

NOUVEAUX CAHIERS D'ETHOS

n° 3

Justice, démocratie et diversité
Actes du Yaoundé PhD Seminar 2022

Ethos
UQAR Université
du Québec
à Rimouski

2026

Nouveaux cahiers d’Ethos

Les Nouveaux cahiers d’Ethos ont pris, en 2015, le relais des Cahiers d’Ethos qui, de 1987 à 1997, ont assuré la diffusion des travaux de recherche des membres du Groupe de recherche Ethos. Près de 20 ans après la parution du dernier numéro des Cahiers d’Ethos, le besoin d’un outil de diffusion s’est fait à nouveau sentir pour publier dans des délais raisonnables les travaux des membres du Groupe de recherche Ethos et les faire connaître. Par ailleurs, en tant que chercheur.e.s en éthique, il nous est apparu important de contribuer au mouvement Science ouverte qui favorise la diffusion de et l’accès les plus larges possibles à la recherche universitaire. Les Nouveaux cahiers d’Ethos sont donc des cahiers de recherche, sans périodicité fixe, accessibles en ligne sur Sémaphore, le dépôt numérique de l’UQAR (<http://semaphore.uqar.ca/>). Ils prendront autant la forme de numéros varia rassemblant un ensemble d’articles sur des sujets différents, que de numéros thématiques ou d’actes de colloques.

Une publication du *Groupe de recherche Ethos*
Université du Québec à Rimouski
300 Allée des Ursulines, Rimouski (Québec), Canada, G5L 3A1

ISSN 3111-2870

No 3 / 2026

Conception graphique de la page couverture : Géraldine Rondeau et Renée Geneau

Mise en page : Marina de Seta

Présentation du volume

Ce troisième numéro des Nouveaux Cahiers d’Ethos rassemble des textes issus de la 7^e édition du *Yaoundé PhD Seminar* qui s’est tenue du 22 et le 27 août 2022 à l’Université catholique d’Afrique centrale – Institut catholique de Yaoundé. Activité phare de la programmation du Laboratoire d’éthique et de politiques publiques – EthicsLab, le *Yaoundé PhD Seminar* est un événement international de formation et de recherche qui se tient chaque deux ans depuis 2012. Il s’agit d’une activité de mentorat qui réunit des doctorant.es et des professeur.es en début de carrière du Sud et du Nord, ainsi que des universitaires établis pour explorer un sujet à l’intersection de l’éthique et des politiques publiques. Placée sous le thème « Justice, Démocratie et Diversité », l’édition 2022 du *Yaoundé PhD Seminar* a bénéficié d’un soutien financier du Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie – CRIDAQ et d’un soutien organisationnel du Groupe de recherche Ethos de l’UQAR.

Argumentaire de la rencontre

Dans sa conception minimale, la démocratie est une forme du gouvernement dans laquelle un peuple délègue le pouvoir politique à des représentants. Elle est également conçue par le plus grand nombre comme un système de gouvernement légitime au sein duquel les idéaux de liberté et d’égalité des citoyens sont à la fois reconnus et encouragés. Malgré l’importance accordée à la promotion des idéaux de liberté et d’égalité en contexte démocratique, cette forme de gouvernance présente un paradoxe sous la forme de la question récurrente de la gestion de la diversité des agents humains et de la variété des intérêts souvent contradictoires qu’ils incarnent – culture, systèmes de croyances, économie, systèmes juridiques, moralité, idéologies politiques, etc. Le paradoxe identifié ici est rendu encore plus intéressant du fait que la liberté en tant que valeur de la démocratie est souvent malléable, et peut donc être déployée dans une logique d’intérêts immédiats.

Malgré le paradoxe associé à cette forme de gouvernance, la démocratie, avec ses idéaux, a continué à jouir d’une certaine importance à travers le monde, devenant la matrice gouvernementale par excellence, très souvent reprise et contextualisée afin de s’adapter aux dynamiques des espaces politiques bien définis. Tout au long de l’histoire des idées politiques, et dans le monde globalisé contemporain, la justice est souvent identifiée comme une valeur ou un principe à la fois moral et politique, par lequel les tensions générées par des intérêts contradictoires peuvent être atténuées dans une démocratie plurielle. Pourtant, de l’Antiquité à la postmodernité, la diversité (diversité ethnoculturelle, diversité linguistique, diversité religieuse, etc.) remet continuellement en question la mise en place d’une justice démocratique effective. Par conséquent, le concept de justice, comme celui de démocratie, est chargé d’autant de conceptions et de visions qu’il y a d’intérêts humains. Alors que la justice mondiale pourrait être simplement comprise en lien avec la question de ce que nous nous devons les uns aux autres, ce qu’Aristote appelait la « légalité », orientée vers les biens communs, la justice démocratique quant à elle, en est venue à désigner la satisfaction des promesses et des exigences d’une citoyenneté spécifique. Alors que l’ensemble de ces concepts initie un jeu entre l’égalité et l’inégalité, l’inclusion et l’exclusion, etc., les questions abondent : Pourquoi la justice démocratique est-elle nécessaire dans la pluralité? Quelles sont les principales particularités de cette forme de gouvernance? Existe-t-il une philosophie universelle à cet effet?

Les lectrices et les lecteurs attentifs remarqueront l'absence de textes rédigées par des femmes dans ce numéro. Cette situation est représentative de la participation à cette édition du *Yaoundé PhD Seminar* marquée à la fois par une seule femme (du Nord) et la quasi absence d'autres participants venus des pays du Nord. Ce n'est toutefois pas faute d'avoir consenti les efforts requis lors du recrutement. Les femmes demeurent toujours minoritaires lors de ces rencontres car elles sont beaucoup moins nombreuses à soumettre leur candidature. En Afrique subsaharienne, elles demeurent sous représentées dans les programmes de doctorat, particulièrement en philosophie.

Tables des matières

1. Du plébiscite à la crise. Nécessité d’une refondation épistémo-théorique de l’idéal démocratique	5
PLACIDE ROSTAND ESSOLA	
2. Justice transitionnelle, résolution des conflits et coexistence pacifique	16
HENRI GBADI FINIMONGA	
3. À propos de la loterie sociale engelhardtienne comme fondement des inégalités sociales	26
HAMMADOU YAYA	
4. Towards a Yoruba conception of ecojustice	41
ADEWALE O. OWOSENI	
5. The Struggle for Political Meaning: Social Movements under Neoliberalism in the Thabo Mbeki Era	57
SANYA OSHA	
6. Health Inequities in Sub-Saharan Africa (SSA) as Postcolonial Rejuvenation of Colonial Injustice: The Case of Antimalarial Interventions	70
CHARLES BIRADZEM DINE	
7. Articuler biomédecine et médecine traditionnelle du vodou : le malaise des politiques sanitaires de l’État haïtien (2012-2022)	83
ALEX ALEXIS	

Du plébiscite à la crise. Nécessité d'une refondation épistémo-théorique de l'idéal démocratique

Placide Rostand ESSOLA*

Résumé

Après un moment de triomphe, notamment au cours du 20e siècle suite, aux dérives des totalitarismes, la démocratie connaît un temps de crise. Mais elle ne se trouve pas totalement discréditée. Elle représente toujours, théoriquement, un idéal pour nos sociétés actuelles. Ce qui devrait alors être envisagé, c'est une révision de son fondement.

La crise à laquelle l'on fait face, devrait atténuer l'élan fondamentaliste et impérialiste de certains défenseurs de la démocratie. L'on doit abandonner cette option d'antan, qui consistait à vouloir se constituer en référence pour les autres peuples qu'on qualifiait d'antidémocratiques. L'on doit, avec humilité, être attentif aux expériences vécues dans d'autres univers. Ceci permettrait d'y déceler diverses expressions de la démocratie, enrichissant finalement la réflexion en cours.

Sans ignorer les vertus et bienfaits de la démocratie dite moderne, l'on doit reconnaître ses multiples limites. Elle réduit l'action des citoyens, consacre la question des droits, et favorise finalement la dissection du peuple. Le cliché ne ressort que les batailles en vue du pouvoir, la revendication des droits, les protestations. D'où la crise observée de nos jours.

Dans le but d'envisager un meilleur avenir pour la démocratie, il convient de la fonder, non sur les principes politico-juridiques et les droits, mais sur son fondement naturel qu'est la république. C'est elle qui rappelle le lien existant entre les citoyens, et qui porte chacun à participer au bien de tous. La solidarité constitue le maître-mot. L'on prônerait alors la démocratie participative. Il ne serait plus simplement question de participer à la prise de décision ; il est tout d'abord question de participer au projet d'un avenir commun.

Mots-clés : démocratie, crise, république, peuple, participation, solidarité

Introduction

La démocratie, depuis la période antique, a souvent constitué l'objet d'un débat interminable, entre ceux qui lui accordent une pertinence et une légitimité certaines, et ceux qui la remettent en question, allant parfois jusqu'à la disqualifier. Au-delà de cette dichotomie, elle a eu des courbes différentes au long de l'histoire. L'on pourrait ainsi admettre que la démocratie a connu un regain au cœur de la modernité. Et elle bénéficiera d'une adhésion plus large durant la période contemporaine, notamment au vu

des drames auxquels auront conduit les régimes totalitaires. Du coup, plusieurs ont pu s'accorder sur le fait qu'il vaut mieux « remettre » le pouvoir au peuple, que de le laisser entre les mains d'un individu ou de quelques-uns.

Ce postulat a favorisé l'expansion de la démocratie à travers le monde, au point que certains en ont fait l'objet d'un impérialisme, portés à l'imposer là où on estimait que le peuple était écrasé. Toutefois, l'on se rend compte que la démocratie n'est pas qu'une solution ; elle constitue aussi un problème. Il

* Au moment de la rédaction de ce texte, le Père Placide Rostand ESSOLA était étudiant de master en philosophie à l'Université catholique d'Afrique centrale – Institut catholique de Yaoundé.

DOI: [10.65130/x2zh1tk](https://doi.org/10.65130/x2zh1tk)

existe des crises, ici et là, même dans les pays ayant une longue tradition démocratique. L'on ne peut manquer de s'interroger. L'idéal démocratique se trouve-t-il totalement discrédité ? N'y aurait-il pas plutôt lieu d'envisager une révision ou une refondation ? Si oui, sur quoi devrait-on fonder la démocratie ?

Notre hypothèse est la suivante. Bien que la démocratie puisse renfermer un certain nombre de bienfaits, qui feraient d'elle un idéal à proposer, ses défenseurs devraient l'aborder avec humilité, pour éviter un penchant dogmatique. Cette humilité accorderait un intérêt aux autres expériences politiques. Une telle attitude amènerait à s'enrichir, et à reconnaître les limites de la démocratie, en vue d'une nouvelle projection. Notre réflexion s'articulera ainsi autour de quatre points. D'entrée de jeu, il sera question d'indiquer quelques préalables épistémiques. Ensuite, nous allons nous pencher sur un cas typique de la réalité africaine souvent qualifiée, a priori, d'antidémocratique. La troisième articulation relèvera les limites et contradictions des systèmes démocratiques ; ce qui nous conduira vers la pointe de la réflexion : la refondation de l'idéal démocratique.

1- Quelques préalables épistémiques

En parlant de l'idéal démocratique, nous ne nous situons pas au cœur du débat visant à définir le meilleur système politique. Il n'est donc pas question de s'aligner derrière ceux qui ont pensé que ce débat est déjà tranché, en faveur de la démocratie. À travers la mention de l'idéal démocratique, nous voulons reconnaître la pertinence de ses principes, et les bienfaits de sa mise en œuvre, pour les sociétés souvent marquées par les conflits, la confiscation du pouvoir et les abus multiples.

Le fait de se pencher sur la démocratie ouvre déjà à une diversité de réalités culturelles et politiques. L'on pourrait ainsi admettre, a priori, qu'il y a une diversité de cultures et de pratiques démocratiques. Lorsque l'on

évoque les régimes démocratiques, il est souvent question de ces nations « ...où les gouvernés choisissent librement les gouvernants qui les représentent » (Touraine, 1994, p. 18). Si l'on s'enferme dans cet angle, il serait difficile de progresser dans la dynamique heuristique. La réflexion sur la démocratie devrait donc, en quelque sorte, connaître une mutation. Il ne s'agirait plus de définir les éléments constitutifs de la démocratie, ni de se livrer à un arbitrage dont la finalité serait de distinguer les systèmes et régimes, entre ceux qui sont démocratiques et ceux qui ne le sont pas. La principale préoccupation devrait plutôt être formulée de la manière suivante : comment renforcer l'idéal démocratique ?

L'on reconnaît certes qu'il existe une longue tradition démocratique dans certains univers spécifiques ; mais il y a lieu d'éviter une logique auto-référencée, ne pouvant que prôner une dynamique d'assujettissement et d'imitation. Plusieurs penseurs épousent le penchant de Robert Dahl qui dit ceci : « Un pays ne sera jugé démocratique que si les principales institutions politiques de la démocratie y sont présentes à un niveau comparable au nôtre. » (Dahl, 1998, p. 191-192) Pourtant, l'enjeu principal ne réside dans le fait de s'arrimer à l'occident ; mais sur une incessante interrogation concernant l'avenir de la démocratie.

Il conviendrait certainement d'établir une nuance entre les systèmes démocratiques, les cultures démocratiques, et les pratiques démocratiques. Nous voulons ici évoquer le cas d'une entité qui ne relève pas proprement de l'ordre politique, mais qui représente une institution forte sur les plans historique et fonctionnel. D'aucuns affirment souvent que l'Église (catholique) n'est pas une démocratie. C'est une évidence. Mais, elle n'est pas pour autant antidémocratique. L'on relève une forte empreinte démocratique dans sa période primitive, notamment dans le livre des actes des apôtres, sans qu'il ne soit question d'un système démocratique proprement dit. Et l'accent mis

particulièrement, ces dernières années, sur la synodalité, contribue aussi à ressortir l'empreinte démocratique ; l'on étant entre autres porté vers la participation du plus grand nombre.

Dans le but de réfuter la logique exclusive, nous voulons partir d'une autre assertion de Dahl, pour affirmer la réalité inverse. Selon lui, « Les pays dits démocratiques ne sont pas pleinement démocratiques. » (Dahl, 1998, p. 29) De même, nous dirions que les régimes antidémocratiques ne le sont pas pleinement. Il y aurait donc, dans n'importe quel « système », mais à différents degrés et sous des formes différentes, une dimension démocratique. Du coup, l'on peut retrouver une culture et des pratiques démocratiques, même dans une monarchie. Il y a ainsi lieu d'abolir « ...l'antinomie traditionnelle, littérale, entre démocratie et monarchie...une monarchie formelle coexiste avec une démocratie réelle » (Duhamel, 1993, p. 133).

L'on gagnerait véritablement à se débarrasser de l'option réductionniste, qui fait de l'alternance, du multipartisme et de l'acte électif, les fondements de la démocratie. « Il faut pour cela se débarrasser des idées, aujourd'hui convenues, qui confondent élections libres et démocratie... » (Testart, 2015, p. 14) Ceci permettrait d'élargir la vision et d'enrichir la réflexion. Ainsi, pour ce qui est de l'Afrique, l'on admettrait aisément que : « Avant l'importation des procédures occidentales de participation, et plus particulièrement du vote, il n'était pas exceptionnel de rencontrer des formules de contrôle du pouvoir ou de la prise de décision collective. » (Quantin, 2009, p. 67)

L'on devrait alors s'ouvrir aux autres univers et réalités politiques, non seulement pour reconnaître l'effectivité des pratiques démocratiques, mais pour en faire un objet d'analyse et d'interprétation pouvant éclairer l'interminable réflexion sur la démocratie. La dynamique d'ouverture et d'enrichissement réciproque que l'on prône au sein du continent africain, en parlant de la

démocratie interculturelle, pourrait être entrevue dans un rayon plus large, rejoignant une dimension planétaire. L'on s'inspirerait ainsi de ce qui se passe ailleurs, sans bien entendu, le reproduire de manière servile. Nous voulons ici, nous appesantir sur une expérience particulière, qui pourra nous éclairer davantage.

2- Un cas typique : le *Nguon* chez les Bamoun (Cameroun)

Le *nguon* renvoie à une grande fête traditionnelle du peuple bamoun, qui renferme une multitude d'articulations, parmi lesquelles un élément que l'on qualifierait à juste titre comme l'expression d'une culture démocratique.

Notre intérêt s'y est porté pour plusieurs raisons. Tout d'abord parce qu'il s'agit d'une des monarchies les plus fortes que l'on retrouve encore sur la terre africaine. Ceci permet de rectifier quelque peu l'image de la monarchie que nous donne Jean-Godefroy Bidima lorsqu'il dit : « Dans la monarchie, le pouvoir était incorporé dans la personne du Prince...médiateur entre les hommes et les dieux, entre les hommes et ces instances transcendantes et souveraines qui étaient la justice et la raison. » (Bidima, 2000, p. 96-97) L'élément retenu permet aussi de frayer un nouvel horizon, qui se rapproche de l'inédit, ou du moins de ce qui n'est pas courant. La plupart du temps, lorsque l'on veut souligner l'existence des réalités et pratiques démocratiques en Afrique, l'on se limite à l'expérience de la palabre, qui garde sa pertinence, et qui mérite d'être davantage explorée et valorisée.

En effet, « L'Afrique, continent des chefferies et des royaumes possède un système de prise de décision : la palabre locale, dont on n'a pas encore exploité toutes les vertus pour l'organisation et la conduite des institutions de l'Etat. » (Okamba, 1994, p. 731) L'élément que nous avons choisi d'analyser renvoie à autre chose que la palabre. Il constitue ainsi un motif de curiosité et d'un profond intérêt. Aussi, il s'agit d'une combinaison de la

démocratie indirecte et directe. L'on y voit une configuration semblable à celle des démocraties dites modernes, mettant en scène le peuple, ses représentants et le pouvoir exécutif (le roi). L'on n'est donc pas dans une dynamique semblable à celle de la palabre qui, bien que tenant compte des différentes composantes de l'entité sociale, se déroule dans un cadre « secret ».

Le *nguon*, selon certains observateurs avisés, ne représente pas seulement un élément minuscule qu'on peut citer pour justifier l'existence des germes de la démocratie. L'on parle en fait, d'une « tradition de démocratie ».¹ Cette tradition a été instaurée depuis 1395, juste un an après la naissance du royaume bamoun. Il s'agissait au départ d'un événement annuel. Mais après un moment trouble, dû notamment à l'interdiction de l'administration coloniale, ce rituel sera ressuscité après plusieurs décennies, et « définitivement restauré en 1993 », sous le règne du Sultan Ibrahim Mbombo Ndjoya, qui en a fait désormais un rendez-vous biennal.

Le *nguon* intègre plusieurs articulations, étant donné qu'il s'agit d'une « pratique rituelle, festive et sociale ». Mais il est défini aussi en lien avec l'élément démocratique qui est mis sous orbite ; au point que ce rituel multiforme est finalement perçu comme une « instance de jugement du roi des bamoun ». En effet, « le roi subit le jugement de tout le peuple ».

Le moment crucial est précédé d'une phase préparatoire au cours de laquelle les chefs rituels (Fona nguon) qui jouent un rôle semblable à celui des parlementaires, parcourent tout le royaume, afin d'être en contact avec tout le peuple qu'ils sont appelés à consulter, au sujet de la gestion du royaume. Ceci touche directement le roi et

ceux qui sont autour de lui. Au moment du rituel proprement dit, le Roi est dépouillé de ses attributs, en présence des chefs *nguon* et du peuple. Puis, « En tant que véritables porte-parole du peuple, les FONA NGUON s'adressent directement et librement au roi... Enfin, les chefs du NGUON, dans un réquisitoire parfois accablant, meublé de reproches, de récriminations demandent justice. » Et intervient ensuite le message du roi, après avoir remis ses attributs. Ce message « ...est en fait le bilan de l'exécution et des recommandations et résolutions des FONA NGUON et de ses activités depuis la précédente édition du NGUON ».

Nous voyons là l'expression d'une culture démocratique, le roi étant considéré comme un « citoyen », au service du peuple. Ce dernier participe à la gestion du pouvoir, sans toutefois banaliser la chefferie. L'on comprend alors, en relation avec le passé et le contexte africain, que le principe selon lequel « le chef a toujours raison » (Dessinga, 2017, p. 40) ne devrait pas être généralisé et absolutisé tel que d'aucuns l'ont souvent fait.

Cette pratique du peuple bamoun, à cause de son aspect systématique, peut à la longue, si l'on n'y prête pas attention, ne conserver que son aspect formel. Dès lors, il se réduirait à un rite qui n'a aucune incidence positive sur la vie de la communauté. Le roi peut s'y familiariser au point de devenir insensible, son seul effort consistant à se soumettre à ce qui est prescrit. Les représentants du peuple peuvent se fourvoyer et se prêter à un marchandage ; s'inscrivant alors en dehors des aspirations du peuple. Et ce dernier peut se contenter d'adresser des critiques au roi, sans honorer ses propres responsabilités. L'on aurait donc simplement, en fin de compte, un système démocratique se contentant de faire exprimer le peuple ou ses représentants à des moments fixés et précis. Ce qui semble insuffisant et même infructueux.

¹ C'est ainsi que le rite a été qualifié, en préambule d'un documentaire sur le nguon, diffusé le mercredi 29 février 2023 à 21h, sur la chaîne Canal 2 international. Ladite émission a été intitulée « Nguon : rituels de gouvernance traditionnelle ». Les fragments qui seront mis entre guillemets dans la suite du texte et sans référence bibliographique, ont leurs sources dans ce documentaire.

3- Les limites et contradictions du système démocratique

Notre intention ne consiste pas à discréditer totalement le système démocratique, car toute société est soumise à une systématisation. Il convient d'ailleurs de reconnaître ses bienfaits dans le contexte démocratique. Au cœur de la diversité des identités et des conflits, la systématisation politico-juridique permet de maintenir l'harmonie. Ainsi, pour ne citer que le cas des élections, l'on reconnaît « ...l'institutionnalisation du vote comme mode (pacifique) de régulation de la compétition pour le pouvoir » (Otayek, 1998, p. 10). Elle permet aussi de favoriser la justice, en accordant un même statut à tous les membres. Pour ce qui est des premières élections en Afrique du Sud, « ...les Noirs étaient officiellement reconnus dans leur statut de citoyen » (Crazel, 1998, p. 34). Le système démocratique peut aussi favoriser une culture démocratique, en prédisposant les citoyens à certaines attitudes, comme « ...l'esprit de tolérance, le respect de l'autre et de son opinion... » (Crazel, 1998, p. 34). Les uns et les autres, malgré les différences et les divergences, peuvent « vivre ensemble ». Un système démocratique, méticuleusement pensé et suffisamment assaini peut donc contribuer à nourrir une véritable culture démocratique.

Toutefois, en observant quelques clichés, l'on peut émettre plusieurs réserves, et reconnaître une certaine inefficacité, ou plutôt des limites ; d'abord à cause du « caractère événementiel et ponctuel » (Otayek, 1998, p. 6) de certains actes. Les prescriptions juridiques peuvent être respectées parfaitement, mais le quotidien reste le plus grand défi. Voilà pourquoi l'on note parfois de graves et profondes crises, même dans les grands systèmes démocratiques. Ils tiennent plus à définir les règles du jeu, et mettent finalement en exergue les luttes et confrontations. Celles-ci sont d'ailleurs plus portées par les intérêts que par la raison ; visant d'abord la quête du

pouvoir et non les questions de justice. On observe ainsi, « ...des échanges de dénigrement réciproques...détaché des préoccupations du grand nombre » (Brand, 1980, p. 21).

Il est difficile dans un tel contexte de parvenir à la communion du peuple comme sujet unique. Dans ce sens, le système démocratique est antidémocratique. Il contribue quelquefois à la désagrégation et à la dissection du peuple. S'il n'y pas véritablement un peuple dans sa dimension unitaire, la démocratie devient problématique. « Qu'est-ce qu'un peuple dans la démocratie ? Nous le présupposons comme un sujet, nous présupposons l'unité de ce sujet. » (Goubèmon *et al.*, 2014, p. 137) Il y a donc un clivage entre la dimension politico-juridique et la réalité sociale. L'on devrait donc questionner le crédit accordé à certains actes politiques, précisément les élections. Philippe Ardant souligne que « L'élection fonde la démocratie représentative et légitime à elle seule le pouvoir. Comme on a pu le dire, "elle est devenue un rite démocratique". » (Cf. Guèye, 2009, p. 7) Certains établissent alors un rapport synonymique entre élections (libres) et démocratie. Ceci devrait être remis en cause.

Si l'on parle de rite, il s'agit, la plupart du temps, de la dimension ponctuelle et formelle de cet acte, sans une véritable incidence sur le vécu concret. Particulièrement au sujet des régimes africains, une insistance est souvent faite au sujet des élections libres et de l'alternance. Finalement, d'aucuns raisonnent comme s'il s'agit d'une fin en soi. Sans remettre en cause la pertinence des arguments avancés, et la nécessité de révision des codes électoraux, en vue des élections libres et transparentes, l'on dirait qu'on ignore parfois d'autres aspects qui seraient préalables et fondamentaux. Quelquefois, on a envie de dire : élections libres ! Et après ? Quelle serait l'incidence des élections et transparentes au sein d'un peuple déchiré et « affamé » ?

S'il est vrai que la masse est souvent impliquée dans le jeu démocratique, on relève également, pour le regretter, qu'elle est souvent instrumentalisée, étant étrangère aux vrais enjeux. Du coup, la question de la justice se trouve compromise. Et l'un des facteurs qui provoque la crise de la démocratie, est le fait qu'un bon nombre de problèmes ne soient pas résolus. (Cf. Dahl, 1998, p. 2) L'on fait ainsi face à ce que Robert Dahl a appelé «...le dilemme de la participation opposée à l'efficacité» (Dahl, 1998, p. 105). Le système démocratique privilégie le premier pan (par le peuple), pas nécessairement le second (pour le peuple). Et même au niveau de la participation, l'action du citoyen est quasiment limitée. L'on se retrouve face à «...des citoyens réduits au rôle d'électeurs» (Touraine, 1994, p. 18).

Le citoyen se trouve aussi impliqué dans un autre aspect, relatif aux dénonciations et critiques adressées aux dirigeants. Dans un système démocratique, il y a des instances qui jouent déjà le rôle de contre-pouvoir. C'est une bonne chose, au profit de la stabilité et la bonne gouvernance. L'on a eu à considérer l'Afrique du Sud «...comme une démocratie exemplaire, disposant des contre-pouvoirs importants : une justice indépendante, une presse critique, des syndicats puissants» (Cessou, 2013, p. 309). Les citoyens sont souvent mêlés à l'exercice de ce contre-pouvoir, question d'interpeller le «pouvoir». Mais l'on constatera que la présence des contre-pouvoirs ne suffit pas pour donner lieu à une démocratie efficace. L'on fait parfois face à de véritables impasses.

Le rôle des citoyens est souvent réduit à celui d'électeurs et de «juges». L'idéal démocratique que suggère Alain, au sujet de la relation entre les gouvernés et les gouvernants, est non seulement inefficace, mais aussi irréalisable. Selon lui, «La démocratie c'est l'exercice du contrôle des gouvernés sur les gouvernants. Non pas une fois tous les cinq ans, ni tous les ans, mais tous les jours» (Cf. Testart, 2015, p. 14). Tout

en soulignant et en reconnaissant l'effet, quelquefois positif, des mouvements de dénonciation et de contestation, l'on admettrait qu'on ne peut pas tout contrôler ; et l'engagement citoyen fait défaut. Il conviendrait alors de refonder la démocratie et de lui définir un horizon plus éthique que politico-juridique.

4- La nécessité de refonder la démocratie

La démocratie dans son expression contemporaine, s'inscrit davantage dans l'option libérale. Cette dimension ne saurait être écartée. Cependant, l'on note une évacuation de ce qui semble fondamental, et qui s'est affirmé aussi bien dans la Grèce antique que dans la modernité classique : la *res publica* (République). La démocratie mérite ainsi d'être refondée, non pas sur les éléments juridiques et la liberté des citoyens, mais sur la république. Comme l'aura mentionné Lincoln en son temps : «une démocratie dans une république.» (Dahl, 1998, p. 3) Ainsi, ceux qui sont élus ne seront pas les seuls à être interpellés ; la responsabilité sera celle de tous les citoyens : du sommet à la base.

Il est question de valoriser en premier le lien qui unit les différents membres de la communauté, tant il est vrai que toute société est une «association», au sein de laquelle tous ont au départ, les mêmes prérogatives et les mêmes devoirs. C'est le lien partagé qui conditionne et détermine tout le reste. Il s'avère ainsi qu'en notre temps, le fondement est mis en arrière-plan, et l'on finit par ne valoriser que quelques aspects de la démocratie. L'on peut en effet constater que « Dans de nombreux pays, les principes fondateurs de la démocratie sont en recul. » (Delevoye, 2017, p. 10) Ce qui est mis en exergue c'est la liberté, l'expression, le droit...L'on parle, entre autres, de la rhétorique du «droit à». L'un des défis majeurs de la démocratie, aujourd'hui, consiste à refaire et à consolider le lien républicain. Voilà ce qui est fondamental. Il s'agirait de ce que l'on nomme les liens « pré-

rationnels » (Legault, 1999, p. 25). C'est ce qui devrait exister, quelles que soient les procédures mises en place.

L'on relève, aussi bien dans les sociétés occidentales qu'ailleurs, que « La soif d'expression des opinions et la possibilité d'avoir son mot à dire sur les décisions politiques sont très fortes. » (Bréchon, 2019, p. 69) L'engagement est finalement sacrifié, au profit de l'expression. Il y aurait donc lieu de redéfinir la notion de citoyen. Dans les démocraties contemporaines, le citoyen n'est perçu que comme un sujet de droits. Pourtant, le citoyen devrait constituer un maillon essentiel de la société. Cette seconde dimension constitue d'ailleurs la primauté pour certains penseurs, en l'occurrence Raphaël Glucksmann, qui pense que « la citoyenneté est d'abord un sacrifice. Voilà ce que nous avons oublié aujourd'hui. » (Glucksmann, 2018, p. 121) Ainsi, au-delà des divergences, l'on pourra observer un « élan collectif » (Delevoye, 2017, p. 10). L'une des exigences qui s'affiche, est donc relative à « ...l'éducation à la citoyenneté » (Legault, 1999, p. 201).

Le citoyen ne devrait pas se limiter à donner son opinion ou son avis, et même des sentences. Il devrait s'engager lui-même, en faveur de la bonne marche de la cité. La démocratie qui met l'accent sur la citoyenneté active « ...a un contenu plus social que politique » (Touraine, 1994, p. 48) Dès lors, la justice sociale par exemple, qui est l'un des points les plus sensibles, n'incombe plus qu'aux seuls dirigeants. Tous en deviennent responsables. La question de la justice est certes portée en premier lieu par les instances politiques qui ont une vocation sociale. « ...comme le dit Rawls, la justice doit être la première vertu des institutions sociales » (Spitz, 2011, p. 56). Il y a toutefois un complément nécessaire, qui de l'avis de Jean-Fabien Spitz, n'a pas été pris en compte par Rawls : « ...la justice en tant que vertu individuelle » (Spitz, 2011, p. 61).

Tous les citoyens (gouvernants et gouvernés) doivent travailler pour une société plus juste. Les citoyens s'impliquent ainsi, aussi bien individuellement qu'à travers des regroupements. L'action citoyenne tient une place déterminante dans les sociétés démocratiques. « ...sans les associations de citoyens, presque rien n'arriverait pour moraliser la vie publique et aller vers le bien commun » (Testart, 2015, p. 35). La citoyenneté constitue un des grands chantiers des temps actuels. L'on a l'impression que les regards sont souvent tournés exclusivement vers les institutions et les gouvernants. Ceci interpelle aussi les associations de la société civile qui, en se consacrant à la formation des citoyens, se limitent parfois à un aspect dont la finalité est la revendication : « ...apprendre au citoyen à identifier ses intérêts et à s'organiser pour les défendre » (Abéga, 2007, p. 12).

L'on devrait aussi former le citoyen en l'incitant à participer au bien commun. L'analyse globale du cas typique que nous avons analysé (le *nguon* chez les bamoun), permet entre autres de souligner le rôle et l'apport du citoyen. Le *nguon* est aussi le moment où les uns et les autres apportent les fruits agro-pastoraux, afin que le roi puisse mesurer la santé économique de son royaume, et exercer la fonction de redistribution et de régulation. Les membres du peuple n'attendent donc pas seulement le moment où ils devront juger le roi ; ils tiennent à contribuer au rayonnement du royaume.

Dans plusieurs pays, notamment en Afrique, l'on revient sans cesse sur la nécessité de la transition, de la révision des codes électoraux, des élections transparentes... Sans remettre en question ces différents points, l'on dirait que ce qui est fondamental est souvent ignoré. Ce d'autant plus que tous les acteurs, au départ, sont des citoyens. En effet, l'éducation de tout le peuple constitue une étape déterminante. Au-delà du fait qu'elle éclaire l'intelligence :

[...] l'éducation implique aussi que la société civile, donc le peuple, prenne ses responsabilités aux niveaux les plus simples où elle peut agir...si nos démocraties encourageaient les initiatives à la base... elles permettraient de lutter contre l'idée que tout dépend... d'une élite lointaine ou méprisante ; elles feraient comprendre au peuple que la démocratie ne passe pas seulement par des représentants, mais que chaque citoyen peut et doit être actif. (Valadier, 2018, p. 52)

Il est donc évident que : « Sans le soutien de citoyens convenablement éduqués, aucune démocratie ne peut être stable » (Nussbaum, 2010, p. 19).

Tout en soulignant le caractère déterminant de l'éducation, il y a un préalable nécessaire : les dispositions des citoyens. Celles-ci doivent rejoindre l'idée de solidarité. L'on évoquerait ici le concept d'*ubuntu*, ayant son origine en Afrique du Sud, et ses similitudes dans le reste de l'Afrique subsaharienne. La solidarité y constitue, non pas une option, mais le fondement de l'existence : « Je suis parce que nous sommes ». Il y a là une interconnexion qui oriente l'action de chacun. Il conviendrait bien d'intégrer les deux sens de l'*ubuntu* : la qualité morale et l'interconnexion. (Cf. Gade, 2012, p. 487) Voilà ce qui peut soutenir et consolider la démocratie. L'on pourrait ainsi faire usage d'un néologisme, pour dire qu'il devrait finalement être question de l'*ubuntucratie*. Le « *kratos* » ne renvoie pas ici à l'exercice du pouvoir politique, mais aux principes éthiques qui stimulent chaque citoyen. L'accent est plus mis sur le pouvoir social que sur le pouvoir politique.

