso : aliénation ou voie possible de développement ?* [Mémoire de fin de cycle, ENAM].

Yé, N. (2024). Cantines scolaires : ces dysfonctionnements qui affament les élèves. https://www.sidwaya.info/cantines-scolaires-ces-dysfonctionnements-qui-affament-les-eleves/

Yonli, T. N. (2016). Le développement endogène. Telle la vie d'un végétal. Penser le territoire comme acteur du développement. In F. Sanou & A. J. Sissao, (dirs.), *Développement endogène de l'Afrique et mondialisation : une relecture de la pensée du Professeur Joseph Ki-Zerbo* (pp. 363-383). PUO-Fondation Joseph Ki-Zerbo.

Zidnaba Issa. (2024, 20 octobre). Entretien. Boulsa.

Zongo, Y. (2024). Burkina/Cantines scolaires : l'ONG CRS et ses partenaires offrent plus de 4000 tonnes de vivres aux élèves de trois régions. *Lefaso.net*. Retrieved October 12, 2024, from https://lefaso.net/?page=impression&id_article=127476



© Boubacar Touré Mandémory, La vie à Canhabaque, 2025. All rights reserved / Tous droits réservés.

L'endogénéisation de l'aide humanitaire

Savoirs, pratiques et mobilisation de l'ONG Aldepa au soutien des victimes de Boko Haram à l'Extrême-Nord du Cameroun

Yvan Hyannick Obah
Chercheur à l'Institut des politiques et initiatives sociales (Ipis)
Université catholique d'Afrique centrale, Cameroun
obahyvan@gmail.com

How to cite this paper:
Obah, Y. H. (2025). L'endogénéisation de l'aide humanitaire : savoirs, pratiques et mobilisation de l'ONG Aldepa au soutien des victimes de Boko Haram à l'Extrême-Nord du Cameroun. *Global Africa*, (12), pp. 224-242.
https://doi.org/10.57832/43nz-b168

Received: August 4, 2025
Accepted: October 18, 2025
Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Résumé

Cette contribution s'appesantit sur l'endogénéisation de l'aide humanitaire, en mettant l'accent sur l'Association locale pour un développement participatif et autogéré (Aldepa), une organisation non gouvernementale (ONG) active dans la région de l'Extrême-Nord du Cameroun. En tant que processus d'intégration et d'adaptation d'éléments provenant d'un système, d'une société ou d'une culture externe, l'endogénéisation informe, ici, sur les conditions par lesquelles se constitue la décolonisation de l'aide dans les Suds. L'étude examine la manière dont les considérations morales, ancrées dans l'histoire, les valeurs et la culture des populations de la région de l'Extrême-Nord du Cameroun façonnent les logiques d'assistance humanitaire à l'échelle des ONG locales, et plus particulièrement au sein d'Aldepa. La rencontre entre ces logiques locales et celles liées au contexte global, donne à voir les rapports de pouvoirs Nord/Sud ainsi que les asymétries structurelles qui traversent le champ humanitaire. En mobilisant le concept d'économie morale, l'étude vise à démontrer que l'action humanitaire d'Aldepa est structurée par des valeurs, des émotions et des jugements moraux, en interaction avec des logiques politiques, économiques et sociales. Elle met en évidence la manière dont les choix d'aide, la distribution des ressources et la définition des bénéficiaires au sein d'Aldepa sont guidés à la fois par des impératifs technique ou économique et par des conceptions du bien, du juste et du devoir moral. Ainsi, l'argument principal de cette contribution repose sur l'hypothèse selon laquelle la mobilisation des savoirs et des pratiques endogènes au sein de l'ONG Aldepa introduit un changement (progressif) de paradigme en rompant avec la logique universaliste de l'action humanitaire. L'endogénéisation de l'aide au sein de cette structure se déploie à travers une ingénierie faite de savoirs, de discours et de pratiques dans lesquels les bénéficiaires se reconnaissent. Ces savoirs endogènes rencontrent les savoirs exogènes, produisant une action humanitaire locale hybride. La démarche méthodologique est qualitative et inductive ; elle mobilise comme techniques d'enquête, l'entretien, la recherche documentaire et l'observation directe.

Mots-clés

Savoirs et pratiques endogènes, économie morale, aide humanitaire, Boko Haram, Cameroun

Introduction

La région de l'Extrême-Nord du Cameroun vit une situation humanitaire inédite. Depuis la fin de l'année 2012, elle constitue un espace de repli pour les combattants de la secte Boko Haram (BH)[1]. Les attaques répétitives des islamistes et la riposte des forces de sécurité nationale et internationale (la force multinationale mixte [FMM]) ne cessent d'occasionner d'importants déplacements de population. Les départements du Diamaré, du Mayo-Tsanaga, du Logone-et-Chari, du Mayo-Sava, du Mayo-Danay et du Mayo-Kani (dans une moindre mesure), accueillent de nombreux réfugiés nigérians et personnes déplacées internes (PDI), selon diverses modalités.

En effet, les réfugiés sont des personnes ayant franchi une frontière internationale, tandis que les déplacés internes sont restés dans leur propre pays. Les modalités d'accueil de ces catégories de personnes déplacées sont distinctes. Alors que les réfugiés peuvent être accueillis dans des camps ou intégrés dans des communautés hôtes, souvent avec l'aide d'organisations internationales, les PDI quant à elles, sont accueillies principalement au sein des familles d'accueil ou dans des abris spontanés comme observés dans les régions de l'Est et de l'Extrême-Nord du Cameroun (Mahamat, 2021 ; Lefort-Rieu, 2024b, chapitre 3).

Selon la matrice de suivi des déplacements (DTM) relative à la région de l'Extrême-Nord du Cameroun, en août 2023, le nombre de PDI était estimé à 453 661, tandis que le nombre de réfugiés hors du camp de Minawao était de 48 165 (OIM, 2023). Cette situation a entraîné une présence continue d'acteurs nationaux et internationaux, engagés dans des initiatives repensées, à partir de 2016, à l'aune de l'implémentation de l'approche nexus humanitaire-développement-paix.

Cependant, avec la croissance des besoins humanitaires, l'action des organisations non gouvernementales internationales et des agences du système des Nations unies a montré des limites dans sa capacité à satisfaire les besoins d'une population de déplacés de plus en plus nombreuse. La méconnaissance des réalités des contextes d'intervention a souvent constitué l'une des pesanteurs à l'ancrage harmonieux de ces initiatives étrangères aux réalités locales (Olivier de Sardan, 2021). Cette situation a accéléré le retour des dynamiques endogènes d'assistance[2], structurées autour des discours, des pratiques et des dispositifs liés aux contextes d'intervention.

Notre intérêt s'est porté sur l'Association locale pour un développement participatif et autogéré (Aldepa), une ONG[3] active au moment de cette étude dans l'assistance aux victimes des attaques de Boko Haram. Du fait de son ancienneté (créée en 1998), de son expérience et de son ancrage local, cette organisation constitue, ici, un cas exemplaire parmi les ONG locales œuvrant dans le champ de l'humanitaire à l'Extrême-Nord du Cameroun. Aldepa est d'ailleurs l'une des premières ONG locales à s'être engagée dans la prise en charge des victimes de la crise sécuritaire liée à Boko Haram. Toutefois l'étude, élaborée à partir du cas d'Aldepa, n'entend nullement défendre la conception de l'humanitaire au sens de cette organisation. Il s'agit, à partir d'une réflexion autour du concept d'endogénéisation, de contribuer au débat relatif aux enjeux, aux limites et aux dilemmes de la décolonisation de l'aide.

L'approche empirique a reposé sur une méthodologie qualitative et inductive. La phase de préenquête, menée en août 2022, a permis d'observer la nature des stratégies d'assistance mise en place par Aldepa. Durant la seconde phase de l'enquête, réalisée entre août et septembre 2024, les

1 Boko Haram n'est pas le nom sous lequel les combattants de la secte islamiste se reconnaissent. Qualifiés au départ de « talibans du Nigéria », ils s'identifient davantage sous l'appellation *Jama'atu Alhis Sunna Lidawati Wal Jihad* (les compagnons du prophète pour la propagation de la tradition sunnite et la guerre sainte).

2 Ces dynamiques s'expriment en termes d'action des communautés locales, du rôle de la culture comme support d'assistance, de dynamiques de solidarité et d'entraide au niveau des communautés, de mobilisation de ressources et de connaissances locales pour venir en aide aux victimes de la crise.

3 Dans le régime juridique camerounais, une association est un cadre général régi par la loi n° 90/53 du 19 décembre 1990 portant sur la liberté d'association, tandis qu'une ONG (Organisation non gouvernementale) est une association spécifique, agréée par l'administration pour des missions d'intérêt général, bénéficiant d'un régime spécial (avantages fiscaux, douaniers, etc.) selon la loi n° 99/014 du 22 décembre 1999 régissant les Organisations non gouvernementales. La distinction entre une association et une ONG est donc juridique et administrative, l'ONG étant une sous-catégorie d'association agréée pour son impact et sa conformité aux missions d'intérêt général.

acteurs ont été sélectionnés sur la base de leur implication dans les processus humanitaires[4]. Au total, 41 entretiens ont été réalisés : six responsables du ministère de l'Administration territoriale, cinq travailleurs sociaux, sept animateurs endogènes, quatre leaders communautaires, neuf agents d'ONG (locales et internationales), cinq réfugiés et cinq personnes déplacées internes. Cependant, l'orientation choisie dans cette réflexion nous a conduit à donner plus de voix à certains acteurs. Les catégories d'analyse portaient sur les savoirs et pratiques endogènes d'aide humanitaire, la perception des initiatives d'aide internationale/locale et les relations entre les acteurs du champ humanitaire à l'Extrême-Nord. Compte tenu de la sensibilité du contexte, nous avons établi des contacts avec des personnes installées dans les zones marquées par les affrontements armés. L'exploitation de la documentation scientifique (ouvrages, articles, thèses) et de la littérature grise (rapports des agences de l'ONU et des ONG) a permis de disposer de données supplémentaires nécessaires pour la triangularisation.

Un constat demeure, l'aide humanitaire[5] évolue de façon remarquable depuis l'entame des années 1990. Le triomphe du capitalisme, l'émergence des réseaux criminels, la montée des extrémismes et le retour des guerres interétatiques ont réintroduit dans les champs politique et scientifique, les débats sur la compassion (Nouwen, 2004 ; Hours, 2010 ; Lainé, 2013 ; Savidan, 2018). Mais l'essor des « politiques de la pitié » (Boltanski, 1993) à l'échelle de l'Afrique a une histoire plus complexe. Elles entretiennent un lien étroit avec la mission civilisatrice coloniale, à laquelle ont succédé les visées développementalistes, puis l'aide dite d'urgence (Matasci & Desgrandchamps, 2020). L'aide humanitaire internationale a ainsi émergé comme instrument d'affinement et de prolongement des rapports de domination des pays et des agences émanant du Nord (Atlani-Duault & Dozon, 2011). Dès lors, l'assistance déployée par les pays des Nords à destination des pays des Suds s'est vue assujettie à diverses conditionnalités et, de ce fait, assimilée à une forme de néocolonialisme (Micheletti, 2011).

La question de la décolonisation de l'aide[6] en Afrique reste d'actualité. D'ailleurs, elle est au centre des attentions, comme en témoignent moult rencontres scientifiques organisées ces dernières années[7]. Cette décolonisation, dont l'un des pendants institutionnels majeurs est la « localisation »[8] de l'aide internationale, peine à se mettre en place au Cameroun. Des raisons à la fois structurelles et conjoncturelles expliquent cette situation : d'une part, le manque de ressources financières et la faible structuration des ONG locales, cantonnées au statut de sous-traitantes par les ONG internationales (Wade, 2023, p. 86) ; d'autre part, la dépendance excessive des associations nationales/locales à l'aide extérieure et contraintes spécifiques posées par le contexte postautoritaire et extraverti au Cameroun (Pommerolle, 2008 ; Cazabat, 2016).

La présente étude se veut une contribution à la recherche sur les transformations de l'aide humanitaire au prisme du décolonial. En resserrant le propos sur l'endogénéisation, l'objectif est de voir comment celle-ci informe sur la décolonisation de l'aide et les relations de pouvoir Nord/Sud dans le domaine de l'humanitaire. L'endogénéisation réfère, ici, à un processus d'appropriation, d'intégration et d'adaptation endogène des savoirs et pratiques humanitaires exogènes. Ce processus

4 Les processus humanitaires renvoient, ici, aux mécanismes structurés visant à sauver des vies, soulager la souffrance et protéger la dignité humaine lors de crises, en respectant les principes d'humanité, de neutralité, d'impartialité et d'indépendance.

5 L'humanitaire dans le cadre de cette réflexion est comprise comme un ensemble d'actions visant à sauver des vies, soulager la souffrance et préserver la dignité, sous l'influence des principes comme l'humanité, l'impartialité, la neutralité et l'indépendance (Agisilaou & Boz, 2025). Le terme recouvre, cependant, une diversité d'interprétations selon les acteurs et les contextes (Lefort-Rieu, 2024b).

6 Par décolonisation de l'aide, il faut entendre la remise en question et l'infléchissement des déséquilibres de pouvoir fortement enracinés dans les structures qui ont longtemps défini l'aide. Cela concerne aussi bien les politiques et les procédés d'intervention que les comportements des professionnels de l'aide (Gwana Passa, 2024).

7 Parmi les plus récentes, nous pouvons mentionner l'école de jeunes chercheurs organisée par Global Africa/Ciha du 27 octobre au 2 novembre 2024 sur le thème : « Les relations humanitaires et la réinvention de l'avenir de l'Afrique : généalogies, pratiques actuelles et exigences décoloniales » ; le webinaire organisé le 14 juin 2024 par le Centre de recherche, de formation et de publications (CRTP), en collaboration avec le Mouvement pour le développement mené par la communauté (MCLD), intitulé : « Décolonisation de l'aide humanitaire en Afrique ».

8 L'usage des guillemets exprime la prudence qu'exige l'emploi de ce terme, en raison du flou qui entoure à la fois les objectifs affectés au processus auquel il fait référence et de la nature des acteurs qui y sont associés. La « localisation » de l'aide présente moult ambiguïtés qui résident principalement dans le décalage entre les discours et les pratiques, la confusion de la définition des acteurs locaux (qui sont hétérogènes), les rapports de pouvoir persistants (ONG internationales dominant les acteurs locaux), les défis de financement (flux vers le Nord) et la difficulté de transformer le système vers plus d'autonomie locale (Magen-Fabregat et al., 2024 ; Audet, 2022).

concerne aussi bien les acteurs institutionnels locaux, que les ONG et communautés locales. Cette conception de l'endogénéisation, invite à considérer qu'au Cameroun (comme ailleurs), des initiatives relevant de ce qu'on pourrait qualifier d'humanitaire local et/ou d'État existent déjà (Molo Zogo, 2023 ; Minfegue, 2023). Apprécier l'humanitaire à l'aune de cette réalité suppose de situer le propos dans les conversations globales relatives aussi bien aux implications éthiques de l'action humanitaire (Mattei, 2014 ; Grünewald, 2007 ; Richey, 2018 ; Theodossopoulos, 2016) qu'aux relations entre acteurs humanitaires et populations affectées (De Torrenté, 2013 ; Rahmani, 2012).

La réflexion insiste sur les savoirs et les pratiques endogènes, par opposition aux savoirs et pratiques exogènes perçus comme faisant partie d'un autre système de valeurs (Hountondji, 2019, p. 15). Évoquer les savoirs et pratiques endogènes, c'est faire référence aux connaissances intrinsèques d'un peuple, liées à son histoire, à sa culture et à son environnement (Tourneux, 2019 ; Kane et al., 2025 ; Akaffou, 2023). Toutefois, ces savoirs et pratiques ne sont pas immuables. Elles ont une histoire et peuvent faire l'objet de débats, de tensions et de négociations. Appliqués au terrain de l'humanitaire, les savoirs endogènes renvoient aux connaissances, compétences et méthodes d'assistance développées localement par une communauté, profondément ancrée dans son contexte culturel, social et environnemental.

Deux principales lectures polarisent le débat sur l'humanitaire en Afrique. La première, plutôt optimiste, l'appréhende comme une dynamique favorable à l'amélioration des conditions et du milieu de vie des individus (Manga Kalniga & Ambe, 2021 ; Obah et al., 2021). La seconde perspective pose un regard critique sur le caractère très nordique ou unilatéral de l'action humanitaire (Pérouse de Montclos, 2009 ; Olivier de Sardan, 2011 ; Micheletti *et al.*, 2010). Ses tenants constatent que les interventions humanitaires en Afrique, notamment, sont pensées et implémentées à partir des Nords. Elles tendent ainsi à reproduire la colonisation sous une forme plus ou moins douce, empêchant les destinataires africains de « sortir de la grande nuit » (Murithi, 2009 ; Atlani-Duault & Dozon, 2011 ; Matasci & Desgrandchamps, 2020 ; Lynch, 2022).

La question à laquelle je tenterai de répondre s'énonce comme suit : quels changements induisent la mobilisation des savoirs et pratiques endogènes d'assistance humanitaire au sein de l'ONG Aldepa à l'Extrême-Nord du Cameroun ? L'hypothèse consiste à dire qu'une telle mobilisation introduit un changement (progressif) de paradigme en rompant avec la logique universaliste de l'action humanitaire. L'endogénéisation de l'aide au sein de cette structure se déploie à travers une ingénierie faite de savoirs, de discours et de pratiques dans lesquels les bénéficiaires se reconnaissent. Ces savoirs endogènes rencontrent les savoirs exogènes, produisant une action humanitaire locale hybride.

Les analyses effectuées dans ce travail s'adossent sur la théorie de l'économie morale de l'humanitarisme. Nourrie par les réflexions de Fassin (2009 ; 2012) et enrichie par les travaux Trémon (2024), cette théorie postule que les actions humanitaires sont structurées par des valeurs, des émotions et des jugements moraux, en interaction avec des logiques politiques, économiques et sociales. Elle interroge la manière dont les choix d'aide, la distribution des ressources et la définition des bénéficiaires sont guidés à la fois par des impératifs techniques ou économiques et des conceptions du bien, du juste et du devoir moral. L'étude se focalise précisément sur les ressorts de cette économie morale à l'Extrême-Nord du Cameroun et sur la manière dont y participent les humanitaires locaux[9].

Deux moments forment l'ossature de cette réflexion. Le premier situe l'avènement de l'action humanitaire à l'Extrême-Nord en évoquant les conditions historiques qui l'ont rendue possible (I). Le second moment s'intéresse à l'appropriation locale de la pratique humanitaire moderne avec un accent sur l'ONG Aldepa (II).

9 Le terme désigne, dans ce travail, l'ensemble constitué d'acteurs locaux, regroupés au sein d'organisations non gouvernementales (ONG) et engagés dans l'assistance aux victimes de crises diverses (sécuritaire, environnementale, etc.).

De l'aide sociale à l'action humanitaire

Dans cette partie, quatre points rendent compte des ressorts de l'endogénéisation de l'action humanitaire et du changement de paradigme qu'elle induit. Il s'agit du contexte d'émergence des associations et des ONG (1), de la survenue de l'insurrection Boko Haram (2), du basculement des ONG locales dans le champ humanitaire (3) et des significations qui fondent le désir d'assister (4).

Des ONG locales, filles de la démocratisation

L'analyse des conditions d'émergence des ONG au Cameroun, notamment dans la région de l'Extrême-Nord, révèle une dynamique issue de la convergence de trois facteurs : i) la crise économique de la fin des années 80 et le retrait de l'État ; ii) la démocratisation des années 90 et l'introduction d'une recomposition de la trame institutionnelle des relations entre l'État et les organisations de la société civile ; iii) l'éveil de la société civile manifesté par une prolifération des ONG et des associations engagées dans le secteur du développement.

En effet, la multiplication des ONG à l'Extrême-Nord du Cameroun coïncide avec le moment de l'éveil et du renforcement de la société civile dans un contexte d'accroissement de la pauvreté et des inégalités (Abega, 1999). Certains l'associent encore à une période marquée par le désengagement de l'État (Mercoiret, 1990). Elle remonte aux années 1980-1990, période caractérisée par une crise des États africains, souvent en parallèle avec la mise en œuvre de politiques néolibérales (Eboko, 2015). Inades-Formation[10] est la première ONG à avoir initié des interventions dans cette région en 1973. À cette période, le mouvement associatif ne disposait d'aucune reconnaissance légale ou formelle au Cameroun. Seules existent quelques mobilisations de femmes via les groupements et associations non formels (Ndengue, 2016).

À l'aube des années 90, le Cameroun, à la faveur du processus de démocratisation, aménage un cadre institutionnel régissant les relations entre l'État et la société civile. Ainsi, avec l'adoption de la loi n° 53/90 du 19 décembre 1990 portant sur la liberté d'association, le mouvement associatif connaît une inflation sans précédent aux niveaux local et national. À cette époque, les ONG locales n'existaient pas encore ; seules étaient présentes les associations à caractère religieux, et celles actives dans le domaine du développement. À cette même période, la loi n° 90/056 du 19 décembre 1990 relative à l'activité des partis politiques fut adoptée. Les associations apolitiques offrent alors des services aux populations vulnérables. Elles sont toutes à but non lucratif, et le demeurent, du reste, dans l'immense majorité des cas.

La récession économique, dans laquelle le pays se plonge à la fin des années 1980, a également été déterminante pour au moins deux raisons. En premier lieu, elle incite de nombreux acteurs locaux (les associations notamment) à se pencher sur les questions de développement. En second lieu, elle conduit à un changement significatif dans l'octroi des aides de toute nature aux pays africains à travers l'introduction officielle des conditionnalités politique et démocratique (Robinson, 1995 ; Gibson et al., 2015). L'aide internationale à destination des pays du Sud devient ainsi conditionnée par l'arrimage à certains principes établis par les pays du Nord.

En décembre 1999, la loi n° 99/014 du 24 décembre 1999 régissant les organisations non gouvernementales entre en vigueur. Elle donne la possibilité aux associations ayant fonctionné pendant au moins trois ans, en règle avec la fiscalité, disposant des rapports d'activités, des rapports financiers certifiés, d'évoluer en ONG. Comme l'indique la responsable d'Aldepa : « À cette période, seules les agences internationales mènent des actions avec une approche humanitaire assumée à l'Extrême-Nord du Cameroun. Ces actions sont davantage orientées vers les opérations d'urgence (inondations, sécheresse, épidémies, etc.) » (Entretien du 28 août 2024 à Maroua).

10 Inades-Formation représente un réseau d'associations panafricain de droit ivoirien œuvrant pour le développement équitable et durable en Afrique.

Les quelques ONG locales existantes (Aldepa notamment) interviennent principalement dans le sens de l'aide sociale destinée aux populations défavorisées et aux catégories vulnérables. Comme le note un responsable d'Aldepa :

> Les questions de violences basées sur le genre (VBG)[11], la protection des enfants, la lutte contre les mariages précoces, la lutte contre la faim, la santé, l'alimentation et bien d'autres font l'objet d'une attention singulière à cette période. (Entretien du 4 septembre 2024 à Maroua).

Cette aide sociale est déjà investie des valeurs d'entraide, de charité, de partage et de bienfaisance puisqu'il s'agit à ce moment de venir en aide aux personnes dans le besoin. L'avènement de Boko Haram va constituer un moment déterminant.

La « crise Boko Haram » et le basculement officiel dans le terrain humanitaire

L'effervescence de l'action humanitaire dans plusieurs localités à l'Extrême-Nord du Cameroun s'enracine dans « la crise Boko Haram ». Depuis la fin de l'année 2013, cette région est la cible d'agressions de bandes armées se revendiquant de la mouvance djihadiste. Les attaques récurrentes ont fait de nombreux morts et des blessés graves. Elles ont également occasionné d'importantes mobilités à l'échelle locale et internationale, débouchant sur une crise humanitaire complexe.

En outre, les vulnérabilités engendrées par la violence des affrontements entre les forces de sécurité et les miliciens de Boko Haram ont entraîné une massification des ONG étrangères vers la région. Elles ont également fait naître diverses associations et ONG locales engagées dans l'assistance des victimes (Wade, 2023, p. 85). On dénombre à ce jour peu d'ONG humanitaires locales à l'Extrême-Nord : les associations établies par des groupes socioprofessionnels (étudiants, universitaires, travailleurs divers) y sont majoritaires.

Au départ, les ONG locales intervenaient pour l'essentiel dans le champ du développement (Zelao, 2023, p. 98). Elles ne sont donc pas nées en tant qu'ONG humanitaires, du moins pour la plupart. À l'Extrême-Nord, le phénomène Boko Haram a été à l'origine de l'entrée officielle des ONG locales dans le secteur humanitaire. L'exemple d'Aldepa[12] en est révélateur.

Le basculement des ONG locales dans le champ humanitaire : un accent sur Aldepa

Créée en 1998 et légalisée en 2002 à Maroua (chef-lieu de la région de l'Extrême-Nord) sous le statut d'association, Aldepa n'avait à ce moment « rien à voir avec les situations de crise ou de conflit » (entretien du 28 août 2024 avec la responsable de l'ONG Aldepa à Maroua). Ses actions étaient principalement orientées vers le soutien aux populations défavorisées et aux catégories vulnérables. L'association menait également des activités de participation au développement de la localité, selon des orientations spécifiques (lutte contre la pauvreté, prise en compte du genre, etc.). Par la suite, Aldepa a sollicité le statut d'ONG à la faveur de la loi n° 99/014 du 24 décembre 1999 régissant les organisations non gouvernementales. Elle est ainsi devenue en 2017 (année de l'obtention de l'agrément) l'une des premières ONG locales dans l'Extrême-Nord du Cameroun.

À partir de 2013, l'Extrême-Nord du Cameroun a sombré dans un climat d'insécurité en raison des enlèvements d'étrangers et des attaques causant la mort de centaines de personnes (Crisis Group, 2016).

11 Il faut entendre par-là les violences domestiques et toute autre forme de violences exercées sur les femmes.
12 Il est à noter qu'Aldepa est à la base, une ONG locale dont le siège est situé à Maroua (chef-lieu de la région de l'Extrême-Nord du Cameroun). Elle tend cependant à prendre une envergure nationale au regard de l'extension de ses activités dans les régions de l'Est, du Nord et de l'Adamaoua.

Face à l'accroissement des besoins humanitaires dans les localités en crise (Kolofata, Mora, Dabanga, Amchidé, Kerawa, Limani, etc.), les ONG locales, autrefois cantonnées à leurs objectifs de développement, vont adapter, voire réorienter leurs actions comme l'indique la responsable d'Aldepa :

> En 2013 les réfugiés arrivent, en 2014, les attaques sont enregistrées au Cameroun. Cette situation a fait que les ONG et les associations déjà opérationnelles dans le champ du développement ne pouvaient pas rester les bras croisés. Elles ont commencé à apporter de l'aide aux personnes affectées, soit les femmes et les filles victimes de VBG, soit les enfants dont les parents ont été tués, ou disparu, les enfants qui sont blessés, ceux qui sont interpellés dans le cadre du terrorisme. Donc c'est ça qui a engendré une mutation qui fait qu'aujourd'hui, ces ONG ou associations sont restées avec leurs volets d'activités, c'est-à-dire continuent leurs activités de développement, mais ont intensifié leurs services dans le domaine de l'humanitaire. (Entretien du 28 août 2024 avec la responsable d'Aldepa à Maroua).

