

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](https://creativecommons.org/licenses/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 masai 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 faisons, 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 sebe, ou encore taflatse, 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 taflatse et de sebe, 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, taflatse ».

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

Wanguï 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 XXI^e 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 XXI^e 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/amelia-gentleman/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 défailante, 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.

Wangu 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 immédiate³.

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 superposées 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 concentrons 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 » ?

Wanguï 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.

Wanguï 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'exploitation⁴.

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 partageons 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 Amadiume⁵, 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'égoïsme. 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 forcé⁶.

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 entraînons. Y a-t-il d'autres traditions que nous avons, 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 Jésus⁷, et nous savons que nous ne pourrions 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 ?

Wangu 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, parce que 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 ?

Wangu 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 Yopougon⁸. 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 ?

Wanguï 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 ?

Wanguï 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.