Cette idée peut être élargie et proposée, au-delà du cadre de l'Afrique. Jacques Testart reconnaît d'ailleurs que « la solidarité est le meilleur ciment de l'humanité » (Testart, 2015, p. 42). L'on devrait alors opter pour des identités inclusives, de telle sorte que l'on puisse toujours retrouver un « point de rencontre », malgré la diversité. L'on reste parfois enfermé dans la logique du combat.

L'on a finalement l'impression que, pour les acteurs politiques, le parti se trouve au-dessus de la République. Pourtant, chaque entité sociale, qu'il s'agisse de la famille, du parti politique, ou de toute autre regroupement, devrait se constituer en école citoyenne et républicaine.

Conclusion

Notre préoccupation majeure a consisté à proposer une refondation de la démocratie, pour la sortir de la crise, après qu'elle ait été célébrée et vantée pendant longtemps, comme un système conduisant à l'émancipation et à la stabilité du peuple. Nous avons d'abord relevé quelques préalables épistémiques, question d'indiquer la voie que devrait désormais emprunter le débat démocratique. Il n'est plus question de dire ce qu'est la démocratie et de se livrer à un arbitrage qui contribuerait à dénigrer les autres expériences et approches. Il s'agit de reconnaître les faiblesses et failles de la démocratie, afin de la réviser et de préserver l'aura qu'elle a eue antérieurement. L'analyse du rituel du « *nguon* » chez les bamoun du Cameroun, a permis de reconnaître une tradition démocratique, on dirait, plus solide que celle dite moderne.

Dans cette dernière, l'accent est mis sur la juridiction, les échéances, et les droits des citoyens. Ce qui en ressort c'est l'agitation, les contestations, et la désagrégation du peuple. Pourrait-on parler du pouvoir du peuple, quand le peuple n'existe pas ? Il est important de consolider le lien unissant chaque citoyen aux autres et à l'ensemble. La démocratie ne doit plus reposer essentiellement sur les dispositions juridiques et les droits du citoyen, mais sur le lien commun. D'où l'évocation de la solidarité, étayée à travers le concept de l'*ubuntu* : « je suis parce que nous sommes ». Le corps politique devrait ainsi être perçu « *...comme une famille élargie* » (Walzer, 1997, p. 125). C'est cela qui amène le citoyen à devenir « sujet » et à contribuer au bien de l'ensemble. Ainsi, les questions et défis

sociaux font appel à la responsabilité de tous : gouvernants et gouvernés. Il est finalement question d'opérer une transition : du système démocratique à la culture démocratique. Le premier conduit aux confrontations et à la victoire de quelques-uns, tandis que le second suscite un élan collectif et la victoire du peuple tout entier.

Les problèmes de la démocratie contemporaine sont souvent posés en ces termes : les faillites de la démocratie représentative, et les limites de la démocratie participative. Nous voulons réhabiliter la

démocratie participative, mais en lui donnant une nouvelle connotation. Il ne s'agit plus, d'abord et simplement de participer à la prise de décision, mais de contribuer au bien de l'ensemble. L'accent n'est donc pas mis sur le pouvoir politique, objet de convoitises et d'instrumentalisations diverses, mais sur le pouvoir social que tous les citoyens partagent. C'est cela la démocratie. Ainsi, on peut « soigner la crise de la démocratie par la démocratie » (Glucksmann, 2018, p. 177), c'est-à-dire l'implication active de tout le peuple.

Bibliographie

- ABEGA, S.C. (2007). *Le retour de la société civile en Afrique*, Yaoundé, Presses de l'Ucac.
- BIDIMA, J-G. (2000). « Le corps, la cour et l'espace public », *Politique africaine* N° 77.
- BRAND, Ph. (1980). *Le suffrage universel contre la démocratie*, Paris, Presses universitaires de France.
- BRÉCHON, P. (2019) « Les valeurs des français en tendances : plus de liberté pour soi, plus d'exigences dans la sphère collective », *Futuribles* N ° 431.
- CESSOU, S. (2012). « L'Afrique du Sud, une jeune démocratie en crise », *Etudes* Tome 418, N° 3, 4183,
- CRAZEL, Y. (1998). « L'acte de vote en Afrique du Sud. Remarques à partir des premières élections démocratiques d'Avril 1994 », *Politique africaine* N° 69.
- DAHL, R. (1998) *De la démocratie*, Paris, Nouveaux horizons.
- DELEVOYE, J-P. (2017). « Crise ou renouveau de la démocratie », *Futuribles* N° 417.
- DESSINGA, G.K. (2017). *Nouvelles perspectives de la démocratie en Afrique : freins, défis et opportunités*, Saint Denis, Mon petit Editeur, 2017.
- DUHAMEL, O. (1993) *Les démocraties. Régimes, histoire, exigences*, Paris, Seuil, « Science politique ».
- GADÉ, Ch. (2012) «What is Ubuntu? Different Interpretations among South Africans of African Descent», *South African Journal, Philos*, 31(3).
- GLUCKSMANN, R. (2018). *Les enfants du vide : De l'impasse individualiste au réveil citoyen*, Paris, Allary Editions.
- GOUGBÈMON, S. et al. (2014). *Vers une démocratie interculturelle en Afrique ?*, Lyon, Chronique sociale.
- GUÈYE, B., « La démocratie en Afrique : succès et résistances », *Pouvoirs* N° 129.
- LEGAULT, G.A, A. Rada-Donath (dir.) (1999), *Ethique de société. L'éthique dans les sociétés démocratiques avancées*, Sherbrooke, Gérald Guy Caza.
- NUSSBAUM, M. (2010). *Les émotions démocratiques : comment former le citoyen du XXIe siècle ?* Paris, Nouveaux horizons.
- OKAMBA, E. (1994). « Le processus d'acculturation en Afrique. Les vertus de la palabre locale au service de l'entreprise », *Cahiers des sciences humaines*, N° 30 (4) 1994.
- OTAYEK, R. (1998). « Les élections en Afrique sont-elles un objet scientifique pertinent », *Politique africaine* N °69.

QUANTIN, P. (2009). « La démocratie en Afrique à la recherche d'un modèle », *Pouvoirs* N° 129.

SPITZ, J-F. (2011). « John Rawls et la question de la justice sociale », *Etudes* Tome 414, n° 1 (4141).

TESTART, J. (2015). *L'humanité au pouvoir : comment les citoyens peuvent décider du bien commun*, Paris, Seuil.

TOURAINE, A. (1994). *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Arthème Fayard.

VALADIER, P. (2018). « Les populismes et l'appel au peuple, *Etudes* N° 4254.

WALZER, M. (1997) « Communauté, citoyenneté et jouissance des droits », *Esprit* 230-231.

Pour citer cet article : Essola, P. R. (2026). *Du plébiscite à la crise. Nécessité d'une refondation épistémo-théorique de l'idéal démocratique*. *Nouveaux cahiers d'Ethos*, 3, 5–15.
<https://doi.org/10.65130/x2zh1tk>

Justice transitionnelle, résolution des conflits et coexistence pacifique

Henri Gbadi FINIMONGA*

Résumé

Avec la montée des antagonismes dans le monde, certains peuples font l'expérience de guerres intestines, d'actions terroristes, de guerres de rébellion et d'agression, de répressions sanglantes, etc. Que faire pour qu'une société déchirée par des conflits meurtriers guérisse de ses maux ? Une période de transition ou de convalescence politique est nécessaire. Les instances de la justice étant souvent précaires en période post-conflit et peu efficaces face à l'idéal de la réconciliation, l'institution d'un organe non-juridictionnel de traitement des conflits peut suppléer ces déficits. C'est ce que font les Commissions de vérité et réconciliation lorsqu'elles sont chargées d'enquêter sur des crimes et des violations massives de droits humains dans le but de conduire la société à se réconcilier avec elle-même et à se reconstruire sur de nouvelles bases. Dans un contexte historique fortement marqué par la revanche des hostilités, le présent travail se propose, à la suite des études réalisées dans ce domaine, de penser à nouveaux frais ce mécanisme de la justice axé sur le vivre-ensemble harmonieux.

Mots-clés : justice, conflit, violence, réconciliation, paix, coexistence pacifique

1- Introduction

Comme le remarquait Ricoeur, dans une société de plus en plus complexe, les conflits ne diminuent pas en nombre et en gravité, mais se multiplient et s'approfondissent. Mal gérés, ces conflits dégénèrent en violence. On assiste ainsi à une tragédie où les crimes et les violations massives de droits de l'homme font fondre tout espoir de coexistence pacifique. Quelle justice pour reconstruire une société profondément fragilisée par des conflits meurtriers? Le sens de la justice est loin de s'épuiser dans la construction des systèmes juridiques. Les conflits ne trouvent pas tous de solution durable par le canal institutionnel de la justice, lequel devient inefficace quant à l'idéal de réconcilier une société dévastée par une crise profonde. D'où l'urgence et la nécessité d'une justice d'exception amplement ancrée dans l'éthique du vivre-ensemble, laquelle procède de la

sagesse qui prend en charge les lois non inscrites et qui est orientée vers l'idéal de vérité, de réconciliation et de paix. Ce qui nous pousse à reprendre à nouveau frais l'exploration des voies et moyens de résolution des conflits et de coexistence pacifique.

I. La justice transitionnelle, *quid?*

Ainsi que le suggère l'adjectif 'transitionnel', la justice transitionnelle désigne un mode de résolution pacifique des conflits auquel il est souvent fait recours pendant une période de transition politique. Il peut s'agir de la transition d'un régime dictatorial vers un régime démocratique ou du passage d'un état de ruine sociale et politique caractérisée par des crimes et violations massives de droits de l'homme à la refondation des institutions dans l'espoir de la réfection du lien social rompu et du vivre-ensemble harmonieux. Pour cela, la justice transitionnelle a pour

* Henri Gbadi FINIMONGA est professeur et enseignant-chercheur au sein du département de Philosophie de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines à l'Université de Kisangani (UNIKIS) en République Démocratique du Congo.

objectif d'assurer une transition vers la normalité après une période d'instabilité émaillée des conflits et des violences aux multiples conséquences sur la trajectoire sociale, économique et politique d'un peuple. Elle voudrait éviter que le tissu social déjà durement fragilisé par la crise ne soit davantage affecté par l'établissement des responsabilités et des torts, tant l'horizon dans lequel elle s'inscrit est celui de la réconciliation et de la restauration d'une société désintégrée. L'accent reste mis sur « une régénération morale des individus et une transformation politique profonde. Ce que vise la 'justice transitionnelle', c'est l'acte effectif et symbolique d'un nouveau régime, le moment d'un nouveau contrat social » (Andrieu, 2012, p.26). Il sied de noter qu'en tant que juridiction spéciale, la justice transitionnelle ne se substitue pas aux cours et tribunaux. Elle n'apparaît « pas comme une contradiction de la justice pénale, mais plutôt comme une vision plus riche, plus profonde et plus large de la notion de justice » (Boraine citée par Ndumba, 2015, p. 113).

En tant que mécanisme, la justice transitionnelle a pour visée de faciliter l'avènement d'un nouveau pacte social, sur fond d'un questionnement radical : comment promouvoir la réconciliation sans encourager l'impunité ? En effet, la paix admettrait-elle un principe sacrificiel de la justice ? Est-ce juste que les bourreaux se promènent en toute liberté en narguant leurs victimes ? Et comme se demande Kora Andrieu : « Comment équilibrer les demandes légitimes de justice avec l'impératif de stabilité sociale et politique ? Comment promouvoir la réconciliation ? Comment commémorer le passé sans diviser la société ? » (Andrieu, 2012, p. 25). Il n'y a pas de paix véritable sans justice équitable. Il n'y a pas non plus de justice équitable sans juste mémoire. La gestion de la mémoire collective à l'issue des atrocités constitue un point tout à fait préoccupant dans la quête d'apaisement.

Si l'idée de la « réconciliation nationale » séduit, elle ne peut pas cependant, semble-

t-il, se faire au prix d'un renoncement à rendre la justice pour les méfaits du passé. Les exemples abondent de situations où, les questions de justice ayant été évincées de la table des négociations, la paix sociale acquise n'a été que temporaire et fragile : un passé non digéré revient toujours à la charge [...] (Andrieu, 2012, p.15).

C'est dans cette mesure que l'amnistie accordée aux belligérants suscite d'énormes inquiétudes. Elle apparaîtrait à la fois comme une prime à l'impunité et une insulte à la mémoire de nombreuses victimes d'atrocités qui vainement attendent réhabilitation. Dans son ouvrage sur *L'histoire, la mémoire, l'oubli*, Paul Ricoeur prévient sur le danger que représente l'amnistie, celui de devenir amnésie (Ricoeur, 2000), c'est-à-dire de contribuer à l'extinction de la mémoire, à l'effacement des souvenirs, bref à l'enterrement des crimes commis. Toutefois, l'amnistie n'est « pas considérée comme équivalant à une amnésie ou à une impunité totale : la monstration de l'horreur, sa mise en récit sont considérées comme des formes plus nobles et plus éthiques de la justice » (Andrieu, 2012, p. 39). Toutes ces idées se recoupent dans une définition plus large que donne Ngoma-Binda, laquelle semble dégager les principales assignations de la justice transitionnelle. Pour cet auteur, la justice transitionnelle est :

[U]ne idée et une manière particulière de dire le droit, d'établir la vérité et la justice en matière de graves violations massives des droits de l'homme et des crimes commis dans un pays et en un temps donné dans le contexte d'un régime de dictature, de désordres politiques ou de conflit armé. Cette forme de justice est spécifiée et rendue à travers une institution non juridictionnelle, temporaire, et est créée à l'issue de la période de dictature ou de guerre, en suppléance aux cours et tribunaux soit débordés, soit affaiblis, pour à la fois ne point laisser impunis les crimes et graves violations des droits humains, pour conserver la mémoire du passé au nom du droit des victimes de connaître la

vérité sur ce qui est passé, pour établir les bases d'une réconciliation véritable, et pour rétablir la confiance dans les efforts et le processus d'instauration d'une situation nouvelle d'harmonie, de paix durable et de démocratie (Ngoma-Binda, 2003, p.38).

Ce qui suscite l'enclenchement du mécanisme de justice transitionnelle, c'est sans doute le désir de paix après les crimes et les violations massives des droits de l'homme. Cela advient dans un contexte précis que souligne l'auteur, à savoir une période de dictature, de désordres politiques, de conflits armés ou de guerre. Autrement dit, le processus de la justice transitionnelle vient répondre à un souci majeur, celui d'évaluer les chances qu'il y a pour une société de se relever après que l'harmonie sociale se soit rompue et que l'espoir de paix se soit complètement évanoui. Quelle que soit son ampleur, la violence n'a pas le dernier mot. Sur les cendres du désespoir peut à nouveau renaître l'espoir. Mais est-ce une tâche aussi facile que de panser les blessures profondes d'une société épanouissante? Si la tâche est ardue et relève plus de l'éthique que du droit et de la politique, il est important d'aller en profondeur, de connaître les catalyseurs de ces crises qui induisent au chaos social et politique.

II. Des facteurs endogènes et exogènes de conflictualité

La justice transitionnelle est amorcée pour la refondation et l'instauration d'une paix durable dans un État embrasé par des conflits meurtriers. D'où proviennent ces conflits? Quelles en sont les causes principales? Selon Georges Ndumba, « ces conflits sont motivés par des raisons économiques, politiques, idéologiques, religieuses, ethniques et par le déni de reconnaissance. La cause fondamentale se trouve dans la manière dont l'État assume ses responsabilités » (Ndumba, 2015, p. 110).

Les facteurs déterminants de crise restent variés. Les conflits peuvent naître de causes

endogènes et/ou de causes exogènes. Ils peuvent partir des mécontentements internes à la vie d'une nation, avec souvent comme levier les inégalités et la gestion chaotique de la chose publique, comme ils peuvent être conçus, développés, programmés et exécutés par et à partir des laboratoires étrangers pour l'intérêt des commanditaires, avec plusieurs intermédiaires sous-traitants, fussent-ils des États. Ainsi, très souvent recyclés, les conflits armés, artificiels par essence, contribuent à faire prospérer une économie de guerre rentable aux lobbies et aux États qui les subventionnent ainsi qu'aux sous-traitants. La République démocratique du Congo est une belle illustration de ces conflits qui durent depuis près de trois décennies et dont le bilan tout à fait effrayant s'élève à plus de huit millions de morts. Sur le plan interne, il y a lieu de noter comme facteurs de crise : « des forces centrifuges qui contestent la légitimité des institutions politiques nationales (sécessions, rébellions ou guerres civiles, guérillas), des dirigeants politiques qui pratiquent la malgouvernance ou recourent à des méthodes peu respectueuses de démocratie ou de l'intérêt général, des anarchistes qui supportent mal l'autorité de l'État ou ne désirent pas se conformer à l'ordre public » (Mwebwa-Kalala, 2003; Ndumba, 2015, p.111).

L'Afrique a atteint le record en matière de coups d'État! Des années 60 à nos jours, on en dénombre plus de deux cents. Et il s'observe une forte résurgence ces dernières années. « D'août 2020 à janvier 2022, quatre coups d'État se sont succédé dans l'espace africain francophone au Mali, au Tchad, en Guinée et au Burkina Faso » (Bagayoko N. et M-A. Boisvert, 2022). En 2023, la liste s'est prolongée avec les coups d'État au Niger et au Gabon. Ce qui dénote une véritable désillusion démocratique. L'Afrique demeure en quelque sorte le pré carré des despotes autoritaires, au point de donner l'impression que parfois seuls suffisent les coups d'État comme mode d'accession au pouvoir. Il y a près de trois décennies, Amuri Mishako

décrivait ce désenchantement de la démocratie jadis accueillie avec ferveur dans l'espoir de conjurer les régimes totalitaires. « La démocratisation du pouvoir ayant échoué, elle a cédé la place à la démocratisation de la violence avec comme corollaire, l'affaiblissement de l'État » (Amuri, 2007, p. 47). L'échec de la démocratie *ad experimentum* soixante ans durant sur le continent est superbement cuisant. Les efforts consentis pour construire un vivre-ensemble harmonieux sont chaque fois remis en cause, suite à ce qu'il sied de déplorer comme politiques égoïstes, injustices sociales, inégalité économique, corruption, exclusion, etc. Ces facteurs endogènes de fragilité sociopolitique se couplent des influences extérieures néfastes dont nous avons fait mention, auxquelles il sied d'ajouter « des disputes relatives aux frontières nationales, de la méfiance due au surarmement des voisins et de la guerre économique » (Ndumba, 2015, p. 111).

Ces trois derniers facteurs sont diversement associés à la crise des États. En ce qui concerne les frontières et le mauvais voisinage comme sujets de dispute, on peut se référer aux cas du conflit entre le Maroc et l'Algérie à propos du Sahara occidental, de la Russie et de l'Ukraine, d'Israël et de la Palestine, etc. Quant à la guerre économique, l'exploitation des ressources minières et l'insécurité qu'elle implique contribue à la déstabilisation des États. Tel est le cas de la RDC, de la RCA, du Nigéria, du Mali, parmi d'autres. Ces conflits armés sont « fondés sur des mobiles économique-financiers, au détriment des conditions de vie décentes des populations. C'est le cas du pillage des richesses de la République démocratique du Congo par les sept armées impliquées dans la guerre de 1996 » (Ndumba, 2015, p. 111). C'est encore cela qui s'observe dans l'agression rwandaise actuelle de son voisin la République démocratique du Congo, sous couvert du groupe rebelle dénommé M23¹.

III. Une situation sécuritaire exaspérée

Avec ses deux guerres mondiales, le XX^e siècle aura autrement été marqué par l'antagonisme. Le début du XXI^e siècle ne rassure pas assez sur l'idéal d'une paix durable. On investit plus dans les armes que pour bâtir la paix (Riccardi, 2005; Lenoir, 2012). Le Projet de paix perpétuelle élaboré par Emmanuel Kant restera un vœu pieux tant que les tensions demeurent grandissantes au sein des États et le climat des relations internationales tendu. « La paix perpétuelle comme fin ultime du droit » (Braz, 2005, p. 295-315) semble être plus que jamais illusoire. L'Organisation des Nations Unies présente tous les signes de son obsolescence. La montée des hostilités et l'expansion du terrorisme dans le monde préoccupent. Tandis que des crimes de masse et des graves violations de droits de l'homme sont enregistrés au quotidien, les conflits armés peinent à se résoudre. Tout porte à croire que la paix est devenue une figure impossible de l'histoire.

Depuis la fin de la guerre froide, les conflits armés ont coûté la vie à plus de cinq millions et demi de personnes dans le monde. Ces chiffres sont d'autant plus inquiétants si on y ajoute une apparente impossibilité à y faire face : selon le Programme de développement des Nations unies (PNUD), un État sortant d'un conflit a plus de 40% de chances de connaître à nouveau la violence dans les cinq années qui suivent l'accord formel de paix. Par ailleurs, 70% des crises actuelles ont lieu dans un État « faible », où les institutions et la règle du droit sont fragiles. La construction d'une paix véritablement durable et juste au sortir de la violence civile et des attaques contre les civils semble donc particulièrement difficile. Comment reconstruire un État de droit

démocratique du Congo. C'est un recyclage des rebelles du CNDP (Congrès national pour la défense du peuple *Pourquoi en anglais ? L'acronyme est en français, non ?*) réintégrés dans l'armée à la suite d'un accord de paix signé le 23 mars 2009 avec Kinshasa. Le rôle nocif du Rwanda dans l'entretien de ces mouvements rebelles sous-traitants est souligné.

¹ M23 ou Mouvement du 23 mars. Il s'agit d'un groupe rebelle créé dans le sillage de la guerre du Kivu en République

après des crimes qui ont éradiqué l'idée même de justice et d'humanité ? Comment réconcilier victimes et bourreaux et en faire les citoyens d'une société démocratique ? Peut-on, finalement, reconstruire une société politiquement *libérale* après la violence ? (Andrieu, 2012, p. 20-21).

Voilà un constat qui relève qu'une paix acquise reste fragile, car de nouveaux conflits peuvent resurgir à partir des accords conclus, souvent mal négociés. Par ailleurs, la majorité des crises trouve un terrain fertile dans des États faibles, des États aux institutions trop fragiles et aux politiques sociales inadéquates sinon quasi-inexistantes, des États où la justice et la paix sont chaque fois ajournées face au cauchemar quotidien. La justice transitionnelle est une entreprise assez délicate, car, ainsi que le dirait Antoine Garapon, il y a des crimes qu'on ne peut punir ni pardonner (Garapon, 2002), car ils n'auraient pas de sanction équivalente². À moins d'envisager, comme Derrida, le pardon de l'impardonnable (Derrida, 2012; Jankélévitch, 1976). Ce qui n'est pas évident, tant les crimes dépassent l'entendement et la soif de la justice reste loin d'être étanchée. Voilà pourquoi la justice transitionnelle, une entreprise courageuse quoique délicate, articule justice punitive et justice réparatrice, pour la régénération du lien social devenu défectueux et pour réinventer la confiance envers les nouvelles institutions qui seront mises en place.

IV. Principes fondamentaux de la justice transitionnelle

La justice transitionnelle s'exerce souvent dans le cadre des Commissions vérité et réconciliation (CVR). Les CVR diffèrent des cours de justice et des tribunaux par leur finalité qui est d'amener les membres d'une

communauté déchirée par des crimes et des violations massives des droits de l'homme vers la réconciliation et, par-là, donner la chance d'un nouveau départ social dans l'idéal de coexistence pacifique.

Les commissions vérité et réconciliation (CVR) sont des processus de justice post-conflit institués à la suite d'une guerre ou d'un conflit interne dont la nature extrêmement violente des crimes (crimes de masse ou de génocide) rend difficile pour les anciens agresseurs et les agressés, ou survivants, de vivre ensemble à nouveau. Leur but est d'assurer la transition vers une paix durable en réconciliant les parties (Rondeau, 2020, p. 35).

La situation chaotique qui règne après une période trouble n'est souvent pas de nature à permettre à une communauté de se remettre facilement de ses affres. Très confuse, cette situation tend à prolonger la douleur des blessures encore ouvertes. D'où l'urgence d'enquête minutieuse pour établir les responsabilités, mais surtout pour réparer ce qui peut l'être encore. Les CVR sont instituées « pour enquêter sur les violations de droits de l'homme et de droit humanitaire sur une période de temps donnée dans un pays déterminé, ou en relation avec un conflit particulier. Leurs mandats sont variés et adaptés aux besoins spécifiques de la société » (Rondeau, 2016, par. 3). Les CVR n'ont pas toutes la même finalité. Cela donne lieu à différentes orientations ou approches. On a ainsi le modèle juridique qui est centré sur la faute commise par les bourreaux, l'imputation des responsabilités; et le modèle de justice réparatrice qui met au centre les victimes dont il s'agit de restaurer la dignité ainsi que la transformation de la société meurtrie par les violences. On peut également faire recours à un modèle mixte ou complémentaire qui combine les différentes procédures.

Certes, la justice transitionnelle n'a pas une formule unique. Néanmoins, elle repose généralement sur quatre piliers essentiels

² On aperçoit chez Karl Jaspers et Hannah Arendt une sorte de pessimisme quant à la possibilité réelle de reconstruire une société après les crimes qui dépassent l'entendement humain, à l'instar de la Shoah. Chez Jankélévitch, il est clair qu'il existe un impardonnable. Le travail de Ricoeur sur *La mémoire, l'histoire et l'oubli* a pour épilogue cette question de pardon difficile.

considérés comme remèdes à une société gravement malade pour l'apaiser des douleurs dues aux atrocités subies. Tout comme un être humain, une société déchirée par une violence de grande ampleur, traumatisée par des actes de barbarie injustifiables et injustifiés, aspire profondément aux soins appropriés, lesquels la place sur la voie de la guérison ou de la pacification. Ces quatre piliers sont : le droit à la justice, le droit à la vérité, le droit aux réparations et la garantie de non-répétition. Semblable au *tetrapharmakos* épicurien, ces quatre ingrédients de la formule pharmaceutique mise en œuvre dans la justice transitionnelle sont inséparables. L'efficacité de leur action dépend intimement de leur unité. Ce que nous tenons pour *tetrapharmakos* ou quadruple remède de la justice transitionnelle est proposé notamment par Louis Joinet dans un Rapport au Haut-Commissariat des Nations unies pour les Droits de l'Homme :

- Le droit à la justice : poursuites pénales, enquêtes juridiques contre les responsables des violations des droits de l'homme (Tribunal pénal international, Cour pénal internationale, mécanismes de justice transitionnelle) ;
- Le droit à la vérité : commissions Vérité et Réconciliation, enquêtes sur le passé et révélation publiques des faits, ouverture des archives, programmes d'aide et d'écoute aux victimes, narration des expériences vécues par les victimes et leurs bourreaux, excuses officielles, ouverture des fosses communes et identification des disparus ;
- Le droit aux réparations : initiatives étatiques pour réparer les dommages matériels et moraux causés par les abus passés, distribution d'avantages matériels et symboliques aux victimes, compensations, réparations financières, restitution des biens spoliés, construction de monuments, lois mémorielles, réformes des programmes scolaires, programmes de développement communautaire ;
- La garantie de non-répétition : réforme du système de sécurité, transformation des

institutions militaires, policières et juridiques de l'État, lois d'épuration administrative (appelée *vetting*), 'lustration', réhabilitation, réintégration et désarmement des anciennes milices (Andrieu, 2012, p. 30).

La narration du vécu calamiteux par les victimes et les bourreaux se veut une étape cruciale dans le processus de guérison individuelle et/ou sociale (*talk therapy*)³. Les Commissions vérité et réconciliation ont le mérite d'offrir un espace d'expression et d'écoute des horreurs vécues et, de ce fait, de porter au grand jour la vérité des faits et de prévenir le futur. « Révéler les faits sur les violations passées, poursuivre les coupables et offrir des réparations aux victimes sera essentiel pour permettre aux citoyens de regagner foi dans les institutions et confiance dans leur nouveau gouvernement » (Andrieu, 2012, p.14). Les multiples travaux de Dany Rondeau sur la résolution pacifique des conflits (Rondeau, 2007; 2009; 2016; 2017; 2020; 2021) attestent largement l'importance de la narration dans le processus de la réparation et de la réconciliation, particulièrement « Vérité et narration dans le processus de justice post-conflit » (2020) où apparaît clairement la nécessité d'une herméneutique dialogique, laquelle privilégie la confrontation des récits afin de favoriser la construction d'une vérité plurielle plutôt qu'unilatérale.

Après les conflits, la vraie histoire des communautés devrait s'écrire au pluriel pour que ses membres se retrouvent tous dans le récit collectif qui secrète les identités. Cela rejoint la préoccupation de Ricoeur sur la construction de l'identité narrative (Ricoeur, 1990, p. 149), laquelle forme, au-delà de la même et de l'ipséité, la troisième composante de l'identité personnelle. Il s'agit de « la capacité de la personne de mettre en

³ La dimension thérapeutique de la parole dans la prise en charge psychosociale des victimes, notamment sur les cas d'anxiété ou de dépression. « La narration des faits est censée apaiser les souffrances des victimes (*talk therapy* : thérapie par la parole), en même temps qu'elle soumet les bourreaux à l'opprobre populaire (*naming and shaming* : nommer pour faire la honte) » (Andrieu, 2012, p. 38).

récit de manière concordante les événements de son existence » (Michel, 2003). Cela permet, particulièrement dans le contexte de crise, de voir comment les bourreaux et les victimes se définissent sous l'angle du tragique. Ce qu'ils étaient avant la tragédie et ce qu'ils seront devenus traduit un changement d'identité chez les mêmes personnes dont seule permet véritablement de rendre compte la narration. Le propre du récit c'est l'ouverture du sens pour mieux s'orienter. C'est le lieu d'exploration de nouvelles possibilités et modalités d'« exister au pluriel » (Ayissi, 2011, p. 35).

Il y a eu plusieurs CVR à travers le monde, avec des expériences différentes⁴. Mais elles ont toutes pour exigences « la volonté de vérité sur les crimes et violations majeures des droits de la personne, et un ferme désir de paix par l'entremise de réconciliation » (Ndumba, 2015, p. 112). Ici, la vérité est adoptée pour sa vertu thérapeutique et clarificatrice de l'histoire. On ne peut prétendre à une justice ni à une paix véritable sans faire la lumière sur l'événement survenu, en retracer le parcours, les motifs, les circonstances, les faits, les auteurs et acteurs, les victimes, etc.

Les crimes et les violations de droits doivent être connus. Leurs auteurs doivent être identifiés pour répondre de leurs actes afin de donner la garantie de non-répétition. C'est dans ce souci que fut dressé et publié par le Haut-Commissariat de Nations Unies aux droits de l'homme le *Rapport mapping*, lequel avait documenté 617 incidents violents survenus en République démocratique du Congo pendant une période de dix ans, de 1993 à 2003. Malheureusement, ce Rapport, dont l'issue devait mettre fin au cycle infernal de violences dans cette région du monde, est resté lettre morte. La suite s'est avérée encore plus dramatique. Cela fait trois décennies que le pays est en proie à des

violences massives et peine à les éradiquer. Ces violences ont fait plus de dix millions de morts, au point que le Pape François en est arrivé à dénoncer ce génocide oublié. En effet, lors de sa visite à Kinshasa le 31 janvier 2023, le Pape François⁵, ayant dénoncé le fait que la République démocratique du Congo continue de subir des conflits et des migrations forcées, de souffrir des terribles exploitations indignes de l'homme et de la création, a déclaré : « C'est un génocide oublié dont souffre le Congo ». Plutôt que de se stabiliser, la situation s'est gravement fragilisée, les conflits étant chaque fois recyclés, avec des acteurs différents à l'interne comme à l'externe.

Mais si les poursuites pénales ont l'avantage de conjurer l'impunité dans la société, elles constituent un grand dilemme des CVR, souligne Dany Rondeau. La justice doit-elle être centrée sur la faute ou sur la victime ? Cette question dessine deux horizons qui font l'embarras des CVR, à savoir le modèle juridique centré sur la faute et le modèle de justice réparatrice centrée sur la victime. Le premier s'appuie sur le droit et la politique, tandis que le second s'enracine dans l'éthique. Le modèle juridique centrée sur la faute comporte des limites propres. « En étant orientée vers les offenseurs et la faute, la justice punitive néglige les besoins des victimes, la réintégration des agresseurs ainsi que les traces émotionnelles laissées par le crime dans la communauté; laquelle est souvent la même pour la victime, l'agresseur et leurs proches » (Côté et Rondeau, 2009, p. 181). Le modèle juridique centré sur la faute ne permet pas de réaliser l'idéal de réconciliation visée par les CVR, alors que la justice réparatrice centrée sur la victime semble « plus apte à prédire le potentiel de réconciliation et pourrait servir à établir les conditions ou les facteurs de réussite des

⁴ Corée du Sud, Pérou, Siera Leone, Uruguay, Ghana, Panama, ex-Yougoslavie, Timor Oriental, Rwanda, Afrique du Sud, etc. *Truth and Reconciliation Commission* de l'Afrique du Sud est souvent pris comme modèle.

⁵ Le discours du Pape François à Kinshasa a été relayé par plusieurs média nationaux et internationaux. Plusieurs sites internet décryptant l'actualité de son séjour en RDC y sont revenus. Le Pape demandait en outre aux prédateurs de retirer leurs mains du Congo et de l'Afrique.

processus de réconciliation nationale » (Rondeau, 2016, par. 6).

Les tenants du second modèle estiment que la finalité d'une CVR est la réconciliation et que celle-ci repose sur la reconnaissance des injustices telles qu'elles ont été vécues par les victimes. À cette fin, ils insistent sur une conception plus expérientielle de la vérité mise au service de la guérison et de la réconciliation. Ainsi, une CVR aura le plus de chances de « réconcilier » si elle répond à des conditions qui favorisent l'expression de cette vérité (Rondeau, 2016, par. 2).