Le choix desdites cibles était influencé par l'orientation de l'organisation dont l'objectif initial est, comme le mentionne la responsable d'Aldepa, de « venir en aide aux catégories vulnérables » (Entretien du 28 août 2024 à Maroua). Toutefois, cette métamorphose de l'aide sociale en action humanitaire (Collovald, 2001) ne s'est pas opérée de manière radicale. Aldepa, comme d'autres organisations (ALVF[13], ACEEN[14], etc.), a maintenu ses volets d'activité initiaux. Elle n'a fait qu'intensifier les interventions dans le secteur humanitaire en fournissant divers services aux personnes dont la vulnérabilité a été aggravée par la crise.

Par ailleurs, pour mieux répondre aux besoins humanitaires, mais surtout afin de s'arrimer aux exigences des partenaires internationaux, Aldepa s'est progressivement dotée d'une expertise en recrutant des professionnels aux profils diversifiés, comme le souligne la responsable : « Les ressources humaines constituent le bras fort de l'organisation. Nous recrutons des professionnels de différents profils : des sociologues, des juristes, des travailleurs sociaux, des psychologues, des économistes, on recrute aussi des spécialistes des questions de développement en sciences sociales pour le développement » (entretien du 28 août 2024 à Maroua). Or, lors de sa création, la qualification des profils ne constituait pas un critère majeur dans le recrutement, comme l'indique la responsable d'Aldepa :

> Le minimum, lorsque nous faisons le recrutement aujourd'hui, est à partir de la licence. Ce recrutement est compétitif et se fait sur appel à candidatures. Nous recherchons les meilleurs profils. À la base, quand nous avons créé la structure, ce n'était pas le cas parce qu'il y a des gens qui sont ici à Aldepa, ils avaient soit un BEPC[15], soit formés à l'ENIEG[16], à l'école vétérinaire ou à l'école d'agriculture, mais ils avaient une formation et, au départ, nous n'avions pas assez de ressources et nous n'étions pas tellement exigeants sur les profils. Nous n'avions pas encore des partenaires internationaux (ONG occidentales et agences du système des Nations unies) qui nous imposaient des profils et un modèle d'organisation précis. Ces personnes-là ont aussi évolué à l'intérieur et avec le temps sont devenues des professionnels. (Entretien du 28 août 2024 à Maroua)

Ces propos donnent à voir qu'Aldepa a suivi un processus structurel d'ONG-isation en partie marqué par une quête de professionnalisation. Les traits caractéristiques de ce processus sont, entre autres : une individualisation accrue du pouvoir et de l'autorité, une instrumentalisation croissante des relations, l'adoption d'une approche plus compétitive en matière de recrutement et la mise en place d'une hiérarchie et d'une division du travail (Lang, 2012, p. 67). Ainsi, une part importante du développement d'Aldepa en tant qu'ONG, résulte des influences extérieures. L'un des paradoxes de la décolonisation réside à ce niveau. Malgré des intentions souvent louables, les ONG des Suds

13 Association de lutte contre les violences faites aux femmes.
14 Alliance citoyenne à l'éducation pour le développement et l'environnement.
15 Brevet d'étude du premier cycle.
16 École normale des instituteurs de l'enseignement général.

« souvent inspirés des modèles créés par l'Occident, centrés sur les bailleurs de fonds externes et faisant recours à un discours misérabiliste », reproduisent parfois des dynamiques coloniales, créant une dépendance et une « mise en scène » de l'aide (Gwana Passa, 2024).

Le fondement de l'action humanitaire à l'Extrême-Nord du Cameroun

Dans la région de l'Extrême-Nord, de nombreuses ONG humanitaires étrangères partagent la croyance selon laquelle l'humanitaire repose sur les principes d'humanité, d'impartialité, de neutralité et d'indépendance, comme l'indiquent deux responsables de l'ONG Public Concern en ces termes : « Le travail humanitaire exige un amour pour l'humain, l'égalité et l'équité dans le choix des personnes assistées et la liberté d'exercer sans contrainte. Ces exigences constituent l'essence même de l'humanitaire ». (Entretiens du 10 septembre 2024 à Minawao). Ces principes, consacrés par Henri Dunant en 1859, sont aujourd'hui universalisés dans le secteur humanitaire. Toutefois, la variété des niveaux d'appréhension qui en résulte est en partie liée à la place accordée aux bénéficiaires dans la pensée et l'implémentation de l'aide (Mattei, 2014).

Historiquement, les bénéficiaires étaient souvent perçus comme des victimes passives, recevant une aide décidée et organisée par des acteurs extérieurs (Kovács et al., 2010). L'émergence du paradigme de résilience, qui érige les populations et les structures locales comme premières intervenantes en cas de crise, a introduit des changements en termes de prise en compte de la capacité d'agir (*agency*) des bénéficiaires (Malkin, 2015). Seulement, ces changements sont demeurés minimes, avec des effets négligeables dans la structuration des interventions d'aide internationale (Hilhorst, 2018).

À une échelle plus locale, en revanche, l'action humanitaire des ONG locales s'ancre dans des mobilisations fondées sur les valeurs, les normes et les obligations socioculturelles des communautés, structurées autour de la compassion, la solidarité et la relation humaine. La dimension morale y occupe une place centrale. À l'Extrême-Nord du Cameroun, le geste d'humanité conserve un rôle de premier plan, se reflétant à travers des petites choses offertes par les communautés locales, aussi bien au frère/à la sœur en détresse d'ici et d'ailleurs : un verre de thé ou de boisson locale (*chai* ou *arki*), un objet artisanal, un mets traditionnel, des contes (*taalol*[17]), des moments partagés et de reconnaissance mutuelle. Cette éthique de la compassion participe de la reconnaissance de la détresse d'autrui et du désir de la soulager (Martinez, 1998). Elle s'enracine dans des mœurs et des valeurs anthropologiques anciennes. Exprimées localement dans le dialecte peul (fulfulde), la charité (*sadaka*), l'entraide (*walliteego*), le partage (*sennduguo*), l'assistance (*ballal*), l'aide (*walliinde*), la bienfaisance (*moyyere*) et l'hospitalité[18] sont des principes ou valeurs que l'on peut trouver dans l'ADN relationnel des communautés à l'Extrême-Nord du Cameroun (Ali Emat, 2017 ; Avalaye, 2022 ; Avodo Avodo, 2024).

Les manières de faire œuvre d'humanité au sein d'Aldepa sont ancrées dans le *Pulaaku* (code d'honneur peul), où le partage et l'hospitalité occupent une place centrale, mais elles sont aussi liées aux échanges symboliques, à l'équilibre social et à l'esthétique, avec des aspects traditionnels et religieux influençant les pratiques (Dupire, 1970, p. 189 ; Seignobos, 2011, p. 15). Comme l'a montré Fassin (2012), ces registres moraux déterminent les qualités et les logiques qui orientent les jugements des individus, leur évaluation de ce qui est bon et de ce qui est juste et sur les lesquels ils s'appuient pour agir. Comme l'explique une membre d'Aldepa :

> Je prends le cas de l'appui économique, dans certaines communautés, on ne peut pas, par exemple, donner l'appui économique pour l'élevage de porc parce que ces gens peut-être ne mangent pas le porc. C'est pareil pour l'appui vestimentaire, on ne peut pas dire qu'on habille les filles en pantalon, ça ne passera pas. Donc, même dans nos appuis, nous nous mettons à la place de ces communautés-là, et nous leur donnons ce qu'ils ont l'habitude d'avoir. (Entretien du 4 septembre 2024 avec une agente de l'ONG Aldepa à Maroua)

17 Le *taalol* est un conte de type classique repérable à travers toute l'Afrique. Chez les Foulbé, cependant, il est réservé uniquement aux enfants et n'existe à l'ordinaire que sous la forme orale. Rien de spécifique ne distingue les contes peuls de leurs homologues des autres ethnies.

18 Dans le code d'honneur peul (pulaaku), l'hospitalité constitue l'une des vertus cardinales. À l'époque du Fombina (périphérie sud de l'ancien empire de Sokoto), les visiteurs ainsi que les hôtes de passage étaient bien accueillis par les communautés foulbés.

Ces propos mettent en lumière deux réalités. D'une part, ils témoignent de la prise en compte, par Aldepa, des savoirs, des savoir-faire, des pratiques endogènes et des us et coutumes des populations dites bénéficiaires. Une telle posture permet d'éviter que l'assistance proposée par les humanitaires locaux ne soit rejetée par les populations concernées. D'autre part, et de manière beaucoup plus saisissante, la prise en compte de ces savoirs et pratiques participe à créer un environnement plus ou moins familier pour/avec les bénéficiaires. En outre, ces savoirs et pratiques s'inscrivent dans des logiques de partage et reconnaissance mutuelle. On perçoit ici une dimension essentielle de l'économie morale, où le système de valeurs et de principes structuré autour du respect des catégories de pensée des autres (Trémon, 2024) oriente les jugements et les actes des agents d'Aldepa.

Toutefois, cette considération est subordonnée à certaines conditions pouvant constituer des contraintes opérationnelles, budgétaires et institutionnelles :

> Nous intervenons en fonction des moyens disponibles : l'assistance nécessite toujours des moyens financiers, qui peuvent être limités si le nombre de personnes à assister est trop élevé ; du climat sécuritaire dans les zones d'intervention : nos interventions ciblent davantage les zones déjà épargnées des affrontements armés ; et de l'aval du ministère de tutelle. (Entretien du 4 septembre 2024 avec une agente de l'ONG Aldepa à Maroua)

Cette section a permis de montrer comment la genèse et les évolutions de l'action humanitaire à l'Extrême-Nord du Cameroun informent les logiques qui gouvernent les pratiques, les discours et les représentations du désir d'assister des acteurs locaux. La souffrance vécue par les victimes des attaques et des affrontements armés a engendré une recomposition des initiatives associatives locales, nourrie par un devoir moral et social de solidarité. Ces catégories tant émotives que politiques sont moulées aux cosmologies, aux langues et aux pratiques ancrées dans le quotidien des communautés.

Des pratiques et des discours enchâssés dans les réalités endogènes

L'endogénéisation de l'aide humanitaire à l'Extrême-Nord du Cameroun est perceptible à travers le recours des ONG locales aux pratiques linguistiques et culturelles 1), la mobilisation des pratiques endogènes de guérison 2), l'usage des techniques endogènes dans le divertissement des jeunes dits bénéficiaires 3), la flexibilité dans les procédures et dans le rapport aux terrains d'intervention 4). Toutefois, l'endogénéisation de l'aide n'introduit pas une rupture radicale avec les manières de faire des ONG internationales, étant donné la nature des rapports que ces dernières entretiennent avec les ONG locales 5).

Des pratiques linguistiques et culturelles incorporées dans les approches d'assistance et de justice réparatrice

Les interventions humanitaires des ONG locales dans l'Extrême-Nord du Cameroun portent l'empreinte des zones dans lesquelles elles se déploient. Le recours aux langues vernaculaires et le respect des coutumes locales occupent une place capitale. La mobilisation systématique de répertoires linguistiques distincts cadre avec la diversité des groupes sociologiques présents dans la région, tels que les Peuls, les Mafa, les Toupouri et les Mousgoum. Ces « technologies endogènes »[19] (Hountondji, 2019 ; Aguessy, 1989) permettent d'ancrer l'assistance dans les réalités des terrains d'intervention, de l'inscrire dans le quotidien des bénéficiaires. Elles s'inscrivent également — de manière consciente ou non — dans une dynamique de décolonisation de la pensée ou de l'esprit (Ngũgĩ Wa Thiong'o, 2011) en (re)connectant les bénéficiaires aux significations endogènes de l'humanitarisme. À l'observation, cette démarche induit une transformation progressive des représentations que les

19 Par ce concept, il faut entendre l'ensemble constitué de savoirs, outils et techniques produits localement, ancrés dans la culture et l'environnement d'une communauté.

bénéficiaires se font d'eux-mêmes, de la condition dans laquelle ils se trouvent et de ceux qui leur viennent en aide. Des témoignages recueillis dans le cadre d'entretiens collectifs avec des PDI dans la localité de Zamay en attestent :

> On est arrivé ici à Zamay, c'était dur parce qu'on ne connaissait personne. Les ONG locales nous ont beaucoup aidés. Ils nous ont aidés avec les AGR, la nourriture, même la santé. Quand ils arrivent, ils nous parlent en langues. Ils te parlent le kapsiki ou le moundang ou même kanuri. Ils te disent que tu vas t'en sortir, que c'est aussi chez toi ici. Cela nous aide, même si c'est dur. Nous, on voit que ce sont nos frères qui nous parlent, on se sent un peu comme chez nous quand ils viennent nous voir. […] Parfois ils nous donnent des livrets, qui sont traduits en fulfulde ou en arabe, ils nous rappellent les principes partagés dans nos communautés, comme le respect, la dignité, l'amour et le partage. Cela nous aide à mieux comprendre leurs messages et revoir certaines pratiques négatives. Avec les livrets, les messages passent mieux. (Entretien du 2 septembre 2024 avec un groupe de PDI dans le site de PDI de Zamay).

Ce témoignage confirme l'influence du recours aux langues locales dans la perception que les bénéficiaires ont des ONG locales. À la différence de certaines ONG internationales qui recrutent un personnel local parfois cantonné au statut de traducteur lors des descentes sur le terrain, les agents d'Aldepa tiennent le lead en présence des bénéficiaires et s'expriment systématiquement dans les langues locales, chacun ayant une parfaite maitrise du dialecte propre à sa zone d'intervention :

> Il y'a une grande différence entre quelqu'un qui va sur le terrain avec sa hiérarchie qui lui demande de traduire pour lui ce qu'il adresse comme message aux bénéficiaires et un agent d'Aldepa qui tient le lead durant les descentes sans avoir à m'expliquer quoi que ce soit parce que je ne comprends pas la langue locale. (Entretien du 28 août 2024 avec la responsable d'Aldepa à Maroua).

Le recours à ces pratiques (traduction écrite des messages, récits contextualisés et rappel des principes liés à chaque communauté) engendre des formes d'attachements (Paugam, 2023) entre les bénéficiaires et les humanitaires locaux.

La mobilisation des pratiques culturelles locales par Aldepa est également visible dans la gestion des litiges relatifs aux mariages précoces ou encore dans les stratégies de réintégration des ex-combattants/ex-associés de Boko Haram au sein des communautés. Dans le premier cas, la méconnaissance des textes juridiques par les personnes assistées[20] pousse les ONG locales à avoir recours aux modalités endogènes de règlement des litiges. L'implication des autorités traditionnelles et religieuses y est déterminante :

> Du point de vue juridique, le mariage précoce est une infraction qui peut engager non seulement l'auteur, mais aussi les parents de la fille ou du garçon victime. Au lieu d'exposer tous les parents qui sont souvent ignorants de ce que dit la loi, nous privilégions une démarche plus amiable en fédérant toutes ces parties-là autour des autorités traditionnelles. Si au départ le mariage avait été célébré devant l'autorité traditionnelle, c'est à elle de le défaire. (Entretien du 3 septembre 2024 avec un agent de l'ONG Aldepa à Maroua)

Bien que le mariage précoce soit une pratique proscrite par les ONG, les organisations internationales et l'État du Cameroun, des résistances demeurent à l'échelle des communautés à l'Extrême-Nord. L'attachement aux normes socioculturelles conduit certaines familles à résister aux discours sur l'interdiction du mariage précoce (Ngatansou Doumara & Bille, 2008). Ces résistances se manifestent par des réticences de certaines familles à assister aux ateliers de formations et aux campagnes de sensibilisation, comme nous avons pu l'observer lors des descentes de terrain avec l'ONG Aldepa.

20 Il importe de relever, comme le fait remarquer un agent d'Aldepa, que : « malgré les ateliers organisés par les humanitaires pour améliorer la connaissance des textes juridiques par les communautés à l'Extrême-Nord du Cameroun, beaucoup peinent à comprendre les enjeux du respect de ces textes en raison de leur niveau d'éducation limité et de l'influence des normes socioculturelles » (Entretien du 3 septembre 2024 avec un agent de l'ONG Aldepa à Maroua).

S'agissant des stratégies de réintégration des ex-combattants ou ex-associés de Boko Haram, les humanitaires locaux privilégient les mécanismes endogènes. Ce sont des rites sous forme de « gimol rituel[21] » (Mohamadou, 1963) effectué par des anciens ainsi que des cérémonies auxquelles les ex-combattants ou ex-associés de Boko Haram souscrivent. Des pratiques similaires ont existé dans le nord du Cameroun dans le cadre de la réintégration des personnes impliquées dans le phénomène des coupeurs de route (Seignobos, 2011) ou encore au Rwanda avec les tribunaux *Gacaca* équivalent des bureaux communautaires de justice et réparation après le génocide de 1994 (Allinne, 2022). Ces formes d'engagement facilitent la réinsertion des ex-combattants/ex associés et sacralisent le pardon accordé par les communautés, comme l'explique une agente d'Aldepa :

> […] On a également des initiatives de réconciliation, parce que lorsque ces personnes [les ex-combattants et ex-associés de Boko Haram] sont arrivées, elles devaient normalement passer par un centre de DDR[22], ce qui n'a pas été le cas. On a identifié toutes les pratiques culturelles existantes dans les communautés pour aider ces personnes à renouer le contact avec les membres de leurs familles. Parfois ton voisin t'a vu égorger son parent, mais comment faire pour que vous puissiez vivre dans la même communauté ? Il faut qu'il y ait des rites pour pouvoir faire en sorte que vous puissiez vivre ensemble. […] Des rites ont été faits, par exemple, dans le Mayo Moskota et à Mora. On a regroupé les personnes ayant été associées à Boko Haram et celles qui sont restées dans la communauté. Il y a eu une célébration et on a préparé un mets traditionnel, les ex-Boko Haram ont mangé et également les gens de la communauté. Et lorsqu'on a fait le sacrifice de l'agneau, des personnes ont bu le sang en signe d'alliance pour ce qui s'était passé et après, les ex-Boko Haram devaient faire des travaux pour montrer qu'ils reconnaissent les torts commis (Entretien du 3 septembre 2024 avec une agente d'Aldepa, Maroua).

Ces propos soulignent la nécessité d'accorder une place aux approches endogènes dans les pratiques de justice réparatrice. L'enjeu est d'impliquer les communautés afin qu'elles soient actrices du processus de réconciliation. Bien qu'il nous ait été difficile de rencontrer des personnes ayant pris part à ces cérémonies (en raison du climat sécuritaire prévalant les zones où ces cérémonies sont réalisées), quelques tensions subsistent entre les ex-combattants et les communautés, comme l'indique un responsable des services de la sous-préfecture de Mora :

> Ce n'est pas toujours l'harmonie entre les communautés et les ex-BH. Vous savez, quand quelqu'un qui a perdu sa famille ou un proche, ou qui a subi une violence quelconque, voit son bourreau, la première chose qui passe dans sa tête, c'est de régler les comptes, se venger. Et, c'est humain. Des tensions entre certains ex-BH reconvertis dans l'agriculture et certains agriculteurs nous sont parfois rapportées. Mais elles se limitent généralement aux simples discours et injures stigmatisant, sans aller au-delà, jusqu'ici en tout cas (Entretien du 22 août 2024, à Mora).

En dépit des quelques tensions mentionnées dans cet extrait, les rites de justice réparatrice semblent favoriser la réintégration des ex-combattants ou ex-associés en communauté. Le recours aux pratiques sacrificielles à des fins de réconciliation des communautés existe depuis longtemps. L'anthropologue René Girard (1982) a, par exemple, montré que dans les sociétés antiques, l'immolation d'un bouc émissaire (un animal ou un être humain) était un moyen pour ramener le calme dans des contextes marqués par d'intenses rivalités.

Mobilisation des entrepreneurs endogènes de la santé et gestion des femmes ex-otages de Boko Haram

Les entrepreneurs endogènes de la santé ou experts contextuels de la santé (Olivier de Sardan, 2022) développent des solutions innovantes et adaptées aux réalités locales. Dans la prise en charge des traumatismes subis par les victimes de la guerre, il arrive que les humanitaires locaux fassent appel

21 Le « gimol rituel » est une sorte de poésie peule dont les origines remontent aux périodes pré-islamiques. Il retrace les rituels païens tels qu'on les retrouve encore aujourd'hui chez les Mbororo non islamisés. Avec l'islamisation, ce rituel a été abandonné et a perdu sa signification religieuse pour prendre rang parmi les répertoires profanes.

22 Désarmement, démobilisation et réintégration.

à des guérisseurs ou tradipraticiens (*mâalam*) pour administrer des rites thérapeutiques. La priorité accordée à ces guérisseurs, pasteurs et tradipraticiens se justifie par la volonté de mettre en avant les usages quotidiens des bénéficiaires. Lorsque ces pratiques culturelles ne sont pas mobilisées, le processus de guérison peut prendre du temps, comme l'indique un relai communautaire à Zamay :

> On a certaines pratiques, on peut dire que, quand la personne délire, voilà à qui on peut la référer. Par exemple, chez un pasteur ou un tradipraticien. Et cela enclenche le processus de guérison, cela facilite la guérison de la personne parce qu'elle sait que voilà les mécanismes locaux qui existent. Quand il y a une situation, on amène d'abord la personne chez un pasteur ou chez le guérisseur traditionnel qui fait une incantation, on va peut-être dans une source d'eau pour dialoguer avec les ancêtres, etc. Et quand ces rites ne sont pas faits, alors la personne peut guérir, mais si, psychologiquement elle n'est pas passée par ces étapes, cela pose problème. (Entretien du 10 septembre 2024 avec un relais communautaire à Zamay)

Ces propos traduisent l'attachement des bénéficiaires aux pratiques médicales issues de leur contexte immédiat. Ils invitent, ce faisant, à questionner les liens entre la médecine dite « occidentale » et « traditionnelle » en contexte d'assistance humanitaire. Face aux normes et modèles internationaux de santé, les humanitaires locaux semblent résister (à demi-mot)[23], (re)négocier et adapter leurs pratiques de santé (Lefort-Rieu, et al., 2023). Ces résistances (re)négociations et adaptations ne sont pas radicales au sein d'Aldepa. La crainte de perdre la confiance des bailleurs de fonds explique cette attitude, comme l'affirme une agente d'Aldepa :

> Bon nombre des projets sur lesquels nous travaillons sont financés par les bailleurs de fonds et nous sommes tenus de respecter certaines de leurs exigences au risque de se voir perdre des partenariats qui nous rapporte quand même financièrement et en termes d'expérience. (Entretien du 2 septembre 2024, à Maroua).

Cette crainte amoindrit les efforts consentis pour ramener à la surface les pratiques d'assistance et d'aide spécifiques aux régions septentrionales du Cameroun. Ce constat renseigne sur la complexité du projet de décolonisation de l'aide, précisément sur ses conditions de possibilité réelles au regard des relations asymétriques.

La gestion des femmes ex-otages de Boko Haram par les humanitaires locaux est tout aussi révélatrice de la place accordée aux pratiques endogènes dans les processus d'assistance. Certaines femmes, retenues captives par Boko Haram avec leurs maris, ont réussi à s'échapper de la forêt, laissant ces derniers derrière elles. Plusieurs années plus tard, celles-ci ne parviennent pas à refaire leur vie, en raison de l'incertitude autour de la situation de leurs maris dont elles ne savent s'ils sont morts ou s'ils sont encore en captivité. Pour pallier à cette situation, les ONG locales sollicitent l'intervention des leaders traditionnels afin d'examiner les possibilités permettant à ces femmes de reprendre leur vie et se remarier. Les propos d'une agente d'Aldepa l'attestent :

> Nous avons aussi le cas des femmes ex-otages de Boko Haram, qui ont été enlevées avec leurs maris dans les champs, par exemple. Lorsqu'elles reviennent en communauté sans leurs maris, elles n'arrivent pas à faire le deuil parce qu'elles ne connaissent pas la situation de leurs maris, restés dans la forêt en captivité. Pour régler cette situation, on se rapproche des leaders traditionnels. Les femmes concernées sont appelées à faire des rites, comme marcher pieds nus, se laver dans un cours d'eau ou distribuer des noix de cola au marché. L'objectif de ces rites est de les purifier et leur permettre de se remarier pour celles qui le désirent. (Entretien du 2 septembre 2024, à Maroua)

23 La résistance est liée au strict respect des normes globales en matière d'assistance sanitaire. Elle se manifeste à travers un recours aux tradipraticiens et à la pharmacopée traditionnelle pour soulager les souffrances des victimes.




Images 1 et 2 : Rencontre des agent(e)s d'Aldepa à Mora et Koza, pour le recensement des femmes ex-otages de Boko Haram sans nouvelles de leurs maris

Source : Enquête de terrain, 2024.

Cette réalité met en lumière le rôle central que jouent les structures endogènes dans la réparation des injustices créées par la guerre. Le recours à des rites spécifiques (marcher pieds nus, utiliser des objets sales, se baigner dans un cours d'eau [marigot] pour se purifier des esprits du défunt, partager la noix de cola au marché pour signaler son nouveau statut) donne la possibilité aux femmes sans nouvelles de leurs maris de refaire leur vie si elles le souhaitent. Toutefois, une agente d'Aldepa souligne que : « […] même si, parfois, certaines femmes trouvent ces pratiques pénibles et parfois humiliantes, beaucoup y adhèrent pour avoir la possibilité de se remarier ». (Entretien du 2 septembre 2024, à Maroua). Ces pratiques font partie de l'héritage culturel des communautés de la région de l'Extrême-Nord, comme le montre une étude réalisée par le Centre international pour la promotion de la création (CIPCRE, 2006).

Usage de la matière locale pour fabriquer les objets nécessaires au divertissement des jeunes dits bénéficiaires

Dans le cadre de la prise en charge des jeunes bénéficiaires des projets d'assistance, les objets utilisés pour leurs loisirs au sein des « espaces amis des enfants » épousent la philosophie des réalités endogènes. Les pâtes à modeler, les poupées Barbie et les gadgets électroniques (tels que les voitures) sont souvent privilégiés par les agences du système des Nations unies (Unicef, Unesco, etc.) et par les ONG étrangères. Or, les enfants issus des localités en crise à l'Extrême-Nord peinent à s'en accommoder ou à s'en servir. Ils sont davantage familiers aux objets faits à base de matériaux locaux. Les ONG locales s'en servent donc pour les substituer aux objets fournis par les humanitaires étrangers, comme l'explique un agent d'Aldepa à Maroua :

> Nous avons bénéficié des pâtes à modeler qui viennent de l'extérieur sous forme de chewing-gum avec lesquelles les enfants peuvent fabriquer les éléphants, les lions, etc. Mais c'était difficile ! Les enfants étaient habitués à utiliser la boue, nous-mêmes on avait joué avec la boue, c'est avec la boue qu'on fabriquait certains animaux, mais la pâte à modeler certains pensaient que c'était des chewing-gums, qu'il fallait avaler ou manger. Donc, les poupées qui venaient, on les remplaçait par les tiges de maïs pour les jeunes filles qui jouaient avec les tiges de maïs sous forme de poupées. Tout cela montre que les savoirs locaux essayent de pousser les bénéficiaires à se sentir à l'aise comme dans leur milieu. (Entretien du 2 septembre 2024 avec un agent d'Aldepa, Maroua)

Cette situation met en lumière un enjeu crucial de la réflexion, à savoir la tension entre standardisation globalisée des dispositifs humanitaires et adaptation aux pratiques locales. Si la conception des « espaces amis des enfants » obéit aux normes globales de protection (Unicef), leur fonctionnement réel dépend de nombreux facteurs (des matériaux disponibles, des compétences locales, des représentations culturelles du jeu, etc.). La conception globalisée de l'enfance véhiculée par certaines agences du système des Nations unies et par des ONG occidentales ne correspond pas aux modes locaux de socialisation.

