



Conception graphique/maquette : Lucie Quézin  
Révision et relecture : L'équipe éditoriale de *Plurivers*  
Éditions du commun – Rennes  
[www.editionsducommun.org](http://www.editionsducommun.org)

L'Observatoire Terre-Monde  
[www.terremonde.org](http://www.terremonde.org)

*Plurivers* : revue d'écologies décoloniales  
[www.plurivers.online](http://www.plurivers.online)

L'Observatoire Terre-Monde et les éditions du commun © janvier 2024  
Chaque articles, entretiens, dessins, photographies, paroles et cartes  
reste la propriété de leurs auteurices © janvier 2024

ISBN : 979-10-95630-67-8

ISSN : en cours d'attribution

Dépôt légal : janvier 2024

Avec le soutien de la Fondation Danielle Mitterrand

#1 • 2024  
revue d'écologies décoloniales

**PLURIVERS**

L'Observatoire Terre-Monde

éditions du commun

# **DÉCOLONISER LE CHANGEMENT CLIMATIQUE**

*Plurivers : revue d'écologies décoloniales* est publiée par l'Observatoire Terre-Monde ([www.terremonde.org](http://www.terremonde.org)).

L'Observatoire Terre-Monde (OTM) est né d'une volonté partagée de mettre en lumière la diversité des enjeux écologiques inhérents aux territoires dits d'Outre-mer et leurs proches régions. À l'heure où l'impératif écologique nous enjoint à repenser collectivement nos manières d'habiter la Terre et de vivre-ensemble, l'Observatoire Terre-Monde a pour vocation de constituer un lieu d'études, d'actions et de diffusion de recherches et de connaissances autour des enjeux écologiques inhérents à ces territoires « d'Outre-mer », à leurs proches régions ainsi qu'au reste du monde. Les activités de l'association s'articulent aujourd'hui autour de cinq pôles thématiques : la recherche ; la documentation ; l'éducation ; la veille ; et le plaidoyer. À travers ces actions, nous souhaitons contribuer à instaurer un monde commun, respectueux des droits fondamentaux et dignités des êtres humains tout autant que ceux des non-humains et des écosystèmes de la Terre.

*Plurivers* est un projet de l'OTM porté par un comité éditorial présenté ci-après. Cette revue, dont l'objet est discuté dans l'introduction éditoriale, nous est apparue comme une initiative nécessaire au développement et à la diffusion des réflexions portées sur l'écologie décoloniale et le plurivers.

Une version en ligne de *Plurivers : revue d'écologies décoloniales*, avec les traductions des contributions plurilingues et du contenu multimédia supplémentaire, est consultable gratuitement sur [www.plurivers.online](http://www.plurivers.online).

Pluriverse: A Journal of Decolonial Ecologies is published by the *Observatoire Terre-Monde* ([www.terremonde.org](http://www.terremonde.org)).

*The Earth–World Observatory (L’Observatoire Terre-Monde, OTM) was born of a shared desire to highlight the diversity of ecological issues inherent in France’s so-called overseas territories and their neighboring regions. At a time when the ecological imperative requires us to collectively rethink our ways of living on Earth and living together, the Observatory aims to provide a forum for study, action, and the dissemination of research and knowledge on the ecological issues inherent in these “overseas territories,” their neighboring regions, and the rest of the world. The association’s activities are currently based around five thematic areas: research, documentation, education, monitoring, and advocacy. Through these actions, we hope to help build a shared world that respects the fundamental rights and dignity of human beings, as well as those of non-humans and the Earth’s ecosystems.*

*Pluriverse is an OTM project carried out by an editorial committee detailed later in this issue. This journal, whose purpose is discussed in the editorial introduction, seems to us to be a necessary initiative for the development and dissemination of decolonial ecology and the pluriverse.*

*An online version of Pluriverse: A Journal of Decolonial Ecologies, with translations of the plurilingual contributions and supplementary multimedia content, is available open access at [www.plurivers.online](http://www.plurivers.online).*





# SOMMAIRE

- \_10    **+ Guide de navigation**
- \_12    **+ Plurivers : revue d'écologies décoloniales**
- \_38    **+ Introduction : décoloniser le changement climatique**

## Partie 1. Colonialité, justice et changement climatique

- \_59    **+ Justice climatique pour les Outre-mer : pour une décolonisation du changement climatique depuis la France**  
\_Malcom Ferdinand
- \_88    **+ Climate Action at the Speed of Consent**  
\_Kyle Whyte
- \_105    **+ Neo-colonialismo, capitalismo del desastre y despojo cultural y territorial. El caso del huracán Iota en Old Providence (Colombia)**  
\_Catalina Toro Pérez
- \_122    **+ Réparations et changement climatique : une conversation avec Olúfẹ́mí O. Táíwò**

## Partie 2. Lutter : faire face aux désastres climatiques coloniaux

- \_144 **+ Décoloniser les luttes climatiques :  
une conversation avec l'Association A4,  
Ana Sanches et Tatiana Garavito**
- \_163 **+ Plotting Survival (To Live in the Hurricane's Path)**  
\_Adom Philogene Heron
- \_188 **+ Dans le sillage des catastrophes naturelles :  
une conversation avec Lori Peek**

## Partie 3. Vers un monde pluriversel : réparations et décolonialités

- \_197 **+ Mémoires sédimentées**  
\_Maya Mihindou
- \_203 **+ Planting Time at Hopi: An Act of Faith**  
\_Michael Kotutwa Johnson
- \_210 **+ Tinn Tout : in kozé dési somin lékolozi sanm  
Danyel Waro**
- \_219 **+ « Tinn tout »**  
– texte de la chanson de Danyel Waro
- \_223 **+ Rêver le plurivers pour une planète vivante :  
une conversation avec Arturo Escobar**
- \_238 **+ Biographies : équipe éditoriale**

# GUIDE DE NAVIGATION

Bien que chaque contribution qui compose ce numéro puisse être lue indépendamment des autres, nous vous invitons à prendre un moment pour lire ces quelques lignes afin de vous orienter dans ce plurivers.

Dans l'esprit de la pluriversalité, cette revue comprend une diversité de contributions dans plusieurs langues. Elle est littéralement plurilingue, avec des contributions en français, anglais, espagnol et créole (et certainement d'autres langues dans les prochains numéros). Toutefois, en raison de l'hégémonie globale de l'anglais, du français et de l'espagnol, ces langues à base latine – qui dominent aujourd'hui la taxonomie, la classification et commercialisation des matières biologiques – prendraient le dessus sur toutes les contributions à moins qu'un choix éditorial radical soit fait pour éviter cela. L'équilibre des langues changera de numéro en numéro, et nous espérons dans les prochains numéros augmenter le nombre de pages dans des langues moins globalement dominantes. Cependant, cela cause aussi un dilemme éditorial que nous continuerons à tenter de résoudre: comment permettre l'accès à un large lectorat tout en proposant un décentrement par rapport à l'usage des langues dominantes (i.e. décolonisation des langues), et leurs épistémologies ? On peut penser ici à ce que le célèbre écrivain Kenyan Ngũgĩ wa Thiong'o abordait dans son livre *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature* ainsi que plusieurs autres dans tous les coins du plurivers. Par la nature plurilingue de notre revue, nous avons souhaité partager l'une des expériences les plus communes de la vie sur Terre, celle d'habiter, respirer, écrire (comme l'a noté Édouard Glissant), manger, se déplacer et aimer en étant entouré d'une pluralité de langues. Nous avons pensé que masquer cette pluralité à l'intérieur d'une revue monolingue serait trompeur voire contradictoire dans notre tentative de prendre part à ces multiples mondes qui peuvent composer un monde commun.

L'une des manières par laquelle nous avons répondu à cette question fut de mettre à disposition des traductions de tous les textes de la revue dans le site internet qui l'accompagne : [www.plurivers.online](http://www.plurivers.online). Ces traductions sont particulièrement importantes pour les introductions éditoriales, que nous avons rédigées en français en raison de la nécessité d'élargir le débat sur les « écologies décoloniales » dans les nombreux « mondes francophones », mais dont nous souhaitons qu'elles soient lues par des lectrices opérant dans d'autres langues afin qu'iels puissent apprécier le cadre de la revue de manière plus large, ainsi que l'orientation particulière de chaque numéro.

# NAVIGATION GUIDE

*While each of the contributions that follow can be read in any order and stand-alone, we invite you to take a moment to read this page in order to orient yourself in this pluriverse.*

*In the spirit of pluriversality, this journal comprises a variety of contributions in a range of languages. It is literally plurilingual, with contributions in French, English, Spanish, and Creole (and hopefully more languages to come in future issues). Due, however, to the global hegemony of English, French and Spanish, this means that these Latin-based languages—Latin being the basis of hegemonic globalisation, as well as the classification/taxonomy and commercialisation of biological matter—will tend to overrule others unless radical editorial decisions are taken to avoid this. The balance of languages will change from issue to issue, and we hope in future iterations to increase the number of pages in less globally dominant tongues. But this also leads to an editorial conundrum that we will continue to tackle: how on the one hand to ensure wide readership and accessibility while at the same time decentring linguistic expression (i.e., decolonising language), and with this epistemologies (what Kenyan writer Ngũgĩ wa Thiong’o famously spoke about in his 1986 book, *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, and many others have also taken up from all corners of the pluriverse)? With the plurilinguistic nature of our journal, we wanted also to share one of the most common experiences of life on Earth, that of living, breathing, writing (as Édouard Glissant famously noted), eating, moving, and loving surrounded by a plurality of languages. We felt that hiding this plurality in a monolingual journal would not be genuine in our attempt to partake in the many worlds that may compose a common world.*

*One way in which we have attempted to deal with this is by providing translations of all of the contributions on the journal’s accompanying website: [www.plurivers.online](http://www.plurivers.online). This provision of translations is particularly important for the editorial introductions, which we have written in French due to the necessity to widen the debate on “decolonial ecologies” in the many French-speaking worlds, but which we wish to be engaged with by readers operating in other languages for them to appreciate the journal’s framing more broadly, along with the special focus of each issue.*

1\_ De la Cadena, Marisol, *Earth Beings : Ecologies of Practice across Andean Worlds*, Durham, Duke University Press, 2015.

2\_ L'autochtonie est un concept complexe, qu'il est essentiel d'expliciter.

Le terme Autochtone est la traduction francophone la plus appropriée du terme « Indigenous », qui est souvent utilisé pour désigner l'ensemble des groupes qui maintiennent un lien pérenne et ancestral avec un territoire, une langue, des coutumes, et doivent lutter pour conserver une certaine autonomie à une échelle infranationale. Le terme d'autochtonie fait donc appel à un référentiel commun de lutte pour les souverainetés territoriales de peuples premiers dans un contexte d'États-nations hégémoniques imposés par l'Histoire coloniale. C'est un terme politique dont l'utilisation se justifie dans certains contextes de négociation de droits et de représentation, tels que celui de ce numéro.

À l'échelle locale, ces peuples préfèrent souvent être nommés tel qu'ils se nomment eux-mêmes, en insistant sur les termes propres à leurs communautés.

Historiquement, les peuples Autochtones...

# PLURIVERS : REVUE D'ÉCOLOGIES DÉCOLONIALES

## Ouverture

Fermons les yeux. Imaginons un monde où les gens de différents lieux, de différentes peaux, genres, assignations socio-raciales, habilités, pourraient librement se lier avec l'autre, se représenter (comme individus et communautés) à travers des conditions d'égalité et de dignité. Imaginons un monde où les rivières, montagnes, esprits et animaux non humains seraient considérés comme de dignes co-habitants et agents politiques de la Terre<sup>1</sup> et non une simple matière à faire transiter dans les abattoirs. Imaginons un monde où le savoir en tant que tel prendrait plusieurs formes. Loin de la seule forme du texte académique, nous apprenions d'une montagne autant à travers la nature géologique de ses roches, de la composition biologique de sa flore qu'à travers les noms, les histoires et les esprits partagés par les peuples Autochtones<sup>2</sup> qui vivent auprès de ses flancs depuis des siècles voire des millénaires. Imaginons un monde où les droits des peuples à l'eau, à une nourriture saine, à un lieu sain où vivre et aimer, à la circulation, et à la participation collective des manières d'habiter la Terre seraient plus importants que les nombres affichés à côté des comptes bancaires d'une minorité. Imaginons un monde où le pouvoir ne serait pas défini par le niveau de violence et de domination que l'un peut imposer à l'autre, mais bien par le niveau de considération, de création et d'échanges conviviaux qui peuvent être nourris à travers la rencontre d'une pluralité de mondes et d'êtres sur Terre. Imaginons un monde dans lequel, non seulement plusieurs mondes s'y trouvent, mais plus

encore, s'y rencontrent avec égalité, justice et amour. Langues et arbres, histoires et oiseaux, paysages et nuages, mers et villes, cours d'eau et dessins auraient tous leur place dans ce canevas cosmique.

Plus qu'une revue, *Plurivers : revue d'écologies décoloniales*, est un lieu où nous vous invitons à participer à ces imaginations révolutionnaires, à peindre à nouveau l'horizon d'un monde commun. Une fois par an, vous trouverez une version en ligne et en papier d'un numéro se consacrant à un sujet précis, partageant des histoires, des luttes, et des pratiques créatives prenant place dans plusieurs lieux de la Terre, posant les étapes d'un monde en construction.



En créant cette revue plurilingue et en choisissant de l'appeler *Plurivers : revue d'écologies décoloniales*, nous avons considéré la dimension politique en jeu dans la manière de nommer les choses, c'est-à-dire la façon dont certains noms et concepts, sans oublier certaines langues<sup>3</sup>, tendent à prendre une position hégémonique au sujet de l'écologie, l'environnement et le changement climatique. Par endroit, cela peut conduire à une invisibilisation d'autres noms, termes et épistémologies qui les accompagnent, une invisibilisation des écologies relationnelles au sein desquelles la langue et les noms sont enchevêtrés et utilisés<sup>4</sup>. Par exemple, un terme diagnostique apparemment simple comme « changement climatique » peut vouloir dire des choses différentes qui dépendent du lieu d'où l'on parle<sup>5</sup>. De même, des termes qui indiquent une libération ou une résistance – disons par exemple, *le marronnage* ou *la fugitivité*, des termes clés pour les expériences caribéennes et africaines-américaines – peuvent, tout simplement, ne rien signifier pour d'autres. Ou encore, un vocabulaire comprenant « la résilience » ou « la soutenabilité » est pris en otage par les politiques des États-nations et le « greenwashing » de certaines entreprises, agissant comme un écran de fumée derrière lequel la violence coloniale est maintenue<sup>6</sup>. Autre exemple, un terme tel que « permaculture », célébré par plusieurs dans le Nord global, masque une histoire d'appropriation de savoirs locaux et sera par conséquent contesté par des praticiens Autochtones<sup>7</sup>.

... se sont fait nommer en situation de conflit par leurs ennemis. Voir notamment Yellow Bird, Michael, « What We Want to Be Called : Indigenous Peoples' Perspectives on Racial and Ethnic Identity Labels », *American Indian Quarterly*, vol. 23, N°2, 1999, p. 1-21.

3\_ Voir le « guide de navigation » au début de ce numéro.

4\_ Par exemple, on peut considérer le rôle de la nomenclature botanique latine dans l'invisibilisation des langues locales et des ontologies relationnelles. Voir Gray, Ros et Sheikh, Shela, « La Terre damnée : conflits botaniques et interventions artistiques », *Le Journal des Laboratoires d'Aubervilliers*, Cahier C, 2018/2019, p. 3-6, [http://leslaboratoires.org/sites/leslaboratoires.org/files/c\\_jdl-20181120-v4-def\\_bd.pdf](http://leslaboratoires.org/sites/leslaboratoires.org/files/c_jdl-20181120-v4-def_bd.pdf). Voir aussi Gray, Ros et Sheikh, Shela, « The coloniality of planting : legacies of racism and slavery in the practice of botany », *The Architectural Review*, 27 janvier 2021, <https://www.architectural-review.com/essays/the-coloniality-of-planting> ; et Boumediene, Samir, *La colonisation du savoir : Une histoire des plantes médicinales du...*

- ... « *Nouveau Monde* » (1492-1750), Vaulx-en-Velin, Les Éditions des mondes à faire, 2016.
- 5\_ Voir « Introduction : Décoloniser le changement climatique » dans ce numéro.
- 6\_ En ce qui concerne l'utilisation du terme « résilience » comme technique de gouvernance néolibérale des peuples Autochtones, voir Lindroth, Marjo et Sinevaara-Niskanen, Heidi, « The biopolitics of resilient indigeneity and the radical gamble of resistance », *Resilience : International Policies, Practices and Discourses*, vol. 4, N°2, 2016 ; Pour une critique de l'appropriation du terme de manière plus générale, voir Vishmidt, Marina, « Resilience, or... », commissionnée dans le cadre du projet, *Let's Get Together and Call Ourselves an Institute*, 2018, <https://www.chapterthirteen.info/new-page-2>
- 7\_ Comme discuté par plusieurs centaines d'agriculteurs et praticiens de la terre Autochtones lors du Sommet de la Permaculture Autochtone (Indigenous Permaculture Summit) organisé par la Oglala Lakota Cultural and Economic Revitalization Initiative sur la réserve...

Cette politique de la langue – et plus particulièrement de la nomenclature – est une question décoloniale. Cela concerne aussi la langue académique et ce que certain-e-s pourraient percevoir comme étant un « jargon » aliénant et redondant. Néanmoins, nous voyons une utilité à évoquer et à affirmer certains termes, notamment ceux contenus dans le nom de la revue : « plurivers » et « écologies décoloniales ». Termes que nous considérons comme des lieux de différends productifs. Au lieu de fonctionner comme des marqueurs statiques, nous employons ces termes à la fois afin de pointer de ce qui est en jeu et comme outils pour la création d'un « monde composé de plusieurs mondes », pour reprendre une phrase clé associée aux *pensées et actions* pluriverselles (provenant des luttes zapatistes au Chiapas, Mexique). Autrement dit, nous pensons que ces deux concepts sont utiles *tant* pour le travail de diagnostic *que* celui de praxis et d'intervention.

Dans les paragraphes qui suivent, nous proposons une brève explication de la manière dont nous mobilisons quelques concepts centraux. En bref, le terme « plurivers » du titre, *Plurivers : revue d'écologies décoloniales* s'inspire à la fois des innombrables auteurices et de militants de l'Abya Yala ou Ile de la Tortue (les Amériques), et d'auteurices et de militant-e-s de plusieurs régions du monde (Afrique, Asie, Amérique du Nord, Europe et Caraïbe) qui ont œuvré à pointer et renverser les colonialités à l'œuvre dans les manières de vivre et d'habiter la Terre. Ce titre indique le désir de montrer d'autres imaginaires, cosmovisions et pratiques/praxis possibles par-delà les cadres hérités de la modernité, du capitalisme, du patriarcat et du développementalisme global. Par « écologies décoloniales », nous entendons faire face frontalement à la normalisation de l'absence des voix non-Blanches dans les arènes de pensées de l'écologie œuvrant ainsi à sortir du seul environnementalisme<sup>8</sup> afin de créer des espaces de discussions, débats et échanges Sud-Sud ainsi que des dialogues Sud-Nord. Parallèlement aux luttes en cours pour la reconnaissance des droits des peuples Autochtones ainsi que des luttes antiracistes, féministes et anticapitalistes, l'ambition de cette revue d'écologies décoloniales est d'ouvrir à nouveau les possibilités d'une pluralité de manières d'habiter le monde, et les possibilités d'une composition plus égale, plus juste et créative, reprenant la proposition des zapatistes d'« un monde où il y a de la place pour plusieurs mondes<sup>9</sup> ». Autrement dit, les écologies décoloniales, en tant que réponse à la colonialité, représentent des chemins vers l'ouverture, en pratique, d'un plurivers.

## Dé/colonialités ; Écologies décoloniales

### Dé/colonialités

Le monde tel que nous le connaissons aujourd'hui est composé de quelque 195 pays et leurs frontières, configurés par les différents centres économiques, politiques et leurs puissances militaires globales. Il fut structurellement façonné, entre autres, par différents processus de colonisations modernes et par le capitalisme depuis 1492. Si les colonisations modernes – adossées à l'idéologie de la découverte – furent des processus juridiques, politiques et militaires bornés dans le temps par des dates de début et des dates de fin dans plusieurs régions ou États, les manières coloniales de se penser dans le monde, de se rapporter aux autres êtres humains et aux écosystèmes, à la religion, persistent bien après les dates de fin officielle de ces colonisations. C'est ce que plusieurs penseurs et activistes d'Amérique latine (en particulier le groupe modernité/colonialité) ont nommé « la colonialité ». La *colonialité* – concept mouvant et pluriel – se définit comme : « l'articulation planétaire d'un système de pouvoir occidental » qui a survécu au colonialisme et qui repose sur l'infériorisation des lieux, des groupes humains, des savoirs et des subjectivités non occidentales, ainsi que sur l'exploitation de leurs ressources et de leurs forces vives<sup>10</sup>.

Ainsi, bien que les colonisations modernes et leurs États Impériaux ne soient plus les principaux mode de relations internationales – mais demeurent encore en vigueur comme en atteste le traitement violent de la Palestine par l'État d'Israël – la colonialité persiste dans plusieurs institutions nationales et internationales y compris certaines ONG. En résulte une production de savoir au sujet du monde et des actions qui maintiennent une hiérarchie coloniale entre les Nord et les Sud, entre les hommes et les femmes, les riches et les pauvres, les Blancs et les non-Blancs, les Occidentaux et les peuples Autochtones. Comme nous le verrons plus loin, déconstruire cette hiérarchisation dichotomique d'une réalité bien plus complexe est l'une des tâches centrales de la praxis décoloniale.

Cette hiérarchisation fut manifeste dans l'idéologie du développement dans la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle. L'argument d'un « rattrapage » du niveau de vie des « pays développés » par les pays anciennement colonisés à travers les voies du progrès économique basé essentiellement sur la croissance contribua à asseoir une position de domination des pays du Nord global et les pays du Sud

... de Pine Ridge en 2019. Cet événement avait rassemblé des praticiens de plusieurs territoires amérindiens des États-Unis afin d'échanger pratiques et idées. Ces derniers, qui se considèrent généralement comme gardiens de la terre (*land stewards*) avaient évoqué très fortement l'ironie de ce terme de « permaculture autochtone », qui provient clairement d'un ensemble de pratiques ancestrales de leurs peuples rebaptisés « permaculture » par les Blancs. Voir aussi Watson, Jesse, « Decolonizing Permaculture », *Resilience*, 19 février 2016, <https://www.resilience.org/stories/2016-02-19/decolonizing-permaculture/>  
8\_ Ferdinand, Malcom, « Chapter 2 : Decolonial ecologies beyond exclusive environmentalism », dans Pellizioni, Luigi, Leonardi, Emanuele et Asara, Viviana (dir.), *Handbook of Critical Environmental Politics*, Cheltenham, Edward Elgard Publishing, 2022, p. 40-57.

9\_ Armée Zapatiste de Libération Nationale, « Quatrième Déclaration de la Forêt Lacandone », 1996, cité dans Kothari, Ashish et al. (dir.), *Plurivers : Un dictionnaire du post-développement*, Marseille, Éditions Wildproject, 2022.

10\_ Solomon Tsehaye, Rachel et Vieille-Grosjean, Henri, « Colonialité et occidentalocentrisme : quels enjeux pour la production des savoirs », *Recherches en éducation*, vol. 32, 2018.

11\_ <https://www.agenda-2030.fr/agenda-2030/>

12\_ Boukari-Yabara, Amzat, *Africa Unite ! Une histoire du panafricanisme*, Paris, La Découverte, 2014.

13\_ Obolo, Pascale (dir.), *Afrikadaa. Les révoltes silencieuses*, Auxerres, HDiffusion Éditions, 2021.

global assisté par un ensemble d'institutions internationales, dont le FMI et la Banque Mondiale. Le développement durable n'étant qu'un autre avatar de la prolongation de cette colonialité. Ainsi, malgré de nombreuses critiques sur l'opérationnalité de la notion et son caractère dualiste (défense du libéralisme économique vs objectif de durabilité), le développement durable continue d'être le fer de lance des politiques écologiques à l'échelle mondiale à travers la déclinaison d'objectifs de développement durable par l'Agenda 2030 au sein des 193 états signataires<sup>11</sup>. Ces politiques de « développement » ont constitué pendant toute la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle le programme économique et politique des anciennes colonies de pays du Nord. Portées par des promesses « d'égalité réelle » ou des « politiques de rattrapage », certaines anciennes colonies restent encore rattachées à leurs anciennes « métropoles ». Appelés territoires « d'Outre-mer » à l'instar de la Martinique ou de Porto Rico, ils font toujours l'objet de ce développementalisme. Si des avancées techniques ont pu être effectuées en matière de santé, d'éducation ou dans d'autres domaines, cette promesse d'égalité réelle est loin d'avoir été réalisée dans les faits. Bien au contraire si l'on s'en réfère aux principaux indicateurs socio-économiques de ces territoires, l'inégalité n'est pas l'exception, mais bien la règle encore aujourd'hui que ce soit en matière d'exposition aux pesticides, d'accès à l'eau, de chômage ou encore de précarité.

Face à cette colonialité du monde, plusieurs mouvements et courants de pensées critiques trouvèrent leur essor à partir du milieu du 20<sup>e</sup> siècle au moment des décolonisations. En particulier, l'anticolonialisme avec les contributions politiques et théoriques de plusieurs mouvements indépendantistes, de Hô Chi Minh à Patrice Lumumba en passant par Ahmed Ben Bella, Amílcar Cabral et Julius Nyerere. S'y recourent aussi la naissance d'un panafricanisme depuis et hors du continent africain dès la fin du 19<sup>e</sup> siècle, comprenant les contributions de Marcus Garvey, W.E.B. Du Bois, et Kwame Nkrumah<sup>12</sup>. Cependant, il faut se rappeler que les oppositions dans les gestes de révoltes comme dans les gestes quotidiens et les pensées critiques du colonialisme et des esclavages modernes sont aussi anciennes que 1492. Aussi les pensées critiques du colonialisme, de l'esclavagisme et de l'impérialisme trouvent des racines aussi anciennes que les révoltes Maronnes à l'instar de Zumbi du quilombo de Los Palmares au Brésil, de Queen Nanny en Jamaïque et de la Reine Nzinga en Angola au 17<sup>e</sup> siècle, la révolution haïtienne dès la fin du 18<sup>e</sup> siècle, des nombreuses révoltes silencieuses<sup>13</sup> dans

les terres comme sur les navires négriers, dans les ports comme dans les mines, dans les églises comme dans les plantations, et des nombreuses guerres d'indépendance du 20<sup>e</sup> siècle allant de l'Indonésie à l'Algérie en passant par le Vietnam. Les nombreux volets de la pensée postcoloniale avec les figures phares que sont Frantz Fanon, Gayatri Spivak ou encore Edward Saïd, ont permis de pointer la continuité de discriminations racistes dans les représentations et les positions entre anciens colons et anciens colonisés<sup>14</sup>.

Dans cette revue, nous sommes particulièrement intéressés par un ensemble de mouvements et de courants de pensée regroupés sous les expressions « pensées ou théories décoloniales ». Il ne s'agit pas de postuler une hiérarchie douteuse et inutile entre ces différentes critiques de la colonialité, mais plutôt d'attirer l'attention sur ce champ pluriel qui rend possible une critique *épistémique* de la modernité coloniale. Aux revendications de justice et d'égalité, de redistribution de la richesse globale entre Nord et Sud globaux tout autant que de redistribution des places et des paroles dignes et savantes, les théories décoloniales ont en commun de devenir les catégories mêmes de pensées et de production de savoir au sujet du monde. Telle est la démarche d'un des premiers groupes de chercheur-se-s/militant-e-s à avoir adopté le mot décolonial, provenant principalement d'Amérique du Sud tels que Anibal Quijano, Catherin Walsh, Ramon Grosfoguel, Nelson Maldonado Torres, Maria Lugones et Arturo Escobar<sup>15</sup>. S'appuyant sur des pratiques et actions politiques de militants et particulièrement de peuples Autochtones d'Amérique – aussi appelé Abya Yala – ces auteures explicitent alors différents pans de cette colonialité dont la colonialité du pouvoir, du savoir, de l'être et du genre<sup>16</sup>.

En France, du fait d'une compréhension particulière de l'idée de la République, enfermée entre le désir d'une innocence blanche face à l'histoire coloniale et esclavagiste d'un côté, et d'un *color-blindness* de l'autre, a contribué ces 10 dernières années à présenter ces théories – de même que les études critiques de la race [*critical races studies*] et les études de genre [*gender studies*] – comme des inventions étrangères qui n'auraient aucun lien avec la France – plus précisément l'Hexagone. Régulièrement, dans l'espace public et médiatique national dans des tribunes signées par des universitaires, des politiques, et même par des généraux réservistes menaçant de « prendre les armes/ou d'agir<sup>17</sup> », les chercheur-se-s et militant-e-s qui abordent ces théories, en parlent ou mènent des recherches sur ce sujet sont ouvertement dénoncés

14\_ Saïd, Edward, *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident* (trad. C. Malamoud), Paris, Seuil, 1997 ; Fanon, Frantz, *Les damnés de la Terre*, Paris, F. Maspero, 1961 ; Spivak, Gayatri Chakravorty, « Can the subaltern speak ? », dans Nelson, Carry et Grossberg, Lawrence (dir.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Champaign, University of Illinois Press, 1988, p. 271–31.

15\_ Kothari et al. (dir.), *Plurivers. Un dictionnaire du post-développement*, op. cit.

16\_ Voir Walsh, Catherine et Mignolo, Walter, *On Decoloniality : Concepts, Analytics, Praxis*, Durham, Duke University Press, 2018.

17\_ « "Pour un retour de l'honneur de nos gouvernants" : 20 généraux appellent Macron à défendre le patriotisme », *Valeurs actuelles*, 21 avril 2021, <https://www.valeursactuelles.com/politique/pour-un-retour-de-lhonneur-de-nos-gouvernants-20-generaux-appellent-macron-a-defendre-le-patriotisme>

18\_ Mbembé, Achille, « Pourquoi ont-ils peur du postcolonial ? », AOC, 21 janvier 2020, <https://aoc.media/opinion/2020/01/20/pourquoi-ont-ils-tous-peur-du-postcolonial/>

19\_ Voir « Guerre permanente ou paix révolutionnaire, il faut choisir ! », *Mediapart*, partie de Manifeste – 20 ans après le 11 septembre, 11 septembre 2021, <https://blogs.mediapart.fr/manifeste-20-ans-apres-le-11-septembre/blog/110921/guerre-permanente-ou-paix-revolutionnaire-il-faut-choisir>

20\_ Voir Dubet, François, « Le « wokisme » sur le banc des accusés lors d'un colloque à la Sorbonne », *Le Monde*, 8 janvier 2022, [https://www.lemonde.fr/idees/article/2022/01/10/francois-dubet-le-colloque-organise-a-la-sorbonne-contre-le-wokisme-releve-d-un-maccarthysme-soft\\_6108891\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2022/01/10/francois-dubet-le-colloque-organise-a-la-sorbonne-contre-le-wokisme-releve-d-un-maccarthysme-soft_6108891_3232.html)

21\_ <http://collectiflieuxcommuns.fr/IMG/MAL/NoticesMAL.html>

22\_ Quiroz, Lissel et Collin, Philippe, *Pensées décoloniales : une introduction aux théories critiques d'Amérique Latine*, Paris, Zone, 2023 ; Dufoix, Stéphane, *Décolonial*, Paris, Anamosa, 2023.

en ce qu'ils porteraient atteinte à la République<sup>18</sup>. Ajoutant une couche d'islamophobie, ils sont aussi qualifiés par un terme dénué de sens : « islamo-gauchistes<sup>19</sup> ». Une même posture fut observable à travers des initiatives confusionnistes telles que l'organisation récente d'un colloque sur « la déconstruction et le wokisme<sup>20</sup> » à la Sorbonne adoubé par l'ancien ministre de l'Éducation ou encore la volonté affichée de l'ancienne ministre de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, Frédérique Vidal, d'ouvrir une enquête sur la manière dont ses « nouvelles idéologies » infiltreraient le CNRS. Un groupe fait circuler depuis 2022 une carte sous forme d'affiche avec un ensemble de cibles des « mouvances anti-lumière » où figuraient plusieurs chercheur·se·s abordant les questions de racisme, de colonialisme, d'écologie et de genre<sup>21</sup>. Sous couvert d'un discours verni d'universalité et de républicanisme, une bataille idéologique semble s'engager dans le champ politique et académique. Cela, alors même que les débats de fond sont quasi-invisibles et/ou invisibilisés dans l'espace public. Dans les faits, qu'est ce qui est critiqué ? Pour quelles raisons ? Dans quel but ? Motus... il semble préférable d'agiter des épouvantails plutôt que de chercher à comprendre de quoi il est réellement question.

Si des ouvrages et des traductions récentes enfin se proposent de présenter les différents pans de la pensée décoloniale d'Amérique latine<sup>22</sup>, le but de cette revue n'est pas de passer à la loupe ces théories et ces chercheur·se·s dont certains figurent parmi les rédactrices de cet éditio. En effet, nous souhaitons sortir de l'idée que le « décolonial » serait essentiellement un fait émanant en-dehors de la France. Nous n'avons aucune intention de venir « rassurer » ceux qui se sentiraient menacé·e·s par le fait que des voix historiquement dominées, marginalisées, voire mutilées, tiennent à exprimer haut et fort leurs revendications, leurs compréhensions du monde et de la Terre, tout autant que leurs théories concernant la liberté, l'égalité et la justice. De là découlent deux points importants. D'une part, les Amériques (et singulièrement l'Amérique du Sud) n'ont pas l'apanage de « la » pensée décoloniale. Tout en reconnaissant les contributions fortes de ces militant·e·s et de chercheur·se·s, d'autres contextes ont aussi formulé leurs propres conceptualisations décoloniales qu'ils s'agissent de l'Australie, de l'Afrique du Sud, de l'Indonésie voire même le Brésil, à l'intérieur de l'Amérique latine<sup>23</sup>.

D'autre part, ce serait s'enfermer dans un fantasme de toute-puissance coloniale que de penser qu'un pays comme la France,

ayant historiquement eu des colonies dans trois continents (Afrique, Asie et Amériques) et trois océans (océan Atlantique, océan Indien et océan Pacifique) structuré autour d'une racialisation des rapports sociaux, du racisme et d'une domination coloniale entre différents espaces n'aurait en son sein, aucune émergence propre de pensées et mouvements décoloniaux. Nous rejoignons ici les propos récents du député Martiniquais Serge Letchimy qui, lors d'un débat à l'Assemblée nationale le 5 février 2021 s'opposa à une proposition d'amendement de loi par la droite visant à la dissolution de syndicats traitant de thèmes décoloniaux – associant carrément la pensée décoloniale au terrorisme – en défendant le droit, notamment pour toute personne dont les ascendants ont été colonisés, d'aborder toutes les théories et outils disponibles y compris les théories décoloniales pour penser, créer et imaginer les concepts de liberté et d'égalité à partir de leurs histoires<sup>24</sup>. En effet, depuis plus de 20 ans en France (hexagonale et ultramarine) naissent des mouvements, groupes de réflexions et revendications politiques qui vont ouvertement faire usage du mot « décolonial ». De la création du mouvement/Parti des Indigènes de la République amenant aussi un ensemble d'actions politiques et d'essais<sup>25</sup> aux déboulonnages des statues de Victor Schoelcher en Martinique en 2020, en passant par les différents groupes et collectifs travaillant notamment le milieu de l'art tels que « Décolonisons les art », la création d'une « revue d'études décoloniales », de collectifs locaux tels que « La fabrique décoloniale » en Martinique, de mouvements étudiants en Hexagone et, plus récemment, les propositions d'écologies décoloniales exprimées dans des ouvrages, des conférences, mais aussi dans les cortèges de manifestations à Paris, dans l'Hexagone et différents territoires dits d'Outre-mer<sup>26</sup>, il existe bien une constellation de critiques décoloniales depuis la France et sa propre histoire coloniale et esclavagiste. Et c'est bien à ces écologies décoloniales et ses horizons pluriversels que cette nouvelle revue se consacre.

