

Pour une écologie décoloniale

An interview with Aurore Chaillou, Louise Roblin, Malcolm Ferdinand

October 6, 2020

Pour Malcom Ferdinand, les dégradations environnementales sont indissociables des rapports de domination raciale. Elles découlent de notre mode d'habiter la Terre, d'un sentiment de légitimité à se l'approprier. Au regard du passé, il nous revient de le réinventer.

Aurore Chaillou and Louise Roblin: On accuse souvent les activités humaines de l'ère industrielle d'être responsables des dégradations environnementales en cours. Or vous soulignez que cette manière de voir occulte les rapports de domination à l'œuvre depuis des siècles. L'imaginaire occidental de la crise écologique effacerait-il le fait colonial ?

Je suis loin d'être le premier à mettre en évidence le lien entre les inégalités sociales et les dégradations environnementales : c'est l'objet de l'écologie sociale, de l'écologie politique, de l'écoféminisme... Mais l'angle que je propose, lier ces questions au legs raciste, reste peu travaillé (sauf par les mouvements de justice environnementale).

Destruction de la nature et oppression sociale ont toujours été liées. Pourtant, dans l'appel à l'urgence climatique, on continue de voir des slogans dépourvus de pensée sociale. Cela permet à d'autres de s'approprier l'injonction environnementale et d'y donner une réponse technocratique : résoudre la pollution et le manque de ressources par la géo-ingénierie ou le marché carbone...

Malcom Ferdinand: Vous faites remonter l'origine de la crise environnementale au XVe siècle, à l'époque de la colonisation...

Il y a eu plusieurs accélérations des dégradations environnementales (XIXe et XXe siècles en particulier), mais la crise écologique commence plus tôt que cela. Elle vient d'un certain mode d'habiter la Terre, une manière de se penser sur Terre en ayant la légitimité de se l'approprier pour le profit de quelques-uns. En partant des Caraïbes, je fais commencer cet « habiter colonial » à la fin du XVe, au moment où Christophe Colomb arrive en Amérique (sachant que le modèle de la plantation existait bien avant encore, par exemple à Madère).

Le racisme est une thématique presque complètement absente dans l'écologie politique française.

Il me semble que la Caraïbe occupe une place importante dans la modernité, parce que la rencontre violente des Européens avec lesdits Amérindiens coïncide avec le moment où le globe est « clôturé » : on peut faire une quantification des ressources disponibles sur la planète. Pour de nombreux auteurs, c'est là le début de la globalisation.

À l'Anthropocène, vous opposez le « Négrocène », qui s'appuie sur « l'habiter colonial ». Celui-ci est-il différent de l'exploitation capitaliste ?

La population qui a été exploitée pendant la colonisation n'est pas n'importe laquelle : si les paysans de l'Hexagone subissaient aussi des violences sociales, ils pouvaient toujours se sentir supérieurs aux Noirs. Le racisme est une thématique presque complètement absente dans l'écologie politique française. Sur ce point, je m'oppose à certains écomarxistes pour qui le capitalisme permet de tout expliquer ou qui prétendent que les inégalités sociales et le racisme structurel seraient une seule et même chose. Si la colonisation et l'esclavage furent aussi animés par des logiques capitalistes, ces processus reposèrent surtout sur une vision coloniale du monde qui invente une hiérarchie entre desdites races et entre différentes terres du globe.

Ainsi, à l'époque coloniale, les terres des Amériques furent subordonnées aux terres européennes. Elles étaient vues comme permettant de combler les désirs des actionnaires ; et ces désirs légitimaient n'importe quelle pratique. C'est ainsi que même les mesures de protection de la fertilité de la terre avaient pour but ultime de maintenir son exploitation. Ces dernières ont d'ailleurs été pensées, elles aussi, comme différentes des terres de l'Hexagone. On est dans un processus violent et misogyne, une manière terrible d'habiter la Terre portée par le colonisateur pour qui les autres humains sont déshumanisés, et les terres colonisées et les non-humains y habitant valent moins que ses désirs. C'est ce que j'ai choisi d'appeler « l'habiter colonial ». « L'habiter colonial » est une manière violente d'habiter la Terre, asservissant des terres, des humains et des non-humains aux désirs du colonisateur.