Les ONG locales ne se contentent pas d'adapter, elles vernacularisent les dispositifs humanitaires importés en des pratiques localement intelligibles (Levitt & Merry, 2009 ; 2011). Ces pratiques participent d'une hybridation des normes globales (Comaroff & Comaroff, 2012), où l'endogénéisation apparaît comme une traduction culturelle. Le rapport des humanitaires locaux aux populations dites bénéficiaires et aux terrains d'intervention est tout aussi parlant.

Une approche plus flexible dans le rapport aux bénéficiaires et aux terrains d'intervention

À la différence des agences étrangères, les ONG locales font preuve d'une plus grande flexibilité procédurale. Pendant les activités, le renseignement des formulaires et des fiches administratives est souvent postérieur à l'assistance, en particulier lorsque l'urgence des situations l'impose.

Dans la même perspective, les humanitaires locaux se montrent plus proches des terrains d'intervention dont ils n'ont pas toujours la parfaite maîtrise logistique. L'usage des motos et des pirogues (pour traverser la Maga ou le Mayo) traduit la logique d'auto-sacrifice et de don de soi qui prévaut au sein des ONG locales. Une posture qui contraste avec l'attitude distante et parfois désinvolte des agences étrangères vis-à-vis des terrains d'intervention et même des bénéficiaires[24]. Un agent d'Aldepa souligne cet état de fait :

> Je veux prendre un exemple, quand j'étais à Mokolo et que je partais travailler dans les zones comme Koza et autres, nous avions nos motos et c'était très pratique. Mais quand les ONG internationales vont sur le terrain, ils sont en voiture, et quand il arrive que la zone ne soit plus accessible, elles rentrent. Ils tournent là et ils peuvent croire qu'ils sont mieux que les autres parce que peut-être ils peuvent arriver dans les communautés, leur seul souci c'est de distribuer les choses, parce que nous, on a une approche qui vise à apprendre aux bénéficiaires à être indépendants demain. On a beau apporter les vivres, on a beau apporter l'argent, mais si on ne leur montre pas que leur localité est une ressource inestimable où ils peuvent cultiver en saison de pluie et en saison sèche, faire la culture maraîchère et que l'élevage peut aussi aboutir-là, cela veut dire qu'on n'a rien compris (Entretien du 6 septembre 2024 avec un agent d'Aldepa, Maroua).

Comme on peut le voir dans ce témoignage, la flexibilité des humanitaires locaux permet de fournir une assistance dans des zones jugées difficiles d'accès par les humanitaires étrangers. Cependant, loin de traduire une simple improvisation, cette flexibilité informe sur la capacité d'agir (*agency*) des ONG locales. Elle peut ainsi être analysée comme une modalité située de l'action humanitaire : i) elle permet aux ONG locales d'agir dans l'urgence, sans attendre la validation de protocoles lourds ; ii) elle constitue une réponse rationnelle à des environnements marqués par l'insécurité, l'inaccessibilité des routes et la volatilité des besoins ; iii) elle peut être perçue comme une forme de résilience organisationnelle (Hilhorst, 2018) acquise par l'expérience. Cette flexibilité est donc structurelle plutôt que contingente : elle se présente comme une compétence propre aux acteurs locaux.

Les rapports de pouvoir dans le champ humanitaire, qui ressortent de ces propos de cet agent d'Aldepa, sont tout aussi saisissants. Le contraste moto/voiture traduit des inégalités matérielles et symboliques : les voitures climatisées, souvent perçues comme des espaces de retrait ou de protection, deviennent des symboles de distance, voire de supériorité sociale ; les motos signalent, à l'inverse, l'inscription dans les réalités locales, l'endurance, la capacité à rejoindre réellement les populations bénéficiaires. Ces pratiques dessinent une hiérarchie interne au champ humanitaire, où les ONG internationales contrôlent les ressources, tandis que les ONG locales contrôlent l'accès et la connaissance du terrain.

24 Cette posture ne peut, toutefois, être considérée comme uniforme ou partagée par l'ensemble du personnel (expatrié et local) des ONGI et agences onusiennes. Le constat effectué émane des expériences diverses, mais partagées par les agents d'Aldepa, qui, insistent davantage sur l'attitude du personnel expatrié.

Par ailleurs, l'auto-sacrifice mentionné par cet agent (« se mouiller », traverser le Mayo, emprunter des motos, etc.) n'est pas qu'un geste logistique : il produit du capital moral, nourrit la confiance des personnes dites bénéficiaires, constitue un marqueur identitaire du travail humanitaire local. Pour les acteurs locaux, être humanitaire impliquerait d'incarner des valeurs sociales localement reconnues (courage, proximité, présence) comme l'atteste cet extrait et les images qui l'accompagnent :

> Les organisations internationales mettent en avant les appuis : on a donné ceci là-bas, etc. L'important n'est pas de distribuer des choses, faire des dons et partir, sans apprendre aux bénéficiaires comment être autonomes, sans même partager des moments avec eux. Ça donne l'impression de vouloir se débarrasser d'eux, comme si vous remplissiez une formalité. Il faut être proche des bénéficiaires, il faut être avec eux tout le temps. (Entretien du 6 septembre 2024 avec un agent d'Aldepa, Maroua)



Images 3 et 4 : visite des agents d'Aldepa dans les villages des localités de Koza et Mogodé dont l'accès (en saison pluvieuse) est conditionné par la traversée des cours d'eau

Source : Enquête de terrain, 2024.

Ces propos et ces images témoignent d'une certaine dimension morale du don de soi ou de l'auto-sacrifice qui prévaudrait dans les pratiques d'assistance humanitaire de l'ONG Aldepa. Ces « arts de faire » (Certeau, 1990) et de penser présentent un caractère performatif, dans la mesure où ils structurent la perception que les bénéficiaires ont des ONG locales, en comparaison avec les ONG étrangères, comme le confirment ces propos d'un animateur endogène[25], à la fois bénéficiaire, rencontré à Mora :

> On se comprend bien avec Aldepa, parce qu'ils sont toujours ici. Ce n'est pas la même chose avec les ONG étrangères qui n'arrivent que quelque deux fois comme ça par an, ils nous donnent les kits et ils rentrent. On attend encore longtemps avant de les revoir. Mais les Aldepa, les ALVF, il y a même aussi Cesoquar[26], ils sont avec nous tout le temps et on est beaucoup amis avec eux pour ça. (Entretien du 22 août 2024 avec un animateur endogène à Mora)

Le recours aux modalités endogènes d'aide s'inscrit dans une logique d'adaptation de la pratique humanitaire aux réalités des contextes d'intervention. On y perçoit une logique de déconnexion au sens d'Amin (1986), qui ne parle pas d'isolement, mais d'une soustraction à la logique dominante du système global, afin de construire des modèles qui prennent en compte les contextes locaux. D'ailleurs, les relations entre les ONG locales et les ONG internationales, structurées autour des formes spécifiques d'interdépendances (Zelao, 2023), convergent vers cette articulation, en dépit des logiques de pouvoir qui les sous-tendent.

25 Encore connus sous l'appellation « relais communautaire », ce sont des personnes sélectionnées par les ONG au sein des communautés pour jouer le rôle d'informateurs, de communicateurs et de médiateurs.
26 Cercle des éducateurs solidaires des quartiers réunis.

Conclusion

L'endogénéisation de l'aide humanitaire se révèle dans des pratiques, des discours et des dispositifs concrets. Cette étude visait à répondre à la question de savoir quels changements induisent la mobilisation des savoirs et pratiques endogènes d'assistance humanitaire au sein l'ONG Aldepa à l'Extrême-Nord du Cameroun. L'argument central consistait à montrer que cette mobilisation introduit un changement (progressif) de paradigme en rompant avec la logique universaliste de l'action humanitaire. L'aide fournie par cette structure se déploie à travers une ingénieure faite de savoirs, de discours et de pratiques dans lesquels les bénéficiaires se reconnaissent. L'entrée par le concept d'endogénéisation nous a permis d'adresser nouvellement la problématique de l'articulation entre savoirs endogènes et dispositifs humanitaires globaux, et de mettre en évidence la manière dont les ONG locales négocient leur place dans un champ humanitaire asymétrique.

Il ressort de l'analyse que l'endogénéisation de l'assistance humanitaire à l'Extrême-Nord du Cameroun se traduit par des pratiques localisées de prise en charge psychosociale, de justice réparatrice, de levée du veuvage pour les femmes ayant échappé à Boko Haram en laissant leurs maris en captivité et de prise en charge des enfants dans le cadre des « espaces-amis ». Ces pratiques visent à adapter la réponse aux réalités des bénéficiaires. L'assistance fournie par Aldepa épouse ainsi les contours des valeurs (hospitalité, partage, humanité) propres aux communautés de cette région. Toutefois, l'étude révèle des tensions lourdes entre dynamiques globales et locales, en éclairant les relations de pouvoir Nord/Sud à l'œuvre dans le champ humanitaire. Entre ONG locales et ONG internationales, des écarts apparaissent dans la manière de penser et implémenter l'aide. La dépendance financière des ONG locales vis-à-vis des ONG internationales et des agences du système des Nations unies les contraint à invisibiliser certaines pratiques endogènes.

Ce constat amène à interroger le projet de décolonisation de l'aide tant évoqué dans les discours politiques, comme illustré par le Sommet humanitaire mondial de 2016 ayant consacré le Grand Bargain. Mais les transformations souhaitées au sortir de cet événement tardent à se concrétiser. Les défis restent nombreux. D'une part, une reconnaissance et une valorisation des savoirs et des capacités endogènes permettraient à terme d'améliorer la complémentarité entre ONG locales et ONG étrangères. D'autre part, l'accès aux financements et le renforcement des capacités des acteurs locaux s'avèrent capitaux pour arrimer véritablement la pratique humanitaire aux exigences de décolonisation de l'aide. Par ailleurs, autant le recours aux savoirs endogènes se pose comme alternative pour (re)penser l'assistance humanitaire, autant il faut éviter d'essentialiser ces savoirs. Ceci revient à ne pas les considérer comme un bloc monolithique, figé et « authentique », mais plutôt comme des connaissances dynamiques, historiques et en constante interaction avec d'autres savoirs. L'enjeu est donc de les situer dans une perspective d'écologie des savoirs, c'est-à-dire créer des passerelles entre savoirs locaux et globaux, pour une aide plus pertinente et respectueuse, par le dialogue et la co-construction.

Bibliographie

Abega, S. C. (1999). *Société civile et réduction de la pauvreté*. Éditions Clé.

Adama, H. (2002). La faada et l'apprentissage démocratique dans les lamidats du nord-Cameroun. Dans M.-A. Pérouse de Montclos, et al. (Dirs.), *Islam d'Afrique : entre le local et le global* (pp. 173–190). Karthala.

Agisilaou, V. H., & Boz, T. (2025). Humanitarian virtue: identifying ethics and values in humanitarian thinking. *Disasters*, *49*(4), e70000. https://doi.org/10.1111/disa.70000

Aguessy, H. (1989). Technologies endogènes et développement de l'Afrique noire. Bilan de recherches déjà effectuées et perspectives d'avenir. Dans *Actes de la XIVe Conférence biennale de l'association scientifique ouest-africaine* (pp. 15-29).

Akaffou, Y. (2023). Savoirs endogènes africains et modalités adaptatives aux systèmes éducatifs d'émergence de compétences. *Les Cahiers de l'ENSup*, *1*(7), 22–33. https://hal.science/hal-04763122

Ali Emat, B. (2017). *L'étude de la politesse dans la communication en fulfulde au Nord-Cameroun* (Thèse de doctorat). Université de Yaoundé I.

Allinne, J. P. (2022). Les *gacaca* du Rwanda : justices traditionnelles ou justices transitionnelles. *Histoire de la justice*, *1*(33), 183-204.

Amin, S. (1986). *La déconnexion. Pour sortir du système mondial.* La Découverte.

Atlani-Duault, L., & Dozon J. P. (2011). Colonisation, développement, aide humanitaire. Pour une anthropologie de l'aide internationale. *Ethnologie française*, *3*(41), 393-403.

Audet, F. (2022). La localisation de l'aide humanitaire : un chantier de recherche en pleine émergence. *Revue canadienne d'études du développement, 43*(4), 459–467. https://doi.org/10.1080/02255189.2022.2140128

Avalaye, S. (2022). *La politesse dans la langue et la culture musgum : analyse des interactions dans le dialecte de Mpous* (Mémoire de master). Université de Maroua.

Avodo Avodo, J. (2024). Les échanges rituels d'accueil dans quelques familles de Maroua : spécificités et principes. *European Journal of Applied Linguistics Studies, 7*(2). https://doi.org/10.46827/ejals.v712.540

Boltanski, L. (1993). La politique de la pitié. In *La souffrance à distance : morale humanitaire, médias et politique* (pp. 15–37). Éditions Métaillé.

Cazabat, C. (2016). Les stratégies de renforcement des organisations de la société civile en Afrique subsaharienne, nouvel éléphant blanc de l'aide au développement? L'exemple du Cameroun. *Mondes en développement*, *1*(173), 79-91.

Calaïna, T. (2015). Contacts de langues : L'hégémonie linguistique du fulfulde au Nord-Cameroun. Dans G. Zouyané (Dir.), *Identités, altérité et représentations* (pp. 173–184). L'Harmattan.

Cercle international pour la promotion de la création (CIPCRE). (2006). *Dot et rites de veuvage au nord Cameroun : pratiques sociales et illusions féministes* [Bafoussam, Cameroun]. Centre de recherche en éducation, droits de l'Homme et sciences sociales.

Certeau, M. (1990). *L'invention du quotidien, tome I : Arts de faire*. Gallimard.

Collovald, A. (2001). De la défense des « pauvres nécessiteux » à l'humanitaire expert. Reconversion et métamorphoses d'une cause politique. *Politix*, *4*(56), 135-161.

Comaroff, J., & Comaroff, J. L. (2012). Theory from the south: Or, how Euro-America is evolving toward Africa. *Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology*, *22*(2). https://doi.org/10.1080/00664677.2012.694169

Crisis Group. (2016). *Faire face à Boko Haram*. Rapport Afrique (241).

De Torrenté, N. (2013). The relevance and effectiveness of humanitarian aid: Reflection about the relationship between providers and recipients. *Social Research: An International Quarterly, 80*(2), 607–634.

Eboko, F. (2015). *Repenser l'action publique en Afrique. Du sida à l'analyse de la globalisation des politiques publiques*. Préface de Patrick Hassenteufel. Karthala.

Fassin, D. (2009). Les économies morales revisitées. *Annales HSS*, (6).

Fassin, D. (2012). 1. Vers une théorie des économies morales. Dans D. Fassin & J. Eideliman, *Économies morales contemporaines* (pp. 19-47). La Découverte. https://doi.org/10.3917/dec.fassi.2012.01.0019

Fouquet, T. (Dir.). (2016). *La transition humanitaire au Sénégal*. Karthala.

Gibson, C. C., Hoffman, B. D., & Jablonski, R. S. (2015). Did Aid Promote Democracy in Africa? The Role of Technical Assistance in Africa's Transition. *World Development***,** *68*, pp. 323–335.

Gill, P. (1986). *A year in the death of Africa: politics, bureaucracy and the famine*. Paladin Grafton books.

Girard, R. (1982). *Le bouc émissaire*. Éditions Bernard Grasset.

Grünewald, F. (2007). Morale, éthique et déontologie dans les contextes de la solidarité et de l'action humanitaire. *Revue internationale et stratégique*, *67*(3), 113-120.

Gwana Passa, M. (2024). La décolonisation de l'aide : un processus complexe vers une solidarité internationale renouvelée. *Humanitaire en mouvement*, (26), pp. 60-63.

Hilhorst, D. (2018). Classical humanitarianism and resilience humanitarianism: making sense of two brands of humanitarian action. *Journal of international humanitarian action*, *3*(1), 1–12.

Hountondji, P. (2019), *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche.* Star Éditions.

Hours, B. (2010). Les politiques de la compassion. Dans B. Hours & M. Selim. *Anthropologie politique de la globalisation* (pp. 101-114). L'Harmattan.

Kane, A., Seck, M., & Ndiaye, M. (2015). *Étude des processus de production, de dissémination et de valorisation des savoirs endogènes par les peuples autochtones au Sénégal*. *Communication, technologies et développement*, *17*. https://doi.org/10.4000/1414c

Kovacs, G., Matopoulos, A., & Hayes, O. (2010). A community-based approach to supply chain design. *International Journal of Logistics: Research and Applications*, *13*(5), 411–422.

Lainé, L. (2013). La compassion comme outil critique de la mondialisation néo-libérale. Éléments pour une théologie contextuelle. *Revue d'éthique et de théologie morale*, (273), pp. 77-10.

Lang, S. (2012). *ONG, société civile et sphère publique*. Cambridge University Press.

Lefort-Rieu, C. (2024a). Peacemaking in an authoritarian context in Africa: Promoting peace from below in Cameroon. *African Affairs, 123*(490), 103–123.

Lefort-Rieu, C. (2024). *Un art bien incertain : gouverner les migrations forcées en contextes camerounais* [Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie]. Université Paris Cité.

Lefort-Rieu, C., Minfegue, C., Kojoue, L., Vidal, L., Mengue, M. T., & Atlani-Duault, L. (2023). La santé globale à

l'épreuve du local en contexte pandémique. Réceptions et (re)négociations des normes et modèles de lutte contre le Covid-19 au Cameroun. *Suds*, *2*(288).

Levitt, P., & Merry, S. E. (2009). Vernacularization on the ground: Local uses of global women's rights in Peru, China, India, and the United States. *Global Networks*, *9*(4), 441–461. https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2009.00263.x

Levitt, P., & Merry, S. E. (2011). Making women's human rights in the vernacular: Navigating the culture/rights divide. Dans D. L. Hodgson (ed.), *Gender and culture at the limit of rights* (pp. 81–100). University of Pennsylvania Press.

Lynch, C. (2022). Centrer en Afrique l'humanitarisme global. *Global Africa,* (1), pp. 132-142, 153-155. https://doi.org/10.57832/ga.v1i1.22

Magen-Fabregat, C., Aït-Aïssa, M., & Maiziere, P. A. (2024). Synthèse critique de la décolonisation de l'aide humanitaire et de la localisation. *Humanitaire en mouvement*, (26), pp. 28-36.

Mahamat, A. (2021). Déplacés et réfugiés au Cameroun : profils, itinéraires et expériences à partir des crises nigériane et centrafricaine. *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines*, *55*(3), 585-607.

Malkin, N. (2015). My brother's keeper: The double experience of refugee aid-workers. *Journal of Peacebuilding & Development*, *10*(3), 46–59.

Manga Kalniga, J., & Ambe, S. (Eds.). (2021). *Réfugiés et déplacés internes au Cameroun*. Connaissances et Savoirs.

Martinez, R. (1998). An ethic of compassion in a world of technique. *Laval théologique et philosophique*, *54*(1), 83–90.

Matasci, D., & Desgrandchamps, M. L. (2020). « Civiliser, développer, aider » : croiser l'histoire du colonialisme, du développement et de l'humanitaire. *Histoire politique* [Online], (41). https://doi.org/10.4000/histoirepolitique.284

Mattei, J. F. (2014). *L'humanitaire à l'épreuve de l'éthique*. Éditions Les Liens qui libèrent.

Mbembe, A. (2013). *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. La Découverte.

Mercoiret, M. R. (1990). L'émergence des dynamiques sociales, une réponse au désengagement de l'État. In *L'avenir de l'agriculture dans les pays du Sahel*. CIRAD.

Micheletti, P. (2011). Humanitaires : neutralité impossible ? *Esprit*, (7), pp. 39-45.

Micheletti, P., Larzillière, P., Hours, B., Jacquet, F., Kabanda, M., Sauquet, M., & Galy, M. (2010). Faut-il désoccidentaliser l'humanitaire ? *Revue humanitaire : enjeux, pratiques, débats*, (24), pp. 10-27. https://journals.openedition.org/humanitaire/688

Minfegue, C. (2023). Une « petite » localité face à l'accueil des réfugiés : Le bricolage et l'adaptation comme leviers d'une politique locale d'hospitalité à Garoua-Boulaï (Est-Cameroun). *Migrations Société, 35*(194), 27–44. https://doi.org/10.3917/migra.194.0027

Mohamadou, E. (1963). Introduction à la littérature peule du Nord-Cameroun. *Abbia : revue culturelle camerounaise*, *1*(3), 66-76.

Molo Zogo, B. (2023). *Une sociohistoire des catastrophes : États, société et pouvoir au Cameroun. Fin XIX^e – début XXI^e siècle* (Thèse de doctorat en sociologie, École des hautes études en sciences sociales/ Université de Yaoundé I).

Murithi, T. (2009). Aid colonization and the promise of African continental integration. Dans H. Abbas & Y. Niyiragira (Eds.), *Aid to Africa: Redeemer or Coloniser? Cape Town and Dakar (*pp. 1–12). Pambazuka Press.

Ndengue, R. (2016). Mobilisation des femmes au Cameroun français dans les années 1940-1950 : l'ordre du genre et l'ordre colonial fissurés. *Le mouvement social*, *2*(255), 71-85.

Ngatansou Doumara, A., & Bille, S. (2008). Stratégie de lutte contre les mariages précoces et forcés dans l'Extrême-Nord du Cameroun. Dans S. Arcand et al. (Dirs.), *Violences faites aux femmes* (pp. 441–456). Québec : Presse de l'Université du Québec.

Ngũgĩ Wa Thiong'o. (2011). *Decolonising the mind.* East African Editional Publisher.

Nouwen, H. (2004). *La compassion*. Fidélité.

Organisation internationale pour les migrations [OIM]. (2023). *DTM Cameroun-Extrême Nord — Tableau de bord de suivi des déplacements R-26*. IOM, Cameroun.

Organisation internationale pour les migrations [OIM]. (2016). *Matrice de suivi des déplacements* (Numéro 5). IOM.

Obah, Y., Biango, L., & Mengue, M. T. (2021). Action humanitaire et urbanisation au Tchad : le cas d'Abéché et Goré. *GARI. Recherches et débats sur les villes africaines*, *1*(1) https://dx.doi.org/10.46711/gari.2021.1.1.2

Olivier de Sardan, J.-P. (2011). Aide humanitaire ou aide au développement ? La « famine » de 2005 au Niger. *Ethnologie française, 41*(3), 415-429.

Olivier de Sardan, J.-P. (2021). *La revanche des contextes : Des mésaventures de l'ingénierie sociale en Afrique et au-delà*. Karthala.

Olivier de Sardan, J.-P. (2022). « Compter sur ses propres forces » : face à l'aide, promouvoir les experts contextuels dans les politiques publiques en Afrique. *Global Africa*, (1), pp. 160-172.

International Organization for Migration (IOM). (2023). *DTM Cameroon Far North—Displacement tracking dashboard R 26*. IOM Cameroon. https://dtm.iom.int/sites/g/files/tmzbdl1461/files/reports/DTM%2026%20CMR%20Tableau%20de%20bord%20MT__.pdf

Paugam, S. (2023). *L'attachement social : formes et fondements de la solidarité humaine*. Seuil.

Pérouse de Montclos, M. A. (2009). Du développement à l'humanitaire, ou le triomphe de la com. *Revue tiers monde*, *200*(4), 751-766.

Pommerolle, M.-E. (2008). La démobilisation collective au Cameroun : entre régime postautoritaire et militantisme extraverti. *Critique internationale*, *3*(40), 73-94.

Rahmani, R. (2012). Donors, beneficiaries, or NGOs: whose needs come first? A dilemma in Afghanistan. *Development in Practice*, *22*(3), 295–304.

Richey, L. (2018). Conceptualizing "everyday humanitarianism": Ethics, affects, and practices of contemporary global helping. *New Political Science*, *40*(4), 625–639.

Robinson, M. (1995). Aid, Democracy and Political Conditionality in Sub-Saharan Africa. Dans O. Morrissey & F. Stewart (Eds.), *Economic and Political Reform in Developing Countries*. Palgrave Macmillan, London. https://doi.org/10.1007/978-1-349-13460-1_5

Savidan, P. (2018). Compassion et conflit des solidarités. *Cahiers de recherche sociologique*, (65), pp. 71-87.

Scott, J.-C. (1976). *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press.

Seignobos, C., et Iyebi-Mandjeck, O., (2000). *Atlas de la province Extrême-Nord Cameroun*. IRD Éditions.

Seignobos, C. (2011). Le puulaku, ultime recours contre les coupeurs de route. Province du nord au Cameroun. *Afrique contemporaine*, *4*(240), 11-23.

Theodossopoulos, D. (2016). Philanthropy or solidarity? Ethical dilemmas about humanitarianism in crisis-afflicted Greece. *Social Anthropology/Anthropologie sociale*, *24*(2), 167–184.

Tourneux, H. (2019). Les savoirs locaux : comment les découvrir et comment les transmettre. Dans C. Dili-Palaï (Ed.), *Savoirs locaux, savoirs endogènes : entre crises et valeurs* (pp. 15–29). Éditions du Schabel. ⟨halshs-03125127⟩

Trémon, A.-C. (2024). Chapitre 7. L'économie morale. Anthropologie contemporaine (pp. 230-260). *Armand Colin*. https://shs.cairn.info/anthropologie-contemporaine--9782200635534-page-230?lang=fr

Wade, P. (2023). Entretien avec Damien Noma. Dans M. T. Mengue & V. Troie, (Eds), *Transition humanitaire au Cameroun* (pp. 83-88). Karthala.

Zelao, A. (2023). Crise sécuritaire et action humanitaire des ONG à l'Extrême-Nord du Cameroun : opportunités et limites. Dans M. T. Mengue & V. Troie (Eds), *Transition humanitaire au Cameroun* (pp. 89-112). Karthala.