### Écologies décoloniales

L'écologie décoloniale peut être présentée à la fois comme un mouvement sociopolitique et une proposition théorique qui non seulement cherche à défaire les inégalités, injustices et dominations en cours dans le monde, en particulier, celles héritées des impérialismes et colonisations modernes, de l'esclavage colonial, mais qui s'engage aussi dans des praxis du *faire-monde*. Une

23\_ Voir, par exemple, Green, Lesley, *Rock, Water, Life : Ecology and Humanity for a Decolonial South Africa*, Durham, Duke University Press, 2000 ; Parreñas, Juno Salazar, *Decolonizing Extinction : The Work of Care in Orangutan Rehabilitation*, Durham, Duke University Press, 2018 ; Bispo, Antonio, *A terra da, A terra quer*, São Paulo, Ubu Edition, 2023 ; Rose, Deborah-Bird, *Vers des humanités écologiques*, trad. M. Schaffner, Marseille, Wildprojet, 2019.

24\_ Assemblée nationale, *Compte-rendu de la session du 5 février 2021*, <https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/15/comptes-rendus/seance/session-ordinaire-de-2020-2021/troisieme-seance-du-vendredi-05-fevrier-2021>



Manifestation contre Monsanto, Paris, mai 2021,  
photo © Malcom Ferdinand

Occupation de Belleville (Paris) par Youth for  
Climate, octobre 2020, photo © Malcom Ferdinand

### Notes 25 à 27

25\_ Bouteldja, Houria, *Les Blancs, les Juifs et nous : vers une politique de l'amour révolutionnaire*, Paris, La Fabrique, 2016 ; Khiari, Sadri, *Malcolm X : Stratège de la dignité noire*, Paris, éditions Amsterdam, 2013.

26\_ Ferdinand, *Une écologie décoloniale : penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Seuil 2019.

27\_ Ferdinand, « Chapter 2 : Decolonial ecologies beyond exclusive environmentalism », *op. cit.* ; Alimonda, Hector, Toro-Perez, Catalina et Martín, Facundo (dir.), *Ecología política latinoamericana. Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica* vol. 1. Buenos Aires, Clasco, 2017 ; Escobar, Arturo, *Sentipensar con la tierra*, Medellín, Ediciones Unaula, 2018 ; Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, *op. cit.* ; Demos, T.J., *Decolonizing Nature : Contemporary Art and the Politics of Ecology*, Berlin, Sternberg Press, 2016 ; Parreñas, Juno Salazar, *Decolonizing Extinction*, *op. cit.* ; Green, *Rock, Water, Life*, *op. cit.* ; Gómez-Barris, Macarena, *The Extractive Zone : Social Ecologies and Decolonial Perspectives*, Durham, Duke University Press, 2017 ; Hau'ofa, Epli, « Epilogue : Pasts to remember », in Borofsky, Robert (dir.), *Remembrance of Pacific Pasts : An Invitation to Remake History*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2000, p. 453-472.

écologie décoloniale n'est pas un nouveau dogme, ou une idéologie qui pourrait être simplement appliqué de manière verticale (*top-down*) à n'importe quel espace-temps sans considération pour les différentes histoires, cultures, cosmologies et expériences des habitant·e·s la Terre et du monde. À vrai dire, nous préférons parler « d'écologies décoloniales » au pluriel ancrées dans divers imaginaires, expériences et histoires comme c'est le cas dans la Caraïbe, l'Australie, la Norvège, l'Amérique du Sud, l'Afrique du Sud<sup>27</sup>.

Bien que différentes dans leurs formes, ces écologies décoloniales ont comme base commune une opposition radicale à la manière particulièrement violente, inégale et injuste d'habiter la Terre, imposée à l'échelle du globe depuis 1492, désignée comme *l'habiter colonial*<sup>28</sup>. À côté des génocides de plusieurs peuples Autochtones, des esclavages et autres formes de travail forcé, l'habiter colonial vise à anéantir la diversité de manières d'habiter la Terre ainsi que leur communauté humaine et non humaine, afin de développer un seul mode, extractiviste, de relation à la Terre et à la vie même. Un habiter qui est manifeste dans les différentes formes de plantations, de mines ou de puits de pétrole. Ainsi, outre les luttes en cours pour la reconnaissance et l'application effectives des droits des peuples Autochtones, les luttes antiracistes et féministes, les écologies décoloniales cherchent à réouvrir les possibilités d'une pluralité de manières d'habiter la Terre, les possibilités d'une composition plus égale, juste et créative « des mondes à l'intérieur du monde ». En d'autres termes, les écologies décoloniales sont des chemins vers l'ouverture, en pratique, d'un plurivers.

Aussi ces écologies décoloniales conduisent-elles à une remise en cause profonde des formes de l'environnementalisme mainstream. Elles pointent d'une part l'historique et contemporaine blanchité structurant les mouvements et théories environnementalistes classiques, en particulier aux Etats-Unis comme l'a montré Dorceta Taylor, mais aussi en Europe<sup>29</sup>. Le mouvement environnementaliste mainstream a hérité des idéologies de la conservation du 19<sup>e</sup> siècle, où l'idée d'une nature vierge (*wilderness*) recréée sur les cendres des génocides et esclavages trouva son essor. En particulier, la création de parcs nationaux relevait d'une compréhension de l'écologie reposant sur une politique de répartition géographique des corps, excluant les peuples Autochtones et les personnes racisé·e·s<sup>30</sup> des grands espaces verts, et réservant les parcs à certains corps Blancs de classe moyenne. Une compréhension qui persiste encore dans les politiques de conservation<sup>31</sup>. Les mouvements écologistes du

28\_ Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, op. cit., p. 51-68.

29\_ Taylor, Dorceta, *The Rise of the American Conservation Movement : Power, Privilege, and Environmental Protection*, Durham, Duke University Press Books, 2016 ; Finney, Carolyn, *Black Faces, White Spaces : Reimagining the Relationship of African Americans to the Great Outdoors*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2014 ; Nash, Roderick, *Wilderness and the American Mind*, Yale, Yale University Press, 2014 [1967] ; Cronon, William, « The Trouble with Wilderness : Or, Getting Back to the Wrong Nature », *Environmental History*, vol.1, N°1, 1996, p. 7-28.

30\_ Tenons compte de la longue construction d'une hiérarchie raciale par l'Occident, par le terme de « racisé-e-s », nous indiquons les personnes identifiées socialement comme non Blanches. Pour une discussion plus ample sur le sujet voir Mazouz, Sarah, *Race*, Paris, Anamosa, 2020.

31\_ Longo, Fioro, *Décolonisons la protection de la nature : plaidoyer pour les peuples autochtones et l'environnement*, Joinville-Le-Pont, Double Ponctuation, 2023 ; Mbaria, John et Ogada, Moredecai, *The Big Conservation Lie : The Untold Story of Wildlife Conservation in Kenya*, Lens & Lens Publishing, 2016 ; Blanc, Guillaume, *L'invention du colonialisme vert : pour en finir avec le mythe de l'Éden africain*, Paris, Flammarion, 2020.

32\_ Debourdeau, Ariane (dir.), *Les Grands Textes fondateurs de l'écologie*, Paris, Flammarion, 2013 ; Bourg, Dominique et Frasnère, Augustin (dir.), *La pensée écologique : une anthologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

Nord peinent à renoncer à leur filiation coloniale, continuant à présenter comme « pères fondateurs » de l'écologie uniquement des hommes Blancs, libres de classes aisées dans des sociétés coloniales et esclavagistes (ex. Jean-Jacques Rousseau et Henry Thoreau, John Muir, ou encore Pierre Poivre<sup>32</sup>). L'on continue à caresser le doux fantasme que les impérialismes, colonisations et esclavages n'auraient été que de simples accidents de l'Histoire qu'il faudrait oublier ou glisser sous le tapis, et surtout ne pas mentionner dès lors qu'il s'agit de penser à la Terre et ces écosystèmes. Que face aux grands bouleversements de l'Anthropocène, ces sujets seraient hors-sujet, malvenus et mettraient l'unité supposée requise face à la crise écologique en péril<sup>33</sup>.

Cette séparation des histoires coloniales et environnementales de la terre, cette double fracture<sup>34</sup>, a aussi traversé un ensemble de propositions politiques de l'écologie depuis les années 1960 telles que l'écologie politique française (à entendre ici de l'Hexagone), l'écoféminisme, l'écologie sociale ainsi que l'écomarxisme. Si les articulations entre environnement et questions sociales y sont fortes et importantes, elles souffrent pour la majorité d'un point d'ombre concernant la constitution coloniale de la modernité. Ainsi, malgré les idéaux d'émancipation et d'égalité qui y sont proposés, il persiste un refus d'embrasser l'histoire coloniale et la tâche d'inventer un monde commun avec la pluralité des peuples colonisés qui furent enfermés dans la cale du monde. En résultent alors un ensemble de thématiques qui sont mises de côté (ex. l'anti-racisme), mais plus encore, la persistance d'espaces éditoriaux, universitaires, politiques, gouvernementaux et associatifs, encore structurés par la blancheur. Des espaces où la pluralité de genres et de catégories socio-raciales qui peuplent la Terre se voit effacée au profit d'une majorité d'hommes Blancs.

C'est bien dans ce refus de tenir compte de l'histoire coloniale qu'aujourd'hui, se déploient plusieurs formes d'écoterrorisme voire d'écoterrorisme. L'on ne peut refuser l'analyse et se dire que les propos réitérés d'anciens présidents de la République française (ex. Nicolas Sarkozy) tenant les femmes Noires d'Afrique pour responsables du changement climatique<sup>35</sup> ou, plus grave, les discours de terroristes qui légitiment les atrocités commises (par exemple à Christchurch en Nouvelle-Zélande/Aoetera et El Paso aux États-Unis en 2019) en pointant une prétendue surpopulation des peuples non-Blancs, comme le simple fait de fous criminels<sup>36</sup>. Il semble nécessaire de pointer ce qui, dans l'objet même pensé

comme écologique, rend possible ces discours racistes et ces actes horribles. En particulier, en Europe, plusieurs organisations environnementales maintiennent cette colonialité dans leurs rangs, en hiérarchisant les sujets traités, prolongeant ainsi l'exclusion de plusieurs voix et expériences non-Blanches du monde dans les pensées et praxis écologistes<sup>37</sup>. Ainsi se déploya la croyance trompeuse que les enjeux écologiques ne seraient qu'un souci des hommes Blancs et que les pauvres, les femmes, les personnes racisé·e·s et les Autochtones ne soucieraient pas de la Terre et du monde.

D'autre part, plus que la nécessaire implication de la pluralité sur Terre à l'ensemble des arènes de discussion, de production du savoir, de prise de décision politique, les écologies décoloniales participent aussi à remettre en cause les problématiques mêmes de la crise écologique y compris la crise climatique<sup>38</sup>. Au fond, quels sont les objets et problèmes de l'écologie ? Loin des seules questions d'espaces dits verts, de forêts, de savanes pensées hors de la présence humaine, ce sont aussi les espaces de vie au sein des villes et singulièrement les espaces de bidonvilles, les ghettos, les favelas, les quartiers populaires, les territoires des peuples Autochtones, les espaces réservés aux gens du voyage, les terres colonisées ou territoires marginalisés au sein de leurs États tels que les territoires d'Outre-mer, et l'accès de leurs habitants aux droits fondamentaux (eau, logement, éducation, santé, justice) qui sont en jeu dans ces écologies comme l'attestent les travaux menés dans le champ de la justice et des inégalités environnementales. Dans la perspective de l'écologie décoloniale, leurs habitant·e·s n'y sont point réduits à des nombres ou encore à des victimes sans noms et sans voix des conséquences du réchauffement climatique, mais comme des coparticipant·e·s du monde et co-participant·e·s dans l'élaboration de savoirs et de propositions théoriques alternatives.

De manière plus radicale, l'écologie décoloniale vient questionner le sens courant du mot « écologie ». Si les essais qui présentent les différentes écologies décoloniales sont de plus en plus nombreux aujourd'hui, dont les livres de Malcom Ferdinand et d'Arturo Escobar, ces essais s'appuient sur des pratiques ancestrales de vies, de rapports à la terre, au vivant, aux esprits et au cosmos, des pratiques et des récits bien antérieurs à ceux de la modernité occidentale. Ainsi l'interrogation est inversée. Il ne s'agit plus de questionner l'écologie décoloniale en lui disant « mais que viennent faire la colonisation et l'esclavage dans l'écologie ? », mais plutôt, de

33\_ Serres, Michel, *Le contrat naturel*, Paris, François Bourdin, 1990 ; Bourg, Dominique, *Une nouvelle Terre*, Paris, Desclée de Brouwer, 2018.

34\_ Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, *op. cit.*, p. 11-47.

35\_ Toulemonde, Marie, « Sarkozy, le climat et la fécondité des Africaines », *Jeune Afrique*, 15 septembre 2023, <https://www.jeuneafrique.com/1482934/societe/sarkozy-le-climat-et-la-fecondite-des-africaines-pourquoi-lex-president-francais-se-et-nous-trompe/>

36\_ Madelin, Pierre, *La tentation écofaciste : écologie et extrême droite*, Montréal, Écosociété, 2023.

37\_ Voir « Décoloniser les luttes climatiques : Une conversation avec Association A4, Ana Sanches et Tatiana Garavito » dans le numéro 1 de *Plurivers*.

38\_ Manglou, MéliSSa et Ferdinand, Malcom (dir.), *Écologie et Politique : Écologies politiques depuis les Outre-mer*, vol. 63, Latresne, Le Bord de l'eau, 2021.

39\_ Morin, Françoise, « Les droits de la Terre-Mère et le bien vivre, ou les apports des peuples autochtones face à la détérioration de la planète », *Revue du MAUSS*, vol. 42, N° 2, 2013, p. 321-338 ; Landivar, Diégo et Ramillien, Émilie, « Savoirs autochtones, « nature-sujet » et gouvernance environnementale : une analyse des reconfigurations du droit et de la politique en Bolivie et en Équateur », *Autrepart*, vol. 81, N° 1, 2017, p. 135-158.

40\_ Bullard, Robert, *Dumping in Dixie : Race, Class and Environmental Quality*, Boulder, Westview Press, 1990 ; Pulido, Laura, « Geographies of race and ethnicity II : Environmental racism, racial capitalism and state-sanctioned violence », *Progress in Human Geography*, vol. 41, N° 4, 2016, p. 524-533.

41\_ EJ Atlas, « Global Atlas of Environmental Justice », <https://ejatlas.org/>

42\_ Voir, par exemple Nixon, Rob, « Environmentalism and Postcolonialism », in Ania Loomba et al. (dir), *Postcolonial Studies and Beyond*, Durham, Duke University Press, 2005, p. 233-51 ; Nixon, ...

questionner l'écologie classique en lui disant « mais qu'avez-vous fait de tous ces peuples, de tous ces êtres, de tous ces vivants qui ont constitué et constituent encore aujourd'hui la Terre ; comment osez-vous si pernicieusement effacer de la compréhension historique et géographique du monde ces crimes que sont les génocides, les esclavages, les traites négrières, les (néo) colonisations et leur racisme, leurs formes singulières de patriarcat et endosser encore cette robe blanche d'une innocence environnementale ? ». Si les écologies décoloniales pointent l'absence des voix des peuples et des êtres colonisés et esclavagisés dans l'écologie classique, elles ne se définissent pas pour autant en opposition à elle. Chacune contient son propre fondement, en particulier celui d'une ouverture cosmique et ontologique, à l'ensemble des êtres qui peuplent la Terre dans des rapports de justice, de dignité voire de convivialité. Des fondements anthropologiques qui précèdent ceux d'une modernité coloniale et capitaliste.

Les écologies décoloniales comprennent donc aussi les praxis, les luttes, les discours des peuples Autochtones ayant résisté aux colonisations de l'Occident. Les inscriptions dans la loi des droits de la Pacha Mama et de la Terre-mère en Équateur et en Bolivie<sup>39</sup> reposent sur des cosmogonies précolombiennes. De même, le mouvement de la justice environnementale, né aux États-Unis, en opposition au racisme environnemental, propose une forme d'écologie décoloniale articulant antiracisme et préservation des conditions de vie sur terre<sup>40</sup>. Un mouvement qui est devenu international avec des revendications de justice environnementale aux quatre coins du globe comme en atteste l'atlas des luttes pour la justice environnementale<sup>41</sup>. Dans les sphères universitaires, la littérature a joué un rôle d'avant-garde à travers le champ de l'« écocritique postcoloniale » et le champ des « postcolonial ecologies »<sup>42</sup> proposant un espace de réflexion et d'articulation entre question environnementale, question sociale et question coloniale.

Historiquement, en France, à l'instar du refus d'une réception voire d'un développement d'études postcoloniales à l'université, enorgueillie par l'idée qu'elles n'apporteraient rien de nouveau à la « french theory », le mouvement de la justice environnementale fût reçu en le dépeçant de ses élans antiracistes<sup>43</sup>. En vérité, c'est tout le champ des humanités environnementales en France (philosophie, sociologie et anthropologie) qui fut structuré autour du silence colonial. Pourtant, des articulations furent faites dès les années 1980 par une association écologique en Martinique

nommée Assaupamar<sup>44</sup> critiquant la pollution des terres par les grandes puissances d'argent locales appartenant à la catégorie socio-raciale des Blancs-Créoles (les Békés) avec l'appui de l'État. On la retrouve aussi présente aujourd'hui dans certains mouvements écologistes en France, à l'instar du front des mères initié entre autres par Fatima Ouassak œuvrant à l'amélioration des conditions de vie et au respect des dignités des habitant-e-s des quartiers populaires<sup>45</sup>.

Ainsi, alors que l'environnementalisme se focalise uniquement sur certains aspects de l'environnement (biodiversité, climat, pollution), refusant de tenir compte de la colonialité de la modernité encore en jeu dans le monde, les écologies décoloniales prennent à bras le corps la tâche politique, ontologique, cosmologique du *faire-monde* (en Anglais, « *worldmaking* »). Autrement dit, elles ne sont pas uniquement engagées dans la préservation de la vie non humaine et humaine, les écosystèmes, mais elles sont tout autant engagées vis-à-vis des relations sociopolitiques que les humains entretiennent entre eux et avec les non-humains. En bref, il ne s'agit pas uniquement de préserver les conditions de vie sur Terre – bien que cela soit fondamental – il s'agit aussi de rendre possible et désirables des mondes vivables.

## **Plurivers : « un monde où il y a de la place pour plusieurs mondes »**

« Queremos un mundo donde quepan muchos mundos<sup>46</sup> ».

Déclaration de l'Armée Zapatiste de libération nationale, 1996.

« Provincialisme ? Non pas. Je ne m'enterre pas dans un particularisme étroit. Mais je ne veux pas non plus me perdre dans un universalisme décharné. Il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier ou par dilution dans « l'universel ». Ma conception de l'universel est celle d'un universel riche de tout le particulier, riche de tous les particuliers, approfondissement et coexistence de tous les particuliers<sup>47</sup>. »

Aimé Césaire, 1956

...Rob, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 2011 ; Tiffin, Hellen et Graham, Huggan, *Postcolonial Ecocriticism : Literature, Animals, Environment*, London, Routledge, 2009 ; Mukherjee, Pablo, *Postcolonial Environment : Nature, Culture, and the Contemporary Indian Novel in English*, Basingstoke, UK, Palgrave Macmillan, 2010 ; DeLoughrey, Elizabeth, *Allegories of the Anthropocene*, Durham, NC, Duke University Press, 2019 ; DeLoughrey, Elizabeth, Didur, Jill et Carrigan, Anthony (dir.), *Global Ecologies and the Environmental Humanities : Postcolonial Approaches*, New York, Routledge, 2015 ; DeLoughrey, Elizabeth et Handley, George (dir.), *Postcolonial Ecologies, Literatures of the Environment*, New York, Oxford University Press, 2011 ; Wenzel, Jennifer, « Reading Fanon Reading Nature », in Bernard, Anna, Elmarsafy, Ziad et Murray, Stuart (dir.), *What Postcolonial Theory Doesn't Say*, Londres, Routledge, 2015, p. 185-201.

43\_ Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, op. cit., p. 390-400.

44\_ Malsa, Garcin, *L'écologie ou la passion du vivant : quarante ans d'écrits écologiques*, Paris, L'Harmattan, 2008.

45\_ Ouassak, Fatima, *La puissance des mères : pour un nouveau sujet révolutionnaire*, Paris, Découverte, 2020.

46\_ Armée Zapatiste de Libération Nationale, « Quatrième Déclaration de la Forêt Lacandone », 1996, cité dans Kothari, Ashish et al. (dir.), *Plurivers : Un dictionnaire du post-développement*, op. cit.

47\_ Césaire, Aimé, « Lettre de démission au parti communiste », Paris, 1956, <https://www.madinin-art.net/lephemeride-du-24-octobre/>

48\_ Salem, Sara et Icaza, Rosalba, « "A world in which many worlds can fit" : On Knowledge Production and Multiplicity », *Kohl*, vol. 9, N° 1 (hiver 2023 : « Anticolonial Feminist Imaginaries »), <https://kohljournal.press/world-which-many-worlds-can-fit>

Dans cette partie, nous avons pour objectif d'explicitier les différents usages et acceptions du terme « plurivers » (*pluriverse* en Anglais, *pluriverso* en espagnol, *plirivèr* en créole « rényoné ») dont nous nous sommes inspirés pour cette revue. Il ne s'agit pas ici de populariser ou rendre plus digeste par le courant dominant des corpus de pensées « radicaux » de sorte que, pour reprendre les mots de la féministe décoloniale Rosalba Icaza, ils soient « dépolitisés, cooptés et utilisés comme synonyme de diversité<sup>48</sup> ». Nous souhaitons avant tout reconnaître notre dette à l'égard de la pensée et des luttes de nombreuses personnes du monde entier qui nous ont précédés et retravailler et traduire le terme selon les contextes dans lesquels nous l'utilisons, résistant ainsi à la canonisation potentielle du terme ou des noms et des lieux qui lui sont déjà associés.

Développé au sein du courant des études décoloniales en Amérique latine, le plurivers propose une critique politique et épistémique de la modernité occidentale<sup>49</sup>. Le plurivers oppose à un universalisme réificateur et abstrait un pluriversalisme ayant pour objectif la prise en compte la multiplicité des façons d'être et de faire monde. Cela, en s'attachant plus particulièrement à visibiliser les épistémologies et les pratiques sociales dites du « Sud » portées et incarnées entres autres par les mobilisations des peuples Autochtones ou, par exemple, les mouvements zapatistes. Aussi faisons-nous usage du concept de « plurivers » dans l'esprit de ce que l'anthropologue colombien-états-uniens Arturo Escobar nomme « la recherche de pluriversalité », c'est-à-dire, loin d'un modèle figé, une pratique constante ou expérimentation permanente tendant à rendre possible une pluralité de mondes<sup>50</sup>. Ou encore, comme le présentent Mario Blaser et Marisol de la Cadena, le plurivers pointe :

« des manières hétérogènes de faire monde qui se rencontrent dans une écologie politique des pratiques, tout en négociant cette difficulté d'être ensemble dans l'hétérogénéité<sup>51</sup> ».

Le plurivers concerne donc les luttes, les cosmogonies, les ontologies, les conceptions du monde, les manières de vivre et leur composition possible, mais concerne aussi la question épistémique de la production de savoirs. En effet, le plurivers comporte une remise en question de la hiérarchisation des productions épistémiques du monde ainsi qu'une perspective décoloniale qui se place au cœur même de la production des savoirs et de leurs circulations. De là découle une difficulté à tenter d'appréhender ce concept

uniquement à partir d'une épistémologie moderne. Pour Icaza, tenter de définir le plurivers dans un langage académique, c'est déjà le trahir dans la mesure où il est « une praxis de vie/du vivant » [*a praxis of life*<sup>52</sup>]. Ce sont précisément ces praxis de vie et *les outils* pour les mettre en œuvre et y réfléchir, que nous souhaitons mettre en lumière dans cette revue. Dans ce numéro et ceux qui suivront nous espérons démontrer que, dans le monde entier, depuis des siècles et des décennies, de nombreux·ses auteurices et militant·e-s ont déjà conçus et mis en œuvre des théorisations et des praxis pluriverselles sans que le mot « plurivers » n'ait nécessairement été employé. Nous n'avons donc pas pour objectif de proposer une définition ou une compilation exhaustive de la notion de plurivers ici. Nous l'envisageons en tant qu'outil heuristique visant à visibiliser et honorer les pensées et les pratiques de ceux qui nous ont précédé·e-s, tout en invitant les lecteurices à s'inscrire dans cette démarche.

Si le plurivers est d'emblée associé à des conceptualisations d'Amérique latine, d'autres penseurs ont historiquement contribué à travers leur critique de la notion d'universalisme à fonder ce que l'on peut qualifier d'imaginaire pluriversel. C'est le cas d'Aimé Césaire qui, dans sa lettre de démission au parti communiste en 1956, formule une critique appuyée de la notion d'universalisme en dénonçant notamment sa prétention impérialiste et son caractère réductionniste. Il affirme alors qu'il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier ou alors par dilution dans l'universel. À cette époque, il entendait dénoncer l'attitude et la complaisance du parti communiste à l'égard de la colonisation française et réfutait plus largement :

« leur assimilationnisme invétéré ; leur chauvinisme inconscient ; leur conviction passablement primaire – qu'ils partagent avec les bourgeois européens – de la supériorité omnilatérale de l'Occident ; leur croyance que l'évolution telle qu'elle s'est opérée en Europe est la seule possible ; la seule désirable ; qu'elle est celle par laquelle le monde entier devra passer ; pour tout dire, leur croyance rarement avouée, mais réelle, à la civilisation avec un grand C ; au progrès avec un grand P<sup>53</sup> ».

Ces mots d'Aimé Césaire résonnent avec une force particulière aujourd'hui à l'heure où les tensions géopolitiques et militaires sont plus fortes que jamais, où les prétentions impérialistes se réaffirment et de plus en plus de blocs identitaires se constituent

49\_ Voir Bourguignon Rougier, Claudia, « 78. Plurivers », dans Bourguignon Rougier, Claudia (dir.), *Un dictionnaire décolonial : perspectives depuis Abya Yala Afro Latino America*, Editions sciences et biens communs, 2021, <https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/colonialite/chapter/plurivers/>

50\_ Voir « Rêver le plurivers pour une planète vivante : Une conversation avec Arturo Escobar » dans le numéro 1 de *Plurivers*.

51\_ de la Cadena, Marisol et Blaser, Mario (dir.), *A World of Many Worlds*, Durham et Londres, Duke University Press, 2018, p. 4.

52\_ Salem et Icaza, « A world in which many worlds can fit », *op. cit.*

53\_ Césaire, « Lettre de démission au parti communiste », *op. cit.*, p. 6.

à l'échelle mondiale. Ainsi, sans en employer le terme, c'est indirectement à un plurivers qu'appelle Aimé Césaire à un universel – et non pas un universalisme – qui soit « riche de tous les particuliers, qui soit un approfondissement et une coexistence de tous les particuliers ».

C'est ainsi qu'il est possible de comprendre les critiques historiques et contemporaines de l'universalisme, telles celles du mouvement de la négritude et les contributions importantes des sœurs Paulette et Jeanne Nardal Nardal ou encore des chercheur-se-s tels que Mame-Fatou Niang, Julien Suaudeau et Valentin Mudimbe<sup>54</sup> comme des gestes radicaux nécessaires à la possibilité d'un plurivers. Ces mêmes gestes que l'on retrouve chez Édouard Glissant dans sa pensée de la Relation et du Tout-Monde, chez Souleymane Bachir Diagne dans son travail sur la traduction et chez Walter Mignolo dans son attention portée aux *pensées et épistémologies frontalières*. Comme l'écrit Ramon Grosfoguel en faisant référence à la pensée de Walter Mignolo :

« au lieu de rejeter la modernité pour se retirer dans un absolutisme, les épistémologies frontalières redéfinissent la rhétorique émancipatrice de la modernité à partir des cosmologies et épistémologies subalternes, localisées dans le pôle opprimé de la différence coloniale, afin de la mettre au service d'une lutte de libération décoloniale visant à construire un monde au-delà de la modernité eurocentrée<sup>55</sup> ».

La remise en cause de l'Universalisme dans la perspective d'un plurivers n'est donc pas synonyme de repli sur soi ou de refus de l'autre comme voudrait le faire croire les penseurs de l'Universalisme abstrait. Au contraire penser et agir avec la notion de plurivers constitue un projet d'émancipation dans la prise en compte partagée d'un habiter intégrant la pluralité des formes-de-vie existantes. C'est d'ailleurs à la description et à la mise en lumière de ces autres mondes, de ces autres ontologies et manières d'habiter que vont se centrer les travaux autour de la notion de plurivers. Nous pensons ici aux travaux de Arturo Escobar, Marisol de la Cadena et Mario Blaser, et Barbara Glowczewski<sup>56</sup>. En un sens le plurivers atteste de la pluralité des manières d'être et de faire monde au-delà du modernisme occidental. Mais attention ! Le plurivers n'est pas une image pacifiée d'une harmonie naïve entre plusieurs mondes. Il s'inscrit avant tout, et surtout, au sein de luttes, comme nous le rappelle la déclaration de *l'armée zapatiste*

54\_ Niang, Mame-Fatou et Suaudeau, Julien, *Universalisme*, Paris, Anamosa, 2021 ; Mudimbe, Valentin, *L'invention de l'Afrique : Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, trad. L. Vannini, Paris, Présence africaine, 2021.

55\_ Grosfoguel, Ramon, « Vers une décolonisation des « uni-versalismes » occidentaux : le « pluri-versalisme décolonial », d'Aimé Césaire aux zapatistes », Dan Blancel, Nicolas et al. (dir.), *Ruptures postcoloniales*, Paris, La Découverte, 2010, p.14.

56\_ Voir Glowczewski, Barbara, *Réveiller les esprits de la Terre*, Bellevaux, Dehors, 2021 ; De la Cadena, Marisol, Blaser, Mario, *A world of many worlds*, op. cit.

*de libération nationale*. Et comme n'ont de cesse de nous rappeler tous les peuples Autochtones et peuples colonisés en lutte, des Kanaks aux Kalinas, des Lakotas aux Guaranis, des Ouïghours aux Palestiniens.

## Propositions pour la revue

Nous souhaitons terminer cette introduction éditoriale par quelques réflexions portant sur la revue elle-même en tant qu'objet et sur la manière dont nous nous sommes efforcés de travailler de manière cohérente avec les termes de plurivers et d'écologie décoloniale. Cela concerne le contenu et la manière dont nous avons choisi les intervenant-e-s, mais aussi la forme de la revue et les enjeux d'une pratique éditoriale qu'elle a posée. Ceci est bien sûr également lié aux défis de la traduction que vous trouverez abordés dans le « guide de navigation » au début de ce numéro<sup>57</sup>. Enfin, nous proposons quelques réflexions préliminaires sur la manière dont ces termes clés sont également liés aux conditions de production de la revue et à la question plus large, qui doit selon nous être abordée, de ce que nous pourrions appeler « les écologies de l'édition » dont la revue émerge.

L'idée de fonder la revue que vous tenez entre vos mains – ou lisez en ligne – a germé en 2020 au sein de l'Observatoire Terre-Monde, l'association et centre d'étude sur les écologies politiques des Outre-mer français et de leurs proches régions<sup>58</sup>. L'Observatoire Terre-Monde et cette revue ont été créés en reconnaissance d'une insuffisance de publications (qui se résorbe progressivement) en France et dans ses territoires dits d'Outre-mer sur le thème de l'écologie décoloniale : un travail qui, comme nous l'avons souligné plus haut dans notre description de l'« écologie décoloniale », relie les questions écologiques à celles de l'anticolonialisme, de l'anti-racisme, des luttes de genre, de l'anticapitalisme, de la justice en matière de mobilité (*mobility justice*), des luttes contre le handicap, de l'abolition, et des contextes urbains (par exemple, les banlieues). En créant la revue, notre objectif était de faire progresser l'approche des écologies décoloniales décrite ci-dessus, dans la mesure où il ne suffit pas de dénoncer le manque de représentation des personnes du Sud, des racisé-e-s et des Autochtones dans les cercles environnementalistes et écologiques. Au contraire, notre objectif était

57\_ En ce qui concerne le plurivers et la traduction entre les mondes, voir de la Cadena, Marisol, « Not Only, or a Formula to Acknowledge the Translation and Signal its Limits », Not (Only) A Symposium on Artistic Research 2021, 23 février 2022, Kunsthalle Charlottenborg, Festsalen of the Royal Danish Academy of Fine Arts, *YouTube*, <https://www.youtube.com/watch?v=FHryrUruZaU>  
58\_ <https://terremonde.org/>

59\_ [https://terremonde.org/?page\\_id=1270](https://terremonde.org/?page_id=1270)

60\_ « Rêver le plurivers pour une planète vivante : Une conversation avec Arturo Escobar » dans ce numéro 1 de *Plurivers*.

61\_ Voir, par exemple, Marbœuf, Olivier, *Suites Décoloniales : S'enfuir de la plantation*, Rennes, éditions du commun, 2022. Pour des réflexions sur la façon dont « la diversité et l'égalité [diversity and equality] font partie de la culture de l'audit » dans le cadre de la formation antiraciste ou de la diversité, voir Kundnani, Arun, « Training is the Graveyard of Struggle : An Anti-Racist History », 13 décembre 2020, <https://www.kundnani.org/training-is-the-graveyard-of-struggle-anti-racist-history/>. Voir aussi Kundnani, Arun, « The racial constitution of neoliberalism », *Race & Class*, vol. 63, N° 1, 2021, p. 51-69, <https://www.kundnani.org/the-racial-constitution-of-neoliberalism/>; et Venn, Couze, « Neoliberal Political Economy, Biopolitics and Colonialism : A Transcolonial Genealogy of Inequality », *Theory, Culture & Society*, 26, 6 (2009) : p. 206-233.

précisément de créer un espace dans lequel les personnes dont nous pensions qu'il était nécessaire d'entendre les idées et les opinions pourraient résonner afin de créer un « public écologique » alternatif. En tant que telle, la revue doit être considérée comme une extension du travail engagé au sein de l'Observatoire Terre-Monde et notamment du séminaire de recherche Ron-Kozé (« cercle de parole<sup>59</sup> ») – une forme décoloniale de publication si nous comprenons « publier » à travers ses racines latines comme « rendre public » (*publicare*) et, nous ajoutons, « créer des publics ».