A la rigidité du modèle juridique centré sur la faute et sa peine proportionnelle s'oppose la flexibilité du modèle qui place au centre de la procédure la victime et la réparation des maux subis. Ce dernier modèle s'inscrit dans un schéma essentiellement éthique : « la visée de la vie bonne, avec et pour autrui dans les institutions justes » (Ricœur, 1990, p. 202). C'est en raison de tout cela, et bien plus, que l'éthique déborde le droit dans leur quête commune de coexistence pacifique dans la Cité. De même, le sens de la justice est loin de s'épuiser dans les instruments de la justice. Les cours et tribunaux ont leur mérite, mais ne garantissent pas la réconciliation, tant ils ne s'emploient pas ou pas assez à prévenir la vengeance. Par rapport à l'idéal du vivre-ensemble harmonieux, la justice institutionnelle s'avère déficitaire à un certain niveau. Il faut, au-delà de la règle du droit, de la sagesse pour trancher certains litiges : la *phronesis*. « La sagesse pratique » (Ricœur, 1990; Kemp, 210) proposée par Paul Ricœur pense concilier ces deux démarches pour des solutions plus adaptées aux situations conflictuelles ou tragiques. « En mettant l'accent sur la personne et sa dignité, la reconnaissance de cette dignité, et non sur les droits juridiques de la société, la justice réparatrice procède plus de l'éthique – qui cherche à co-construire un vivre-ensemble – que du juridique » (Côté et Rondeau, 2009, p. 182).

Après une période de ruine sociale, politique et économique, la justice, sous toutes ses

formes, n'est pas une tâche facile, d'autant plus que l'épaisseur du flou qui caractérise cette période ne rend pas perméable et accessible la vérité. Celle-ci paraît être la première victime dont il faut chercher la réhabilitation. Les mensonges et affabulations sont nombreux en des telles circonstances. Des bourreaux peuvent chercher à se dédouaner de leurs fautes en étouffant la vérité. Aussi, pour des raisons politiques, les accusations peuvent être portées sur des personnes innocentes à cause de l'adversité soit politique soit ethnique ou simplement idéologique. De même, on peut redouter l'instrumentalisation des témoignages. Dans un tel contexte, il devient facilement difficile de séparer le vrai de l'ivraie.

S'il est n'est pas toujours facile d'appliquer la justice, punitive ou réparatrice, à la suite d'un crime individuel, on peut se demander comment rendre justice ou donner un sentiment de justice dans une société qui sort d'une situation de crimes de masse, quand les frontières entre victimes, agresseurs et complices peuvent être floues ou interchangeables. La justice réparatrice, comme la justice punitive, cherche à retrouver l'équilibre qui a été rompu par un acte criminel et elles répondent toutes les deux à une interpellation morale (Côté et Rondeau, 2009, p. 182).

Du droit à la justice, à la vérité, à la réparation et à la garantie de non-répétition, nous obtenons les éléments essentiels de la justice transitionnelle, lesquels la placent sur l'horizon de paix, de développement et de démocratie. « Le lien entre vérité, justice, réconciliation, guérison, libéralisation, développement et démocratisation, qu'elle embrasse tous dans une approche unifiée » (Andrieu, 2012, p. 31) fait de la justice transitionnelle une étape décisive pour l'avènement d'une société démocratique, en même temps que sont plantés les décors pour une société désireuse de son développement, étant donné que la justice et la paix constituent des conditions de possibilité et de la démocratie et du développement. *De facto*,

l'injustice sociale, les conflits et violences constituent des vices susceptibles de ruiner la démocratie. « Les structures économiques et sociales injustes qui favorisent une grande disparité ou des grandes inégalités entre les citoyens entraînent la fragilité de la démocratie, car la démocratie sans égalité, justice-équité et bien-être se désintègre » (Ndumba, 2015, p. 91).

L'échec de la démocratie en Afrique est sans nul doute consacré par l'injustice sociale que révèlent les inégalités profondes qu'on trouve dans ces États qui se parent des attributs démocratiques comme un oxymore. « La justice est plus souvent ce qui manque et l'injustice ce qui règne, et les hommes ont une vision claire de ce qui manque aux relations humaines que de la manière droite de les organiser. C'est pourquoi, même chez les philosophes, c'est l'injustice qui la première met en mouvement la pensée » (Ricoeur, 1991, p. 178). Les inégalités qui minent les États sont à la base des conflits qui, souvent mal gérés, finissent par franchir le cap de la violence. « A l'arrière-plan du conflit il y a la violence » (Ricoeur, 1995, p. 189). Cette idée est largement partagée par Nathalie Frogneux dans son travail intitulé *Quand cessent les conflits, surgit la violence* (Frogneux, 2009). Et comme le précise Georges Ndumba : « le besoin de réconciliation, de justice et de paix se fait sentir de manière pressante » (Ndumba, 2015, p. 109). Ce besoin urgent de réconciliation, de justice et de paix ressenti dans un contexte de conflits ou de post-conflits relance le débat entre l'universalisme et le contextualisme dans la sphère du droit. « Le caractère universel, rationalisé, et trop souvent abstrait des théories contemporaines de la justice politique doit donc être adapté de manière à répondre aux besoins bien spécifiques de ces

sociétés en développement déchirées par les guerres, les dictatures et les crimes de masse » (Andrieu, 2012, p. 46).

Conclusion

Face à un monde caractérisé par la dégradation des relations entre les individus, les groupes et les États, l'exaspération de la situation sécuritaire, le terrorisme, les rebellions et agressions, les crimes et les violations massives de droits humains, il est plus que nécessaire d'étudier les modalités de résolution pacifique des conflits et d'envisager les possibilités d'un vivre-ensemble harmonieux. Dégager les ressources de ces inventions permet d'évaluer les chances afin de projeter un monde meilleur. La justice transitionnelle comme mécanisme de règlement de litiges dans une situation post-conflit traduit le désir de la vérité, le besoin de la justice, le souci de la réconciliation et l'aspiration profonde à la paix. Il faut de la lumière sur le passé obscur, sur les bourreaux et sur les victimes. Les commissions vérité et réconciliation ont une mission ô combien impérieuse qui consiste à panser les blessures d'une société malade, une société déchirée par des violences et de crimes de toutes sortes. Les principes fondamentaux au cœur de cette entreprise de réconciliation sociale restent le droit à la justice, le droit à la vérité par la narration, le droit aux réparations pour la purification de la mémoire et la garantie de non-répétition afin de briser le cycle infernal de violences. Toutefois, les chances pour une telle entreprise de réussir dépendent étroitement du sérieux des acteurs résolument engagés à sortir du chaos social et à adopter un nouveau contrat social.

Bibliographie

AMURI MISHAKO, F.-D. (2007). « De la démocratisation de la violence à la militarisation des jeunes », dans Maindo, A., (dir), *Des conflits locaux à la guerre régionale en Afrique centrale. Le Congo-Kinshasa oriental 1996-2007*, Paris, L'Harmattan, p.47-60.

AYISSI, L. (2011), « Exister au pluriel et dialoguer avec l'autre : entre nécessité fatale et impératif éthique et politique », dans Vincent H. et L. Mfouakouet (dir), *Culture du dialogue, identités et passage des frontières*, Paris, Éds. des Archives contemporaines, p.35-48.

BAGAYOKO, N. et BOISVERT, M.-A. (2005). « Retour des coups d'État en Afrique », esprit.presse.fr, [en ligne] <https://esprit.presse.fr/actualites/niagale-bagayoko-et-marc-andre-boisvert/le-retour-des-coups-d-etat-en-afrique-44042>, Page consultée le 20 février 2023.

BORAINE, A. (2005). « La justice transitionnelle », dans *Les ressources de la transition*, Le Cap, Institut pour la justice et la réconciliation.

BRAZ, A. (2005). *Droit et éthique chez Kant : l'idée d'une destination communautaire de l'existence*, Paris, Ed. de la Sorbonne.

CÔTÉ, M.-C. et RONDEAU, D. (2009). « Justice réparatrice et gacaca : la création d'un lieu de parole », dans Catalina Sagarra (dir.), *Le génocide des Tutsi (Rwanda 1994). Lectures et écritures*, Presses de l'Université de Laval, p.191-202.

DERRIDA, J. (2012). *Pardonner*, Paris, Galilée.

DERRIDA, J. (2012). *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, Galilée,

FROGNEUX, N. (2009). « Lorsque cesse le conflit surgit la violence », dans Frogneux, N. et P. Deneuter, (dir.), *Violences et agressivités au sein du couple (volume 1). Mieux comprendre par le croisement des disciplines*, Louvain-la-Neuve, Academia, p. 35-50.

GARAPON, A. (2002). *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner*, Paris, Odile Jacob.

JANKÉLÉVITCH, V. (1971). *Le pardon*, Paris, Aubier-Montaigne.

KANT, E. (1975). *Projet de paix perpétuel. Esquisse philosophique 1795*. Trad. Gibelin, Paris, Vin.

KEMP, P. (2010). *La sagesse pratique de Paul Ricœur*, Paris, (eds) Sandre.

KORA, A. (2012). *La justice transitionnelle. De l'Afrique du Sud au Rwanda*, Paris, Gallimard.

LENOIR, F. (2012). *La guérison du monde*, Paris, Fayard.

MICHEL, J. (2003). « Narrativité, narration, narratologie : du concept ricœurien d'identité narrative aux sciences sociales », Journals.openedition.org, *Revue européenne des sciences*

sociales, XLI-125, p.125-142, [en ligne]. <http://doi.org/10.4000/ress.562> Page consultée le 26 février 2023.

NDUMBA Y'OOLE, G. (2015). « Théories et pratiques de la justice transitionnelle et de la résolution des conflits en Afrique », dans Mbonda, E.-M et D. Rondeau (dir.), *La contribution des savoirs locaux à l'éthique, au politique et au droit*, Laval, Presses de l'Université de Laval, « Nouvelle collection Nord-Sud », p.109-117.

NGOMA-BINDA, P. (2003). *Justice transitionnelle en R.D. Congo*, Paris, L'Harmattan.

RICCARDI, A. (2005). *La paix préventive. Raisons d'espérer dans un monde conflits*, Paris, (Ed.) Salvator.

RICŒUR, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.

RICŒUR, P. (1990). *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

RICŒUR, P. (1991). *Lectures 1, Autour du politique*, Paris, Seuil.

RICŒUR, P. (1995). *Le juste*, Paris, Esprit.

RONDEAU, D. (2007). « Mémoire, identité, altérité : contribution de la narration à une éthique de la réconciliation », dans *Éthique publique*, vol.9, n°2, p.70-81.

RONDEAU, D. (2016). « Justice centrée sur la faute ou justice centrée sur la victime ? Le dilemme des commissions de vérité et de réconciliation », dans *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, vol.18, n°1.

RONDEAU, D. (2017). « Du pardon éthique au pardon politique : instrumentalisation ou élargissement du pardon ? », dans *Revue GenObs*, vol.1, n°2, juillet, p.72-99.

RONDEAU, D. (2020). « Le rôle du repentir et de l'expression de repentir dans le processus de réconciliation politique et nationale », dans P. Leroux, C. Pichon et F. Poulet (dir), *Génères, évolutions et actualités*, Collection « Homme et société », p.37-56.

RONDEAU, D. (2020). « Vérité et narration dans les processus de justice post-conflit : le cas de la commission de vérité et réconciliation du Canada sur les pensionnats indiens », dans Les pratiques de vérité et de réconciliation dans les sociétés émergeant des situations violentes ou conflictuelles, (eds) *Institut Francophone pour la Justice et la Démocratie*, Collection « Transition et justice », p.33-54.

RONDEAU, D. (2021). « La contribution de l'éthique reconstructive au travail des commissions de vérité et réconciliation », dans *Revue des sciences sociales*, n°65, p.16-27.

Pour citer cet article : Finimonga, H. G. (2026). *Justice transitionnelle, résolution des conflits et coexistence pacifique. Nouveaux cahiers d'Ethos*, 3, 16-26.
<https://doi.org/10.65130/l8cm4vb>

À propos de la loterie sociale engelhardtienne comme fondement des inégalités sociales

Hammadou YAYA*

Résumé

Cette réflexion porte sur l'efficacité de la loterie sociale engelhardtienne à pouvoir abolir les tares naturelles issues de la loterie naturelle. Paradoxalement, au lieu d'en découdre, elle instaure les inégalités sociales en partant des appartenances ethniques ou tribales, des affinités et des amitiés de toutes sortes. La liberté et la responsabilité humaines sont remises en cause face au déterminisme naturel des loteries engelhardtienne. Dès lors, doit-on tenir les personnes, victimes des loteries naturelle et sociale, pour responsables de leur vulnérabilité ? L'idée même de loterie n'annule-t-elle pas de fait la liberté et la responsabilité humaines au profit d'un déterminisme fatal ? Notre hypothèse s'attache à montrer que la vulnérabilité humaine engage notre responsabilité sans délai, voire même avant que nous nous engagions dans le choix et le processus de notre libération.

Mots-clés : loterie naturelle, loterie sociale, déterminisme, liberté, défavorisé, mystique bioéthique

Introduction

La question de la loterie naturelle et sociale dans l'éthique engelhardtienne se situe au cœur de la philosophie politique et sociale. En tant que pensée philosophique, elle s'intéresse aux préoccupations liées à la justice globale, à l'équité et à l'égalité entre les êtres humains. Cette volonté est exprimée dans la Déclaration Universelle des droits de l'Homme et des peuples, notamment en son article premier : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité ». Cette considération s'étend à toute l'espèce humaine lorsqu'il s'agit de l'égale répartition des ressources et allocations tant naturelles qu'artificielles. Mais Engelhardt estime que la nature et ses lois sont capricieuses. C'est ce qui explique sans doute les tares naturelles comme étant au fondement des inégalités

: « la loterie naturelle crée des inégalités et place certains dans une situation qui leur est préjudiciable ; pour autant, elle ne génère pas une obligation directe, pesant sur autrui, d'aider ceux qui en ont besoin » (Engelhardt, 2015, p. 519).

S'appuyant sur la théorie de la discrimination positive développée par John Rawls, Engelhardt laisse entendre que la loterie sociale constitue une solution à ces tares ou inégalités naturelles. La loterie sociale est ainsi remarquée dans l'action de l'État minimal qui vise à compenser ou à amoindrir l'abîme existant entre les groupes sociaux défavorisés et favorisés. Selon Engelhardt, la loterie sociale fait en sorte que la ressource ou richesse « est susceptible de varier d'un individu à l'autre, non seulement à cause des résultats de la loterie naturelle, mais encore du fait des actes d'autrui » (Engelhardt, 2015, p. 519). Dans l'effectivité, cette loterie sociale prétend abolir le gouffre

* Hammadou YAYA est doctorant à l'Université de Maroua au Cameroun.

DOI : [10.65130/tr3qf6d](https://doi.org/10.65130/tr3qf6d)

sociales et humaines. Engelhardt estime que existant entre les personnes favorisées et

celles qui sont désavantagées alors qu'elle compte sur l'amitié, sur l'affinité et donc l'irrationnel. L'évidence en est que tous les êtres humains ne bénéficient pas de la même affection et ne sont pas liés par l'amitié. Et par conséquent, ils ne pourront pas bénéficier des mêmes avantages que procure la loterie sociale. Le problème qui en découle est relatif aux inégalités sociales engendrées par la loterie sociale. Dès lors, pourquoi la loterie sociale engelhardtienne engendrerait-elle les inégalités sociales? Autrement dit, si l'idée même de la *loterie* constitue un déterminisme hasardeux ou fatal tant naturel que social, peut-on encore tenir l'être humain pour un être de liberté et responsabilité?

I. Les inégalités sociales fondées sur les loteries engelhardtiennes

Les inégalités sociales engelhardtiennes moralement pertinentes constituent une réponse humaine aux tares naturelles. Les tares humaines elles-mêmes issues de la loterie naturelle instaurent des différences tant humaines que sociales.

I.1. La loterie naturelle et les vulnérabilités humaines

Dans *Les fondements de la bioéthique*, Engelhardt justifie le choix pour lequel l'expression « loterie » est choisie. Il entend par « loterie », le caractère imprévisible des résultats qui ne correspond en rien à un prototype idéal. Il s'agit d'un sort, d'un hasard ou d'une quelconque prédestination plus ou moins fatale qu'un être humain assume malgré soi. C'est ainsi qu'il parle de deux types de loteries tout en les opposant : la loterie naturelle et la loterie sociale. À propos de la loterie naturelle, Engelhardt pense qu'elle se rapporte à « ces variations dans le sort de l'individu qui résultent du jeu des forces naturelles et non de l'action des personnes » (Engelhardt, 2015, p. 518). Le terme de « loterie naturelle » n'est pas qu'employé dans l'intention de définir une dotation des privilèges naturels, mais traduit aussi le fait que les individus sont exposés

aux coïncidences agressives de la nature. Engelhardt décrit ces coïncidences heureuses et malheureuses en ces termes :

Certains naissent en bonne santé et ont la chance de le rester pendant toute une longue vie, n'étant accablés ni de maladie grave ni de souffrances sévères. D'autres naissent affectés de sérieuses maladies, congénitales ou génétiques ; d'autres sont victimes de pathologies graves, invalidantes ou fatales alors qu'ils sont encore jeunes ; d'autres se retrouvent blessés ou mutilés. (Engelhardt, 2015, p. 518)

Notre auteur réalise que ces malheurs peuvent être classées et considérées comme relevant des lois naturelles et s'expliquent pour le mieux par la loterie naturelle. Concrètement, la loterie naturelle est conditionnée ou déterminée par le tirage au hasard d'un bon ou mauvais numéro expliquant, par exemple, la bonne santé ou la maladie des individus sans que des mérites ou des démérites n'y soient associés. C'est ce phénomène qu'Engelhardt rend explicite en ces termes :

Ceux qui tirent un bon numéro de la loterie naturelle n'auront pas besoin d'assistance médicale. Ils vivront une vie extraordinairement bien remplie et connaîtront une mort paisible et sans souffrance. Ceux qui tirent un mauvais numéro à la loterie naturelle auront besoin d'une assistance sanitaire pour que leurs souffrances soient atténuées et pour que leurs pathologies soient traitées et leurs fonctions restaurées, du moins lorsque cela va être possible. (Engelhardt, 2015, p. 518)

Il existe, en l'occurrence, une série de tirages défavorables révélant des problèmes mineurs jusqu'à des plus tragiques, qui nous conduit le plus souvent à nous interroger sur le sens de la vie. Ce tirage défavorable relevant des caprices de la nature, celle-ci devient le siège des inégalités humaines parce qu'elle produit les tares naturelles, desquelles découlent tant de souffrances et de détresse. Tout semble indiquer que la loterie naturelle révèle l'impuissance, la fragilité et la vulnérabilité humaine. La nature

qui nous abrite, nous protégeant contre ses aléas, est la même qui se présente sous le signe de l'hostilité, instaurant la discrimination et les inégalités de toutes sortes.

Engelhardt fait remarquer que les résultats tragiques de la loterie naturelle sont en fait « des manifestations de la nature, ce sont des événements échappant à tout contrôle humain, contre lesquels personne ne peut rien et dont nul ne peut être tenu pour responsable » (Engelhardt, 2015, p. 519). Non seulement des manifestations physiques de la nature telles que les ouragans, les tempêtes, les tsunamis, les tremblements de terre, font souffrir quotidiennement et atrocement les vivants, elles instaurent une inégalité foncière dans la distribution des ressources et richesses naturelles. La loterie naturelle n'étant la faute de personne, la responsabilité d'y remédier n'appartiendrait non plus à personne : « Lorsque personne n'est à blâmer, on ne peut attribuer à quelqu'un en particulier la responsabilité de rendre la santé à ceux qui ont joué de malchance à la loterie naturelle, au motif que ce quelqu'un serait responsable du chômage subi » (Engelhardt, 2015, p. 519).

Engelhardt propose alors la théorie de la loterie sociale pour créer un réseau de solidarité autour des personnes victimes de tares naturelles. Cette théorie s'inscrit dans une perspective humaniste en ce qu'elle fait observer l'absence des vertus de sensibilité et de compassion qui désenchante les sociétés dites modernes. Au nom des principes bioéthiques de permission et de bienfaisance, l'auteur de référence fait observer :

Refuser d'accorder une telle aide est peut-être bien une preuve d'insensibilité ou de manque de sympathie ; mais c'est une autre affaire que d'établir qu'une telle aide est due à autrui, avec pour conséquence que l'État est, moralement parlant, autorisé à faire usage de sa puissance à des fins redistributives, comme s'il s'agissait de

recouvrir une dette auprès d'un débiteur. (Engelhardt, 2015, p. 519)

Engelhardt pense qu'il est possible de corriger les tares naturelles issues de la loterie naturelle grâce aux sentiments nobles, ceux de la sensibilité et la sympathie qui habitent l'humain.

I.2. La loterie sociale engelhardtienne comme réponse aux tares naturelles

S'agissant de la loterie sociale, Engelhardt affirme qu'elle s'oppose à la loterie naturelle, et qu'il faut entendre par loterie sociale, les « variations dans le sort de l'individu qui ne résultent pas du jeu des forces naturelles, mais de l'action des personnes. Le terme n'est pas employé afin de désigner la distribution des avantages sociaux » (Engelhardt, 2015, p. 518). Les conséquences de la loterie sociale, étant conditionnées par l'action des personnes, ne sont pas liées aux causes naturelles. La loterie sociale est complexe en raison de la liberté qui rend les actions imprévisibles. C'est ce qui explique le paradoxe de la loterie sociale puis que « ce dont les gens disposent est susceptible de varier d'un individu à l'autre, non seulement à cause des résultats de la loterie naturelle, mais encore du fait des actes d'autrui » (Engelhardt, 2015, p. 519). Dans sa complexité, cette loterie sociale est régie par un vaste réseau d'inclination, d'affinité et d'intérêts qui conditionnent l'assistance aux personnes vulnérables.

On peut voir la loterie sociale d'Engelhardt comme rejoignant la critique marxiste du capitalisme. Tout semble indiquer que le transfert ou l'échange des ressources tient compte de l'appartenance à un groupe ou à un réseau d'individus fondé sur l'affinité, l'amitié ou même des liens forts, ce qui conduit à favoriser les riches, qui deviennent de plus en plus riches, et à défavoriser les pauvres, qui ne font que devenir de plus en plus pauvres. Une interprétation possible de cette idée chez Engelhardt laisse entendre que la lutte des classes caractéristiques des

sociétés contemporaines reflète la reprise marxiste du capitalisme :

Dans ce cadre, les gens se transfèrent mutuellement des ressources, de sorte que ceux qui sont favorisés prospèrent et que ceux qui sont ignorés dépérissent. Certains vont devenir riches et d'autres pauvres ; ce ne sera pas du fait d'actions ou d'omissions malveillantes de qui que ce soit. C'est simplement qu'ils n'auront pas bénéficié de l'attachement, de l'amitié, des relations collégiales ou du secours des associations qui font que les fortunes s'accroissent et que les individus deviennent opulents. [...] Certains vont être avantagés ou désavantagés, devenir riches ou pauvres, tomber malades ou être affligés des pathologies du fait d'actes malveillants commis par autrui. (Engelhardt, 2015, p. 519-520)

Selon nous, l'inégalité et le manque d'équité ont un droit de cité dans ce système capitaliste où le principe de discrimination siège au fondement, non seulement de la répartition des ressources naturelles et d'autres biens, mais aussi de la redistribution des allocations. Cependant, certains individus ayant tiré un mauvais numéro à la loterie naturelle peuvent compenser leurs tares naturelles grâce à la position stratégique offerte par la loterie sociale. En ce sens, ils peuvent, par exemple s'offrir des soins coûteux dans des formations sanitaires de qualité, étudier ou envoyer leurs enfants dans des instituts prestigieux et renommés, voire même s'offrir des loisirs outre-mer. Malheureusement, ceux qui ont tiré un mauvais numéro à la loterie naturelle et qui ne bénéficient d'aucun avantage social se retrouvent dans une situation de précarité, de vulnérabilité et de fragilité. Ainsi, puisque les loteries naturelle et sociale instaurent déjà l'inégalité entre les personnes, la seule voie de recours, du point de vue de la justice sociale, repose sur l'équité entre les membres d'une même communauté. Or, force est de constater que, dans ce registre également, les riches et les pauvres, les favorisés et les défavorisés, les héritiers et les déshérités ne

jouissent pas des mêmes droits. Toutefois, Engelhardt pense que dans le champ juridique, il est possible d'envisager un cadre pouvant satisfaire les populations défavorisées et niveler les écarts sociaux. Il se propose ainsi de revisiter la topographie des théories politiques en matière de justice sociale; et c'est à partir des théories de la justice de John Rawls et de Robert Nozick qu'Engelhardt évaluera les modèles de justice.

À propos du modèle rawlsien de la justice comme équité, Engelhardt soutient qu'il repose, comme point de départ, sur une méthode anhistorique « permettant de découvrir le modèle correct de distribution des ressources et donc, du moins on peut le supposer, des ressources dans le domaine de la santé ». En effet, Rawls estime que les droits sociaux des individus, sur le plan moral, sont prioritaires par rapport aux droits privés émanant du libéralisme. L'approche rawlsienne est intéressante dans sa prétention de découverte d'un modèle correct de distribution des allocations ou des biens premiers. L'auteur invite le lecteur à se projeter dans une situation illusoire conduisant à expliquer le processus d'un partage égal d'une île qui n'est, en réalité, la propriété de personne. Pour que ce partage s'effectue conformément à l'équité, il sera nécessaire, selon Rawls, de définir clairement la procédure de distribution. Celle-ci doit alors s'adosser aux droits fondamentaux des individus régissant un partage égal, fondé sur le principe selon lequel, antérieurement à toute distribution du lopin, sa possession est commune.

Cette situation originelle annule toutes dispositions avantageuses tant naturelles que sociales des individus. Elle instaure, par analogie, le pèlerinage durant lequel, la caravane fait fortune d'un escarpement qui n'appartenait à personne jusqu'alors; et qu'il faille le partager entre pèlerins. Le partage se fera de manière égale, sans tenir compte des sorts de la loterie naturelle et sociale, et encore moins de la volonté égoïste du choix

de l'opérateur du partage. Engelhardt considère que le partage est juste voire équitable si « nous pourrions décider qu'il lui échoira la parcelle de terre dont personne n'aura voulu, celle qui restera lorsque toutes les autres personnes auront choisi la leur » (Engelhardt, 2015, p. 533). Il est bien à noter que les lots doivent être égaux, à moins que cette inégalité profite ou procure des avantages à celui qui aura reçu le plus petit lot, aussi désirable soit-il. Il sera donc question de définir une procédure de partage qui établirait un droit commun aux ressources naturelles. À l'issue de cette procédure, Engelhardt, dans sa lecture de Rawls, souligne que « l'intérêt est mitigé par un voile d'ignorance destiné à contrecarrer les agissements allant contre l'intérêt d'autrui; de sorte, se réalise une situation juste en ce sens que chacun s'est taillé sa part » (Engelhardt, 2015, p. 534).

En effet, Rawls pense que les ressources contenues dans ce monde appartiennent à tous et que les individus placés dans une situation équitable, préféreraient une distribution égalitaire. Cette distribution repose sur trois notions à savoir :

1. Il existe une seule et unique conception normative de ce qui fait la spécificité d'un individu rationnel, à savoir qu'il doit manifester une aversion pour le risque, de sorte qu'il ne voudra pas s'exposer à l'éventualité d'être membre d'une classe exploitée (comme cela pourrait être le cas avec un modèle utilitariste où les biens sociaux premiers sont distribués de telle façon que se réalise le plus grand bien du plus grand nombre, mais où la réalisation d'un certains dommages affectant une petite minorité reste possible). Il doit aussi ne pas être envieux, de telle sorte qu'il sera d'accorder pour accepter des distributions égalitaires, dès lors qu'elles tournent à l'avantage de la classe la moins bien lotie (clause par laquelle tous ceux qui resteraient d'une distribution égalitaire se voient garantir de ne pas recevoir moins que ce qui aurait constitué leur lot si la distribution avait été de façon égalitaire).

2. Les contractants rationnels ont certains intérêts, exprimés par une théorie minimale (par une théorie fine) du bien ; elle permet de construire un ordre lexical des besoins sociaux premiers, au sein duquel la liberté a un rang plus élevé que les autres.

3. On peut se représenter les cocontractants rationnels comme prenant des décisions relatives à ce que sera leur situation future à partir d'une telle situation originelle où ils contractent dans l'ignorance de ce que seront les circonstances à venir dont la connaissance pourrait fausser leur choix, comme :

- a. Leur place dans la société ;
- b. Leurs atouts et leurs capacités naturelles ;
- c. Leur conception du bien, ce qui inclut le projet rationnel de vie qui sera le leur ;
- d. Leurs idiosyncrasies psychologiques ;
- e. Ce que la société à laquelle ils appartiendront aura de spécifique ;
- f. La génération qui sera la leur (Rawls, 1971, p. 168-169)

Rawls propose donc une obligation morale d'assister, à travers le dispositif du voile d'ignorance, ceux ou celles victimes des sorts de la loterie naturelle. De toute évidence, les résultats malchanceux sont considérés comme des aboutissements injustes. Dès lors, ceux ou celles étant placé(e)s sous le voile d'ignorance devront se sentir bénéficiaires de la sympathie sociale. C'est justement dans cette perspective qu'Engelhardt soutient qu'il est « possible, sans doute, de soutenir que la protection sociale en matière de santé est un droit fondamental » (Engelhardt, 2015, p. 535). Deux principes de justice sont élaborés par Rawls pour régir la distribution des biens premiers fondamentaux :

Premier principe

Chaque personne doit avoir un droit égal au système total le plus étendu de liberté de base égale pour tous, compatible avec un même système pour tous.

Second principe

Les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient :

- (a) Au plus grand bénéfice des plus défavorisés, dans la limite d'un juste principe d'épargne, et
- (b) Attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste (*fair*) égalité des chances. (Rawls, 1971, p. 341)

Si, chez Rawls, la distribution des allocations vise à corriger les désavantages sociaux et économiques, il faut relever que ce modèle de justice se présente comme une assistance. Dans ce cas, il va falloir déterminer laquelle de ces formes d'assistances est la plus urgente. La personne concernée ne comprendra pas que l'on ait agi en situation d'urgence et suivant une échelle de valeur, mais qu'elle a été abandonnée à elle-même.

Contrairement à la méthode anhistorique proposée par Rawls, Nozick adopte une approche inverse, à savoir une conception historique de la justice dans la distribution des biens. Dans la perspective de Nozick, ce qui est juste renvoie à ce que les individus ont décidé de faire pour et avec chacun. Chez lui, les droits établis de façon privée sont privilégiés par rapport aux droits socialement établis. Cette approche libertarienne de la justice est fondée sur le droit à la propriété privée ainsi que sur la morale et le respect mutuel. Suivant celle-ci, la compensation des tares naturelles et sociales ne relève pas des mesures émanant de la collectivité; elle constitue plutôt une affaire inter-individuelle.

Engelhardt rapporte que, chez Nozick, la justice repose sur les principes suivants : « juste acquisition, juste transfert, réparations pour les injustices passées en matière d'acquisition et de transfert » (Engelhardt, 2015, p. 537). Nozick énonce cependant un principe de justice en même temps général et formel : « de chacun comme ils choisissent; à chacun comme ils sont choisis » (Nozick, 1988, p. 200). Il estime regrettables les effets des loteries naturelle et sociale; il les juge injustes puisqu'ils sont le résultat de la violence, de la contrainte ou d'un abus. Dans cette perspective, Engelhardt

trouve chez Nozick une volonté montrant que :

[L]es résultats malheureux, par eux-mêmes, ne créent aucune obligation de justice. [...] aucune considération relative à l'équité ne justifie une obligation pesant sur les agents moraux et qui les pousserait à faire en sorte d'atténuer les résultats de la loterie naturelle lorsqu'elle concède à certains la santé et réserve aux autres des graves maladies. (Engelhardt, 2015, p. 537)

En outre, les tirages de la loterie sociale qui octroient la richesse aux uns et la misère aux autres constituent un résultat regrettable en raison de l'usage de la violence ou de l'abus qui en découle. Nozick pense qu'il n'y a aucun sens à imputer à la société un réseau d'obligations visant à compenser les effets des loteries naturelle ou sociale.

Il faut reconnaître que les différences entre ces deux modèles de justice ne concernent pas que les méthodes en matière de justice distributive, mais les théories de droit et principalement la conception du droit à la propriété. À propos de ce dernier, Rawls pense que chaque personne n'a droit à un bien que dans la mesure où ce bien profite à la classe ou aux personnes défavorisée(s). Ce droit doit être compatible avec le principe de la juste égalité. Pour Engelhardt, ce droit prescrit que « les fonctions et les positions sont ouvertes à tous, conformément au principe de la juste égalité de chacun et où chaque personne doit avoir un droit égal au système total le plus étendu de liberté fondamentale égale pour tous, compatible avec un même système pour tous » (Engelhardt, 2015, p. 537). Le principe de liberté apparaît chez Rawls comme une valeur. C'est pour cette raison que le consentement d'individus pris isolément dans ce processus de (re)distribution n'est pas pris en compte. Il vise par-là les biens premiers sociaux. Rawls entend défendre le droit à la propriété des personnes défavorisées. Si le principe d'autonomie garantit la liberté, il reste que les personnes en elles-mêmes peuvent être égales.

Cette orientation est également reprise par Engelhardt, qui s'inscrit lui-même dans la logique de Rawls visant les biens de santé. Ce système doit, en ce sens, « Assurer les meilleurs soins possibles à tous. Assurer les soins égaux à tous. Garantir la liberté de choix pour les prestataires de soins de santé et pour ceux qui en bénéficient. Maîtriser les coûts de la santé » (Engelhardt, 2015, p. 541).