Endogenizing Humanitarian Aid

Knowledge, Practices, and ALDEPA's Mobilization in Support of Victims of Boko Haram in Cameroon's Far North Region

Yvan Hyannick Obah
Researcher at the Institute of Social Policies and Initiatives (IPIS)
Catholic University of Central Africa, Cameroon
obahyvan@gmail.com

How to cite this paper:
Obah, Y. H. (2025). Endogenizing Humanitarian Aid: Knowledge, Practices, and ALDEPA's Mobilization in Support of Victims of Boko Haram in Cameroon's Far North Region. *Global Africa*, (12), pp. 243-260.
https://doi.org/10.57832/ehyg-2652

Received: August 4, 2025
Accepted: October 18, 2025
Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Abstract

This contribution focuses on the endogenization of humanitarian aid, emphasizing the Local Association for Participatory and Self-Managed Development (ALDEPA), a non-governmental organization (NGO) active in the Far North region of Cameroon. As a process of integrating and adapting elements from an external system, society, or culture, endogenization here sheds light on the conditions under which decolonizing aid in the *Global South* is constituted. The study examines the ways in which moral considerations, rooted in the history, values, and culture of the populations in the Far North region of Cameroon, shape the logic of humanitarian assistance at the local NGOs level, and particularly within ALDEPA. The interaction between these local logics and those linked to the global context reveals North/South power relations as well as the structural asymmetries that pervade the humanitarian field. By mobilizing the concept of moral economy, the study aims to demonstrate that ALDEPA's humanitarian action is structured by values, emotions, and moral judgments, interacting with political, economic, and social logics. It highlights how aid decisions, resource distribution, and the definition of beneficiaries within ALDEPA are guided not only by technical or economic imperatives but also by conceptions of the good, the just, and moral duty. Thus, the main argument of this contribution rests on the hypothesis that mobilizing endogenous knowledge and practices within ALDEPA introduces a (gradual) paradigm shift, breaking with the universalist logic of humanitarian action. Aid endogenization within this organization is achieved through a combination of knowledge, discourse, and practices that beneficiaries identify. These endogenous knowledges interact with exogenous knowledge, producing a hybrid form of local humanitarian action. The methodological approach is qualitative and inductive, employing interviews, document research, and direct observation as data collection techniques.

Keywords

Endogenous knowledge and practices, moral economy, humanitarian aid, Boko Haram, Cameroon

Introduction

The Far North region of Cameroon is experiencing an unprecedented humanitarian situation. Since the end of 2012, it has become a stronghold for fighters of the Boko Haram (BH)[1] sect. Repeated attacks by Islamist militants, coupled with responses from national and international security forces (including the Multinational Joint Task Force [MNJTF]), continue to cause significant population displacements. The departments of Diamaré, Mayo-Tsanaga, Logone-et-Chari, Mayo-Sava, Mayo-Danay, and, to a lesser extent, Mayo-Kani, host numerous Nigerian refugees and internally displaced people (IDPs) under various arrangements.

Indeed, refugees are people who have crossed an international border, whereas IDPs have remained within their own country. The arrangements for accommodating these displaced populations differ. Refugees may be hosted in camps or integrated into host communities, often with the assistance of international organizations. IDPs, on the other hand, are primarily accommodated within host families or in spontaneous sites, as observed in the East and Far North regions of Cameroon (Mahamat, 2021; Lefort-Rieu, 2024b, chapter 3).

According to the Displacement Tracking Matrix (DTM) for the Far North region of Cameroon, in August 2023, the number of IDPs was estimated at 453,661, while the number of refugees outside the Minawao camp was 48,165 (IOM, 2023). This situation has led to the continuous presence of national and international actors engaged in initiatives that, since 2016, have been reshaped in line with the humanitarian-development-peace nexus approach.

However, as humanitarian needs grew, the actions of international NGOs and United Nations agencies revealed limitations in their capacity to meet the needs of an increasingly large displaced population. A lack of understanding of the realities specific to the contexts of intervention has often been a major obstacle to the harmonious implementation of these external initiatives (Olivier de Sardan, 2021). This situation accelerated the resurgence of endogenous assistance[2] dynamics, structured around discourses, practices, and mechanisms related to the contexts of intervention.

This study focuses on the Local Association for Participatory and Self-Managed Development (ALDEPA), an NGO[3] that was active at the time of this study, in assisting victims of Boko Haram attacks. Due to its longevity (founded in 1998), experience, and strong local presence, this organization represents a paradigmatic case among local NGOs operating in the humanitarian field in the Far North of Cameroon. ALDEPA was also one of the first local NGOs in the region to engage in responding to the humanitarian needs arising from the Boko Haram security crisis. However, although this study is based on ALDEPA's frameworks and experiences, it does not seek to defend the organization's approach to humanitarian aid. Rather, through reflection on the concept of endogenization, it aims to contribute to the debate on the challenges, limitations, and dilemmas involved in aid decolonization.

The empirical approach relied on a qualitative and inductive methodology. The pre-survey phase, conducted in August 2022, allowed for the observation of the nature of assistance strategies implemented by ALDEPA. During the main survey, carried out between August and September 2024,

1 Boko Haram is not the name by which the fighters of the Islamist sect identify themselves. Initially described as "the Nigerian Taliban," they more readily identify under the name *Jama'atu Ahlis Sunna Lidawati Wal Jihad* (the Companions of the Prophet for the Propagation of the Sunnah and Holy War).

2 These dynamics are expressed in terms of local community action, the role of culture as a source of support, solidarity, and mutual aid at the community level, and the mobilization of local resources and knowledge to help victims of the crisis.

3 Within Cameroon's legal framework, an association is a general structure governed by Law No. 90/053 of 19 December 1990 on freedom of association, whereas a non-governmental organization (NGO) is a specific type of association, formally approved by the administration to carry out missions of public interest and benefiting from a special regime (tax and customs advantages, etc.), in accordance with Law No. 99/014 of 22 December 1999 governing non-governmental organizations. The distinction between an association and an NGO is therefore legal and administrative, with the NGO constituting a subcategory of association accredited on the basis of its impact and its compliance with missions of public interest. An organization is referred to as a local NGO when it is rooted in a specific community (village, town, or region). Its members and activities are primarily local, and it is not a structured subsidiary of a national or international entity, focusing instead on the realities and needs of its immediate geographical area. An international NGO, by contrast, is a private, non-profit organization independent of governments, with a transnational scope, recruiting members and operating in multiple countries for humanitarian, human rights, or environmental causes, and coordinating actions across national borders.

participants were selected based on their degree of involvement in humanitarian processes[4]. In total, 41 interviews were conducted with six officials from the Ministry of Territorial Administration, five social workers, seven local facilitators, four community leaders, nine NGO staff members (local and international), five refugees, and five internally displaced people. However, the focus of this reflection led me to give more voice to certain actors. The categories of analysis focused on endogenous knowledge and practices in humanitarian aid, perceptions of international/local aid initiatives, and the relationships between different actors in the humanitarian field in the Far North. Given the sensitivity of the context, I established contacts with people living in areas affected by armed conflict. Furthermore, scientific literature (books, articles, theses) and grey literature (reports from UN agencies and NGOs) were used to gather additional data needed for triangulation.

One observation remains: humanitarian[5] aid has evolved remarkably since the early 1990s. The triumph of capitalism, the rise of criminal networks, the surge of extremism, and the resurgence of inter-state wars have reinvigorated debates on compassion in both political and academic fields (Nouwen, 2004; Hours, 2010; Lainé, 2013; Savidan, 2018). However, the rise of "politics of pity" (Boltanski, 1993) in Africa has a more complex history. They maintain a close connection with the colonial civilizing mission, which was followed by development-oriented agendas and then by so-called emergency aid (Matasci & Desgrandchamps, 2020). International humanitarian aid thus emerged as an instrument to refine and extend the power relations of countries and agencies from the Global North (Atlani-Duault & Dozon, 2011). As a result, aid provided by *Global North* countries to the *Global South* has been subject to various conditionalities and was consequently assimilated into a form of neocolonialism (Micheletti, 2011).

The issue of aid decolonization[6] in Africa remains highly relevant. Indeed, it has been the focus of numerous academic gatherings in recent years[7]. Yet, this decolonization, one of whose major corollaries is the "localization[8]" of international aid, has struggled to take hold in Cameroon. Structural and circumstantial factors explain this situation: on one hand, the lack of financial resources and weak structure of local NGOs, which are often relegated to subcontractor roles by international NGOs (Wade, 2023, p. 86); on the other hand, the excessive dependence of national/local associations on external aid and the specific constraints posed by the country's post-authoritarian and extroverted context in Cameroon (Pommerolle, 2008; Cazabat, 2016).

This study aims to contribute to research on transformations in humanitarian aid through a decolonial lens. By focusing on endogenization, the objective is to explore how it informs decolonization of aid and North/South power relations in the humanitarian field. Here, endogenization refers to the local appropriation of humanitarian action, reflecting a process of integrating and adapting elements from an external system, society, or culture. This process involves institutional actors, NGOs, and local communities. This conception of endogenization invites us to consider that in Cameroon (as elsewhere), initiatives that could be described as local and/or state humanitarian action already exist (Molo Zogo, 2023; Minfegue, 2023). Assessing humanitarian aid in light of this reality requires

4 Here, humanitarian processes refer to structured mechanisms aimed at saving lives, alleviating suffering, and protecting human dignity during crises, while respecting the principles of humanity, neutrality, impartiality, and independence.

5 In the context of this reflection, humanitarian action is understood as a set of activities aimed at saving lives, alleviating suffering, and preserving dignity, guided by principles such as humanity, impartiality, neutrality, and independence (Agisilaou & Boz, 2025). The term nevertheless encompasses a diversity of interpretations depending on the actors and contexts involved (Lefort-Rieu, 2024b).

6 By the decolonization of aid, we mean the challenging and reorientation of deeply entrenched power imbalances within the structures that have long defined aid. This applies to intervention policies and procedures, as well as the behaviour of aid professionals (Gwana Passa, 2024).

7 Among the most recent initiatives, we can mention The Junior Researcher's Institute organized by Global Africa/CIHA from 27 October to 2 November 2024 on the issue: "Humanitarian Relations and the Reinvention of Africa's Future: Genealogies, Current Practices, and Decolonial Imperatives"; the webinar held on 14 June 2024 by the Centre for Research, Training and Publications (CRTP), in collaboration with the Movement for Community-Led Development MCLD), entitled: "Decolonizing Humanitarian Aid in Africa."

8 The use of quotation marks reflects the caution required in employing this term, given the ambiguity surrounding both the objectives attributed to the process it refers to and the nature of the actors involved. The "localization" of aid presents numerous ambiguities, which lie mainly in the gap between discourse and practice, the blurred definition of local actors (who are heterogeneous), persistent power relations (with international NGOs dominating local actors), funding challenges (with financial flows directed toward the Global North), and the difficulty of transforming the system toward greater local autonomy (Magen-Fabregat et al., 2024; Audet, 2022).

situating the discussion within global conversations on both the ethical implications of humanitarian action (Mattei, 2014; Grünewald, 2007; Richey, 2018; Theodossopoulos, 2016) and the relationships between humanitarian actors and affected populations (De Torrenté, 2013; Rahmani, 2012).

The analysis emphasizes endogenous knowledge and practices, in relation to exogenous knowledge and practices perceived as belonging to another value system (Hountondji, 2019, p. 15). Referring to endogenous knowledge and practices means invoking a community's intrinsic knowledge, shaped by its history, culture, and environment (Tourneux, 2019; Kane et al., 2025; Akaffou, 2023). However, these bodies of knowledge and practices are not immutable. They have a history and may be subject to debate, tensions, and negotiation. Applied to the humanitarian field, endogenous knowledge refers to the knowledge, skills, and methods of assistance developed locally by a community, deeply rooted in its cultural, social, and environmental context.

Two main perspectives polarize the debate on humanitarianism in Africa. The first, more optimistic, view it as a dynamic that improves individuals' living conditions and environment (Manga Kalniga & Ambe, 2021; Obah et al., 2021). The second perspective is critical, emphasizing the highly Northern or unilateral nature of humanitarian action (Pérouse de Montclos, 2009; Olivier de Sardan, 2011; Micheletti et al., 2010). Proponents of this view argue that humanitarian interventions in Africa are designed and implemented from the *North*, reproducing colonial patterns, albeit in a softer form, and preventing African beneficiaries from "emerging from the great night" (Murithi, 2009; Atlani-Duault & Dozon, 2011; Mbembe, 2013; Matasci & Desgrandchamps, 2020; Lynch, 2022).

The question I will attempt to answer is as follows: What changes are brought about by mobilizing endogenous knowledge and practices in humanitarian aid within the NGO ALDEPA in Cameroon's Far North? The hypothesis advanced here is that such mobilization introduces a (gradual) paradigm shift, breaking away from the universalist logic of humanitarian action. The endogenization of aid within this organization unfolds through an engineering of knowledge, discourse, and practices in which beneficiaries recognize themselves. These endogenous knowledges interact with exogenous knowledge, producing a hybrid form of local humanitarian action.

The analyses carried out in this study are grounded in the theory of moral economy of humanitarianism. Informed by the reflections of Fassin (2009; 2012) and enriched by the work of Trémon (2024), this theory postulates that humanitarian actions are structured by values, emotions, and moral judgments, interacting with political, economic, and social logics. It examines how aid choices, resource distribution, and the selection of beneficiaries are guided both by technical or economic imperatives and conceptions of the good, justice, and moral duty. The study focuses specifically on the workings of this moral economy in the Far North of Cameroon and the participation of local humanitarian actors in it[9].

This reflection is structured around two main sections. The first situates the emergence of humanitarian action in the Far North by tracing the historical conditions that made it possible (I). The second examines the local appropriation of modern humanitarian practice, with particular emphasis on the NGO ALDEPA (II).

From Social Aid to Humanitarian Action

This section highlights four points that help introduce the foundations of the endogenization of humanitarian action and the paradigm shift it entails. These points are: the context in which associations and NGOs emerged (1), the outbreak of the Boko Haram insurgency (2), the shift of local NGOs into the humanitarian field (3), and the meanings underlying the desire to provide assistance (4).

9 In this study, the term refers to the collective of local actors organized within non-governmental organizations (NGOs) and engaged in providing assistance to victims of various crises (security-related, environmental, etc.).

Local NGOs: Born of Democratization

Analyzing the conditions under which NGOs emerged in Cameroon, particularly in the Far North region, reveals a dynamic resulting from the convergence of three factors: (i) the economic crisis of the late 1980s and the withdrawal of the state; (ii) the democratization of the 1990s, accompanied by a restructuring of institutional relationships between the state and civil society organizations; and (iii) the awakening of civil society, manifested in a proliferation of NGOs and associations engaged in development sector.

Indeed, the multiplication of NGOs in the Far North of Cameroon coincided with the awakening and strengthening of civil society within a context of growing poverty and inequality (Abega, 1999). Some also associate this period with state disengagement (Mercoiret, 1990). This dynamic dates back to the 1980s–1990s, a period marked by crises in African states, often concurrent with the implementation of neoliberal policies (Eboko, 2015). Inades-Formation[10] was the first NGO to initiate interventions in this region in 1973. At that time, the associative movement had no legal or formal recognition in Cameroon; only a few informal women's groups and associations existed (Ndengue, 2016).

At the dawn of the 1990s, as part of the democratization process, Cameroon established an institutional framework governing relations between the state and civil society. With the adoption of Law No. 90/053 of December 19, 1990, on freedom of association, the associative movement experienced unprecedented growth at both local and national levels. At that time, local NGOs did not yet exist; only religious associations and those active in development were present. The same period saw the adoption of Law No. 90/056 of December 19, 1990, relating to political party activity. Apolitical associations then provided services to vulnerable populations. They were all non-profit, and remain so to this day in the vast majority of cases.

The economic recession at the end of the 1980s was also a decisive factor, for at least two reasons. First, it encouraged many local actors, particularly associations, to focus on development issues. Second, it led to a major shift in the modalities of aid provision to African countries, through the official introduction of political and democratic conditionalities (Robinson, 1995; Gibson et al., 2015). International aid to countries in the Global South thus became conditioned on compliance with principles established by *Global North* countries.

In December 1999, Law No. 99/014 of December 24, 1999, governing non-governmental organizations, came into force. It allowed associations that had operated for at least three years, were in compliance with taxation, and had certified activity and financial reports to evolve into NGOs. As stated by the head of ALDEPA: "At that time, only international agencies conducted explicitly humanitarian operations in the Far North of Cameroon, primarily focused on emergency interventions (floods, droughts, epidemics, etc.)" (Interview on August 28, 2024, in Maroua).

The few existing local NGOs (notably ALDEPA) primarily operated in the realm of social assistance for disadvantaged populations and vulnerable groups. Issues related to gender-based violence (GBV)[11], child protection, early marriage, hunger, health, and nutrition received particular attention (interview on September 4, 2024, with an ALDEPA official in Maroua). This social assistance was already imbued with values of mutual aid, charity, sharing, and benevolence, as it aimed to support people in need. The emergence of Boko Haram would soon mark a decisive turning point.

The "Boko Haram Crisis" and the official Shift to the Humanitarian Field

The surge of humanitarian action in various localities in Cameroon's Far North is rooted in the "Boko Haram crisis." Since the end of 2013, the region has been targeted by armed groups claiming affiliation with the jihadist movement. The recurrent attacks have caused numerous deaths and serious injuries. They have also led to significant population displacements at both local and international levels, resulting in a highly complex humanitarian crisis.

10 Inades-Formation represents a pan-African network of associations under Ivorian law working for equitable and sustainable development in Africa.

11 This refers to domestic violence and any other form of violence against women.

Moreover, the vulnerabilities generated by the violence between security forces and Boko Haram militias have led to a massive influx of foreign NGOs into the region. They have also encouraged the emergence of various local associations and NGOs engaged in assisting victims (Wade, 2023, p. 85). However, there are still relatively few local humanitarian NGOs in the Far North. Most associations are established by socio-professional groups (students, academics, and various workers).

Initially, local NGOs primarily operated in the field of development (Zelao, 2023, p. 98). Most of them were not established as humanitarian NGOs. In the Far North, the Boko Haram phenomenon was the trigger for local NGOs to officially enter into the humanitarian sector. The example of ALDEPA[12] is particularly illustrative in this regard.

The shift of local NGOs into the humanitarian field: a focus on Aldepa

Founded in 1998 and legalized in 2002 in Maroua (the regional capital of the Far North) as an association, ALDEPA initially had "nothing to do with crisis or conflict situations" (interview on August 28, 2024, with the head of the NGO ALDEPA in Maroua). Its actions were mainly oriented toward supporting disadvantaged populations and vulnerable groups. The association also engaged in local development initiatives, focusing on specific areas such as poverty reduction and gender considerations, etc. Later, ALDEPA applied for NGO status under Law No. 99/014 of December 24, 1999, governing non-governmental organizations. By 2017 (the year it obtained official accreditation), ALDEPA became one of the first recognized local NGOs in Cameroon's Far North.

From 2013 onwards, Cameroon's Far North region has been plunged into a climate of insecurity, marked by the kidnappings of foreigners and attacks that killed hundreds of people (Crisis Group, 2016). In response to growing humanitarian needs in crisis-hit areas (Kolofata, Mora, Dabanga, Amchidé, Kerawa, Limani, etc.), local NGOs, previously focused on development objectives, adapted or redirected their interventions, as noted by the head of Aldepa:

> In 2013, refugees began arriving, and in 2014, attacks were recorded in Cameroon. This situation meant that NGOs and associations already active in the development field could not remain idle. They started providing assistance to affected people—women and girls who were victims of GBV, children whose parents had been killed or had disappeared, children who were injured, or those apprehended in connection with terrorism. This is what triggered a transformation, so that today these NGOs or associations continue their development activities while having expanded their services in the humanitarian field. (Interview on August 28, 2024, with the head of ALDEPA in Maroua).

The selection of these targets was influenced by the orientation of the organization, whose initial objective is, as noted by the head of ALDEPA, "to assist vulnerable groups" (Interview on August 28, 2024, in Maroua). However, this transformation from social assistance to humanitarian action (Collovald, 2001) was not radical. Like other organizations (ALVF[13], ACEEN[14], etc.). ALDEPA maintained its initial areas of activity. It simply intensified its humanitarian interventions by providing various services to individuals whose vulnerability had been exacerbated by the crisis.

Furthermore, to better meet humanitarian needs and align with the requirements of international partners, ALDEPA gradually developed specialized expertise by recruiting professionals from diverse backgrounds, as emphasized by the head of the organization: "Human resources are the strong arm of the organization. We recruit professionals from different backgrounds: sociologists, lawyers, social workers, psychologists, economists, and also specialists in development and social sciences for development" (Interview on August 28, 2024, in Maroua). However, at the time of its creation, the qualifications of candidates were not a major criterion in recruitment, as noted by the head of ALDEPA:

12 It should be noted that ALDEPA was initially a local NGO headquartered in Maroua (capital of Cameroon's Far North Region). However, it has gradually taken on a national scope, as evidenced by the expansion of its activities into the East, North, and Adamaoua regions.
13 Association de Lutte contre les Violences faites aux Femmes (Association for the Fight against Violence against Women).
14 Alliance Citoyenne à l'Éducation pour le Développement et l'Environnement (Citizen Education Alliance for the Development and the Environment.)

> Today, the minimum requirement for recruitment is a bachelor's degree. Recruitment is competitive and conducted through a call for applications. We seek the best profiles. Initially, when we created the organization, this was not the case because some of the people at ALDEPA had either a BEPC[15], or training from ENIEG[16], the veterinary school, or the agricultural school, but they had some form of training. At the beginning, we did not have sufficient resources and were not very demanding regarding profiles. We did not yet have international partners (Western NGOs and United Nations agencies) imposing specific profiles and an organizational model. These individuals have also developed within the organization and, over time, became professionals. (Interview on August 28, 2024, in Maroua)

In doing so, ALDEPA underwent a structural NGO-ization process, marked by a pursuit of professionalization and a neoliberal bureaucratization dynamic. Characteristic features of this process include increased individualization of power and authority, greater instrumentalization of relationships, adoption of a more competitive recruitment approach, and the establishment of a formal hierarchy and division of labor (Lang, 2012, p. 67). In this way, ALDEPA has developed as an NGO, and its current form contrasts with the decolonization project in which it seems to participate. One of the paradoxes of decolonization lies at this level. Despite often laudable intentions, NGOs in the *Global North* (frequently inspired by Western models, centered on external donors, and employing a discourse of misery) sometimes reproduce colonial dynamics, creating dependency and a "staging" of aid (Gwana Passa, 2024).

The Foundations of Humanitarian Action in Cameroon's Far North

In the Far North region, many foreign humanitarian NGOs share the belief that humanitarianism is based on the principles of humanity, impartiality, neutrality, and independence as noted by two officials of the NGO Public Concern: "Humanitarian work requires a love for humanity, equality and fairness in selecting the people assisted, and the freedom to act without constraint. These requirements constitute the very essence of humanitarianism" (Interviews on September 10, 2024, in Minawao). These principles, established by Henri Dunant in 1859, are now "universalized" within the humanitarian sector. However, the variation in the levels of interpretation is partly linked to the role attributed to beneficiaries in the conception and implementation of aid (Mattei, 2014).

Historically, beneficiaries were often perceived as passive victims, receiving aid decided and organized by external actors (Kovács et al., 2010). The emergence of the resilience paradigm, which positions local populations and structures as first responders in crises situation, introduced a notable shift by recognizing the agency of beneficiaries (Malkin, 2015). Yet, these changes have remained minimal, and their effects on the structuring of international aid interventions have been relatively marginal (Hilhorst, 2018).

At a more local level, however, the humanitarian action of local NGOs is rooted in mobilizations based on the values, norms, and socio-cultural obligations of communities, structured around compassion, solidarity, and human relationships. The moral dimension plays a central role. In Cameroon's Far North, acts of humanity continue to play a prominent role, expressed through ordinary forms of care and mutual recognition. These acts are reflected in modest gestures offered by local communities, whether to a "brother" or "sister" in distress, whether from here or elsewhere: a glass of tea or a local drink (*chai* or *arki*), a handcrafted object, a traditional dish, stories (*taalol*[17]), shared moments, and mutual recognition. This ethic of compassion is part of the recognition of the distress of others and the desire to alleviate it (Martinez, 1998). It is rooted in ancient customs and anthropological values. Expressed locally in the Fulani dialect (*fulfulde*), charity (*sadaka*), mutual aid (*walliteego*),

15 First Cycle Certificate
16 Teacher Training College for General Education
17 The *taalol* (singular of *taali*) is a classical type of tale found throughout Africa. Among the Fulani (Foulbé), however, it is reserved exclusively for children and ordinarily exists only in oral form. Nothing in particular distinguishes Fulani tales from those of other ethnic groups.

sharing (*sennduguo*), assistance (*ballal*), aid (*walliinde*), benevolence (*moyyere*), and hospitality[18] are principles or values that structure the relational DNA of communities in the Far North of Cameroon (Ali Emat, 2017; Avalaye, 2022; Avodo Avodo, 2024).

Within ALDEPA, the practice of humanity is embedded in the *Pulaaku* (the Fulani code of honor)[19], where sharing and hospitality are central. It is also linked to symbolic exchanges, social balance, and aesthetics, with traditional and religious aspects influencing practices (Dupire, 1970, p. 189; Seignobos, 2011, p. 15). As Fassin (2012) has shown, these moral registers determine the qualities and logics that guide individuals' judgments, their assessment of what is considered good and just, and the normative mechanisms they use to act. As explained by a member of ALDEPA:

> For example, in the case of economic support, in some communities, we cannot, for instance, provide economic support for pig farming because these populations do not eat pork. The same applies to clothing support; we cannot decide to dress girls in trousers, as it would not be accepted. So, even in our assistance, we put ourselves in the place of these communities and provide them with what they are accustomed to. (Interview on September 4, 2024, with an ALDEPA staff member in Maroua)

These statements highlight two realities. On the one hand, they demonstrate ALDEPA's consideration of the knowledge, skills, endogenous practices, and customs of beneficiaries. Such an approach helps prevent the assistance provided by local humanitarians from being rejected by the communities they aim to support. On the other hand, and more strikingly, they reveal the integrative dimension inherent in taking these local knowledges and practices into account, in the sense that it aims to create an intervention environment that is more or less familiar, designed with and for the beneficiaries. Moreover, these knowledges and practices are embedded in logics of sharing and mutual recognition. Here, one observes an essential aspect of the moral economy, in which the system of values and principles, structured around respect for the thought frameworks of others (Trémon, 2024), guides the judgments and actions of ALDEPA staff.

However, this consideration is subject to certain conditions that can constitute operational, budgetary, and institutional constraints:

> We intervene based on the resources available: assistance always requires financial means, which can be limited if the number of people to be assisted is too high; on the security situation in the intervention areas: our interventions primarily target zones that have so far been spared from armed clashes; and on the approval of the supervising ministry. (Interview on September 4, 2024, with a staff member of the NGO ALDEPA in Maroua)

This section has shown how the genesis and evolution of humanitarian action in the Far North of Cameroon shape the logics that govern the practices, discourses, and representations of the desire to assist among local actors. The suffering experienced by victims of attacks and armed confrontations has triggered a restructuring of local associative initiatives, fueled by a moral and social duty of solidarity. These categories, both emotional and political, are molded by the cosmologies, languages, and practices rooted in the daily life of communities.