Si nous partons de l'idée de nous adresser à un public francophone – existant et à venir – le caractère plurilingue de la revue témoigne aussi notre volonté d'être compris et partagés à l'international, ce qui apparaît déterminant pour un projet au caractère pluriversel. Pour ce premier numéro nous avons donc cherché à solliciter des contributions issues du monde entier (voir la carte en début d'ouvrage), volonté qui sera réitérée dans nos prochains numéros où nous espérons élargir notre couverture géographique. Cependant, il semble important de préciser que nous ne considérons pas cela comme un exercice de politique de représentation (un exercice de type « tick-box » ou « boîte à cocher ») où l'on couvre plus de zones géographiques, mais où l'on n'intervient pas sur l'inégalité des structures sous-jacentes, sur l'hégémonie de la pensée « d'un monde unique » ou universaliste, ou sur la colonialité décrite plus haut. Comme l'écrit Arturo Escobar dans le cadre de l'entretien que nous avons pu mener avec lui, le plurivers n'est pas un concept additif qui s'apparenterait au multiculturalisme occidental, mais correspond plutôt à l'idée d'un enchevêtrement inextricable de mondes interdépendants<sup>60</sup>. On pourrait prolonger cette critique au projet néolibéral qui porte une idée abstraite de la « diversité<sup>61</sup> ».

Comme nous l'indiquons dans notre guide de navigation en ouverture de ce premier numéro, le plurivers est *eo ipso* plurilingue, raison pour laquelle nous avons choisi d'inclure des contributions issues d'une pluralité de langues (permettant ainsi de faire résonner d'autres voix). Mais la pluriversalité et le plurilinguisme (*plurilingualism* en anglais) n'est pas seulement le fait de langues distinctes nommables : au sein et à travers n'importe quelles langues, les contributions sont aussi plurielles (pluriverselles) en termes de styles et de formes d'expression, en prenant soit la forme d'un article, d'un entretien, d'une conversation, d'une chanson, d'une carte ou d'un dessin (avec plus de formes à venir encore). Nous avons invité des auteures dont les pratiques comprennent

de la recherche et/ou des engagements militants à contribuer à ce numéro. Dans le cas des auteures qui sont universitaires, nous leur avons demandé d'écrire dans un style moins formel, plus accessible et, on l'espère, plus accueillant que l'approche académique standardisée. Cette posture – l'accueil de différentes formes au-delà de l'écriture formelle ou de ce que certains pourraient appeler « rationnelle » – s'inspire de ce que Arturo Escobar nomme à partir de la langue espagnole « *sentipensar* » (« sentir-penser ») – traduisant « un mode de connaissance qui ne dépend pas des divisions esprit/corps et observateur/observé, si chères à la connaissance moderne, y compris à la théorie sociale » – et contribue à un projet plus large de « décolonisation de la connaissance<sup>62</sup> ». En effet, toutes les contributeurices réfléchissent d'une manière ou d'une autre sur les politiques éducationnelles, les institutions de sciences et de recherche à partir d'une perspective décoloniale et pluriverselle (quand bien même ces termes ne seraient pas utilisés en tant que tels), nous invitant ainsi à envisager une politique de production et de diffusion du savoir par-delà les hiérarchies hégémoniques occidentales et nous proposant ainsi des pistes afin de décoloniser ces schémas. Nous avons en tête les lignes d'ouverture du livre fondamental de Linda Tuhiwai Smith paru en 1999 *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous People*. Smith, qui s'identifie aux peuples Ngāti Awa et Ngāto Porou de ce qui est communément connu comme « Nouvelle-Zélande » (mais « Aotearoa » en Maori) écrit ceci :

« Du point de vue de la colonisée, une position depuis laquelle j'écris et choisis de privilégier, le terme « recherche » est inextricablement lié à l'impérialisme et au colonialisme européen. Le mot, « recherche », est probablement l'un des mots les plus sales dans le vocabulaire du monde autochtone.<sup>63</sup> »

Pour chaque contribution, nous avons tenté de maintenir le difficile équilibre entre d'un côté demander à chaque auteure de partager des informations générales concernant le contexte à propos et à partir duquel iel parle, de sorte à ce que les contributions soient accessibles et pédagogiques, et d'un autre, ne pas demander à ce qu'iel rende ce contexte complètement transparent et « consommable » suivant une logique de marché au sein de laquelle le savoir et les expériences deviennent des manières premières pour l'extraction<sup>64</sup>. La question de savoir quelle information contextuelle est nécessaire devient aussi une question de positionnalité. Par exemple (et il y en aurait beaucoup d'autres), pour quelqu'un pour qui la terre a été volée, dont le savoir et l'expérience

62\_ Escobar, Arturo, *Sentir-penser avec la terre, une écologie au-delà de l'occident*, (trad. A. Bonvallet et al.) Paris, Seuil, 2018 ; Fals Borda, Orlando, *Resistencia en el San Jorge*, Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1984.

63\_ Tuhiwai Smith, Linda, *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*, Londres, Zed Books, 2012 (1999), p. 1.

64. Sur les relations entre l'extractivisme des matières premières et celui du savoir, des informations et des expériences vécues, voir Gago, Verónica et Mezzadra, Sandro, « A Critique of the Extractive Operations of Capital : Toward an Expanded Concept of Extractivism », *Rethinking Marxism : A Journal of Economics, Culture & Society*, vol. 29, N°4, 2017, p. 574-91 ; Gomez-Barris, *The Extractive Zone*, op. cit. ; Rivera Cusicanqui, Silvia, « Ch'ixinakax utxiwa : A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization », *South Atlantic Quarterly*, vol. 111, N°1, hiver 2012, p. 95-109 ; Raftopoulos, Malayna, « Contemporary debates on social-environmental conflicts, extractivism and human rights in Latin America », *The International Journal of Human Rights*, vol. 21, N°4, 2017, p. 387-404 ; Simpson, Leanne, in Klein, Naomi, « Dancing the World into Being : A Conversation with Idle No More's Leanne Simpson », *Yes !*, 5 mars 2013, <https://www.yesmagazine.org/peace-justice/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leanne-simpson> ;...

furent spoliés depuis plusieurs générations, la longue histoire coloniale du monde de leur vie est peut-être trop évidente, trop *sentie*, trop *vécue* de manière quotidienne, pour être patiemment déployée afin d'être partagée. Et pourtant, ne pas le faire pour un lectorat non familier de chaque contexte en question (beaucoup de ces contextes reçoivent très peu de couverture dans la littérature mainstream sur l'environnement et l'écologie et n'apparaissent que très peu dans les curricula classiques) équivaudrait aussi à supprimer ces longues histoires et les questions de responsabilité que n'importe quelle forme d'action présente exige de prendre en compte, y compris celle des réparations. En bref, concernant cette épineuse question de l'accès, nous vous invitons à entrer dans la multitude de mondes et faire les connexions là où cela sera possible (car il y a plusieurs résonances entre les différents lieux abordés), tout en vous abandonnant à des éléments de l'inconnu et, dans certains cas, en fonction du point de vue depuis lequel vous lisez, d'inconfort.

La question de la positionnalité mentionnée plus haut a été vitale dans nos discussions et décisions éditoriales. Au lieu d'utiliser les biographies et résumés standards des articles, nous avons plutôt choisi d'inviter les auteurices à se présenter iels-mêmes et leurs travaux dans un court texte de positionnement afin que les lectrices aient une petite idée de la personne qui parle, d'où elle parle, et de sa relation au travail présenté ici. Nous considérons que cela fait partie d'une pratique d'édition décoloniale. Chaque personne présentée dans ce numéro a été invitée à contribuer par un ou plusieurs membres de l'équipe éditoriale précisément en raison de la façon dont iel aborde le sujet en question. En ce sens, le processus éditorial se veut un processus d'hospitalité : il s'agit d'accueillir les mots (et les formes d'expression) des auteurices et d'assumer la responsabilité de les partager de manière appropriée, tout en sachant qu'il y aura des éléments qui ne passeront pas (comme c'est aussi le cas dans le travail de traduction ; traduire du latin *translat* -, signifie « amener par-delà »). Chaque contributeurice est un ou une « expert-e » d'une manière ou d'une autre<sup>65</sup>, mais iels sont aussi des individus dont le travail émerge à partir de véritables histoires de vie, d'innombrables études et d'expériences vécues, senties. Tout aussi important, nous souhaitons partager des informations non seulement à propos d'où et de quoi le-a contributeurice parle, mais aussi, d'où iel parle, car cela est lié au sujet en discussion. Par exemple, « décoloniser le changement climatique », le thème de ce premier numéro varie selon le monde (ou plurivers) depuis lequel

on se place, selon la langue depuis laquelle on parle, et depuis la langue depuis laquelle on parle pour/de nous.

### À propos du processus éditorial de la revue

L'équipe éditoriale de la revue *Plurivers* est composée de cinq chercheur-se-s basé-e-s en France hexagonale, en Martinique et à la Réunion, qui sont membres de l'Observatoire Terre-Monde. Certain-e-s d'entre nous travaillent/ont aussi travaillé aux États-Unis ou en Angleterre<sup>66</sup>. Nous travaillons à la croisée des disciplines (science politique, philosophie, écologie politique, sociologie, études postcoloniales [*postcolonial studies*], études critiques Autochtones [*critical Indigenous studies*], arts et humanités), des langues (français, anglais, espagnol, créole, portugais) et des savoir-faire (enseignement, écriture, édition, cartographie, animation scientifique, entre autres). Considérant que le plurivers n'est ni une théorie au sens propre du terme ni une modélisation, nous avons envisagé la conception et la production de cette revue comme une praxis, combinant approches conceptuelles et questionnements pratiques, en prenant aussi en compte nos tâtonnements et nos erreurs (qui ont été nombreux). Gardant à l'esprit ces enjeux sans pour autant renoncer à la responsabilité vis-à-vis de l'objet que vous tenez entre vos mains ou que vous lisez en ligne, nous tenons à préciser qu'il s'agit d'un projet « en cours » (« *work in progress* ») et que la forme de la revue évoluera certainement au fil du temps et des numéros à venir.

Dans ce cadre, de nombreuses décisions éditoriales ont été prises afin de refléter notre engagement pour un mode pluriversel. Premièrement, nous avons choisi de publier cette revue en collaboration avec les éditions du commun, une maison d'édition indépendante fondée en SCOP (société coopérative et participative) et basée à Rennes (France hexagonale, en Bretagne) qui prend au sérieux les praxis éditoriales collectives, les questions anticapitalistes, féministes et écologiques, et qui est ouverte à la question décoloniale. Les éditions du commun cherchent à créer des outils pour s'extraire des logiques purement marchandes qui régissent l'édition et qui « préfigurent en partie les mondes à venir<sup>67</sup> ». La version imprimée de la revue sera par exemple vendue dans les librairies et les plateformes en ligne du monde entier (mais pas via Amazon)<sup>68</sup> et la version numérique sera distribuée gratuitement via un site Web conçu à cet effet<sup>69</sup>.

... Marbœuf, Olivier, « Decolonial Variations : A conversation between Olivier Marbœuf and Joachim Ben Yakoub », mai 2019, [https://oliviermarbœuf.files.wordpress.com/2019/05/variations\\_dec Coloniales\\_eng\\_def.pdf](https://oliviermarbœuf.files.wordpress.com/2019/05/variations_dec Coloniales_eng_def.pdf)

65\_ En effet, il est nécessaire de déconstruire les logiques sous-tendant la notion même d'expertise, particulièrement, comme plusieurs contributeurices le montrent, quand il s'agit de décoloniser le changement du climat.

66\_ Pour plus d'informations vous pouvez vous référer aux biographies des membres de l'équipe éditoriale à la fin du numéro.

67\_ Voir la série de podcasts et d'articles de blog réalisés par les éditions du commun sur les politiques et les pratiques de l'édition : <https://www.r22.fr/antennes/editions-du-commun> ; <https://www.editionsducommun.org/blogs/podcasts> ; <https://blogs.mediapart.fr/editionsducommun/blog>

68\_ Voir notamment le podcast des éditions du commun sur les politiques de distribution et la tribune collectif, « Nous ne vendrons plus nos livres sur Amazon », *Médiapart*, 11 novembre 2020, <https://blogs.mediapart.fr/editionsducommun/blog/111120/nous-ne-vendrons-plus-nos-livres-sur-amazon>

69\_ [www.plurivers.online](http://www.plurivers.online)

70\_ Nous tenons ici à souligner le travail important de traduction réalisé par des maisons d'éditions telles que les Éditions Wildproject et d'autres personnes telles que Claudia Bourguignon Rougier. Voir Bourguignon Rougier, Claudia (dir.), *Un dictionnaire décolonial : perspectives depuis Abya Yala Afro Latino America*, Montréal, Éditions sciences et bien commun, 2021, <https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/colonialite/>

Ayant pointé la nécessité de faire croître les publications sur l'écologie décoloniale dans le contexte français – en d'autres termes de contribuer à augmenter le corpus de textes dédié aux questions liées à l'écologie décoloniale et au plurivers<sup>70</sup> – une question liée aux pratiques éditoriales et au format de la revue nous est apparue centrale : à quoi cela pourrait-il ressembler non seulement de publier *sur* ou à *propos* de l'écologie décoloniale, mais aussi de publier *d'une manière* qui serait à la fois écologique et décoloniale<sup>71</sup>. Ou encore, une question encore plus vaste : à quoi ressemblerait le fait non seulement *d'éditer* de manière pluriverselle, mais aussi de *publier* de manière pluriverselle ? Pour répondre à ces questions, il apparaît nécessaire d'engager des discussions globales et systématiques sur ces sujets<sup>72</sup>. Il s'agit d'un projet en constante évolution qui doit s'adapter à des situations mondiales en mutation, par exemple en ce qui concerne : la réglementation du travail ; les subventions pour l'édition, les auteures, les artistes, les traducteurises, les éditeuses, la distribution ; les pandémies et les conflits mondiaux qui affectent les infrastructures de transport, l'approvisionnement en matières premières et les habitudes de consommation ; et ainsi de suite. Par exemple, les éditions du commun font partie de l'Association pour l'écologie du livre, qui a fait un grand pas en avant en réfléchissant à la manière de publier d'une manière écologique<sup>73</sup>.

Dans le cadre de la question décoloniale, nous avons appris de grands penseurs anti-coloniaux, comme Frantz Fanon pour qui la question a toujours été de savoir comment articuler études théoriques et engagements militants. Fanon est particulièrement inspirant ici dans la mesure où son travail combine l'aspect psychologique et représentationnel de l'anti-noirceur (ou processus de racialisation) *et*, de manière simultanée, la matérialité économique<sup>74</sup>. L'œuvre de Fanon (appelé par certains « le Marx du tiers monde »), parmi d'autres comme celle de Cédric Robinson, nous aide à penser de quelle manière le capitalisme global (ou le « capitalisme racial<sup>75</sup> ») est intrinsèquement lié au projet colonial. En ce sens, son travail est précieux pour une praxis décoloniale anticapitaliste. Ainsi, pour revenir à notre question d'un mode d'édition écologique et décolonial, il nous faut prêter attention aux conditions de production, de circulation et de consommation<sup>76</sup> de la présente revue. À cela nous devons ajouter des questions subséquentes de « soutenabilité » vis-à-vis des économies et des écologies de l'édition : une « soutenabilité » [*sustainability*] envisagée

non seulement dans le sens des décideurs publics comme un approvisionnement permanent en ressources matérielles et en force de travail bon marché<sup>77</sup>, mais aussi la soutenabilité en tant que manière de cultiver des mondes et des relations sociales vivables et florissantes. Le terme d'écologie est particulièrement utile ici : plus que « d'environnement » dont l'usage courant renvoie généralement à quelque chose « en dehors » ou « d'extérieur », telle une nature vierge et apolitique à protéger et à conserver<sup>78</sup>, le terme d'écologie fait référence à la toile des relations humaines avec les autres non-humains ou comme Joël Kovel l'écrit :

« la crise écologique concerne également ce que l'on peut appeler des *conditions de production*. Cela inclut les ressources énergétiques et technologiques, mais aussi les corps [*the bodies*, les personnes] qui se rendent au travail chaque jour<sup>79</sup> ».

Par exemple, bien que nous nous engageons à publier en ligne en libre accès, nous sommes également conscients d'une question souvent négligée : alors que les lectrices, à juste titre, bénéficient d'un accès gratuit aux documents publiés grâce à une forme de « communs de savoir » (« *knowledge commons* ») (ce qui est d'autant plus impératif dans les régions du Sud que les distributeurs de livres n'atteignent pas, et où il n'y a pas le revenu disponible nécessaire pour acheter des livres), qu'en est-il des conditions des productrices<sup>80</sup> ? Ici, l'on ferait bien de se référer aux critiques féministes notamment au mouvement « *Wages For Housework* » (« Des salaires pour le travail ménager<sup>81</sup> ») et aux initiatives visant à réfléchir au geste d'« éditer en féministe<sup>82</sup> ». Au sein de *Plurivers*, alors que chacun des membres de l'équipe éditoriale fait partie du système académique ou de l'industrie culturelle et en retire un certain capital culturel<sup>83</sup>, le travail de conception et de production de cette revue est venu s'ajouter à des emplois à plein-temps et des obligations familiales faisant de cette revue un « *kitchen-table project* » (littéralement « un projet de table de cuisine<sup>84</sup> »), c'est-à-dire un travail réalisé avec amour entre domiciles, trains, cafés, librairies, et parfois dans nos bureaux. Avec ces questions sur les politiques et les économies de l'édition, nous reconnaissons que nous sommes aujourd'hui à l'orée des interrogations relatives à ces enjeux, mais toutes et tous animé·e·s par l'esprit du plurivers et du décolonial, nous apprenons en faisant. Nous espérons susciter des débats et des échanges sur ces questions dans toutes les parties du monde, en particulier chez les éditeurs, les libraires et les auteurices du Sud global. Nous avons énormément appris

71\_ Telle est la question centrale de la série de séminaires « Écologies de l'édition » (juin-novembre 2023) accueillie par L'Université de Londres à Paris, organisée parallèlement à la conception de *Plurivers* : <https://www.london.ac.uk/institute-in-paris/research/research-seminars-and-series/ecologies-publishing#french-version>

72\_ Ces conversations globales sur la politique de l'édition progressent. Voir par exemple « *Publishing the Struggle* », *The Funambulist*, 2019, disponible en libre accès à <https://thefunambulist.net/magazine/22-publishing-struggle> ; et le série « *Subversive Publishing Strategies* » de Framed Framed, Pays-Bas : <https://framerframed.nl/en/dossier/podcast-subversive-publishing-strategies/>. Voir aussi Camps, Yaiza et al. (dir), *Decolonizing art book fairs : pratiques de l'édition indépendante dans les Sud(s)*, Paris, Les Presses du réel, 2019.

73\_ Voir par exemple, le podcast des éditions du commun du 1<sup>er</sup> juin 2021 sur « le livre et l'écologie » : <https://www.editionsducommun.org/blogs/podcasts/saison-2-episode-4-le-livre-et-lecologie>.

Pour l'Association pour l'écologie du livre, voir <http://www.lerideaurouge.com/ecosysteme/> ; et *Le livre est-il écologique ?* *Matières, artisans, fictions*, Marseille, Wildproject, 2020.

74\_ Pour un exposé approfondi et puissant sur la manière de rapprocher Fanon et Marx dans le contexte de la résurgence autochtone sur l'île de la tortue (aussi connue au Canada) voir Coulthard, Glen Sean, *Peaux rouges masques blancs, contre la politique coloniale de la reconnaissance*, Montréal, Lux, 2018.

75\_ Robinson, Cedric J., *Marxisme noir : La genèse de la tradition radicale noire*, Genève/Paris, entremonde, 2023.

Voir notre discussion sur le capitalisme racial dans « Introduction : Décoloniser le changement climatique » dans ce numéro.

de nos contributeurices dans le processus de composition de ce numéro et nous espérons qu'il inspirera chez vous une curiosité afin d'apprendre plus à propos de perspectives et d'expériences qui pourraient contribuer à créer « ce monde de plusieurs mondes ». Nous sommes en phase d'expérimentation. Nous vous invitons vous lectrices à nous rejoindre.

+++

76\_ Pour une analyse approfondie de ces questions d'extraction dans l'industrie culturelle contemporaine en particulier en France, voir Marbœuf, *Suites Décoloniales. op. cit.* Voir aussi l'œuvre sonore, « Faire refuge » (2022) de Marbœuf avec Françoise Vergès, qui propose des alternatives à cette économie d'extraction : <https://12.berlinbiennale.de/media/sound-4-faire-refuge-find-refuge/>

77\_ Voir la note 6 concernant le terme connexe de « résilience ».

78\_ Sur la distinction entre environnement et écologie, voir Ferdinand, *Une écologie décoloniale, op. cit.*, p. 11-47.

79\_ Kovel, Joël, *The Enemy of Nature : The End of Capitalism or the End of the World*, London, Zed Books, 2007, p. 15.

80\_ Dussolier, Severine, « Ecologies of IP Openness », présenté dans le contexte de « The Right to Research in International Copyright Law », 22 mars 2023, *YouTube*, <https://www.youtube.com/watch?v=votgUmWtYko>

81\_ Également nommé « Wages Against Housework ». Voir Federici, Silvia, *Wages Against Housework*, Bristol, Falling Wall Press and the Power of Women Collective, 1975 ; Federici, Silvia, « Des salaires pour le travail ménager » in Kothari, Salleh, Escobar et al, dir., *Plurivers : Un dictionnaire du post-développement, op. cit.*, p. 439-42 ; Bhattacharya, Tithi, dir., *Social Reproduction Theory : Remapping Class, Recentring Oppression*, London, Pluto Press, 2017.

82\_ Voir la tribune, « Le féminisme est aussi une affaire d'édition » *Mediapart*, 5 mai 2021, <https://blogs.mediapart.fr/les-invites-de-mediapart/blog/050521/le-feminisme-est-aussi-une-affaire-d-edition> ; Collectif éditer en féministes, @editer\_en, [https://twitter.com/editer\\_en](https://twitter.com/editer_en) ; et le travail important de Cambourakis, une maison d'édition féministe : <https://www.cambourakis.com/>

83\_ Même si, suivant à la logique néolibérale de la plupart des universités, il est préférable que les chercheur-se-s consacrent leur temps à la rédaction de monographies à auteur unique ou à l'obtention d'importantes subventions de recherche.

84\_ En évoquant l'image de la « table à manger », nous souhaitons attirer l'attention sur l'histoire de l'édition féministe radicale notamment sur Kitchen Table : Women of Color Press. Voir Smith, Barbara, « A Press of Our Own Kitchen Table : Women of Color Press », *Frontiers : A Journal of Women Studies*, vol. 10, N°3, 1989, p. 11-13.

# INTRODUCTION : DÉCOLONISER LE CHANGEMENT CLIMATIQUE

« Toutes les solutions climatiques ne sont pas en fait une justice climatique. Je peux donner quelques exemples. Souvent, on entend des entreprises parler de campagnes de plantations d'arbres ou de campagnes de reforestation. Mais parfois, ces campagnes signifient qu'une certaine communauté autochtone va perdre sa terre. Certains peuples, certaines sociétés vont perdre leurs terres à cause de certains de ces projets. Ce n'est pas une justice climatique. Vous verrez que la fabrication de certains véhicules électriques implique une violence extrême et un travail des enfants dans certaines communautés qui sont déjà impactées par la crise climatique. Alors, pour moi, la justice climatique ne devrait pas seulement inclure la planète, mais elle devrait aussi impliquer les peuples : telle est la vraie justice climatique »<sup>1</sup>.

Vanessa Nakate, 2022

1\_ Interview de Vanessa Nakate sur *France 24* (*English*), 22 mars 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=8F5P9NBgH4As> (traduit par nous-mêmes).

## Comprendre le changement climatique

Dans les sociétés des Nord aujourd'hui circulent au moins deux manières de comprendre le changement climatique. L'une, principalement techniciste et scientiste, et une autre voix, qui commence à se faire entendre, politise le vivre-ensemble planétaire. Dans une perspective techniciste, héritée de l'ontologie moderne qui sépare la nature et la culture<sup>2</sup>, le « changement climatique » aussi

2\_ Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

appelé « réchauffement climatique » désigne le processus physico-chimique par lequel l’atmosphère de la planète se réchauffe – sa température moyenne augmente – à une vitesse accélérée par les émissions de « Gaz à Effet de Serre » (GES) découlant de différentes activités humaines du globe dépendant des énergies fossiles (transport, énergie, élevage, etc.). Les GES sont des gaz tels que le dioxyde de carbone (CO<sub>2</sub>), le protoxyde d’azote (N<sub>2</sub>O) et le méthane (CH<sub>4</sub>) qui ont la propriété de retenir, voire piéger, certains rayons solaires entre l’atmosphère et la surface terrestre. L’effet de serre décrit le système ainsi créé où les rayons solaires piégés par ces gaz engendrent une augmentation de la température de surface de la Terre. Si ces gaz et ce processus d’effet de serre ont existé de manière *naturelle* depuis des millions d’années, le « changement climatique » est causé par l’augmentation drastique des émissions de GES résultant des activités humaines. Dans cette perspective, ce qui importe c’est de lutter coûte que coûte contre l’émission de ces GES.

Cette perspective scientifique considère en effet comme majeur d’avoir pu établir, à travers les rapports du Groupe Intergouvernemental d’Experts sur l’évolution du Climat (GIEC), le lien de causalité entre cette augmentation et les activités humaines. Les théories climatosceptiques, portées haut et fort par des personnalités politiques comme Donald Trump aux États-Unis, Jaïr Bolsonaro au Brésil ou Claude Allègre en France qui mettent en doute soit le réchauffement climatique complètement (dénialisme) soit son origine anthropique (climatosceptique), n’ont ainsi aucun fondement scientifique. Ces idéologies persistent aujourd’hui au sein des milieux conservateurs et d’extrême droite ou sur les réseaux sociaux<sup>3</sup>. Les décisions politiques qui s’imposent pour contrecarrer les effets de ce « changement climatique » perturbent en effet les intérêts des dominants.



Pourtant, de nombreuses publications scientifiques soulignent : l’augmentation des épisodes de sécheresse, des vagues de chaleur, des feux de forêt ; la diminution de la biodiversité ; l’augmentation de la fréquence de cyclones de haute intensité, des tempêtes et des inondations ; l’acidification des océans ; la fonte des glaciers ; l’amplification des variations climatiques et des désastres

3\_ Chavalarias, David, et al., *Les nouveaux fronts du dénielisme et du climato-scepticisme : Deux années d’échanges Twitter passées aux macroscopes*, *Climatoscope*, 2023, <https://iscpif.fr/climatoscope/?p=72>

- 4\_ Rockström, Johan, et al., « A safe operating space for humanity », *Nature*, vol. 461, N° 7263, 2009, p. 472–475.
- 5\_ Richardson, Katherine, et al., « Earth beyond six of nine planetary boundaries », *Science Advances*, vol. 9, 2023 ; Voir aussi le Stockholm Resilience Center, « Planetary Boundaries », septembre 2023, <https://www.stockholmresilience.org/research/planetary-boundaries.html>

6\_ Raworth, Kate, *Doughnut economics : Seven Ways to Think like a 21<sup>st</sup> century Economist*, Chelsea Green Publishing, 2017.

7\_ Voir Raworth, Kate, *A Safe and Just Space for Humanity : Can we Live within the Doughnut ?* Oxfam International, 2012.

naturels ces quatre dernières décennies. Mais les conséquences du réchauffement climatique ne sont pas linéaires. Chaque petite augmentation peut faire basculer les systèmes physico-chimiques au-delà d'un point d'équilibre avec de graves conséquences, dont des événements climatiques extrêmes<sup>4</sup>. Ces épisodes climatiques extrêmes ont des conséquences en cascade sur les humain-e-s telles que la diminution des surfaces arables, la perte de terres habitables et bien d'autres qui portent atteinte aux conditions de vie et donc d'habitabilité de la Terre. Ces menaces qui pèsent sur l'accès de certain-e-s humain-e-s à leurs droits fondamentaux renforcent les flux de migrations – certains parlent de réfugiés climatiques – et occasionnent des conflits au sein des sociétés humaines.

Une autre perspective, politique, mobilise depuis peu les sciences économiques et sociales. Ces dernières proposent des modèles sur les limites planétaires notamment et cherchent à rendre compte de la valeur des services rendus par la nature et ce que cela va nous coûter de les perdre. Le Stockholm Resilience Center a proposé un modèle comprenant neuf limites planétaires de la vie sur Terre dont les ressources en eau douce, l'acidification des océans, mais aussi le changement climatique au-delà desquelles la vie, et particulièrement la vie humaine dans des conditions sûres (safe) est menacée<sup>5</sup>. Concernant le changement climatique, depuis 2009, les humains opèrent hors de la zone sûre d'habitabilité. Ce concept a été enrichi depuis 2012 par le modèle de *Doughnut Economics* proposé par l'économiste Kate Raworth<sup>6</sup> qui intègre les limites sociales en parallèle aux limites planétaires pour mieux identifier ce que serait une « zone d'habitabilité sûre, un espace sans dangers et juste pour l'humanité » afin que les solutions climatiques ne reproduisent pas les inégalités structurelles qui découlent de notre modèle insoutenable<sup>7</sup>.

Ces enjeux sociaux sont inclus dans cette perspective politique qui définit le changement climatique surtout comme l'une des conséquences de la poursuite capitaliste et coloniale d'un développement industriel global et inégal s'appuyant essentiellement sur les énergies fossiles. Les actions collectives dans les Nord relèvent pour la plupart de cette perspective-là. Ces actions ont émergé pour faire plier les États et les multinationales. En France, « Notre affaire à tous » (une association œuvrant à faire reconnaître pénalement les atteintes graves à l'environnement) a réussi à faire condamner la France par le tribunal administratif en 2021 : la France doit désormais réparer le préjudice écologique engendré

pour le non-respect de ses obligations concernant le changement climatique. Plusieurs procès intentés par des civils et des organisations non gouvernementales dans le monde sont en cours. Au 31 décembre 2022, le Sabin Center's Climate Change Litigation dénombra plus de 2100 procès en cours dans le monde concernant le changement climatique (1 522 aux États-Unis), dont 34 étaient portés par des enfants et des jeunes de moins de 25 ans<sup>8</sup>. Par ailleurs, ces dernières années ont vu naître plusieurs initiatives portées par des jeunes militant·e·s telles que Youth for Climate lancée par Greta Thunberg qui furent suivies sur plusieurs continents, ou encore en Afrique avec le mouvement Rise-Up lancé par Vanessa Nakata<sup>9</sup>. Dans cette perspective, l'enjeu n'est pas simplement de réduire les émissions de GES, mais d'œuvrer à une justice climatique, par exemple intergénérationnelle comme dans les mouvements précédents. Mais ne s'agit-il que de cela ? De quelle justice parle-t-on ?

En effet, une version apolitique de la justice climatique a permis à des courants fascistes ou d'extrême droite un « engagement » pour le climat. Au fond, l'idée portée par certains militant·e·s ou journalistes selon laquelle les enjeux climatiques, de même que d'autres enjeux écologiques, devraient être en dehors des débats et discussions des projets de société portés par différents partis est extrêmement pernicieuse. Cette idée entretient une confusion dangereuse entre un enjeu non partisan et un enjeu non politique, et dissocie les enjeux liés au climat du type de société souhaitée. Il devient alors possible de penser une solution jugée viable pour le climat indépendamment des conditions du vivre-ensemble ou du respect des droits fondamentaux de celles et ceux qui habitent le monde. Dans cette perspective, une extrême droite au pouvoir ne poserait pas fondamentalement de problème pour certain·e·s de ces militant·e·s climats. Formulée ainsi, même l'exigence de justice climatique peut être vidée de son sens politique. Soit par une compréhension uniquement juridique, soit par sa réduction à une simple arithmétique de redistribution économique et de péréquation de droits à polluer à l'échelle globale. Comme Vanessa Nakata nous l'explique dans la citation liminaire, « toutes les solutions climatiques ne sont pas en fait une justice climatique ».

Cette perspective est beaucoup plus partagée que l'on ne le pense. Des slogans tels que « sauvons le climat » dépolitisent en effet la nature même du problème. Ces slogans sont trompeurs, car ils invisibilisent les sujets politiques (humains et non humains) qui

8\_ United Nations Environment Program, *Global Climate Litigation Report : 2023 Status Review*, Nairobi, 2023.

9\_ Nakate, Vanessa, *A Bigger Picture : My Fight To Bring A New African Voice to The Climate Crisis*, Boston, Mariner Books, 2021.

10\_ Bonneuil, Christophe, et Fressoz, Jean-Baptiste, *L'évènement anthropocène : la Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013.

11\_ Deldrève, Valérie, et Jacqueline, Candau, « Produire des inégalités environnementales justes ? », *Sociologie*, vol. 5, N° 3, 2014, p 255-269.

12\_ Principes de Bali sur la justice climatique, <https://www.corpwatch.org/article/bali-principles-climate-justice>

13\_ *Ibid.* : « Yet, the negotiations to find solutions have so far been mired mostly in the technical arena and have been derailed by special interest groups such as large oil, coal and utility companies and governments such as the United States ».

14\_ Déclaration faite lors du premier sommet national sur le leadership environnemental des peuples de couleur qui s'est tenu des 24 au 27 octobre 1991 à Washington (États-Unis), <https://www.ejnet.org/ej/principles.html>

sont les véritables victimes et acteurs de ces demandes de justice. Telle est l'ambiguïté qui accompagne certaines actions dans les rues comme dans les tribunaux menés par plusieurs militant-e-s et associations dites « pro-climat ». Un angle mort persiste dans la plupart de ces mouvements climats – et mouvements écologistes en général – qui occultent la blancheur structurelle de leur organisation et la faible présence dans leurs rangs de personnes non Blanches, ainsi que le racisme et la colonialité de la protection environnementale. Cet angle mort se retrouve également au sein des conceptions de la justice climatique.

Les recherches en sciences sociales sur les inégalités environnementales ont pourtant très rapidement averti que tous et toutes ne subiraient pas ces changements de la même façon. Mais ce n'est que très récemment que l'idée d'une inégalité constitutive des effets du changement climatique a commencé à infiltrer le militantisme écologique des pays du Nord. De plus en plus, la justice climatique déconstruit cette vision de l'espèce humaine comprise comme un ensemble homogène et remet en cause la diffusion de la terminologie d'Anthropocène (l'ère géologique où les humains sont considérés comme moteurs principaux des changements écosystémiques de la Terre<sup>10</sup>). Des mouvements, auxquels nous appartenons, cherchent à repolitiser ce changement et ses conséquences. Ils souhaitent rendre visibles les responsabilités différenciées des peuples ainsi que les formes de relations sociales telles que le colonialisme, le capitalisme et le patriarcat qui y sont associées. Tout le monde ne contribue pas à parts égales aux dégradations des écosystèmes de la Terre. Un-e français-e de l'Hexagone n'y contribue pas de la même façon qu'un-e nigérian-e. Plus encore, ce sont ceux qui contribuent le moins qui en subissent le plus les conséquences<sup>11</sup>.