En opposition à la perspective rawlsienne, Nozick (1988, p. 200) soutient que les individus sont *ipso facto* propriétaire des biens, conformément à sa formule : « les choses viennent au monde déjà attachées à des gens ayant des droits sur elles » (Nozick, 1988, p. 200). Ainsi, la liberté de posséder qui est en réalité le droit à la propriété s'oppose à l'idée de la justice distributive telle que déployée par Rawls. Si Rawls invite à la sympathie et à la compassion sociale, Nozick affirme que le besoin d'autrui ne doit en rien empiéter sur les droits qu'un propriétaire a sur ses biens personnels. La thèse défendue par Nozick clarifie la différence entre le fait d'avoir un droit et ce qui est considéré comme juste. Selon Engelhardt, cette différence découlerait de « la distinction posée par Nozick entre la liberté comme contrainte secondaire, qui est la condition même d'une communauté morale, et la liberté comme valeur parmi d'autres » (Engelhardt, 2015, p. 538).

S'appuyant sur le principe de respect mutuel, Nozick insiste sur le consentement effectif des personnes libres. À ce propos, Engelhardt, pense que « sa principale objection est qu'une posture à la Rawls met en évidence des principes de justice distributive que des individus rationnels ne devraient, dans le meilleur des cas, tenir pour normatifs, qu'à la condition que ces individus ne soient pas déjà propriétaires » (Engelhardt, 2015, p. 538). La position de Nozick se trouve ainsi confortée par Engelhardt qui fait de la liberté non une simple valeur, mais la condition même de l'auto-détermination des agents rationnels. D'ailleurs, c'est cette liberté individuelle qui permettrait aux

individus de renoncer ou d'accepter les différents projets formulés en vue de l'effectivité de la loterie sociale. D'où l'importance de tenir compte du consentement libre et éclairé des agents moraux, appelés à collaborer sans contrainte. Il s'agira pour l'agent moral de s'appuyer sur le droit à la propriété individuelle des biens pour en faire bon ou mauvais usage selon son gré.

Dans cette logique, la condition première de la communauté morale réside dans le respect de la propriété privée, consacrée par le principe de liberté. Ainsi, même si la justice distributive de Rawls venait à être appliquée, les individus, en vertu de leur liberté et de la responsabilité qu'ils se doivent d'assumer, peuvent toujours mettre fin à une telle transaction. Pour notre part, nous pensons que ces deux théories de la justice, au-delà de leur opposition apparente, participent du sens moral de notre être au monde. Une justice fondée sur le concept de liberté nous conduit inéluctablement à l'émergence d'une communauté morale.

II. Reprise critique des loteries engelhardtienne

Dans ce qui suit, d'une part, nous montrerons que l'expression *loterie* évoque un déterminisme fatal et d'autre part qu'elle est au fondement même des inégalités sociales.

II.1. Le déterminisme de la loterie engelhardtienne à l'épreuve des philosophies de la liberté et de la responsabilité

L'idée de la *loterie* établit que l'être humain est soumis au déterminisme qui remet en cause l'effectivité de sa liberté et de sa responsabilité. Penser que l'être humain subit les caprices de la nature du fait de son impuissance ou de son impossibilité à choisir, revient à dire, qu'il est agi par les lois de la nature. Une telle supposition conduit à l'affirmation d'une existence humaine non assumée, et par conséquent inauthentique.

Pourtant, la philosophie sartrienne montre qu'une telle considération est absurde. Elle est fondée sur des présupposés fatalistes de la vie faisant de l'existence humaine une donnée stagnante et figée contre quoi l'être humain n'y peut absolument rien. Sartre conçoit cependant que, rien de si déterminé ou figé ne conditionne l'existence humaine : « si vraiment l'existence précède l'essence, l'homme est responsable de ce qu'il est » (Sartre, 1946, p. 23). Pour lui, si l'être humain est accablé du fait des sorts de la loterie naturelle ou même s'il est victime des caprices humains, c'est simplement parce qu'il choisit comment s'y prendre. Sartre réalise que la démarche fondamentale de l'existentialisme consiste à « mettre tout homme en possession de ce qu'il est et de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence » (Sartre, 1946, p. 23). Il ne s'agit pas, comme le fait Engelhardt, de recourir à des arguments stipulant l'intangibilité naturelle des sorts réservés aux humains pour construire le sens de la vie.

Le sens de la vie chez Sartre dépend de la possibilité du choix, de la liberté et de la responsabilité humaine. Cette liberté fait de l'être humain un être responsable de ce qu'il est face à l'adversité. La liberté humaine permet au Pour-soi sartrien de s'imposer afin de surmonter les tares naturelles. Affirmer avec Engelhardt que la loterie naturelle détermine les sorts des êtres humains réduit l'implication et la pertinence du potentiel humain dans l'organisation et la transformation de la nature qui nous abrite. C'est en lieu et place de cette responsabilité que l'être humain s'engage au quotidien à améliorer sa situation et sa condition de vie dans ce monde. Il est non seulement responsable de lui-même, mais responsable du monde dans la mesure où « quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes » (Sartre, 1946, p. 23). Puisque la liberté de l'être humain le fait responsable de

lui-même et du monde, cette liberté ne se limite pas à se choisir exclusivement, mais à choisir tous les êtres humains.

Mais l'être humain est-il responsable uniquement des actes qui dépendent de lui ou doit-il aussi répondre de ceux qui ne relèvent pas de lui? En admettant que la loterie naturelle met l'individu dans une situation d'innocence originelle voire d'ignorance involontaire, peut-on toujours le tenir pour responsable de ce qui lui arrive dû aux phénomènes naturels hasardeux qui engagent son existence? Nous répondons, qu'en tout état de cause, l'être humain est responsable de son existence dans la lucidité de ses actes. En effet, une distinction s'établit entre l'ignorance volontaire et involontaire. Lorsque l'ignorance dépend de l'individu, il ne devrait pas la regarder comme une excuse de ses fautes. C'est à ce titre que la loterie sociale engelhardtienne se présente comme le moteur des inégalités humaines. En comptant plus sur les affinités, les amitiés et diverses appartenances, les êtres humains ont écarté les critères sociaux de vulnérabilité naturelle au détriment de l'appartenance sociologique. Némésios affirmait que cette attitude peut bien leur être imputée en raison de leur liberté absolue qui les engage dans cette voie :

[C]eux qui commettent de mauvaises actions, dans l'ivresse, ou dans le transport de la colère, sont considérés comme ayant agi volontairement, puisqu'ils étaient libres de ne pas s'en enivrer et de ne pas se mettre en fureur ; et que leur ignorance résulte de leur volonté. Ainsi, bien qu'ils aient agi dans un état d'ignorance, ils ne sont point regardés comme ayant agi par ignorance, parce que leur état dépendait de leur volonté. Ils encourent, pour cela, le blâme des gens sensés ; car ils n'auraient pas commis de fautes s'ils ne s'étaient pas abandonnés à l'ivresse, de la colère ou à celle du vin. Puis donc que leur ivresse est volontaire, leur action l'est aussi. (Némésios, 1844)

Les rouages de la loterie sociale imputent aux agents moraux un manque de

discernement moral (distinguer le bien d'avec le mal ou qui prend le mal pour du bien); ce qui ne signifie nullement qu'ils ont agi involontairement. À la vérité, cette ignorance pourrait résulter de la perversité humaine; et pour cela, elle pourrait être blâmée avec raison. L'hypothèse d'inconscient psychique ou même d'ignorance involontaire ne saurait soustraire l'individu à sa responsabilité. Même dans l'ignorance, la responsabilité est engagée. Hegel réalise que la responsabilité héroïque d'Œdipe est intrinsèquement liée au parricide et au mariage incestueux; raison pour laquelle, « il accepte toute la responsabilité de son forfait, se châtie lui-même comme parricide et comme coupable d'inceste, bien qu'ayant tué son père et partagé la couche de sa mère sans le savoir ni le vouloir » (Hegel, 1979, p. 247).

L'être humain doit s'efforcer d'accepter les conditions de son existence sans rechercher un bouc émissaire auquel déléguer la responsabilité de ses actes. Il croit avoir réussi lorsque ses actions sont positives. Cet être humain « ne s'impute que ce qu'il savait et qu'il a accompli intentionnellement en se hasardant sur ce savoir » (Hegel, 1979, p. 247). Dès lors qu'il refuse d'assumer ses actes du fait des loteries (naturelle ou sociale), l'agent moral serait dans la fuite de responsabilité. Le caractère héroïque « se réalise tout entier, avec toute son individualité, dans l'ensemble de son œuvre. [...] Ferme, total et entier, le caractère héroïque se refuse à diviser la faute, il ne veut rien savoir d'une opposition possible entre l'intuition subjective et l'acte objectif » (Hegel, 1979, p. 247). L'être humain doit pouvoir s'accepter aussi bien dans les circonstances favorables que dans les plus lugubres. La responsabilité humaine est encore plus authentique face à l'adversité. Les analyses engelhardtienne des loteries naturelles gagneraient davantage en inscrivant la liberté, non pas comme principe, mais comme valeur dynamique indissociable de la responsabilité.

II.2. La loterie sociale engelhardtienne au fondement des inégalités sociales

Selon la logique engelhardtienne, la loterie sociale constitue une réponse aux tares causées par la loterie naturelle. Ce sont des actions humaines susceptibles de corriger les discriminations naturelles. La loterie sociale est donc une mesure de compensation d'un droit naturel inégal. Elle propose alors aux personnes défavorisées ou à celles qui auront tiré un mauvais numéro dans la loterie naturelle des privilèges pouvant compenser les tares naturelles. Pour que soit possible cette opération, Engelhardt pense que les personnes doivent pouvoir compter sur un important réseau d'affinité, d'amitié ou même sur les appartenances ethnique, clanique, régionaliste ou religieuse au titre de *communauté d'amis moraux*. Si la loterie sociale compte sur ces paramètres, il faut reconnaître qu'il y aura une catégorie de personnes qui bénéficieront de ces avantages alors que d'autres seront laissés pour compte.

Puisque les êtres humains s'attachent les uns aux autres en fonction de leurs inclinations, ceux qui auront des affinités se soutiendront, tandis la lutte ou l'antipathie des classes sociales éloignera les uns des autres. La dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel illustre cette lutte perpétuelle de classes visant soit à perpétuer l'hégémonie, soit à renverser l'autorité dominante.

La loterie sociale engelhardtienne, comme nous l'affirmions, semble élargir le fossé entre les classes sociales et, de fait, engendrer les inégalités humaines. Suivant les considérations faites par Karl Marx et Friedrich Engels, les sociétés modernes sont constituées de classes sociales antagonistes régies par des pouvoirs politiques. Ils entendent par « pouvoir politique, [...] le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une autre » (Marx et Engels, 1975, p. 60). Donc, à travers la loterie sociale, ceux à qui il appartient de décider s'arrangent

pour qu'il soit impossible aux *damnés de la terre* de prospérer. Pis encore, le prolétaire subit son sort sans voix ni voie de recours puisque même les « droits de l'homme, distincts des droits du citoyen, ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté » (Marx, 1844, p. 37). Il s'ensuit dans cette condition une situation les impuissants sont aliénés. On aura remarqué l'écart entre les couches sociales antagonistes, d'une part au regard des opportunités offertes, d'autre part au regard des sorts qui leur sont réservés et que l'on qualifierait à juste raison de *loterie*.

Vues sous cet angle, ces loteries sociales entretiennent les inégalités sociales et accroissent les pratiques violentes au sein des communautés. En plus de ces inégalités sociales, il y a aussi des exploitations de divers ordres dans des formes variées d'asservissement allant jusqu'à la condition de l'esclave. Hannah Arendt réalise que « la dégradation de l'esclave était un coup du sort » (Arendt, 1961, p. 95). Bien que les inégalités trouvent leurs fondements dans la nature ou le penchant égoïste de l'être humain, il faut reconnaître que l'action humaine issue de la loterie sociale en crée davantage. Ces inégalités sociales posent des questions de justice distributive. John Rawls aurait théorisé sa politique de la discrimination positive dans l'intérêt des personnes les plus vulnérables ne disposant ni des mêmes chances ni des mêmes ressources que les nantis. Sous l'inspiration de cette politique et vu l'hétérogénéité linguistique et tribale en Afrique, on parle de la politique des quotas connue au Cameroun sous l'appellation « équilibre régional ». Celle-ci vise, en effet, à ce que soient représentées les différentes régions du pays tant dans l'organigramme politico-administratif que dans les grandes écoles de prestige ou de formation professionnelle. Mais, à cause des aléas critères de la loterie sociale, tous les agents moraux dans leur région respective

n'ont pas d'égales chances d'accès à ces suprastructures. Cet « équilibre régional » est en réalité une pratique visant à équilibrer les différentes familles de la bourgeoisie locale au détriment de la basse et de la moyenne classe.

L'idée de loterie en elle-même nous a semblé restrictive de la liberté et de la responsabilité humaine. En plus, elle semble conditionner les pratiques humaines dans la limitation des tares liées aux caprices de la nature. Pour le respect et la sauvegarde de l'espèce humaine fragile, nous pensons que l'idée d'une bioéthique sotériologique serait pertinente.

III. Une mystique bioéthique pour le respect de la vulnérabilité humaine

La valeur de la personne humaine en tant qu'entité hylémorphique implique le respect de la vulnérabilité liée à son corps et l'idée d'une mystique bioéthique pouvant suppléer sa nature fragile.

III.1. Respect de la vulnérabilité humaine

Le respect de la vulnérabilité humaine trouve son fondement philosophique dans la personne. La vulnérabilité relève fondamentalement de la fragilité humaine qui nous convoque sans délai à un respect inconditionnel de la personne. Le respect pour lequel nous nous engageons est intrinsèquement lié à la nature de la personne, qui se distingue de celle des choses. La vulnérabilité de la personne en tant qu'être raisonnable et centre des valeurs implique le respect. Il s'agit, comme le note bien Emmanuel Kant (1987, p. 294), « des êtres raisonnables [...] appelés des personnes parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, autrement dit comme quelque chose qui ne peut être employé simplement comme moyen... ». Si nous estimons que la personne est victime des tares issues de la loterie naturelle, il est alors tout à fait responsable de lui porter secours. Cette responsabilité, qui se manifeste à travers la loterie sociale, ne devrait pas s'appuyer

exclusivement sur les affinités ou les appartenances, mais sur la valeur incommensurable des personnes. Si nous devons assister les personnes en vertu de nos penchants ou inclinations, nous ne pourrions pas aider ceux ou celles pour qui nous n'éprouvons aucune affection. Une chose est claire : en tant qu'humain, nous ne pouvons aimer ni affectionner tout le monde, mais uniquement ceux ou celles vers qui nous sommes portés.

Pour que cet engagement visant à étendre les bénéfices de la loterie sociale à tous soit possible, nous devons transcender les barrières affectives, psychologiques, sociologiques, régionalistes, religieuses, etc., pour ne considérer que la personne en tant que centre des valeurs morales, spirituelles et intellectuelles. Il nous faut reconvertir le regard que nous portons sur autrui. Pourquoi et en vue de quoi se tourner vers autrui? Nous nous tournons vers autrui non seulement pour l'aimer dans une relation sympathique; mais le considérant comme une valeur intrinsèque. Il s'agira alors de tenir compte de l'accès au visage d'autrui qui, selon Lévinas, instaure une relation éthique :

C'est lorsque vous voyez un nez, les yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne même pas remarquer la couleur de ses yeux ! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas. (Lévinas, 1982, p. 79)

La relation à autrui est éthique et, par conséquent, elle commande le respect inconditionnel de l'autre. La relation à autrui, estime Lévinas, est d'emblée éthique puisque le « visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins ce dont le sens consiste à dire : tu ne tueras point » (Lévinas, 1982, p. 79). Cet engagement éthique envers l'Autre devrait rendre plus humaine la loterie sociale, sinon,

du fait de l'antipathie naturelle, nous aimons dans la partialité et nous atrophions l'élan de vie chez l'Autre. Il s'agit de proposer une praxis philosophique capable de mettre la personne debout et de créer des conditions lui permettant de s'épanouir plutôt que de l'enfermer dans des monades. Si la loterie sociale engelhardtienne semble être au fondement des inégalités humaines, c'est simplement parce que les êtres humains ont une conception individualiste du bonheur. La praxis philosophique propre à lutter contre les tares sociales consisterait à désintéresser les actions humaines de l'égoïsme et du profit individuel. L'utilitariste John Stuart Mill pense que la moralité du bonheur proscrie l'individualisme exacerbé au profit d'un universalisme idéal incarné par l'Évangile :

[L]e bonheur que les utilitaristes ont adopté comme critérium de la moralité de la conduite n'est pas le bonheur personnel de l'agent, mais celui de tous les intéressés. Ainsi, entre son propre bonheur et celui des autres, l'utilitariste exige de l'individu qu'il soit aussi rigoureusement impartial qu'un spectateur désintéressé et bienveillant. Dans la règle d'or de Jésus de Nazareth, nous retrouvons tout l'esprit de la morale d'utilité. Faire ce que nous voudrions que l'on nous fit, aimer notre prochain comme nous-mêmes : voilà qui constitue la perception idéale de la moralité utilitariste. (Mill, 1988, p. 66)

Cette conception du bonheur pour tous laisse entrevoir quelques traits de l'éthique engelhardtienne propre à la communauté des *Amis moraux*, à savoir l'amour, la charité, etc. Ces traits ont une portée universelle, par opposition à l'interprétation postmoderne de l'amitié ou même de la solidarité propre à l'éthique du premier Engelhardt Jr. Si l'expérience noétique du second Engelhardt Jr. conduit effectivement à affirmer l'amour du prochain dans les différents stades du processus de la loterie sociale, cet amour devra s'excentrer de la communauté des *Amis moraux* vers la *Société des Étrangers moraux*. C'est dans cet élan qu'on devra

parvenir non seulement à l'amour du prochain, mais aussi à celui du lointain.

III.2. Vers une mystique bioéthique sotériologique

Est-il possible de parler de la mystique en bioéthique? Oui si nous entendons par là l'ensemble des forces et des motivations cachées, subordonnées et alliées aux interprétations du sens de la vie et de l'existence. La thèse judéo-chrétienne de la Bible peint la mystique du juste par la métaphore de l'arbre planté près d'un ruisseau, produisant les fruits en temps voulu et qui maintient toujours ses feuilles vertes. Le discours sur la mystique nous conduit au sein de la théologie et nous plonge dans la spiritualité de l'économie et de la politique. Si la bioéthique concerne l'être humain en tant qu'être historique, la condition humaine révèle une carence anthropologique vis-à-vis de la mystique religieuse (Bataille, 1993, p. 21). C'est la raison pour laquelle l'être humain est toujours orienté vers la mystique et nourrit son esprit de la noèse. C'est justement de cette expérience noétique que parle Engelhardt dans *The Foundations of Christian's Bioethics*. L'être humain a donc besoin de ce support capable de le projeter et de l'aider à persévérer dans son être.

La bioéthique s'articule à la théologie qui ambitionne de mettre l'être humain debout. La théologie qui traite de la mystique nourrit ainsi des réflexions bioéthiques à travers ses multiples interventions et contributions en éthique médicale. La contribution de l'éthique chrétienne consiste à proposer un élargissement du sens même de la vie. Elle se propose de dépasser la conception liminaire de la vie réduite à la naissance et à la mort, mais aussi de questionner le sens de la souffrance, du plaisir, et plus largement des relations humaines. La mystique biblique montre que le chemin de la vie passe par des relations de solidarité, de justice et d'amour. La vie est alors considérée comme cette grande traversée de libération des visages

lévinassiens pris en otage par la servitude et l'exclusion découlant de la loterie naturelle et sociale. Il y a donc un projet, celui de la libération qui établit, à l'encontre de la philosophie sartrienne, le déni de la liberté absolue de l'être humain : étant privés d'avantages et déterminés par les sorts des loteries naturelle et sociale, nous ne sommes pas libres.

Dans ce combat de libération, l'amour solidaire exige des individus une justice sociale susceptible de surmonter les dominations, les exclusions et les discriminations qui détruisent et mettent la vie en péril. La bioéthique contemporaine, dans le souci de sauver l'humanité de la vulnérabilité, des asymétries sociales et des discriminations de toutes sortes devra œuvrer à la réduction de l'appauvrissement induit dans les relations politiques, économiques, et culturelles. La mystique faisant corps avec les principes cardinaux de la bioéthique classique (l'autonomie, la bienfaisance, non-malfaisance et de justice) redit à l'humanité sa propre vulnérabilité. L'autonomie personnelle repose sur le postulat que l'être humain a une certaine liberté et un pouvoir de choisir ou de détermination son agir. De là, la personne présentant des handicaps liés à l'exercice de ces facultés est exposée soit à la vulnérabilité soit à l'exclusion. L'autonomie et la vulnérabilité deviennent ainsi des concepts indissociables. La vulnérabilité implique un respect passif, mais qui s'ouvre sur la bienfaisance interpellant à la prise de décision convenable par exemple dans le secteur de santé publique dans certains pays en voie de développement. Ainsi, Kipper et Clotet, pensent que « le principe de bienfaisance sera, pour une société en voie de développement, celui qui devra orienter les activités et les décisions du personnel [...] comme citoyens conscients de leur rôle et de leur responsabilité personnelle et sociale » (1998, p. 50).

La bioéthique requiert ou a besoin de la mystique bibliste dans sa visée universelle et

de transversalité culturelle. Mais cela ne signifie pas que d'autres mystiques présentes dans les autres religions se voulant universelles (l'islam et le bouddhisme) et traditionnelles n'ont pas une partition à jouer. La tentation des exégètes biblistes est de vouloir disqualifier les autres formes de mystique. Or, chaque société reconnaît dans sa croyance, sa culture et ses valeurs, la place qu'elle assigne à l'élément transcendant. Cette mystique ou spiritualité inspire donc une justice distributive capable d'un amour solidaire. La vulnérabilité humaine, qui se manifeste dans les carences ainsi que dans les besoins, devient le lieu de l'urgence et de la priorité bioéthique. La mystique des bioéthiques contextuelles participerait à la conquête du sens de la vie, perdu à travers diverses frustrations.

Conclusion

Les inégalités sociales se présentent à la bioéthique contemporaine comme un défi à surmonter dans la mesure où elles maintiennent les êtres humains dans la précarité et les privent du bonheur et de la vie bonne. À partir de la pensée engelhardtienne, il apparaît que ces inégalités sociales ont deux origines principales : la loterie naturelle et la loterie sociale. Si la loterie naturelle relève du tirage d'un bon ou d'un mauvais numéro conformément aux lois naturelles, la loterie sociale, quant à elle, témoigne de l'action des personnes visant à corriger les tares sociales. Elle constitue ainsi une forme de réponse apportée par l'individu aux sorts que lui réserve la nature. Or, les humains agissant dans leurs propres intérêts font preuve d'égoïsme dans la distribution des biens premiers fondamentaux. Ce qui pose le problème de la loterie sociale comme étant au fondement des inégalités sociales.

C'est donc à partir des modèles de justice distributive élaborés par John Rawls et Robert Nozick que la démarche engelhardtienne consiste à discerner quel modèle de justice peut efficacement produire une juste distribution des allocations et ressources. Il se dégage une opposition

apparente entre ces deux modèles de justice. Si Rawls croit que le principe de différence favorise les pauvres, la justice sera équité. Nozick élabore une approche privatiste des biens estimant que ceux-ci sont originellement rattachés à des individus. La justice chez Nozick est liée à la liberté des individus et à la propriété privée. Si bien que pour relever le défi lié à la vulnérabilité humaine, les individus à qui il revient d'agir doivent être informés et éclairés en vertu de leur liberté.

Toutefois, il faut reconnaître que l'idée de la loterie, qu'elle soit naturelle ou sociale, tend à limiter la liberté et la responsabilité humaine. En affirmant une forme d'impuissance humaine face au fatalisme naturel, cette conception contribue à renforcer les inégalités sociales au point de faire prospérer les bourgeois et d'appauvrir les prolétaires. Cette situation nécessite d'être surmontée. Le second Engelhardt Jr. évoque l'expérience noétique qui, selon nos intuitions, renvoie aux luttes de la théologie de la libération. Suivant les vœux de cette libération, l'option préférentielle de la bioéthique est le pauvre, le vulnérable qu'il faut protéger. Il faut le libérer de ce qui le retient captif : le libérer de sa souffrance, de sa précarité pour une vie bonne à travers une praxis philosophique.

Bibliographie

- ARENDT, H. (1961). *La condition de l'homme moderne*, Paris, Éditions Calmann-Lévy.
- BATAILLE, G. (1973). *Théorie de la religion*. Paris, Gallimard.
- ENGELHARDT Jr, T. H., (2015), *Les fondements de la bioéthique*, Coll. « Médecine & Sciences Humaines », Paris, Belles Lettres.
- HEGEL, F.(1979). *L'esthétique*, Paris, Flammarion.
- KANT, E.(1987). *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Gallimard.
- KIPPER, D.J. et JOAQUIM C. (1998). “Princípios da Beneficência e Não-maleficência” in Sérgio Ibiapina Ferreira Costa, Volnei Garrafa y Gabriel Oselka (dir.) *Iniciação à Bioética*. Publicação de Conselho Federal de Medicina, Brasília.
- LÉVINAS, E. (1982). *Éthique et Infini*, Paris, Fayard.
- MARX, K. & ENGELS, F. (1975). *Manifeste du parti communiste*, Pékin, Éditions en langues étrangères.
- MARX, K. (1844). *La question juive*, Paris, Éditions UGE, coll. 10/18.
- MILL, S.J. (1988). *L'utilitarisme*, Paris, Flammarion.
- NÉMÉSIO, (vers 400 après Jésus-Christ), *De la nature de l'homme*, traduit du grec par Jean-Baptiste Thibault, Camari, 1844.
- NOZICK, R. (1988). *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF.
- RAWLS, J. (1971), *Théorie de la justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- ROUSSEAU, J.J. (1966). *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier-Flammarion.
- SARTRE, J.P. (1943). *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimad.
- SARTRE, J.P. (1946). *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Éditions Nagel.

Webographie

- FABRI DOS ANJOS, M. (1999), Bioéthique et inégalités sociales. *Théologiques*, 7(1), 19–34.
<https://doi.org/10.7202/024971ar>

Pour citer cet article : Yaya, H. (2026). À propos de la loterie sociale engelhardtienne comme fondement des inégalités sociales. *Nouveaux cahiers d'Ethos*, 3, 27–40.
<https://doi.org/10.65130/tr3qf6d>

Towards a Yoruba conception of ecojustice

Adewale O. OWOSENI*

Abstract

Eco-justice is primarily concerned with the goals of mitigating environmental harm and sustaining the environment and its components on the basis of an inclusive notion of justice that advances that no ecosystem units (human and nonhuman lifeforms) are unduly engaged for destruction or massive exhaustion. It follows that the advancement of eco-justice is also underscored by the dynamics of interaction/relations among the ecosystem units within the environment. In light of this, the complexity of human, flora, and fauna relations is implicated. Within the philosophical parlance, this point of relations between human and nonhuman lifeforms has been subjected to ethical debates, in terms of anthropocentric, non-anthropocentric, post-anthropocentric, and animist analyses, while suggestive means of advancing eco-justice from the context of indigenous knowledge systems seem ongoing. With specific emphasis on indigenous Yoruba thought, this discourse attempts to interrogate the extent to which eco-justice is advanced. It adopts critical and hermeneutical approaches to engage indigenous Yoruba thought as encapsulated in Ifa myths, relevant sayings and beliefs. The paper identifies some problems associated with Yoruba conception of ecojustice and submits that its notion of eco-justice is founded on the basis of 'eco-empathy', which is foregrounded by the myth of a 'market-place of tolerance.' It argues that the myth of a 'market-place of tolerance' proffers an optimistic and alternative ideal towards realizing ecojustice, founded on tolerance, forbearance, mutual recognition, and respect of the essence of all lifeforms (human, nonhuman and the environment) for the sake of interdependent survival and harmonious wellbeing.

Résumé

L'écojustice est principalement concernée par les objectifs d'atténuation des dommages environnementaux et de maintien de l'environnement et de ses composantes sur la base d'une notion inclusive de justice qui avance qu'aucune unité des écosystèmes (formes de vie humaines et non humaines) ne doit être indûment engagée dans la destruction ou l'épuisement massif. Il s'ensuit que la promotion de l'écojustice est également sous-tendue par les dynamiques d'interaction/de relations entre les unités des écosystèmes au sein de l'environnement. À la lumière de cela, la complexité des relations entre humains, flore et faune est impliquée. Dans le langage philosophique, ce point des relations entre formes de vie humaines et non humaines a fait l'objet de débats éthiques, en termes d'analyses anthropocentriques, non anthropocentriques, post-anthropocentriques et animistes, tandis que des moyens suggestifs de promouvoir l'écojustice dans le contexte des systèmes de savoirs autochtones semblent en cours. En mettant un accent particulier sur la pensée autochtone Yoruba, ce discours tente d'interroger la mesure dans laquelle l'écojustice est promue. Il adopte des approches critiques et herméneutiques pour engager la pensée Yoruba telle qu'elle est encapsulée dans les mythes Ifa, les proverbes pertinents et les croyances. L'article identifie certains problèmes associés à la conception Yoruba de l'écojustice et soutient que sa notion d'écojustice est fondée sur la base de « l'éco-empathie », laquelle est mise en avant par le mythe d'un « marché de la tolérance ». Il avance que le mythe du « marché de la tolérance » propose un idéal optimiste et alternatif pour réaliser l'écojustice, fondé sur la tolérance, la patience, la reconnaissance mutuelle et le respect de l'essence de toutes les formes de vie (humaines, non humaines et l'environnement), au nom de la survie interdépendante et du bien-être harmonieux.

Keywords: eco-justice, eco-empathy, Yoruba, human and nonhuman lifeforms

* Adewale O. OWOSENI is a Postdoctoral Fellow at the Center for the Advancement of Scholarship, University of Pretoria, South Africa and a faculty member at the University of Ibadan, Nigeria. His research explores Indigenous knowledge systems in Africa, with particular attention to environmental thought, eco-justice, and the intersections of African philosophy and the environmental humanities.

DOI: [10.65130/c7np9ey](https://doi.org/10.65130/c7np9ey)

Introduction

Human and nonhuman species, natural and ecological entities remain entangled in a complex web of relationships. Attaining a balanced scale of moderation of such entangled relationships foreground the quest for ecojustice. Ecojustice can be described a sort of justice pursued towards the alleviation of the undesirable conditions of the entire environment due to human driven impact or motivations (Weinhues 2020). In other words, ecojustice addresses the undesirable consequences of human-centered construction of the notion of justice, as reflected for instance in the advancement of

environmental justice and social justice (Washington et al. 2018; Kopina 2014). It follows that ecojustice fosters the socio-ecological resilience of natural life forms and systems, (human and nonhuman) as a precondition for the realization of holistic/inclusive justice. Advancing an inclusive foundation or basis of justice requires a conceptual reconsideration of the position of lifeforms or ecological units at the marginal fringes of the ecosystem. This means that the pursuit of ecojustice means the dispersal of the notion of justice beyond human-centered construction to nonhuman species and ecological entities at large.

The impression that ecojustice advances a beyond human-centered construction of justice does not in anyway render the reality of human impact on the entire environment unreal. However, it tends to expound a value-inclusive (human and nonhuman/environmental) approach or foundation of justice. It is in this connection that ecojustice fosters human and nonhuman relations towards intersubjective or holistic justice. While copious efforts toward the advancement of ecojustice remain ongoing, minimal attention is still paid to the extent that norms of indigenous communities/societies also promote the value of intersubjective wellbeing (that is wellbeing for human, nonhuman lifeforms and

environment). It has been established that indigenous communities are saturated with norms of intersubjective values for enhancing the integrity of human and nonhuman wellbeing (Roth 2010; Turner 2000, 1275 – 1278; McGregor 2016, p. 46 – 48). As such, indigenous communities propel the pursuit of ecojustice. The following discourse attempts to exemplify an indigenous account of ecojustice, with particular reference to Yoruba thought.

It presents a critical and hermeneutical exposition of Yoruba thought or understanding about holistic or inclusive justice that is ecojustice. The discourse is partitioned into three sections. The first section addresses the connection between indigenous knowledge and ecojustice. This is further exemplified in the second section through the exposition of Yoruba ecological understanding of the dynamics of relations between human and nonhuman lifeforms. The last section engages the underlying myth of ‘the market place of tolerance’, as derived from *Ifa* corpus as a foundation for Yoruba conception of ecojustice, and the possible limitations of the advancement of such conception.

Indigenous Knowledge and the Pursuit of Ecojustice

Generally, the discourse of indigenous knowledge interrogates the core relevance of a people’s way of knowing about things or phenomena, in accordance with the context of ‘what is claimed to be known’ (and how), which may not fit within supposed extant and ‘global’ ideals of knowledge production. Hence, it is not uncommon that synonymous descriptive terms or coinage such as traditional ecological knowledge and traditional knowledge systems are used to refer to indigenous knowledge systems. This is often so since it is presumed that IK is knowledge that is peculiar or unique, as a primordial identity of a people or community’s worldview. This presumed

primordially of IK is foregrounded by the dominant Eurocentric (Cartesian/Western) assumption about modernity as a schema for understanding the mind – body dualism, superior – inferior complexity, human – nonhuman/more-than-human divide, superaltern – subaltern/marginal groups and so on.

Peter Cole and Pat O’Riley (2020) aptly captures this stance of understanding about IK when they suggest that IK remains a victim of global corporate capitalism, which is as a result of colonial-imperial regimes that attempt to dismiss, truncate and extinguish indigenous lives and autonomous rights of determination in terms of its relational capacity, management of its natural resources and external realities. The impression here is that while indigenous knowledge is advanced as a clamour for democratizing the knowledge space, which is a means for entrenching epistemic justice for cultural modes of knowing, its significance as a complementary/alternative approach for mitigating the consequences of ‘self-serving’ (concentric) knowledge regimes is yet to be realized. The burgeoning era of the Anthropocene (Zalasiewicz et al 2010, p. 2228 – 2231), which is fostered by the impact of colonial industrial complex is an example of such ‘self-serving’ (concentric) knowledge regime. This era has triggered a historical pathology of pandemic crises, climate and socio-ecological variation/change, which are solely responsible for the gradual rise in human and nonhuman mortality rate, displacement of nonhuman species, depletion of habitat, ecosystem crises, and biodiversity. The potency of indigenous knowledge as a complementary approach to mitigate some of these undesirable consequences lies in its inherent value of oneness of natural, human, and nonhuman wellbeing. In fact, the existing imperative of ‘One Health’ initiative that also prioritizes the convergence of human, nonhuman, and environmental wellbeing (Amuguni, Konde, Bikaako 2019) has always been an essential characteristic of indigenous

know-how (Owoseni & Olatoye 2022, p. 215 – 230). This characteristic provides a ground for the advancement of indigenous knowledge scale as a foundation for inclusive and nondiscriminatory sense of justice towards holistic ecosystem wellbeing, that is ecojustice.