Practices and Discourses Embedded in Endogenous Realities

The endogenization of humanitarian aid and the power relations it reveals in Cameroon's Far North are perceptible through the use of local linguistic and cultural practices by local NGOs 1), the mobilization of indigenous healing practices 2), the use of local techniques in the entertainment of

18 In the Fulani code of honor (*pulaaku*), hospitality constitutes one of the cardinal virtues. During the time of Fombina (the southern periphery of the former Sokoto Empire), visitors and passing guests were warmly welcomed by the Fula people.

19 The Fulani dialect (Fulfulde) is the most widely spoken in the North of Cameroon (Far North, North, and Adamaoua regions) and in certain areas in Chad and northern Nigeria. This reality is rooted in the political history of these areas, marked by the jihad launched by Usman dan Fodio, a Fulani preacher, in the 16th century. The "Fulani domination" that took hold following this war has left traces still visible in the social, political, and economic organization of communities in the northern regions of Cameroon, despite the specificities of the different groups (Seignobos & Iyebi-Mandjeck, 2000).

youth beneficiaries 3), and flexibility in procedures and in engagement with intervention sites 4). However, the localization of aid does not constitute a radical break from the practices of international NGOs, given the nature of the relationships they maintain with local NGOs 5).

Linguistic and Cultural Practices Incorporated into Assistance and Restorative Justice

Humanitarian interventions by local NGOs in Cameroon's Far North bear the imprint of the areas in which they operate. The use of vernacular languages and the respect for local customs occupy a central place. The systematic mobilization of distinct linguistic repertoires aligns with the diversity of sociological groups present in the region such as the Fulani, Mafa, Toupouri, and Mousgoum. These "endogenous technologies"[20] (Hountondji, 2019; Aguessy, 1989) allow assistance to be anchored in the realities of the areas of intervention and integrated into the daily lives of the beneficiaries. They also consciously or unconsciously contribute to a process of decolonizing the thought or the mind (Ngũgĩ Wa Thiong'o, 2011), (re)connecting beneficiaries with the endogenous meanings of humanitarianism. Observations show that this approach leads to a gradual transformation in beneficiaries' perceptions of themselves, their circumstances, and those who provide aid to them. Testimonies gathered during group interviews with internally displaced people (IDPs) in Zamay illustrate this:

> When we arrived here in Zamay, it was hard because we didn't know anyone. The local NGOs helped us a lot. They helped us with income-generating activities, food, and even healthcare. When they come, they speak to us in our languages. They speak in Kapsiki, or Moundang, or even Kanuri. They tell you that you will get through this, that this is your home too. It helps us, even though it is difficult. We consider them our brothers, and we feel at home when they come to see us. […] Sometimes they give us booklets, which are translated into Fulfulde or Arabic, reminding us of the principles shared in our communities, such as respect, dignity, love, and sharing. This helps us better understand their messages and reconsider certain negative practices. With the booklets, the messages come across more effectively. (Interview on September 2, 2024, with a group of IDPs at the Zamay IDP site)

This testimony confirms the decisive influence of using local languages on beneficiaries' perception of local NGOs. Unlike some international NGOs, which sometimes recruit local staff limited to the role of translator during field visits, ALDEPA's staff take the lead in the presence of beneficiaries and consistently communicate in local languages, each having a thorough command of the dialect specific to their area of intervention:

> There is a big difference between someone going to the field with their superiors asking them to translate the message being delivered to the beneficiaries and an ALDEPA staff member who takes the lead during field visits without needing to explain anything to me because I do not understand the local language. (Interview on August 28, 2024, with the head of Aldepa in Maroua)

The use of these practices (written translation of messages, contextualized storytelling, and reminders of community-specific principles) fosters forms of attachment (Paugam, 2023) between beneficiaries and local humanitarian workers.

ALDEPA's mobilization of local cultural practices is also evident in resolving disputes related to early marriage and in strategies for reintegrating ex-Boko Haram fighters or associates into communities. In the first case, the beneficiaries' lack of legal knowledge[21] leads local NGOs to rely on endogenous dispute resolution mechanisms. The involvement of traditional and religious authorities is decisive:

20 By this concept, one should understand the whole set of knowledge, tools, and techniques produced locally, rooted in the culture and environment of a community.

21 It is important to note, as an ALDEPA staff member points out, that: "despite workshops organized by humanitarian actors to improve communities' understanding of legal texts in the Far North of Cameroon, many struggle to grasp the importance of complying with these texts due to their limited educational level and the influence of sociocultural norms" (Interview on September 3, 2024, with a staff member of the NGO ALDEPA in Maroua).

> From a legal perspective, early marriage is an offense that can implicate not only the perpetrator but also the parents of the victimized girl or boy. Rather than exposing all parents, who are often unaware of the law, we favor a more amicable approach, bringing all parties together under the traditional authorities. If the marriage was initially celebrated before the traditional authority, it is up to them to undo it. (Interview on September 3, 2024, with an ALDEPA staff member in Maroua)

Although early marriage is a practice prohibited by NGOs, international organizations, and the State of Cameroon, resistance persists at the community level in the Far North. Attachment to sociocultural norms leads some families to resist messages about the prohibition of early marriage (Ngatansou Doumara & Bille, 2008). This resistance manifests in the reluctance of certain families to attend training workshops and awareness campaigns, as we observed during field visits with the NGO ALDEPA.

Regarding reintegrating strategies for ex-Boko Haram fighters or associates, local humanitarians also favor endogenous mechanisms. These include rituals known as "ritual gimol[22]" (Mohamadou, 1963), performed by elders, and ceremonies in which ex-fighters participate. Similar practices have existed in the North of Region Cameroon as part of the reintegration of people involved in highway robbery (Seignobos, 2011) and in Rwanda with the *Gacaca* courts, community-based justice systems implemented after the 1994 genocide (Allinne, 2022). Such engagements facilitate the reintegration of ex-fighters or associates and sanctify the forgiveness granted by communities, as explained by an ALDEPA staff member:

> […] We also have reconciliation initiatives because when these people [ex-Boko Haram fighters and associates] arrived, they were supposed to go through a DDR center, which did not happen. We identified all the cultural practices in the communities to help these people reconnect with their families. Sometimes your neighbor saw you cut their relative's throat, but how can you live in the same community? There have to be rituals to ensure that you can live together. […] Rituals were conducted, for example, in Mayo Moskota. We brought together ex-Boko Haram associates and community members. There was a celebration, and a traditional dish was prepared. The ex-Boko Haram members ate along with community members. During the lamb sacrifice, people drank the blood as a sign of alliance for what had happened, and the ex-Boko Haram members carried out work to acknowledge the wrongs committed. (Interview on September 3, 2024, with an ALDEPA staff member, Maroua)

These statements highlight the need to assign a central role to endogenous approaches in restorative justice practices. The key challenge is to involve communities so that they become genuine actors in the reconciliation process. Although it was difficult for us to meet people who participated in these ceremonies (due to the prevailing security situation in the areas where they take place), some tensions remain between former combatants and the communities, as noted by an official from the sub-prefecture services in Mora:

> It is not always harmonious between the communities and the ex-Boko Haram members. You know, when someone who has lost a family member or loved one, or who has suffered any form of violence, sees their perpetrator, the first thing that comes to mind is to settle the score, to take revenge. And that is human. We are sometimes informed of tensions between certain ex-Boko Haram members who have turned to farming and some local farmers. But these generally remain limited to verbal exchanges and stigmatizing insults, without going further, at least up to now. (Interview on August 22, 2024, in Mora).

Despite the few tensions mentioned in this excerpt, restorative justice rituals appear to facilitate the reintegration of former combatants or associates into the community.

22 The "ritual gimoll" is a type of Fulani poetry whose origins date back to pre-Islamic times. It recounts pagan rituals that are still practiced today among non-Islamized Mbororo communities. With the spread of Islam, this ritual was abandoned and lost its religious significance, becoming part of the secular repertoire.

The use of sacrificial practices for community reconciliation has long existed. The anthropologist René Girard (1982), for example, showed that in so-called archaic cultures, the immolation of a scapegoat, whether animal or human, served as a means of restoring social order in contexts marked by intense rivalries.

Mobilizing Endogenous Entrepreneurs and Managing Cases Involving Women Formerly Held Captive by Boko Haram

Endogenous health entrepreneurs, also referred to as contextual health experts (Olivier de Sardan, 2022), develop solutions that are both innovative and adapted to local realities. When treating trauma experienced by war victims, local humanitarians sometimes call upon healers or traditional practitioners (*mâalam*), who are mobilized to administer therapeutic rituals. The priority given to these healers, pastors, and traditional practitioners reflects a desire to valorize beneficiaries' everyday practices and cultural reference points, while recognizing the social legitimacy of these actors in processes of care and reconstruction. When such cultural practices are not mobilized, the healing process may take longer, as explained by a community relay in Zamay:

> We have certain practices. When a person is delirious, we can refer them to a pastor or a traditional healer. This initiates the healing process and facilitates recovery because the person knows these are the local mechanisms that exist. When there is a problem, we first take the person to a pastor or a traditional healer who performs an incantation or uses a water source to communicate with the ancestors, and so on. When these rituals are not performed, the person may heal physically, but psychologically, it can still be a problem. (Interview on September 10, 2024, with a community relay in Zamay)

These statements reflect beneficiaries' strong attachment to medical practices derived from their immediate context. They invite a critical examination of the relationship between so-called "Western" medicine and "traditional" medicine in humanitarian assistance contexts. Faced with international health norms and models, local humanitarians appear to resist (in a veiled manner), (re)negotiate, and adapt their health practices (Lefort-Rieux et al., 2023). These resistances, (re)negotiations, and adaptations are not radical within Aldepa. The fear of losing donors' trust explains this stance, as an Aldepa staff member affirms:

> Many of the projects we work on are funded by donors, and we are required to meet certain of their requirements, under the risk of losing partnerships that still bring us both financial support and valuable experience. (Interview on September 2, 2024, in Maroua)
>
> This fear weakens efforts to bring to the fore assistance and care practices specific to Cameroon's North regions. This observation highlights the complexity of the aid decolonization project, particularly the real conditions under which it can occur, given the asymmetric power relations structuring the humanitarian field.

The management of cases involving women formerly held captive by Boko Haram by local humanitarians is equally revealing of the place accorded to endogenous practices in assistance processes. Some women who were held captive by Boko Haram managed to escape from the forest, leaving their husbands behind. Years later, they experience significant difficulty rebuilding their lives and resuming marital lives due to uncertainty regarding the fate of their spouses, whose survival or continued captivity remains unknown. To address this situation, local NGOs call on the traditional leaders to examine the possibilities that would allow these women to rebuild their lives and remarry. The words of an ALDEPA staff member attest to this:

> We also have cases of women who were former Boko Haram hostages, who were kidnapped along with their husbands in the fields, for example. When they return to the community without their husbands, they are unable to grieve because they do not know the situation of their husbands, who remain captive in the forest. To address this situation, we turn to traditional leaders. The women concerned are asked to perform rites, such as walking

> barefoot, bathing in a stream, or distributing kola nuts at the market. The purpose of these rites is to purify them and allow them to remarry for those who wish to do so. (Interview on September 2, 2024, in Maroua).



Pictures 1 and 2: Meetings of ALDEPA staff members in Mora and Koza to register women who were formerly held captive by Boko Haram and have no news of their husbands.

Source: Fieldwork, 2024.

This reality highlights the central role played by endogenous structures in processes of repairing injustices created by war. The use of specific rituals—walking barefoot, using dirty objects, bathing in a stream (*backwater*) to cleanse oneself of the spirits of the deceased, or sharing kola nuts at the market to signal a new social status—enables women who have no news of their husbands to rebuild their lives, should they wish to do so. However, an Aldepa staff member points out that: "[...] even though, at times, some women find these practices burdensome and occasionally humiliating, many participate in order to have the possibility of remarrying" (Interview on September 2, 2024, in Maroua). These practices are part of the cultural heritage of communities in the Far North region, as shown by a study conducted by the International Circle for the Promotion of Creation (CIPCRE, 2006).

Use of local materials to create items for the entertainment of youth beneficiaries

In caring for young beneficiaries, the items used for their leisure activities within "child-friendly spaces" are aligned with the philosophy of endogenous realities. Modeling clay, Barbie dolls, and electronic gadgets (such as miniature cars) are often favored by United Nations agencies (UNICEF, UNESCO, etc.) and foreign NGOs. However, children from crisis-affected localities in the Far North often struggle to appropriate or use these items. By contrast, they are far more familiar with items made from locally available materials. Local NGOs, therefore, favor substituting these items for those provided by foreign humanitarians, as explained by an ALDEPA staff member in Maroua:

> We benefited from modeling clay from outside, like chewing gum that children could use to make elephants, lions, and so on. But it was difficult! The children were used to playing with mud; we ourselves had played with mud; that's how we made animals. With the modeling clay, some thought it was chewing gum that should be swallowed or eaten. So, when dolls arrived, we replaced them with maize stalks for young girls. All of this shows that local knowledge allows beneficiaries to feel at ease, as they would in their own environment. (Interview on September 2, 2024, with an ALDEPA staff member, Maroua)

This situation underscores a crucial issue of this reflection: the tension between the global standardization of humanitarian mechanisms and their adaptation to local practices. While the design of "child-friendly spaces" follows global protection standards promoted notably by UNICEF,

their effective functioning depends on multiple factors, including material availability, local skills, and cultural representations of play. The globalized conception of childhood conveyed by certain UN agencies and Western NGOs does not always align with local modes of socialization.

Local NGOs do not merely adapt; they vernacularize imported humanitarian mechanisms transforming "child-friendly spaces" into locally intelligible spaces (Levitt & Merry, 2009; 2011). These practices contribute to a hybridization of global norms (Comaroff & Comaroff, 2012), in which endogenization appears as a form of cultural translation. The relationship between local humanitarians and beneficiaries and intervention sites is equally revealing.

A more flexible approach in relations with beneficiaries and areas of intervention

Unlike foreign agencies, local NGOs demonstrate greater procedural flexibility. The completion of forms and administrative records often occurs after assistance has been provided, especially when urgency so requires.

Similarly, local humanitarians show closer engagement with intervention sites, which they do not always fully control. The use of motorcycles and canoes (to cross the Maga or the Mayo rivers) reflects a logic of self-sacrifice and personal commitment prevailing within local NGOs. This posture contrasts with the more distant, and sometimes detached, attitude of foreign agencies toward intervention sites and even toward beneficiaries themselves[23]. An ALDEPA staff member explains:

> Let me give an example. When I was in Mokolo and worked in areas like Koza, we had motorcycles, and it was very practical. But when international NGOs go to the field, they travel by car. If the area becomes inaccessible, they turn back. They make a U-turn and act as if they are above others. When they go to communities, their only concern is to distribute items. But our approach aims to teach beneficiaries how to be independent tomorrow. No matter how much food we bring, no matter how much money we provide, if we do not show them that their locality is an invaluable resource where they can farm during the rainy and dry seasons, engage in vegetable gardening, and that livestock farming can also succeed there, it means we have understood nothing. (Interview on September 6, 2024, with an ALDEPA staff member, Maroua)

As this testimony shows, the flexibility of local humanitarians enables them to provide assistance in areas deemed difficult to access by foreign humanitarians. Far from reflecting simple improvisation, this flexibility speaks to the agency of local NGOs. It can thus be analyzed as a situated modality of humanitarian action: i) it enables local NGOs to act in emergencies without waiting for the validation of cumbersome protocols; ii) it constitutes a rational response to environments marked by insecurity, road inaccessibility, and volatile needs; iii) it may be understood as a form of organizational resilience (Hilhorst, 2018) acquired through experience. This flexibility is therefore structural rather than contingent, a competence intrinsic to local actors.

The power relations within the humanitarian field, as revealed by this ALDEPA staff member's comments, are equally striking. The motorcycle/car contrast reflects material and symbolic inequalities: air-conditioned vehicles, often perceived as spaces of retreat or protection, become symbols of distance and even social superiority; motorcycles, on the other hand, signal engagement in local realities, endurance, and the capacity to truly reach beneficiaries. These practices create an internal hierarchy within the humanitarian field, where international NGOs control resources while local NGOs control access to, and knowledge of, the field.

23 However, this approach cannot be considered uniform or shared by all staff (both expatriate and local) of international NGOs and UN agencies. This observation stems from diverse experiences, but is consistently reported by Aldepa staff, who place particular emphasis on the attitudes of expatriate personnel.

Moreover, the self-sacrifice mentioned by this staff member ("getting wet," crossing the Mayo, riding motorcycles, etc.) is not just logistical. It produces moral capital, fosters beneficiaries' trust, and constitutes an identity marker of local humanitarian work. For local actors, being humanitarian implies embodying socially recognized values (courage, proximity, presence) as illustrated by the following excerpt and the accompanying images:

> International organizations emphasize the support they provide, what they have given there, and so on. The important thing is not to distribute things, make donations, and leave without teaching beneficiaries how to become autonomous, without even sharing moments with them. It gives the impression of wanting to get rid of them, as if you were simply fulfilling a formality. You have to be close to beneficiaries; you have to be with them all the time. (Interview on September 6, 2024, with an ALDEPA staff member, Maroua)

Pictures 3 and 4: some ALDEPA staff members visiting villages in the Koza and Mogodé areas, where access (during the rainy season) can only be done by crossing streams.



Source: Fieldwork, 2024.

These statements and pictures reflect a certain moral dimension of "self-giving" or "self-sacrifice" that prevails in the humanitarian assistance practices of the NGO ALDEPA. These "ways of doing" (Certeau, 1990) and thinking have a performative character, insofar as they shape beneficiaries' perceptions of local NGOs in comparison with foreign NGOs, as confirmed by the following remarks from an endogenous facilitator[24], who is also a beneficiary, met in Mora:

> We understand each other well with ALDEPA because they are always here. It's not the same with foreign NGOs, who only come maybe twice a year, give us kits, and then leave. We wait a long time before seeing them again. By contrast, ALDEPA, ALVF, or even CESOQUAR[25] are with us all the time, and we are very close to them. (Interview on August 22, 2024, with an endogenous facilitator in Mora)

The use of endogenous modes of assistance fits within a broader logic of adapting humanitarian practice to the realities of intervention contexts. We can discern here a logic of disconnection in the sense described by Amin (1986), not implying isolation, but rather a withdrawal from the dominant logic of the global system, with a view to building models that take local contexts into account. Moreover, the relationships between local NGOs and international NGOs, structured around specific forms of interdependence (Zelao, 2023), converge toward this coordination, despite the underlying power dynamics.

24 Also known as "community relays," these are individuals selected by NGOs within the communities to serve as informants, communicators, and mediators.
25 Circle of United Neighborhood Solidarity Educators

Conclusion

Endogenizing humanitarian aid is revealed through concrete practices, discourses, and operational mechanisms. This study sought to answer the question of what changes are brought about by mobilizing endogenous humanitarian knowledge and practices within the NGO ALDEPA in the Far North of Cameroon. The central argument was that this mobilization introduces a (gradual) paradigm shift, breaking with the universalist logic of humanitarian action. The aid provided by this organization is deployed through a system of knowledge, discourse, and practices in which beneficiaries identify themselves. Approaching the issue through the concept of endogenization enabled us to reformulate the issue of the relationship between endogenous knowledge and global humanitarian mechanisms, and to highlight how local NGOs negotiate their position within an asymmetrical humanitarian field.

The analysis shows that endogenizing humanitarian assistance in the Far North of Cameroon takes the form of localized practices of psychosocial care, restorative justice, widowhood relief for women who escaped Boko Haram while their husbands remain in captivity, and child support within the framework of "child-friendly spaces." These practices aim to adapt humanitarian responses to beneficiaries' lived realities. Assistance provided by ALDEPA thus aligns with the core values of the region's communities (hospitality, sharing, and humanity). However, the study also reveals deep tensions between global and local dynamics, shedding light on the North/South power relations that structure the humanitarian field. Persistent gaps remain between local and international NGOs in the ways aid is conceptualized and implemented. The financial dependence of local NGOs on international NGOs and United Nations agencies compels them to conceal certain endogenous practices.

This observation calls into question the aid decolonization project so frequently invoked in political discourse. While there is no doubt that the 2016 World Humanitarian Summit, which enshrined the Grand Bargain, played a decisive role in renewing ways of thinking about assistance in crisis contexts, the desired transformations have yet to fully materialize. Significant challenges remain. On the one hand, recognizing and valuing endogenous knowledge and capacities would, ultimately, enhance complementarity between local and foreign NGOs. On the other hand, access to funding and capacity-building for local actors is crucial to truly align humanitarian practice with the demands of aid decolonization. Moreover, while recourse to endogenous knowledge presents itself as an alternative for (re)thinking humanitarian assistance, it is essential to avoid essentializing such knowledge. This means not treating it as a monolithic, fixed, or "authentic" block, but rather as dynamic, historical, and constantly interacting with other forms of knowledge. The key challenge, therefore, is to situate endogenous knowledge within an ecology of knowledges, that is, to create bridges between local and global knowledge through dialogue and co-construction, with a view to more relevant and respectful humanitarian aid.

Bibliography

Abega, S. C. (1999). *Société civile et réduction de la pauvreté*. Éditions Clé.

Adama, H. (2002). La faada et l'apprentissage démocratique dans les lamidats du nord-Cameroun. In M.-A. Pérouse de Montclos, et al. (Dirs.), *Islam d'Afrique : entre le local et le global* (pp. 173–190). Karthala.

Agisilaou, V. H., & Boz, T. (2025). Humanitarian virtue: identifying ethics and values in humanitarian thinking. *Disasters*, *49*(4), e70000. https://doi.org/10.1111/disa.70000

Aguessy, H. (1989). Technologies endogènes et développement de l'Afrique noire. Bilan de recherches déjà effectuées et perspectives d'avenir. In *Actes de la XIV^e Conférence biennale de l'association scientifique ouest-africaine* (pp. 15–29).

Akaffou, Y. (2023). Savoirs endogènes africains et modalités adaptatives aux systèmes éducatifs d'émergence de compétences. *Les Cahiers de l'ENSup*, *1*(7), 22–33. https://hal.science/hal-04763122

Ali Emat, B. (2017). *L'étude de la politesse dans la communication en fulfulde au Nord-Cameroun* (Thèse de doctorat). Université de Yaoundé I.

Allinne, J. P. (2022). Les *gacaca* du Rwanda : justice traditionnelles ou justices transitionnelles. *Histoire de la justice*, *1*(33), 183-204.

Amin, S. (1986). *La déconnexion. Pour sortir du système mondial.* La Découverte.

Atlani-Duault, L., & Dozon J. P. (2011). Colonisation, développement, aide humanitaire. Pour une anthropologie de l'aide internationale. *Ethnologie française*, *3*(41), 393-403.

Audet, F. (2022). La localisation de l'aide humanitaire : un chantier de recherche en pleine émergence. *Revue canadienne d'études du développement, 43*(4), 459–467. https://doi.org/10.1080/02255189.2022.2140128

Avalaye, S. (2022). *La politesse dans la langue et la culture musgum : analyse des interactions dans le dialecte de Mpous* (Master's thesis). University of Maroua.

Avodo Avodo, J. (2024). Les échanges rituels d'accueil dans quelques familles de Maroua : spécificités et principes. *European Journal of Applied Linguistics Studies, 7*(2). https://doi.org/10.46827/ejals.v712.540

Boltanski, L. (1993). La politique de la pitié. In *La souffrance à distance : morale humanitaire, médias et politique* (pp. 15–37). Éditions Métaillé.

Cazabat, C. (2016). Les stratégies de renforcement des organisations de la société civile en Afrique subsaharienne, nouvel éléphant blanc de l'aide au développement ? L'exemple du Cameroun. *Mondes en développement*, *1*(173), 79-91.

Calaïna, T. (2015). Contacts de langues : L'hégémonie linguistique du fulfulde au Nord-Cameroun. In G. Zouyané (Dir.), *Identités, altérité et représentations* (pp. 173–184). L'Harmattan.

Cercle international pour la promotion de la création (CIPCRE). (2006). *Dot et rites de veuvage au nord Cameroun : pratiques sociales et illusions féministes* [Bafoussam, Cameroun]. Centre de recherche en éducation, droits de l'Homme et sciences sociales.

Certeau, M. (1990). *L'invention du quotidien, tome I : Arts de faire*. Gallimard.

Collovald, A. (2001). De la défense des « pauvres nécessiteux » à l'humanitaire expert. Reconversion et métamorphoses d'une cause politique. *Politix*, *4*(56), 135-161.

Comaroff, J., & Comaroff, J. L. (2012). Theory from the south: Or, how Euro-America is evolving toward Africa. *Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology*, *22*(2). https://doi.org/10.1080/00664677.2012.694169

Crisis Group. (2016). *Faire face à Boko Haram*. Rapport Afrique (241).

De Torrenté, N. (2013). The relevance and effectiveness of humanitarian aid: Reflection about the relationship between providers and recipients. *Social Research: An International Quarterly, 80*(2), 607–634.

Eboko, F. (2015). *Repenser l'action publique en Afrique. Du sida à l'analyse de la globalisation des politiques publiques*. Préface de Patrick Hassenteufel. Karthala.

Fassin, D. (2009). Les économies morales revisitées. *Annales HSS*, (6).

Fassin, D. (2012). 1. Vers une théorie des économies morales. In D. Fassin & J. Eideliman, *Économies morales contemporaines* (pp. 19–47). La Découverte. https://doi.org/10.3917/dec.fassi.2012.01.0019

Fouquet, T. (Dir.). (2016). *La transition humanitaire au Sénégal*. Karthala.

Gibson, C. C., Hoffman, B. D., & Jablonski, R. S. (2015). Did Aid Promote Democracy in Africa? The Role of Technical Assistance in Africa's Transition. *World Development***,** *68*, pp. 323–335.

Gill, P. (1986). *A year in the death of Africa: politics, bureaucracy and the famine*. Paladin Grafton books.

Girard, R. (1982). *Le bouc émissaire*. Éditions Bernard Grasset.

Grünewald, F. (2007). Morale, éthique et déontologie dans les contextes de la solidarité et de l'action humanitaire. *Revue internationale et stratégique*, *67*(3), 113-120.

Gwana Passa, M. (2024). La décolonisation de l'aide : un processus complexe vers une solidarité internationale renouvelée. *Humanitaire en mouvement*, (26), pp. 60-63.

Hilhorst, D. (2018). Classical humanitarianism and resilience humanitarianism: making sense of two brands of humanitarian action. *Journal of international humanitarian action*, *3*(1), 1–12.

Hountondji, P. (2019), *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche.* Star Éditions.

Hours, B. (2010). Les politiques de la compassion. In B. Hours & M. Selim. *Anthropologie politique de la globalisation* (pp. 101–114). L'Harmattan.