Quid alors de leurs revendications en termes de justice ?

En juin 2002, à Bali, une coalition internationale de groupe comprenant des associations écologistes, des groupes représentant plusieurs peuples Autochtones de la Terre formulèrent une Déclaration de Bali des Principes de la Justice Climatique<sup>12</sup>. Critiquant la perspective techniciste qu'adoptent les COP<sup>13</sup>, cette déclaration propose des principes politiques participants à imaginer un vivre-ensemble face à la crise climatique. Suivant l'exemple de la Déclaration des principes de la justice environnementale de 1991 faite à Washington<sup>14</sup>, ces 22 principes reposent essentiellement sur des valeurs d'égalité à travers des

mécanismes de redistribution, de dignité, de respect de la sacralité de la Terre-mère et du respect des droits fondamentaux des peuples de la Terre, notamment ceux des peuples Autochtones, des communautés de pêcheurs, des femmes, des communautés rurales. L'appel envers les États-nations et les multinationales à réduire leurs émissions est orienté vers cet horizon de valeurs. Toutefois, bien qu'annonçant s'inspirer de la déclaration résolument antiraciste et anticoloniale de la justice environnementale de Washington, la déclaration de Bali des principes de la justice climatique ne fait figurer à aucun moment les mots « race », « racisme » ou « colonialisme ». Les inégalités en cause face au changement climatique restent alors perçues comme aléatoires et non ancrées historiquement dans la constitution coloniale de la modernité. Cette compréhension de la justice climatique prolonge l'invisibilisation de la critique antiraciste et anticoloniale, et les formulations de revendication de dignité des personnes et peuples colonisés ou anciennement colonisés. Cette formulation de la justice climatique ne touche en rien à la colonialité du monde<sup>15</sup>. C'est parce que ces perspectives orientent directement les décisions en matière de justice climatique qu'il s'agit maintenant d'en débusquer les effets pervers et les limites, en somme, de les décoloniser.

15\_ Voir l'introduction éditoriale dans ce numéro pour une présentation du concept de « colonialité ».

## **Décoloniser le changement climatique, ça veut dire quoi ?**

Commençons par dire qu'on ne peut pas y répondre en si peu de pages. Ensuite, envisageons-la comme la déconstruction de l'appréhension « classique » du phénomène environnemental et politique qu'est le changement climatique, ses causes, les politiques nationales et internationales adoptées et les mouvements impliqués. « Décoloniser le changement climatique » c'est d'abord noter, prendre en compte, pointer la colonialité en jeu tant dans les contributions inégales au changement climatique, dans la distribution inique de ses conséquences, dans la répartition viciée des capacités économiques de résilience et d'adaptation, dans l'inégal accès aux arènes nationales et internationales d'élaboration des politiques climatiques, aux instances juridiques qui permettraient de rééquilibrer l'inégal rapport de force entre États-nations du Nord et du Sud, ou encore entre multinationales et peuples Autochtones.

16\_ Voir Grosfoguel, Ramon, « The epistemic decolonial turn : Beyond Political-Economy Paradigms. » *Cultural Studies*, vol. 21, N° 2–3, 2007, p 212–23.

17\_ Concernant l'utilisation initiale du terme « capitalisme racial » [*racial capitalism*] en 1976 par le mouvement anti-Apartheid à Londres, voir Kundnani, Arun, « What is racial capitalism ? », 15 octobre 2020, <https://www.kundnani.org/what-is-racial-capitalism/>

18\_ Kelly, Robin D.G., « What did Cedric Robinson mean by Racial Capitalism ? », *Boston Review*, 12 janvier 2017, <https://www.bostonreview.net/articles/robin-d-g-kelley-introduction-race-capitalism-justice/>. Voir la traduction récente de Robinson, avec une préface contextualisante de Selim Nadi utile pour le contexte français : Robinson, Cedric J., *Marxisme noir : La genèse de la tradition radicale noire*, Genève/Paris, entremonde, 2023. Voir aussi Koshy, Susan, et. al. (dir.), *Colonial Racial Capitalism*, Durham, Duke University Press, 2022.

Ces inégalités ont toutes en commun de reposer, voire de prolonger, une fracture coloniale historique, moderne, fondée sur la hiérarchie raciale héritée d'un Occident conquérant. Le monde tel qu'on le connaît est le résultat d'une division racisée et genrée du travail, héritage de plus de 500 ans d'hégémonie coloniale européenne qui occupa jusqu'à 98 % de la surface de la planète. Cette réalité coloniale est venue imposer au reste du monde un ethos constitué d'idéologies dominantes juxtaposées : blanc, chrétien, patriarcal, hétéronormatif, validiste<sup>16</sup>. De même, ces idéologies ont graduellement défini et mis en place notre mode de production capitaliste moderne, responsable de notre précipitation vers la 6e extinction de masse des espèces. Le développement industriel et capitaliste des pays du Nord depuis le milieu du 19<sup>e</sup> siècle engendre le réchauffement climatique par sa dépendance aux énergies fossiles.

Plus que le développement « capitaliste », ce qui est en jeu ici est la reconnaissance d'une histoire du « capitalisme racial » : un terme utilisé (à l'origine dans le contexte de la lutte anti-apartheid en Afrique du Sud<sup>17</sup>) pour indiquer la manière dont le capitalisme est inextricablement lié à des histoires d'expropriations racistes. Selon Robin DG Kelly, qui s'appuie sur les travaux de Cedric Robinson, « le capitalisme émergea au sein d'un ordre féodal et fleurit dans le sol culturel de la civilisation occidentale qui fut déjà traversé par le racialisme. Le capitalisme et le racisme, en d'autres termes, ne sont pas séparés de l'ordre ancien, mais ont plutôt évolué à partir de celui-ci pour produire un système du monde moderne autour du « capitalisme racial » qui dépend de l'esclavage, de la violence, de l'impérialisme et de génocides<sup>18</sup>. Comme l'écrit Gargi Bhattacharyya, le capitalisme racial est « intimement lié aux processus qui précipitèrent la crise écologique<sup>19</sup>. De manière cruciale, le capitalisme racial commence avec la traite négrière transatlantique, et est ainsi articulé au système de plantation, d'où le « Plantationocène », qui « désigne la reproduction globale d'une économie de plantation sous plusieurs formes<sup>20</sup>. Pour beaucoup, ce terme est une manière plus appropriée de traduire le terme communément utilisé de « Anthropocène », terme qui ne parvient pas à prendre en compte le rôle fondamental joué par le colonialisme et le système de plantation dans le façonnage de la crise climatique contemporaine<sup>21</sup>. C'est la configuration coloniale et impériale du monde qui l'a rendue possible, c'est-à-dire une domination politique et économique des pays colonisateurs sur les peuples

colonisés accompagnée d'un extractivisme des matières premières situées sur les territoires habités par ces derniers. Occulter la colonialité du changement climatique permet à plusieurs pays, dont la France, d'avoir une politique du changement climatique où l'on peut faire comme si son histoire coloniale n'avait pas existé.

La colonialité du changement climatique se retrouve sur le temps long dans la vulnérabilité construite historiquement de plusieurs pays et peuples des Sud face aux conséquences du changement climatique. Elle est aussi dans la gestion des événements climatiques extrêmes. Sans doute, l'évènement le plus médiatisé qui mit en lumière cette dimension coloniale et raciste fut le passage du cyclone Katrina à la Nouvelle-Orléans en 2005. Les habitant·e·s, majoritairement Noir·e·s, pauvres étaient localisé·e·s dans une zone inondable avec des infrastructures vétustes, n'ayant pas les moyens de quitter la zone avant le cyclone. L'inondation causée par la rupture des digues plongea une partie de la population dans un calvaire sans fin. La gestion de la catastrophe montre comment l'État fédéral et le gouvernement états-unien, de manière structurelle, n'étaient pas équipés pour prendre soin de leurs citoyen·ne·s racisé·e·s. Ces dernier·ère·s se retrouvèrent alors dans ces abris de fortune tels que des stades de football manquant de vivres et de premiers soins. À cet abandon structurel, il faut ajouter la représentation faite par les médias de ces personnes, tels des monstres pilleurs, alors qu'elles tentaient simplement de survivre au milieu du désastre. L'après-Katrina attesta aussi d'une forme de colonialité. On y retrouve ce que Naomi Klein appelle « le capitalisme du désastre »<sup>22</sup>. La catastrophe devint une opportunité pour l'avancement du capitalisme et la privatisation des services publics. L'évènement climatique extrême et sa gestion prolongent alors le non-respect des droits fondamentaux d'une partie de la population de la Terre.

Ces événements extrêmes et spectaculaires montrent sur un temps court des inégalités, des discriminations et injustices accumulées sur le temps long. Mais la colonialité du changement climatique est aussi présente quotidiennement, de manière plus lente voire sournoise, dans les structures politiques et économiques globales qui reposent encore sur l'extractivisme fossile. Cette politique énergétique propre de l'habiter colonial<sup>23</sup> de la Terre distribuée à l'échelle du globe de manière inégale les violences causées par l'industrie fossile. Nous pourrions dresser la liste des régimes dictatoriaux qui profitent de ces ressources (Moyen-Orient,

19\_ Bhattacharyya, Gargi, *Rethinking Racial Capitalism : Questions of Reproduction and Survival*, London, Rowman and Littlefield, 2018, p. 9.

20\_ Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, op. cit., p. 84.

21\_ Voir Haraway, Donna, « Anthropocene, Capitolocene, Plantationocene, Chthulucene : Making Kin », *Environmental Humanities*, vol. 6, 2015, p. 159–65 ; Tsing, Anna, « Earth Stalked by Man », *The Cambridge Journal of Anthropology*, vol. 34, N°1, 2016, p. 2–16 ; Vergès, Françoise, « Racial Capitalocene », in Johnson, Gaye Theresa et Lubin, Alex (dir.), *Futures of Black Radicalism*, New York, Verso, 2017, p. 72–82.

22\_ Klein, Naomi, *The Shock Doctrine : The Rise of Disaster Capitalism*. Metropolitan Books, 2007.

23\_ Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, op. cit., p. 51-68.

- 24\_ Schneider, Elisabeth, *Les héros de l'environnement*, Paris, Seuil, 2018.
- 25\_ Hecht, Gabrielle, *Uranium africain : une histoire globale*, trad. C. Normann, Paris, Seuil, 2016.
- 26\_ Klein, Naomi, « Let them drown : The violence of othering in a warming world », *London Review of Books*, vol. 38, N° 11, 2016, p. 11–14.

Russie, Chine) ou encore la liste des communautés Autochtones dans toutes les Amériques ou en Australie qui sont persécutées et souvent assassinées<sup>24</sup> à l'image de Berta Cáceres au Honduras ou Ken Saro-Wiwa au Nigéria pour le bien de l'industrie fossile et le confort des pays du Nord. Ces communautés se voient elles et leurs territoires exposés à des risques accrus à travers la construction imposée d'oléoducs ou de gazoducs. L'énergie nucléaire reproduit cette même colonialité à travers l'extraction d'uranium par exemple au Niger, au Canada, en Afrique du Sud et en Australie sur des terres de peuples Autochtones. Comme Gabrielle Hecht l'a montré dans le cas de l'Afrique du Sud, ce sont aussi des peuples qui sont maintenus et exposés à des niveaux de toxicité et de radioactivité plus élevés qui ne sont pas jugés acceptables pour les habitant·e·s des Nord<sup>25</sup>. Ces peuples sont condamnés à vivre dans de véritables « zones sacrifiées<sup>26</sup> ».

Les crises migratoires contemporaines sont révélatrices de la faible propension des pays du Nord global à faire preuve d'hospitalité face aux nombreux·se·s réfugié·e·s climatiques historiques, en cours et à venir du fait du changement climatique et de leurs évènements extrêmes tels que les cyclones, les inondations ou les sécheresses. Avec quelle indifférence regardons-nous se déverser des vies africaines dans le gouffre de la Méditerranée ? Ces vies déstructurées par le capitalisme racial et la colonialité des institutions internationales se retrouvent abandonnées face à un mur raciste dès lors qu'il s'agit de trouver refuge en Europe ou aux États-Unis. Le cas des étudiant·e·s africain·e·s Noir·e·s en Ukraine fuyant la guerre, refoulé·e·s aux frontières polonaises tandis que les Ukrainien·ne·s Blanc·he·s sont autorisé·e·s à passer n'est qu'un symbole de la permanence de la disposition raciste de pays européens concernant les migrations. Aux déplacements massifs de populations devant s'exiler du fait des catastrophes causées ou exacerbées par le réchauffement climatique se voit opposer la crainte de ces réfugiés climatiques de la part de potentiels pays d'accueil, dont certains entretiennent en leur sein le mythe raciste d'un « grand remplacement ».

- 27\_ Voir l'introduction éditoriale dans ce numéro pour une présentation du concept.

La reconnaissance de la colonialité en jeu dans les multiples dimensions du changement climatique permet en retour de formuler une proposition politique qui va au-delà de la double fracture de la modernité séparant histoire coloniale et histoire environnementale du monde<sup>27</sup>. Il ne s'agit plus uniquement de limiter le réchauffement climatique à 1,5° ou 2°C, d'implémenter

des accords contraignants entre États, ou d'avoir des cours de justice nationales et internationales qui permettent de tenir ces accords. Il s'agit aussi et surtout de changer radicalement les configurations et institutions politiques, économiques et scientifiques à l'échelle du globe qui relient les personnes, les communautés humaines et non-humaines entre elles selon les principes d'égalité, de dignité et de justice entre différents pays, peuples, genres et races. Nous insistons sur ce dernier point, il s'agit de préserver les conditions de vie sur Terre en limitant le réchauffement climatique tout en mettant en place des politiques explicitement antiracistes, anticapitalistes et antipatriarcales. Telle fut la conclusion de Tendayi Achiume, la spéciale rapporteuse auprès du haut-commissariat des Nations-Unies aux droits de l'Homme dans son rapport du 25 octobre 2022 à l'Assemblée générale en pointant la centralité du racisme comme élément structurant des injustices climatiques et plus largement de la crise écologique globale. Elle nous invite à :

« [a]dopter une approche mondiale qui prenne effectivement en compte le fait que la justice climatique passe par la justice raciale, et inversement. [...] Les transitions vers des formes d'énergie moins polluantes, les mesures d'adaptation aux changements climatiques et les programmes connexes doivent inclure des dispositions, y compris d'exception, propres à garantir que les interventions menées face aux changements climatiques ne perpétuent pas la marginalisation et la discrimination sur le plan racial. [...] Pour y parvenir, il faudrait procéder à une décolonisation complète des systèmes juridiques et économiques, pour obtenir que les peuples marginalisés sur la base de considérations raciales, notamment les peuples autochtones, accèdent à une véritable autodétermination, et puissent de nouveau exercer leur souveraineté sur leurs territoires »<sup>28</sup>.

Décoloniser le changement climatique c'est prendre en compte ces autres visions du monde, ces autres définitions de ce que le Nord Global nomme « changement climatique ».

28\_ Achiume, E. Tendayi, *Rapport de la rapporteuse spéciale sur Formes contemporaines de racisme, de discrimination raciale, de xénophobie et de l'intolérance qui y est associée : crise climatique, justice raciale*, 27 octobre 2022, §77, <https://www.ohchr.org/fr/documents/thematic-reports/a77549-report-special-rapporteur-contemporary-forms-racism-racial>

## Par-delà le climat : introduction à une approche pluriverselle

Dans le contexte des crises climatiques contemporaines ou « urgences climatiques », nombreux-ses sont ceux qui parlent de menace d'extinction et de « fin du monde ». Dans la tâche pluriverselle que nous proposons, il y a pourtant une énorme différence entre parler de la fin *du* monde et parler de fin *d'un* monde. Si l'on doit dire « la fin du monde », de quel monde et de qui parle-t-on ? De quelle maison ? (Rappelons que « l'écologie » est étymologiquement enracinée dans la « maison », *oikos*). Et qui est le « nous » qui proclame cela ? Pour beaucoup, « l'urgence » écologique contemporaine et l'expérience de « vivre dans les ruines » a en fait commencé il y a longtemps et l'évènement du colonialisme, à partir de 1492, marquait déjà la fin du monde d'innombrables mondes de vie, à chaque fois singuliers<sup>29</sup>. Comme nous pouvons le lire dans une lettre ouverte adressée au groupe d'action climatique Extinction Rebellion, rédigée par le bloc Les Damnés de la Terre (The Wretched of the Earth) et les collectifs de base associés pour les groupes Autochtones, Noirs, racisé-e-s et de la diaspora exigeant la justice climatique en 2019 : « pour beaucoup d'entre nous, la maison est en feu depuis longtemps : chaque fois que la vague de violence écologique monte, nos communautés, en particulier dans les pays du Sud, sont toujours les premières touchées »<sup>30</sup>.

Comme Mario Blaser et Marisol De la Cadena l'écrivent dans l'introduction de leur ouvrage *A World of Many Worlds*,

« le monde des puissants [« un monde dans lequel il n'y a qu'un seul monde »] est maintenant sensible à l'éventualité de sa propre destruction d'une manière qui peut se comparer – au moins à certains égards – à la menace imposée aux mondes qui ont été condamnés à disparaître au nom des « biens communs » que seraient le progrès, la civilisation, le développement et l'inclusion dans sa visée libérale. C'est une nouvelle donne qui se matérialise : les colonisateurs sont aujourd'hui aussi menacés que les mondes qu'ils ont déplacés et détruits lorsqu'ils ont pris ce qu'ils ont appelé la *terra nullius* »<sup>31</sup>.

Si la question cruciale reste de savoir de quel-le-s vies/mondes nous parlons et de qui a la priorité dans l'imaginaire global (en

29\_ Voir, par exemple, Danowski, Déborah, et Viveiros de Castro, Eduardo, *The Ends of the World*, trans. Rodrigo Nunes, Cambridge et Malden, Polity Press, 2017, p. 104 ; de la Cadena, Marisol et Blaser, Mario (dir.), *A World of Many Worlds*, Durham et Londres, Duke University Press, 2018 ; Tsing, Anna, « Earth Stalked by Man », *op. cit.*

30\_ Wretched of the Earth, « An Open Letter to Extinction Rebellion », *Common Dreams*, 4 mai 2019, <https://www.commondreams.org/views/2019/05/04/open-letter-extinction-rebellion>

31\_ de la Cadena et Blaser, *A World of Many Worlds*, *op. cit.*, p. 3.

particulier celui des relations internationales dominées par le Nord), il n'en demeure pas moins que les risques liés au changement climatique sont planétaires dans la mesure où le changement climatique ne se préoccupe nullement des frontières nationales ou locales (voir la discussion ci-dessus sur les limites planétaires). Néanmoins, cela ne signifie pas qu'il faille adopter une solution mondiale unique et universalisante, c'est même tout l'inverse.

Dans ce numéro nous partons du principe que la lutte contre le changement climatique nécessite un ensemble de praxis plurielles qui mettent en tension d'un côté les approches scientifiques, légalistes et technologiques et de l'autre l'approche décoloniale qui politise le vivre-ensemble planétaire – à travers les ontologies relationnelles que nous explicitons dans cet édito – ontologies qui déconstruisent les dichotomies occidentales et modernes telles que sujet/objet; humain/non humain; actif/passif; enquêteur-trice/enquêté-e et qui reconnaissent l'action politique des mondes autres qu'humains. Nous considérons donc qu'adopter une approche pluriverselle permet à la fois de travailler entre ces deux lignes et de parasiter la première dans la mesure où la science, la technologie ou la loi n'ont jamais été des domaines exclusifs à la modernité occidentale. Comme l'ont montré de nombreux-ses universitaires, juristes et militant-e-s Autochtones, décoloniaux-ales et féministes, ces domaines sont déjà *eo ipso* pluriels.

Décoloniser le changement climatique et le penser dans une perspective pluriverselle implique aussi de repenser l'idée même du monde à partir duquel il est pensé. La cosmogonie occidentale reste basée sur une vision dualiste du monde, qui sépare la nature de l'humain, et la réduit comme objet, à exploiter ou à protéger, demeurant dans tous les cas hermétique à d'autres rapports. Cette division entre nature et culture qui est à l'origine de la crise socio-environnementale a été exportée au reste du monde par le biais de l'entreprise coloniale, qui a servi de justification morale à l'exploitation des terres et des peuples. Ce découpage continue de servir l'agenda extractiviste sous la forme d'une adoration collective de l'ethos capitaliste comme la forme la plus élevée de l'évolution des sociétés humaines. Ce message d'origine coloniale est martelé à l'école, au travail, dans l'application des politiques publiques, ainsi que dans beaucoup de discours « environnementaux » qui cherchent à mitiger le climat tant que cela ne nuit pas aux activités lucratives. Les États-nations modernes se sont formés dans cette configuration

32\_ Conseil nocturne, *Habiter contre la métropole*, Paris, Éditions Divergences, 2019 ; Faburel, Guillaume, *Les métropoles barbares, démondialiser la ville, désurbaniser la terre*, Le Passager Clandestin, 2018.

33\_ Yumie Aoke Inoue, Cristina et Franco Moreira, Paula, « Many worlds, many nature(s), one planet : indigenous knowledge in the Anthropocene », *Revista Brasileira de Política Internacional*, vol. 59, N°2, 2016.

34\_ Voir, par exemple, Deloria, Vine Jr. *Red Earth, White Lies : Native Americans and the Myth of Scientific Fact*, New York, Scribner, 1995.

35\_ Small, Stephen, « The Living History of Slavery and Imperialism : Healing and Empowerment in the time of Covid-19 », Présentation publique en ligne au National Museum of Liverpool, 23 août 2020, accessible à l'adresse : <https://www.liverpoolmuseums.org.uk/slavery-remembrance-day/professor-stephen-small>

36\_ Felon, James et Alford, Jennifer, 2020. « Envisioning Indigenous Models for Social and Ecological Change in the Anthropocene », *Journal of World-Systems Research* vol. 26, N°2, 2020 : (2) ...

socio-politique coloniale, qui a remplacé les frontières géologiques et culturelles par des frontières impérialistes au service des grandes capitales urbaines<sup>32</sup>, en imposant de façon coercitive un ensemble d'usages « respectables » d'utilisation de la Terre, à commencer par la notion de sédentarité, de propriété privée, des terres utiles ou « incultes ». Ce rapport au sol est venu construire la conception dominante de la civilisation et de ce que signifie être civilisé, qui est défini par cette histoire coloniale du monde.

Un des grands problèmes de ce système-monde colonial est qu'il contribue à l'effacement d'autres mondes, et des mémoires sur la pluralité même des mondes. Or, sortant de l'imaginaire colonial, l'on constate que l'expérience du réel est en effet constituée d'une infinité de mondes, tous dépositaires de rapports à la terre différents<sup>33</sup>. Ces rapports différents entretiennent leurs propres paramètres, qui influent sur la façon de penser et *a fortiori* de gérer les ressources naturelles. Par exemple, la relation particulière historique, mythologique et spirituelle que les Lakotas Sioux entretiennent avec Pte Oyate, le « peuple » du bison, continue de définir la façon dont sont gérés les troupeaux. Pour ce peuple, même au sein d'une configuration commerciale on retrouve la présence de pratiques ancestrales et de cérémonies soulignant un profond respect, où la résurgence des troupeaux est encouragée comme un retour à une relation entre le bison et l'humain, comme un accord bilatéral entre deux nations souveraines.

*A contrario*, la pratique étendue du « feedlot » (parc d'engraissement) où le bétail attend son sort funeste dans des conditions inhumaines, atteste de la relation purement transactionnelle que l'agriculteur moderne moyen entretient avec son troupeau, surtout depuis la post-modernisation agraire des années 1960. Cette vision utilitariste des ressources terrestres et son lien avec la précipitation du changement climatique a été soulignée par de nombreux-auteurs auteurs comme résultant d'un mythe fondateur chrétien qui fait de la terre une destination damnée et transitoire pour un homme, et une femme sortie de son flan chassés d'un jardin d'Eden, auquel ils aspirent à retourner par un domptage systématique des ressources terrestres<sup>34</sup>. Bien que pouvant sembler un peu caricatural, cet exemple illustre le lien direct entre l'imaginaire culturel et le lien qu'une communauté entretient avec la terre qu'elle habite. Il explique un des mécanismes qui a précipité cette séparation que l'humain moderne occidental ressent et exerce vis-à-vis de son environnement.

L'hégémonie coloniale vient en contraste direct avec la pluralité des mondes, et pourtant cette pluralité n'est pas silencieuse. Les tee-shirts montrant des guerriers à cheval avec la mention « combattant le terrorisme national depuis 1492 » arborés par des activistes Autochtones dans les manifestations contre le passage de pipelines comme à Standing Rock nous rappellent que l'oppression n'est jamais sans réponse, et que les voix des opprimé-e-s, si faiblement entendues soient-elles, sont bien vivantes. Pourtant, Stephen Small nous rappelle que « pour chaque acte d'oppression raciste, il y a un acte de résistance soutenue »<sup>35</sup>. Cette résistance est physique, structurelle, politique, épistémologique, ontologique. Elle est présente à tous les niveaux de la société partout dans le monde à qui sait regarder. Bien que la négociation de cet objet climatique fasse résonner de façon disproportionnée cette voix coloniale, occidental-centrée et capitaliste, elle suscite également des réactions et actions de tous les mondes. En témoigne la littérature foisonnante sur la résurgence Autochtone<sup>36</sup> ou l'utilisation des savoirs écologiques traditionnels pour faire face à la pression climatique<sup>37</sup>.

Cette résistance s'exprime fortement dans le domaine de production de savoir, en réponse à l'histoire de l'extractivisme scientifique sur laquelle se sont construites les institutions académiques du Nord global. Avant même de parler de ces discussions contemporaines, accordons une importance aux questions de savoir : « Qui parle ? » et « pour qui ? ». Ce sont bien les universités et les institutions qui ont produit la matière nécessaire à la justification de l'objet colonial, de la conquête, de la spoliation des Terres. De la doctrine de la découverte<sup>38</sup> au procès de Valladolid, en passant par l'anthropologie raciste du 19<sup>e</sup> siècle, ou les théories des écoles blanchissantes du général Pratt, les élites savantes occidentales sont venues imposer au reste du monde une façon d'être au monde : des frontières physiques et mentales, la notion de propriété privée, de ressources naturelles exploitables, de nature à vendre, d'un mode de vie agraire sédentaire, de pratiques culturelles et linguistiques hégémoniques et centralisées, d'une vie économique genrée et de rapports familiaux asymétriques<sup>39</sup>.

Face à cet héritage lourd à porter et à déconstruire, une myriade de productions de savoirs alternatifs nous invitent au travail nécessaire de construction d'un autre édifice commun. Des réflexions sur les pratiques de recherche décoloniales et/ou Autochtones aux productions de science hybride<sup>40</sup>, les auteur-ric-e-s (scientifiques

... 372–99, <https://doi.org/10.5195/JWSR.1>.

37\_ Vinyeta, Kirsten, Powys Whyte, Kyle et Lynn, Kathy, « Climate Change through an Intersectional Lens : Gendered Vulnerability and Resilience in Indigenous Communities in the United States », *USDA Forest Service – General Technical Report PNW-GTR 2015 (GTR-923)*, 2015.

38\_ Voir Crepelle, Adam, « White Tape and Indian Wards : Removing the Federal Bureaucracy to Empower Tribal Economies and Self-Government », *University of Michigan Journal of Law Reform*, vol. 54, N° 54.3, 2021, p. 563.

39\_ Voir Brave Heart, MariaYellow Horse et DeBruyn, Leymira, « The American Indian Holocaust : Healing Historical Unresolved Grief », *American Indian and Alaska Native Mental Health Research.*, vol. 8, N°2, 1998 ; Pickering, Kathleen, « Decolonizing Time Regimes : Lakota Conceptions of Work, Economy, and Society », *American Anthropologist*, vol. 106, N° 1, 2004, p. 85–97.

40\_ Tuhiwai Smith, Linda, *Decolonizing methodologies : ...*

... *Research and Indigenous Peoples*, Londres, Zen Books, 2021 [1999] ; Brewer, Joseph, et al., « Toward Alaska Native Research and Data Sovereignty : Observations and Experiences from the Yukon Flats », *Environment and Planning F*, vol.2, N°5, 2023 ; Kovach, Margareth, *Indigenous Methodologies : Characteristics, Conversations, and Contexts*, Toronto, University of Toronto Press, 2021 ; Rodriguez-Lonebear, Desi, « The CARE Principles for Indigenous Data Governance », *Data Science Journal*, vol. 19, 2020, p. 43.

41\_ Voir Wall Kimmerer, Robin, *Braiding Sweetgrass : Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*, Minneapolis, Minnesota Center for Art Books, 2013 ; Krawec, Patty, *Becoming Kin : An Indigenous Call to Unforgetting the Past and Reimagining our Future*, Minneapolis, Broadleaf Books, 2022 ; Haraway, « Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene », *op. cit.* Concernant le terme « plus qu’humains » (« more-than-human » en Anglais), voir ...

et producteur-riche-s de savoirs du monde entier s’évertuent à décrire, déconstruire, renommer, revendiquer le savoir et le droit au savoir) sont bien trop nombreux-ses pour en dresser une liste exhaustive. Mais ces concepts nous invitent à repenser l’expérience du monde dans sa globalité et notre lien à la Terre. Les ontologies relationnelles dont parlent Kimmerer, Krawec, Haraway, Tsing et tant d’autres invitent à rendre visibles les relations qui nous lient aux autres espèces, aussi parfois appelés « plus qu’humains »<sup>41</sup>. D’autres nous invitent à questionner la dimension spirituelle de notre lien au savoir et à la Terre dans une optique de transformation socio-écologique<sup>42</sup>.

Reconnaître la pluriversalité des mondes est la clé de l’émancipation de ces mondes et du respect de l’expression de leur souveraineté, il contient donc un argument réellement équitable pour les relations entre humains. Mais les mondes non-dualistes en particulier contiennent quant à eux de nombreux savoirs pour gérer la terre. Ce savoir est un savoir de l’espace et non du temps<sup>43</sup>, il permet d’envisager un monde où les savoirs régionaux ne sont pas folkloriques et périphériques à des centres impérialistes et coloniaux, mais centraux sur eux-mêmes, et guidant les relations entre humains et non-humains en fonction des territoires<sup>44</sup>. Il n’y a pas de recette unique, pas d’application hiérarchique possible de solutions unilatérales prises en instances racialement séparées, mais une multiplicité de mondes qui reconnaît une valeur égale aux façons d’être au monde, et qui inclurait par exemple une conscience au monde animal, végétal ou à d’autres « nations ».

Ce processus autorise la dissension et l’intervention d’autres mondes pour conceptualiser non seulement le monde et notre lien à la Terre, mais également la crise climatique, tel qu’explicité par cet exemple. Alors que beaucoup connaissent le fameux modèle du *Doughnut Economics* proposé par l’économiste Kate Raworth qui permet de visualiser le lien direct entre les limites planétaires qui produisent les conditions biologiques nécessaires à la vie, et les limites sociales qui définissent un espace de vie sain et juste, peu encore connaissent la version Maori de ce modèle. C’est en réfléchissant sur la forme du Doughnut que Taina Boasa Dean s’est rendu compte que les limites planétaires ne devraient pas être périphériques comme dans le modèle de Raworth, mais bien au centre du graphique afin de signifier la centralité et l’importance des éléments terrestres, mais que les limites sociales en périphérie pourraient également mieux signifier le rôle de responsabilité de

l'être humain dans la gestion de l'équilibre terrestre. Elle a également renommé les différents labels en langue maori pour donner le *Doughnut Te Reo Maori*<sup>45</sup>. L'évolution de la visibilité du pluriversalisme des mondes s'infuse peu à peu dans la production de savoir du monde-unique, et vient s'imposer dans l'espace, créant des vagues de réaction. Car la perte d'une situation d'hégémonie et de privilège s'accompagne d'une réaction de la part du dominant historique, voire un sentiment d'injustice devant cette nouvelle reconfiguration du savoir<sup>46</sup>. Le développement des études Autochtones dans certains endroits du monde, aux USA, au Canada ou en Nouvelle-Zélande par exemple, rend aujourd'hui très difficile la construction d'un objet en anthropologie sociale qui n'ait pas été validé par les communautés locales étudiées, et qui leur porte directement profit. Ce mouvement est né des résistances Autochtones à l'extractivisme scientifique. Les communautés cherchent à se libérer par elles-mêmes.

La lutte pour les droits civiques a accompli le même geste de revendication. Les chercheurs et chercheuses qui ont participé à ces mobilisations, qui ont suivi ces mouvements, appartenaient souvent aux communautés qu'ils contribuaient à aider (montée en compétence, épidémiologie populaire et collectifs locaux). Sur la base de ce principe d'appartenance, ils effectuaient des retours aux communautés, avec l'objectif affiché d'aider à réduire les inégalités d'une part, en participant à une montée en compétence des groupes d'origine (trouver soi-même les solutions à ses problèmes) et d'autre part en s'associant à la dénonciation collective, à l'administration de la preuve, et à la mesure. Le chiffre et la mesure étant les langues officielles des politiques publiques, il s'agissait de les mettre à l'agenda des États-nations. Les épidémiologies populaires sont devenues pour certaines de plus en plus scientifiques pour que soient démontrés statistiquement les méfaits des gestions racistes de la nature.

De ce fait, autochtonie et revendications de justice environnementale sont étroitement liées : les plaidoyers, les discours portés sur la scène internationale pour étendre la communauté de justice s'écologisent<sup>47</sup>. Les communautés s'approprient les concepts et les idées des écologies dominantes pour dénoncer les dominations – héritage de la colonisation – qu'elles subissent. La diffusion du concept de climat par exemple, avec des sciences occidentales comme principales sources de connaissances, et la multiplication des luttes autour du changement climatique en sont une bonne illustration.

... Abram, David, *The Spell of the Sensuous : Perception and Language in a More-than-Human World*, New York, Pantheon Books, 1996 ; Tsing, Anna, « More-than-Human Sociality : A Call for Critical Description » in Hastrup, Kirsten (dir.), *Anthropology and Nature*, New York et Londres, Routledge, 2013, p. 27–42. ; Tsing, Anna, *Le champignon de la fin du monde : sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, trad. P. Pignarre, Paris, La Découverte, 2017.

42\_ Goodchild, Melanie, « Relational Systems Thinking : That's How Change is Going to Come, from Our Earth Mother, *Journal of Awareness-based System Change*, vol. 1, N°1, 2021, p. 75–103.

43\_ Pour des exemples de conceptions différentes du temps et de l'espace inhérentes à d'autres cosmovisions Autochtones, voir Cajete, Gregory, *Look to the Mountain : An Ecology of Indigenous Education*, Durango, Kivaki Press, 1994 ; Deloria Jr., Vine, *God is Red : A Native View of Religion*, Wheat Ridge, Fulcrum Publishing, 2023 [1973].

44\_ Voir Wildcat, Matthew et al., « Learning from the Land : Indigenous Land-Based Pedagogy and Decolonization », *Decolonization : Indigeneity, Education & Society*, vol. 3, N°3, 2014, p. 1–15.