Foregrounding ecojustice through indigenous knowledge scale of understanding about the environment is not a recent development. It is an ongoing effort that is in tandem with the idea of ‘ecological commons’ (to use the coinage of Hugo Alroe). Alroe (2005) had hinted that ecojustice is a liberating and challenging concept that ‘troubles’ the current pace of global liberal market, structural, and technological approaches to organic agricultural practices since it facilitates the retrenchment of fairness and justice in respect of the custodianship and management of the environment into the hands of the commons. In other words, ecojustice, which is invariably called ecological justice repositions the mediation of social and ecological interests into the hands of the ecological commons (that comprise the local/indigenous people, future generations, and nonhuman species). At the same time, it enhances the recession of dominant global modernity/ideals of environmental growth and development that has aided and abetted ecological crises, which constitute stress to holistic sustainability of wellbeing.

Precisely, in the case of the lingering effects of dominant global modernity on organic agricultural practice or production, Alroe noted the inevitable consequences of rigid food class structures, which widens the gap between the producer and consumers that fosters unbridled capitalism/consumerism, reduction of food diversity, and shrinking of landscapes. Given these adverse realities, ecojustice becomes a conduit within indigenous knowledge scale for leading appreciable correctness to such undesirable consequences that confront the existential survival of the ecological commons. Low and Gleeson (1998), Bryne, Leigh & Cecilia (2002)

share similar opinions on the viability of ecojustice as a safeguarding conceptual tool of resistance to reposition and alleviate the undesirable and vulnerable predicament of the ecological commons in the face of dominant and exclusive approaches to holistic wellbeing. Indigenous knowledge systems in Africa or African indigenous knowledge systems (AIKS) that are inherently suffused with consideration for ecojustice exemplify the understanding about balanced or inclusive wellbeing for human and nonhuman species as well as the environment (that is the ecological commons). Thus, AIKS is viable for its heuristic value of advancing the oneness (harmony) of ecological systems and biodiversity. While the World Commission on Environment and Development (Brundtland Report 1987) and United Nations Conference on Environment and Development (Rio Earth Summit 1992) had reckoned that indigenous or traditional knowledge systems remain viable for its inherent worth of a harmonious ethics of respect and relations with nature/earth, the call for its incorporation alongside existing approaches towards the attainment of ecological justice is yet to be realized.

One major factor responsible for this is the subsisting skeptical opinion about the scientific nature of indigenous ecological understanding as derived from myths, legends, proverbs, wise sayings or beliefs of the people. Obiora and Emeka (2015) as well as Lawal (2019) have made efforts to engage this skeptical impression. They opined that in the case of African indigenous knowledge systems, the 'tradition' of ecological ethics steeped in the culture of myths, proverbs and so on to foster harmonious relations between humans and nature does not suggest an irrational or unscientific justification of Africa's past ways of life before the influx of Western styled modernity or techno-scientific approaches. They suggest that such ecological understanding is rather embraced for its values of trial and error, and time-tested norms of engagement with/within the

environment that accrues from the experience and consistent held beliefs of the people, which later becomes systematized into cultural norms of myth, proverbs, wise sayings and so on.

In fact, Babalola (1998) posits a strong thesis for reliance on the systematization of Yoruba cultural understanding as scientific through his analysis of the Yoruba 'geosophic' consciousness about climatic variation/change, geological timing and spacing via circulated indigenous concepts such as *osan ganringanrin*, *iyaleta*, *afemojumo*, *kato rerin o digbo*, *kinniun oloola iju* among many others. It seems difficult to deny that this cultural construction of ecological outlook through AIKS propels indigenous people's knowledge, attitude, and view about what eco-justice should entail since some of these norms are still in circulation. However, in order to avoid the impression that African communities have the same (homogenous) norms of ecological understanding, it is essential to exemplify the notion of ecojustice through the instance of an African indigenous worldview. Yoruba worldview or thought would suffice as an instance here.

Ise Eniyan, ni Ise Eranko, Irorun Igi ni Irorun Eye: Yoruba Ecological Understanding of Relations among Lifeforms

Ise eniyan ni ise eranko, irorun igi ni irorun eye, which literally means "the ways of humans are like the ways of animals, just as the comfort of the tree is the comfort of the birds" are combined Yoruba expressions about the similarity of the cognitive/behavioral state and wellbeing of human and nonhuman lifeforms (inclusive of animals and trees). The deployment of these sayings by the typical Yoruba individual or community is not mere arbitrary rhetoric but signifier of two things. On one side, it signifies the observation of the relational attitudes/dispositions of human and nonhuman animal species alike. On the other

side, it signifies a culmination of the Yoruba cultural understanding regarding existing precautionary (mythological) worldviews about the possibility of disharmonious wellbeing of human and nonhuman lifeforms, due to the occurrence of indiscriminate interspecies/multispecies engagement. This could be due to the dismissal of essential traditional wisdom that could ordinarily prevent the disintegration of holistic wellbeing, as impressed in Yoruba thought.

It is important to expedite an exposition of Yoruba thought in this regard to concretize this preceding assertion. Before embarking on this, it is equally important to hint that when allusion is made to Yoruba/Yoruba thought in the context of this discourse, it refers to the cultural identity shared by the dominant groups of people found especially in the parts of Southwestern Nigeria, Benin, Brazil, and other diasporic regions of the world that identify with the description or identity markers (that include *Ifa* corpus, sayings, proverbs, beliefs and so on) of people that are described as Yoruba (Akinjogbin 2008). In other words, this discourse establishes the notion of Yoruba on pre-existing characterization of the group on the basis of communitarian and complementary conception of reality (Blier, 2012; Oduwole & Fayemi 2017) as well as cultural and geographical criteria established on the rationale of the previously mentioned identity markers. It also needs to be mentioned that previous efforts of describing what counts as 'Yoruba' provides a constitutive foundation for the advancement of further insights in Yoruba thought on diverse phenomena. Aligning with these charitable efforts, the subsequent discourse proceeds on an exposition of the conception of ecological understanding within the same thought system on this basis.

A veritable way of gaining insight into the aforementioned issue of Yoruba ecological understanding is to reflectively sieve through the ethnographic body or content of thought in Yoruba worldview, which is often

encapsulated in *Ifa* corpus or mythical accounts, proverbs and sayings. For the sake of clarity, *Ifa* refers to the vast repository or corpus of information/knowledge about the language, culture, belief system as well as the socio-cultural peculiarities of the Yoruba (Eleuibon 2019, p. vii), which is often consulted for understanding potential, actual and emerging phenomena or issues. Thus, *Ifa* is central to Yoruba thought and encompassing for seeking ideas and information about phenomena, that could afterwards be subjected to critical interpretations and analysis. However, there still exists other Yoruba ethnographic sources like beliefs, proverbs and sayings that complement the central place of *Ifa* on issues in Yoruba thought.

Specifically, regarding the ecological understanding of relations among lifeforms or biodiversity, the *Ifa* verse (*Odu Ifa*) of *Okanranosun* illustrates the basis of the conservative and moral injunction of *Irorun igi ni irorun eye* through the myth of the Iroko tree and parrot (Eleuibonn 2019). According to the narrative, the parrot has been barren for a long time and desired to have a child. In order to realize her desire, she consulted (or divined) from an *Ifa* priest called *Okitipo-eba-ona* about what she has to do surmount her ordeal of barrenness. The *Ifa* verse divined for the parrot reads thus:

Okitipo-eba-ona

Rounded-mounds-on-the-side-ways

Adifa fun Odidere

Ifa divination was performed for parrot

Nijo ti n fomi oju segbere omo

While she was waiting for lack of children

(Eleuibon 2019, p. 1 – 5)

After the consultation, the *Ifa* priest told the parrot to offer prayers and visit the Iroko tree by the road-side of the city and present her request to the tree, who would definitely bless her with the gift of a child. The parrot did as she was instructed and birthed a child. As a token of appreciation, the parrot

relocated and started living with the Iroko tree. As it was the habitual practice during the time that people offered prayers and presented their request to the Iroko tree whenever they pass by, the parrot would affirm and accentuate the prayers. In other words, the parrot became the mouth piece of the Iroko tree for accentuation of prayers. However, it happened on a particular day that a woman who also suffered a similar fate like that of the parrot (that is barrenness) approached the Iroko tree with the prayer request for a child, which was affirmed and accentuated accordingly by the parrot. Since this woman promised to offer a life goat to the Iroko tree upon positive response to her prayer request, she approached the Iroko tree and offered the life goat as promised after she birthed a child. The parrot, who was also elated about the situation asked the Iroko tree for the heart of the goat out of all the parts. The spirit of the tree refused to grant the parrot's request and this led to a disagreement between the two since the Iroko tree claimed it was not the parrot that possessed the power of procreation used in changing the fate of barren women. Due to this insult, the parrot also became determined to show the Iroko tree the reach of her power. She planned to render the tree insignificant and irrelevant. She attained this by reverting accentuation to prayer requests or supplications offered to the Iroko tree into a curse, since she was still the mouthpiece of the tree. So, on an occasion when a passerby offered a prayer request for anticipated favour or blessing, the parrot responded in the following way:

Passerby (offering the prayers):

Iroko, how are you?
Oluwere; the money bearing tree
 Please, let me make good sales
 Let me make good profits.

Parrot (responding with a curse):

You this woman would not make good sales
 You would not make money
 Your business shall be fraught with debts.

The terrifying news of the awful proclamation of the Iroko tree reached the ears of the king, and it was decided at the palatial court that the tree be diminished to nothing by being hacked down. The whole community approached the tree with axes and dissected it into pieces, while the parrot also lost its abode and wandered about. There is no doubt that this narrative in *Ifa* is laced with meaning for reciprocity of mutual recognition and respect among lifeforms (bird, tree, and humans) to aid harmonious relations/survival. Importantly, the point here is that the disrupted relationship between the Iroko tree and the parrot led to disintegration or disunity. This gives credence to the understanding that the privation of *irorun* (that is the common comfort/wellbeing) for both the tree and parrot would consequentially lead to *airorun igi ni airorun eye* – the discomfort of the tree is the discomfort of the bird. The privation of the wellbeing of both is manifested in the eventuality of the Iroko tree been hacked down and the parrot losing its protective abode/shelter and wandering about.

While *Okaranosun* emphasized the gains of mutual reciprocity or respect and the consequences of the lack of it for disruptive wellbeing, *Ifa* verse of *Osameji* that contained the narrative of *Ada Orisa - Obatala's* sacred cutlass (Elebuibon 2016, p. 38 – 42), clearly illustrated the undesirable consequences of oppressive/exploitative relations among lifeforms. According to the narrative, *Obatala* possessed *Ada Orisa* (a sacred cutlass with attached bells), given to him by *Orunmila* for the sake of warding off or combating evil forces on his way. This fortified *Obatala* against evil intents, so he could relate freely with any forces without being hurt immediately. It happened that the *Eleye* (cult of witches, who were also birds) and human beings (represented by *Obatala*) agreed to dig a well. After the completion of the digging of the well, the *Eleye* refused humans access to it. However, they did not stop at that, they

began to raid *Obatala*'s farm courtyard of cotton wool indiscriminately. *Obatala* and the cotton wool began to grudge and complained about these indecent acts of the *Eleye*. Hence, they consulted their *Ifa* priests, who chanted as follow:

Omi toki toki omi won
Little drops of water
Omi wo gbaun gbaun
Their ancient water
Adifa dun Oosala Oseremagbo
Ifa divination was performed for *Oosala*
Oseremagbo
Ti n lo ree pon omi won.
The day he went to fetch their water.

Elamere abe owu
Elamere the priest under the cotton wool
Adifa fun owu
Ifa divination was performed for the cotton
wool
Nbe laroobuje eye oko.
On the day she was under the duress of the
witches.

Akitipa lawo ile
Akitipa, the strong man, the priest of the
house
Bobo yakata lawo ode
Bobo yakata, the priest of the outside
Adifa fun Oosala Oseremagbo
Ifa divination was performed for *Oosala*
Oseremagbo
Yoo sofin oro kan
On the day he made the law that
Yoo pe keyekeye ma tun jowu mo
Witches and their birds should not eat
cotton anymore.

This divination or consultation done for *Obatala* further fortified him to beckon, confront and admonish the birds never to attempt to eat the cotton wool in his farmyard again. Otherwise, they would face the undesirable consequences if they dared to. *Aro* (a type of bird) and other few birds defied this warning and became inflicted with boils,

fell sick, and died afterwards. This incident angered fellow birds, who also dared *Obatala* to come and fetch from the dug well. Since *Obatala* needs water from the well to aid his artistry endeavor, he defied the witches' (birds) threat and afterwards, they witch-hunted him. *Obatala* managed to escape to *Orunmila*'s house. where another divination was made for him by the priest. The divination made aided *Orunmila* to be able to trap the witches when they came hunting for *Obatala* in his house, through offering them their tasty meal of *ekuru* (baked beans) and glue (which clipped their wings to their body, deterring them from flying and putting them in a discomfiting position). Upon several pleas to be freed from the unbearable pains and discomfort by the witches, *Orunmila* bargained and prevailed upon them that the only condition of their freedom is that they would never hunt *Obatala* again or eat the cotton wool indiscriminately. Through oath-making, they succumbed to *Orunmila*'s proclamation about leaving *Obatala* alone. As a symbol of appreciation, *Obatala* returned and gave the sacred cutlass to *Orunmila*, which till date is found in most temples of *Ifa*. In praise of such symbolic gift given to *Orunmila*, the *Ifa* chorus below are chanted:

Ada Orisa ni e
Obatala's sacred cutlass, you are
Ada Orisa ni e
Obatala's sacred cutlass, you are
Ada owo mi
This cutlass in my hand
Ada orisa ni e
Obatala's sacred cutlass, you are

The significance of the above narrative about the sacred cutlass for the praxis and practice of agriculture would soon be expounded in the discourse. Similar narratives abound in *Ifa* myth about the snail, who was an apprentice of *Obatala* and also suffered the consequences of exploitative or manipulative dishonesty in relationship with *Obatala*.¹

¹ The snail, an apprentice of *Obatala* spied on his master in order to possess the capacity of carving humans. In the

Besides mythical excerpts from *Ifa* verses on the dynamics of relationship among lifeforms, there are existing proverbs or sayings that also provide insights. Again, insight about the symbolism of the cutlass is embedded in the Yoruba proverbial saying of *ada to mu sansan ko le ge oko funra re, eniyan lo n se atokun fun u* – a sharp cutlass cannot cut the grass itself; it is humans that take charge of the cutlass for cutting grass. This saying clarifies that human will or intention determines the extent of the engagement of the use of cutlass in nature since it remains a tool, subject to human use or discretion.

This has implication for the moderation of human engagement with the ecosystem. This would soon be explicated as the discourse progresses. Another proverb that corroborates the importance of human moderation within the ecosystem is *bi a ko ba so igi be, a o be eniyan* – if we do not exercise caution in cutting down trees, we would cut humans alongside with it. This proverb speaks aptly to the menace of extreme deforestation that may accumulate into disastrous end even for human survival. There is no doubt that the motives of the Yoruba proverbs are not difficult to understand, for discerning the importance of avoiding indiscriminate human engagement with lifeforms, in order to safeguard individual and collective survival. At other times, such motives are embodied in Yoruba thought as taboos (*eewo*) that have moral consequences if breached in Yoruba beliefs (Owoseni & Olatoye 2014, p. 97 -118). While it is impossible to exhaust the body of thoughts

in Yoruba ecological understanding of the relations among lifeforms in a discourse of this nature, it is also important to hint that there are specific sayings that exist to spur empathic feelings of care consideration in humans toward nonhuman animal species within the environment. Such includes the saying that *akeyinje ko mo pe idi n ro adie* – he/she who consumes eggs is unaware of the pains of hatching experienced by the hen”, and *obe o da lorun, oju ni maluu n ro* – slaughtering of the cow with a knife is no ease for the pains of the cow. The cynical sayings that *a n pa eepa, eepa ni oun n pa aja* – we are busy killing the lice on the skin of the dog, the lice keep boasting it is the one killing the dog, and *a n gba oromo adie lowo iku, o ni won je ki oun lo atan lo je* – we are salvaging the chick from untimely death, the chick is complaining that we are barring her from visiting the dumpsite to feed, also fit within this category of Yoruba saying.

The above proverbs in Yoruba thought elicit the need for human to care about other species within the ecosystem, even though such sayings hardly provide any justification for reasons that this needs to be so. However, one can entertain reasons for the case of such within the rationale of ‘ecological empathy’ for the sake of attaining or realizing ecosystem integrity that would aid human, nonhuman and environmental survival as a whole. At this juncture, it is necessary to provide the ground for advancing the idea of eco-empathy as the foundation of Yoruba conception of eco-justice.

Eco-Empathy: Ecojustice as a ‘Market Place of Tolerance’ in Yoruba Thought

Eco-empathy, also commonly known as ecological empathy is a well circulated notion in the fields of environmentalism, psychology, and education (Lithoxoidau 2017; Mcknight 2010; Berenguer 2019; Mahbub 2022) among others that emphasize the central place of responsible human behavioural conduct and attitude towards the environment (on the basis of human personification of nature) in a

process of moulding a figure when his master was not around, it dropped to the ground and cracked. Knowing fully well that *Obatala* never commits such mistakes in the process of creation, the snail fled to the house of *Ogun* for safety from his master’s wrath. However, he was traced and apprehended by *Obatala*. As punishment, *Obatala* removed the hands and legs of the snails. This is the reason attributed for the snail’s nature of dragging on his its chest to the ground. This also culminated into the popular saying among the Yoruba that:

<i>Yoo fi lole</i>	It will crawl with it
<i>Enu ti Igbin fi bu Orisa</i>	The mouth the snail used to abuse Orisa
<i>Yoo fi lole</i>	It will crawl with it

(Elebuibon 2016, p. 63 – 65).

flourishing manner that would safeguard the health/wellbeing and integrity of the environment, within which humans coexist with other natural lifeforms. Within mainstream environmental ethical thought of the Global North, it is rooted within the rationale of deep ecological thought or ecocentrism, as represented in the ideas of Aldo Leopold (1949), Arna Naess (1973), and Paul Taylor (1986). From the context of African worldviews, reference to eco-empathy as a means of realizing holistic or interdependent wellbeing is not common. This is the case despite the fact that animistic attribution to most nonhuman lifeforms (inclusive of animals, plants, trees, spirit/forces, deity, ancestors) in traditional African communities flow from the anthropomorphic substantiation of their agency as lively beings that influence (fraught or impact) the chain of wellbeing in time and space. The instance of the dynamics of relationship among lifeforms as presented in the previous section, where birds, cottonwood, *Obatala*, humans, and so on played key roles in Yoruba thought (on the basis of such animistic attribution and anthropomorphic substantiation) provides ground for the consideration of eco-empathy as a foundation for the advancement of holistic, inclusive and nondiscriminatory justice (that is ecojustice).

The consideration of inclusive justice for lifeforms that are often at the receiving end of exploitation or indiscriminate manipulation synchronizes with the imperative of Thaddeus Metz's (2007, p. 321 - 341) projection of Afro-communal ethics. Afro-communal ethics emphasizes the ethic of oneness (harmony) or communion through some sort of participative empathy (Samuel & Fayemi 2019, p. 79 - 95), which safeguards all lifeforms or communal biodiversity from undue engagement or exhaustion that may lead to disruption in the chain of wellbeing for individuals or collective in the course of relations. However, the germane question remains; how does eco-empathy foreground

ecojustice in Yoruba thought of relations among lifeforms?

In order to embark on the engagement of this vital question, it is important to take two steps. The first has to do with the issue of unpacking what Yoruba indigenous conception of empathy means, and the second is discerning the implication of this for Yoruba ecological understanding about the dynamics of relations among lifeforms. Relying on *Ifa* narrative myth would aid the unpacking of the concept of 'empathy' in Yoruba thought. The myth of the 'market place of tolerance' (Elebuibon 2019) would suffice at this point for such purpose. In the narrative, four strong deities namely *Orunmila*, *Sango*, *Orisa-nla*, and *Ogun* decided to sojourn and patronize a famous and boisterous market called *Payamora*. The four gates of the market are usually guarded by four stern-looking men namely *Agbo* (ram), *Aja* (Dog), *Igbin* (snail), and *Ewure* (goat). As it was the usual practice, these deities made effort to visit their diviners (*Orunmila*) for consultation on the trip that they intend to embark upon. *Ogun*, being an arrogant and heady personality almost forgot to visit his diviner until the eve of his departure, since he considers the practice of consultation as insignificant formality. The diviners set to work on each deity's request and advised that they make sacrifice and take along two thousand cowries before going to the market. *Orunmila* (who also consulted his own diviners), *Sango*, and *Orisa-nla* obeyed by making sacrifices and taking along two thousand cowries. This has to be done in order to fortify them against abuse, disgrace, embarrassment, and insult that they may encounter at the market. However, *Ogun*, being proud and arrogant, chose to dare anyone who confronts or challenge him at the market.

At the appointed time, *Sango* approached the market and was accosted by one of the stern-guard men called *Agbo* (Ram). At the sight of *Sango* within the entrance of the market, *Agbo* began to reel out the panegyrics of the deity

by saying “*Olukoso*, the fire master; the one who is armed to the eyeballs.” After saying the praise of *Sango*, *Agbo*’s countenance changed and he became furious, ordering the deity to drop two thousand cowries immediately, or else the deity would be disgraced. Even though *Sango* felt irritated and very angry about this molestation from *Agbo* (someone who cannot even march *Sango* in terms of strength and power), he took charge of himself and complied as he remembered the warning of the diviner. Afterwards, *Sango* gained full access into the market and never experienced any sort of molestation or hinderances on his way. Similar situation confronted *Orunmila* and *Orisa-nla*, who were accordingly praised by another two stern-looking men at the gate namely *Ewure* and *Igbin* respectively. In praise of *Orunmila* and *Orisa-nla*, *Ewure* and *Igbin* chanted their panegyrics as follow:

Ewure (In praise of *Orunmila*)

Orunmila Eleri-Ipin

Orunmila, the custodian of destiny

Oloja orisojo ninu Eborá

Oh King among the deities

Bolajokoo omo ere lapa

Bolajokoo the offspring of the royal python

Okinkin, ti meyin erin fon

Okinkin, the great trumpeter that blows the
ivory to melody

Igbin (in Praise of *Orisa-nla*)

Alabaa Alase

The great exponent of suggestions and
authority

Ojojo, baba erin

Ojojo, the father of elephants

Alele koriko di iwin

At night grasses turned a monster

Okunrin taara bi igi Ojia

An amazingly straight forward man.

After the praise-singing, both deities were addressed harshly by the two gatemen. Like *Sango*, they took charge of their emotions, did

not quarrel or argue, dropped the two thousand cowries each and moved peacefully into the market. *Aja*, the last stern-man at the gate, in the manner of the rest confronted *Ogun* at the entrance of the market gate. He began chanting the panegyrics of *Ogun* as follow:

Ogun onija ole

Ogun the great fighter

Ejemu Oluwonran

The Great Chief of *Ejemu Oluwonran*

Asinwin abeegun kikan

A powerful mad man

Afofoida tibagba leru

A glittering sharpened sword that baffles
the old man.

After this praise singing, *Aja*, in a rude and harsh voice ordered that *Ogun* should drop the two thousand cowries to avoid being molested, and disgraced. *Ogun* would not take this insult, and confronted *Aja* and fighting ensued. He beheaded *Aja*. As *Ogun* beheaded *Aja*, two dogs emerged again and jumped on him and the fighting continued. The more heads *Ogun* beheaded, the numbers of the dogs multiplied and attacked him. During this period, the market activities were still on. After sometimes, *Ogun* decided to withdraw from the fight, since he realized that he was being delayed for entering into the market. Since the dogs have also shredded *Ogun*’s cloth into pieces during the fight, *Ogun* became naked and ashamed of his condition. He ran to a nearby place to fetch some palm fronds to cover his naked and, returned to the market. After he returned, it dawned on him that it was already too late to enter the market as commercial activities has ended.

This myth is instructive for discerning Yoruba indigenous (albeit metaphoric) understanding of empathy as *Ki a maa fir ero si ero ara eni ro* or *Ki a maa fi ara eni si ipo elomiran*, which means factoring other’s thought/feeling in one’s choice of action or thought, or placing oneself in other’s condition/state before

taking an action or decision. While this is not the only value that reflects in the myth above, it is important to explain the way that empathy plays out in the myth. There is no doubt that the market in the myth is a converging space of interaction or relations in which everyone/agent within the space has assigned roles to perform within the limit of the extant rules, authority, and operation of the market. The ascription of these roles is in such a way that their performances by the agents in the market do not necessarily lead to conflict among them. The deities, who visited the market for instance are traders who intend to engage in some form of exchange of commerce (or interaction), while the stern-men at the gates represents the presence of authority, or custodian of rules and regulations within the market. The previous consultation/divination literally refers to the mindset or orientation/training process for the deities to possess the virtue (skill) of empathy when engaging or relating with others within the market place. And, empathy in this direction, involves the need to demonstrate reciprocity, forbearance, tolerance, mutual respect and recognition towards others (in terms of dignifying them without challenging them at their duty post) in order to actualize the purpose or performance of their roles (which is mainly for the sustenance of their wellbeing or survival).

In simple terms, *Sango*, *Orisa-nla*, and *Orunmila* epitomize empathy by displaying the virtue of reciprocity, forbearance, tolerance, mutual respect and recognition towards the respective stern-men (ram, snail, and goat) at their duty post.² The result of

such display by the three deities was obviously flourishing for the fulfilment of their existential need without hampering the existential state of the 'Other' (that is the stern-men at the gate). This means there was really no cause for a situation of disruptive co-existence or wellbeing due to the principle of empathy embraced by these deities. In the case of *Ogun*, it was otherwise since *Ogun* was intolerant and non-empathic by refusing to reckon with the dignity/integrity of the stern-man, who has even behaved rightly (previously) by recognizing *Ogun* through praise-singing of his panegyrics before the change in countenance. The consequences in the case of *Ogun* were also obvious; disruption of wellbeing of the 'Other' and himself, absence of mutual respect/recognition, reciprocity, as well as the unfulfillment of *Ogun*'s existential need. One would have thought that *Ogun* would have embraced the Yoruba injunction of *bi awo ba kii fun ni, a kii fun awo nii, baa wo o ba gba eni ni igbawo, awo a te, awo a si yaa* – when an initiate accepts one, one should accept the initiate in return; when an initiate does not help one in times of need, the bond is definitely broken, and one would be shamed and disgraced. *Ogun* should have realized that the stern man was an initiate when he acknowledged his prowess as the great fighter. The same reciprocity ought to have been discharged from *Ogun* towards the stern-man, who was at his duty post. This would be ensured by simply obeying the instruction of the diviner (in terms of making the sacrifice and taking along the cowries to pacify the stern-man) before entrance into the market place. The elucidation of empathy as presented above is at best a proximate description of what empathy entails in Yoruba thought. The concern still remains; how can empathy be extended for ecological

² It is important to note that even within the expanse of Yoruba belief, these animals (Ram, Dog, Snail, and Goat) that were represented as stern-men at the market gate are conceived as totemic preferences of the deities in terms of being mediums of appeasement to the deities by people who pray to them or request a favour from them. Ram (*agbo*) is for *Sango*, *Ewure* (goat) is for *Orunmila*, snail (*igbin*) is for *Orisa-nla*, and dog (*aja*) is for *Ogun*. Ordinarily, this means that these animals were objectified as devotees of the deities, who should always be in a state of unquestionable submission and loyalty to them. The myth of the marketplace seems to be a twist of the status or reversal of these animals' roles to the deities, as against the

popular Yoruba belief about them as totemic mediums of the deities. This is not a mistaken narrative despite this twist. It is likely that this narrative is circulated for the purpose of emphasizing the virtue of empathy (reciprocity, mutual recognition and respect etc.), especially since it is now the turn of the deities to succumb to the authorities of their totemic agents.

consideration of holistic justice/wellbeing (that is ecojustice)?

Since empathy from the context of Yoruba thought entails tolerance, forbearance, mutual respect/recognition, as well as reciprocity, it follows that eco-empathy would involve an ecological dimension of tolerance, forbearance, mutual respect, reciprocity and recognition within the context of human and nonhuman lifeforms (inclusive of animals and the environment) relations. While it is difficult to be exact about how ecological dimension of empathy is elicited by each lifeform, there is no doubt that eco-empathy through cultural conception of the dynamics of relations (which is mainly by virtue of human norms of conduct/engagement) can be enhanced to gauge a possible way to attain proximate holistic justice for all lifeforms. The previously stated Yoruba proverbs that *ada to mu sansan...fun un* and *bi a ko ba so igi be...mo* corroborate this point. This spurs the need for further clarification on the previously hinted issue of the symbolism of cutlass for agricultural practice in lieu of the realization of ecojustice.

As a matter of analogy, the indigenous conception of cutlass as a sacred tool for the enhancement of safety can be considered as metaphor in reference to the moderation of contemporary agro-allied practices (that embrace the use of heavy machines) for food production and fauna cultivation towards human ends. And, the point impressed by the Yoruba proverb that *bi a ko ba so igi be...mo* is mainly to draw our awareness about the need to moderate exclusive agro-allied practices (through the use of these heavy machines) that plunders the ecosystem or environment (which is the mainstay of our resource extraction). In other words, where extreme ploughing or land clearing is carried out, there is a tendency to displace or destroy the ecosystems of 'beneficial' insects within the top or subsoil that could aid germination of even the crops that humans feed on. It is in this sense that even the safety of humans is

implicated if such practice is not moderated. Importantly, it should also be stated that the proverb (*bi a ko ba so igi be...mo*) does not connote that humans live within the trees in Yoruba community. Rather, it is intended as a metaphorical conveyance of the imminent danger that may unfold for the human community at large if indiscriminate falling of trees (deforestation) is enabled to thrive. The reality of the consequences of such is commonly observed in most societies of the world where such practice is massively embraced. This is to speak of societies in developed climes where exclusive adoption of techno-scientific advancement has shaped their environmental livelihood in such a way that they are constantly confronted with ecological crises that range from volcanic eruption, earthquakes, extreme weather conditions, horrendous wind waves, to flooding among others.

Similar analogy of the repercussion of unmoderated human relations with nonhuman lifeforms is also illustrated through the Yoruba myth narrative of Iroko tree (that was chopped into pieces) and the parrot (who became homeless) due to non-cognizance of empathy between the two. The undesirable ending of the Iroko tree and parrot reinforces the wisdom in the Yoruba saying that *adaje ladaku* – to eat alone is to die alone. 'Eating together' (in terms of the value of sharing things in common) is a way of bonding and communing together (Owoseni 2023) that would increase the capacity of empathizing with one another. In this case, such bonding from the context of Yoruba thought could occur between humans and nonhumans, human and ecosystem, nonhumans and ecosystem, or even among humans (interpersonal relationship) or within nonhumans. Succinctly put, the point reached here is that eco-empathy that involves the consideration of the ecological wellbeing of all lifeforms, with core allusion to the critical role of the moderation of human engagement with nonhuman lifeforms constitutes the veritable framework for the

advancement of ecojustice in Yoruba thought. In other words, the ecological space in Yoruba thought is literally a 'market place of tolerance' in terms of the dynamics of the relations between human and nonhuman lifeforms, and this is underscored by the principle of eco-empathy.

Concluding Remarks

There is indeed no doubt that there are issues to ponder upon and engage in the presentation of Yoruba conception of eco-justice through the framework of eco-empathy as presented above. One of such issues could be whether there is a theoretical flaw about importing a global north environmental ethical principle to scale up indigenous ecological understanding about holistic wellbeing of lifeforms. Another critical concern could be about the limit of eco-empathy in the moderation of relations of human and nonhuman lifeforms in indigenous context. It is also possible for any discerning mind to inquire the methodological limitation of such indigenous conception of ecojustice, especially if one is curious about the line of demarcation between literal and metaphorical interpretation or analysis of indigenous ecological understanding about the subject matter, as impressed in Yoruba thought.

It might be difficult to provide sufficient responses to some of these possible concerns within the limit of this discourse. However, the discourse has made efforts to demonstrate that there are cultural/indigenous insights generated on the universal or global challenge of ecological crises. Importantly, it impresses that Yoruba ecological worldviews also contribute in this regard. Relying on the ethnographic mode of knowing within Yoruba thought via *Ifa* myth of 'the market place of tolerance' and other relevant myths, as well as proverbs and sayings, the study adds a voice to existing debate on the pursuit of eco-justice through the advancement of eco-empathy as the basis for the moderation of relations between

human and nonhuman lifeforms (inclusive of biodiversity, animals and the ecosystem at large). The discourse suggests that the ecological dimension of Yoruba notion of empathy as *ki a maa fi oro si ero ara eni ro* constitutes a core edge for the advancement eco-justice. It navigates through both literal and metaphorical instantiations of Yoruba ecological understanding about the dynamics of relations between human and nonhuman lifeforms. In all, this discourse does not aim to impress that the Yoruba thought elicits a peculiar or unique approach to engaging the challenge of ecological crises, rather it reinforces the importance incorporating cross-cultural insights and contributions to ongoing global issues.