*« L'habiter colonial » est une manière violente d'habiter la
Terre, asservissant des terres, des humains et des non-
humains aux désirs du colonisateur.*

Tout un lot de discours et de pratiques justificatrices – faisant appel à la religion, la métaphysique, la loi, la culture... – est alors mis en place. En 1848, par exemple, la deuxième abolition de l'esclavage est, certes, une grande avancée politique et juridique. Mais on constate diverses inventions pour maintenir les esclaves dans les plantations et limiter le développement de la paysannerie. Ainsi, les propriétaires terriens, dont les terres devaient être des monocultures selon le mode colonial, ont perpétué un habitat colonial après 1848 : la mentalité d'appropriation et de hiérarchisation était inchangée. Et ce mode d'habiter, désormais pensable indépendamment de l'esclavage, a étendu ses pratiques dans d'autres lieux... C'est dans ce cadre que la culture de la banane, celle du ver à soie et de diverses mines se développent dans l'Empire français. Avec ces façons de faire, grâce auxquelles quelques-uns voient grossir leur compte en banque, vingt ans suffisent pour contaminer des terres pour plusieurs siècles et empoisonner plusieurs milliers de personnes. Mon travail m'a montré qu'on peut rester dans une lecture techniciste du problème environnemental. Une molécule est toxique ? On l'enlève du marché. Trop de pollution ? On régule, ou on apporte une solution technique. Mais les « subalternes » ne veulent pas seulement être décontaminés ni même recevoir justice pour un crime d'une telle envergure. Alors qu'aucune condamnation n'a encore été formulée cinq siècles plus tard, c'est d'un changement dans la manière dont les terres sont habitées qu'il s'agit.

Quand vous parlez des « subalternes », de qui s'agit-il ? Des personnes opprimées en général (les classes populaires, les femmes, les minorités sexuelles, etc.) ?

J'ai un usage assez libre du mot « nègre » (dans Négrocène par exemple). Les subalternes, ce sont les nègres des « plantations » d'aujourd'hui, quel que soit leur sexe ou leur couleur de peau. Si on a essentialisé le nègre en noir, c'est à partir de la langue espagnole, où les deux mots sont équivalents. Mais on ne peut pas dire que les Noirs sont les seuls qui ont souffert et qui souffrent encore des plantations. Les écrivains ont d'ailleurs été les premiers à désessentialiser ce mot (le « nègre » est celui qui fait le travail de quelqu'un sans être reconnu pour tel).

L'histoire de l'esclavage des Noirs a été longtemps ignorée en France ; elle est encore principalement pensée dans des rapports sociaux ou de genre. Mais on a du mal à voir en quoi elle est liée à l'histoire environnementale.

Le Négrocentrisme attire l'attention sur tous ces êtres dont l'énergie vitale a été utilisée au bénéfice de velléités personnelles. L'histoire de l'esclavage des Noirs a été longtemps ignorée en France ; elle est encore principalement pensée dans des rapports sociaux ou de genre. Mais on a du mal à voir en quoi elle est liée à l'histoire environnementale. Or l'enjeu est de lier l'exploitation des corps à celle de la terre. Si l'on part du principe non moderne qu'il y a des continuités entre corps et écosystèmes, on comprend qu'une atteinte à l'un est une atteinte à l'autre. Ce prisme nous aide à entendre les révoltes comme une opposition à cet habiter colonial. Si le marronnage – le fait, pour des esclavisés, de fuir la plantation – occupe une place centrale dans mon travail, c'est qu'il est une autre manière d'habiter. Les Marrons font plus que s'opposer à l'esclavage : ils mettent en acte un autre rapport à la Terre et aux non-humains.

Quelles sont les conséquences de ce « silence colonial » aujourd'hui ?