45\_ Voir Shareef, Juhi, « An Indigenous Maori View of Doughnut Economics », *Resilience*, 8 octobre 2020, <https://www.resilience.org/stories/2020-10-08/an-indigenous-maori-view-of-doughnut-economics/>

46\_ On observe l'expression de ce sentiment d'injustice dans la multiplication des réactions aux mouvements de libération contre l'oppression historique occidentale, dont l'invention de « racisme anti-Blancs », de termes comme « islamo-gauchistes » ou cette désignation récente de « woke » ou « wokisme » pour catégoriser tout mouvement de libération idéologique, dont ceux qui cherchent à casser les cadres d'oppression historique. Ces termes idéologiques, à tiroir, servent à discréditer les résistances à la chute du *statu quo*, mais elles témoignent de véritables peurs existentielles de la part de ceux qui sont amenés à perdre une...

Pour autant, le colonial des un.es n'est pas le colonial des autres<sup>48</sup>. Cette notion de climat, que les un.es s'approprient à certains endroits du globe, constitue à d'autres endroits une notion exogène qui s'impose aux communautés : il ne résonne pas dans leurs ontologies. Ainsi, si à certains endroits, les rhétoriques autour du changement climatique sont des leviers pour plus de justice, à d'autres, elles exhalent des relents de colonialisme scientifique<sup>49</sup> ou de colonialisme vert<sup>50</sup>. Portés par des groupes sociaux dominants qui veulent généraliser une lutte construite ailleurs et en d'autres temps, les notions de climat et de changement climatique peuvent devenir coloniales et freiner l'appropriation de la transition « demandée ». Les populations anciennement colonisées dans les « Outre-mer français » ou dans les quartiers populaires hexagonaux sont écartées des discussions sur le changement climatique. « Bon an mal an », leur point de vue est parfois intégré en aval des programmes de prévention et d'éducation (comme l'exigent les lois sur la participation environnementale), mais très souvent, les politiques publiques (de la ville notamment) contre le changement climatique leur sont « imposées », une fois de plus, au détriment des savoirs expérientiels qu'ils et elles détiennent. Construites dans l'imaginaire des politiques publiques comme des groupes problématiques, elles sont juste bonnes à être éduquées à de bonnes pratiques environnementales, aux « éco-gestes ».

S'intéresser à qui dénonce quoi et qui porte quels types de discours peut aider à comprendre l'inaction française en matière climatique. Les discours dominants en matière d'écologie peinent à entendre les écologies populaires. Les politiques publiques en faveur du climat sont injustes pour qui n'a pas les moyens de les assumer et surtout n'a pas contribué à cet état du monde. Nous l'avons déjà évoqué, la répartition de la contribution à la protection de l'environnement est inégale<sup>51</sup>. C'est pourquoi la lutte climatique est une lutte réelle qui s'inscrit dans une pratique de la décolonialité des mouvements sociaux. Il en existe beaucoup comme le Landback mouvement (ex : Standing Rock, Wetsuweten, Idle No More aux États-Unis et tant d'autres ailleurs) qui articule la déconstruction de l'héritage colonial, le changement climatique, et l'existence d'une identité humaine alternative à l'identité extractiviste associée à l'ethos du monde-unique. Pour beaucoup de peuples considérés comme subalternes, cette identité alternative est conditionnée par l'affirmation d'un rapport différent, plus relationnel et intégré dans l'équilibre planétaire, qui ne peut être garanti que

par l'autonomie territoriale. De fait, les États-nations coloniaux se trouvent dans l'impasse de devoir prendre des mesures qui remettent en cause la raison même de leur existence, alors même que l'urgence et l'universalité du changement climatique requièrent une gouvernance des peuples par eux-mêmes afin de trouver la solution adaptée à chaque territoire.

Cette crise résulte d'un rapport hégémonique à la Terre qui nous a poussé à entretenir l'illusion qu'il est le seul rapport possible. Dans ce paradoxe se dissimulent à la fois la source et la solution à notre urgence collective. Car la pluralité des mondes ne se vit pas au passé, mais dans les récits présents de chaque personne dépositaire d'une identité collective otée par le monde-unique. Libérer cette parole, c'est libérer la pluralité des mondes et d'être au monde, de réinventer collectivement ce qu'être humain-e sans être oppressif-ve, écocidaire, raciste, utilitariste, pourrait être.

## Le numéro

La décolonisation du changement climatique a vu naître de multiples initiatives, discussions et mouvements. Loin d'une exhaustivité illusoire, l'enjeu de ce numéro est simplement de présenter certains de ces enjeux et de contribuer à cette discussion faisant intervenir différentes voix, académiques et/ou militantes, écrites, dessinées et chantées, plusieurs langues, et plusieurs contextes sociohistoriques de la Terre. Trois questions principales ont guidé sa composition.

+ Suffit-il de dénoncer les inégalités voire les injustices climatiques pour décoloniser le changement climatique ?

+ En quoi consiste donc le geste décolonial quand il s'agit de parler du climat et du changement climatique ?

+ Comment (re) placer les ontologies alternatives face aux idéologies dominantes ?

Ce numéro est divisé en trois parties. La première partie intitulée « *Colonialité, justice et changement climatique* » aborde de manière narrative et théorique les formes de colonialité contestées dans les causes et conséquences du changement climatique. L'article de Malcom Ferdinand explicite les colonialités en jeu dans les

situation inégale de privilège.

47\_ Bouet, Bruno, *Entre déclinisme et autochtonie, le Parc National de La Réunion au défi des inégalités environnementales*, Paris, L'Harmattan, 2022.

48\_ Thiann-Bo Morel, Marie, *Prédations environnementales, la face cachée du souci environnemental à La Réunion*, à paraître en 2024.

49\_ Voir la traduction de l'article de Johan Galtung, in Galtung, Johan, « Le colonialisme scientifique », *Zilsel*, vol. 8, N°1, 2021, p. 368-383.

50\_ Le colonialisme vert est une forme de colonialisme des pays développés qui, avec une stupéfiante bonne conscience, détruisent chez eux la nature qu'ils croient protéger en Afrique, prolongeant les effets de la colonisation globale. Voir Blanc, Guillaume, *L'invention du colonialisme vert*, Paris, Flammarion, 2020.

51\_ Deldrève, Valérie, et Candau, Jacqueline, « Inégalités intra et intergénérationnelles à l'aune des préoccupations environnementales », *Revue française des affaires sociales*, N° 1-2, 2015, p. 79-98.

situations d'exposition et de vulnérabilité inégales et les inégalités socio-politiques dans lesquelles se trouvent les territoires dits d'Outre-mer de la France – pour la plupart des anciennes colonies – concernant le changement climatique. Il appelle ainsi à une justice climatique infranationale pour les Outre-mer et, plus encore, à une décolonisation du changement climatique depuis la France, impliquant un renouvellement de l'imaginaire même de la France et de ses institutions tout autant que de ces territoires. Pour Kyle Whyte, la crise climatique est d'abord une crise des consentements. Aborder la question de la colonialité du changement climatique demande de s'intéresser au consentement dans la gestion et la résurgence des pratiques de la terre par les Autochtones, qui permettent de puissantes alternatives en matière de conservation, de modes de subsistance et d'habiter le monde. À partir du cas du cyclone Iota en 2020 qui a ravagé l'île colombienne de Providence, située dans la Caraïbe, Catalina Toro Pérez montre comment la colonialité à l'œuvre dans le rapport de l'État colombien à cette île facilita le déploiement d'un capitalisme du désastre, et comment le peuple raizal lutte au niveau local et international pour préserver son territoire et sa culture dans le sillon du cyclone. Enfin, au cours d'une conversation avec le philosophe Olufémi O. Táíwò, nous verrons pourquoi il est important pour les demandes de réparations face à l'histoire des violences coloniales et esclavagistes de l'Occident portées aux quatre coins du globe d'avoir également une réflexion sur la crise climatique et ses politiques. Présentant sa conception constructiviste des réparations, Táíwò démontre qu'il ne saurait y avoir de réparation sans justice climatique.

La seconde partie, intitulée « *Lutter : faire face aux désastres climatiques coloniaux* » relate les histoires de lutte contre cette colonialité du changement climatique au sein d'organisation, au niveau local, ou lors de désastres ou encore à l'université. La conversation avec Association A4, Ana Sanches et Tatiana Garavito », des militant·e·s de trois continents, expose tant les réalités différentes du Brésil, de la France, du Royaume-Uni et de la Colombie que les difficultés propres à lutter contre le réchauffement climatique en tant qu'homme migrant Noir africain en Europe, femme Noire au Brésil et militante colombienne. Dans son article Adom Philogène, entre la Caraïbe et Bristol, cherche à faire comprendre comment les habitants et les habitantes de l'île de Waitikubuli dans les Caraïbes orientales, également connue sous le nom de Dominique, font face à des cyclones qui ont la possibilité de plonger leurs mondes

dans le désarroi. Enfin, Lori Peek, envisage ces désastres depuis le Colorado où elle travaille sur les catastrophes naturelles et leurs impacts sur les humains. Espérant stimuler nos imaginations morales pour prendre soin les un·e·s des autres, elle retrace les multiples connexions entre changement climatique et la manière dont les populations marginalisées font face aux catastrophes et aux désastres.

La troisième partie intitulée « *Vers un monde pluriversel : réparations et décolonialités* » tente d'ouvrir les horizons d'autres mondes et à la Terre rendus possibles par cette décolonisation du changement climatique. Pour Maya Mihindou le dessin est l'une des façons de retracer l'histoire de la destruction des écosystèmes de la Terre, mais aussi une manière d'imaginer un autre monde. Le récit de Michael Kotutwa Johnson fait de l'acte de planter un acte de foi, foi dans ses origines, dans les histoires et les croyances qui conditionnent la relation du peuple Hopi à un territoire. Ce récit s'enracine dans une généalogie humaine et donne sens aux constats du changement climatique observé aujourd'hui. La troisième conversation avec Danyel Waro exprime, depuis la langue créole réunionnaise, une façon de faire le récit des pratiques de la terre : tout éteindre, tout êtreindre devient une nécessité pour embrasser le monde d'où le titre d'une de ses chansons incluse ici « Tinn tout ». Nous avons estimé nécessaire de terminer par un entretien avec Arturo Escobar, chercheur et activiste états-unien-colombien ayant contribué à diffuser le concept de plurivers et qui a, en partie, inspiré les fondateur·rice·s de la revue. Nous verrons avec lui comment ce concept permet de dépasser les ontologies occidentales dualistes. En somme, les récits présentés ici se proposent de vous emmener dans ce monde des possibles. Soyez les bienvenu·e·s à travers ce voyage.

Partie 1.

# **COLONIALITÉ, JUSTICE ET CHANGEMENT CLIMATIQUE**

**+ Justice climatique pour les Outre-mer :  
pour une décolonisation du changement  
climatique depuis la France**

\_Malcom Ferdinand

**+ Climate Action at the Speed of Consent**

\_Kyle Whyte

**+ Neo-colonialismo, capitalismo del  
desastre y despojo cultural y territorial.  
El caso del huracán Iota en Old  
Providence (Colombia)**

\_Catalina Toro Pérez

**+ Réparations et changement climatique :  
Une conversation avec Olúfẹ́mi O. Táíwò**

# **JUSTICE CLIMATIQUE POUR LES OUTRE-MER : POUR UNE DÉCOLONISATION DU CHANGEMENT CLIMATIQUE DEPUIS LA FRANCE**

**\_Malcom Ferdinand**

Je suis né en Martinique et y ai grandi jusqu'à mes 18 ans dans les villes de Rivière-Pilote et de Schœlcher. Une ancienne colonie française dont la société et les paysages restent marqués par l'histoire des conquêtes coloniales, le génocide des peuples autochtones, la traite négrière transatlantique, l'esclavage colonial et les différentes formes de travail forcé. J'ai également vécu dans plusieurs pays d'Europe et réside actuellement à Paris. En tant qu'homme Noir ayant grandi dans une famille de classe moyenne, j'ai pu faire l'expérience de situations de domination liées au racisme structurel et aux rapports coloniaux que l'État français entretient avec ses anciennes colonies, tout en étant relativement préservé de certaines violences de genre et de classe. Ces expériences de vie tant en Martinique qu'en Europe dans des sociétés postcoloniales, patriarcales et chrétiennes, structurées par des rapports de dominations socio-raciales ont façonné mes engagements citoyens et mes thèmes de recherche universitaires. Je suis aujourd'hui chercheur au Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), cofondateur et président de l'Observatoire Terre-Monde. Mes recherches se situent à l'intersection des philosophies, histoires et politiques des enjeux écologiques contemporains et des philosophies, histoires et politiques des enjeux liés au legs colonial de la modernité. Une partie de ces recherches sont présentées dans le livre Une écologie décoloniale : penser l'écologie depuis le monde caribéen (Seuil, 2019). Aujourd'hui, je mène des recherches portant à la fois sur l'histoire des pensées de l'écologie, et sur différents conflits écologiques de la Caraïbe allant du changement climatique à l'usage de pesticides.

\* Une partie de cet article est reprise d'un précédent article publié en 2018. Ferdinand, Malcom, « Subnational Climate Justice for the French Outre-mer : Postcolonial Politics & Geography of an Epistemic Shift », *Island Studies Journal*, vol. 13, p.119-34.

1\_ Roberts, Timmons et Bradley, Park, *A climate of injustice : global inequality, North-South politics, and climate policy*, Cambridge, MIT Press, 2006 ; Roberts, Timmons et al., « Climate justice and inequality », in Dunlap, Riley et Brulle, Robert (dir.), *Society and climate change : sociological perspectives*, New York, Oxford University Press, 2015, p. 127–165.

2\_ Field, Christopher et al. (dir.), « IPCC, 2014 : Summary for Policymakers », in *Climate change 2014 : impacts, adaptation, and vulnerability. Part A : global and sectoral aspects. Contribution of Working Group II to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 3.

De la Conférence Cadre des Nations-Unies sur le Changement climatique en 1992 à Rio (CCNUCC) aux annuelles Conférences des Parties (COP) en passant par les accords de Kyoto en 1997 et les accords de Paris en 2015, les travaux de recherches scientifiques, les mouvements écologistes et les représentant-e-s des peuples autochtones n'eurent de cesse d'enjoindre les États-nations à limiter les émissions globales de Gaz à Effet de Serre (GES). Ces appels sont inséparables de la reconnaissance des inégalités historiques des émissions, particulièrement entre Nord global et Sud global, et des injustices dans les conséquences du réchauffement climatique<sup>1</sup>. Les rapports du GIEC (Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat) ont précisé que le réchauffement climatique affecte particulièrement les pays du Sud, les pays pauvres et les femmes<sup>2</sup>. De même, Tendayi Achiume, la rapporteuse spéciale auprès du haut-commissariat des Nations-Unies aux droits de l'Homme pointa dans son rapport du 25 octobre 2022 à l'Assemblée générale la centralité du racisme comme élément structurant des injustices climatiques et plus largement de la crise écologique globale<sup>3</sup>.

Ici, je souhaite poser la question de ces inégalités et injustices climatiques reconnues au niveau mondial à partir de la France. Si la France aime cultiver une image de pays des droits de l'Homme et de pays engagé sur le front du changement climatique entre autres à travers son rôle clé dans la COP21 de Paris ou encore par les sorties médiatiques en 2017 d'Emmanuel Macron envers Trump « Make our planet great again », elle est aussi le pays qui fut condamné le 14 octobre 2021 pour le non-respect de ses engagements climatiques<sup>4</sup> et qui est régulièrement épinglé tant par le défenseur national des droits,<sup>5</sup> que par l'ONU au sujet du racisme et des

violences policières<sup>6</sup>. En particulier, je souhaite interroger le sens d'une justice climatique à partir et envers des territoires de ce pays qui sont marginalisés au niveau national et masqués sur la scène internationale : *les Outre-mer*.

La justice climatique ici ne fait pas référence à un ensemble de lois nationales ou internationales qu'il faudrait respecter à l'égard du climat. Il s'agit avant tout d'une exigence politique, sociale, morale et juridique d'égalité, de redistribution et de dignité face aux inégalités globales en jeu concernant tant les causes d'un réchauffement anthropogénique du climat que les conséquences de ce réchauffement. Quelle place occupent les Outre-mer dans les rapports de la France au changement climatique et dans la conceptualisation théorique et politique d'une justice climatique ?

Après une brève présentation de ces territoires, cet article est traversé par deux enjeux principaux. D'une part, j'expose certaines des inégalités et injustices en cause dans les rapports des Outre-mer à la France hexagonale concernant le réchauffement climatique, et rappelle ainsi la nécessité d'une approche de la justice climatique prenant à bras le corps les Outre-mer : *une justice climatique infranationale*. D'autre part, je défends l'idée que les territoires non-souverains du monde tels que les Outre-mer français pointent une impasse théorique et politique de la justice climatique. De là découle la nécessité d'une politique plus radicale concernant tant les Outre-mer, la France que le reste de la Terre : *une décolonisation du changement climatique*.

## **Les Outre-mer ou la face coloniale masquée de la France**

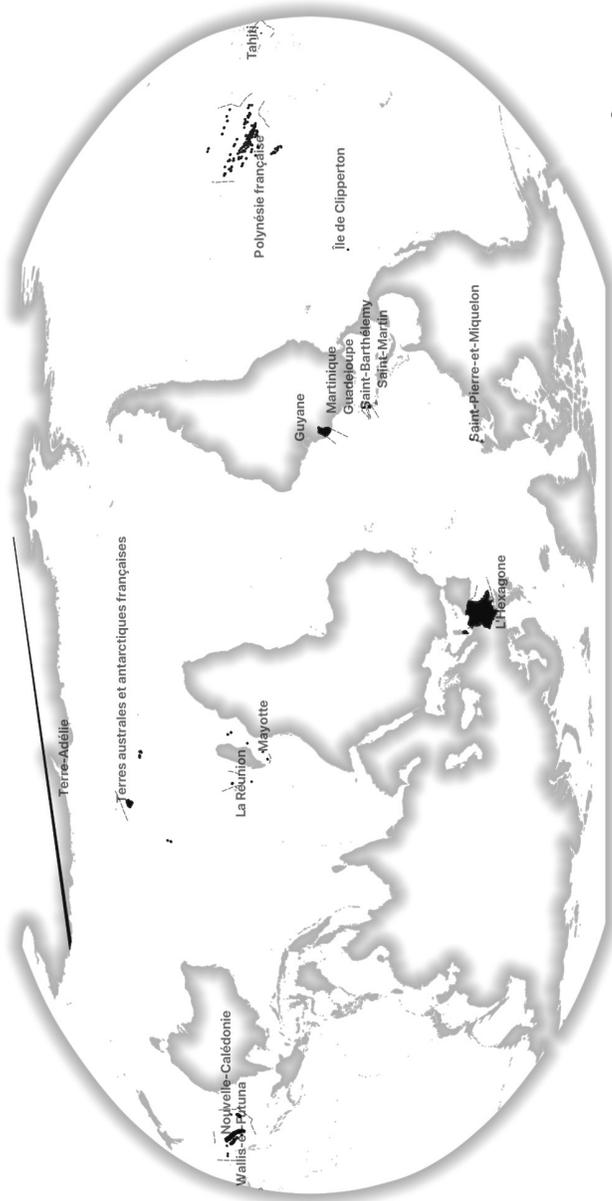
Aujourd'hui encore, le bout de terre européen à la forme hexagonale – l'Hexagone – ainsi que l'île de la Corse constituent le territoire imaginaire à partir duquel non seulement le réchauffement climatique en France, mais aussi la France en elle-même, restent pensés. Cette représentation géographique et politique eurocentrée de la France, héritée de son empire colonial et esclavagiste se retrouve dans plusieurs domaines de la vie politique nationale et internationale. Faites donc l'expérience suivante : posez la question à quiconque dans le monde (y compris en France hexagonale et dans les Outre-mer) « où se trouve la France sur une carte ? ». Il semble

3\_ Tendayi, E. Achiume, *Rapport de la Rapporteuse spéciale sur les formes contemporaines de racisme, de discrimination raciale, de xénophobie et de l'intolérance qui y est associée, Crise écologique, justice climatique et justice raciale*, Assemblée générale des Nations-Unies, 25 octobre 2022, §1.

4\_ *Jugement n° 1904967-1904968-1904972-1904976 du Tribunal de Paris*, le 14 octobre 2021, <http://paris.tribunal-adm.inistratif.fr/content/download/184990/1788790/version/1/file/1904967BIS.pdf>

5\_ Défenseur des Droits, *Rapport. discriminations et origines : l'urgence d'agir*, 2020.

6\_ « L'ONU appelle la France à s'attaquer aux "profonds problèmes" de racisme au sein des forces de l'ordre », *ONU Info*, 30 juin 2023, <https://news.un.org/fr/story/2023/06/1136572>



# Les Outre-mer

Légende  
 ■ Territoires d'Hexagone et d'Outre-mer

Carte des Outre-mer français réalisée par Aude Chesnais en 2021.

aller de soi que la « bonne » réponse serait cette terre hexagonale européenne. Paradoxalement, quand bien même les territoires ultramarins français seraient mentionnés dans la réponse ou indiqués sur une carte, ils le sont d'une manière qui, grammaticalement, renforce l'eurocentrisme de la représentation de la France. Il est alors précisé que la France « a » ou encore « possède » des territoires dans l'océan Indien, l'océan Pacifique, l'océan Atlantique. Là encore, il va de soi que le sujet possesseur « La France » est rattaché à cette entité européenne et aux corps qui y vivent. Par exemple, il n'est jamais précisé que « La France » possède un territoire européen. Telle est l'une des manières d'illustrer la marginalisation géographique et politique des Outre-mer en France.

Pour rappel, l'après Seconde Guerre mondiale marqua un démantèlement de l'Empire colonial français au travers des luttes politiques et militaires des peuples colonisés en Afrique et en Asie pour leur souveraineté à l'image des indépendances du Vietnam (1945), de la Guinée (1958), du Sénégal (1960), de Madagascar (1960) et de l'Algérie (1962). Les « Outre-mer français » désignent principalement – mais pas seulement – les anciennes colonies de l'Empire colonial français qui furent maintenues dans l'ensemble territorial national à travers une forme de décolonisation sans souveraineté. Ces territoires ne sont plus des colonies, mais ne sont pas pour autant des pays indépendants.

Ainsi, outre sa terre continentale européenne, la France est aujourd'hui composée de 12 territoires situés dans l'océan Atlantique, l'océan Indien et l'océan Pacifique qui accueillent 2,6 millions d'habitants, soit 3,8 % de ses 68 millions d'habitants<sup>7</sup>. La plupart de ces territoires sont des petites îles densément peuplées qui ne dépassent pas les 2500 km<sup>2</sup> à l'exception de l'archipel de la Nouvelle-Calédonie (18,575 km<sup>2</sup>). En Atlantique, on trouve la Martinique, la Guadeloupe, la Guyane, Saint-Martin (partagée avec les Pays-Bas) et Saint-Barthélemy dans la région caribéenne tandis que Saint-Pierre-et-Miquelon se trouve juste au large de la Terre-neuve au Canada. La Réunion et Mayotte se trouvent dans l'océan Indien. La Polynésie, la Nouvelle-Calédonie et Wallis-et-Futuna constituent les archipels français dans le Pacifique. Ces archipels sont plus éparpillés que ceux de la Caraïbe. Par exemple, la Polynésie est composée de 118 petites îles. Ces îles volcaniques sont principalement composées de paysages montagneux en leur centre et de plaines basses sur les côtes. Outre ces îles, la Guyane, avec ces 86 000 km<sup>2</sup>, est située sur la partie nord-est de l'Amérique du Sud.

7\_ « Chiffres du ministère des Outre-mer », *Le ministre de l'Outre-mer*, 21 juillet 2023, <https://www.Outre-mer.gouv.fr/>

Les Outre-mer français comprennent aussi un ensemble de territoires inhabités, occupés principalement pour des raisons scientifiques et militaires appelés Terres Australes et Antarctiques Françaises (TAAF). On y trouve quatre archipels dans l’océan Indien (l’archipel du Crozet, l’archipel de Kerguelen, les îles Éparses, et les îles de Saint-Paul et d’Amsterdam). Les TAAF comprennent aussi un énorme territoire en Antarctique appelé Terre-Adélie de 432 000 km<sup>2</sup>. Enfin, l’on trouve aussi l’île inhabitée et très isolée de Clipperton dans l’océan Pacifique. En excluant la Terre-Adélie, les Outre-mer constituent 18 % du territoire terrestre national. De plus, depuis la Convention des Nations-Unies sur le droit de la Mer en 1982 (CNUDM), ils composent 97 % du territoire maritime national aussi désigné comme la Zone Économique Exclusive (ZEE), soit environ 11 millions de km<sup>2</sup>, assurant à la France le rang de deuxième puissance maritime mondiale (derrière les États-Unis).

Ces territoires sont aujourd’hui dans des configurations constitutionnelles différentes au sein de la France. D’un côté, on distingue les Départements et Régions d’Outre-mer (DROM) composés des quatre « vieilles colonies » (la Martinique, la Guadeloupe, la Réunion, la Guyane) et de Mayotte qui suivent le principe de l’identité législative de l’article 73 de la Constitution. Cela signifie que « les lois et règlements y sont applicables de plein droit », tout en ayant la possibilité de certaines adaptations<sup>8</sup>. Depuis le traité de Maastricht de 1992, les DROM sont considérés comme faisant partie intégrante de l’Union européenne (mais non de l’espace Schengen) désignées comme « régions ultrapériphériques » (RUP), et les lois, obligations et traités européens s’y appliquent automatiquement. D’un autre côté, on trouve les Collectivités d’Outre-mer (COM) comprenant Wallis-et-Futuna, Saint-Pierre-et-Miquelon, Saint-Martin, Saint-Barthélemy et la Polynésie suivant le principe d’un régime législatif spécial « qui tient compte des intérêts propres de chacune d’elles au sein de la République » stipulé dans l’article 74 de la Constitution<sup>9</sup>. Hormis certains domaines régaliens de l’État (la nationalité, les droits civiques, les libertés, la justice et la sécurité) les lois et règlements nationaux ne s’appliquent pas automatiquement sauf précision contraire. Ces territoires ont un niveau d’autonomie législative plus important concernant par exemple la fiscalité et l’octroi de mer. Par exemple, la Polynésie possède son Assemblée, son gouvernement et son président. Depuis le traité de Rome de 1957, l’Union européenne considère les COM comme des « Pays et territoires d’Outre-mer » (PTOM). Bien que faisant partie des territoires pays membres de

8\_ Article 73 de la  
*Constitution française*  
(4 octobre 1958).

9\_ Article 74 de la  
*Constitution française*  
(4 octobre 1958).

l'Union européenne, ces territoires ne font pas partie de l'Union européenne (UE). Par conséquent, les lois et règlements européens ne s'y appliquent pas. Pour autant, vu que leurs habitant-e-s sont des citoyen-ne-s français-e-s, iels sont aussi citoyen-ne-s européen-ne-s et élisent des représentant-e-s au Parlement européen. Les lois européennes s'appliquent donc aux personnes<sup>10</sup>.

Suite à une longue série de conflits entre le peuple kanak et les autorités françaises, marquée entre autres par la prise d'otage de la grotte d'Ouvéa en 1988, des accords furent passés en 1998 connus comme l'accord de « Matignon-Oudinot » en 1988 et « l'accord de Nouméa » en 1998 qui octroient à la Nouvelle-Calédonie un statut unique en France (ni DROM, ni COM) régi par le titre XIII de la Constitution, visant à mettre en place un processus graduel vers l'indépendance. Ce processus, comprenant une série de trois référendums, se retrouve aujourd'hui dans une impasse face aux désaccords fondamentaux suscités par le gouvernement Macron. Ce gouvernement a imposé la tenue du 3<sup>e</sup> référendum sur l'indépendance en pleine période de confinement liée à la pandémie COVID-19 en 2021, ne respectant pas le souhait des indépendantistes kanaks d'honorer leurs morts et de reporter l'échéance afin de pouvoir mener une campagne sans restriction sanitaire. Ce dernier référendum fut boycotté, voyant une participation divisée par deux, et son résultat (« le non ») non accepté par la population. La Nouvelle-Calédonie est aussi un PTOM.

Historiquement, la composition des Outre-mer a évolué depuis 1946 et reste sujette à de possibles changements à l'avenir. D'une part, des évolutions politiques peuvent émaner des peuples de ces territoires eux-mêmes à l'instar de la Polynésie qui vient d'élire un gouvernement indépendantiste le 12 mai 2023 avec pour président Moetai Brotherson. D'ailleurs, c'est à travers les luttes de mouvements indépendantistes locaux portées entre autres par Jean-Marie Tjibaou et Oscar Temaru que la Nouvelle-Calédonie et la Polynésie furent (ré)inscrites à la liste officielle des Nations-Unies des territoires non autonomes à décoloniser<sup>11</sup>. D'autre part, la souveraineté française sur ces territoires est disputée. Les Comores revendiquent l'île de Mayotte, considérée comme une des quatre îles de son archipel. La séparation a été opérée par la France en 1976 au moment de l'indépendance des Comores (1975). La France a d'ailleurs été condamnée par l'Assemblée générale de l'ONU le 21 octobre 1976 qui déclara que les « référendums imposés aux habitants de l'île comorienne de Mayotte constituent une atteinte

10\_ Faberon, Jean-Yves et Ziller, Jacques, *Droits des collectivités d'Outre-mer, Manuels*, Paris, 2007 ; M'Saïdié, Thomas et Ziller, Jacques, *Les pays et territoires d'Outre-mer dans l'Union européenne*, Bruylant, Bruxelles, 2013.

11\_ « L'Organisation des Nations Unies et la décolonisation : d'hier à aujourd'hui », *Nations-Unies*, 16 février 2023, <https://www.un.org/dppa/decolonization/fr/nsqt>  
Voir Ferdinand, Malcom, « Entretien avec Oscar Temaru et Moetai Brotherson », in Manglou, Mélissa et Ferdinand, Malcom (dir.), *Écologie et Politique : Écologies politiques depuis les Outre-mer*, vol. 63, Latresne, Le Bord de l'eau, 2021, p.137-148.

12\_ Résolution A/RES31/4 adoptée par l'Assemblée générale des Nations-Unies, le 21 octobre 1976 sur la question de l'île comorienne de Mayotte au cours de sa 31<sup>e</sup> session. Voir Idriss, Mamaye, *Le combat pour Mayotte française : 1958-1976*, Paris, Khartala, 2018.

13\_ Quijano, Aníbal, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », in Lander, Edgardo (dir.), *La colonialidad del saber : eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 202 ; Morisson, Toni, *Playing in the dark : whiteness and the literary imagination*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

à la souveraineté de l'État comorien et à son intégrité territoriale,» et demandant « au Gouvernement français de se retirer immédiatement de l'île comorienne de Mayotte, partie intégrante de la République indépendante des Comores et de respecter sa souveraineté »<sup>12</sup>. Concernant les territoires inhabités, Madagascar revendique la propriété de quatre des cinq îles des îles Éparses (les Glorieuses, Europa, Juan de Nova, Bassas da India) tandis que l'Île Maurice revendique la cinquième (l'île de Tromelin).

Ce rapide tour d'horizon géographique et politique montre que, contrairement à l'imaginaire colonial et eurocentré, la France est aujourd'hui un territoire multi-situé, localisé dans trois océans, et donc irréductible à sa seule terre continentale européenne. La marginalisation des territoires hors du continent européen n'est pas la simple conséquence d'une géographie morcelée dont certains espaces sont éloignés les uns des autres de plusieurs milliers de kilomètres. Cette marginalisation suit et prolonge une fracture coloniale, historique et contemporaine, séparant un territoire hexagonal – ancienne Métropole – abritant une population qui, du fait de la blancheur structurelle de la construction de la nation forgée à travers l'histoire de l'Empire colonial<sup>13</sup>, reste présentée et pensée comme principalement Blanche, et des territoires – anciennes colonies – abritant des peuples majoritairement présentés et pensés comme non Blancs. Par ailleurs, l'asymétrie est flagrante dans la comparaison entre les statuts sociopolitiques des personnes associées à la catégorie socio-raciale Blanche, issues de l'Hexagone, vivant ou séjournant dans les Outre-mer – désignées comme « Métros » – et les personnes racisées, issues des Outre-mer, vivant ou séjournant en Hexagone. Les statuts économiques aisés et la domination des marchés locaux, l'accès aux hauts postes de l'administration et la surreprésentation dans les directions des différents services de l'État, de la culture et dans la recherche scientifique des premiers, correspondent aux discriminations au logement et à l'emploi, aux délits de faciès par la police, au racisme de la justice aboutissant à une surreprésentation dans les prisons, à l'invisibilisation dans les arts, la culture et les médias, aux discriminations dans l'accès aux métiers de l'enseignement supérieur des seconds<sup>14</sup>. En dépit de l'égalité citoyenneté promise par la loi de départementalisation de 1946, l'on ne peut que constater la persistance de fortes inégalités sociales et d'infrastructures avec l'Hexagone encore aujourd'hui prolongeant ainsi une distinction coloniale. Les habitant-e-s des Outre-mer devinrent des citoyens autres<sup>15</sup>.

L'usage même du terme « Outre-mer » est littéralement le produit d'une fabrication coloniale française et reste contesté aujourd'hui. Ainsi, outre les évolutions historiques sur son genre (*le* ou *la* Outre-mer) – et sur son unité ou sa multitude (*l'Outre-mer* ou *les* Outre-mer), ce terme pose un ensemble de difficultés politiques et épistémiques. Politiques en ce qu'il reste difficile, voire violent, pour plusieurs habitant-e-s de ces territoires de se rapporter à leur lieu de vie comme l'« outre » d'un centre éloigné, ou pire, de s'identifier à l'adjectif qui lui est associé : « ultramarin-e ». Épistémiques, en ce que l'utiliser sans le questionner, c'est risquer d'adopter sa perspective coloniale. L'on court aussi le risque d'occulter les autres langues et les autres manières de nommer ces territoires, c'est-à-dire l'existence d'autres centres de références qui diffèrent de l'historique regard colonial français, parlant par exemple de Madinina, de Karukera, de Te Ao Ma'ohi et de Kanaky en lieu et place de la Martinique, la Guadeloupe, la Polynésie et la Nouvelle-Calédonie respectivement. Au fond, il n'y a guère que pour l'État et le gouvernement français que ce terme reste encore une évidence. Une évidence que certains s'obstinent à envelopper d'un voile de condescendance et d'exotisme à outrance<sup>16</sup>. Pour autant, cela reste une catégorie administrative du gouvernement de ces territoires qui structure en partie les expériences de vie de leurs habitants. Ainsi, bien que ce terme soit disputé, j'y fais référence ici, non pour en épouser la perspective sous-jacente, mais plutôt pour exposer tant les impensés et limitations de ce terme que les situations de domination des habitant-e-s des territoires en question qui, bon gré mal gré, se retrouvent à faire face au changement climatique global à travers cette configuration juridico-politique découlant de l'Empire colonial français.