Kane, A., Seck, M., & Ndiaye, M. (2015). *Étude des processus de production, de dissémination et de valorisation des savoirs endogènes par les peuples autochtones au Sénégal*. *Communication, technologies et développement*, *17*. https://doi.org/10.4000/1414c

Kovacs, G., Matopoulos, A., & Hayes, O. (2010). A community-based approach to supply chain design. *International Journal of Logistics: Research and Applications*, *13*(5), 411–422.

Lainé, L. (2013). La compassion comme outil critique de la mondialisation néo-libérale. Éléments pour une théologie contextuelle. *Revue d'éthique et de théologie morale*, (273), pp. 77-10.

Lang, S. (2012). *ONG, société civile et sphère publique*. Cambridge University Press.

Lefort-Rieu, C. (2024a). Peacemaking in an authoritarian context in Africa: Promoting peace from below in Cameroon. *African Affairs, 123*(490), 103–123.

Lefort-Rieu, C. (2024). *Un art bien incertain : gouverner les migrations forcées en contextes camerounais* [Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie]. Université Paris Cité.

Lefort-Rieu, C., Minfegue, C., Kojoue, L., Vidal, L., Mengue, M. T., & Atlani-Duault, L. (2023). La santé globale à l'épreuve du local en contexte pandémique. Réceptions et (re)négociations des normes et modèles de lutte contre le Covid-19 au Cameroun. *Suds*, *2*(288).

Levitt, P., & Merry, S. E. (2009). Vernacularization on the ground: Local uses of global women's rights in Peru, China, India, and the United States. *Global Networks*, *9*(4), 441–461. https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2009.00263.x

Levitt, P., & Merry, S. E. (2011). Making women's human rights in the vernacular: Navigating the culture/rights divide. In D. L. Hodgson (ed.), *Gender and culture at the limit of rights* (pp. 81–100). University of Pennsylvania Press.

Lynch, C. (2022). *Centering global humanitarianism in Africa*. *Global Africa,* (1), pp. 132—142. https://doi.org/10.57832/ga.v1i1.22

Magen-Fabregat, C., Aït-Aïssa, M., & Maiziere, P. A. (2024). Synthèse critique de la décolonisation de l'aide humanitaire et de la localisation. *Humanitaire en mouvement*, (26), pp. 28-36.

Mahamat, A. (2021). Déplacés et réfugiés au Cameroun : profils, itinéraires et expériences à partir des crises nigériane et centrafricaine. *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines*, *55*(3), 585-607.

Malkin, N. (2015). My brother's keeper: The double experience of refugee aid-workers. *Journal of Peacebuilding & Development*, *10*(3), 46–59.

Manga Kalniga, J., & Ambe, S. (Eds.). (2021). *Réfugiés et déplacés internes au Cameroun*. Connaissances et Savoirs.

Martinez, R. (1998). An ethic of compassion in a world of technique. *Laval théologique et philosophique*, *54*(1), 83–90.

Matasci, D., & Desgrandchamps, M. L. (2020). « Civiliser, développer, aider » : croiser l'histoire du colonialisme, du développement et de l'humanitaire. *Histoire politique* [Online], (41). https://doi.org/10.4000/histoirepolitique.284

Mattei, J. F. (2014). *L'humanitaire à l'épreuve de l'éthique*. Éditions Les Liens qui libèrent.

Mbembe, A. (2013). *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. La Découverte.

Mercoiret, M. R. (1990). L'émergence des dynamiques sociales, une réponse au désengagement de l'État. In *L'avenir de l'agriculture dans les pays du Sahel*. CIRAD.

Micheletti, P. (2011). Humanitaires : neutralité impossible ? *Esprit*, (7), pp. 39-45.

Micheletti, P., Larzillière, P., Hours, B., Jacquet, F., Kabanda, M., Sauquet, M., & Galy, M. (2010). Faut-il désoccidentaliser l'humanitaire ? *Revue humanitaire : enjeux, pratiques, débats*, (24), pp. 10-27. https://journals.openedition.org/humanitaire/688

Minfegue, C. (2023). Une « petite » localité face à l'accueil des réfugiés : Le bricolage et l'adaptation comme leviers d'une politique locale d'hospitalité à Garoua-Boulaï (Est-Cameroun). *Migrations Société, 35*(194), 27–44. https://doi.org/10.3917/migra.194.0027

Mohamadou, E. (1963). Introduction à la littérature peule du Nord-Cameroun. *Abbia : revue culturelle camerounaise*, *1*(3), 66-76.

Molo Zogo, B. (2023). *Une sociohistoire des catastrophes : États, société et pouvoir au Cameroun. Fin XIX^e^ — début XXI^e^ siècle* (Thèse de doctorat en sociologie, École des hautes études en sciences sociales/Université de Yaoundé I).

Murithi, T. (2009). Aid colonization and the promise of African continental integration. In H. Abbas & Y. Niyiragira (Eds.), *Aid to Africa: Redeemer or Coloniser? Cape Town and Dakar (*pp. 1–12). Pambazuka Press.

Ndengue, R. (2016). Mobilisation des femmes au Cameroun français dans les années 1940-1950 : l'ordre du genre et l'ordre colonial fissurés. *Le mouvement social*, *2*(255), 71-85.

Ngatansou Doumara, A., & Bille, S. (2008). Stratégie de lutte contre les mariages précoces et forcés dans l'Extrême-Nord du Cameroun. In S. Arcand et al. (Dirs.), *Violences faites aux femmes* (pp. 441–456). Québec : Presse de l'Université du Québec.

Ngũgĩ Wa Thiong'o. (2011). *Decolonising the mind.* East African Editional Publisher.

Nouwen, H. (2004). *La compassion*. Fidélité.

Organisation internationale pour les migrations [OIM]. (2023). *DTM Cameroun-Extrême Nord — Tableau de bord de suivi des déplacements R-26*. IOM, Cameroun.

Organisation internationale pour les migrations [OIM]. (2016). *Matrice de suivi des déplacements* (Numéro 5). IOM.

Obah, Y., Biango, L., & Mengue, M. T. (2021). Action humanitaire et urbanisation au Tchad : le cas d'Abéché et Goré. *GARI. Recherches et débats sur les villes africaines*, *1*(1) https://dx.doi.org/10.46711/gari.2021.1.1.2

Olivier de Sardan, J.-P. (2011). Aide humanitaire ou aide au développement ? La « famine » de 2005 au Niger. *Ethnologie française, 41*(3), 415-429.

Olivier de Sardan, J.-P. (2021). *La revanche des contextes : Des mésaventures de l'ingénierie sociale en Afrique et au-delà*. Karthala.

Olivier de Sardan, J.-P. (2022). “Relying on One’s Own Strengths” : Promoting Contextual Experts in Public Policy in Africa Faced with Aid Dependency. *Global Africa*, (1), pp. 160–172.

International Organization for Migration (IOM). (2023). *DTM Cameroon Far North—Displacement tracking dashboard R 26*. IOM Cameroon. https://dtm.iom.int/sites/g/files/tmzbdl1461/files/reports/DTM%2026%20CMR%20Tableau%20de%20bord%20MT__.pdf

Paugam, S. (2023). *L’attachement social : formes et fondements de la solidarité humaine*. Seuil.

Pérouse de Montclos, M. A. (2009). Du développement à l’humanitaire, ou le triomphe de la com. *Revue tiers monde*, *200*(4), 751-766.

Pommerolle, M.-E. (2008). La démobilisation collective au Cameroun : entre régime postautoritaire et militantisme extraverti. *Critique internationale*, *3*(40), 73-94.

Rahmani, R. (2012). Donors, beneficiaries, or NGOs: whose needs come first? A dilemma in Afghanistan. *Development in Practice*, *22*(3), 295–304.

Richey, L. (2018). Conceptualizing “everyday humanitarianism”: Ethics, affects, and practices of contemporary global helping. *New Political Science*, *40*(4), 625–639.

Robinson, M. (1995). Aid, Democracy and Political Conditionality in Sub-Saharan Africa. In O. Morrissey & F. Stewart (Eds.), *Economic and Political Reform in Developing Countries*. Palgrave Macmillan, London. https://doi.org/10.1007/978-1-349-13460-1_5

Savidan, P. (2018). Compassion et conflit des solidarités. *Cahiers de recherche sociologique*, (65), pp. 71-87.

Scott, J.-C. (1976). *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press.

Seignobos, C., et Iyebi-Mandjeck, O., (2000). *Atlas de la province Extrême-Nord Cameroun*. IRD Éditions.

Seignobos, C. (2011). Le puulaku, ultime recours contre les coupeurs de route. Province du nord au Cameroun. *Afrique contemporaine*, *4*(240), 11-23.

Theodossopoulos, D. (2016). Philanthropy or solidarity? Ethical dilemmas about humanitarianism in crisis-afflicted Greece. *Social Anthropology/Anthropologie sociale*, *24*(2), 167–184.

Tourneux, H. (2019). Les savoirs locaux : comment les découvrir et comment les transmettre. In C. Dili-Palaï (Ed.), *Savoirs locaux, savoirs endogènes : entre crises et valeurs* (pp. 15–29). Éditions du Schabel. ⟨halshs—03125127⟩

Trémon, A.-C. (2024). Chapitre 7. L’économie morale. Anthropologie contemporaine (pp. 230-260). *Armand Colin*. https://shs.cairn.info/anthropologie-contemporaine--9782200635534-page-230?lang=fr

Wade, P. (2023). Entretien avec Damien Noma. In M. T. Mengue & V. Troie, (Eds), *Transition humanitaire au Cameroun* (pp. 83-88). Karthala.

Zelao, A. (2023). Crise sécuritaire et action humanitaire des ONG à l’Extrême-Nord du Cameroun : opportunités et limites. In M. T. Mengue & V. Troie (Eds), *Transition humanitaire au Cameroun* (pp. 89-112). Karthala.



© Boubacar Touré Mandémory, La vie à Canhabaque, 2025. All rights reserved / Tous droits réservés.

Comment « décoloniser » l'image humanitaire en Afrique à travers l'autoproduction visuelle (photographie) dans le contexte camerounais ?

Ibrahima Mohamadou
P*h*. D. en histoire socioculturelle et photographie
https://orcid.org/0009-0002-7410-6986
ibrahimayaro88@gmail.com

How to cite this paper:
Mohamadou, I. (2025). Comment « décoloniser » l'image humanitaire en Afrique à travers l'autoproduction visuelle (photographie) dans le contexte camerounais? *Global Africa*, (12), pp. 262-274.
https://doi.org/10.57832/zmfx-cj68

Received: April 26, 2025
Accepted: August 14, 2025
Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Résumé

Cet article explore l'autoproduction visuelle (photographique) réalisée par des Africains au sud du Sahara, présentée ici comme un outil d'émancipation face au phénomène de l'aide humanitaire. Cette auto-représentation visuelle constitue une véritable forme de communication qui participe à la déconstruction des préjugés et de l'altérité en Afrique. Les critères de sélection et d'analyse des photographes ainsi que des photographies sont à la fois esthétiques, historiques et géographiques.

Originalité du sujet, corpus représentatif, illustrations concrètes, critique à la fois vigoureuse et rigoureuse : telles sont les qualités de la méthode adoptée dans cette étude. Nous posons la question suivante : en quoi la photographie constitue-t-elle un instrument irremplaçable dans le processus de « décolonisation » de l'aide humanitaire en Afrique ? Pour y répondre, nous avons structuré ce travail autour de trois parties : la première est consacrée au procédé de construction de la photo ; la seconde, à l'analyse des images de la photographie coloniale et celles produites par les acteurs humanitaires ; et enfin, la troisième traite des photographies constituées dans la bibliothèque visuelle africaine.

Mots-clés

Autoreprésentation, colonisation, « décolonisation », émancipation, post-indépendance, photographie humanitaire

Introduction

Les sciences humaines et sociales ont longtemps relégué l'image au rang de source secondaire, loin derrière le document écrit. Pourtant, l'image, en général, nous apprend beaucoup sur les sociétés et leur passé : leur façon d'habiter le monde, leur vision d'elles-mêmes et des autres, leurs désirs et leurs craintes. Le monde contemporain est un monde d'images ; partout, notre regard est sollicité : affiches publicitaires et graffiti sur les murs de nos villes, cinéma, télévision, internet, etc. Au sein de ce monde iconographique, en moins de deux siècles, la photographie s'est taillé une place de choix (Van Ypersele, 2007, p. 133).

Sa prise en compte comme source historique a considérablement enrichi l'histoire du colonialisme ainsi que celle des guerres contemporaines (Van Ypersele, 2007, p. 133). Toutefois, bien d'autres domaines restent à explorer. L'analyse des photographies humanitaires, à titre d'exemple, recèle des possibilités intéressantes pour étudier les représentations des personnes vulnérables (les enfants et les femmes notamment) diffusées par les acteurs humanitaires. Cet article soulève la problématique de la contribution des photographies endogènes au processus de décolonisation de l'intervention des acteurs humanitaires en Afrique. Le choix de ce type de source nous interpelle à plusieurs égards. Pour nous, il s'agit de matériaux spécifiques, que nous analysons sous l'angle de leur fonctionnalité idéologico-politique (Bensalah, 2007, p. 7). L'intérêt d'une telle démarche consiste à permettre aux mémoires de se confronter, de se synchroniser et, éventuellement, de mieux se comprendre. La photographie a fait l'objet de plusieurs réflexions dans diverses disciplines. Un premier ensemble de travaux provient des sémiologues qui privilégient les éléments techniques et esthétiques ainsi que l'analyse de l'image pour elle-même Vettraino-Soulard, 1993, p. 123). Par ailleurs, d'autres recherches s'inscrivent dans une démarche historique, notamment celles de Gervereau (2020), p. 34) ainsi que celles de (Serre-Floersheim, 1993, p. 17). Pour répondre à la question suivante — en quoi la photographie contribue-t-elle au processus de « décolonisation » de l'aide humanitaire en Afrique ? —, nous avons structuré ce travail en trois parties : la première est consacrée au procédé de construction photographique. La deuxième analyse non seulement des images issues de la photographie coloniale, mais établit également le lien entre celles-ci et la photographie humanitaire. Enfin, la troisième partie traite des photographies constituées dans la bibliothèque visuelle africaine, c'est-à-dire celles qui s'inscrivent dans la logique de décolonisation humanitaire.

Les procédés de construction de la photographie

En raison de l'incroyable réalisme qu'elle produit, la photographie a rapidement été considérée comme le support de communication idéal pour toutes les ONG qui sensibilisent le public aux grandes causes humanitaires. Il est important de rappeler qu'en dehors de sa dimension technique, l'image comporte une dimension manipulatoire qui intervient dans son processus de construction. Les régimes totalitaires sont passés maîtres dans la manipulation et la falsification des images (Jaubert, 1986). Conscients de l'extraordinaire pouvoir de l'image sur les masses, ces régimes ont été parmi les premiers à pousser aussi loin les techniques de trucage et de falsification. Certains entrepreneurs humanitaires contrôlent aussi la diffusion des images. Ils sélectionnent et parfois même manipulent les documents pour produire des représentations visuelles servant leurs propres stratégies de communication. À travers des manipulations systématiques, des photographes humanitaires ont ainsi contribué à falsifier les faits, à manipuler les consciences et à endoctriner les masses pour continuer à justifier subtilement leur action sur le sol africain.

La photographie coloniale : enjeux de production et instrument de l'idéologie coloniale

Les images analysées dans cette partie ne constituent pas de simples illustrations de la période coloniale, mais bien plus, des représentations de l'idéologie du colonialisme. À partir du XXe siècle, la photographie devient en effet un vecteur important de la diffusion de cette idéologie (Blanchard & Chatelier, 1994). Elle fut une alliée puissante du colonialisme en tant que système idéologique, économique et politique, et servit de miroir dans lequel le colon pouvait admirer son œuvre tout en la construisant.

La place de la photographie est évidente dans la constitution d'un imaginaire sur l'Afrique. Si notre environnement contemporain est marqué par l'omniprésence de l'écran, la période coloniale fut, quant à elle, assurément dominée par l'image graphique et cinématographique (Blanchard & Chatelier, 1994). Ces représentations, véhiculées par une multitude de supports, se sont immiscées tant dans la vie quotidienne que dans la vie publique.

Ce rôle joué par la photographie dans le colonialisme commence aujourd'hui à être mieux connu. Vers la fin de l'année 1839, des daguerréotypistes français embarquent pour l'Afrique afin de photographier les populations locales. Les navires effectuent des escales dans les ports disséminés le long des côtes d'Afrique occidentale, permettant ainsi l'introduction de la photographie sur le continent dès 1840 (Vera, 1987, p. 35). L'imaginaire colonial répond aussi à un certain nombre de réflexes iconiques. À titre d'exemple, le noir et le blanc sont des signes à part, des pôles de référence dans les mécanismes de la couleur qui, depuis qu'ils se sont fixés au cours du XV^{e} siècle en Occident, forment un ensemble de codes, de repères spécifiques. Ainsi, le noir symbolise le négatif et le mal, tandis que le blanc représente le positif et le bien. De ce fait, ce code de lecture se retrouve de toute évidence dans la propagande iconographique coloniale, où la relation *homme blanc/masse noire* s'inscrit naturellement dans ce mécanisme imagé (Blanchard, 2001, p. 149).

Ces différents éléments de l'image constituent une mise en scène du colonisé et du Blanc, mais aussi des colonisés entre eux, qui vont marquer durablement la production iconographique coloniale. Très vite, pour renforcer l'idée que le colonisé est plus proche de l'état de nature que de l'état de culture, il est souvent représenté nu, sauf lorsqu'il est supposé être christianisé, ou bien tourné en dérision, habillé maladroitement à l'occidentale (Blanchard, 2001, p. 149). Cet « indigène rêvé » par le colon est très vite symbolisé par le supplétif de l'armée coloniale, cet auxiliaire militaire, dévoué, fidèle à la métropole, surmédiatisé par l'iconographie coloniale (Blanchard, 2001, p. 150), qui accompagne la conquête et contribue par sa force physique à la soumission des autres peuples à l'autorité coloniale.

Par ailleurs, les expositions et exhibitions françaises étaient conçues et organisées au bénéfice d'un public de masse, essentiellement métropolitain (photo 1). Les classes populaires françaises qui fréquentent le Jardin zoologique d'acclimatation acquérant le sentiment qu'elles appartenaient à une « race » puissante capable de vaincre et d'exhiber les « races inférieures », un peu comme c'était le cas avec les animaux exotiques. Ce faisant, l'un des usages de la photographie par l'administration coloniale consistait à relever, typer, classifier les différents peuples (Mac Dougall, 1992 ; Gutman, 1982 ; Pinney, 1997). Pour appréhender la période coloniale, il est donc indispensable de travailler sur le matériau-image. De toute évidence, celui-ci a été un vecteur privilégié de diffusion des dogmes coloniaux et raciaux auprès du grand public, mais aussi le support principal de la mise en scène des « indigènes » (photo 2) et de leur stéréotypification au sein des populations métropolitaines (Blanchard, 2001, p. 149). Officiellement, les Noirs étaient souvent décrits dans le même langage visuel que la faune et la flore ; représentés comme dans leur habitat naturel, pour les spécialistes d'histoire naturelle ; ou invariablement relégués au degré le plus bas de l'échelle des espèces lorsque, à l'occasion, ils étaient présentés comme appartenant à la « grande famille humaine » (Mofokeng, 1998, p. 70). Il faut remarquer que ces photos produites constituent un événement en elles-mêmes. Elles s'inscrivent dans une tradition abjecte de photos qui ne font pas que dépeindre la violence, mais la célèbrent. La joie que les bourreaux affichent sur ces photographies constitue une menace autrement plus grave que les actes ignobles dépeints, l'analyse de l'image 3 décrit cet état de fait. Une civilisation repose en effet moins sur l'espoir que les hommes ne se feront jamais de mal que sur l'idée implicite que les hommes auront « honte des actes de cruauté qu'ils commettent, et qu'ils en craindront les conséquences (Kemedjio, 2006, p. 15). À cet égard, l'absence de critiques formulées par les visiteurs du parc zoologique nous informe que non seulement la direction du parc n'avait nullement honte de ces exhibitions déshumanisantes, mais que le public acceptait cette honteuse mise en spectacle. Dans une large mesure, les entrepreneurs humanitaires ont été les héritiers de cette façon de représenter l'Afrique et les Africains. D'où l'enjeu de l'étude critique et analytique de la photographie humanitaire.



Photo 1 non datée, probablement fin du XIXe siècle. Groupe de recherche Acha/Arte



Photo 2 : Photographe Gadmer Fréderic, 1918, Type de femme oulbé, Garoua (Nord-Cameroun)



Photo 3 : Une fille dans le zoo humain, Belgique, 1958

Définition et analyse critique de la photographie humanitaire

Définition du concept

La photographie humanitaire désigne le genre photographique considéré comme support de communication privilégié des ONG cherchant à sensibiliser le public aux grandes causes humanitaires (Dewaegeneire, 2013). Ces images sont prises par des photographes, amateurs, professionnels ou des collaborateurs de ces organisations. Elles peuvent aussi être commanditées par des acteurs du secteur humanitaire (Dewaegeneire, 2013). Les acteurs humanitaires font de l'image un outil de marketing visuel dans ses différentes formes (Mole, 1987 ; Harper, 2003). Ces images ne sont pas neutres. Elles n'ont rien de spontané ni de naturel. Elles sont un fragment d'une réalité et portent en elles des biais culturels importants et des codes liés à la « culture occidentale » (Dewaegeneire, 2013).

Les photographes humanitaires sont amenés à faire un certain nombre de choix techniques par rapport aux cadrages, aux éclairages, aux angles de vue, aux mouvements, aux sujets, aux scènes photographiées (Dewaegeneire, 2013). Si le photographe est en interaction constante avec les sujets et les objets, le choix de la photographie est aussi influencé par sa culture et les contraintes techniques. De la même manière, le regard que l'on porte sur une photographie est façonné par un contexte social, des conventions culturelles, des normes collectives et le vécu personnel (Dion & Ladwein, 2005, p. 5). De ce point de vue, la vision n'est pas objective. Deux personnes regardant une même scène ne perçoivent pas nécessairement les mêmes choses (Hall, 1986). Chacun apprend à voir ce dont il a besoin. Par exemple, lorsque l'initiative de faire la photo vient des humanitaires, ils sont susceptibles de photographier des éléments qui suscitent de la sympathie et des émotions. En revanche, les victimes, quant à elles, portent leur attention sur des représentations qui respectent leur dignité, leur intégrité humaine, pour ainsi dire visibiliser leurs besoins urgents. Ainsi, bien que le caractère subjectif de la photographie produite par les acteurs humanitaires suggère que l'on s'inscrive dans un cadre purement constructiviste, la validité de la démarche de recherche à partir de la photographie doit être traitée. À ce niveau, il importe de préciser les logiques de production des photographies qui ont prévalu dans la mise en œuvre de recherches ayant utilisé la photographie.

Qu'est-ce qui caractérise la photographie humanitaire ?

Au XIX^{e} siècle, la photographie humanitaire est consacrée pour la postérité (Drot, 2022). Elle est représentée comme un tableau pictural, dans une mise en scène. Ainsi apparaît l'infirmière telle une icône religieuse, penchée sur un enfant. L'image 4 constitue le parfait symbole de la protection, du soin, du réconfort. Le reportage photographique naît avec la Première Guerre mondiale, illustrant les volontaires dans les tranchées, sur les champs de bataille, dans les hôpitaux ou dans les rues, auprès des civils fuyant la guerre (Drot, 2022).

À partir de la fin du XIX^{e} siècle (1888), l'appareil Kodak met en branle la révolution de la photographie (Drot, 2022), comme le souligne Twain dans ce passage :

> *The kodak has been a sore calamity to us. The most powerful enemy that has confronted us, indeed. In the early years we had no trouble in getting the press to "expose" the tales of the mutilations as slanders, lies, inventions of busy-body American missionaries and exasperated foreigners who found the "open door" of the Berlin-Congo charter closed against them when they innocently went out there to trade; and by the press's help we got the Christian nations everywhere to turn an irritated and unbelieving ear to those tales and say hard things about the tellers of them. Yes, all things went harmoniously and pleasantly in those good days, and I was looked up to as the benefactor of a down-trodden and friendless people. Then all of a sudden came the crash! That is to say, the incorruptible kodak -- and all the harmony went to hell! The only witness I have encountered in my long experience that I couldn't bribe. Every Yankee missionary and every interrupted trader sent home and got one; and now -- oh, well,*

> *the pictures get sneaked around everywhere, in spite of all we can do to ferret them out and suppress them. Ten thousand pulpits and ten thousand presses are saying the good word for me all the time and placidly and convincingly denying the mutilations. Then that trivial little kodak, that a child can carry in its pocket, gets up, uttering never a word, and knocks them dumb!* (Twain, 1905 p. 22)[1]

Les photographies prises par les missionnaires qui critiquent les atrocités belges au Congo se situent dans une logique humanitaire.

Les acteurs humanitaires s'emparent de la photographie pour exhiber leurs actions notamment lors des crises, des guerres ou des catastrophes naturelles (Drot, 2022). Dans les zoos humains comme sur ces images humanitaires, le corps noir demeure un corps dont la différence fascine. Il demeure le terrain privilégié de l'intervention colonialiste ou humanitaire. Cette dernière a besoin de corps déficitaires pour mobiliser l'armée de la compassion occidentale. Le marquage du corps par la malédiction moderne (*modern curse*) est redoublé par le témoignage des experts et les clichés des photographes (Kemedjio, 2006, p. 17). Ainsi, l'image 5 présente les volontaires comme des héros parmi des victimes anonymes. C'est dire que la visualisation de l'horreur des corps terrassés par la famine n'est pas muette, elle suscite une prolifération du discours humanitariste, comme on peut les voir sur la photo 6. La photographie humanitaire se caractérise par des symboles, des codes et des images récurrentes, mais aussi par des stéréotypes qui, aujourd'hui, ne sont plus tolérés (Drot, 2022). L'image 7 qui représente des enfants affamés, est également très utilisée pour susciter la compassion. L'image devient un moyen de communication et de collecte des fonds. C'est dans cet élan que naissent les affiches à visée propagandiste (Drot, 2022).

« Nous sommes dans un récit, pas dans la réalité objective », explique Pascal Hufschmid, directeur du musée international de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge (MICR).

Dans les années 1960, les humanitaires délaissent leur appareil photo pour le confier à des professionnels. Les grands noms de la photographie sont présents dans toutes les crises majeures. Ainsi, l'agence Magnum, Robert Capa, Werner Bischof, Henri Cartier-Bresson, et, plus tard, Sebastião Salgado et bien d'autres, fascinés par les missions humanitaires, viennent capter une parcelle de l'histoire (Drot, 2022). À cette liste de photographes humanitaires s'ajoute Désiré Danga Essigue, bien connu dans le contexte camerounais.

La souffrance vue à travers l'objectif des photographes se met en scène. Pascal Hufschmid, 2022) précise : « Nous sommes soumis au regard subjectif des photographes, empreint de choix esthétiques et narratifs, qui ne dit pas forcément tout de la réalité. [....] La photographie humanitaire n'est pas du photojournalisme. Elle n'est qu'un fragment de la réalité, prise à un instant t ». Il convint donc de s'interroger aussi sur ce que les images ne montrent pas.