Je vois une double difficulté. D'une part, il a fallu attendre le cent-cinquantième de l'abolition de l'esclavage pour penser une reconnaissance de ce qui s'est passé. L'esclavage n'est pas un sujet facile en France. Lors de séances de sensibilisation au racisme et aux esclavages dans les lycées, certains professeurs ne voulaient pas que je parle des Noirs... François Fillon illustre parfaitement cette mentalité lorsqu'il disait, en 2017, au sujet de l'enseignement de l'histoire coloniale, que la France n'était « pas coupable d'avoir voulu faire partager sa culture aux peuples d'Afrique ».

D'autre part, l'objet écologie s'est constitué de façon distincte du racisme. C'est d'ailleurs aussi une réalité que les militants écologistes sont majoritairement blancs (d'après leurs dires mêmes).

Je dirais donc que le silence colonial participe de la « double fracture » (fracture environnementale et fracture coloniale) et exclut en passant toute une partie de ceux qui habitent la Terre. Or les personnes issues de la colonisation peuvent aussi contribuer à penser l'écologie. En maintenant la croyance selon laquelle les personnes racisées ne sont pas intéressées par la question de l'écologie, l'on maintient, bon gré mal gré, une exclusion des personnes racisées et de leurs propres conceptualisations des sphères et arènes usuelles où se pense l'écologie. Cette exclusion nourrit en retour des méfiances de la part des racisés. Dès ses débuts, l'imaginaire construit autour de l'écologie efface la place et la parole des autres.

De même, la fracture coloniale minore les enjeux écologistes. Mon livre, Une écologie décoloniale, tente une passerelle entre les deux, car cela dessert les uns et les autres. Je cherche à montrer qu'il y a déjà eu des effondrements depuis 1492 et que beaucoup de collectifs ont déjà proposé d'autres rapports au monde. Leur parole a été invisibilisée, en tout cas dans le champ écologiste. Or c'est en continuant à n'écrire que des recueils de textes écologistes dans lesquels il n'y a pas un seul Noir que l'on véhicule le mythe d'une écologie qui ne serait portée que par des Blancs des pays du Nord et le mythe d'une absence de pensée écologiste des anciens colonisés et esclavisés.

Comment penser ensemble justice sociale, antiracisme et préservation des écosystèmes ? Est-ce que redéfinir le concept de nature peut permettre ce lien ?

L'eurocentrisme et l'occidentalocentrisme nous ont empêchés de voir d'autres cosmogonies. Ou, si on les cite, c'est de façon romantique : « Ah ! Si tout le monde pouvait faire comme les Guaranis ! » Or on ne peut pas célébrer

leur manière de vivre sans reconnaître leur histoire et leur marginalisation sociale et politique. Chez les peuples premiers, les taux de suicide sont parfois dix fois supérieurs à la moyenne.

[...] il est urgent de faire de l'écologie une question du monde : dans quel monde voulons-nous vivre ? Il faut reconnaître les cultures et les couleurs, plutôt que d'aborder la question par la gestion environnementale, technique.

Il faut donc se laisser déranger par leur cosmogonie, sans oublier l'histoire de ces peuples et ce qu'ils demandent. Quels sont les termes que ces peuples utilisent pour revendiquer leur rapport au monde ? C'est ainsi que l'on sortira la justice écologique de sa double fracture. Parler d'écocide, par exemple, crée une nappe intergénérationnelle (on rattache nos actions à la vie de nos enfants, on assume une responsabilité pour l'après, on négocie celle de nos parents), mais cette nappe est pensée de manière environnementaliste, et non sociale et politique. Or comprendre que les destructions ont été possibles grâce à l'exploitation des peuples premiers, cela veut dire reconnaître la nécessité de justice pour ces peuples, tout autant que les demandes de réparation pour esclavage.

Les décideurs politiques et économiques actuels ont tout intérêt à continuer à occulter cette dimension coloniale...