## Faibles émissions de GES, forte exposition

Face au changement climatique, les Outre-mer se retrouvent pris en étau dans une double marginalisation au niveau national et international. D'un côté, au niveau national, leur marginalisation discriminante à l'œuvre dans l'imaginaire de la France se retrouve dans plusieurs aspects de la vie du pays (politiques, économiques, culturels, sociaux, juridiques et législatifs). Hypocrisie ou inconséquence, ces territoires ont pourtant permis à la France d'avoir une

14\_ Léobal, Clémence, *Ville noire, pays Blanc : Habiter et lutter en Guyane française*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2022. ; Brunetaux, Patrick et Pulvar, Olivier, *Les Métropolitains à la Martinique : une migration de confort*, Fort-de-France, K. éditions, 2022. ; Zecler, Michel, *Rester debout*, Paris, Plon, 2021 ; Beauvallet, Willy Célestine, Audrey et Roger, Aurélie (dir.), « L'État Outre-mer. La construction sociale et institutionnelle d'une spécificité ultramarine », *Politix*, vol. 116, n° 4, 2016, p. 139-161. ; Marboeuf, Olivier, *Suites décoloniales : s'enfuir de la plantation*, Rennes, éditions du commun, 2022 ; Niang, Mame-Fatou, *Identités françaises : banlieues, féminités et universalisme*, Leiden, Brill-rodopi, 2020.

15\_ Larcher, Sylviane, *L'autre citoyen : l'idéal républicain et les Antilles après l'esclavage*, Points, Paris, 2022 [2014].

16\_ Garde, François, *Petit éloge de l'Outre-mer*, Paris, Gallimard, 2018.

17\_ Manglou, Mélissa, et Ferdinand, Malcom, « Penser l'écologie politique depuis les Outre-mer français », in Manglou et Ferdinand (dir.), *Écologies politiques depuis les outre-mer*, op. cit., p. 11-26.

18\_ Gardiner, Stephen, « Climate justice », in Dryzek, John, Norgaard, Richard, et Schlosberg, David (dir.), *The Oxford handbook of climate change and society*, Oxford University Press, 2011.

19\_ Schlosberg, David, *Defining environmental justice : theories, movements, and nature*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 79-99.

20\_ Baptiste, Karen, et Rhiney, Kevon, « Climate justice and the Caribbean », *Geoforum*, vol. 73, 2016, p. 17-80 ; Perry, Keston, « (Un) Just transitions and Black dispossession : The disposability of Caribbean "refugees" and the political economy of climate justice », *Politics*, vol. 43, N°2, 2023, p.169-185 ; Sheller, Mimi, *Island futures : Caribbean survival in the Anthropocene*, Durham, Duke University Press, 2020 ; Sealy-Huggins, Leon, « 1.5 °C to stay alive': climate change, imperialism and justice for the Caribbean », *Third World Quarterly*, vol. 38, N°11, p. 2444-2463.

position géopolitique de premier plan sur l'échiquier mondial en facilitant entre autres une présence militaire et politique dans trois océans, un développement de sa puissance nucléaire à travers les 193 essais nucléaires réalisés sur les atolls de Moruroa et Fangataufa en Polynésie (après l'Algérie) de 1966 à 1996 et une place stratégique dans l'exploration spatiale avec le Centre Spatial Guyanais à Kourou (CSG) qui sert à toute l'Europe. Or, des années 1970 à aujourd'hui, les Outre-mer restent encore des impensés au sein des associations, des partis politiques et de la production intellectuelle de l'écologie politique hexagonale (notamment sur le climat), et relativement absents des mouvements climats de l'Hexagone tels que Youth for Climate et Alternatiba<sup>17</sup>. Pourtant, si les canicules et vagues de chaleur mortelles se répètent en Europe et dans l'Hexagone, les territoires dits d'Outre-mer sont sans doute les lieux en France les plus exposés et vulnérables aux conséquences du réchauffement climatique.

D'un autre côté, au niveau international, la plupart des mouvements climats et les approches principales de la justice climatique se sont focalisés sur les inégalités de contribution au réchauffement climatique et la disparité géographique et socio-politique des conséquences entre pays ou entre individus<sup>18</sup>. Avec raison, les appels à une justice distributive sont formulés du point de vue des Petits États Insulaires en Développement (PEID<sup>19</sup>) à l'image de la voix puissante de Mia Mottley, Première ministre de la Barbade. Par exemple, à l'exception de Porto Rico, les publications académiques sur la justice climatique dans la Caraïbe sont principalement concentrées sur ces PEID, en dépit du fait que la moitié des îles de la région sont des territoires non souverains rattachés à des États européens<sup>20</sup>. Bien que ces îles ne représentent que 12 % de la population de la Caraïbe et 5 % du territoire terrestre, ils comprennent 29 % du territoire marin<sup>21</sup>. Marginalisé au niveau national et invisible sur la scène internationale, penser le changement climatique à partir des Outre-mer pousse à appréhender la justice climatique à partir d'un autre angle, l'angle *infranational*, prêtant attention aux inégalités au sein même de l'ensemble d'un territoire national composé par son histoire coloniale, en l'occurrence, entre Hexagone et Outre-mer<sup>22</sup>.

Les Outre-mer français font face à une injustice climatique fondamentale. N'y ayant que peu contribué, ces territoires sont à la fois surexposés aux conséquences du réchauffement climatique et font

l'expérience d'une forte vulnérabilité construite dans la durée à travers ce que j'appelle « l'habiter colonial »<sup>23</sup>. Par cette expression, je désigne une manière d'habiter la terre et de se rapporter aux humains, aux non-humains et aux écosystèmes qui fut imposée par les colonisations modernes, exploitant l'ensemble du vivant et structurant les infrastructures de ces territoires afin de permettre l'enrichissement de quelques actionnaires, de poursuivre la course effrénée du capitalisme et de servir le marché hexagonal. Le tableau suivant présente les émissions de GES des Outre-mer (DROM et COM), de l'Hexagone ainsi que leur part respective dans les émissions totales de la France ces 30 dernières années<sup>24</sup>.

Mt de CO2e/an (UTCATF)	1990	1995	2000	2005	2010	2015	2020
DROM	9,5	15,2	14,2	15,3	16,5	16,3	15,2
% du total	1,8	2,9	2,7	3	3,5	3,9	4
COM+ N. C.	3,3	3,9	3	4,7	5,1	6,9	5,8
% du total	0,6	0,8	0,6	0,9	1,1	1,6	1,5
Outre-mer	12,8	19,1	17,3	20,1	21,6	23,2	21
% du total	2,4	3,7	3,3	4,0	4,6	5,5	5,6
Hexagone	512,5	496,8	511,8	484,7	449,5	400,7	355,8
% du total	97,6	96,3	96,7	96,0	95,4	94,5	94,4
Total France (Hexagone + Outre-mer)	525,3	515,9	529,0	504,7	471,1	423,9	376,8

Émissions des gaz à effet de serre en France de 1990 à 2020 (élaboré à partir des données Citepa)<sup>25</sup>

Les Outre-mer contribuent au réchauffement climatique. Cependant, comparativement au reste de la France, leurs émissions restent faibles. En 1990, l'année de référence pour la plupart des accords internationaux, les Outre-mer ne représentaient que 2,4 % des émissions de la France. Depuis 1990, la part des Outre-mer dans les émissions françaises a augmenté régulièrement, représentant aujourd'hui 5,6 % des émissions. À ce jour, les émissions per capita des Outre-mer (7,8 tonnes CO2e/habitant-e-s) sont supérieures à celles de l'Hexagone (5,5 tonnes CO2e/habitant-e-s). Si l'on en restait là, l'on dirait : « regardez ! les habitant-e-s des Outre-mer seraient ceux qui contribuent le plus en France au changement

21\_ (Obtenu à partir de Flanders Marine Institute (2016). *Maritime boundaries geodatabase : maritime boundaries and exclusive economic zones (200NM)*, version 9. <http://www.marineregions.org> et Central Intelligence Agency (CIA). (2018). *The world factbook*. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/bb.html>

22\_ Barrett, Sam, « Subnational climate justice ? Adaptation finance distribution and climate vulnerability », *World Development*, 58, 2014, p.130-142.

23\_ Ferdinand, Malcom, *Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, Seuil, 2019, p. 51-68.

24\_ Ces données ne prennent pas en compte les émissions dues au transport aérien et maritime international (comme convenue dans le cadre de la CCNUCC). Cela signifie que les trajets entre Hexagone et Outre-mer ne sont pas comptabilisés dans les objectifs de réduction des émissions. De même, les émissions des COM et de la Nouvelle Calédonie ne sont pas prises en compte dans le total officiel de la France. Dans cet article, elles le sont.

25\_ Élaboration propre à partir des inventaires d'émissions de gaz à effet de serre et de polluants atmosphériques données des émissions dans l'air de Citepa (éditions 2022 et 2023) disponibles à <https://www.citepa.org/fr/publications/>

26\_ Bareigt, Ericka, et Fasquelle, Daniel, *Rapport d'information sur l'adaptation du droit de l'énergie aux Outre-mer*, Paris : Assemblée Nationale, 2014.

27\_ Rimane, Davey et Ratenon, Jean-Hugues, *Rapport d'information sur l'autonomie énergétique en Outre-mer*, Paris, Assemblée nationale, 2023.

28\_ Chiffres obtenus à partir des sources suivantes : Observatoire de l'énergie – Direction de l'Industrie, des Mines et de l'Énergie de la Nouvelle-Calédonie – 2021, Belfort, Amélie, *Bilan de l'Énergie 2021*, Observatoire Régionale de l'énergie et du climat de Guadeloupe, 28 septembre, 2022 ; Sylvestre-Baron, Teiki, *Bilan énergétique Polynésie française : édition 2019*, Observatoire Polynésien de l'énergie & ADEME Polynésie française, 28 février 2021 ; Hoarau, Mathieu, *Bilan énergétique Réunion : les chiffres clés 2022*, SPL Horizon Réunion, 2023 ;...

climatique ! ». Cependant, il faut aussi se rappeler que les émissions de GES résultent non seulement des modes de consommation, mais aussi des modes d'occupation des sols, des structures et modes de production énergétique. Ainsi, en 2020, tout en occupant près d'un cinquième du territoire terrestre national (18 %), leurs émissions ne représentaient que 5,6 % du total.

Par ailleurs, si l'augmentation des émissions de GES des Outre-mer tranche avec la lente diminution des émissions totales de France, cela est moins dû à une différence de comportements des habitant-e-s des Outre-mer et des habitant-e-s de l'Hexagone, qu'à une production énergétique différente. En 2014, un rapport parlementaire alertait déjà sur la dépendance des Outre-mer aux énergies fossiles<sup>26</sup>. En 2023, une mission d'information parlementaire a fait le même constat<sup>27</sup>. Malgré une tendance à la baisse, tous les Outre-mer dépendent encore à plus de 80 % des énergies fossiles telles que le charbon et le pétrole : 83 % en Guadeloupe (2021) ; 82 % en Martinique (2020) ; 98 % à Mayotte (2020) ; 81 % Guyane (2020) ; 94 % en Polynésie (2019) ; 86 % à la Réunion (2022), 96 % en Nouvelle-Calédonie (2021)<sup>28</sup>. Puisqu'elles sont importées, la dépendance des Outre-mer aux énergies fossiles n'est que l'autre face d'une non-souveraineté énergétique. Malgré les bonnes conditions environnementales pour développer l'énergie hydraulique, solaire, géothermique et les éoliennes, les énergies renouvelables peinent encore à s'y développer. La part de l'énergie fossile dans l'Hexagone est bien plus faible (46 % en 2021) du fait de la dépendance à l'énergie nucléaire (40 % en 2021)<sup>29</sup>.

Représentant moins de 6 % des émissions de GES français, du fait de plusieurs facteurs géographiques, les Outre-mer sont en première ligne des conséquences du réchauffement climatique. La plupart de ces territoires sont des îles situées dans les latitudes tropicales et endurent une élévation significative de la température moyenne. Par exemple, en Nouvelle-Calédonie et en Martinique, de 1970 à 2009, l'on a constaté une élévation de température de 1, 3 °C et 1, 44 °C respectivement, soit près de deux fois la moyenne globale sur la même période<sup>30</sup>. Pendant cette période, le niveau de la mer a augmenté de 3 mm par an<sup>31</sup>. L'on estime que le niveau de la mer dans ces territoires verra une augmentation d'ici la fin du siècle allant de 40 cm à 1 m<sup>32</sup>. Ces territoires étant entourés de plaines avec des pentes faibles, une petite élévation (verticale) du niveau de la mer est suffisante pour causer un retrait (horizontal) important du trait de côte et donc une perte significative du territoire terrestre.

En Martinique, il est fréquent d'entendre les anciens de la ville du Vaulin au sud ou du Prêcheur au nord raconter que leur maison d'enfance ou que le terrain où ils jouaient au football se trouvent aujourd'hui dans la mer. Bien que ces conséquences ne soient pas spécifiques aux Outre-mer (l'Hexagone a aussi connu une augmentation de la température de 1 °C), leur insularité et leur petite taille rend toute perte de territoire terrestre très problématique pour la vie socioéconomique des habitant·e·s menaçant de submerger les routes, les marchés, les places et les habitations du littoral<sup>33</sup>.

Les facteurs géographiques sont aussi importants concernant les cyclones. Si le réchauffement climatique n'augmente pas la fréquence générale des cyclones, la disponibilité d'une plus grande masse de vapeur d'eau dans l'atmosphère, augmente l'intensité des pluies des cyclones. Il en est de même pour le rapport entre l'augmentation de la température du climat et l'augmentation des vents des tempêtes. Ainsi, nous assistons non pas à plus de cyclones, mais à plus de cyclones de plus *haute intensité*<sup>34</sup>. Cette tendance a déjà causé des conséquences dramatiques en 2017 à l'image des cyclones Irma et Maria de catégorie 5 ayant affecté la Caraïbe et singulièrement Saint-Martin et Saint-Barthélemy. L'augmentation en intensité des cyclones s'accompagne aussi d'une intensification de l'*onde de tempête*, c'est-à-dire de la forte élévation temporaire du niveau de la mer le long des côtes causant des inondations destructrices comme ce fut le cas à New York<sup>35</sup>.

L'élévation du niveau de la mer et le recul du trait de côte induisent aussi des conséquences politiques importantes pour les peuples du Pacifique. Comme le rappelait l'écrivain fidjien Epeli Hau'ofa, pour de nombreux peuples du Pacifique, ils habitent un océan parsemé d'îles et non des îles entourées d'un océan<sup>36</sup>. Le recul du trait de côte peut aussi entraîner la perte de territoire marin. Vu que le territoire marin des États est établi à partir du trait de côte comme ligne de départ, le recul de la côte risque de réduire le territoire marin si important pour ces peuples. Telle fut l'une des raisons de la Déclaration des peuples polynésiens contre les menaces climatiques à Taputapuataea en Polynésie appelant à ce que les lignes marines de base soient figées pour garantir l'existence maritime de ces territoires face au changement climatique<sup>37</sup>.

Fortement exposés aux conséquences du réchauffement climatique, ces territoires montrent aussi une grande vulnérabilité. Celle-ci découle d'abord de leur contenu écologique. En effet, ces territoires possèdent des écosystèmes endémiques et vulnérables,

... « Bilans énergétiques des départements d'Outre-mer de 2013 à 2020 », *Données et études statistiques*, Ministère de la transition écologique, 14 avril 2022.

29\_ Andrieux, Virginie, Meillac, Christophe et Mesqui, Bérangère (dir.), *Chiffres clés de l'énergie : édition 2022*, Services des données et études de la Statistique, novembre 2022.

30\_ Observatoire National sur les Effets Du Réchauffement Climatique (ONERC), *Les Outre-mer face au défi du changement climatique : Rapport au premier ministre et au parlement*, Paris, La Documentation française, 2013, p. 28.

31\_ ONERC, *op. cit.*, p. 32.

32\_ ONERC, *op. cit.*, p. 34.

33\_ « Le réchauffement climatique observé à l'échelle du globe et en France », *Météo France*, 7 Aout 2015, <http://www.meteofrance.fr/climat-passe-et-futur/le-rechauffement-observe-a-l-echelle-du-globe-et-en-france>

34\_ Walsh, Kevin et al, « Tropical cyclones and climate change », *WIREs Climate Change*, vol.7, N°1, p. 65-89 ; Knutson, Thomas et al, « Tropical Cyclones and Climate Change Assessment : Part II : Projected Response to Anthropogenic...

... Warming », in *Bull. Amer. Meteor. Soc.*, vol.101, 2020, p. E303 – E322.

35\_ Ayyad, Mahmoud, Hajj, Muhammed, et Marsooli, Resa, « Climate change impact on hurricane storm surge hazards in New York/ New Jersey Coastlines using machine-learning », in *npj Climate and Atmospheric Science*, vol.6, N°88, 2023.

36\_ Hau'ofa, Epeli, *Notre mer d'îles*, (trad. G. Colombani, T. Isselé & S. Massau), Arue, Pacific Islanders éditions, 2013.

37\_ Lallemand-Moe, Hervé Raimana, « Les défis territoriaux et spatiaux des changements climatiques pour les territoires du Pacifique », in Manglou et Ferdinand (dir.), *op. cit.*, p. 125-131.

38\_ Gargominy, Olivier, et Boquet, Aurélie, *Biodiversité d'Outre-mer*. Paris, Comité Français pour L'UICN, 2013 ; La question de la métrique de la biodiversité est bien plus complexe qu'un simple pourcentage et mériterait un article entier. Par ce chiffre, loin de vouloir diminuer l'importance des écosystèmes hexagonaux, il s'agit simplement de faire prendre conscience...

situés dans plusieurs points chauds de biodiversité. Au niveau national, 80 % de la biodiversité française se trouve dans les Outre-mer<sup>38</sup>. Cela comprend la faune et la flore terrestre telles la grande forêt amazonienne de la Guyane et les mangroves de Martinique, Guadeloupe et Mayotte. La Guyane contient le plus grand bloc forestier de l'Union européenne. Étant six fois plus petite que l'Hexagone, la Guyane abrite trois fois plus d'espèces de vertébrés<sup>39</sup>. 97 % de la biodiversité endémique de la France se trouve dans les Outre-mer. La biodiversité est aussi marine. Les 11 millions de km<sup>2</sup> marins des Outre-mer abritent 10 % des coraux et 20 % des atolls de la planète<sup>40</sup>. L'élévation de la température de la mer et l'acidification des océans constituent aussi une menace pour ces écosystèmes délicats.

## Une vulnérabilité construite par l'habiter colonial

Loin d'être naturelle, la vulnérabilité des territoires face au changement climatique est le résultat d'une construction historique, socioéconomique, géographique et politique de l'habiter colonial<sup>41</sup>. Depuis la construction historique et coloniale de leur économie, ces territoires affichent des indicateurs sociaux les plus alarmants en France avec, par exemple, des taux de chômage deux à trois fois élevés que ceux de l'Hexagone. En 2022, alors qu'il était de 7,1 % dans l'Hexagone, les taux de chômage en Outre-mer atteignent environ 13 % en Martinique et en Guyane, 11 % en Nouvelle-Calédonie, 18 % en Guadeloupe et à la Réunion, et 34 % à Mayotte<sup>42</sup>. Seule la Polynésie affiche des chiffres comparables avec 9 % en 2022<sup>43</sup>. En 2018, respectivement 39 % et 77 % des Réunionnais-e-s et des Mahorais-e-s vivaient sous le seuil de pauvreté<sup>44</sup>. Par ailleurs, le mode de calcul par l'INSEE de ces taux comporte des biais qui tendent à sous-estimer ce problème<sup>45</sup>. Le coût de la vie est bien plus élevé dans les Outre-mer qu'en Hexagone. En 2020, une étude révèle que le panier alimentaire était entre 37 % et 46 % plus cher en Outre-mer qu'en Hexagone<sup>46</sup>. S'y ajoutent de nombreuses défaillances dans la mise en place du service public entravant concrètement l'accès à certains droits sociaux comme cela fut constaté aux Antilles par le défenseur des droits en 2023<sup>47</sup>. Cette persistance des inégalités avec l'Hexagone fut l'une des critiques des mouvements de grève générale en Guadeloupe et en Martinique et à la Réunion

en 2009, à Mayotte et en Nouvelle-Calédonie en 2016, et en Guyane française en 2017<sup>48</sup>. Malgré la loi votée en 2017 pour l'égalité réelle en Outre-mer, les inégalités restent fortes<sup>49</sup>. La quête d'une « égalité réelle », garante du processus de décolonisation, reste au cœur des revendications de la société civile.

L'habiter colonial maintient des économies structurellement fondées sur la non-souveraineté alimentaire de leurs habitant-e-s. L'absurdité de l'habiter colonial face au changement climatique rencontre l'une de ses plus fortes manifestations dans la culture de la banane aux Antilles. À chaque cyclone de moyenne intensité, les plantations de ces herbes géantes se retrouvent fortement endommagées. Nous avons donc une agriculture qui repose sur la résistance annuelle d'une herbe géante à des vents de plus de 200 km/h. De même, spécialisée dans l'exportation de sucre, le Global Footprint Network estime que l'île de La Réunion excède annuellement sa biocapacité – la capacité des écosystèmes à régénérer ce qui en a été retiré par les humains – de 3 200 %, la classant au troisième rang des territoires les plus déficitaires au monde<sup>50</sup>. La Martinique et la Guadeloupe sont aux 18<sup>e</sup> et 21<sup>e</sup> rangs, excédant respectivement leur biocapacité de 680 % et 590 %. Les Antilles et la Réunion exportent des milliers de tonnes de bananes et de sucre sans pour autant pouvoir nourrir leurs habitant-e-s ni assurer un renouvellement biologique de leurs écosystèmes. La persistance de l'habiter colonial se remarque aussi par la non-souveraineté énergétique de ces territoires dépendants à plus de 80 % de l'énergie fossile<sup>51</sup>. Cela signifie que l'impossibilité du transport d'un pétrolier (pour cause de cyclone ou d'autres événements) peut plonger les infrastructures dans ces territoires dans une paralysie mortelle. Comme la situation de Saint-Martin après le cyclone Irma nous l'a montré, la fragilité des infrastructures d'accès à l'eau, la non-souveraineté alimentaire, et la non-souveraineté énergétique conjuguées à des situations de précarité et de pauvreté constituent les ingrédients d'une catastrophe en attente de se produire à n'importe quel aléa environnemental intense<sup>52</sup>.

Enfin, loin des seules conséquences du réchauffement climatique, ces territoires sont exposés aussi à une multitude de risques environnementaux qui se conjuguent. L'émergence d'un volcan sous-marin au large de Mayotte engendre un affaissement de l'île face à une élévation du niveau de la mer à cause du réchauffement climatique<sup>53</sup>. La Martinique et la Guadeloupe demeurent des îles volcaniques, situées dans une zone de subduction et qui connaissent

...de l'importance des écosystèmes des dits territoires d'Outre-mer.

39\_ ONERC, *Les Outre-mer face au défi du changement climatique : Rapport au premier ministre et au parlement*, Paris, La Documentation française, 2013, p. 49.

40\_ Initiative française pour les Récifs CORalliens (IFRECOR), « Récifs coralliens les joyaux de l'Outre-mer », *Ifrecor*, 3 Juillet 2011, <http://www.ifrecor.com/recifs-coralliens.html>

41\_ Ferdinand, Malcom, *Une écologie décoloniale...*, p. 51-68.

42\_ « Taux de chômage localisés par sexe et âge en moyenne annuelle en 2022 Comparaisons régionales et départementales », *INSEE*, 25 mai 2023, [https://www.insee.fr/fr/statistiques/2134411#tableau-TCRD\\_087\\_tab1\\_regions2016](https://www.insee.fr/fr/statistiques/2134411#tableau-TCRD_087_tab1_regions2016) ; Jonzo, Anne, « 2000 emplois de moins qu'avant la crise sanitaire et forte hausse du chômage Enquête Emploi 2022 à Mayotte », *INSEE*, 9 février 2023, <https://www.insee.fr/fr/statistiques/6798031> ; Dukunengo, Annette, « Synthèse, Enquête force de travail 2022 », *Institut de la Statistique et études économiques Nouvelle-Calédonie (ISEE)*, août 2023,...

... <https://www.isee.nc/emploi-revenus/emploi-conditions-de-travail/emploi-chomage>

43\_ « L'emploi progresse en 2022, le nombre d'inactifs ne souhaitant pas travailler également », *Institut de la Statistique Polynésienne* (ISPF), 30 décembre 2022, <https://www.ispf.pf/publication/1359>

44\_ Grangé, Claire, « Le taux de pauvreté reste stable en 2018 à La Réunion », *INSEE Flash Réunion*, 28 janvier 2021, [www.insee.fr/fr/statistiques/5016838](http://www.insee.fr/fr/statistiques/5016838)

45\_ Patent, George, « sincérité des taux de pauvreté en Outre-mer », *Sénat : questions écrites*, 28 février 2019, <https://www.senat.fr/questions/base/2019/qSEQ190209202.html>

46\_ Méjean, Caroline et al. (dir.), *Alimentation et nutrition dans les départements et régions d'Outre-mer*, IRD Éditions, Marseille, 2020, p. 106.

47\_ *Rapport : Service public aux Antilles : garantir l'accès aux droits*, Paris, Défenseur des droits, 2023.

48\_ William, Jean-Claude, Reno, Fred, et Alvarez, Fabienne (dir.), *Mobilisations sociales aux Antilles : les événements de 2009 dans tous leurs sens*.

Paris : ...

une activité sismique régulière. Par ailleurs, elles restent marquées par le scandale de la contamination au chlordécone. Cet insecticide, utilisé officiellement de 1972 à 1993 dans les bananeraies, a entraîné une contamination durable, généralisée et délétère des écosystèmes antillais, y compris des humains<sup>54</sup>. Or les fortes pluies présentes lors de tempêtes tropicales ou cyclones créent souvent des dommages dans les canalisations ayant pour conséquence la pénétration de chlordécone dans les systèmes d'adduction d'eau et la contamination de l'eau du robinet.

## Les Outre-mer peuvent-ils parler face au changement climatique ?

Reprenant la formulation de Gayatri Spivak à propos des subalternes, les habitant·e·s des Outre-mer ont-iels la possibilité politique de prendre la parole face au changement climatique ?<sup>55</sup> Sont-iels considéré·e·s comme des sujets politiques à part entière, doué·e·s de parole, portant leurs propres cosmologies et conceptualisations des enjeux climatiques et droits de prendre part aux discussions nationales et internationales ? Politiquement, parallèlement à leur forte exposition aux conséquences du réchauffement climatique et à leur vulnérabilité écologique et sociopolitique, les Outre-mer français sont également marginalisés au sein de la République française. Tout d'abord, au niveau électoral, les Outre-mer pèsent bien peu dans la politique nationale française avec leurs 2,6 millions d'habitant·e·s. Plus profondément, l'idée que les citoyen·ne·s français·e·s d'Outre-mer puissent parler sur d'autres sujets nationaux que leurs réalités sociales et politiques (et même là, ce n'est pas acquis) semble sinon saugrenue à tout le moins difficile à accepter dans l'imaginaire hexagonal. En revanche, il va de soi que les habitant·e·s, élu·e·s et représentant·e·s de l'Hexagone ont l'évidente légitimité à discourir sur les réalités des Outre-mer. Cette asymétrie politique et symbolique est l'une des continuités du rapport colonial entre « Métropole » et Outre-mer. C'est le principe même d'un ministère des colonies, rebaptisé en 1946 « ministère de l'Outre-mer » qui reste domicilié en Hexagone. C'est le principe de la nomination de ministres et ministres délégués des Outre-mer, comme le fait le gouvernement Macron depuis 2022, qui n'ont aucun lien d'appartenance avec les territoires d'Outre-mer.

Au niveau épistémique, cette marginalisation structurelle, politique et symbolique se perpétue au sein de la compréhension théorique des enjeux écologiques mondiaux depuis la France hexagonale, au sein de l'écologie politique française, des mouvements écologiques et des politiques environnementales nationales. L'histoire de la production intellectuelle de l'écologie politique et de la philosophie environnementale en France atteste de l'histoire du silence colonial et de l'exclusion des voix des Outre-mer. Outre l'invisibilisation des voix, ce racisme épistémique latent entraîne aussi l'absence de reconnaissance d'autres manières de penser, problématiser, écrire et raconter le changement climatique<sup>56</sup>.

Les statuts ambivalents de certains territoires d'Outre-mer (COM) en France et dans leur rapport à l'Union européenne reproduisent à l'échelle nationale et internationale des formes d'exclusion. D'un côté, les Outre-mer n'ont pas de voix propre sur la scène internationale de discussion du changement climatique. En ce qui concerne la CCNUCC, en dépit de leur importance écologique, les territoires d'Outre-mer n'ont pas de voix propres. Contrairement à leurs voisins tels que les Fiji, le Vanuatu et Tuvalu dans le Pacifique, les Comores et l'île Maurice dans l'océan Indien, et Sainte-Lucie, Dominique, le Surinam et Haïti dans la Caraïbe, les Outre-mer n'ont ni le statut de partie, ni celui d'observateur. Ils sont officiellement représentés par la France.

D'un autre côté, quand la France signe et ratifie la CCUNCC en 1992 et 1994, elle a inclus toutes les émissions des territoires d'Outre-mer. Autrement dit, la France doit informer les autres membres du progrès de la réduction des GES de tous ses territoires y compris les COM. Cependant, la signature par la France du Protocole de Kyoto s'est déroulée dans le cadre de son affiliation à l'Union européenne. Or, comme les COM ne font pas partie de l'Union européenne, les accords et provisions du protocole de Kyoto ne s'appliquent pas aux COM et à la Nouvelle-Calédonie – contrairement aux DOM. Autrement dit, le niveau de référence des émissions de GES de 1990 à partir duquel la France doit réduire ses émissions n'inclut pas les émissions et la participation des COM – composés à l'époque de Saint-Pierre-et-Miquelon, Mayotte, La Polynésie, Wallis-et-Futuna et la Nouvelle-Calédonie. Les COM sont donc exclus du Protocole de Kyoto et des programmes associés concernant les émissions. Comme ce fut le cas lors de la COP 21, les COM et la Nouvelle-Calédonie doivent s'engager individuellement à respecter ces accords, mais cet engagement a lieu dans leur rapport

... Karthala, 2012 ; Odin, Pierre, *Pwofitasyon : luttes syndicales et anticolonialisme en Guadeloupe et en Martinique*, Paris, La Découverte, 2019.

49\_ Loi n° 2017-256 du 28 février 2017 de programmation relative à l'égalité réelle Outre-mer et portant autres dispositions en matière sociale et économique.

50\_ Footprint Data Foundation, York University Ecological Footprint Initiative, and Global Footprint Network : National Footprint and Biocapacity Accounts, 2023 edition, data.footprintnetwork.org/#/

51\_ Bareigts, Ericka et Fasquelle, Daniel, *op. cit.*, p. 9.

52\_ Pastel, Audrey et Saffache, Pascal, « Le plan de prévention des risques naturels (PPRN) : frein ou catalyseur de l'adaptation des territoires insulaires au changement climatique ? Exemple de Saint-Martin suite à l'ouragan Irma », *Études caribéennes*, vol.48, avril 2021.

53\_ Feuillet, Nathalie et al., « Birth of a large volcanic edifice offshore Mayotte via lithosphere-scale dyke intrusion », *Nature Geoscience*, vol.14, 2021, p.787-795.

54\_ Malcom, Ferdinand,  
« Toxic Time-scape &  
the Double Fracture of  
Modernity : Chlordecone  
Contamination  
of Martinique &  
Guadeloupe », in Muller,  
Simone et Nielsen,  
May-Brith (dir.), *Toxic  
Timescapes Examining  
Toxicity across Time and  
Space*, Ohio University  
Press, 2023 p. 253–284.

55\_ Gayatri, Spivak,  
« Can subaltern  
speak ? », in Nelson,  
Carry et Grossberg,  
Lawrence (dir.), *Marxism  
and the Interpretation  
of Culture*, Champaign,  
University of Illinois  
Press, 1988, p. 271-31.

56\_ Fricker, Miranda,  
*Epistemic Injustice :  
Power and the Ethics of  
Knowing*, Oxford, Oxford  
University Press, 2007 ;  
Grosfoguel, Ramon, « The  
structure of knowledge in  
westernized universities :  
Epistemic racism/sexism  
and the four genocides/  
epistemicides of the long  
16th century », *Human  
Architecture : Journal  
of the Sociology of Self-  
Knowledge*, vol. 11, N°1,  
2013, p. 73–90.

57\_ Schroeder, Helke,  
et Lovell, Heather, « The  
role of non-nation-state  
actors and side events in  
the international climate  
negotiations », *Climate  
Policy*, vol.12, N°1, 2012,  
p. 23–37 ; Nasiritousi,  
Naghmeh, Hjerpe,  
Mattias, et Linnér, Björn-  
Ola, ...

avec la France et non sur la scène internationale.

Cette exclusion des scènes internationales a aussi des conséquences sur l'accès à certains financements internationaux pour les Petits États Insulaires en Développement tels que le Fonds vert. Créé en 2010 dans le cadre de la CCNUCC, ce fonds a vocation à financer les projets des États en voie de développement, les PIED et les États Africains qui font face au changement climatique. Contrairement aux États indépendants, les Outre-mer français n'y ont pas accès.

Pris dans cet entre-deux politique, les Outre-mer, comme de nombreux acteurs non étatiques, tentent d'influencer les décisions internationales sur le changement climatique en prenant part aux différents évènements annexes aux COP et aux espaces informels<sup>57</sup>. Ils poursuivent deux stratégies principales. La première consiste à faire pression au niveau de l'affiliation nationale et européenne afin d'obtenir les moyens nécessaires pour faire face et s'adapter au changement climatique. Telle fut l'intention du rapport remis en amont de la COP21 en 2015 par trois députés des Outre-mer, Serge Letchimy (Martinique), Ibrahim Aboubacar (Mayotte) et Maïna Sage (Polynésie) au Parlement français. Les trois députés rappelèrent la situation particulière de ces territoires français qui subissent les mêmes conséquences que leurs voisins indépendants sans pour autant avoir accès aux mêmes formes de financement :

« le changement climatique n'a pas de frontière ! Aussi, s'il est tout à l'honneur de notre Nation de s'engager pour les États indépendants les plus démunis et vulnérables, il paraît inconcevable que les Outre-mer français ne puissent pas être soutenus de la même manière, au regard à la fois de l'hypervulnérabilité environnementale et économique de leurs territoires et des services exceptionnels rendus par leur biodiversité terrestre et maritime ! Ces espaces, qui ont servi aux forces spatiales et militaires de la France, sont un atout géostratégique majeur qui mérite toute l'attention de notre Pays. »<sup>58</sup>

Les territoires d'Outre-mer tentent alors d'obtenir les moyens nécessaires depuis leur position de territoires français. Ainsi, le fonds vert d'une valeur de 2 milliards d'euros à destination des collectivités de France créé en 2023 concerne aussi les Outre-mer. Parmi les 150 premiers projets lauréats, 18 projets concernent les Outre-mer (Guadeloupe, Martinique, Réunion, Guyane, Mayotte et Saint-Pierre-et-Miquelon) pour un montant total de 8,5 millions d'euros<sup>59</sup>.