La photographie humanitaire offre au spectateur, notamment occidental, un choix éminemment subjectif, souvent biaisé et voyeuriste, toujours centré sur la représentation de personnes vulnérables (Bouttiaux, 1999, p. 9). Dans ce sillage, Roberts et Roberts (1998, p. 17) précisent qu'il « s'agit de ''prendre'' des photos et non pas d'en ''faire'' ». En d'autres termes, il s'agit de s'approprier les individus et « leurs choses », ce que l'on croit qu'ils sont et ce que l'on croit qu'ils font, offrant ainsi à l'opinion un spectacle désolant (Bouttiaux, 1999, p. 597)

La photographie est néanmoins un lieu de mémoire, entre l'intime et la réalité. D'où l'intérêt que nous accordons aux enjeux liés à la production de la photographie endogène.

1 Le Kodak a été pour nous une véritable calamité. En effet, c'est l'ennemi le plus puissant auquel nous ayons été confrontés. Au début, nous n'avons eu aucun mal à convaincre la presse de « dénoncer » les récits de mutilations comme étant des calomnies, des mensonges, des inventions de missionnaires américains trop zélés et d'étrangers exaspérés qui avaient trouvé la « porte ouverte » de la charte Berlin-Congo fermée à leur arrivée, alors qu'ils s'étaient rendus là-bas innocemment pour faire du commerce. Et grâce à l'aide de la presse, nous avons réussi à convaincre les nations chrétiennes du monde entier de prêter une oreille irritée et incrédule à ces récits et de tenir des propos sévères à l'égard de ceux qui les racontaient. Oui, tout se passait harmonieusement et agréablement en ces beaux jours, et j'étais considéré comme le bienfaiteur d'un peuple opprimé et sans amis. Puis, tout à coup, ce fut le crash ! C'est-à-dire que le Kodak incorruptible fit son apparition, et toute l'harmonie partis en fumée ! Le seul témoin que j'ai rencontré au cours de ma longue expérience et que je n'ai pas pu corrompre. Tous les missionnaires yankees et tous les commerçants interrompus ont été renvoyés chez eux et en ont reçu un ; et maintenant, eh bien, les photos circulent partout, malgré tous nos efforts pour les dénicher et les supprimer. Dix mille chaires et dix mille presses ne cessent de dire du bien de moi et de nier calmement et de manière convaincante les mutilations. Puis ce petit Kodak insignifiant, qu'un enfant peut transporter dans sa poche, se lève, sans dire un mot, et les réduits au silence ! (Notre traduction).



Photo 4 : Terence Spencer, Nigeria 1968

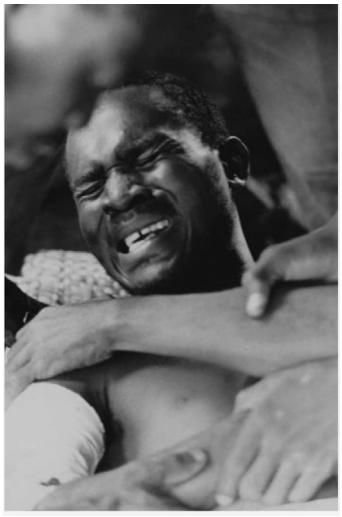


Photo 5 : Photo prise par Romano Cagnoni lor de la guerre au Nigéria (Biafra)



Photo 6 : Terence Spencer, Nigeria 1967



Photo 7 : A. Abbas/Magnum, Nigéria 1970,

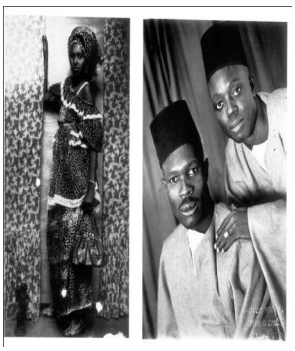
La photographie endogène : analyse critique et enjeux de la production pour une décolonisation mentale

L'un des domaines où la situation coloniale a eu le plus d'impact en Afrique et dans le monde est la production d'une image foncièrement négative du Noir, image qui, d'après Mongo Beti, expliquerait la victimisation de ce dernier à travers l'histoire (Kemedjio, 2006, p. 26). La dernière partie de cette étude s'inscrit dans cette logique de restauration de la dignité du Noir qui est au cœur de la quête d'indépendance, et renvoie avant tout à la protection de son intégrité physique (Beti, 1978, p. 12). Avec les indépendances, les photographes sortirent du confinement du portrait que la colonisation leur avait imposé. Une nouvelle génération de photographes-reporters émergea, soutenue par les nouvelles techniques du flash et les appareils de petits et moyens formats (Behrend, 1998, p. 173). Parmi les portraitistes de studio, certains choisirent de s'intéresser à la société en photographiant les fêtes, les mariages et les baptêmes. Le soir, dans les bars et les restaurants, ces photographes mettaient en scène une autre Afrique.

C'est le cas, par exemple, de Maurice Ledoux Tiectchack, premier photographe de la ville de Garoua (Cameroun). Il met sur pied le premier studio photographique de la ville (Ibrahima, 2022, p. 6). Les jeunes, désireux de montrer leur appartenance au monde moderne, trouvèrent dans la photographie le support le plus approprié. Les premières photographies furent essentiellement des portraits de studio. Ces portraits restent le domaine de prédilection et d'excellence de nombreux photographes africains (Hooghe & Gary, 2003, p. 16). Cette production marque une étape qui s'inscrit dans le processus de rénovation et de décolonisation de l'image de soi (photos 8, 9 et 10). D'autres photographes découvrirent aussi leur pays, ses paysages et ses traditions, conscients de l'urgence d'en préserver la mémoire.







Photos 8, 9 et 10 : Pascal Martin Saint Léon & Jean Loup Pivin, ***photographe Mama Casset***, Dakar (Sénégal), 1955

De nombreuses agences de presse officielles voient le jour ou renaissent à partir d'anciens fonds coloniaux, comme l'Agence malienne de presse et de publicité (Amap) ou encore Syli-Photo en Guinée. Les agences avaient pour mission de faire de la décolonisation une réalité pour les pays ayant acquis leurs indépendances. Un réseau structuré de photographes couvrait les événements et visites officielles des chefs d'État, ainsi que celles des responsables politiques et administratifs (Hersant, 1998, p. 197). L'État et ses nouveaux dirigeants se devaient de projeter leur propre image, non pas seulement comme figures, mais aussi comme acteurs principaux de la vie sociale. À titre d'exemple, l'avènement de la photographie commença alors à jouer un rôle important dans l'édification de l'État éthiopien (Pankhurst & Gérard, 1998, p. 124). Avant son introduction, un chef désireux de se faire connaître au-delà de son entourage immédiat exhibait sa mule, son cheval et surtout son tambour, le « negarit ». Avec l'apparition de la photographie, les images du monarque devinrent un nouveau moyen d'accroître la renommée du souverain (Pankhurst & Gérard, 1998, p. 124). Une photographie prise au cours de l'un des grands banquets officiels de Ménélik montre qu'il était d'usage de décorer la grande salle du palais avec de nombreuses images du souverain et de son consort, l'impératrice Taïtou. À partir de 1894, influencés par ces représentations, des portraits de Ménélik commencèrent à figurer sur les pièces de monnaie et les timbres nationaux (Pankhurst & Gérard, 1998, p. 124). L'image de l'empereur et de ses successeurs, en pénétrant d'une manière ou d'une autre la conscience internationale, joue le rôle d'ambassadeur du génie éthiopien (Pankhurst & Gérard, 1998, p. 124). La photographie d'État prit une dimension nouvelle après la mort de Zawditou, en 1930, lorsque Tafari accéda au trône impérial sous le nom de Haïlé Sélassié I^{er}. Son couronnement constitua un événement médiatique international et donna lieu à de nombreuses prises de vue, notamment celles du grand photographe de cour arménien Haïgaz Boyadjian, ainsi que de nombreux journalistes étrangers. Les images de la cérémonie furent publiées dans divers périodiques, tels que *Le Monde Illustré* et *L'Illustration* en France, *The Illustrated London News* en Grande-Bretagne, et le *National Geographic* aux États-Unis. On peut ainsi admirer le monarque et son consort, l'impératrice Menen, la famille impériale au grand complet, les arches en carton érigées pour l'occasion et des scènes de foule (Pankhurst & Gérard, 1998, p. 128). L'année 1960, correspondant à l'accession à l'indépendance de plusieurs pays africains, notamment le Soudan français (Mali), marque, pour la corporation des photographes bamakois, la fin des interdits et du confinement au rôle de « subalternes » : d'où le processus de décolonisation (Chapuis, 1998, p. 60). La présence européenne diminue alors fortement, laissant place à une expression nouvelle portée par les photographes maliens, aidée par la diffusion de nouvelles techniques, telles que le moyen et petit format, et surtout par l'usage du flash, devenu un rituel incontournable du photographe moderne. La toute jeune République du Mali fête sa naissance, et les premières années, sous la direction du chef d'État Modibo Keïta, voient l'épanouissement de la photographie sous toutes ses formes. Deux nouveaux noms vont se distinguer : Abderramane Sakaly et Malick Sidibé (Chapuis, 1998, p. 60).

En Guinée, Sékou Touré reprend le contrôle du service photographique de l'administration coloniale. Avec une équipe formée par un technicien tchèque, il crée Syli-Photo, une agence de presse qui exercera, durant de nombreuses années, un quasi-monopole sur la photographie en Guinée. La mission de l'agence consiste à documenter les actions du gouvernement et de son guide suprême (Hersant, 1998, p. 203). Syli-Photo fonctionne comme une agence à la disposition permanente et exclusive du pouvoir. L'agence prend rapidement le contrôle d'une dizaine de studios situés à Conakry et dans les grandes villes du pays. Ces studios, confisqués à un français qui les avait créés, deviennent des établissements étatiques dont le rôle consiste à réaliser des portraits et des photos d'identité. Ils assurent également le quasi-monopole de la vente des films et produits photographiques sur l'ensemble du territoire (Hersant, 1998, p. 203). Ainsi, aucun événement officiel de la vie politique, culturelle, sportive, n'échappe aux photographes de Syli-Photo : grands rassemblements populaires, réceptions somptueuses en l'honneur de chefs d'État étrangers, inaugurations retentissantes, ou encore les nombreux faits et gestes de Sékou Touré en public (Hersant, 1998, p. 204). L'agence couvre également les voyages présidentiels et les déplacements de personnalités à l'étranger, ainsi que des missions de documentation à l'intérieur de la Guinée pour accompagner les chercheurs et les experts étrangers dans la constitution de fonds photographiques destinés à l'illustration d'ouvrages et de publications.

En outre, cette photographie a de multiples visages : certains relèvent d'une démarche militante et engagée, tandis que d'autres s'inscrivent dans une esthétique qui s'assume comme un art à part entière. Elle impose ainsi un regard africain (Bouttiaux, 1999, p. 9) qui peut être, toutefois, manipulé par le politique. Il convient de rappeler que le regard du photographe local n'est pas, lui non plus, neutre. Bien au contraire, il est en partie façonné par l'influence occidentale. En effet, avec un regard rétrospectif, nous sommes tentés de dire qu'en tant que lumière, la photographie est une relique européenne. Ceci est d'autant plus vrai que les photographes pionniers africains ont été initiés dans cette activité par leurs homologues européens. Ils ont été influencés dans leur manière de travailler, de regarder et de cadrer leurs modèles. Par contre, la différence fondamentale entre ces deux groupes de photographes réside dans la relation au modèle (Bouttiaux, 1999, p. 15).

Des pratiques photographiques émergent en Afrique. Progressivement, nous assistons à une forme de réappropriation du regard (Bouttiaux, 1999, pp. 63-64). En effet, sur les images 11 à 16, nous observons que ces photographes endogènes ainsi que les modèles représentés se tiennent désormais sur un pied d'égalité. Ils sont unis par plusieurs facteurs, notamment le destin et l'histoire. Une fois qu'il s'est réapproprié son regard, il n'est plus question pour le photographe africain d'inféodation, de soumission, d'esclavage, de condescendance, de mépris ou de paternalisme. À titre illustratif, les images 17 à 19, montrent des sujets photographiés en contraste avec les images réalisées par les acteurs humanitaires dans un contexte caractérisé par la recherche de gain ou la manipulation de l'opinion. Là où les regards expriment la misère, l'humiliation ou encore la défiance, les images 20 à 22, et 23 à 26 traduisent dans leur production un sentiment de complicité, d'estime de soi, de sérénité et de confiance en soi. Comme en Europe, la photographie est pour la plupart des professionnels un moyen de gagner leur vie. Toutefois, pour une minorité, elle représente un moyen d'expression et offre la possibilité de se projeter dans la modernité (Chapuis, 1998, p. 60). Lorsque nous regardons ces images, nous leur accordons du crédit, car elles révèlent ce que leurs auteurs pensaient d'eux-mêmes. Nous voyons ces images dans les conditions voulues par les sujets eux-mêmes, puisqu'ils en ont fait leur propre moi (Chapuis, 1998, p. 60).



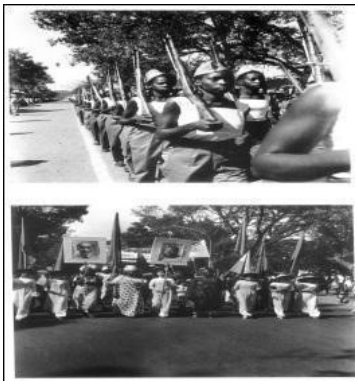
Photos 11 à 16

Source (11) : Pascal Martin Saint Léon & Jean-Loup Pivin, *photographe Joseph Moïse Agbodjelou*, 1950.
Source (12 et 13) : Pascal Martin Saint Léon & Jean Loup Pivin, *photographe Daniel Attoumo Amichlii*, 1950.
Source (14 et 16) : Erika Nimis, *photographe Seyddu Kelta*, Bamako, 1952.
Source (15) : Erika Nimis, *photographe Mountaga Dembélé*, *Jeune fille*, Bamako, 1935.





Photo 17 à 19 : Gaston-Paul Effa, *photographe Philippe Koudji, dans un bar, la nuit à Niamey, Niger, 1965.*


Photos 20 à 22

Source (20) : Guy Hersant, *Photographie Amaf-Anim*, *Visite officielle De Nkwame Nkrumah au Mali*, 1960.

Source (21) : Guy Hersant, *Photographie Amaf-Anim*, *Défilé dans les rues de Bamako*, 1960.

Source (22) : Guy Hersant, *Photographie Syli-Photo-ONACIG*, *Les Présidents Léopold Sédar Senghor et Sékou Touré lors de la Conférence Sénégal-Guinée à Labé*, Guinée, 1962.



Photo 23 : Studio photo Ledoux 12/9/1984



Photo 24 : Studio photo Ledoux 16/2/1974



Photo 25 : Seydou Keita, Autoportrait avec ses fils, 1941/1950, tirage argentique



Photo 26 : 1959/1960, tirage argentique, Studio Seydou Keita

Conclusion

Cette réflexion s'est centrée sur la contribution de la photographie endogène — que nous avons qualifiée d'autoproduction visuelle ou de bibliothèque visuelle africaine — au processus de décolonisation de l'aide humanitaire en Afrique. Malgré les difficultés inhérentes à l'exploitation de cette catégorie de source en sciences humaines et sociales, nous avons souligné l'importance de rappeler le contexte de leur production ainsi que la nécessité d'adopter une méthode de lecture et d'analyse adaptée. La production photographique coloniale visait simultanément à justifier l'idéologie du colonialisme et la prétendue « mission civilisatrice » de l'Occident. Elle se caractérisait par une représentation de l'Afrique vulnérable et misérable. Cette même arme visuelle permet aujourd'hui aux Africains de produire leurs propres images selon leurs propres canons esthétiques, idéologiques et politiques.

Bibliographie

Amar, P.-J. (1997). *Histoire de la photographie*. Presses universitaires de France.

Barthe, C. (2000). De l'échantillon au corpus, du type à la personne. *Journal des anthropologues*, (80–81), 71–90.

Behrend, H. (1998). Bilder einer afrikanischen Moderne: Populäre Fotografie in Kenia. Dans T. Wendl & H. Behrend (dirs.), *Snap me one! Studiofotografen in Afrika* (pp. 24–28). Prestel.

Bensalah, M. (2007). L'iconographie et histoire : Le cinéma colonial de fonction en Algérie. Dans *Actes du colloque international « Image, histoire, mémoire. Les représentations iconographiques en Algérie et au Maghreb »* (Oran, 28–29 février 2004). Centre de recherche en anthropologie sociale et culturelle.

Beti, M. (1978). *Peuples noirs, peuples africains*. Éditions Peuples Noirs/Présence Africaine.

Blanchard, P. (2001). *La représentation de l'indigène dans les affiches de propagande coloniale : Entre concept républicain, fiction phobique et discours racialisant*. Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Centre de recherches africaines & Association connaissance de l'histoire de l'Afrique contemporaine (Achac).

Blanchard, P., & Chatelier, A. (1994). Images et colonies. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, (42), 129–131. https://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1994_num_42_1_3055_t1_0129_0000_3

Bouttiaux, A.-M. (1999). Des mises en scène de curiosité aux chefs-d'œuvre mis en scène : Le Musée royal de l'Afrique à Tervuren, un siècle de collections. *Cahiers d'Études africaines*, (155–156), 595–616.

Chapuis, F. (1998). Les précurseurs de Saint-Louis. Dans *Anthologie de la photographie africaine et de l'océan Indien* (pp. 48–68). Éditions Revue Noire.

Dewaegeneire, V. (2013). *La photographie humanitaire en question : Entre éthique du photographe et loi du tapage médiatique*. L'Harmattan.

Dion, D., & Ladwein, R. (2005). La photographie comme matériel de recherche. Dans *10e Journées de recherche en marketing de Bourgogne* (Dijon).

Drot, G. (2022). La photographie humanitaire, un genre à part. *Croix-Rouge*. https://www.croix-rouge.fr/actualite/la-photographie-humanitaire-un-genre-a-part-2717

Gervereau, L. (2020). *Voir, comprendre, analyser les images* (5e ed.). La Découverte.

Gutman, J. (1982). A means-end chain model based on consumer categorization processes. *Journal of Marketing*, *46*, 60–72. https://doi.org/10.2307/3203341

Hall, S. (1986). The problem of ideology: Marxism without guarantees. *Journal of Communication Inquiry*, *10*(2), 28–44.

Harper, R. (2003). *Inside the smart home*. Springer Science & Business Media.

Hersant, G. (1998). Au temps de Sékou Touré. Dans *Anthologie de la photographie africaine et de l'océan Indien* (pp. 202–206). Éditions Revue Noire.

Hooghe, L., & Gary, M. (2003). Unraveling the central state, but how? Types of multi-level governance. *American Political Science Review*, *97*, 233–243.

Hufschmid, P. (2022). Photographie(s) – image de Philippe Thomas. *Socio-anthropologie*, 45. http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/11837 https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.11837

Ibrahima, M. (2022). Contextes historiques pour le travail de Maurice Ledoux Tietchac (1930–2002). *Vestiges: Traces of Record, 8*(1). http://www.vestiges-journal.info/

MacDougall, D. (1992). Films of memory. *Journal des anthropologues*, 47–48, 67–86. https://doi.org/10.1525/var.1992.8.1.29

Mofokeng, S. (1998). Itinéraire d'un photographe de rue. Dans *Anthologie de la photographie africaine et de l'océan Indien* (pp. 264–288). Éditions Revue Noire.

Mole, S., & Waterman, P. G. (1987). Tannins as antifeedants to mammalian herbivores. Dans G. R. Waller (ed.), *Allelochemicals: Role in agriculture and forestry* (pp. 263–275). American Chemical Society.

Pankhurst, R., & Gérard, D. (1998). Photographes de cour. Dans *Anthologie de la photographie africaine et de l'océan Indien* (pp. 118–134). Éditions Revue Noire.

Pinney, C. (1997). *Camera indica: The social life of Indian photographs*. Reaktion Books.

Serre-Floersheim, D. (1993). *Quand les images vous prennent au mot ou comment décrypter les images*. Éditions d'Organisation.

Tamale, S. (2020). *Decolonization and Afro-Feminism*. Daraja Press.

Twain, M. (1905). *King Leopold's soliloquy: A defense of his Congo rule*. The P. R. Warren Co. https://msuweb.montclair.edu/~furrg/i2l/kingleopold.pdf

Van Ypersele, L. (2007). La photographie comme source pour l'historien. *Recherches en communication*, *27*, 133–149. https://doi.org/10.14428/rec.v27i27.50443

Vernier, M. (2007). La photographie comme document historique : La représentation des femmes autochtones du diocèse anglican de Moosonee. Dans M. Tremblay & S. La Fortune (Dirs.), *Actes de la 12e Journée sciences et savoirs* (pp. 31–53). Acfas-Sudbury.

Vettraino-Soulard, M.-C. (1993). *Lire une image*. Armand Colin.

Viditz-Ward, V. (1987). *Photography in Sierra Leone, 1850–1918*. *Africa*, *57*(4), 510–518. https://doi.org/10.2307/1159896

How Can we “Decolonize” the Humanitarian Image in Africa Through Visual self-Production (photography) in the Cameroonian Context?

Ibrahima Mohamadou
P*h*. D. in History and Photography
https://orcid.org/0009-0002-7410-6986
ibrahimayaro88@gmail.com

How to cite this paper:
Mohamadou, I. (2025). How Can we “Decolonize” the Humanitarian Image in Africa Through Visual self-Production (photography) in the Cameroonian Context? *Global Africa*, (12), pp. 275-286.
https://doi.org/10.57832/q0zg-pb83

Received: April 26, 2025
Accepted: August 14, 2025
Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Abstract

This article explores visual self-production (photography) by Africans south of the Sahara, presented here as a tool for emancipation in the face of the phenomenon of humanitarian aid. This visual self-representation constitutes a genuine form of communication that contributes to the deconstruction of prejudices and otherness in Africa. The criteria for selecting and analyzing photographers and photographs are aesthetic, historical, and geographical.

Originality of subject matter, representative corpus, concrete illustrations, vigorous and rigorous criticism: these are the qualities of the method adopted in this study. We ask the following question: how does photography constitute an irreplaceable instrument in the process of “decolonization” of humanitarian aid in Africa? To answer this question, we have structured this work around three parts: the first is devoted to the process of constructing the photograph; the second to the analysis of colonial photographs and those produced by humanitarian actors; and finally, the third deals with the photographs compiled in the African visual library.

Keywords

Self-representation, colonization, “decolonization,” emancipation, post-independence, humanitarian photography

Introduction

The humanities and social sciences have long relegated images to the status of secondary sources, far behind written documents. Yet images, in general, teach us a great deal about societies and their past: how they inhabit the world, how they see themselves and others, their desires and fears. The contemporary world is a world of images; everywhere we look, our gaze is drawn to advertising posters and graffiti on the walls of our cities, cinema, television, the internet, etc. Within this iconographic world, in less than two centuries, photography has carved out a place of choice (Van Ypersele, 2007, p. 133).

Its recognition as a historical source has considerably enriched the history of colonialism and contemporary wars (Van Ypersele, 2007, p. 133). However, many other areas remain to be explored. The analysis of humanitarian photographs, for example, offers endless possibilities for studying the representations of vulnerable people (children and women in particular) disseminated by humanitarian actors. This article raises the issue of the contribution of endogenous photographs to the process of decolonization of humanitarian intervention in Africa. The choice of this type of source challenges us in several respects. For us, these are specific materials in their own right, which we analyze from the perspective of their ideological and political functionality (Bensalah, 2007, p. 7). The value of such an approach lies in allowing memories to be compared, synchronized, and, potentially better understood. Photography has been the subject of several studies in various disciplines. An initial set of works comes from semiologists who focus on technical and aesthetic elements as well as the analysis of the image itself (Vettraino-Soulard, 1993, p. 123). Other research takes a historical approach, notably that of Gervereau (1994, p. 34) and Serre-Floersheim (1993, p. 17). To answer the following question—how does photography contribute to the process of "decolonization" of humanitarian aid in Africa?—we have structured this work in three parts: the first is devoted to the process of photographic construction. The second analyzes not only images from colonial photography, but also establishes the link between them and humanitarian photography. Finally, the third part deals with the photographs in the African visual library, *i.e.*, those that are part of the logic of humanitarian decolonization.

The processes involved in constructing a photograph

Due to the incredible realism it produces, photography was quickly considered the ideal communication medium for all NGOs working to raise public awareness of major humanitarian causes. It is important to remember that, apart from its technical dimension, an image has a manipulative dimension that comes into play in the process of its construction. Totalitarian regimes have become masters at manipulating and falsifying images (Jaubert, 1986). Aware of the extraordinary power of images over the masses, these regimes were among the first to push the techniques of manipulation and falsification to their limits. Some humanitarian entrepreneurs also control the dissemination of images. They select and sometimes even manipulate documents to produce visual representations that serve their own communication strategies. Through systematic manipulation, humanitarian photographers have thus contributed to falsifying facts, manipulating consciences, and indoctrinating the masses in order to continue to subtly justify their actions on African soil.

Colonial photography: production issues and instrument of colonial ideology

The images analyzed in this section are not mere illustrations of the colonial period, but rather representations of the ideology of colonialism. From the 20th century onwards, photography became an important vehicle for the dissemination of this ideology (Blanchard & Chatelier, 1994). It was a powerful ally of colonialism as an ideological, economic, and political system, serving as a mirror in which the colonizer could admire his work while constructing it.The role of photography in shaping the collective imagination of Africa is clear. While our contemporary environment is marked by the omnipresence of screens, the colonial period was undoubtedly dominated by graphic and cinematographic images (Blanchard & Chatelier, 1994). These representations, conveyed through a multitude of media, became ingrained in both everyday and public life.

The role played by photography in colonialism is now becoming better known. Towards the end of 1839, French daguerreotypists set sail for Africa to photograph the local populations. The ships made stops at ports scattered along the coast of West Africa, introducing photography to the continent as early as 1840 (Vera, 1998, p. 35). The colonial imagination also responded to a number of iconic reflexes. For example, black and white are distinct signs, reference points in the mechanisms of

color which, since they became established in the West in the 15th century, have formed a set of codes and specific reference points. Thus, black symbolizes the negative and evil, while white represents the positive and good. As a result, this code of interpretation is clearly found in colonial iconographic propaganda, where the relationship between *white men / black masses* naturally fits into this pictorial mechanism (Blanchard, 2001, p. 149).

These different elements of the image constitute a staging of the colonized and the white man, but also of the colonized among themselves, which would leave a lasting mark on colonial iconography. Very quickly, to reinforce the idea that the colonized are closer to the state of nature than to the state of culture, they are often depicted naked, except when they are supposed to be Christianized, or else ridiculed, clumsily dressed in Western clothing (Blanchard, 2001, p. 149). This "dreamed-of native" of the colonizer was very quickly symbolized by the colonial army's auxiliary, a military helper, devoted and loyal to the mother country, over-hyped by colonial iconography (Blanchard, 2001, p. 150), who accompanied the conquest and contributed with their physical strength to the subjugation of other peoples to colonial authority.