References

- AMUGUNI, H., Konde, N.J., and Bikaako, W. (2019). *One Health Principles and Concepts*, Kampala, Uganda: OHCEA.
- ALROE, H. F. (2005). "The challenge of ecological justice in a globalising world", in U. Köbke et al. (eds) *Researching sustainable systems*, ISO FAR Proceedings.
- AKINJOGBIN, I. (2008). "Towards a political geography of Yorùbá Civilization", in M. Okediji (ed.) *Yorùbá Cultural Studies*, Ile-Ife: The University of African Art Press.
- BABATOLA, O. (1998). "Traditional African geosophy: An explanatory synthesis", in S.B. Oluwole (ed.) *The essentials of African studies* vol 2, Unilag: General African Studies.
- BLIER, S.P. (2012). "Cosmic references in ancient Ife", in C. M. Kreamer (ed.) *African cosmology*, Washington: National Museum of African Art.
- BERENGUER, J. D. (2010). "The effect of empathy in environmental moral reasoning", *Environment and Behaviour* vol. 42 n° 1.
- BRYNE, J., G. Leigh, and M. Cecilia. (2002). *Environmental justice: Discourses in international political economy*, New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- COLE, P. and O'Riley, P. (2020). "Indigenous ecojustice narrative in an era of climate change and pandemics", *The International Journal of Environmental, Cultural, Economic, and Social Sustainability: Annual Review* vol. 16. Issue 1.
- ELEBUIBON, Y. (2016). *The adventures of Obatala: Ifa and Santeria god of divinity* vol. 1, Osogbo, Osun State: The Ancient Philosophy International (A.P.I) Production.
- ELEBUIBON, Y. (2019). *Ifa: The custodian of destiny*, Osogbo, Osun State: Ancient Philosophy of Nigeria House of Culture.
- KOPINA, H. (2014). "Environmental justice and biospheric egalitarianism: Reflecting on a normative-philosophical view of human-nature relationship", *Earth prospect* 1.
- LAWAL, A. (2019). "A justification of indigenous knowledge system", *African Philosophical Inquiry: An Independent Forum for the Exchange of ideas in Philosophy and Allied Areas*.
- LEOPOLD, A. (1949). *A Sandy County almanac: and sketches here and there*, London: Oxford University Press.
- LITHOXOIDOU, L. S. et al. (2017). "Trees have a soul too!": Developing empathy and environmental values in early childhood", *International Journal of Early Childhood Environmental Education* 5(1).
- LOW, N. & G. BRENDAN. (1998). *Justice, society, and nature: An exploration of political ecology*, London & New York: Routledge.

- MAHBUB, R. (2022). "Can ecological empathy play an effective role to make an environmentally responsible individual? A review of deep ecology and Covey's idea of empathy", *Philosophy, Social and Human Disciplines* 2021 vol. II.
- MCGREGOR, D. (2016). "All our relations: Indigenous perspectives on environmental issues in Canada", in D. Long and O.P. Dickason (eds) *Visions of the hearts: Issues involving aboriginal peoples in Canada*, Ontario: Oxford University Press.
- MCKNIGHT, D. M. (2010). Science, communication, and controversies, "Overcoming "ecophobia": fostering environmental empathy through narrative in children's science literature", *Frontiers in Ecological Environment* 8(6).
- METZ, T. (2007). "Towards an African moral theory", *The Journal of Political Philosophy*. 15(3).
- NAESS, A. (1973). "The shallow and the deep, long-range ecology movement: A summary." *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Sciences* 16.
- OBIORA, A. C. and E. Emeka. (2015). "African indigenous knowledge system and environmental sustainability", *International Journal of Environmental Protection and Policy*.
- ODUWOLE, E. O. & A.K. Fayemi. (2017). "Animal rights vis animal care ethics: Interrogating the relationship to non-human animals in Yoruba culture", in J. Chimakonam (ed.) *African Philosophy and Environmental Conservation*, Routledge.
- OWOSEN, A. O. & Olatoye, I. O. (2014). "Yoruba ethico-cultural perspectives and understanding of animal ethics", *Journal for Critical Animal Studies* vol. 12, issue 3.
- OWOSEN, A. O. & I. O. Olatoye, I. O. (2022). "A Yoruba worldview on the compatibility of human and nonhuman animal relations (HAR) with environmental sustainability", in D. Masaka (ed.) *Knowledge production and the search for epistemic liberation in Africa*, Switzerland: Springer Nature.
- OWOSEN, A. O. (2023). "Enulebo: Ethical imperative of Yoruba thought on eating for covid-19 related crises", in F. Egbokhare and A. Afolayan (eds) *Global health, humanity and covid-19 pandemic*, Switzerland: Springer Nature.
- ROTH, W-M. (2010). "Local Matters, Eco-Justice, and Community: Opportunities of Village Life for Teaching Science", *Cultural studies of science education* vol. 3.
- SAMUEL, O. S. and A. K. Fayemi (2019). "Afro-communal virtue ethic as a foundation for environmental sustainability in Africa and beyond. *South African Journal of Philosophy*.
- TAYLOR, P. (1986). *Respect for nature: A theory of environmental ethics*, Princeton: Princeton University Press.
- TURNER, N.J, M.B. IGNACE, and R. IGNACE. (2000). "Traditional ecological knowledge and wisdom of the aboriginal peoples in British Columbia", *Ecological applications. Ecological society of America*, 10(5).
- WASHINGTON, H et al. (2018). "Foregrounding Ecojustice in Conservation", *Biological Conservation* 228.

WEINHUES, A. (2020). *Ecological justice and the extinction crises: Giving living beings their due*, Great Britain, Bristol University Press.

ZALASIEWICZ, J.M et al. (2010). “The new world of the Anthropocene’, *Environmental Science & Technology* 44, p. 2228 – 2231.

To cite this article/Pour citer cet article : Owoseni, A. O. (2026). Towards a Yoruba conception of ecojustice. *Nouveaux cahiers d’Ethos*, 3, 41–56. <https://doi.org/10.65130/c7np9ey>

The Struggle for Political Meaning*: Social Movements under Neoliberalism in the Thabo Mbeki Era

Sanya OSHA**

Abstract

The aim of this article is to highlight some of the ideological tendencies of the current nation-building project in post-apartheid South Africa in the age of neoliberalism particularly during the era of Thabo Mbeki, South Africa's second democratically elected president. In pursuing this trajectory, I attempt to illustrate contemporary perceptions of the South Africa state by the people of South Africa on the one hand, and the various global pressures upon it to transform according to the demands of the neoliberal ideology, on the other. In this way, we shall see that the expectations of the generality of South Africans about the state and what it promises (in terms of service delivery) are antithetical to the demands of the new regime of global capital. In addition, this discussion attempts a mediation between the production of locality and processes of contemporary globalisation. As mentioned earlier, a large number of the studies analysed here, are concerned with how seemingly local processes shape and define the affairs of the state and vice versa. In an age of neoliberal globalisation, most of the studies that feature in opening parts of this discussion do not deliberate upon how the processes of globalisation re-fashion previous ideologies and functions of the state and how this re-processing of Fordist statist ideology in turn affects the production of locality.

Résumé

L'objectif de cet article est de mettre en lumière certaines tendances idéologiques du projet actuel de construction nationale dans l'Afrique du Sud post-apartheid à l'ère du néolibéralisme, en particulier durant l'ère de Thabo Mbeki, deuxième président démocratiquement élu de l'Afrique du Sud. En poursuivant cette trajectoire, je tente d'illustrer les perceptions contemporaines de l'État sud-africain par la population sud-africaine d'une part, et les diverses pressions globales exercées sur lui pour se transformer conformément aux exigences de l'idéologie néolibérale d'autre part. De cette manière, nous verrons que les attentes de la majorité des Sud-Africains à l'égard de l'État et de ce qu'il promet (en termes de prestation de services) sont antithétiques aux exigences du nouveau régime du capital global. En outre, cette discussion tente une médiation entre la production de la localité et les processus de la mondialisation contemporaine. Comme mentionné précédemment, un grand nombre des études analysées ici s'intéressent à la manière dont des processus apparemment locaux façonnent et définissent les affaires de l'État et vice versa. À l'ère de la mondialisation néolibérale, la plupart des études qui figurent dans les premières parties de cette discussion ne s'attardent pas sur la manière dont les processus de mondialisation refaçonnent les idéologies et les fonctions antérieures de l'État, ni sur la manière dont ce reprocessus de l'idéologie étatique fordiste affecte à son tour la production de la localité.

Keywords : post-apartheid South Africa, Thabo Mbeki, neoliberalism, local governments

* This title is inspired by Paulin Hountondji's book, *The Struggle for Meaning*, Ohio University Press, 2002.

** Sanya OSHA is a research associate, ZMO Berlin, and a research fellow at the Center for Advanced Studies, Hildesheim University. Since 2002, he has been on the Editorial Board of *Quest: An African Journal of Philosophy/Revue Africaine de Philosophie*. His books include, *Kwasi Wiredu and Beyond: The Text, Writing and Thought in Africa* (2005), *Ken Saro-Wiwa's Shadow: Politics, Nationalism and the Ogoni Protest Movement* (2007), *Postethnophilosophy* (2011) and *African Postcolonial Modernity: Informal Subjectivities and the Democratic Consensus* (2014). Other major publications include, *Truth in Politics* (2004), co-edited with J. P Salazar and W. van Binsbergen, and *African Feminisms* (2006) as editor. He is currently affiliated with the Centre for Humanities Research (CHR), the University of the Western Cape, South Africa.

DOI: [10.65130/ug1sl5j](https://doi.org/10.65130/ug1sl5j)

Introduction

The protracted history of anti-apartheid struggle has obviously led to a relatively vibrant tradition of social activism and also the development of various civil society organizations in contemporary South Africa. It is clear that the multiple social technologies of political struggle have remained in place to meet some of the daunting challenges of the neoliberal age. South Africans just like other peoples who have to struggle against residual forms of apartheid (read colonization) as well as the problems, conditionalities and contradictions of the new global economy, in this instance, the new configurations being created by intense digitalization. In essence, there is a collective need to broaden and re-fashion (not always consciously) the ideologies and languages of political struggle and resistance. As in other parts of Africa, de-apartheidization just as the imperatives of decolonization has to be oriented towards the project of nation-building. As we know, projects of nation-building are ideologically fraught terrains.

The aim of this short essay is to highlight some of the ideological tendencies of the current nation-building project in post-apartheid South Africa in the age of neoliberalism particularly during the era of Thabo Mbeki, South Africa's second democratically elected president (Adebajo, 2016; Gevisser, 2007; Glaser, 2010; Gumede, 2005; Osha, 2018). In pursuing this trajectory, I attempt to illustrate contemporary perceptions of the South Africa state by the people of South Africa on the one hand, and the various global pressures upon it to transform according to the demands of the neoliberal ideology, on the other. In this way, we shall see that the expectations of the generality of South Africans about the state and what it promises (in terms of service delivery) are antithetical to the demands of the new regime of global capital. In making this claim, some of the work produced by researchers affiliated with the Centre for Civil Society in Durban will be examined. In

addition, an attempt would be made to investigate the place of race in the post-apartheid nation-building project in South Africa within a lingering context of racist rhetoric and agitations: It is often assumed that Cape Town is the white man's last refuge, where defiant whites would rebuff the encroachments of the *swart gevaar*, the black peril, as P.W. Botha frequently classified it. Plans were kept in place to ship out women and children to safer climes if South Africa became too rough and dangerous. Links were maintained with countries such as England and Holland and France and Germany, or even the United States. In 2025, the Donald Trump administration welcomed white South Africans who fled the country amid fears of land grabs, unfair government policies and supposed reverse discrimination.

Anti-Neoliberal Struggles in the Mbeki Era

In particular, part of this discussion focuses on a volume of reports commissioned by the Centre entitled, *From the Depths of Poverty: Community Survival in Post-Apartheid South Africa* (2005). Most of them are concerned with how local processes shape civic sentiments of resistance and the climate of protest. However other volumes and reports – *From Local to Global Processes* (2005) and *Problematising Resistance* (2005) – also commissioned by the Centre address the interactions between the legacies of the apartheid regime, the political orientations of the post-apartheid dispensation and the ideological features of broader global socioeconomic processes. A major suggestion this discussion makes is that an understanding of the current South African sociopolitical context entails an awareness of all three variables as opposed to just one of them. The handling of tensions and contradictions between these variables are likely to affect the long term performance of the South African nation. Some observers are likely to conceive a disconnect between apartheid's numerous excruciating legacies

and the increasing challenges of the post-apartheid dispensation. Others are likely to attribute the production of locality to local processes alone. Some others may read the flows of globality as the only credible mode of integration available to South Africa in the context of the new global economy. These tensions are reflected in the various studies addressed here.

In conceptual terms, this discussion attempts a mediation between the production of locality and processes of contemporary globalisation. As mentioned earlier, a large number of the studies analysed here, are concerned with how seemingly local processes shape and define the affairs of the state and *vice versa*. In an age of neoliberal globalisation, most of the studies that feature in opening parts of this discussion do not deliberate upon how the processes of globalisation re-fashion previous ideologies and functions of the state and how this *re-processing* of Fordist statist ideology in turn affects the production of locality. However, some studies go against the grain: Gillian Hart (2005) and Gregory Albo (2005). In particular, Hart's study analyses how processes of contemporary globalisation affects the post-apartheid state and its modes of ideological reproduction. In other words, it identifies the shifts in the competing ideologies of the millennial state. Albo's study on the other hand, traces the displacements through which global capital reformulates the functions of the contemporary state. He suggests that if the state is a product of local forces, its future as an entity within the new economy lies more with the production of global processes.

The dematerialisation of politics and the economy under conditions of neoliberalism have created schisms as to how the functions and status of the state is perceived. This fragmentation of ideologies relating to the role of the state leads to a number of outcomes: some still prescribe a socialist orientation for

the state; others advocate a new pan-African conception of the postcolonial state; arguably very few scholars in Africa entertain the neoliberal dematerialisation of the state in accordance to the conditionalities of the new global economy. There is a particular suspicion of the neoliberal ideology in Africa that is related to African forms of resistance to colonisation and the various postcolonial critiques of imperialism. Some scholars have equated the neoliberal age with a continuation of imperialism (Ellis, 2005). These conceptual differences run quite deep. Clearly, the South African state just as many other African nation-states is torn between addressing the entrenched dichotomous legacies of the apartheid regime – which means alleviating social ills such as unemployment, lack of basic necessities of life for the majority and also addressing the question of the redistribution of land and wealth (Dwyer, 2004; Greenberg, 2004) – and continuing South Africa's march into a world without borders.

The inabilities of the postcolonial state to meet all the expectations demanded of it have a number of consequences. On the one hand, in South Africa there has been a rise in the number of social movements which attempt to address the perceived shortcomings of the state. In other parts of the continent of Africa, there has arguably been an increase in primordial sentiments that enforce ethnic loyalties as opposed to broadly nationalist sentiments. It can also be argued that the rise in the number of South African social movements serves as a means of integrating the country in more fully globalised networks of social activism.

The difficulties that face many postcolonial African states are quite noteworthy. In neoliberal circles, the postcolonial African state is deemed an anachronism and a hinderance to the entrenchment of market fundamentalism (Nnoli, 2003; Ellis, 2005). In more graphic terms, it is perceived to have the following features; "predatory, prebendal, decadent, precarious, patrimonial, neo-

patrimonial, swollen, collapsed, criminalized, greedy, non-developmental, kleptocratic, crony, venal, vampire, soft, weak, irrational, incomplete and impotent” (Nnoli, 2003: 21). However, the history behind this kind of perception of the postcolonial state is more complex. The postcolonial African state is largely a product of a vulgarised and incomplete project of modernity. It emerged from an oppressive colonial apparatus and eventually grew into a sociopolitical scene of conflicting institutional loyalties, clashing ideological tendencies and opposing cosmological orientations. These series of colonially inherited contradictions are largely responsible for the weaknesses of the postcolonial state. Indeed, as events have demonstrated, the moment of political liberation from any kind of oppressive rule should not be a time of euphoria. Instead, it calls for institutional reconstruction and sociopolitical integration.

At the beginning of the post-apartheid era, the elected government promised the provision of basic services, employment, the redistribution of wealth and the elevation of living standards for South Africans (Benjamin, 2005: v). The delivery of these goals was deemed an integral part of the South African democratic quest. Ntokozo Mthembu’s study points out:

[...] there appears to be no change from the old oppressive system of apartheid economics in terms of economic restructuring with regard wealth distribution to the poorest quarters of the population. Poverty is still continuing because African workers, in particular, remain compellingly oppressed: subjected to lower paid jobs, forced migrant labour with resultant family displacements, disruptions and unemployment. The consequences of this are linked to a rise in crime, starvation and exposure to diseases such as malnutrition, TB and AIDS. Government needs to revisit its current economic policy as well as the redistribution of land, to enable those who

are unemployed to make a living off the land, as well as to provide job security and social security to the poor, together with the provision of free basic services to those who cannot afford these services (Mthembu, 2005: 2).

The extract above is most certainly instructive. It blends opinions about the current South African living conditions with general expectations regarding the state in addition with an unmasked psychology of race. The state, in Fordist terms, is expected to provide for all its citizens as enshrined in the democratic South African constitution. This production of locality makes assumptions about a universal human ethics that owes more to the project and validations of the Enlightenment rather than the new regime of global capital. It also reveals pre-1994 understanding of South African race politics which considers blacks as “Africans” over and above other races.

However, within an enduring racist and racialised framework, the black South African is frequently associated with statist dysfunction. Indeed Ronald Suresh Roberts explores the racist dimensions of the presupposition in his equally controversial book- *Fit to Govern: The Native Intelligence of Thabo Mbeki* (2007). Black South Africans have to constantly contend with views such as proffered infamously by the British empiricist, David Hume:

I am apt to suspect the negroes, and in general all other races of men (for there are four or five different kinds) to be naturally inferior to the whites. There never was a civilised nation of any other complexion than white, not even any individual eminent either in action or speculation. No ingenious manufactures amongst them, no arts, no sciences. On the other hand, the most rude and barbarous of the whites, such as the ancient Germans, the present Tartars, have still something eminent about them, in their valour, form of government, or some other particular (Hume cited by Roberts, *ibid.*29).

Furthermore, Thabo Mbeki points out that;

Historically the European settlers in our country have always understood that the biggest threat to their very survival which they faced was being engulfed by the African savages into whose midst they had inserted themselves. In the United States, Canada, Australia and New Zealand, these settlers made sure that they ended up as the majority of the population. In South Africa, despite their considerable numbers, they could not achieve this objective. In such countries such as Kenya, India and Zimbabwe, they exercised their “Right” to depart for the “mother country” and its white offshoots. (Mbeki cited by Roberts, *ibid.*61).

The white/black dichotomy is not maintained at the physical level alone. The difference reaches into the cosmological plane, and the nature of this disparity is based on existential perceptions of *being-in-the world*. In his book, *White Writing* (1988), J.M. Coetzee sheds light on this supposedly profound difference by counter-posing “Eurocentric conceptual schemes” to “native conceptual categories” and concludes by stating that a movement from the former to the latter would be “anachronistic”. In his recontextualization of Daniel Defoe’s *Robinson Crusoe*, Coetzee in *Foe* (1987) highlights the difficulties and confusion involved in “civilizing” the native. In this context, it becomes clear that once the native acquires some of the trappings of “civilization”, she become unmanageable.

In spite of these counter-productive and racist presuppositions the major challenge for the politics of reconciliation and statecraft in post-apartheid South Africa has been to debunk the notion that the native was unfit to rule. And because the state has not been able to meet the expectations of the generality it has been argued that “democracy is now viewed as another apartheid because living conditions have neither improved nor changed, except that people are now fighting a battle for survival” (Lesisa, 2005: 50). There are harsher views of the present nature of the South African state. Ashwin Desai (2004:67) suggested that it is rapidly being tainted by a

cult of personality or what he described as the notion of Mbekism.

However, the considerable backlog in the delivery of social services makes greater sense when viewed from the perspective of the legacy of apartheid. Under the apartheid system, “migrant ‘tribal natives’ were not, when young, supported by companies in the form of school fees or taxes for government schools to teach workers’ children. When sick or disabled, those workers were often shipped back to their rural homes until they were ready to work again. When the worker was ready to retire, the employer typically left him a pittance, such as a cheap watch, not a pension that allowed the elderly to survive in dignity” (Bond: 2004: 8). Obviously, the anomalies and brutalities of the system continue to resonate up till the present moment.

On the one hand, the post-apartheid political dispensation concerned itself with providing services relating to social security, on the other, it implemented the Growth, Employment and Redistribution (GEAR) policy which was widely condemned as a neoliberal initiative (*Ibid.*). We are also informed that “thousands of poor and marginalised South Africans have to face up to the reality of cost-recovery tactics” (*Ibid.*). Hermien Kotze, in her study, “Responding to the growing socio-political crisis? A Review of civil society in South Africa during 2001 and 2002 simply states:

If anyone still entertained doubts about the effects of the government’s Growth, Employment and Redistribution Strategy (GEAR), the last two years have witnessed the further unfolding of many of the negative predictions made by concerned social and political commentators since the adoption of the strategy in 1996. Similar to many other countries that have adopted neo-liberal economic policies, GEAR has had a devastating impact on the lives of millions of poor and low-income families in South Africa (Kotze, 2004: 1).

In order to resist these economic and sociopolitical trends, a number of social movements such as the Concerned Citizens' Group, Bayview Flats Residents Association, the Anti-Privatisation Forum, Environmental Justice Networking Forum, Jubilee South Africa, Indymedia SA, Freedom of Expression Institute, Landless Peoples' Movement, Khanya College and many other organisations were mobilised. These various anti-neoliberal organisations were established to agitate against the cost recovery trends of the state under the auspices of its numerous agencies. In plain terms, these were struggles against forced removals, unemployment, water and electricity cutoffs. In spite of the diversity of these organizations of civil society, it is sometimes pointed out that "South African civil society has long been deemed a highly contested terrain, not amenable to the traditional liberal definitions, such as: "the non-market sphere of organisational life lying between the family and the state" (Bond: 2004:2). It has been argued that the contestations in South African society increased when the ruling party "attempted to use civil society for its own ends or to demobilise grassroots organisations, and when that did not uniformly succeed, to demonise them as reactionary (as was common in the KwaZulu-Natal Midlands during the early 1990s) or more recently as 'ultraleftists' or 'popcorn civic' (that pop up suddenly and immediately fall back)" (Ibid. 2). At the global level, there are other difficulties that face South African and South-based social movements generally. Resistance to the oppression of capital needs to be global and its organisation requires a new ethics of solidarity. Accordingly, it has been pointed out:

[T]he Northern left, when able to exert real power, has ultimately made deals with its own bourgeoisies to secure a better deal from global domination for its working classes. The new Northern movements that seek to range themselves against global rather than national domination may well make different choices but, at the very

least, we should secure organisationally and ideologically autonomous positions in the transnational movements of movements against millennial capitalism and push them to become more genuinely global (Pithouse, 2004: 174).

The politics of cost recovery is particularly dramatic in the housing sector. In this regard, it has been pointed out that "apartheid has left a legacy of severe inequality and socio-economic imbalances. This is evident in the lack of adequate housing for the poor and the continuing squalor that people have to endure in informal settlements, locations and townships. The post-apartheid period still sees a large section of the population condemned to the status of squatters. Homelessness still remains feature in South African society" (Brown, 2005: 84). And this state of chronic dispossession and enduring abjection can be traced back to the apartheid era when as Mbeki observes the native was considered a mere child:

Above all, the "child" must be prevented from thinking independently! It must be prevented from ever coming to the conclusion that it can elaborate ideas and therefore determine for itself a programme of action outside of the framework that the colonial "mother" is manifestly destined to set for the "child".

For this reason, the colonial "mother" is quite ready to tolerate all signs of emotional and wayward arbitrariness on the part of the colonial "child", which might include the strongest radical denunciation of herself, provided that such arbitrariness represents the mere populism to which all politicians must bow, to earn the title-man/woman of the people!

After all, at her own home, the colonial "mother" trims her sails to fit in with the public messages communicated by the mass media, opinion polls and focus groups, with virtually no regard to the dull matter of loyalty to principle.

Accordingly, the colonial "mother" considers most bothersome those among its colonial "children" who can and do think

independently and respect principled behaviour, even if what they say and do represents the very epitome of moderation.

This might appear to be somewhat of a conundrum, but it is not. To square the circle, one must understand that the colonial “mother” fears most the colonial “child” who can think, and not so much the “child” who poses as a radical, merely to garner the support and votes of the unwary (Mbeki cited by Roberts, *ibid.* 127).

Due to the particularly severe prevalence of HIV/Aids, there are now many of what are termed as Child-Headed Households (CHH) in South Africa. Again, the sociopolitical dimensions of this scenario are quite numerous. The considerable number of Child-Headed Households has a telling impact on not only the organization of health care delivery systems but also on education, crime and security. The vacuum created by children not having parents creates cracks in the modes of socialisation of those who are directly affected whether older siblings or infants. Many more orphans and CHHs are expected due to the present rates of HIV/Aids infection. The reasons for this prognosis are not far-fetched. Orphaned children usually do not have access to education, life-saving skills, food, health-care, housing and so many other basic necessities of existence. Without all these essentials, they are exceedingly vulnerable to all kinds of plights, infections and diseases. In order to survive these harsh and difficult challenges, children in these kinds of circumstances rely on government grants apart from doing menial jobs (Kuzwayo and Tsekelo, 2005: 148).

The post-apartheid state is faced with two extremely demanding options. How does it meet the widening social, political and economic expectations of its people in the face of limited resources? How does it navigate the contradictions inherent in global neoliberal ideology? The challenges and debates these options dredge up appear to be quite central to future of the South African

nation. By addressing them, other conceptual vistas and different discursive ramifications emerge. I shall now explore some of them. So far the studies from the observers of civil society discussed above have been largely concerned with how local processes attempt to direct the policies of the state. For now, it is significant to note that significant moments of transition have occurred in the perception of the state's role:

The talk of the South African government went from campaigning and winning the 1994 election on the commitment to ‘free basic services for all’ to encouraging responsible citizenship’ through payment for services in the Masakhane Campaign to today's calls for individual responsibility and ‘control’ over one's life through proper planning, budgeting, ‘saving’, and participating in the world of money, a world that all are assumed to be able to participate equally in, despite the existence of high levels of unemployment and poverty, and such glaringly obvious differences between the rich and the poor (Kuzwayo and Tsekelo, 2005: 159-160).

It is also conceptually important to examine studies that link the production of locality more directly to global forces. In this regard, a significant amount of work has been produced. In spite of the pressures emerging from local processes, it has been argued that post-apartheid municipal authorities generally favour “global-scale processes associated with intensified competitiveness and decentralisation of services” (Bond, 2004: 4). Bond (*Ibid.*) associates the withdrawal of social services by government to pressures mounted upon it by the World Bank: “Based upon its privileged policy advisory location in both national and municipal government, the Bank advocates a minimalist approach to urban infrastructure and services. This entails, firstly, decentralisation and corporatisation [...]; secondly, a lack of urgency in dealing with [...] residents who lack services; and thirdly, the promotion of ‘competitiveness,’ which often translates into business self-interest” (Bond, 2004:7). Here,

we note global processes intervening in more or less direct ways on the production of locality.

The global processes that affect the production of locality have become quite powerful. Scholars of global processes and the Pentagon's geopolitical map point to the fact that the world is now divided between the Functioning Core and the Non-Integrating Gap (Hart, 2005: 5). Between these two geographical and political categorisations lie what are regarded as 'seam states' such as Mexico, Brazil, South Africa, Morocco, Algeria, Greece, Turkey, Pakistan, Thailand, Malaysia, the Philippines and Indonesia (Ibid.). The 9/11 event essentially prompted this line of reasoning within the Pentagon which now finds it more convenient to conceptualize security concerns in terms of the connectivity of globalisation. In similar terms, it has been suggested that critical ethnography can assist in the unravelling of global processes if it addresses "power-laden processes of constitution, connection, and dis-connection, along with slippages, openings, and contradictions, and possibilities for alliance within and across different spatial scales" (Ibid. 7). However, global processes are not linked to global security concerns alone. They transform and re-categorise the materiality of everyday life. As such, we also have to think about the ways in which "global finances are a major site of a negotiation under way throughout the world between paper-free cyber-cultures for moving money and what we may call 'file cultures' which are wedded to the materialities of stamps, seals, signatures, duplicates and other signs of material endurance and moral authorization" (Appadurai, 2005: 58). Indeed, a significant part of the new anthropologies of globalization attempt to come to grips with "the new links between liquid, solid and gaseous forms wealth (Ibid. 62).

So far we have noted how global processes affect security concerns, there are also conceptual shifts that have occurred between

high velocity cyber-cultures and low velocity archival cultures and finally, the current modes of the financialization of the globe as advocated by the Bretton Woods institutional order. In addition to these features of global processes, David Harvey (2003) argues due to the crisis of the over-accumulation of capital, it is now forced to extend itself through forms of dispossession. This analysis of the current state of capital is related to the production of locality in South Africa and indeed other nations of the globe. As such, critiques of local processes in South Africa and elsewhere need to incorporate the dimensions of globality that are connected to the dynamics of the expansion of global capital through dispossession. It is this new level of dispossession that Harvey's work analyses that is causing forced removals of the underclass, the privatization of water and electricity supply, the degradation of the environment and biopiracy.

While Hart agrees that Harvey's theorization of dispossession is an analytically useful proposition, she also argues that "it needs to be infused with concrete understandings of specific histories, memories, meanings of dispossession" (Hart, 2005:14). In other words, "dispossession also needs to be rendered historically and geographically specific (Ibid.). Hart explores that proposition by addressing the land question in post-apartheid South Africa and the activities of small scale Taiwanese industrialists in the country. On the land issue, we are informed that it "has increasingly become defined in terms of the 'willing buyer, willing seller' and radically under-funded land reform program that helped to propel the formation of the Landless People's Movement (Ibid. 15). Once again, the key policy thrust is commodification. The widespread commodification of the materialities of production leads to other somewhat unexpected conceptual openings. For instance, it is necessary to entertain the view that "a conception of place as nodal points of connection in socially produced space moves

us beyond 'case studies' to make broader claims- it enables, in other words, a non-positivist understanding of generality (Ibid. 22). In addition, in the aftermath of the 9/11 event, "relational understandings of the production of space and scale are crucial for forcing attention to mutually constitutive processes through which metropolises and (post)colonies make and remake one another (Ibid. 23).

The digitalization of existence and modes of production has also complicated notions of space and scale. The continuous accumulation of capital has led to a world market "increasingly dominated by the competition between multinational corporations and rivalry between new centres of accumulation in Europe, Japan and the U.S." (Albo, 2005: 235). It reached a situation where "a continuous hierarchy of states is being produced in a world market that has structural attributes characteristic of capitalism since its inception (Ibid. 239). It is important to note that "neoliberal globalization is, [...] a quite distinct historical phase of the capitalist world market (Ibid. 249), but more importantly, "neoliberalism represents a failure to discover a 'new institutional fix' matching regulatory modes with the new productive regime (Ibid. 246).

If indeed the neoliberal age represents an altogether different phase of capitalist production, the post-apartheid/postcolonial state is hurled into a flux of contradictions. It seeks to address the chronic anomalies and inequalities of apartheid through the espousal of a form of progressive politics but must also find ways to remain competitive within the global context. It is nudged into being "mean and lean" by global forces but must also address the problem of unemployment. It is expected to provide housing, health care, education and other forms of social security but must contend with the global trend toward the withdrawal of social welfare. It is shoved into providing water and electricity at the moment when they are being increasingly commodified on a

global scale. These are all contradictions brought about the spread of neoliberal policies at a global level.

Conclusion

In postcolonial contexts the process of commodification takes on quite dramatic forms (van Binsbergen, 2005). For instance, there is a blurring of the lines between commercial sex work and 'normal' relations of affect (Nyamnjoh, 2005). In addition, the materialities of the organ trade have become more pronounced (Appadurai, 2005; Leach, 2005). These are but just two of the features of the growing commodification of everyday life. Another noteworthy development of increasing commodification in postcolonial contexts revolves around the conjuncture between security and dispossession. As neoliberalism continues with the expansion of capital by dispossession traditional modes of ascribing value to things get overturned. Young men are unable to marry and raise families because of endemic cash constraints (Roitman, 2005). So in order to accomplish a significant financial breakthrough they are compelled to adopt extraordinary and usually illegal measures such as recourse to the drug trade and financial theft. In order to become 'men', they are forced rupture conventional notions of value and legality. In other words, Roitman's study (which was conducted in northern Cameroon and which is relevant to other postcolonial contexts) argues many young men "could no longer expect to marry and found a family since they had no capital or credit for a dowry, property, and the responsibilities of a family. Hence many of them cannot attain the social status of a 'man' or a 'baaba saare'; they remain 'boys' because they are bachelors, which implies a low social ranking in the hierarchy of value. Being unable to reproduce the web of dependencies that gives sense to and narrates histories, these young men intervene to exercise claims of wealth. And they do so in ways that are frequently violent efforts to

come to terms with the sense of loss that pervades their present (Ibid. 117). Undoubtedly, these changes or perhaps even, transgressions of the conventional conceptions of value, success and legality have wider implications for global security, global interconnectedness and the increasing penetration of global capital. Dispossession creates radically different orders of value, success and belonging that are not always in agreement with the conventional paths of globalization and may therefore be considered heretical. And more of these disagreements can be expected in contexts where postcoloniality, neoliberalism, security and dispossession collide.

The postcolonial state has to confront these competing demands as well (Myburgh, 2019). Progressive political associations that manage to acquire power via the electorate do not always remain progressive (Baiocchi,

2005). Baiocchi adds that “there is no ‘magic bullet’ to solve the dilemmas of progressive governments in power” (Ibid. 300). This is because the nature of contemporary governance is filled with many competing demands, interests and institutions that tend to be tradition-oriented and therefore usually antagonistic towards change. This maxim is evident in contemporary South Africa where the government struggles to right the wrongs of a dreadful racial past in addition to its traditional role of managing the different arms, organs and agencies of the state. It must also contend with a scenario of increasing processes of globalization that leave behind mass dispossession, inequality, despair and widening insecurity while at the same time assuring its ever-expanding population of desperate citizens that it possesses the wherewithal to deliver on its mandate to provide a better life for all.