Des initiatives au niveau européen se montent également. L'Association des Pays et Territoires d'Outre-mer de l'Union européenne a mis en place un groupe de travail sur l'environnement comprenant des dialogues entre les PTOM et la commission européenne sur le changement climatique. À l'initiative du comité français de l'Union Internationale pour la Conservation de la Nature (UICN), un programme spécifique pour les acteurs ultramarins fut lancé en 2011 nommé programme *Biodiversity and Ecosystems Services in EU Overseas Countries and Territories* (BEST) et financé par l'Union européenne. Bien que ce programme ait permis la réalisation de plusieurs projets locaux, les fonds restent encore insuffisants pour le travail nécessaire de conservation. Le Conseil Économique, Social et Environnemental (CESE), qui est le troisième corps de représentation en France à côté du Parlement et du Sénat, constitué de membres de la société civile, arrive à la même conclusion dans un rapport sur les apports de la justice climatique en 2016. Parmi ses propositions, le CESE appela à la création d'un fonds pour une justice climatique spécifique pour tous les territoires d'Outre-mer, et la mise en place, là où cela est possible, de solutions adaptées<sup>60</sup>.

La seconde stratégie consiste, pour les Outre-mer, à développer et participer à des alliances et coalitions régionales avec d'autres pays indépendants permettant un autre accès à la scène internationale. C'est le cas par exemple de la Nouvelle-Calédonie et la Polynésie qui font partie depuis 2006 du Forum des îles du Pacifique, de la Martinique qui devient membre à part entière des États de la Caraïbe Orientale (OECS) et de la Communauté Caribéenne (CARICOM), et de la Réunion et de Mayotte qui font partie de la Commission de l'Océan Indien (COI). Le Forum des îles du Pacifique, le CARICOM et la COI ont tous le statut d'observateur aux conférences des parties.

La faible part des émissions des Outre-mer dans le total de la France, leur forte exposition aux conséquences du réchauffement climatique, et leur faible représentation dans les instances de décisions politiques et de gestion de l'environnement sont les motivations d'une exigence de justice climatique infranationale. En m'appuyant sur les 27 principes de la justice climatique définis dans la déclaration de Bali en 2002, j'attire l'attention sur trois points fondamentaux en vue d'une véritable justice climatique pour les Outre-mer<sup>61</sup>.

Premièrement, les principes 3, 19, 20 et 21 affirment les droits des peuples autochtones et des communautés affectées d'être représentés et de parler pour eux-mêmes, d'être impliqués de manière

... « The roles of non-state actors in climate change governance : understanding agency through governance profiles », *International Environmental Agreements : Politics, Law and Economics*, vol. 16, N°1, 2016, p. 109–126.

58\_ Sage, Maina, Aboubacar, Ibrahim, et Letchimy, Serge, *Rapport d'information sur les conséquences du changement climatique dans les Outre-mer*, Paris, Assemblée Nationale, 2015, p. 54.

59\_ « Découvrez les premiers lauréats du fond vert dans vos régions », Ministère de la transition écologique, 4 avril 2023, <https://www.ecologie.gouv.fr/decouvrez-premiers-laureats-du-fonds-vert-dans-vos-regions>

60\_ Jouzel, Jean, et Michelot, Agnès, *La justice climatique : enjeux et perspectives pour la France*, Paris, Conseil Économique, Social et Environnemental & Les éditions des journaux officiels, 2016, p. 7-8.

61\_ International Climate Justice Network, « Bali Principles of Climate Justice », *Corpwatch*, 28 août 2002, <https://www.corpwatch.org/article/bali-principles-climate-justice>

démocratique et effective à tous les niveaux de décision, d'avoir des politiques publiques basées sur le respect mutuel et la justice libre de toutes formes de biais ou discriminations, le droit d'autodétermination et de contrôle de leurs terres, leurs sous-sols et le droit de dire « non » à toute action menaçant leur territoire, mode de vie et culture. Aujourd'hui, les Outre-mer ne sont pas encore représentés adéquatement de manière spécifique sur les enjeux du réchauffement climatique, ni au niveau politique, ni au niveau scientifique. Le droit de tous ces territoires à être souverains sur leur terre reste encore conditionné au bon vouloir des gouvernements de Paris. *Une justice climatique pour les Outre-mer impliquerait alors de reconnaître en chaque territoire, le pouvoir et le droit de décision des communautés sur leurs territoires terrestres et marins.*

Deuxièmement, le principe 7 de la justice climatique appelle à la reconnaissance du principe de la dette écologique des pays industrialisés et des entreprises transnationales vis-à-vis du reste du monde à cause de leur accaparement de la capacité de la planète à absorber les gaz à effet de serre. *Ici, une justice climatique pour les Outre-mer impliquerait la reconnaissance de la France, de la dette écologique qu'elle a contracté à l'égard de ces territoires anciennement colonisés, ainsi que ses autres anciennes colonies aujourd'hui indépendantes, au cours de la longue histoire coloniale de leur exploitation compulsive et extractiviste de leurs écosystèmes, de leurs sols, sous-sols, biodiversité et animaux humains et non-humains.*

Troisièmement, les principes 22 et 11 de la justice climatique appellent aussi à la reconnaissance des droits des femmes dans les Outre-mer et au développement d'alternatives aux énergies fossiles telles que les énergies renouvelables. *Une justice climatique pour les Outre-mer implique la mise en place de mesures spécifiques pour le respect des droits des femmes et la mise en place d'un changement radical des politiques énergétiques dans ces territoires.* Ces trois points me semblent fondamentaux en vue de réaffirmer la sacralité de la Terre-mère et de prendre en compte les droits des générations futures.

## Justice climatique ou décoloniser le changement climatique ?

La quête d'une justice climatique infranationale concernant les Outre-mer comporte malgré tout un certain trouble. Un trouble inhérent à l'histoire de cette forme singulière de décolonisation sans souveraineté et aux modalités assimilationnistes des départementalisations après 1946 où l'intégration à l'ensemble républicain fut conditionnée à l'oubli et au silence sur l'histoire de la construction coloniale et esclavagiste de ces relations<sup>62</sup>. L'exigence d'une justice climatique pour les Outre-mer implique-t-elle nécessairement une validation implicite de la relation politique de ces territoires à la France hexagonale ? Les revendications d'égalité sous-jacentes aux exigences de justice supposeraient-elles d'entériner la relation postcoloniale Outre-mer/Hexagone et de taire toute critique ? Faut-il « aimer la France » pour y exiger justice face au changement climatique<sup>63</sup> ? Les Outre-mer et leurs représentants n'auraient-ils pour seules perspectives politiques sur Terre que d'entonner *ad vitam aeternam* au Parlement le chant de leur dépendance à l'Hexagone et de leur vulnérabilité comme ressources d'action et de renoncer à un possible désir de souveraineté<sup>64</sup> ? Ce trouble qui conditionnerait l'exigence de justice climatique à une conformation au récit vertical de l'Hexagone envers les Outre-mer est entretenu par une compréhension de la justice climatique qui reste prisonnière de ce que j'ai appelé la « double fracture environnementale et coloniale de la modernité »<sup>65</sup>, c'est-à-dire une approche qui tient pour séparées l'histoire environnementale du monde et la constitution coloniale de la modernité. Il reste encore possible d'appréhender les trois points évoqués d'une justice climatique infranationale pour les Outre-mer d'une manière techniciste. Aussi est-il important de préciser la différence entre l'exigence de justice climatique et l'exigence d'une décolonisation du changement climatique.

Dans une perspective environnementaliste voire techniciste, le changement climatique ne serait que ce processus physicochimique qui est certes causé à travers des inégales accélérations d'émissions de GES dans le monde et non par les inégalités historiques et contemporaines. Les réponses « politiques » seraient alors tout aussi technicistes, mesurées en limitations d'émissions en part par million, en degré de température, et non en termes de qualité de relations entre humains et avec les non-humains au sein des écosystèmes de la

62\_ Cottias, Myriam, « L'oubli du passé contre la "citoyenneté" : troc et ressentiment à la Martinique (1848-1946) », in Daniel, Justin & Constant, Fred (dir.), *Cinquante ans de départementalisation*, Paris, Harmattan, 1997, p. 293-313.

63\_ Diallo, Rokhaya, *La France du l'aimés ou tu la fermes ?*, Paris, Textuel, 2019.

64\_ Reno, Fred, « Dependency as strategy », in Henke, Holger et Reno, Fred (dir.), *New political culture in the Caribbean*, Kingston, The University of West Indies Press, 2022, p. 17-37 ; Constant, Fred, *Géopolitique des Outre-mer : entre déclassement et (re) valorisation*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2022, p.187-196 ; Bonilla, Yarimar, *Non-sovereign futures : French Caribbean politics in the wake of disenchantment*, Chicago, Chicago University Press, 2015.

65\_ Ferdinand, Malcom, *Une écologie décoloniale*, op. cit., p.11-49.

Terre. Tel est le langage principal des accords des COP qui réduisent le problème politique du réchauffement climatique à une politique économique de distribution de droits à polluer. Paradoxalement, même les slogans scandés par les mouvements pour le climat tels que « Sauvons le climat ! » participent à une compréhension dépolitisante faisant intervenir le climat comme principal acteur politique. La justice climatique serait ainsi réduite à une arithmétique des émissions avec des pondérations différenciées selon les territoires, occultant le principe politique de la justice. Or, cette équation, de même que ces slogans, ne contiennent aucun contenu politique (féministe, anticapitaliste ou anticolonial), ni de description des relations socio-environnementales qui relient les humains entre eux et avec les non humains. Autrement dit, « sauver le climat » ou « mieux répartir les émissions de gaz à effet de serre » ne contient aucune proposition politique du monde envisagé à l'horizon. Par conséquent, il reste possible d'imaginer une justice climatique qui ne changerait en rien le monde, ses dominations, injustices et inégalités.

66\_ Célestine, Audrey, *La fabrique des identités : l'encadrement politique des minorités caribéennes à Paris et New York*, Paris, Khartala, 2018 ; Verges, Françoise, *Le ventre des femmes : capitalisme, racialisation féminisme*, Paris, Albin Michel, 2017 ; Paris, Myriam, *Nous qui versons la vie goutte à goutte : féminisme, économie reproductive et pouvoir colonial à la Réunion*, Paris, Dialloz, 2020. ; Sptiz, Chantal, *L'île des rêves écrasés*, Papeete, Les éditions de la Plage, 1991. ; Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 2004 [1950].

C'est depuis cette perspective techniciste que l'on voit poindre le réflexe colonial à travers les répliques bien connues : « Ben, face aux désastres climatiques, heureusement que les Outre-mer sont français », « Que feraient-ils sans la France ? ». Est ici réaffirmée la posture d'une « France » qui après avoir pillé les écosystèmes de ces espaces, commis de nombreux crimes coloniaux envers leurs habitant-e-s<sup>66</sup>, se présente en grande libératrice, maintenant les habitant-e-s des Outre-mer comme des êtres déficients, dont le propre serait d'être sauvés par la main blanche et innocente « française ». Dans le cas des Outre-mer, l'aide dispensée lors d'événements climatiques intenses à l'instar des cyclones n'est pas perçue comme la coopération ou la solidarité internationale courante entre pays, par exemple lors des mégafeux. Au contraire, elle peut devenir la réitération d'une justification de la poursuite du rapport colonial aux Outre-mer et de la poursuite de la représentation de leurs habitant-e-s comme ces monstres à moitié français qui habitent l'en dehors de la France.

Cet impensé colonial et le trouble engendré constituent la limite des approches classiques de la justice climatique. Cela explique la nécessité non seulement d'une justice climatique, mais plus encore d'une *décolonisation du changement climatique*. Par cette expression, il s'agit d'abord de reconnaître la colonialité à l'œuvre dans les inégalités de contributions des activités humaines causant le

réchauffement du climat, dans l'inégale distribution des conséquences, de même que dans les inégalités de places, de paroles et de possibilité d'action au niveau national et international. La revendication d'une décolonisation du changement climatique appelle à joindre ensemble à la fois les mesures économiques et politiques de réduction des émissions, de redistribution des capacités d'adaptation et une reconfiguration politique du monde au sortir de la colonisation moderne à travers des relations entre ancien-nés colonisé-e-s et colons et leurs différents groupes sociaux, entre Nord global et Sud global, qui seraient fondées sur les principes d'égalité, de justice et de dignité. Cette exigence décoloniale fut déjà inscrite dans la déclaration des principes de la justice environnementale adoptés lors du « premier sommet national des peuples de couleur » de 1991 à Washington<sup>67</sup>, déclaration qui a servi de modèle pour la Déclaration des principes de la justice climatique à Bali. Une exigence qui, de fait, excède les frontières nationales.

En attendant les possibles évolutions de la composition des Outre-mer, envisager une décolonisation du changement climatique à partir de la France implique un double déplacement épistémique et politique qui rend possible l'émergence réelle d'un autre monde au sortir de la colonisation et de l'esclavage. Deux précisions préalables sont nécessaires. Premièrement, la décolonisation du changement climatique en France, n'est pas une demande desdits « ultramarins » à la France, telle une demande d'assistance ou un appel à la charité. Cela donnerait l'illusion qu'il s'agirait encore de quelque chose d'accessoire voire de dispensable à la politique française du climat. Or, la décolonisation du changement climatique est tout aussi importante au regard des réalités sociales et économiques des Outre-mer que de celles du territoire hexagonal face à ses propres inégalités territoriales (notamment entre régions rurales et urbaines) et les discriminations imposées aux femmes, aux pauvres et aux personnes racisées vivant dans les quartiers populaires. Elle est au contraire l'une des conditions de l'élaboration d'une politique climatique française à la hauteur de cet enjeu majeur. Deuxièmement, il ne s'agit pas non plus de faire œuvre de *tokenism* en faisant figurer quelques personnes racisées dans les institutions pour se donner bonne image tout en maintenant intacte les structures historiques. Par exemple, bien qu'avoir un-e habitant-e racisé-e des Outre-mer comme ministre de l'Outre-mer est significatif symboliquement, cela ne modifie en rien la structure des relations postcoloniales entre Hexagone et Outre-mer.

67\_ « Principles of Environmental Justice », Washington DC, 1991, <https://www.ejnet.org/ej/principles.pdf>

68\_ Latour, Bruno, *Où atterrir : comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017.

La décolonisation du changement climatique depuis la France implique un déplacement épistémique double dans la façon d’appréhender à la fois le changement climatique et le territoire français à partir duquel il est pensé. Le premier déplacement épistémique nécessaire est celui d’une modification de la conception du territoire national français. Loin du seul territoire monolithique hexagonal européen, la France est un territoire multi-situé réparti au sein de trois océans. L’on resterait dans l’hypocrisie coloniale en se revendiquant de la « Métropole » et en louant la belle biodiversité ultramarine telle des trophées tout en refusant de reconnaître des places, des paroles et des dignités avec ceux qui habitent ces territoires. La reconnaissance de ces dignités ne peut faire l’économie d’un engagement politique et juridique fort face à l’histoire coloniale et esclavagiste à l’origine de ces rapports et de cette situation aujourd’hui. Cette reconnaissance doit impliquer comme le prévoit l’article 1<sup>er</sup> de la charte des Nations-Unies, « le principe de l’égalité des droits des peuples et de leur droit à disposer d’eux-mêmes », et donc la possibilité pour les territoires d’Outre-mer qui le souhaitent de modifier leur statut et d’accéder à la pleine et indépendante souveraineté. Réaliser que la France est un État multi-situé, construit à partir d’un Empire colonial et esclavagiste, est la condition de la compréhension du rapport géographique de la France au globe, de ses manières d’habiter voire d’occuper la Terre, de sa terestrialité. La question « où atterrir ? », titre d’un ouvrage remarqué du philosophe des sciences, feu Bruno Latour, sera toujours biaisée si l’on fait l’économie d’une interrogation sur les points de départ coloniaux de la composition d’un monde<sup>68</sup>. On ne peut devenir terrestre ni « atterrir » sans d’abord engager une autre relation avec les territoires dont les violences ont permis à l’Hexagone de préserver certaines de ses terres.

Le second déplacement épistémique implique une refonte de la politique liant l’Hexagone et les Outre-mer au regard de leur importance écologique et la reconnaissance des habitant·e·s des Outre-mer comme des sujets politiques à part entière tant au niveau régional, national qu’international. La Déclaration de « Fort-de-France » du 18 mai 2022 (aussi désignée comme « appel de Fort-de-France ») rédigé lors de la conférence des RUP françaises rassemblant les président·e·s de régions de Martinique, Guadeloupe, Saint-Martin, la Guyane, La Réunion, et Mayotte atteste de la demande de cette refonte politique. Les élu·e·s notant « l’urgence d’ouvrir d’une étape historique pour [les] territoire d’Outre-mer » appellent à « refonder

la relation entre nos territoires et la République par la définition d'un nouveau cadre permettant la mise en œuvre de politiques publiques conformes aux réalités de chacune de [leurs] régions. »<sup>69</sup>

À côté des nécessaires redistributions économiques œuvrant à améliorer les conditions de vie, et à veiller aux respects des droits fondamentaux des habitant-e-s tels que l'accès à l'eau, ou l'amélioration des infrastructures de santé, il reste à inventer une relation politique entre Hexagone et Outre-mer qui tiennent compte de l'importance écologique de ces territoires. Si les 2,6 millions d'habitant-e-s en Outre-mer sont les premiers responsables de 80 % de la biodiversité française, alors, faire face au changement climatique implique de créer une modalité de représentation politique, une forme de démocratie environnementale (voire de démocratie climatique), qui soit à la hauteur de leur poids écologique. De la création d'un autre Parlement écologique qui opère sur une temporalité plus longue que les institutions actuelles à la délocalisation du ministère de l'Écologie en Guyane, à la création de sièges parlementaires additionnels dédiés aux enjeux écologiques, à l'accès à une plus grande souveraineté législative, ou encore à la création d'une représentation internationale des Outre-mer dans les COP, plusieurs réponses sont possibles.

Cette refonte requiert aussi des formes de redistribution en termes de productions scientifiques et d'accès à la recherche. Trop longtemps les Outre-mer ont été les territoires-objets d'un extractivisme colonial et scientifique<sup>70</sup> où la recherche scientifique n'était menée ni par ni pour les habitant-e-s de ces territoires. Or, encore une fois, vu leur importance écologique et leur exposition, ces territoires et, *en premier lieu leurs habitant-e-s*, auraient toute légitimité à constituer des pôles scientifiques de référence, toutes disciplines comprises, sur les enjeux écologiques. Enfin, pour des territoires ayant vécu de tels écocides<sup>71</sup> – une destruction massive et potentiellement irrémédiable des écosystèmes – à l'image des essais nucléaires, de l'extractivisme minier en Nouvelle-Calédonie et en Guyane, des pollutions aux pesticides comme en Martinique, en Guadeloupe et à la Réunion, le financement automatique de tous les masters et thèses menés sur les enjeux écologiques par les habitant-e-s locaux serait un point de départ matériel fondateur pour sortir de la colonialité contemporaine à l'œuvre dans la politique scientifique sur le changement climatique et sur les Outre-mer. Plus qu'un financement de la recherche, c'est aussi le type de recherche et de science qui reste à repenser. Une recherche qui adopte le principe de la

69\_ « Appel de Fort-de-France », France info, le 18 mai 2022, <https://la1ere.francetvinfo.fr/appele-de-fort-de-france-des-elus-d-Outre-mer-appellent-l-etat-a-changer-sa-politique-d-aide-1284920.html>

70\_ Smith Tuhiwai, Linda, *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*, third edition, Bloomsbury, Londres, 2022.

71\_ Cabanes, Valérie, *Un nouveau droit pour la Terre*, Paris, Point, 2021 [2016].

72\_ Médina, José, *The epistemology of resistance*, Oxford, Oxford University press, 2012 ; De Sousa Santos, Boaventura, *Epistemologies of the South : justice against epistemicide* ; Londres, Routledge, 2016 ; Solbiac, Rodolphe, *La destruction des statues de Victor Schoelcher en Martinique : l'exigence de réparation et d'une nouvelle politique des savoirs*, Paris, L'Harmattan, 2020, p. 109-113.

73\_ Táiwò, Olúfèmi, *Reconsidering reparations : worldmaking in the case of the climate crisis*, New York, Oxford University Press, 2022.

74\_ Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, op. cit., p. 390-400.

75\_ Lopes de Souza, Marcelo, « "Sacrifice zone": The environment – territory – place of disposable lives », *Community Development Journal*, vol. 56, N°2, avril 2021, p. 220–243.

justice épistémique, reconnaissant les différentes sources et formes de production de savoir<sup>72</sup>. Une recherche qui reconnaît par exemple le rôle fondamental, politique et épistémique des associations et collectifs de ces territoires depuis plus de 40 ans, tant dans la défense des écosystèmes que dans la conceptualisation des enjeux écologiques (ex. Zéro poison – zéro chlordécone et l'Assaupamar en Martinique, Vivre et Envie-Santé en Guadeloupe, 193 en Polynésie, Ensemble pour la Planète en Nouvelle-Calédonie, Sillages à la Réunion ou La jeunesse autochtone de Guyane en Guyane).

Enfin, décoloniser le changement climatique depuis la France implique aussi de penser ces mesures dans le cadre plus large des justices et réparations demandées face aux crimes de l'esclavage et de la colonisation. Si le philosophe africain-américain Olúfèmi Táiwò a bien montré comment des politiques de réparations concernant l'esclavage et la colonisation ne pouvaient se déployer sans une forme de justice climatique<sup>73</sup>, l'autre versant est tout aussi important. Réitérant une proposition faite ailleurs, je pense que l'on ne saurait envisager la justice climatique sans l'adosser à des réparations face aux crimes historiques de la colonisation et de l'esclavage<sup>74</sup>. Avant d'être présentés aujourd'hui comme des territoires écologiquement importants pour la France, ces espaces furent considérés comme des « zones sacrifices »<sup>75</sup> de la France, où l'exploitation compulsive des humains et non humains était pensée sans limite. Rappelons-nous que les derniers essais nucléaires français en Polynésie eurent lieu en 1996, soit 4 ans après que la France ait signé la Convention Cadre des Nations Unies sur le changement climatique à Rio<sup>76</sup>. Or, à ce jour, la France n'a jamais eu à rendre des comptes pour ces crimes coloniaux et postcoloniaux. Comment peut-on aujourd'hui revendiquer haut et fort, dans une forme d'innocence blanche<sup>77</sup>, une responsabilité pour les écosystèmes de ces territoires sans, dans le même temps, prendre en compte la longue histoire de prédation coloniale et de déshumanisation des peuples qui y habitent ? *On arrive à la conclusion logique que l'on ne peut décoloniser le changement climatique, ni même la justice climatique sans, dans le même temps, décoloniser la France, tant son imaginaire politique de la nation ses institutions culturelles, scientifiques, et politiques et ses manières d'habiter la Terre. C'est littéralement la possibilité d'un autre monde au sortir de la colonisation et de l'esclavage qui est en jeu.*

## Faire monde par-delà les Outre-mer

En guise de conclusion, il reste un autre point fondamental à aborder. Comme indiqué, le terme « Outre-mer » contient en lui-même la perspective coloniale de l'historique Empire français. Aussi l'exigence d'une décolonisation du changement climatique ne peut se restreindre aux frontières nationales de la France. Il serait bien contradictoire de proposer une politique décoloniale du changement climatique tout en se bornant aux frontières géographiques érigées par un ancien Empire colonial. En effet, les inégalités et discriminations de contribution, d'exposition et de vulnérabilité face au réchauffement climatique mises en cause dans les rapports entre Hexagone et Outre-mer français, héritées de la longue histoire coloniale de la modernité se retrouvent à l'ensemble de la surface de la planète. Ainsi, décoloniser le changement climatique depuis la France implique paradoxalement de sortir des seuls canaux infranationaux de communications et d'échanges entre territoires d'Outre-mer et Hexagone. Une décolonisation du changement climatique *depuis* les différents territoires des Outre-mer exige de continuer à poursuivre les échanges, les dialogues et les alliances avec au moins quatre types de territoires et formes de non-souveraineté dans le monde.

En premier lieu, loin d'être une exception française, les Outre-mer français font partie d'un ensemble de territoires « ultramarins » dans le monde acquis en partie lors de colonisations et conquêtes armées par des États tels que le Royaume des Pays-Bas, les États-Unis, le Danemark, Le Royaume-Uni, la Finlande, la Norvège, la Chine, la Corée du Sud, la Nouvelle-Zélande et l'Australie<sup>78</sup>. Figurent parmi eux : Porto Rico, les îles Vierges, les îles Samoa, les îles Mariannes et Guam (États-Unis) ; Aruba, Bonaire, Saint-Eustache, Saba, Curaçao et Sint-Marteen (Pays-Bas) ; Anguille, Montserrat, les îles Caïmans, les îles vierges Britanniques, les îles Turks et Caïques, Les Bermudes, les îles Pitcairn, les îles Falkland, et Sainte-Hélène (Royaume-Uni) ; les îles Féroé et le Groenland (Danemark) ; les îles Cook et Tokelau (Nouvelle-Zélande). La plupart de ces territoires non souverains sont situés entre les latitudes tropicales concentrant à la fois des points chauds de biodiversité, mais aussi une forte exposition aux conséquences du changement climatique. Certains, tels que le Groenland, sont devenus des points stratégiques pour comprendre et suivre l'évolution du changement climatique. Mais il n'est pratiquement jamais mentionné qu'il s'agit d'un territoire non souverain

76\_ Voir l'association « 193 » : <https://www.oneheart.fr/assos/association-193-1014> ; Philippe, Sébastien et Statitus, Tomas, *Toxique : enquête sur les essais nucléaires français en Polynésie*, Paris, Presses Universitaires de France/humensis, 2021. ; Larbi Benchiha, *Bon baiser de Murora*, film documentaire, 53 min, 2016, [http://www.film-documentaire.fr/4DACTION/w\\_fiche\\_film/47636\\_1](http://www.film-documentaire.fr/4DACTION/w_fiche_film/47636_1)

77\_ Wekker, Gloria, *White Innocence : Paradoxes of Colonialism and Race*, Durham, Duke University Press, 2016.

78\_ Ferdinand, Oostindie et Veenendaal, *op. cit.* ; Constant, *op. cit.*

79\_ Misiedajn, Daphina, « Separate but equal in the protection against climate change ? The legal framework of climate justice for the Caribbean part of the Kingdom of The Netherlands », in *The Geographical Journal*, vol. 22 décembre 2022.

80\_ Disponible ici : <https://native-land.ca/>

81\_ Thomas Borrel, Amzat Boukari-Yabara, Benoît Collombat (dir.), *L'empire qui ne veut pas mourir : une histoire de la Françafrique*, Paris, Seuil, 2021.

avec plus de 50 000 personnes y compris le peuple Tunumiit. À l'instar des Outre-mer français, tout en ayant peu contribué au changement climatique, ces territoires et leurs habitant-e-s sont aussi pris dans des rapports d'inégalités territoriales, de marginalisation politique et juridique par rapport à leurs États tutélaires. C'est ce que montre l'étude de la chercheuse Daphina Misiedjan concernant les territoires Outre-mer des Pays-Bas<sup>79</sup>.

En second lieu, l'on trouve aussi un ensemble de territoires abritant différents peuples autochtones avec des niveaux d'autonomie législative et politique divers. On y trouve les territoires tels ceux des peuples Lakota et Sioux aux États-Unis, Guarani, Krenak et nombreuses communautés maronnes au Brésil, Kalinas et Bonis en Guyane, Saramakas au Surinam, Walpiris et Mangalas en Australie, Lenkas au Honduras, Bakas et Twas en République du Congo, les Ogonis au Nigéria, les Samis en Norvège, les Nuns premières nations du Canada, les Kanak en Nouvelle-Calédonie/Kanaky et Maohis en Polynésie. La carte réalisée par l'association Native Land Digital permet de visualiser ces territoires à l'échelle du globe<sup>80</sup>. Ces peuples qui n'ont que peu contribué au réchauffement climatique se retrouvent plus exposés aux conséquences tout en étant dans des conditions sociales précaires et demeurent marginalisés politiquement au sein de leur État tutélaire ainsi que sur la scène internationale.

Troisièmement, figurent des territoires qui, bien qu'officiellement indépendants et souverains, se retrouvent dans des formes de dépendance et de domination économique et politique soit vis-à-vis de leur ancienne Métropole coloniale à travers des accords secrets à l'instar de la « France-Afrique<sup>81</sup> », soit vis-à-vis des pays dits du Nord et des institutions telles que la Banque Mondiale, l'Organisation Mondiale du Commerce (OMC) et le Fonds Monétaire International (FMI). Comme nous l'ont montré les penseur-se-s des théories et pratiques décoloniales et anticoloniales tels que Anibal Quijano, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Walter Rodney, Macarena Gomez-Barris et bien d'autres, la colonialité forgée pendant les périodes de colonisation et d'esclavage se poursuit par-delà les indépendances dans les modes de relations, la compréhension du pouvoir, des savoirs, de l'Être, les manières d'habiter la Terre et même dans les manières de protéger l'environnement<sup>82</sup>. Ce sont des territoires statutairement indépendants avec leurs propres organisations politiques et législatives. Pourtant le régime néolibéral du marché international et le gouvernement par la dette imposent des contraintes à ces pays qui de fait portent atteinte à

leur souveraineté. Cette situation est particulièrement problématique pour les Petits États Insulaires en Développement (PEID). De la Barbade à Tuvalu, en passant par l'Île Maurice, et Samoa, les PEID issus de la vague de décolonisation de la deuxième moitié du 20<sup>e</sup> siècle se retrouvent aussi dans une situation d'inégalité politique et économique sur l'échiquier capitaliste international tout en étant en première ligne des conséquences du changement climatique.

Enfin, quatrième, les quartiers populaires et singulièrement les quartiers populaires de plusieurs pays dits du Nord constituent aussi des territoires pris dans des formes de non-souveraineté, particulièrement exposés et vulnérables aux conséquences du changement climatique telles que les vagues de chaleur, où vivent une majorité de personnes racisées issues de l'immigration postcoloniale. Mis au ban de la société dans des formes d'écologie-apartheid, ces habitant-e-s, souvent racisé-e-s et issus de l'immigration postcoloniale à l'image de la Seine-Saint-Denis en Île-de-France, ne sont pas, elleux aussi, pensé-e-s comme des sujets politiques à part entière pouvant proposer leurs propres conceptions du monde et de la Terre, leurs propres écologies<sup>83</sup>.

Ces territoires (Outre-mer, territoires autochtones, PEID, quartiers populaires) concentrent pour la plupart les caractéristiques suivantes. Bien qu'ayant peu contribué au réchauffement climatique, ils sont exposés de manière disproportionnée à ses conséquences tout en étant plus vulnérables économiquement, socialement et écologiquement. Ce sont des territoires anciennement colonisés par les anciens Empires de l'Occident qui restent marginalisés au sein de leur propre État et sur les scènes internationales de discussion du changement climatique. Reconnaître qu'une partie des inégalités au cœur du changement climatique suit la fracture coloniale de la modernité occidentale tant dans les causes et conséquences que dans les arènes politiques nationales et internationales où se construisent les politiques en réponse implique une modification profonde dans la manière d'appréhender le changement climatique et d'y répondre.

En somme, l'on ne saurait résoudre la crise climatique globale sans une décolonisation totale du monde occidental. L'on ne saurait inventer un monde commun face à ces dérèglements en cours sans la pleine, digne et égale participation de ces innombrables voix de la Terre. Celles dont les présences rappellent chaque jour l'échec existentiel du projet colonial de l'Occident et dont les timbres portent, avec puissance, le chant des exigences d'égalité, de liberté et de dignité.

82\_ Walsh, Catherine & Mignolo, Walter, *On decoloniality : concept, analysis, praxis*, Durham, Duke University Press, 2018 ; Mbaria, John, et Ogada, Mordecai, *The big conservation lie*, Auburn, Lens & Pens, 2017 ; Escobar, Arturo, *Sentir-penser avec la Terre : l'écologie au-delà de l'occident*, (trad. A. Bonvallot et. al), Paris, Seuil, 2018 ; Blanc, Guillaume, *L'invention du colonialisme vert : pour en finir avec le mythe de l'éden africain*, Paris, Flammarion, 2022 ; Rodney, Walter, *Decolonial marxism : Essays from the Pan-African Revolution*, New York, Verso, 2022 ; Quijano, *op. cit.* ; Gomez-Barris, Macarena, *The Extractive Zone : Social Ecologies and Decolonial perspectives*, Durham, Duke University Press, 2017.

83\_ Jones, Terry, « Apartheid Ecology in America. On Building the Segregated Society », *Black World*, vol. 24, N° 7, mai 1975, p. 4-17 ; Ouassak, Fatima, *La puissance des mères : pour un nouveau sujet révolutionnaire*, Paris, Découverte, 2020 ; Ouassak, Fatima, *Pour une écologie pirate : et nous serons libres*, Paris, La Découverte, 2023.

# CLIMATE ACTION AT THE SPEED OF CONSENT

\_Kyle Whyte

My name is Kyle and I live in Michigan, in Potawatomi homelands. I am an enrolled member of the Citizen Potawatomi Nation. In response to Indigenous leaders' requests to investigate environmental change, I started off nearly two decades ago organizing within Tribal nations in the Great Lakes region to enhance Tribal climate change planning. In so doing, I developed relationships with folks everywhere who have collectively enacted a movement for Indigenous climate justice. Across thousands of places, the movement has demonstrated that Indigenous people have studied climate change for generations and that colonialism is a historic and ongoing cause of climate-induced harms. It's been crystal clear that respect for Indigenous rights and freedoms, especially Indigenous self-determination in their homelands, is among the very fastest of routes to mitigating climate change. My own projects have focused on the following areas: moral and political issues concerning climate policy and Indigenous peoples; Indigenous climate planning, education, and conflict mediation; the ethics of cooperative relationships between Indigenous peoples and science organizations; and problems of Indigenous justice in public and academic discussions of food sovereignty, environmental justice, and "the Anthropocene." Philosophically, I am learning about kinship-based systems as solutions to address climate change. While my roots are in organizing at Tribal scales, recently I've engaged in the development and implementation of some of the new U.S. policies on climate and energy, environmental justice and Indigenous rights, serving in roles for the U.S. White House, State Department, National Academies, and others. I have been working with numerous Tribes and community-based organizations to ensure their success in accessing the new or expanded federal programs. I also teach at the University of Michigan. For the future, I hold out the desire to return to my roots as a local organizer and that I'll continue to be a land steward where I live.

## **Climate change or consent change?**

I'm going to share some information from publications I've been reading. These publications have a lot to convey about the relationship between Indigenous peoples' consent and the speed of progress toward stopping the climate change crises. My point is that certain dimensions of "climate crises" are perhaps instead "consent crises." Recognizing that there are "consent crises," as opposed to simply "climate crises," bears important lessons about what types of climate action can expeditiously stop the most dangerous impacts of climate change.

Before moving on to make this point, I'd like to just take a pause and write about my intended meanings of Indigenous peoples, climate action, and consent.

## **Indigenous peoples**

"Indigenous peoples" is a concept used, in my understanding, for the advocacy of certain rights and protections. Indigenous peoples are communities, groups, and populations who, for generations, exercised self-determination and self-governance in their homelands. Their self-determination and self-governance have been unjustly curtailed by nation states, private corporations, militaries, and other entities through myriad forms of oppression. The forms of oppression are, namely, industrial capitalism, racism, patriarchy, ableism, and colonialism.