En effet, il est urgent de faire de l'écologie une question du monde : dans quel monde voulons-nous vivre ? Il faut reconnaître les cultures et les couleurs, plutôt que d'aborder la question par la gestion environnementale, technique. C'est dans ce sens que je parle d'une « écologie décoloniale ».

Ce changement de paradigme ressemble fort à un changement d'imaginaire. Vous écrivez d'ailleurs votre livre dans un style presque littéraire.

Si j'ai pris des libertés littéraires, c'est afin de faire sentir les choses, et non pas seulement de les démontrer. Les historiens, s'ils se veulent scientifiques, donnent des chiffres. Mais une fois que l'on a ces éléments en mains, on n'est pas forcément prêt à penser et ressentir ce qui s'est passé. Mettre des noms sur les chiffres, retracer les trajets, voilà qui permet de faire de l'esclavage une histoire du monde et de la Terre.

« Toucher le monde », cela passe par les valeurs : l'amour, la justice... En particulier, si l'on demande comment faire monde après la colonisation et l'esclavage... La réponse n'est pas à trouver chacun dans son coin. Dans mon livre, je mets en scène des figures de fuite (quand on ne peut pas rencontrer l'autre), des figures de refus du monde pour l'autre, mais je parle aussi de ceux qui décident de rester à bord du bateau commun à tous les êtres. Car nous sommes tous dans le même bateau !

Mais, chez les écologistes, cette image est hantée par le récit de l'Arche de Noé. Michel Serres, par exemple, fait un usage des peintures et des images de l'Arche de Noé pour proposer une théorie politique de l'environnement : « Nous nous appelons tous Noé. » C'est un mythe de naissance de société, qui permet une théorisation du rapport au monde.

[...] dans les deux bateaux (l'Arche comme le bateau négrier), il n'y a pas de possibilité de faire monde. Je propose d'imaginer un navire-monde, peuplé d'humains et

de non-humains, en tenant compte de l'histoire de chacun.

Dans ce bateau, il n'y a personne dans les cales.

Mais l'Arche parle d'un processus de sélection que je considère comme violent. Par ailleurs, la focale est mise sur le processus d'embarquement : on ne sait rien sur la manière dont cela se passe à bord. L'usage politique qui en est ainsi fait me paraît problématique.

Pour ma part, je choisis de mettre plutôt en exergue le bateau négrier, parce que, si nous sommes dans le même bateau, nous ne sommes pas dans les mêmes conditions. Historiquement, la question de qui sera sauvé dans les populations noires des Amériques est douloureuse : on sait très bien qui sera sauvé et qui sera abandonné. Il n'y a qu'à regarder la Méditerranée pour comprendre. Aujourd'hui encore, la tempête climatique peut devenir une excuse pour ne pas vivre avec d'autres et pour construire des murs.

Cela dit, dans les deux bateaux (l'Arche comme le bateau négrier), il n'y a pas de possibilité de faire monde. Je propose d'imaginer un navire-monde, peuplé d'humains et de non-humains, en tenant compte de l'histoire de chacun. Dans ce bateau, il n'y a personne dans les cales. Tout le monde habite sur le pont.

Cette interview a d'abord été publiée en français dans *Revue Projet*.



Aurore Chaillou is deputy editor-in-chief of *Revue Projet*.



Louise Roblin is a doctoral student in political philosophy at the Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. She works for the Centre de recherche et d'action sociales (Ceras), publisher of *Revue Projet*.



Malcolm Ferdinand is a political scientist at the Université Paris Diderot and a researcher at CNRS (IRISSO). He is the author of *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen* (Édition du Seuil, 2019), winner of the Fondation de l'écologie politique literature prize in 2019.

Published October 6, 2020

Interview in French

Translation available in English

Published in the *Green European Journal*

Downloaded from <https://www.greeneuropeanjournal.eu/pour-une-ecologie-decoloniale/>

The Green European Journal offers analysis on current affairs, political ecology and the struggle for an alternative Europe.

In print and online, the journal works to create an inclusive, multilingual and independent media space.

Sign up to the newsletter to receive our monthly Editor's Picks.