References

- ADEBAJO, Adekeye. (2016) Thabo Mbeki: Africa's Philosopher King. Auckland Park: Jacana Media.
- ALBO, Gregory (2005). "Contesting the 'New Capitalism'" Durban: Centre for Civil Society, Research Report 39.
- APPADURAI, Arjun. (2005) "Materiality in the future of anthropology" in Wim van Binsbergen and Peter Geschiere (eds.), *Commodification: Things, agency and identities*, Munster: LIT VERLAG.
- BAIOCCHI, Gianpaolo. (2004) "The PT and the contradictions of the "good governance" road: Brazil's Workers' Party as urban manager" in *Development Update*, Vol. 5, No. 1, April.
- BARCHIESI, Franco. (2004) "Classes, Multitudes and the Politics of Community Movements in Post-apartheid South Africa" Durban: Centre for Civil Society, Research Report No. 22.
- BENJAMIN, Saranel (ed.) (2005) *From the Depths of Poverty: Community Survival in Post-Apartheid South Africa*, Durban: Centre for Civil Society RASSP Research Reports, Vol. 1.
- BOND, Patrick. (2004) "South Africa's Resurgent Urban Social Movements: The Case of Johannesburg, 1984, 1994, 2004" Durban: Centre for Civil Society, Research Report No. 22,.
- BROWN, Faizel. "Housing Crisis in Cape Town, Western Cape, 1994-2004"
- DURBAN: Centre for Civil Society RASSP Research Reports, Vol. 1, 2005.
- DESAI, Ashwin. (2004) "The Post-Apartheid State and Community Movements" in *Development Update*, Vol. 5, No. 2, November,.
- DWYER, Peter. (2004) "The Contentious Politics of the Concerned Citizens Forum (CCF)" Durban: Centre for Civil Society, Research Report No. 24,.
- ELLIS, Stephen. (2005) "How to rebuild Africa," *Foreign Affairs*, Vol. 84, No. 5, September-October,.
- GEVISSER, Mark. (2007) *Thabo Mbeki: The Dream Deferred*, Johannesburg and Cape Town: Jonathan Ball.
- GLASER, Daryl. ed. (2010) *Mbeki and After*. Johannesburg: Wits. University Press.
- GREENBERG, Steven. (2004) "Post-apartheid Development, Landlessness and the Reproduction of Exclusion in South Africa" Durban: Centre for Civil Society, Research Report No. 17,.
- GUMEDE, William, Mervin. (2005) *Thabo Mbeki and the Battle for the Soul of the ANC*, Cape Town: Zebra Press.

HART, Gillian. (2005) "Denaturalising Dispossession: Critical Ethnography in the age of resurgent Imperialism" Durban: Centre for Civil Society, Research Report No. 27,.

HARVEY, David. (2003) *The New Imperialism*, New York and Oxford: Oxford University Press,.

KOTZE, Hermien. (2004) "Responding to the growing socio-economic crisis? A review of civil society in South Africa during 2001 and 2002" Durban: Centre for Civil Society, Research Report No. 19,.

KUZWAYO, Bongekile and TSEKELO, Joseph. (2005) "Struggles, Survival and Lived Experience of Children Heading up Households in the Slangspruit Informal Settlement" Durban: Centre for Civil Society RASSP Research Reports, Vol. 1,.

LEACH, James. (2005) "Livers and lives: Organ extraction narratives on the Rai coast of Papua New Guinea" in Wim van Binsbergen and Peter Geschiere (eds.) *Commodification: Things, agency and identity*, Munster: LIT VERLAG,.

LESISA, Jeanette. (2005) "Experience of the Poor in Accessing Social Assistance Grants in Gauteng and the North West Province" Durban: Centre for Civil Society RASSP Research Reports, Vol. 1,.

MNGXITAMA, Andile. (2005) "The National Land Committee, 1994-2004: A Critical Insider's Perspective" Durban: Centre for Civil Society, Research 34,.

MTHEMBU, Ntokozo. (2005) "Survival Strategies of Individuals and Households Affected by Unemployment in the Ethekwini Municipality" Durban: Centre for Civil Society RASSP Research Reports, Vol. 1,.

MYBURGH, Pieter-Louis, (2019) *Gangster State: Unravelling Ace Magashule's Web of Capture*, Cape Town: Penguin Books,.

Naidoo, Prishani. (2005) "The Struggle for Water, The Struggle for Life: The Installation of Prepaid Water Meters in Phiri, Soweto" Durban: Centre for Civil Society RASSP Research Reports, Vol. 1,.

NNOLI, Okwudiba. 2003 "Globalization and African Political Science" *African Journal of Political Science*, Vol. 8, No. 2,.

NYAMNJOH, Francis. (2005) "Fishing in Troubled Waters: Disquettes and Thiofs in Dakar" *Africa*, 75 (3),.

OSHA, Sanya. (2018) " The Political Legacy of Thabo Mbeki", *The Black Scholar: Journal of Black Studies and Research*, , 48:4

PITHOUSE, Richard. (2004) "Solidarity, Co-option and Assimilation:The necessity, promises and pitfalls of global linkages for South African movements" *Development Update*, Vol. 5, No. 2, November.

ROITMAN, Janet. (2005) “Unsanctioned Wealth, or the production of debt in northern Cameroon” in Wim van Binsbergen and Peter Geschiere (eds.) *Commodification: Things, agency and identity*, Munster:LIT VERLAG,.

XEZWI, Bongani. (2005) “The landless People’s Movement” Durban: Centre for Civil Society RASSP Research Reports, Vol. 1.

To cite this article/Pour citer cet article : Osha, S. (2026). *The struggle for political meaning: Social movements under neoliberalism in the Thabo Mbeki era*. *Nouveaux cahiers d’Ethos*, 3, 57–69. <https://doi.org/10.65130/ug1sl5j>

Health Inequities in Sub-Saharan Africa (SSA) as Postcolonial Rejuvenation of Colonial Injustice: The Case of Antimalarial Interventions

Charles Biradzem DINE *

Abstract

The structural organization of healthcare governance in sub-Saharan Africa (SSA) frequently fails to strategically address the fundamental health needs of its populations. While health vulnerabilities are primarily shaped by social determinants that transcend sociopolitical boundaries, healthcare programming in SSA remains constrained within defined geopolitical frameworks—territorial borders and administrative systems—originally designed in Europe and imposed upon the region. Within this paradigm, national leaders often function as disguised legatees of colonial interests. Consequently, health inequalities intensify, leading to the systemic destruction of public wellbeing while leaving marginalized populations to suffer and die in destitute conditions. This study utilizes the dynamics of malaria and antimalarial interventions in SSA to demonstrate the causal link between colonial history, neocolonial hegemony, and contemporary health disparities. Although many international healthcare partners engaged in antimalarial efforts self-identify as philanthropists, their operations often prioritize countries with lingering colonial attachments or environments where neocolonial influence aligns with their strategic interests. Thus, antimalarial initiatives in SSA are frequently hindered by compromised governance structures that fail in their sovereign responsibility to ensure the welfare of their populations. Ultimately, populations in malaria-endemic regions are abandoned within fragmented aid systems, and are often forced to fully rely on informal support or on "natural mercy" through prayers or incantations for survival.

Résumé

L'organisation structurelle de la gouvernance des soins de santé en Afrique subsaharienne (ASS) échoue fréquemment à répondre de manière stratégique aux besoins fondamentaux de santé de ses populations. Alors que les vulnérabilités sanitaires sont principalement façonnées par des déterminants sociaux qui transcendent les frontières sociopolitiques, les programmes de santé en ASS demeurent confinés à des cadres géopolitiques définis — frontières territoriales et systèmes administratifs — conçus à l'origine en Europe et imposés à la région. Dans ce paradigme, les dirigeants nationaux fonctionnent souvent comme des légataires déguisés des intérêts coloniaux. En conséquence, les inégalités de santé s'intensifient, conduisant à la destruction systémique du bien-être public tout en laissant les populations marginalisées souffrir et mourir dans des conditions de dénuement. Cette étude utilise la dynamique du paludisme et des interventions antipaludiques en ASS pour démontrer le lien causal entre l'histoire coloniale, l'hégémonie néocoloniale et les disparités contemporaines en matière de santé. Bien que plusieurs partenaires internationaux engagés dans les efforts antipaludiques se présentent eux-mêmes comme des philanthropes, leurs opérations privilégient souvent les pays où subsistent des attaches coloniales ou des environnements dans lesquels l'influence néocoloniale s'aligne sur leurs intérêts stratégiques. Ainsi, les initiatives antipaludiques en ASS sont fréquemment entravées par des structures de gouvernance compromises qui échouent dans leur responsabilité souveraine d'assurer le bien-être de leurs populations. En définitive, les populations vivant dans les régions endémiques du paludisme sont abandonnées au sein de systèmes d'aide fragmentés et se voient souvent contraintes de dépendre entièrement du soutien informel ou de la « miséricorde naturelle », à travers les prières ou les incantations, pour survivre.

Keywords: sub-Saharan Africa, colonization, neocolonialism, malaria, health inequities, health inequalities

* Charles Biradzem DINE is a PhD candidate in Applied Human Sciences at Université de Montréal (UdeM). His research interests include applied ethics and bioethics, cultural diversity and social justice, as well as health inequalities.

DOI: [10.65130/k9mv2xw](https://doi.org/10.65130/k9mv2xw)

Introduction

From a broad perspective, this presentation examines the intersection of health and politics through the interdisciplinary convergence of healthcare and neocolonialism in Africa. More specifically, it analyzes the dynamics of malaria in sub-Saharan Africa (SSA) to address the sensitive questions connecting the health and wellbeing of Indigenous Africans with the legacy of colonial imperialism. In this context, wellbeing is defined as the human state of being able to enjoy all conditions necessary for an individual or group to be healthy and flourish (Onyango & Kangmennaang, 2020). Furthermore, health is defined as “a state of complete physical, mental, and social wellbeing, and not merely the absence of disease or infirmity” (WHO & OHCHR, 2008, p. 1). Although the health consequences of colonization are felt across the entire continent, this analysis focuses on healthcare issues within SSA from East to West, excluding the Republic of South Africa. This delimitation is informed by a plethora of sociocultural, sociopolitical, and socioeconomic similarities across these nations. Their ensemble enables a more cohesive analysis of findings and the generalization of results.

The political imbalances between the colonizer and the colonized that characterized the colonial era in SSA have significantly contributed to the stagnating health inequalities experienced by local populations. We mean by health inequalities the avoidable and unfair disparities systematically observed between groups of people from different social settings. These are considered unfair, yet preventable and avoidable, because they result from healthcare imbalances driven by key determinants such as wealth, power, and social advantage—factors that can be mitigated through health equity. Health equity, in this regard, refers to the ethical principle that motivates healthcare stakeholders to strive to eliminate or

minimize these unfair and avoidable disparities (Braveman, Arkin, Orleans, Proctor, & Plough, 2018).

Generally, while health inequalities indicate inaccessibility of healthcare facilities or opportunities, health inequities may signify a lack of social justice in healthcare governance. Consequently, beyond natural causes, health inequalities are frequently products of health inequities or the result of poorly executed healthcare interventions and policies. In other words, health inequalities represent a failure to overcome systematic disparities that infringe the fundamental human right to health and wellbeing (WHO, 2018; WHO & OHCHR, 2008). While the prevalence of health inequalities in SSA can be attributed to various factors, this study focuses specifically on those resulting from health inequities. Furthermore, it concentrates on inequities rooted in failures in sociopolitical governance, which I classify as the primary structural determinant of human health and wellbeing.

Problem Statement

Postcolonial governance across SSA has failed significantly as a structural determinant of the health and wellbeing of its citizens. Consequently, profound health inequalities have become a defining characteristic distinguishing this region from the rest of the world. When a governing system fails to strategically address the healthcare requirements of its population through the efficient allocation of resources—whether due to omission, ignorance, or negligence—it precipitates health inequities. These inequities either initiate health inequalities in previously unaffected areas or exacerbate existing disparities (Jasso, 2015).

This phenomenon is particularly evident in the management of malaria across SSA. The calibration and distribution of available antimalarial resources and services frequently fail to align with the context-

specific needs of populations. At worst, these resources are disproportionately invested, inverse to the natural geospatial malaria infection pattern across countries: more resources to comparatively lesser infected areas and fewer resources to comparatively more infected areas. This inverse intervention helps to widen the inequality gap as the conditions of the most vulnerable, the heavily malaria-afflicted populations, deteriorate. For this reason, this study focuses specifically on health inequalities resulting from non-strategic antimalarial interventions in SSA, despite the presence of various other diseases that also illustrate their escalating health disparities.

Historical Context and Colonial Legacy

Decades of stagnation of malaria control in SSA, together with the pattern of the intervention strategy, demonstrate a profound link to colonial heritage. While many other regions of the world have a history of malaria—for instance, India, where it was already described as "the king of diseases" as early as eight centuries BC (Arrow, Panosian, & Gelband, 2004)—and many have also experienced colonization, the outcomes clearly differ. Many formerly colonized malaria-endemic parts of the world have successfully minimized the disease's impact, yet SSA is still the global epicentre of malaria in the 21st century (WHO, 2022). Historical records indicate that malaria originated in the "Old World" (Africa, Asia, and Europe) before migrating to the "New World" (America and the Americas).

Paradoxically, malaria treatment initiatives followed the reverse trajectory, with Africa being the last continent to benefit. History also reveals that quinine—the first antimalarial drug—was initially produced from the bark of the cinchona tree in Peru by the Spanish, but it was most widely used by the Dutch. The cultivation of this tree intensified on Java Island, while the finished quinine stocks were conserved in the Netherlands. These two key sites—cultivation

and preservation—were entirely secluded from Africa. It is believed that this exclusion was driven partly by the fear of strengthening German colonial interests in Africa, and partly by a general indifference toward the continent's welfare (Nosten, Richard-Lenoble, & Danis, 2022). Subsequently, after a series of seizures of this stuff (from plantations to quinine products) by Germans, Japanese, and French forces, the quinine products and by-products were eventually transferred to an American company that developed what became chloroquine. While chloroquine was widely deployed and intensively utilized worldwide, its introduction to Africa was significantly delayed.

The Postcolonial Dilemma

Chloroquine was eventually introduced to SSA by the British, primarily in their Eastern African colonies. However, chloroquine-resistant malaria soon emerged, with cases diagnosed in Kenya and Tanzania (1978) and later in Zambia, Sudan, Uganda, and Malawi by 1983 (Arrow et al., 2004; Nosten et al., 2022). Conversely, the history of malaria treatment and resistance in Western SSA remains poorly documented, largely because France, the colonial power in much of that region, neglected to verify or address the issue. As a result, malaria surged across these nations before awareness grew in response to the escalating health crises of the 1990s.

Prompted by these historical disparities, this research examines the inequitable dynamics of antimalarial efforts in SSA through the lens of postcolonial inheritance. The goal is to determine if the current orientation of malaria inequalities replicates the injustices or strategic interests of former colonial masters. However, this inquiry raises a critical question: is colonization still a valid explanation for healthcare failure in SSA in the 21st century, given that formal colonial rule had ended decades ago, even if neocolonial hegemony appears to have intensified?

Using the fight against malaria as our case study, as mentioned above, this presentation demonstrates the extent to which health inequalities in SSA manifest an enduring and unjust colonial hegemony. To analytically present these facts, I will address the following questions:

- What elements of antimalarial intervention in SSA are comparable to colonial mechanisms?
- What factors could alter the outcomes of these processes?
- What is the definitive "take-home" message for policymakers, stakeholders, and scholars?

The Intersection of Colonization and Antimalarial Intervention in SSA

It is beyond the scope and intent of this presentation to excavate the hidden intentions that encouraged colonization in SSA or those motivating contemporary antimalarial initiatives. Nonetheless, these underlying factors will inevitably surface when examining these two history-making phenomena. While the formal process of colonization was purportedly concluded with transition to independence, the struggle against malaria in SSA remains an ongoing conflict that curiously rejuvenates remnants of the colonial past. The objective here is not to define colonization, evaluate its utility, or blame it entirely for the persistence of malaria in SSA. Rather, this presentation aims to highlight the operational similarities between colonization and antimalarial intervention to discern their point of intersection. Understanding this relationship will reveal the extent to which postcolonial hegemony in SSA hampers antimalarial efficacy and lays a foundation for the positive structural changes necessary to improve their health outcomes.

Colonization in SSA: A Legacy of Denigrating Exploitation

While colonization was a global phenomenon—the Romans in Britain, the British in India, and European expansion in the Americas—the specific nature of colonial unfairness in SSA has uniquely marred its postcolonial experience. When the Romans invaded Britain, they encountered a population with established trading systems and fierce resistance. Consequently, the Romans sought inter-trade partnerships rather than total displacement (Boyce, 1911). Similarly, Spanish invaders in the Americas confronted indigenous societies governed by ancient laws, and their own colonization instead led to a history of settlement and intermingling. In India, the British met a skilled, hardworking population capable of mounting significant socioeconomic hurdles, and their own colonization instead became cooperative trading ties and joint infrastructure development.

In contrast, the European expansion into SSA was characterized by a different anthropological lens. This region was derogatorily classified as the "black spot of the world," home to what they perceived as the "lowest races of mankind" (Boyce, 1911, p. 394). This perspective facilitated French assimilation policies that claimed the responsibility of "civilization" while practicing deep exploitation. This "denigrating, inundating peculiarity"—involving geographical, demographic, and anthropological appropriation—reordered the social upkeep of the colonies to satisfy the interests of the colonial masters (Birhane, 2020).

While SSA was perpetually characterized as the "Dark Continent" (Phiri, 2022, p. 2), French policies dictated living conditions that favored colonial extraction at the expense of the citizenry. By effectively relegating local populations to laboring tools—reminiscent of Plato's Allegory of the Cave—colonizers established exploitative terms that were often

endorsed by their "stooge legates" as a precondition for assuming the presidency of pseudo-independent nations. Most of these conditions still persist. For example, the French central bank maintains significant control over the currency of its former colonies, and these nations are often required to grant business preferences to French firms regardless of efficiency. This leverage remains an active reality, distorting the daily lives and wellbeing of local citizens.

Health Inequalities and the Strategic Failure of Interventions

Healthcare is one of the many sectors suffering from these historical distortions. Despite the urgency of the malaria crisis in SSA, intervention efforts are frequently handicapped by the "insatiable avarice" of postcolonial governance. To be successful, antimalarial interventions must be strategically designed and conducted in sequential stages to address the complex "malaria vector-factor".

In this study, Funded Antimalarial Research (FAMR) is considered the primary indicator of effective antimalarial dynamics in SSA. The guiding theory is that a failure to strategically allocate FAMR results in unrepresentative data and eventually misguides the intervention process, thereby exacerbating malaria inequalities. This research hypothesizes that the colonial philosophies implemented in countries with high FAMR fostered specific policies that were inherited by postcolonial governments, thereby facilitating the penetration of external funding. Furthermore, the second hypothesis is that if highly funded countries are also among the highly malaria-infected countries, it suggests a proportionate (strategic) antimalarial dynamic; if not, it is deemed non-strategic.

Realization: Analyzing the Effect-Cause Relationship

Sourcing malaria data in SSA

To credibly realize this inquiry, we worked on malaria data collected from 38 countries ($\geq 80\%$) in SSA as was recorded between 2000-2016, the era of the Millennium Development Goals. The study recorded the number of FAMR initiatives, malaria infection rates (morbidity) per 1,000 people (MIR/000), and total malaria deaths (mortality) (MD). This method facilitated the evaluation of whether FAMR orientation aligns with the actual heterogeneity of malaria endemicity. It also helped to identify which former colonies receive more funding and determine the causal relationship between funding orientation, morbidity, and the evolution of malaria mortality. I considered the volume of FAMR in terms of and not in terms of funding size.

I applied purposeful sampling to select two groups: the first three countries with the highest malaria incidence rates (MIR/000) and the first three countries with the highest volume of foreign antimalarial funding (FAMR). This selection facilitated a comparative analysis to determine the orientation pattern of FAMR distribution across SSA relative to malaria endemicity—whether proportional or inverse. Methodologically, I employed a mixed-methods approach to validate these hypotheses through statistical triangulation: If FAMR distribution aligns with the heterogeneity of malaria endemicity (MIR/000) with at least one (≥ 1) intersection between the first three countries with the highest MIR/000 and the first three with the highest recipients of FAMR, then it is a proportional intervention. If FAMR distribution does not target malaria endemicity, there will be zero (≤ 0) intersections between the two sampled groups, making it an inverse intervention.

Findings: malaria versus antimalarial statistics

Our data reveal a glaring geographical strategic inverse relationship between malaria calamities and antimalarial investment. Of the 19,136,503 malaria-related deaths recorded across SSA between 1990 and 2017, a substantial majority—11,184,418 (58.45%)—occurred across countries in Western SSA. Within our study sample of 38 countries, the first three countries exhibiting the highest Malaria Infection Rates (MIR/000) as per our study period were all located in the Western region: Burkina Faso (389.2/000), Guinea (367.8/000), and Niger (356.5/000). Conversely, the first three countries that received the highest volume of FAMR initiatives within that period are in Eastern SSA: Tanzania (170 FAMR), Kenya (148 FAMR), and Uganda (115 FAMR). The malaria versus antimalarial sampling of our findings is presented in Fig. 1.

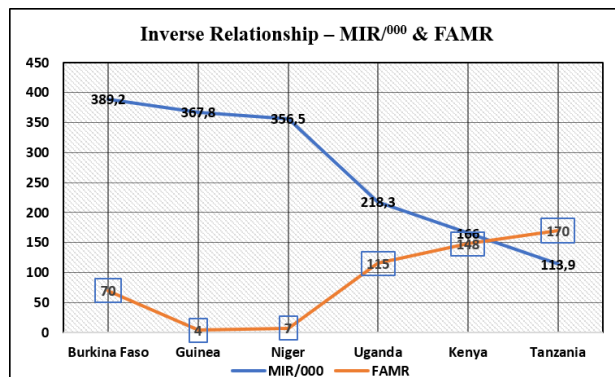


Fig. 1 The graphical representation of the findings

Key: FAMR activities decrease as malaria intensity or infection rate increases

Analysis

As illustrated in Fig. 1, the relationship between antimalarial funding and malaria incidence in SSA highlights a substantial misalignment as the orientation pattern of FAMR inversely relates to the heterogeneity of malaria endemicity (MIR/000). The concentration of FAMR activities appears to prioritize in the Eastern part of SSA over the more severely malaria-afflicted countries in the Western part. Dominantly directed by

international healthcare partners in the Global North, FAMR activities in SSA significantly deviate from malaria endemicity, which is the logical target. In other words, antimalarial funding and research are concentrated away from the most endemic regions, specifically neglecting Western SSA. Despite Western SSA accounting for 58.45% of total malaria deaths, 61.07% of the 1,061 FAMR activities recorded between 2000 and 2016 were conducted in Eastern SSA.

This inverse relationship renders many FAMR activities potentially misleading for SSA as they generate unrepresentative data that misinforms the broader intervention process. When data do not accurately reflect the burden of disease, the calibration and distribution of the available resources are inevitably diverted away from the most vulnerable populations. These systemic inequities drive malaria-endemic countries—principally in Western SSA—holoendemic (a state where almost everyone is perennially infected, and many have become asymptomatic carriers. This state results in devastating negative dynamics, where mortality rates escalate (Table 1) as the hard-hit populations remain untreated and succumb to the disease.

Country	MD 2000	MD 2016	Change in MD (2016– 2000)
Burkina Faso	29,215	30,762	+1,547
Guinea	10,347	11,328	+981
Niger	17,791	30,848	+13,058
Uganda	57,160	22,489	–34,671
Kenya	15,573	4,625	–10,948
Tanzania	34,754	15,419	–19,335

Table 1: Analytical Consequences of Inverse Antimalarial Intervention (2000–2016) Note: Negative values (–) indicate a reduction in malaria deaths (positive outcomes), while positive values (+) indicate an increase in deaths (negative outcomes).

Table 1 quantifies the human cost of inverse antimalarial intervention in SSA. While the more-funded English-dominated Eastern countries (Uganda, Kenya, and Tanzania) achieved significant reductions in malaria mortality, the under-funded but highly endemic French-dominated Western countries (Burkina Faso, Guinea, and Niger) saw their malaria mortality rates continue to climb. These results confirm that current antimalarial dynamics in SSA do not merely reflect healthcare challenges, but rather a geopolitical allocation of health security that rejuvenates colonial-era preferences.

Inverse FAMR in SSA: The Rejuvenation of Unfavourable Colonial Disorientation

This narrative employs a simple analytical logic, comparing two historical dynamics—colonization and the fight against malaria—to establish their contemporary interrelationship in accordance with the central hypothesis of this research. Colonization in SSA was characterized by an adventurous "scramble" by various European powers—notably Spain, Portugal, France, Britain, Germany, and Belgium—to invade and occupy the continent (Müller-Crepon, 2020). Among the colonial powers that appropriated territories in SSA, this analysis focuses primarily on the British and the French. This focus is strategic: these two powers controlled the largest portions of SSA, and they expanded their ideological and physical spheres of influence following the expulsion of the Germans. Effectively, the British and the French bisected SSA, with Britain administering the influential majority in Eastern SSA and France governing the majority in Western SSA.

According to the aforementioned analytical logic, the statistics in Figure 1 indicate that the majority of FAMR in SSA is concentrated in British-descended territories (the Eastern part), while malaria continues to devastate populations in French-descended territories (the Western part). In the Eastern part of SSA, Madagascar—a former French colony—

stands out with relatively few FAMR activities and heavy malaria endemicity (22 FAMR vs. 104.2 MIR/000) compared to its Anglophone neighbours. Notably, it was only after Rwanda joined the Commonwealth and adopted English as an official language that the country experienced positive antimalarial shifts, bolstered by increasing partnerships with the Netherlands and the United States.

In the Western part of SSA, Ghana—a British colony—remains an exception with high FAMR activity and relatively mild malaria endemicity (83 FAMR vs. 266.4 MIR/000) compared to Francophone neighbours, ex., Côte d'Ivoire (11 FAMR vs. 348.8 MIR/000), Senegal (70 FAMR vs. 389.2 MIR/000). Furthermore, Ghana was the only West African country where the initial stages of RTS,S/AS01—the first African-based malaria vaccine candidate—were tested (Aaby, Rodrigues, Kofoed, & Benn, 2015). While this analogy demonstrates how antimalarial inequities are rooted in colonial disorientation, my intention is not to valorize one colonial philosophy over another, nor to determine which colonial master possessed "better" intentions.

Rather, I acknowledge that no colonial power deserves praise, given the systematic dehumanization of indigenous Africans and the subsequent installation of "stooge" legates as local sociopolitical leaders. My objective remains to demonstrate that postcolonial antimalarial interventions disproportionately disadvantage populations in French colonies, to investigate the causes of this disparity, = and propose potential mechanisms for possible solutions. To that end, it is necessary to examine the peripheral comparisons between British and French colonial policies in light of the current disorientation of antimalarial initiatives. One must ask: is the unfavourable orientation of FAMR linked to the postcolonial governance systems inherited by these countries?

This is a critical consideration because the British and the French applied distinct

colonial tactics with tangible post-independence inheritance. Historically, the British employed "indirect rule," a system that maintained local governing structures and leaders as auxiliaries to the colonial administration. This explains the persistence of traditional rulers and chiefs in many former British colonies, where they continue to function as auxiliary powers and representatives of customary tradition.

In contrast, the French implemented a policy of "assimilation" paired with "divide-and-rule" tactics to create "French states" instituted according to their interests. This policy destabilized pre-existing traditional systems, centralizing all power within a ruling system directed from Paris. Through assimilation, France maintained a hegemonic grip on the political, economic, and cultural welfare of its colonies to preserve its own prestige and interests. Within this framework, the benefits to indigenous populations were marginalized or trivialized. For example, after 150 years of French rule in the Central African Republic (CAR), the nation had only one indigenous doctoral graduate and no single local medical officer at the time of independence in 1960 (Cençoglu, 2021). Furthermore, major projects in Francophone colonies, including antimalarial initiatives, are often managed by French firms with minimal local supervision. Any other external companies wishing to operate in many of these territories must often navigate a complicated bureaucratic process to obtain authorization from French-led entities, such as the Centre Pasteur.

But the relatively relaxed "indirect rule" of British colonialism allowed more space for the rule of law and competitive markets, which sometimes fostered local development. However, the British colonization was also extractive, and their eventual departure often left colonies as "orphans" with distorted institutions (Müller-Crepon, 2020). Nevertheless, this model provided a degree of liberty for self-determination and survival. It is within this relative operational freedom

that various antimalarial partners find it easier to engage with independent British colonies. And also, making it easier to establish institutional facilitating factors, such as research centers, within those countries. Thus, the concentration of antimalarial research in Anglophone countries in SSA may stem from the difficulty of penetrating the conservative tentacles of French hegemony in Francophone SSA. Alternatively, it may reflect a tactical preference by international partners to operate within the "vulnerable liberty" of British-descended states. For these reasons, the stagnation of the malaria crisis in SSA rejuvenates the ugly reality of colonial injustice.

Discussion: Reforming Negative Dynamics to Protect or Rescue the Vulnerable

The stagnation of the malaria crisis in SSA, despite decades of intervention efforts, serves as a rejuvenation of colonial injustice. The "non-strategic" distribution of FAMR is not a geographical accident, but a by-product of a postcolonial system that still operates under the shadow of 19th-century administrations. The difficulty of gaining access to countries estranged by the "exploitative tentacles" of the French hegemony likely encourages researchers to turn toward countries with British heritage. Whether this is due to administrative barriers in Francophone states or a strategic choice by donors to exploit the "vulnerable liberty" in Anglophone states, the result is the same: the most burdened populations are often the least supported. To rescue and save these populations, we must acknowledge that health equality cannot be achieved without first assuring the sovereignty of health governance by dismantling the neocolonial barriers that isolate some parts of SSA. But which intervention mechanisms could help us realize this measure to rescue those vulnerable local populations?

1. Contextualization of Antimalarial Initiatives in Sub-Saharan Africa (SSA)

The fight against malaria in SSA reflects the operational prolongation of colonialism. Just as colonial administrative policies were conceived in Europe and executed in SSA, most antimalarial initiatives executed in SSA are still planned "extra-contextual" in the Western environment. Most of those measures often result in execution failure "intra-context" within SSA. Like other forms of health disparity, the heterogeneous malaria intensity across SSA is conditioned by diverse context-sensitive determinants. Consequently, antimalarial intervention processes require a context-sensitive structural organization to avoid perpetuating inequities. While healthcare principles may be universal, their interpretation and application must be culturally and geographically specific. Therefore, antimalaria stakeholders and partners in SSA need to abandon prototypical intervention models in favor of insights gained through contextualization. The process of contextualization bridges the gap between knowledge and context, drawing on the theory of ethical governance in healthcare to bring knowledge to context and context to knowledge (Cortina, García-Marzá, & Conill, 2017).

This pragmatic interdisciplinary framework of applied ethics assembles context-based findings through a sequential questioning and exploration of the issue at hand. It emphasizes the complementary use of autoregulatory and heteroregulatory ethical methods to gather substantive information (Rondeau, 2007). On one hand, contextualization would nuance the analyses of malaria realities and unveil the heterogeneity of its endemicity across different countries in SSA. By doing so, it aligns care and justice with the specific needs of populations, centering social justice as the primary operational factor. This proactive interdisciplinary approach would endow antimalarial processes—from funding and

research to implementation—with the context sensitivity required to assure efficiency. On the other hand, it would demonstrate the sociopolitical critique of colonization wherein territorial boundaries and governing systems were designed in Europe, detached from African realities. Had this contextualization perspective influenced African independence, territorial boundaries might have aligned with historical kingdoms, and the governing systems could have been adapted to the Ubuntu lifestyle and morality. Such a sociopolitical constellation would have significantly enhanced healthcare delivery for local populations, and it could also benefit the fight against malaria.

While literature affirms that "initiatives framed in international health terms often served the political and commercial interests of the dominant nations" (Pinto, Birn, & Upshur, 2013, p. 7), successful malaria eradication in SSA necessitates interdisciplinary methodologies enriched by both context and content. In context, these methodologies need to navigate and harmonize the sociocultural, socioeconomic, and sociopolitical factors that particularly determine malaria vectors in SSA. In terms of content, insights are needed from health anthropology, applied ethics, clinical sciences, and medical philosophy to deconstruct the complex variables surrounding the reality of malaria in SSA. Generally, interdisciplinary approaches are essential for synthesizing knowledge from diverse schools of thought. Particularly, the involvement of social and human scientists is vital in theorizing the rationality of human rights to health and wellness for the vulnerable populations in SSA.

2. Structural Organization and Governance of Antimalarial Initiatives in SSA

Health determinants are traditionally categorized under the broad connotation of "social determinants of health." From a pragmatic interdisciplinary perspective, these determinants require structural

harmonization into a coherent framework. Without this harmonization, they may misinform stakeholders and disadvantage marginalized communities. Given the intensive heterogeneity of malaria prevalence in SSA, this structural harmonization is indispensable to facilitate the equitable distribution of resources, envisaging a reduction in morbidity and mortality.

To this effect, I propose good governance as the structural determinant responsible for the harmonious organization of all social determinants. I refer to this process as ethical governance because it assumes the ethical responsibility of organizing all other determinants to ensure interventional success. Ethical governance would inspire and encourage stakeholders and partners to involve local pharmaceutical scientists and companies in the entire antimalarial process, from research to drug production. By exploiting local talent and knowledge, stakeholders can harmonize context-sensitive determinants according to specific malaria realities of SSA.

Since this insight is currently undervalued in SSA, few foreign-led antimalarial drug candidates have successfully reached the Phase III clinical trials stage: many promising malaria drug projects have been abandoned at the Phase II clinical stage. However, the development of the Mosquirix RTS,S vaccine represents a breakthrough where African scientists spearheaded an innovative candidate. This was the first antimalarial candidate to ever reach the Phase III clinical trials stage in SSA (Aaby et al., 2015; Kakkilaya, 2015). It is reported to perform significantly better than any previous drug attempts, despite not yet at its optimum performance. While more local initiatives could offer hope, the progress of such "adventures" still depends on authorization from the European Medicines Agency (EMA).

Whether the fact of soliciting foreign regulatory measures is a genuine act of care or a means of maintaining African

dependency, it is difficult to gauge. Regardless of the EMA's intentions, there is a concern that factors such as ignorance of contextual realities, professional negligence, or conflicts of interest may overshadow the ethics of care regarding local vulnerability. The context-sensitivity of the ethics of care would suggest that healthcare for the vulnerable must transcend a purely principle-based approach to integrate deeper moral considerations (Goodin, 1986). Whatever the case, I would like to inform healthcare stakeholders and policymakers in SSA to rethink and establish their healthcare laws and regulations in the way that favours their citizens.