Furthermore, French exhibitions and displays were designed and organized for the benefit of a mass audience, mainly metropolitan (Photo 1). The French working classes who frequented the Jardin Zoologique d'Acclimatation acquired the feeling that they belonged to a powerful "race" capable of defeating and exhibiting "inferior races," much as was the case with exotic animals. In doing so, one of the uses of photography by the colonial administration was to identify, categorize, and classify different peoples (Mac Dougall, 1992; Gutman, 1982; Pinney, 1997). To understand the colonial period, it is therefore essential to work with visual material. Clearly, this was a key vehicle for disseminating colonial and racial dogmas to the general public, but also the main medium for portraying "natives" (Photo 2) and stereotyping them among metropolitan populations (Blanchard, 2001, p. 149). Officially, Black people were often described in the same visual language as fauna and flora; represented as if in their natural habitat, for natural history specialists; or invariably relegated to the lowest rung of the species ladder when, on occasion, they were presented as belonging to the "great human family " (Mofokeng, 1998, p. 70). It should be noted that these photographs are an event in themselves. They are part of a despicable tradition of photographs that not only depict violence, but celebrate it. The joy displayed by the perpetrators in these photographs is a far more serious threat than the despicable acts depicted, as described in the analysis of image 3. A civilization relies less on the hope that people will never harm each other than on the implicit idea that people will be "ashamed of the acts of cruelty they commit and fear the consequences" (Kemedjio, 2006, p. 15). When this shame and fear are absent, we find ourselves threatened" (Lindfield, 2005, p. 68). In this regard, the absence of criticism from visitors to the zoo tells us that not only was the park's management in no way ashamed of these dehumanizing displays, but that the public accepted this shameful spectacle. To a large extent, humanitarian entrepreneurs have been the heirs to this way of representing Africa and Africans. Hence the importance of critically and analytically studying humanitarian photography.



Photo 1: Undated photograph, probably late 19th century. Acha/Arte Research Group



Photo 2: Photographer Gadmer Fréderic, 1918, Fulbé woman, Garoua (North Cameroon)



Photo 3: A young girl in the human zoo, Belgium, 1958

Definition and critical analysis of humanitarian photography

Definition of the concept

Humanitarian photography refers to the photographic genre considered to be the preferred means of communication for NGOs seeking to raise public awareness of major humanitarian causes (Dewaegeneire, 2013). These images are taken by photographers, amateurs, professionals, or employees of these organizations. They may also be commissioned by actors in the humanitarian sector (Pellen, 2023). Humanitarian actors use images as a visual marketing tool in various forms (Moles, 1987; Harper, 2003). These images are not neutral. They are neither spontaneous nor natural. They are a fragment of reality and carry with them significant cultural biases and codes linked to "Western culture" (Pellen, 2023).

Humanitarian photographers are required to make a number of technical choices regarding framing, lighting, angles, movements, subjects, and scenes photographed (Colleyn, 1990). While the photographer is in constant interaction with subjects and objects, the choice of photograph is also influenced by their culture and technical constraints. Similarly, the way we view a photograph is shaped by social context, cultural conventions, collective norms, and personal experience (Dion & Ladwein, 2005, p. 5). From this perspective, vision is not objective. Two people looking at the same scene do not necessarily perceive the same things (Hall, 1986). Each person learns to see what they need to see. For example, when the initiative to take a photograph comes from humanitarian workers, they are likely to photograph elements that elicit sympathy and emotion. Victims, on the other hand, focus their attention on representations that respect their dignity and human integrity, in order to make their urgent needs visible. Thus, although the subjective nature of the photographs produced by humanitarian actors suggests a purely constructivist approach, the validity of the research process based on photography must be addressed. At this level, it is important to clarify the logic behind the production of photographs that has prevailed in the implementation of research using photography.

What characterizes humanitarian photography?

In the 19th century, humanitarian photography was enshrined for posterity (Drot, 2022). It was presented as a pictorial tableau, staged. Thus, the nurse appears like a religious icon, leaning over a child. Photo 4 constitutes the perfect symbol of protection, care, and comfort. Photographic reportage was born with the First World War, illustrating volunteers in the trenches, on the battlefields, in hospitals, or in the streets, alongside civilians fleeing the war (Drot, 2022).

From the end of the 19th century (1888), the Kodak camera set in motion the revolution in photography (Drot, 2022), as Twain emphasizes in this passage:

> The kodak has been a sore calamity to us. The most powerful enemy that has confronted us, indeed. In the early years we had no trouble in getting the press to “expose” the tales of the mutilations as slanders, lies, inventions of busy-body American missionaries and exasperated foreigners who found the “open door” of the Berlin-Congo charter closed against them when they innocently went out there to trade; and by the press’s help we got the Christian nations everywhere to turn an irritated and unbelieving ear to those tales and say hard things about the tellers of them. Yes, all things went harmoniously and pleasantly in those good days, and I was looked up to as the benefactor of a down-trodden and friendless people. Then all of a sudden came the crash! That is to say, the incorruptible kodak -- and all the harmony went to hell! The only witness I have encountered in my long experience that I couldn’t bribe. Every Yankee missionary and every interrupted trader sent home and got one; and now -- oh, well, the pictures get sneaked around everywhere, in spite of all we can do to ferret them out and suppress them. Ten thousand pulpits and ten thousand presses are saying the good word for me all the time and placidly and convincingly denying the mutilations. Then that trivial little kodak, that a child can carry in its pocket, gets up, uttering never a word, and knocks them dumb! (Twain, 1905, p. 22).

The photographs taken by missionaries criticizing Belgian atrocities in the Congo are framed within a humanitarian context. Humanitarian actors seize upon photography to showcase their actions, particularly during crises, wars, or natural disasters (Drot, 2022). In human zoos, as in these humanitarian images, the Black body remains a body whose difference fascinates. It remains the privileged site of colonialist or humanitarian intervention. The latter requires bodies with disabilities to mobilize the army of Western compassion. The marking of the body by the modern curse is reinforced by the testimonies of experts and the photographs of photographers (Kemedjio, 2006, p. 17). Thus, Figure 5 presents volunteers as heroes among anonymous victims. This means that the visualization of the horror of bodies ravaged by famine is not silent; it gives rise to a proliferation of humanitarian discourse, as can be seen in photo 6. Humanitarian photography is characterized by recurring symbols, codes, and images, but also by stereotypes that are no longer tolerated today (Drot, 2022). Photo 7, which depicts starving children, is also widely used to elicit compassion. The

image becomes a means of communication and fundraising. It is in this context that posters with a propagandistic aim are created (Drot, 2022). “We are dealing with a narrative, not objective reality,” explains Pascal Hufschmid, director of the International Red Cross and Red Crescent Museum (IRCC).

In the 1960s, aid workers abandoned their cameras, entrusting them to professionals. The big names in photography were present at every major crisis. Thus, the Magnum agency, Robert Capa, Werner Bischof, Henri Cartier-Bresson, and, later, Sebastião Salgado and many others, fascinated by humanitarian missions, came to capture a piece of history (Drot, 2022). To this list of humanitarian photographers, we can add Désiré Danga Essigue, well-known in the Cameroonian context. Suffering, as seen through the lens of photographers, is staged. Pascal Hufschmid explains: “We are subject to the subjective gaze of photographers, imbued with aesthetic and narrative choices, which doesn’t necessarily tell the whole story of reality. [...] Humanitarian photography is not photojournalism. It is only a fragment of reality, captured at a specific moment.” It is therefore necessary to also consider what the images do not show.

Humanitarian photography offers the viewer, particularly in the West, a highly subjective, often biased and voyeuristic choice, always centered on the representation of vulnerable people (Bouttiaux, 1999, p. 9). Along these lines, Roberts and Roberts (1998, p. 17) specify that it is “about ‘taking’ photos and not about ‘making’ them.” In other words, it is about appropriating individuals and “their things,” what one believes them to be and what one believes they do, thus offering public opinion a distressing spectacle (Bouttiaux, 1999, p. 597). Photography is nevertheless a site of memory, situated between the personal and reality. Hence the interest we have in the issues related to the production of endogenous photography.



Photo 4: Terence Spencer, Nigeria 1968

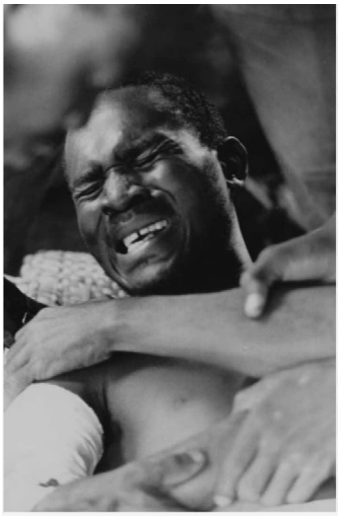


Photo 5: Photo taken by Romano Cagnoni during the war in Nigeria (Biafra)



Photo 6: Terence Spencer, Nigeria May 1967



Photo 7: A. Abbas/Magnum, Nigeria 1970

Endogenous Photography: Critical Analysis and Stakes of Production for Mental Decolonization

One of the areas where the colonial situation has had the greatest impact in Africa and around the world is the production of a fundamentally negative image of Black people, an image which, according to Mongo Beti, explains their victimization throughout history (Kemedjio, 2006, p. 26). The last part of this study falls within this logic of restoring Black dignity, which is at the heart of the quest for independence, and refers above all to the protection of their physical integrity (Beti, 1978, p. 12). With independence, photographers emerged from the confines of portraiture imposed upon them by colonization. A new generation of photojournalists emerged, supported by new flash techniques and small and medium-format cameras (Behrend, 1998, p. 173). Among studio portrait photographers, some chose to focus on society by photographing parties, weddings, and baptisms. In the evenings, in bars and restaurants, these photographers presented a different side of Africa.

This is the case, for example, of Maurice Ledoux Tiectchack, the first photographer in the city of Garoua (Cameroon). He established the city's first photographic studio (Ibrahima, 2022, p. 6). Young people, eager to demonstrate their connection to the modern world, found photography to be the

most suitable medium. The first photographs were primarily studio portraits. These portraits remain the preferred and masterful domain of many African photographers (Hooghe & Gary, 2003, p. 16). This production marks a stage in the process of renewing and decolonizing the self-image (Photos 8, 9 and 10). Other photographers also explored their country, its landscapes, and its traditions, aware of the urgent need to preserve their memory.



Photos 8–10 : Pascal Martin Saint Léon & Jean Loup Pivin, Photographer Mama Casset, Dakar (Senegal), 1955

Numerous official press agencies emerged or were revived from former colonial sources, such as the Malian Press and Advertising Agency (AMAP) and Syli-Photo in Guinea. These agencies were tasked with making decolonization a reality, showcasing the new nation and the policies that guided it for the common good. In the initial enthusiasm of independence, this official photography garnered widespread support from both photographers and the general public.

A structured network of photographers covered the events and official visits of heads of state, as well as those of political and administrative officials (Hersan, 1998, p. 197). The state and its new leaders needed to project their own image, not only as figures but also as key players in social life. For example, the advent of photography began to play an important role in the building of the Ethiopian state (Pankhurst & Gérard, 1998, p. 124). Before its introduction, a chief wishing to make himself known beyond his immediate circle would show off his mule, his horse, and especially his drum, the "negarit." With the advent of photography, images of the monarch became a new means of increasing the sovereign's renown (Pankhurst & Gérard, 1998, p. 124). A photograph taken during one of Menelik's grand official banquets shows that it was customary to decorate the great hall of the palace with many images of the sovereign and his consort, Empress Taitou. From 1894 onward, influenced by these depictions, portraits of Menelik began to appear on national coins and stamps (Pankhurst & Gérard, 1998, p. 124). The image of the emperor and his successors, by penetrating the international consciousness in one way or another, served as an ambassador of Ethiopian genius (Pankhurst & Gérard, 1998, p. 124). State photography took on a new dimension after the death of Zawditu in 1930, when Tafari ascended the imperial throne as Haile Selassie I. His coronation was an international media event and resulted in numerous photographs, notably those taken by the renowned Armenian court photographer Haigaz Boyadjian, as well as by many foreign journalists. Images of the ceremony were published in various periodicals, such as *Le Monde Illustré* and *L'Illustration* in France, *The Illustrated London News* in Great Britain, and *National Geographic* in the United States. These images show the monarch and his consort, Empress Menen, the entire imperial family, the cardboard arches erected for the occasion, and scenes of the crowd (Pankhurst & Gérard, 1998, p. 128). The year 1960, coinciding with the independence of several African countries, notably French Sudan (Mali), marked, for the Bamako photographers' guild, the end of prohibitions and confinement to the role of "subalterns": hence the process of decolonization (Chapuis, 1998, p. 60). The European presence then diminished sharply, giving way to a new expression carried by Malian photographers, aided by the spread of new techniques, such as medium and small format, and above all by the use of flash, which became an essential ritual of the modern photographer.

The fledgling Republic of Mali celebrates its birth, and the early years, under the leadership of Head of State Modibo Keïta, see the flourishing of photography in all its forms. Two new names will stand out: Abderramane Sakaly and Malick Sidibé (Chapuis, 1998, p. 60).

In Guinea, Sékou Touré regained control of the colonial administration's photographic service. With a team trained by a Czech technician, he created Syli-Photo, a press agency that would hold a near-monopoly on photography in Guinea for many years. The agency's mission was to document the actions of the government and its supreme leader (Hersan, 1998, p. 203). Syli-Photo operated as an agency permanently and exclusively at the disposal of the regime. The agency quickly took control of about ten studios located in Conakry and other major cities. These studios, confiscated from a Frenchman who had established them, became state-owned establishments whose role was to produce portraits and identity photos. They also held a near-monopoly on the sale of film and photographic products throughout the country (Hersan, 1998, p. 203). Thus, no official event in political, cultural, or sporting life escapes the photographers of Syli-Photo: large public gatherings, lavish receptions in honor of foreign heads of state, resounding inaugurations, or even the numerous public appearances of Sékou Touré (Hersan, 1998, p. 204). The agency also covers presidential trips and the travels of prominent figures abroad, as well as documentation missions within Guinea to assist foreign researchers and experts in building photographic collections for illustrating books and publications.

Furthermore, this photography has multiple facets: some stem from a militant and committed approach, while others are part of an aesthetic that embraces itself as a distinct art form. It thus imposes an African perspective (Bouttiaux, 1999, p. 9) that can, however, be manipulated by politicians. It is worth remembering that the perspective of the local photographer is not neutral either. On the contrary, it is partly shaped by Western influence. Indeed, in retrospect, we are tempted to say that photography, as a medium of light, is a European relic. This is all the more true given that pioneering African photographers were introduced to this activity by their European counterparts. They were influenced in their way of working, observing, and framing their subjects. However, the fundamental difference between these two groups of photographers lies in their relationship to the model (Bouttiaux, 1999, p. 15).

Photographic practices are emerging in Africa. Gradually, we are witnessing a form of reappropriation of the gaze (Bouttiaux, 1999, pp. 63-64). Indeed, in photos 11 to 16, we observe that these indigenous photographers and the models depicted are now on an equal footing. They are united by several factors, notably destiny and history. Once the African photographer has reclaimed their gaze, there is no longer any question of subjugation, submission, enslavement, condescension, contempt, or paternalism. For example, photos 17 to 19, taken by Maurice Ledoux, show subjects filmed in contrast to images produced by humanitarian workers in a context characterized by the pursuit of profit or the manipulation of public opinion. Where the gazes express misery, humiliation, or even defiance, photos 20 to 22 and 23 to 26 convey in their work a sense of complicity, self-esteem, serenity, and self-confidence. As in Europe, photography is for most professionals a means of earning a living. However, for a minority, it represents a means of expression and offers the possibility of projecting themselves into modernity (Chapuis, 1998, p. 60). When we look at these images, we give them credence because they reveal what their authors thought of themselves. We see these images under the conditions desired by the subjects themselves, since they have made them their own self (Chapuis, 1998, p. 60).



Photos 11–16

Source (11): Pascal Martin Saint Léon & Jean-Loup Pivin, *Photographer Joseph Moïse Agbodjelou*, 1950.
Source (12 and 13): Pascal Martin Saint Léon & Jean Loup Pivin, *Photographer Daniel Attoumo Amichlii*, 1950.
Source (14 and 16): Erika Nimis, *Photographer Seyddu Kelta*, Bamako, 1952.
Source (15): Erika Nimis, *Photographer Mountaga Dembélé*, *Young Girl*, Bamako, 1935.

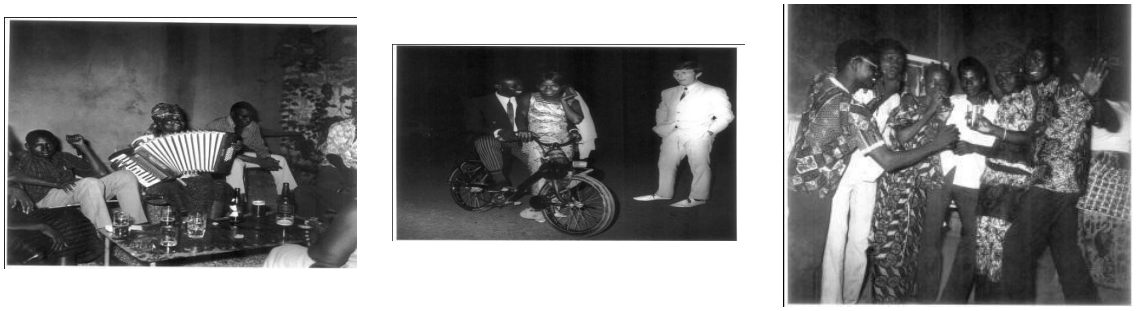


Photo 17–19: Gaston -Paul Effa, Photographer Philippe Koudji, in a bar, at night in Niamey, Niger, 1965.



Photos 20–22

Source (20): Guy Hersant, *Photograph by Amaf-Anim*, *Visite official visit of Kwame Nkrumah to Mali*, 1960**.**

Source (21): Guy Hersant, *Photograph by Amaf-Anim*, *Parade through the streets of Bamako*, 1960**.**

Source (22): Guy Hersant, *Photograph Syli-Photo-ONACIG, Presidents Léopold Sédar Senghor and Sékou Touré during the Senegal-Guinea Conference in Labé*, Guinea, 1962.



Photo 23 : Studio photo Ledoux 12/9/1984



Photo 24 : Studio photo Ledoux 16/2/1974

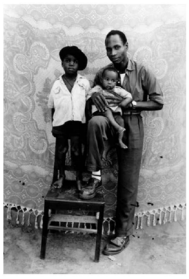


Photo 25 : Seydou Keita, Autoportrait avec ses fils, 1941/1950, tirage argentique

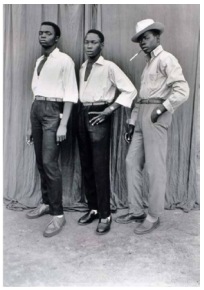


Photo 26 : 1959/1960, tirage argentique, Studio Seydou Keita

Photo 23–26

Conclusion

This reflection focused on the contribution of endogenous photography—which we termed visual self-production or the African visual library—to the decolonization of humanitarian aid in Africa. Despite the inherent difficulties in using this type of source in the humanities and social sciences, we emphasized the importance of recalling the context of its production and the need to adopt an appropriate method of reading and analysis. Colonial photographic production simultaneously aimed to justify the ideology of colonialism and the supposed “civilizing mission” of the West. It was characterized by a representation of Africa as vulnerable and impoverished. This same visual tool now allows Africans to produce their own images according to their own aesthetic, ideological, and political channels.

Bibliography

Amar, P.-J. (1997). *Histoire de la photographie*. Presses universitaires de France.

Barthe, C. (2000). De l'échantillon au corpus, du type à la personne. *Journal des anthropologues*, (80–81), 71–90.

Behrend, H. (1998). Bilder einer afrikanischen Moderne: Populäre Fotografie in Kenia. In T. Wendl & H. Behrend (Eds), *Snap me one! Studiofotografen in Afrika* (pp. 24–28). Prestel.

Bensalah, M. (2007). L'iconographie et histoire : Le cinéma colonial de fonction en Algérie. In *Actes du colloque international « Image, histoire, mémoire. Les représentations iconographiques en Algérie et au Maghreb »* (Oran, 28–29 février 2004). Centre de recherche en anthropologie sociale et culturelle.

Beti, M. (1978). *Peuples noirs, peuples africains*. Éditions Peuples Noirs/Présence Africaine.

Blanchard, P. (2001). *La représentation de l'indigène dans les affiches de propagande coloniale : Entre concept républicain, fiction phobique et discours racialisant*. Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Centre de recherches africaines & Association Connaissance de l'Histoire de l'Afrique Contemporaine (ACHAC).

Blanchard, P., & Chatelier, A. (1994). Images et colonies. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, (42), 129–131. https://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1994_num_42_1_3055_t1_0129_0000_3

Bouttiaux, A.-M. (1999). Des mises en scène de curiosité aux chefs-d'œuvre mis en scène : Le Musée royal de l'Afrique à Tervuren, un siècle de collections. *Cahiers d'Études africaines*, (155–156), 595–616.

Chapuis, F. (1998). Les précurseurs de Saint-Louis. In *Anthologie de la photographie africaine et de l'océan Indien* (pp. 48–68). Éditions Revue Noire.

Dewaegeneire, V. (2013). *La photographie humanitaire en question : Entre éthique du photographe et loi du tapage médiatique*. L'Harmattan.

Dion, D., & Ladwein, R. (2005). La photographie comme matériel de recherche. In *10e Journées de recherche en marketing de Bourgogne* (Dijon).

Drot, G. (2022). La photographie humanitaire, un genre à part. *Croix-Rouge*. https://www.croix-rouge.fr/actualite/la-photographie-humanitaire-un-genre-a-part-2717

Gervereau, L. (2020). *Voir, comprendre, analyser les images* (5th ed.). La Découverte.

Gutman, J. (1982). A means-end chain model based on consumer categorization processes. *Journal of Marketing*, *46*, 60–72. https://doi.org/10.2307/3203341

Hall, S. (1986). The problem of ideology: Marxism without guarantees. *Journal of Communication Inquiry*, *10*(2), 28–44.

Harper, R. (2003). *Inside the smart home*. Springer Science & Business Media.

Hersant, G. (1998). Au temps de Sékou Touré. In *Anthologie de la photographie africaine et de l'océan Indien* (pp. 202–206). Éditions Revue Noire.

Hooghe, L., & Gary, M. (2003). Unraveling the central state, but how? Types of multi-level governance. *American Political Science Review*, *97*, 233–243.

Hufschmid, P. (2022). Photographie(s) – image de Philippe Thomas. *Socio-anthropologie*, 45. http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/11837 https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.11837

Ibrahima, M. (2022). Contextes historiques pour le travail de Maurice Ledoux Tietchac (1930–2002). *Vestiges: Traces of Record, 8*(1). http://www.vestiges-journal.info/

MacDougall, D. (1992). Films of memory. *Journal des anthropologues*, 47–48, 67–86. https://doi.org/10.1525/var.1992.8.1.29

Mofokeng, S. (1998). Itinéraire d'un photographe de rue. In *Anthologie de la photographie africaine et de l'océan Indien* (pp. 264–288). Éditions Revue Noire.

Mole, S., & Waterman, P. G. (1987). Tannins as antifeedants to mammalian herbivores. In G. R. Waller (Ed.), *Allelochemicals: Role in agriculture and forestry* (pp. 263–275). American Chemical Society.

Pankhurst, R., & Gérard, D. (1998). Photographes de cour. In *Anthologie de la photographie africaine et de l'océan Indien* (pp. 118–134). Éditions Revue Noire.

Pinney, C. (1997). *Camera indica: The social life of Indian photographs*. Reaktion Books.

Serre-Floersheim, D. (1993). *Quand les images vous prennent au mot ou comment décrypter les images*. Éditions d'Organisation.

Tamale, S. (2020). *Decolonization and Afro-Feminism*. Daraja Press.

Twain, M. (1905). *King Leopold's soliloquy: A defense of his Congo rule*. The P. R. Warren Co. https://msuweb.montclair.edu/~furrg/i2l/kingleopold.pdf

Van Ypersele, L. (2007). *La photographie comme source pour l'historien. Recherches en communication*, *27*, 133–149. https://doi.org/10.14428/rec.v27i27.50443

Vernier, M. (2007). La photographie comme document historique : La représentation des femmes autochtones du diocèse anglican de Moosonee. In M. Tremblay & S. La Fortune (Eds), *Actes de la 12e Journée sciences et savoirs* (pp. 31–53). Acfas-Sudbury.

Vettraino-Soulard, M.-C. (1993). *Lire une image*. Armand Colin.

Viditz-Ward, V. (1987). *Photography in Sierra Leone, 1850–1918*. *Africa*, *57*(4), 510–518. https://doi.org/10.2307/1159896

Reconnaissance du travail des évaluateurs de *Global Africa*

Chères évaluatrices, chers évaluateurs,

L'équipe éditoriale de *Global Africa* souhaite exprimer sa profonde reconnaissance pour le rôle essentiel que vous jouez dans le processus de publication scientifique. Votre expertise, votre temps et votre engagement contribuent à améliorer la qualité des manuscrits que nous recevons et à renforcer l'attractivité et la réputation de notre revue.

Nous savons que l'évaluation par les pairs est une tâche bénévole particulièrement exigeante, qui demande rigueur et disponibilité. Grâce à vos retours et recommandations, nous pouvons assurer la publication de contributions originales et pertinentes, répondant aux standards scientifiques internationaux.

Nous tenons donc à vous remercier chaleureusement pour votre travail patient et attentif, ainsi que l'accompagnement exceptionnel que vous offrez à vos pairs. Votre contribution reste indispensable au succès collectif de *Global Africa.*

Dans un souci de reconnaissance et de valorisation, la revue a décidé de publier chaque année la liste des ses évaluateurs et évaluatrices.

Merci, thank you, asante, shukran (شكرا), jërëjëf,, adiarama, obrigado, gracias…

L'équipe éditoriale de Global Africa et l'ensemble des auteur.e.s

——----------

Acknowledgment of the Contributions of Global Africa Reviewers

Dear Reviewers,

The editorial team of *Global Africa* would like to express its profound gratitude for the crucial role you play in the scientific publishing process. Your expertise, time, and dedication contribute to improving the quality of the manuscripts we receive and to strengthening the attractiveness and reputation of our journal.

We are aware that peer review is a demanding voluntary task requiring both rigor and availability. Thanks to your feedback and recommendations, we can ensure the publication of original and relevant contributions that meet international scientific standards.

We therefore extend our warmest thanks to you for your patient and attentive work, as well as for the exceptional guidance you provide to your peers. Your contribution remains vital to the collective success of *Global Africa.*

As part of our commitment to recognition and appreciation, the journal will publish annually the list of its reviewers.

Merci, thank you, asante, shukran (شكرا), jërëjëf, adiarama, obrigado, gracias…

The Editorial Team of Global Africa and all the Authors