Conclusion: The Take-Home Message

Reflecting on the discouraging persistence of malaria (as *Plasmodium* or as a disease) in SSA, one is left to wonder why it has remained such a stagnant health nuisance. But this research unveils that the remote cross-influence between colonial injustice and contemporary inverse antimalarial intervention patterns tends to complicate the structural organization of its response. During and after colonization, SSA was deprived of the strategic structural determination necessary to ensure robust local subsistence. It is profoundly disturbing that colonialism in SSA—and its subsequent evolution into neocolonialism—took such a denigrating turn with severe consequences for the wellbeing of the local populations. Although the era of "colonial" or "tropical" medicine had transitioned into "global health," the root causes of health inequities in SSA remain tethered to the unfair political and economic dominance. This hegemony creates practical obstacles in regulating the distribution of antimalarial resources and services, often prioritizing external self-interest over the needs of populations in dire distress (WHO, 2018).

The struggle against malaria in SSA is particularly acute in former French colonies, where self-centered systemic bottlenecks

persist despite rampant malaria fatalities. These colonial legacies may explain the dominance of the Centre Pasteur—a French-backed healthcare institution—and its affiliates as healthcare "watchdogs" in various Francophone countries. Such discouraging barriers likely account for the limited number of FAMR activities in these countries. It is plausible that various partner organizations and foundations that might be willing to invest find it difficult to penetrate these secluded neocolonial circles. To a significant extent, this hegemony has isolated many countries, relegating their citizens to a state of profound vulnerability. Ultimately, one must ask: who bears the responsibility for this antimalarial decadence more than sixty years into the postcolonial experience?

As long as the stewardship of colonial legacies remains consolidated through leadership in certain countries in SSA, the citizenry will continue to will always suffer in their slums and surrender to death in misery. As demonstrated above, malaria statistics across Francophone SSA are visibly more severe than those in Anglophone countries. This imbalance sustains the disease's grip in SSA as the encouraging decreases in former British colonies are counter-balanced by discouraging increases in Francophone nations (Table 1). Consequently, SSA remains the global epicenter of malaria.

Nevertheless, a "glass-half-full" perspective acknowledges a positive, although lower-than-average, reduction in malaria calamities in SSA. Yet, the situation remains challenging after decades of multidimensional antimalarial struggle. Notwithstanding the adage that "he who pays the piper dictates the tune," I contend that even if funders

determine investment locations, the effective orientation of antimalarial strategy must be designed within SSA. While limited economic capacity may handicap domestic ambitions, a robust political will among African leaders is an essential, yet often missing, requirement.

This lack of progress may persist as long as colonial "hypnotism" blinds certain leaders into an egocentric servitude—disguising themselves as redeemers while acting as conspirators in the neglect of their compatriots. By measuring their legacies through alignment with external interests rather than the welfare of their people, they abandon citizens whose fates are decided by mosquitoes. Healthcare systems cannot achieve fairness when sociopolitical demagoguery and the embezzlement of the available resources hamper the structural harnessing of health determinants.

If SSA is to challenge its historical classification as the "Dark Continent" and improve its narrative, its leaders must be African in both mind and action, seeking their legacy in the protection of their citizens' basic human rights, of which rights to health and wellbeing are paramount. This research serves as a call to stakeholders and policymakers to remember that the assurance of population health is still a rare priority in SSA in the 21st century. It is a paradox of human understanding that while populations in SSA face extreme health inequalities, many of these nations are simultaneously ranked as both the most corrupt and the poorest in the world. Beyond healthcare alone, the foundations of African independence should have been built upon insights empowered by contextual interest, had the true intention been the wellbeing of the local populations.

Acknowledgements

I am grateful to CRIDAQ – Université du Québec à Montréal (UQAM) for their financial support which enabled me to attend and present this research at the international conference on Justice, Democracy, and Diversity held at the Catholic University of Central Africa campus in Yaoundé, Cameroon.

References

- AABY, P., RODRIGUES, A., KOFOED, P. E., & BENN, C. S. (2015). RTS,S/AS01 malaria vaccine and child mortality. *Lancet*, 386(10005), 1735-1736. doi:[https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(15\)00693-5](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(15)00693-5)
- ARROW, K., PANOSIAN, C., & GELBAND, H. (Eds.). (2004). *A Brief History of Malaria*. Institute of Medicine (US) Committee on the Economics of Antimalarial Drugs – Washington DC: National Academies Press.
- BIRHANE, A. (2020). Algorithmic Colonization of Africa. *SCRIPTed*, 17, 389. doi:<https://doi.org/10.2966/scrip.170220.389>
- BOYCE, R. (1911). The Colonization of Africa. *Journal of the Royal African Society*, 10(40), 392-397. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/714738>
- BRAVEMAN, P., Arkin, E., Orleans, T., Proctor, D., & Plough, A. (2018). What is Health Equity? *Behavioral Science & Policy*, 4(1), 1-14. doi:<https://doi.org/10.1353/bsp.2018.0000>
- CENÇOĞLU, H. (2021). The legacy of French colonialism in Africa. Retrieved from <https://uwidata.com/20956-the-legacy-of-french-colonialism-in-africa/>. Retrieved February 17, 2023., from United World <https://uwidata.com/20956-the-legacy-of-french-colonialism-in-africa/>
- CORTINA, A., García-Marzá, D., & Conill, J. (Eds.). (2017). *Public Reason and Applied Ethics: The Ways of Practical Reason in a Pluralist Society*. London/New York: Routledge-Taylor & Francis.
- GOODIN, R. E. (1986). *Protecting the Vulnerable: A Re-Analysis of Our Social Responsibilities*. Chicago: University of Chicago Press.
- JASSO, G. (2015). Inequality Analysis: Overview. In J. D. Wright (Ed.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (pp. 885-893 / doi: <https://doi.org/10.1016/B1978-1010-1008-097086-097088.032199-097087>). Oxford: Elsevier.
- KAKKILAYA, B. S. (2015). Malaria Vaccines. *Malaria Site*. Retrieved from <https://www.malariasite.com/malaria-vaccines/> (Accessed 15/04/2021).
- MÜLLER-CREPON, C. (2020). Continuety or Change? (In)direct Rule in British and French Colonial Africa. *International Organization*, 74, 107-141. doi:<https://doi.org/10.1017/S0020818320000211>
- NOSTEN, F., Richard-Lenoble, D., & Danis, M. (2022). A brief history of malaria. *La Presse Médicale*, 51(3), 104130. doi:<https://doi.org/10.1016/j.lpm.2022.104130>
- ONYANGO, E. O., & KANGMENNAANG, J. (2020). Wellbeing in Place. In A. Kobayashi (Ed.), *International Encyclopedia of Human Geography (Second Edition)* (pp. 265-272). Oxford: Elsevier.
- PHIRI, A. (2022). Migrating narratives: re-inscribing black diaspora cultures. *Cultural Studies*, 1-17. doi:<https://doi.org/10.1080/09502386.2022.2104895>
- PINTO, A. D., BIRN, A.-E., & UPSHUR, R. E. (2013). The context of global health ethics. In A. D. Pinto & R. E. Upshur (Eds.), *An Introduction to Global Health Ethics* (pp. 3-15). New York: Routledge.

RONDEAU, D. (2007). Lieux et contextes de l'autorégulation en éthique. *Ethica*, 16(2), 9-23.

WHO. (2018). Gender, Equity and Human Rights. <https://www.who.int/gender-equity-rights/en/> (Accessed 20/01/2018). Retrieved from <https://www.who.int/gender-equity-rights/en/>

WHO. (2022). World health statistics 2022: monitoring health for the SDGs, sustainable development goals (Licence: CC BY-NC-SA 3.0 IGO.). Retrieved from Geneva:

WHO, & OHCHR. (2008). The Right to Health. Retrieved from <https://www.who.int/gender-equityrights/knowledge/right-to-health-factsheet/en/> (Accessed 02/09/2017). from Office of the High Commissioner for Human Rights, and World Health Organization <https://www.who.int/gender-equityrights/knowledge/right-to-health-factsheet/en/> (Accessed 02/09/2017).

To cite this article/Pour citer cet article : Dine, C. B. (2026). *Health inequities in Sub-Saharan Africa (SSA) as postcolonial rejuvenation of colonial injustice: The case of antimalarial interventions*. *Nouveaux cahiers d'Ethos*, 3, 70–82. <https://doi.org/10.65130/k9mv2xw>

Articuler biomédecine et médecine traditionnelle du vodou : le malaise des politiques sanitaires de l'État haïtien (2012-2022)

Alex ALEXIS*

Résumé

En Haïti, le vodou et sa médecine traditionnelle demeurent les plus socialement discréditées de tous les systèmes de soin à l'échelle du pays. À l'heure où la demande faite à l'État haïtien d'intégrer la médecine traditionnelle dans le système de santé publique vient à la fois des associations de promotion du vodou mais aussi de l'Organisation Mondiale de la Santé, la prise en compte étatique d'une telle demande regorge de véritables enjeux de pouvoir. Comment aménager d'ailleurs une certaine place à la médecine traditionnelle du vodou au sein du système public de santé sans susciter des critiques ni provoquer la colère de groupes socioreligieux majoritaires qui se définissent en opposition au vodou ? Les politiques publiques en matière de santé élaborées en 2012 sont symptomatiques de l'ampleur de ces enjeux. Ce constat appelle par conséquent à des considérations de justice épistémique.

Mots clés : Haïti, santé publique, politique sanitaire, médecine traditionnelle, vodou, justice épistémique

Introduction

Contexte - S'il est vrai que la biomédecine demeure le paradigme sanitaire dominant dans le monde, force est de constater qu'elle a toujours évolué et évolue encore au sein d'un pluralisme thérapeutique qui ne cesse de s'amplifier. Là où la science médicale occidentale appréhende le corps à travers ses outils intellectuels et techniques spécifiques, d'autres communautés épistémiques, incluant des groupes socioreligieux, portent leurs propres discours et organisent leurs propres pratiques autour des questions de santé et de maladie. Et cela est particulièrement frappant dans le cas d'Haïti, où les procédés thérapeutiques, parfois qualifiés de « religieux », occupent une importante place dans la vie quotidienne de la population.

Constat - Ces pratiques thérapeutiques « religieuses », en dépit de leur inscription dans le quotidien de la population haïtienne,

ne bénéficient pas de la légitimité sociale dont jouit le système de santé publique. Et ce, malgré la grande précarité de ce dernier. Le vodou haïtien demeure le plus discrédité de tous ces systèmes sanitaires¹.

Problématique - À l'heure où la demande faite à l'État haïtien d'intégrer la médecine traditionnelle dans le système de santé publique vient à la fois d'en bas (associations de promotion du vodou) mais aussi d'en haut (Organisation Mondiale de la Santé, OMS), la prise en compte étatique d'une telle demande regorge de véritables enjeux de pouvoir. Comment d'ailleurs aménager une certaine place au vodou au sein du système public de santé sans susciter des critiques ni provoquer la colère de groupes socioreligieux « majoritaires » qui se définissent en opposition au vodou tout en faisant droit aux demandes et injonctions des associations vodouisantes et des organisations et bailleurs

*Alex ALEXIS (LL.B, B.A., LL.M, M.A) est chercheur doctoral en droit à l'Université de Montréal, et à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Ses travaux portent sur les rapports entre droit, savoirs et société.

DOI: <https://doi.org/10.65130/oe8rt3a>

¹ Pour une conceptualisation du vodou haïtien en tant que système de soin, voir Nicolas Vornax (2012).

de fonds internationaux ? Les politiques publiques en matière de santé élaborées en 2012 sont symptomatiques de l'ampleur de ces enjeux.

Objectif et approche - En se basant sur une analyse du contenu de la Politique Nationale de Santé (2012) et du Plan Directeur de Santé 2012-2022 (2013) élaborés sous l'égide du Ministère de la santé publique et de la population, ce travail se donne pour ambition de mobiliser l'histoire du droit, la sociologie et l'anthropologie en vue d'appréhender les politiques sanitaires de l'État haïtien dans leur ambivalence avec les pratiques vodouesques de soin.

Plan - On ne saurait comprendre la suspicion à l'égard du vodou comme système de soin dans l'imaginaire et l'espace social haïtiens sans se référer aux processus d'étiquetage originels dont il a fait l'objet durant la période coloniale (I). Et ce long processus historique de disqualification des pratiques vodou, y compris celles relatives à la santé, expliquent le malaise caractéristique des politiques sanitaires de l'État haïtien visant à les intégrer au système de santé publique (II). Or, les pratiques vodouesques de soin, quoique les moins socialement légitimées au sein de ce paysage sanitaire diversifié, constituent paradoxalement le principal recours de la population haïtienne en matière de soins de santé. Ce paradoxe nous invite à quelques considérations sociologiques et épistémiques relatives aux questions de justice (cognitive).

I. De la période colonial-esclavagiste à l'ère postcoloniale : archéologie de la disqualification du vodou haïtien

L'assimilation du vodou à la sorcellerie ou la rhétorique coloniale.- Dans le contexte colonial-esclavagiste (XVIIe et XVIIIe siècles) à Saint-Domingue et plus largement dans les Amériques, le vodou, pratiqué par les esclaves déportés d'Afrique, n'est pas considéré comme une religion. S'il est vrai que l'article 3 du Code noir de 1685 interdit les religions autres que le catholicisme, celles-ci se réfèrent nominativement au

judaïsme et au protestantisme. Dans de divers arrêts de l'administration coloniale et les récits des missionnaires, le vodou relève du domaine de la sorcellerie et est craint par les colons surtout en raison de son potentiel subversif (Hurbon, 2005, p. 3). Les pratiques vodouesques de soins ne retiennent pas moins l'attention des administrateurs coloniaux comme en témoigne, dans l'île de Saint-Christophe, un arrêt du Conseil supérieur en date du 23 novembre 1686 mettant en garde contre « [...] les nègres sorciers et soi-disant médecins qui se mêlent de guérir plusieurs malades par sortilèges, paroles et même aussi de deviner les choses qu'on leur demande » (Hurbon, 2005, p. 2).

Au-delà de l'indépendance nationale, la persistance de l'imaginaire colonial sur le vodou.- En 1803, Haïti, ci-devant Saint-Domingue, conquiert son indépendance (proclamée le 1er janvier 1804 par les généraux de l'armée indigène) vis-à-vis de la France suite à l'aboutissement d'une révolution déclenchée en 1791. Les apports considérables du vodou dans la lutte pour l'indépendance sont souvent mis en avant dans les travaux des historiens. Cependant, son statut social et juridique tout au long du XIXe siècle demeure dans le fond inchangé. Pour s'en convaincre, il faut se rappeler que les modes de régulation des religions par les constitutions et lois haïtiennes adoptées durant cette longue période – y compris le siècle suivant, du moins jusqu'en 1987 – peuvent être regroupés en trois modèles : 1) la reconnaissance officielle du catholicisme et l'interdiction publique des autres cultes, 2) l'officialité de l'Église catholique et la tolérance vis-à-vis des autres cultes dans le respect des lois établies et, de façon exceptionnelle, 3) la neutralité de l'État par rapport aux religions. Il faut cependant garder à l'esprit qu'à l'époque le vodou n'est pas une religion du point de vue des autorités étatiques et ne saurait être concerné par la liberté ou la tolérance des cultes établies par les premières constitutions haïtiennes

(Clorméus, 2014, p. 109-110 ; Hurbon, 2005, p. 4-5).

En finir avec le vodou ? La solution pénaliste de l'État haïtien et les campagnes antisuperstitieuses.- L'histoire d'Haïti aux XIXe et XXe siècles – jusqu'à l'adoption de la Constitution de 1987 à la suite de la chute de la dictature des Duvalier – est caractérisée, entre autres, par une pénalisation du vodou. Voulant démontrer à tout prix à ses détracteurs étrangers qu'Haïti est un pays « civilisé » (Hurbon, 1988), l'État haïtien, sous l'influence de la théologie catholique et de la législation française (Clorméus, 2014), renforce progressivement sa législation pénale en vue de combattre les sortilèges ou les pratiques dites superstitieuses comme le vodou. Ainsi, à l'article 14 d'une instruction présidentielle du 18 avril 1820 adressée aux commandants d'arrondissement, il est établi que :

[l]e commandant d'arrondissement emploiera les voies les plus raisonnables pour persuader les citoyens de son commandement à vivre dans l'unité de la religion de l'État, afin de rendre la concorde plus parfaite et plus salubre ; il devra employer son autorité pour supprimer les associations superstitieuses connues sous différentes dénominations, telles que Gangans, Vaudoux, etc. Il devra savoir distinguer les astucieux chefs de ces sectes pour diriger sur eux la surveillance et la répression d'avec ceux qui ne sont devenus leurs adhérents que par faiblesse ou par bonhomie [sic]².

Déjà, le premier Code pénal haïtien promulgué le 11 août 1835, stipule que « tous faiseurs de wangsas, capreletas, vaudoux, dompèdre, macandals et autres sortilèges seront punis d'un mois à six mois d'emprisonnement et d'une amende de 16 à 35 gourdes ; sans préjudice des peines plus fortes qu'ils encourraient à raison des délits

ou crimes par eux commis pour préparer ou accomplir leurs maléfices ». La loi du 27 octobre 1864 modifiant l'article 405 du Code pénal en renforce les pénalités tout en précisant que « toutes danses et autres pratiques quelconques qui seront de nature à entretenir dans les populations l'esprit de fétichisme et de superstition seront considérées comme sortilèges et punies des mêmes peines » (Clorméus, 2014, p. 110). Le décret-loi du 5 septembre 1935, le tout dernier texte juridique de la législation pénale haïtienne sanctionnant les pratiques superstitieuses, énumère en son article 1^{er} les pratiques ainsi qualifiées³.

Les 152 ans (1835-1987) de pénalisation du vodou ont ainsi contribué à la légitimation des trois campagnes antisuperstitieuses menées par l'Église catholique (bénéficiant d'un appui mesuré de l'État) contre les adeptes du vodou. À cet égard, il faut rappeler qu'en 1860 l'État haïtien confie à l'Église catholique la responsabilité exclusive des secteurs de l'éducation et de la culture par le biais d'un Concordat signé avec le Vatican (Hurbon, 2005, p. 5). La plupart des auteurs s'intéressant à la pénalisation du vodou aux XIXe et XXe siècles s'accordent à reconnaître que ces lois ne sont presque jamais appliquées par les autorités étatiques haïtiennes (Ramsey, 2011). Car, non seulement la plupart des autorités politiques haïtiennes auraient des liens étroits avec le vodou (Clorméus, 2014, p. 112), mais aussi parce que l'application systématique de ces lois par lesdites autorités n'a jamais constitué une option politique viable, compte

² No 656—Instructions aux commandants d'arrondissement et à ceux des places sous leurs ordres, sur leurs devoirs, Port-au-Prince, 18 avril 1820. Jean-Pierre Boyer, président d'Haïti. Cité par Clorméus (2014, p. 109).

³ L'article 1^{er} du décret-loi du 5 septembre 1935 se lit comme suit : « Sont considérées comme pratiques superstitieuses : 1) les cérémonies, rites, danses et réunions au cours desquels se pratiquent, en offrande à des prétendues divinités, des sacrifices de bétail ou de volaille. 2) le fait d'exploiter le public en faisant accroire que, par des moyens occultes, il est possible d'arriver soit à changer la situation de fortune d'un individu, soit à le guérir d'un mal quelconque, par des procédés ignorés par la science médicale; 3) le fait d'avoir en sa demeure des objets cabalistiques servant à exploiter la crédulité ou la naïveté du public. ». Les articles 2 et 4 précisent pour leur part la peine encourue, soit un emprisonnement de six mois et à une amende de quatre cents gourdes, et la confiscation des objets ayant servi à la perpétration de l'infraction.

tenu de l'opposition populaire qu'elle pouvait susciter (Ramsey, 2005, p. 2.). D'où la relative ineffectivité de ces lois.

Par ailleurs, l'article 1er du décret-loi du 5 septembre 1935 est sur ce point emblématique. Cet article inscrit dans la liste des pratiques superstitieuses à réprimer, « le fait d'exploiter le public en faisant accroire que, par de moyens occultes, il est possible d'arriver soit à changer la situation de fortune d'un individu, soit à le guérir d'un mal quelconque, par des procédés ignorés par la science médicale ». Le parti pris pour la biomédecine y est partant, au mépris des pratiques sanitaires effectives d'une proportion importante de la population.

L'émergence des associations vodouisantes, une contestation de la stigmatisation du vodou ?- Le 7 février 1986 marque la fin du régime dictatorial des Duvalier. Certains vodouisants sont accusés d'avoir entretenu de bons rapports avec l'État duvaliérien et sont littéralement lynchés à cet effet. En même temps, le pays semble connaître un mouvement de « démocratisation » sur le plan légal et institutionnel. De nouvelles forces sociales et politiques ont alors émergé, dont le secteur vodou. Par « secteur vodou », il faut entendre, à la suite de l'anthropologue Dimitri Béchacq (2014), un ensemble hétérogène formé d'associations de défense et de promotion du vodou⁴. Ces dernières arrivent à obtenir, auprès des pouvoirs publics, la dépénalisation du vodou dans la nouvelle Constitution du 29 mars 1987 et sa reconnaissance comme religion à part entière. L'article 297 de cette Constitution abroge expressément le décret-loi du 5 septembre 1935 sur les pratiques superstitieuses⁵. Ce faisant, cet article

semble mettre fin à la vieille tradition d'interdiction légale des méthodes de recouvrement de la santé dans le vodou. Toutefois, aujourd'hui encore, le vodou est souvent perçu comme un ensemble de pratiques sorcières et les velléités pénalistes se présentent sous un nouveau jour.

II. Faire cohabiter la biomédecine et la médecine traditionnelle : malaise dans les politiques sanitaires

Les recommandations de l'OMS, vers une médecine intégrative ?- Dès le début des années septante, au niveau international, l'OMS s'est penchée sur l'opportunité d'une intégration de la médecine traditionnelle dans les politiques de santé (Pordier, 2010, p. 58). La médecine traditionnelle est alors conceptualisée comme un complément utile à la médecine occidentale (Massé, 1995, p. 51).

Dans la Déclaration d'Alma-Ata de 1978, l'OMS, convaincue de la faisabilité d'un tel projet censé entraîner des bienfaits économiques et sociaux pour les populations concernées, recommande aux pays du « tiers monde » d'intégrer la médecine traditionnelle dans leurs systèmes nationaux de santé publique (OMS, 1978). L'accent est alors mis par l'OMS sur le développement des soins de santé primaire.

L'État haïtien, dont le système de santé officiel demeure assez précaire, est invité à emboîter le pas. Et peut-être n'avait-il d'autres choix. Car, d'une part, le financement du système de santé publique haïtien est à bien des égards dépendant de l'aide internationale. D'autre part, l'activisme des associations de défense et de promotion du vodou ont considérablement influencé les prises de décisions publiques. Et, « dès 1986, Bodè Nasyonal et Zantray [deux associations de promotion du vodou] souhaitaient intervenir dans le domaine de la santé publique en valorisant les savoirs et pratiques thérapeutiques des officiants du vodou, dynamique qui fut encouragée par l'OMS » (Béchacq, 2014, p. 112).

⁴ En 1986, deux importantes associations de promotion et de défense du vodou voient le jour: *Bode Nasyonal* créé par le *Oungan* Max Beauvoir et *Zantray* (*Zanfán Tradisyón Ayisyen*) créée par le *Oungan* Hérard Simon.

⁵ Il faut souligner que cet article a été à son tour modifié lors de l'amendement constitutionnelle du 14 mai 2011. Cela a suscité une intense préoccupation des représentants du vodou contre un éventuel retour au décret-loi de 1935.

Entre, d'une part, l'influence politique de l'OMS et les revendications identitaires des associations vodouïssantes et, d'autre part, la suspicion à l'égard des pratiques vodouïssantes de soin dans l'imaginaire collectif et les pressions exercées par les groupes socioreligieux dominants, l'État haïtien semble être pris dans les filets d'une série d'injonctions contradictoires. Ce qui provoque une certaine hésitation, voire un malaise, perceptible à la lecture de ses politiques sanitaires.

Les pratiques vodouïssantes de soin, objet silencé des politiques sanitaires.- Dans les documents officiels où est exposée la politique sanitaire de l'État haïtien, celui-ci reconnaît la médecine traditionnelle et entend la valoriser en l'intégrant dans le système de santé publique (MSPP, 2012 ; MSPP, 2013). Mais paradoxalement, tout en soulignant que « pour une couche importante de la population, la survenue de certaines maladies [...] est attribuée à des étiologies d'ordre surnaturel orchestrées par un ennemi connu ou inconnu » (MSPP, 2012, p. 24), l'Autorité Sanitaire Nationale définit pourtant la médecine traditionnelle sans aucune référence à ces visions du monde, de la santé et de la maladie :

À côté de la médecine moderne, il existe une médecine traditionnelle très active. Encore appelée « Medsin fèy » ou « Medsin ginen », elle représente dans 70 % des cas le premier recours de la population en cas de problème de santé. La « Medsin fèy » est basée sur les plantes et fait l'objet d'une transmission de savoir très souvent familiale. Elle est immédiatement accessible à la population à partir de l'automédication ou de l'intervention du cercle familial. La « Medsin ginen » fait appel à une personne possédant un don, par exemple les rebouteux ou les accoucheuses traditionnelles (MSPP, 2012, p. 24-25).

L'Autorité Sanitaire Nationale n'entend pas simplement préciser ce qu'elle entend par « médecine traditionnelle », elle fixe également ses conditions d'exercice et ses limites avec

une certaine velléité de pénalisation, et toujours sans aucune référence aux visions du monde, de la santé et de la maladie qui la fondent :

La politique de santé et le Plan Directeur en Santé reconnaissent l'utilité des tenants de la médecine traditionnelle et le vide qu'ils comblent du fait de la faible accessibilité aux services institutionnels de santé. Dans une approche globale, le Ministère de la Santé, de concert avec d'autres institutions publiques concernées, prend des dispositions pour s'assurer de : documenter et mettre à profit les approches et la pharmacopée utilisées en médecine traditionnelle [...] ; plaider pour le regroupement et l'organisation des tradipraticiens ; identification et mise en œuvre d'une stratégie permettant de cerner et d'évaluer les tradipraticiens dans leur pratique liées à la santé ; l'identification et la lutte contre les pratiques qui mettent en péril l'intégrité physique et mentale des individus ; établissement progressif de mécanismes de liaison et de contrôle entre les tradipraticiens et les institutions de santé ; l'identification et l'accréditation des tradipraticiens (MSPP, 2013, p. 67).

Une telle approche de la médecine traditionnelle qui semble renvoyer quasi uniquement à la pharmacopée laisse intacte le problème du statut à accorder ou à reconnaître à certaines pratiques thérapeutiques du vodou qui s'inscrivent avant tout dans des visions du monde, de la santé et de la maladie qui sont différentes de celles au fondement de la biomédecine.

Biomédecine et médecine traditionnelle, deux paradigmes inconciliables ?- À l'occasion de la neuvième édition des Journées Africaines de la Médecine Traditionnelle (août 2011) à Madagascar, un médecin affirme ce qui suit :

En tant que médecin, je n'accepte pas le terme de « travailler ensemble » parce que ce ne sont pas des pratiques complémentaires mais des pratiques bien différentes qu'il faut respecter dans chaque domaine ! Je vous dis, moi en tant que

médecin, jamais je ne pourrais utiliser de plantes médicinales⁶.

Ces propos traduisent bien la tension paradigmatique qui existe entre les deux registres sanitaires – qui sont en même temps des registres épistémiques – ainsi que l'attitude souvent adoptée par les professionnels de la biomédecine vis-à-vis de la médecine traditionnelle.

Or, au-delà de leurs divergences dans la façon de concevoir le corps et les moyens qu'elles emploient, certains auteurs émettent l'hypothèse d'une continuité entre la biomédecine et les médecines traditionnelles. Par exemple, l'anthropologue Jean Benoist nous met en garde de ce que « nous ne devons jamais oublier que les racines de la demande de soin sont communes avec celles de la prière. Médecine et religion sont jumelles, voire sœurs siamoises, même si elles peuvent donner, selon les voies par lesquelles on les aborde, l'impression d'être très différentes » (Benoist, 2004, p. 279). Par ailleurs, la question de savoir si les médecines traditionnelles, incluant celle du vodou haïtien, peuvent être correctement qualifiées de « religion » ou de pratiques « religieuses » reste sujette à débat.

En guise de conclusion

Contre l'épistémicide, vers plus de justice épistémique ? - Les hésitations qui traversent et travaillent les politiques sanitaires en Haïti témoignent de la nature du malaise des pouvoirs publics à faire place aux pratiques vodouesques de soin dans le système de santé publique. Le malaise est à la fois sociologique, politique et épistémique.

La sociologie politique haïtienne ne manque pas de souligner à quel point la configuration des rapports de pouvoir entre les groupes socioreligieux dans un contexte donné influe sur le politique. La hiérarchisation sociale des médecines dans l'imaginaire collectif –

hiérarchisation dont l'édifice historique remonte à l'époque coloniale – ne facilite pas toujours la tâche à un pouvoir politique visant sa perpétuation de faire droit à la demande de reconnaissance et d'intégration de la médecine traditionnelle du vodou, même si par ailleurs la dépendance socioéconomique du pays vis-à-vis de la « communauté » internationale contraint les autorités étatiques à prendre en compte les recommandations et injonctions des institutions internationales – telles que l'OMS – qui y sont favorables. Ces impératifs contradictoires expliquent en partie la difficulté pour l'État haïtien d'avoir une position claire et nette sur l'opportunité et les modalités de mise en œuvre d'une possible « médecine intégrative ».

Mais l'hésitation provient aussi d'un problème (socio)épistémique, qui touche au rapport à la connaissance. Et ce problème, qui concerne la place généralement réservée aux médecines traditionnelles, dépasse largement le cadre national. L'anthropologue Jean-Pierre Dozon résume bien ce malaise épistémique et les stratégies discursives et politiques que celui-ci génère généralement :

Ce qui est fondamentalement conçu à travers cette idée [celle de valoriser la médecine traditionnelle], c'est bien de ne retenir de cette médecine qu'un certain apparemment avec la bio-médecine, des savoirs, des pratiques dont on suppose qu'améliorés et contrôlés, ils pourraient jouer un rôle dans des systèmes de santé plus proches des besoins et des attentes des populations. Valorisation donc qui implique une mise entre parenthèses, voire un rejet des configurations « magico-religieuses », des systèmes symboliques auxquels ces savoirs et ces pratiques sont étroitement liés, comme s'il fallait pour les besoins de la cause, séparer le bon grain de l'ivraie, le noyau positif de sa gangue « irrationnelle ». Il s'agit là très littéralement d'une opération de réduction, voire même de dévalorisation puisque des valeurs, des statuts, des pouvoirs sont ignorés, du moins pas pris en compte (Dozon, 1987, p. 13-15).

⁶ Propos recueillis par Pierre Didier dans le cadre de sa thèse de doctorat en anthropologie sociale à l'Université de Bordeaux (Didier, 2015, p. 13).

Il s'agit là de ce que le sociologue portugais Boaventura de Sousa Santos qualifierait de « gaspillage de l'expérience », soit le fait de réduire toute une écologie de savoirs au seul prisme de la science moderne qui n'en est

pourtant qu'un élément. Faudrait-il peut-être mobiliser une épistémologie du Sud pour revaloriser ces savoirs silencés (Santos, 2016). Mais c'est un tout autre débat...

Bibliographie

BÉCHACQ, D. (2014). « Le secteur vodou en Haïti. Esthétique politique d'un militantisme religieux », *Histoire, Monde & Cultures religieuses*, n° 29, p. 101-118.

BENOIST, J. (2004). « Rencontres de médecines : s'opposer ou s'ajuster », *L'autre*, vol. 5, n° 2, p. 277-286.

CLORMÉUS, L. A. (2014). « Les stratégies de lutte contre la "superstition" en Haïti au XIXe siècle », *The Journal of Haitian Studies*, vol. 20, n° 2, p. 104-125.

DIDIER, P. (2015). *Médecine traditionnelle et « médecine intégrative à Madagascar : entre décisions internationales et applications locales*, thèse de doctorat. Département Anthropologie sociale et Ethnologie, Université de Bordeaux.

DOZON, J-P. (1987). « Ce que valoriser la médecine traditionnelle veut dire », *Politique africaine*, n° 28, p. 9-20.

HURBON, L. (2005). « Le statut du vodou et l'histoire de l'anthropologie », *Gradhiva*, n°1, p. 1-16.

HURBON, L. (1988). *Le Barbare imaginaire*, Paris, Éditions du Cerf.

Organisation Mondiale de la Santé. (1978). *Les Soins de Santé Primaires. Rapport de la Conférence Internationale sur les soins de santé primaires : Alma-Ata* (URSS), 6-12 septembre 1978, Genève, OMS.

MASSÉ, R. (1995). *Culture et santé publique : les contributions de l'anthropologie à la prévention et à la promotion de la santé*, Montréal, Éditions Gaëtan Morin.

Ministère de la Santé Publique et de la Population. (2012). *Politique Nationale de Santé*, Port-au-Prince, MSPP.

Ministère de la Santé Publique et de la Population. (2013). *Plan Directeur de Santé 2012-2022*. Port-au-Prince, MSPP.

PRADINE, L. (1860). *Recueil général des lois et actes du Gouvernement d'Haïti, depuis la proclamation de son indépendance jusqu'à nos jours ; le tout mis en ordre et publié, avec des notes historiques de jurisprudence, et de concordance*, Tome 2, Paris, Auguste Durand.

PORDIER, L. (2010). « The Politics of Therapeutic Evaluation in Asian Medicine », *Economic & Political Weekly*, vol. 45, n° 18, p. 57-64.

RAMSEY, K. (2011). *The Spirits and the Law. Vodou and Power in Haiti*, Chicago, The University of Chicago Press.

RAMSEY, K. (2005). « Prohibition, persecution, performance. Anthropology and the penalization of vodou in mid-20th-century », *Gradhiva*, n° 1, p. 1-21.

VORNAX, N. (2012). *Le vodou haïtien. Entre médecine, magie et religion*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

Pour citer cet article: Alexis, A. (2026). *Articuler biomédecine et médecine traditionnelle du vodou : le malaise des politiques sanitaires de l'État haïtien (2012-2022)*. *Nouveaux cahiers d'Ethos*, 3, 83-90. <https://doi.org/10.65130/oe8rt3a>