The undermining of Indigenous self-determination and self-government has caused widespread abuse and harm, including forced assimilation, gender-based and sexual violence, environmental degradation, war and violent conflict, economic deprivation, and political suppression. Indigenous peoples are those communities, groups, and populations who seek to assert rights and protections that can mitigate and end oppression within situations that remain dominated by nation states and powerful entities like multinational corporations and multilateral funders.

Indigenous communities, groups, and populations often refer to themselves as “peoples,” “nations” or other collective entities to signal their status as holders of rights to self-determination and self-governance in opposition to colonial oppression.

## **Climate action**

For me, “climate action” refers to measures that people in large or small groups can take. The goal of the measures is to stop the causal mechanisms through which intersecting forms of oppression destabilize the climate system. Colonialism, for example, has intersected with capitalism and patriarchy to create incentives for mining businesses to violently and non-consensually dispossess Indigenous peoples of their territories for the purpose of supplying raw resources to the fossil fuel energy sector that fuels high emissions of greenhouse gases.

The products of industries facilitated by oppression destabilize the climate system in ways that produce harm, violence and injustice, and deter social movements from intervening to curb dangerous environmental impacts. Climate action is about stopping the oppression that empowers dirty industries that pollute and produce greenhouse gases, damage resilient ecosystems, and bar Indigenous peoples and people of diverse groups from participating in politics, economic and environmental decision making, science, and education.

It's not accidental which persons, plants, animals, fungi, and ecosystems have already suffered and face the most risks from climate change. They are the ones from communities, peoples, cultures, and groups that have already borne the brunt of discrimination from the aforementioned forms of oppression. Climate

change has, for the most part, been present and part of such forms of oppression. Studies show widely that Indigenous peoples, for example, endure some of the most severe climate change impacts and risks.<sup>1</sup>

## Meanings of consent

“Consent” refers to Indigenous peoples’ freedoms and unfettered capacities to make decisions about how to conserve, protect, dwell in, energize, and foster sustenance within their lands. Indigenous concepts and practices of land tenure, sovereignty, self-governance, and stewardship are powerful expressions of Indigenous consent.

For example, when an Indigenous people chooses to restore its traditions of burning landscapes as one way to protect biodiversity, they are enriching their cultures and economies that depend on that biodiversity. They are enacting their own trustworthy knowledge systems to do so, and making decisions about what other forms of knowledge and education are needed to shore up their conservation into the future and inspire generations.

In so doing, they are mobilizing their own community’s talents and desires, demonstrating distinctness in how they conserve biodiversity, which expresses their political self-determination and their ingenuity in preparing for climate change, fostering locally controlled food production and trade, and creating environmental conditions that support the health of humans and non-humans sharing in participation in an ecosystem. This is a small example of Indigenous consent in practice, and its many benefits.

Consent is also codified as a right, such as the right to free, prior, and informed consent that’s now enshrined in various schedules of human rights and international and national policies. For example, certain mining and energy companies seek to extract resources in Indigenous territories, taking advantage of regulatory systems in certain nations that furnish few if any opportunities for Indigenous peoples to engage with these corporate proponents.

The right to consent states that Indigenous peoples have the power to be at the table, to influence decision making, and, in its strongest form, to veto plans that they understand to be unsafe, risky, and contrary to their values. Proponents of risky land use plans and technologies have the corresponding obligation to

1\_ Justin Farrell, Paul Berne Burow, Kathryn Mcconnell, Jude Bayham, Kyle Whyte, and Gal Koss, “Effects of Land Dispossession and Forced Migration on Indigenous Peoples in North America,” *Science* 374 (6567) (2021).

2\_ See Leanne Simpson, "Looking after Gdoo-naaganinaa: Precolonial Nishnaabeg diplomatic and treaty relationships," *Wicazo Sa Review*, 23 (2) (2008): 29–42; Heidi Bohaker, "'Nindoodemag': The Significance of Algonquian Kinship Networks in the Eastern Great Lakes Region, 1600–1701," *The William and Mary Quarterly*, 63 (1) (2006): 23–52; Alan Theodore Ojig Corbière, "Anishinaabe Treaty-making in the 18th- and 19th-century Northern Great Lakes: From Shared Meanings to Epistemological Chasms," PhD Dissertation, York University, Canada (2009); Aimée Craft, "Giving and Receiving Life from Anishinaabe Nibi Inaakonigewin (Our Water Law) Research," in *Methodological Challenges in Nature-culture and Environmental History Research*, ed. Jocelyn Thorpe, Stephanie Rutherford, and L. Anders Sandberg (London: Routledge, 2016), pp. 125–39; Heidi Kiiwetinepinesik Stark, "Respect, Responsibility, and Renewal: The Foundations of Anishinaabe Treaty Making with the United States and Canada,...

respect Indigenous peoples' voices and knowledge, refrain from impeding Indigenous influence, and honor Indigenous expressions of veto.

Many Indigenous cultures have diverse traditions of consent making with the non-human world that go beyond consent as a mere right. For example, diverse Anishinaabe/Neshnabé peoples have treaty-making, clan, and subsistence traditions that have complex consent relationships with plants, animals, water, ecosystems, and other elements and dimensions of the environment.<sup>2</sup>

It's not accidental that consent is an extremely critical topic for Indigenous peoples everywhere in the world when it comes to the issue of climate change. For the majority of people who identify as "Indigenous peoples" today, the colonization of their lands by settlers and other colonists, especially but not limited to European nations, violated their consent. That is, Indigenous groups did not, by their willful accord, give permission for their lands to be occupied and governed by the different waves of colonists that have culminated in the establishment of nation states.

It was the violation of Indigenous consent to their lands that made it possible for nations to industrialize at a pace so rapid that the economies of some nations were able to destabilize the global climate system. Climate change is about what happens on peoples' lands, and many people, including Indigenous peoples, did not consent to the industrial, colonial, and capitalist land use patterns that ramped up the growth of the technologies that are behind human-caused climate change.

## **Indigenous peoples, climate action, and consent**

Climate action and consent certainly have many relationships. I'll now move to focus on what the publications I mentioned at the beginning communicate about consent and climate action. I'll then transition toward a discussion of "consent crisis" as opposed to "climate crisis." My point at the end of the essay is that the cultivation of relationships of consent elevates Indigenous peoples' capacities to stop dangerous climate change. At the same time, given the compounded denial of consent over centuries of oppression, it'll take intense commitment to cultivate relationships of consent.

## Recent publications on climate action and consent

Some recent publications convey relationships between Indigenous consent and climate action. I'd like to consider three such publications.

The Rights and Resources Initiative (RRI) is an organization that includes 150 rights-holding organizations that are “dedicated to advancing the forestland and resource rights of Indigenous Peoples, Afro-descendant Peoples, local communities, and women from these communities.” In a recent policy brief called the *Significance of Community-Held Territories in 24 Countries*<sup>3</sup> to *Global Climate*, RRI in collaboration with Woodwell Climate Research Center and Rainforest Foundation US write the following:

Our findings indicate that Indigenous Peoples, Afro-Descendant Peoples, and local communities customarily hold and use at least 958 million hectares (mha) of land in the 24 reviewed countries but have legally recognized rights to less than half of this area (447 mha). Their lands are estimated to store at least 253.5 Gigatons of Carbon (GtC), playing a vital role in the maintenance of globally significant greenhouse gas sinks and reservoirs. However, the majority of this carbon (52 percent, or 130.6 GtC) is stored in community-held lands and territories that have yet to be legally recognized.<sup>4</sup>

In the context of these 24 countries in the Americas, Africa and Asia, recognition and respect for Indigenous consent to how to steward their own lands would have a tremendous impact on stopping the worst impacts of climate change. Failure to respect Indigenous consent means that these territories are at risk for development projects that will harm and displace Indigenous peoples, Afro-descendant peoples and local communities, and will contribute to exacerbating dangerous climate change.

In the U.S., the Biden Administration and the Congress has enacted larger than ever funds to support Tribal nations’ adoption of renewable energy. An article published by *Bloomberg* states that “the Inflation Reduction Act included about \$106 billion in grants, loans, and other forms of financial assistance that Native American tribes are eligible to tap to mitigate the impacts of climate change

...” *American Indian Culture and Research Journal*, 34 (2) (2010): 145–64; Heidi Kiiwetinepinesik Stark, “Marked by Fire: Anishinaabe Articulations of Nationhood in Treaty Making with the United States and Canada,” *The American Indian Quarterly*, 36 (2) (2012): 119–49.

3\_ The countries are Mexico, Guatemala, Nicaragua, Costa Rica, Panama, Ecuador, Peru, Bolivia, Honduras, Colombia, Venezuela, Guyana, Suriname, French Guiana, Brazil, Chad, Cameroon, Gabon, Republic of Congo, Democratic Republic of Congo, Burundi, Rwanda, Central African Republic, and Indonesia.

4\_ Rights and Resources Initiative, Woodwell Climate Research Center, and Rainforest Foundation U.S., *Significance of Community-Held Territories in 24 Countries to Global Climate* (Washington DC: USA Rights and Resources Initiative, 2021).

5\_ Naureen Malik, "Clean Energy Could Rival Gaming as Economic Engine for US Tribes," *Bloomberg*, August 16, 2003, <https://www.bloomberg.com/news/articles/2023-08-16/clean-energy-could-rival-gaming-as-economic-engine-for-us-tribes>

and adopt green technologies.<sup>5</sup> As the U.S. recognizes Tribal nations as sovereigns, there is the opportunity that they could emerge as leaders in the energy transition to renewable energy, changing the face of energy infrastructure in the per-capita polluter of carbon-based emissions, the U.S.

However, the article, as well as working groups I've been part of about Tribal renewable energy through Biden Administration policies and funds, have lifted up problems with the transfer of wealth. In these discussions, what keeps being made apparent is that Tribes likely cannot easily access the funding unless they have energy projects that are already fully developed (i.e., "shovel ready" projects). The funding is often for only short periods of time without a plan for long term funding needs. Tribal self-governance and administration continue to be determined largely by U.S. standards, which can create requirements and federal funding applications that Tribes do not have the capacity to orchestrate and manage.

Tribal nations did not consent to this type of intercourse between them and the U.S., which includes the requirements for accessing funds. These conditions prevent Tribal nations from moving forward with renewable energy plans, quickly or at all. Ironically, from what I've learned, the Tribal nations in the best position to access such funds are ones often with a history of fossil fuel infrastructure in their territories.

The Indigenous Environmental Network and Indigenous Climate Action, important organizations advocating for Indigenous environmental justice globally, and Oil Change International, published a report in 2021 called *Indigenous Resistance against Carbon*. The report states the following:

[W]e reveal that Indigenous resistance has stopped or delayed greenhouse gas pollution equivalent to at least one-quarter of annual U.S. and Canadian emissions. The report highlights and analyzes 26 Indigenous frontline struggles in the past decade against a variety of fossil fuel projects across Turtle Island over all stages of the fossil fuel development chain. Our analysis reveals that Indigenous resistance to carbon over the past decade has stopped projects equivalent to 400 new coal-fired power plants, or roughly 345 million new passenger vehicles. Additionally, Indigenous resistance has helped shift public debate around fossil fuels and Indigenous Rights, while averting lock-in of carbon-intensive projects.<sup>6</sup>

6\_ Indigenous Environmental Network, Oil Change International, and Indigenous Climate Action, *Indigenous Resistance Against Carbon* (Washington DC, USA: Oil Change International: 2021), available at <https://www.ienearth.org/indigenous-resistance-against-carbon/>

One of the takeaways of the report is that Indigenous resistance to fossil fuel dependency is a struggle to protect Indigenous consent to their territories. The report has a section on consent that states that “Free, Prior and Informed Consent (FPIC) is a specific right pertaining to Indigenous Peoples that is recognized in the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. It allows Indigenous Peoples to give or withhold consent to a project that may affect them or their territories.”<sup>7</sup>

7\_ *Ibid.*, p. 3.

I interpret the information in this report as suggesting a potential implication. Were Indigenous consent *actually* respected, the impacts of Indigenous climate mitigation would be more wide ranging. For in worlds in which Indigenous consent is honored, Indigenous collective resistance would not be required to transition away from fossil fuel dependency.

In each of these publications, the speed by which Indigenous peoples can enact their own solutions to climate change is a function of their consent. That is, the degree to which dominant actors—especially nation states, corporations, and large non-profits—respect Indigenous peoples’ consent affects the degree to which Indigenous peoples can exercise leading solutions to climate change.

In the first publication, Indigenous consent is critical for immediate protection of major greenhouse gas sinks and reserves. In the second publication and discussion, Indigenous consent to how energy programs and technologies will be administered on their lands will empower Tribal nations to manage billions of U.S. dollars in renewable energy investments. In the third publication, Indigenous struggles to secure their consent to development in their own territories has ended many dangerous fossil-fuel projects.

The implication I draw from these publications and this discussion is that respect for Indigenous peoples’ consent—from land tenure to sovereignty—is an immediate solution to ending fossil fuel dependence and transitioning to renewable energy. It’s important to consider what it means for climate change mitigation to operate at the speed of consent.

## What is the speed of consent?

I've been in some rooms where business, scientific, and government leaders expressed concern that respecting environmental justice will slow down efforts to reduce carbon emissions and mitigate climate change. When I inquired further in those rooms about what "slow down" means, it turns out the concern centered on consent—whether or not the word consent itself was invoked.

The leaders conveyed how Indigenous resistance to large-scale wind and solar power, carbon capture and storage, dams, and hydrogen projects will impose financial, legal, and political burdens on these projects that will lead to their implementation being slowed or completely stopped. I've also seen some different research proposals out there that would explore the relationship between carbon reduction and environmental justice, the flawed idea being that there must be some type of tradeoff. That is, the tradeoff is that "more" environmental or climate justice means "less" mitigation of climate change.

The speed of consent can be thought of in a lot of ways. The most rudimentary way is the way just discussed. That is, consent is a check on any force for climate mitigation. Consent can stop that force from achieving its end. This notion of consent treats it as an isolated, ahistorical moment. It is a moment where one or more parties seek to do what it takes to mitigate climate change—harnessing all of the industrial, patriarchal, ableist, capitalist, and colonial powers that be. When they go to implement the "much needed projects," the requirement for Indigenous and local community consent presents a potential barrier to project completion.

In cases where energy projects will increase air pollution, fossil fuel reliance (for example, numerous types of carbon capture) and new pipelines, and will degrade landscapes and fail to share profits fairly, I know some scientists who have stated that Indigenous peoples should simply shoulder that burden because "it's for the sake of the planet."

But consent is not a mere act that happens in a moment and whose speed is primarily a function of how much it slows certain types of industrial projects. Not only is this assumption about consent ethnocentric, but it treats consent as an impediment without considering it as a possible solution—a solution that could occur at varying speeds.

Regarding climate change, I'm going to double back on some points I made earlier in this essay. Consent actually has deep connections to the origin of what many people everywhere are calling "the" climate crisis or climate crises. The reason why industrial causes of human-caused climate change were able to rapidly grow in their emissions, unchecked, was because colonial nations, using exploitative forms of capitalism, patriarchy, ableism and colonization, violated the consent of people on whose lands fossil fuel infrastructure was established. Land left, land grabs, and the seizure and destruction of Indigenous and diverse communities' cultivated ecosystems drove the quick rise of high carbon footprint economics.

Colonialism and patriarchy, among other things, are forms of consent denial, where they seek to generate institutions that make it impossible for colonized populations to consent to anything affects their bodies, territories, cultures, knowledge, and institutions. Entire traditions of international consent, consent-based diplomacy, and consent relations with non-humans and ecosystems were ended or severely curtailed during the most recent centuries. This has resulted in circumstances in which Indigenous peoples and diverse communities do not have access to respectful consent-based relationships with the parties seeking to launch industrial solutions to climate change, such as the aforementioned climate mitigation strategies.

Based on my understanding, I think that many Indigenous persons have long, deep memories of the violence, suffering, and harm caused by the erosion of consent that has occurred over the course of successive generations. The struggles that many Indigenous peoples face today are traceable to abuses of Indigenous consent over education, the structures of families and parenthood, the well-being of women and non-binary persons, intergenerational care, conservation, environmental protection, energy, building and infrastructure, living spaces, travel and migration, and economic development.

The tenacity it takes to engage in Indigenous advocacy then, when faced with the myriad of problems that many of our communities endure today, is an experience of time that—along one dimension—is an experience of time. Along one dimension of time, it's an experience of the enduring long hall of redressing decades and centuries of abuses and desecration of consent relationships. Indigenous advocacy, including the organizing, movement generation, leadership, and infrastructure and institution building it takes,

squares up to chip away at a heavy burden. It's the heavy burden of compounded consent violations. And I'm just discussing one dimension of time here as it relates to a certain form of consent.

In terms of climate change mitigation, I certainly don't experience consent in the same way that someone at the World Bank, or Exxon, a carbon capture research center, or the White House does. Rather, I see disrespect for consent as a major cause of dangerous climate change and a major cause of other risks, harms, and violence. Historically, colonists, capitalists, ableists, and patriarchs were addicted to doing things without respecting the consent of those affected. While I understand that many more people are increasingly wanting to halt addiction to fossil fuels, I have not seen a similar effort to halt the addiction to consent violation.

But if consent was unlocked as a solution, action to curb dangerous climate change could be swifter. Indigenous peoples could restore their rights and freedoms to consent over their own lands, putting abrupt ends to fossil fuel enterprises. They could fix administrative hurdles and directly protect their territories from development projects that are financially exploitative and that maintain fossil fuel dependency.

There are slow and fast forms of consent, then. But to speak of fast and slow is to orient oneself first around some understanding of timing, and then see where consent fits within that understanding.

## **Kinship is simultaneously the quickest and the slowest**

There are different types of "timings" of consent. By "timing," I just mean how one experiences consent as part of their bonds with living beings and the environment. Bonds are the emotional connections and commitments to behave in certain ways. Within one's experience, diverse emotions—such as love, fear, siblinghood, superiority, humility, and anger, among others—characterize one's emotive investment in connections with diverse beings, entities, flows, and systems. These connections, in turn, are linked with one's commitments, that is, one's senses of what entities have rights, what relationships require nurturing and cultivation, when or if fierceness is morally acceptable toward some in service of community defense, and to whom one has responsibilities for and

accountability to, among other commitments. I will use timing here to convey the idea that the type of coordination (timing) in a society relates to the time it takes and the means it uses to be responsive to change, disruption, and input.

The focus here will be on the timing of consent through emotional connections and commitments of kinship. For the sake of this essay, kinship bonds are particular relationships to living beings and the environment that serve a crucial purpose. When one exercises their kinship with others, they are maintaining relationships that have an elevated function in fostering the moral animacy of a society to respond in the best ways to all that is happening around it and all that impacts its members. Bonds that serve this function must be very powerful. They include trust, reciprocity, and consent—consent being the focus of this writing.

A society whose connective fibers are woven with kinship bonds are ones that can collectively respond to crises without having to fall back onto hierarchical mechanisms that produce injustice. Forest carbon sequestration is considered a solution to mitigate climate change. Of course, sequestration will take place in territories stewarded by Indigenous peoples and diverse local communities with their own knowledge and social, economic, cultural, and political traditions.

Given the lack of bonds of kinship, including those bonds that respect rights to consent, reciprocal financial arrangements, and trustworthy behavior (for instance, transparency and accountability), it's not immediately possible for Indigenous peoples, local communities, private industry, non-profits, nation state, and multi-lateral agencies (for example, the World Bank) to instantiate forest carbon sequestration collaboratively, cooperatively, justly, fairly, and equitably.

For Indigenous peoples, where there's an absence of kinship bonds, some nation states, corporations, and non-governmental organizations fall back on the historic injustice of there being little or no laws and norms respecting Indigenous consent, reciprocity, and trust their own lands. They simply implement forest carbon sequestration in ways that displace Indigenous communities, fail to provide benefits to Indigenous rights-holders, exacerbate ongoing territorial conflicts (including violent ones), and degrade the biodiversity required for Indigenous sustenance—all of which further perpetrate injustice against Indigenous peoples.

Had colonialism and other forms of oppression not destroyed or blocked the cultivations of kinship bonds, a different scenario could manifest. It would be possible to harness the mitigation potential of Indigenous stewarded territories, in full consensual and equal partnership with Indigenous peoples, without having to fall back on hierarchy to make some proposed “solution” happen.

So, when faced with crisis, there are lots of ways that kinship bonds disappear from consideration. One way is through the questions that get asked that intend to establish some type of orientation on crises and potential solutions. There are different questions that can be asked, each with its own timing. I find myself often in situations where the predominant question being asked is “what do we do?”. For me, this question seems to focus on determining what actions or measures must be taken to reduce the crisis. It pushes me to think about the acts themselves. When confronted with the feasibility of the actions, I then rely on the back of the napkin analyses to figure out the numbers.

For example, the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) stated confidently in 2018 that carbon capture, utilization, and storage is “technically proven at various scales” to produce 75–90% reductions in worldwide CO<sub>2</sub> emissions.<sup>8</sup> This theoretical analysis did not consider the actual implementation and engineering of the technologies, including increases in air pollution, reliance on fossil fuel energy, and other infrastructure (new pipelines) required to transit and store removed carbon.

Yet the IPCC’s simply stating the claims in 2018 excited governments, industry, and NGOs to begin plans to implement carbon capture technologies, most of which will be hosted by communities that are already overburdened by the very technologies that require their carbon emissions to be captured. The only possible way to experiment with the implementation of technologies which have so little-known facts about them is to ignore the consent of the potential host communities.

The IPCC did not consider climate change solutions by thinking about the pace of consent. Rather, a bare assumption about the impacts of a technology was fed into a set of other factors that would produce philosophical ideas about climate change mitigation. But had consent been the focus of theoretical exercises, a different dimension would have been revealed. Since consent involves knowledge of on the ground conditions and the relationships needed to

8\_ Mark Z. Jacobson, “The health and climate impacts of carbon capture and direct air capture,” *Energy & Environmental Science*, 12 (12) (2019): 3567–74, citing the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), *Special Report: Global Warming of 1.5C* (IPCC: 2018).

make things happen, the engineering, law, politics, health risks, and environmental threats of carbon capture would have been featured, along with all other solutions and business-as-usual assumptions.

So, once I ask, “what do we do?”, I start entertaining solution ideas without any accountability to existing or needed kinship bonds, such as consent, that are required for any proposal to really be a practical solution. Once a theoretical idea is conceived and a back of the napkin calculation performed, I then form an initial commitment to that “solution.” The invocation of “we” in the question obscures that I’ve only thought about the idea in relation to the interests of those who share the same privileges and climate risks and in relation to my interpretation of what’s at stake for Indigenous peoples and diverse communities throughout the world who I haven’t a relationship with—at all.

My commitment, and the invocation of “we,” creates a situation where I start working through the practicality of the “solution” by assuming that today’s unjust conditions are the major boundaries, barriers, opportunities, and pathways governing implementation. Something like community consent, then, becomes a “challenge” that could block implementation of a “solution” idea. And if respecting consent is conceived as quashing the prospect of implementing carbon forest sequestration or carbon capture technologies, then perhaps I must devolve into ignoring consent in the name of the interests of and benefits for the “we.”

I wonder if there are better questions out there. What if instead of asking about what to do, I asked instead: “What’s the status of the relationships that will be needed to address the crisis?” If talking about climate change, this question would point me to whether consent and other important kinship bonds are in place at sufficient levels to be able to motivate swift and genuine solutions to crises.

Asking this question moves directly to the heart of whether there are relationships in place to get done the type of drastic measures needed to respond to violence and disruption. Is there enough trust? Is there enough consent? Is there enough reciprocity? Do these, and other qualities of relationships, exist in coordination with one another?

The second question would push me to consider whether I am part of clusters and networks of relationships that are capable of acting suitably in the face of crisis. But, of course, my reasoning may change here as I investigate the question. If it turns out that

relationships of consent, for example, do not exist sufficiently for coordinated action, then there is a deeper crisis of consent existing apart from the climate crisis. Each parallel and subsequent crisis will maintain and perhaps worsen the consent crisis because the more dominant actors keep violating consent and failing to repair consent relationships. Some of these consent relationships have been compromised for centuries.

Each crisis question suggests different ways of understanding the speed of addressing problems. But how is fast or slow understood? For people whose exercise of national and capitalistic self-determination has been violent and harmful to others, perhaps there is always the temptation to understand matters through the domineering idea of “give us one more chance to make things right.” The speed of action is a mirage, it’s no different from someone who does wrong and too hastily moves to make up for it.

Climate action at the speed of consent is, then, a strategy that involves both slowing down and speeding up. Climate change mitigation will be slow when the relationships are not in place—including consent relationships—to foster the mobilization needed to end fossil fuel dependency and engage in non-exploitative economic transactions. Generations of violations of kinship bonds, including trust, reciprocity and consent, will take time to reconcile, restore, and create anew, depending on the time and place.

I’ve discussed widely in other venues that the endeavor to repair or establish new kinship relationships will take longer to achieve than any of the windows for climate action that are presented to us by scientific assessments and policy recommendations. Kinship, when lost or absent, cannot typically be fostered immediately, just as is the case with our everyday kinship relationships with friends, family, and our closest colleagues. Once we have them, we move together in lockstep. But it took us a long time to develop those relationships to get to that point.

On this way of understanding kinship, people do need to consider their choices in what climate action they lend their energy and advocacy to. They can support the ending of the consent crisis, which will directly address climate-related violence and injustice against Indigenous peoples and other groups, and will also nurture relationships of consent that will be critical for diverse struggles beyond climate change, including for health, economic, gender, environmental, food, and intergenerational justice.

Or people can choose to support policies and technologies that are unproven in their reduction of greenhouse gas emissions or that rely on implementation mechanisms, such as new markets, that are also unproven. These unproven policies and technologies can only be implemented within the various “windows for climate action” if the consent of Indigenous peoples and diverse communities are violated.

Though highly unlikely, even if such false solutions to climate change achieved certain emissions reduction or climate mitigation goals, the beneficiaries would be privileged persons and nations, as Indigenous peoples, among others, would suffer the acute local and regional impacts of the increases in air pollution, dirty supply chains, displacement, economic inequalities, and ecological destruction for new infrastructure.

In this essay, I want to add more to this discussion about an additional dimension of understanding whether kinship is fast or slow in its efficacy for climate action. This line of reasoning goes something like this. When people enact kinship to address climate change, people are acting on the understanding that climate change is causally rooted in crises of consent and kinship. Then acting to foster kinship is perhaps the fastest thing that one can do. Immediately respecting Indigenous rights to consent in their own territories would enact a quick reduction in fossil fuel emissions from those dirty industries that are currently exploiting Indigenous territories and are taking advantage of the normality of Indigenous rights violations to keep doing business in ways that fail to swiftly engage in climate action.

Given this last point and returning to the publications that I started with, I claim that there’s a fast kinship solution that can advance climate action. But everyone needs to come to the table to furnish this solution in practice. If dominant parties would respect Indigenous consent, the studies and data available show that there would be an immediate curbing of many causes of climate change, and there could be the beginnings of a correction in climate leadership that would involve Indigenous peoples leading more prominently in protecting carbon sinks, conserving biodiversity, and hosting renewable energy.

Indigenous peoples could take leadership positions and make decisions about climate and energy that are not under duress. For in the past, various opportunities for Indigenous participation in

policy and regulation were designed by nations and industry to pressure Indigenous peoples toward getting involved in mining and other extractive industries.

Climate at the speed of consent means moving away from ahistorical, linear timings of consent. Instead, consent is embraced in its history relating to climate change, its experience for people of communities who have been subjected to generations of desecration of their consent, and the implications of how respect for consent supports Indigenous land tenure, sovereignty, self-governance, and stewardship.

# **NEO-COLONIALISMO, CAPITALISMO DEL DESASTRE Y DESPOJO CULTURAL Y TERRITORIAL. EL CASO DEL HURACÁN IOTA EN OLD PROVIDENCE (COLOMBIA)**

\_Catalina Toro Pérez

Soy una arquitecta colombiana. Nací en Medellín y trabajé en la isla de Providencia, una isla colombiana en el mar Caribe, a mediados de los 80s con carpinteros y constructores de casas y embarcaciones tradicionales de madera. Viví con una comunidad de pescadores, marinos y capitanes de navíos en la isla de Santa Catalina, lo que me permitió conocer su cultura, artes ancestrales de pesca y formas colectivas de construcción tradicional en contextos de vulnerabilidad climática. He acompañado los movimientos de resistencia en las islas frente al proceso de colombianización-colonización y pude como estudiante pasante de doctorado en ciencias políticas en el año 2000, apoyar el proceso de reconocimiento de las islas como Reserva de Biosfera en la UNESCO. He apoyado a la comunidad “raizal” – el nombre del pueblo afrocolombiano que habita estas islas – en sus luchas contra los megaproyectos turísticos, militares y petroleros en las islas desde los años 90s. He sido asesora de la Autoridad Raizal e investigadora en la Sede Caribe de la Universidad Nacional de Colombia. Desde el paso del Huracán Iota en noviembre 2020, hemos participado en el “Campamento por la Dignidad” organizado por la federación de pescadores, agricultores, carpinteros y diáspora raizal para defender los derechos ambientales y culturales arrasados durante el proceso de reconstrucción. Actualmente participamos en el Proyecto “Disaster Capitalism, in the Caribbean Region: Networking, Sharing and Learning from Community Responses” que tiene como objetivo fortalecer una red de actores, activistas y académicos, que enfrentan el Capitalismo del Desastre en la Región Caribe.

1\_ El Tribunal Ético Internacional de Desastres, celebrado en Quito el 18 de octubre de 2022 fue organizado por Acción Ecológica y la Fundación Pro-defensa de la Naturaleza y sus Derechos (<https://www.naturalezaconderechos.org/quienes-somos/>)

2\_ Klein, N. (2007) *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Allen Lane. Metropolitan Books.

3\_ Klein, N. (2007) "Introduction: Blank is Beautiful: Three Decades of Erasing and Remaking the World". En *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. p. 10.

4\_ Martínez, E. (2023) "Introducción". En *Tiempo de Desastres. Investigaciones Comunitarias de la Naturaleza*. Tomo III. Action Solidarité Tiers Monde. ...

Este artículo busca presentar los principales elementos teóricos y conceptuales del "capitalismo del desastre" y sus manifestaciones en el Caribe en un contexto neo-colonial. A partir del caso del paso del Huracán IOTA en la Isla de Providencia (Colombia) en noviembre de 2020, presentó las consecuencias derivadas de una gestión estatal centralizada, burocrática y excluyente de la población local, durante el proceso de reconstrucción. Muestro cómo las políticas estatales después del huracán han devastado los derechos de la población raizal local y, luego, doy cuenta de una convocatoria de un Tribunal de justicia popular de la que formé parte como Comisionada para presentar el caso de Providencia, en Quito (Ecuador) en 2022, denominada "Tribunal Internacional de Desastres"<sup>1</sup>. Allí se expresó, a través de las voces de Josefina Huffington y Edgar Jay, dos líderes y activistas de Providence, claramente el agravio y el reclamo de justicia de la población raizal. Josefina Huffington es líder raizal de la Veeduría Cívica de Providencia, un movimiento social local. Edgar Jay es presidente de la federación de pescadores y fundador de I-fish organización de pescadores.

## **Capitalismo del desastre, huracanes y neocolonialismo en el Caribe**

"El Capitalismo del desastre" es definido como la explotación de los desastres naturales o producidos por el hombre, como huracanes y terremotos, guerras y crisis económicas por parte de corporaciones financieras, turísticas e inmobiliarias, desconociendo voces

y prácticas ancestrales de comunidades locales<sup>2</sup>. Término acuñado por Noemi Klein en su célebre *Doctrina del Shock* permite explicar cómo las clases dominantes, la clase corporativa, y los gobiernos realizan acciones para beneficiarse directa o indirectamente de los desastres y su riesgo y de paso aprovechar para reformar los sistemas educativos, de salud y en general transformar a las poblaciones locales que no fueron desplazadas<sup>3</sup>. Ella va a demostrar como una combinación de miedo y desorden va a posibilitar nuevas oportunidades para borrar y construir nuevas sociedades más acordes al modelo capitalista de mercado. El Caso del Golpe de Estado Chileno, la invasión a Irak y la intervención tras el paso del Huracán Katrina en New Orleans, permiten entender las cruzadas de apertura al libre mercado, en la gestión de los desastres.

Los desastres se caracterizan como situaciones extremas que imponen cambios de prácticas, de rutas y de modos de vida. Los desastres climáticos imponen y convierten “zonas de sacrificios” en los lugares en donde ocurren y profundizan los impactos de las actividades antrópicas. Los deslaves, inundaciones, represamiento de ríos, incendios forestales y derrames petroleros, alteran las formas como los grupos humanos se relacionan con la naturaleza y, en los escenarios políticos, la “gestión del riesgo” desata abusos, imposiciones arbitrarias y corrupción, lo que genera enormes impactos sociales y territoriales<sup>4</sup>. Los eventos naturales extremos como los terremotos, tsunamis o huracanes provocan desastres, pero su atención impacta de manera profunda a las poblaciones más vulnerables. En la mayoría de casos, sus efectos corresponden a las actividades económicas que se llevan a cabo en los territorios afectados, y en la forma como los Estados manejan estos eventos. Son diversos los temas que deben observarse en un desastre: las muertes, los desplazamientos y desgarramientos del tejido social, las pérdidas de vivienda, la pérdida de referentes identitarios, de su patrimonio material e inmaterial<sup>5</sup>, la infraestructura vial, la salud, educación, la seguridad alimentaria, la atención diferenciada a personas mayores, mujeres, niños y otras personas vulnerables. Frente a todos estos temas hay una responsabilidad del Estado, por ello en lo referente a los desastres, de acuerdo a los estándares internacionales “el principal responsable de la preparación, la respuesta, la recuperación y la reconstrucción de desastres es el Estado”<sup>6</sup>.

Los desastres, cada vez más frecuentes y más intensos, están presentes en la cotidianidad de la humanidad en el siglo XXI: la

... Acción Ecológica. *Naturaleza con Derechos*. p. 6; Borja, C. (2023) “Territorios de Sacrificio en Quito: El caso del barrio Santa Clara del Común”. En *Tiempo de Desastres. Investigaciones Comunitarias de la Naturaleza*. Tomo III. Action Solidarité Tiers Monde. Acción Ecológica. *Naturaleza con Derechos*. p. 14; Pacari, R. (2023) “El Aluvión en la Maná-Cotopaxi”. En *Tiempo de Desastres. Investigaciones Comunitarias de la Naturaleza*. Tomo III. Action Solidarité Tiers Monde. Acción Ecológica. *Naturaleza con Derechos*. p. 23; Serapio, L.P. (2023) “Las inundaciones en la cuenca baja del río Guayas y sus efectos en el territorio del cantón Vinces”. En *Tiempo de Desastres. Investigaciones Comunitarias de la Naturaleza*. Tomo III. Action Solidarité Tiers Monde. Acción Ecológica. *Naturaleza con Derechos*. p. 42.

5\_ Toro Pérez, C., Hernández, J.D., Rodríguez, L. (2024) “Desafíos para la Conservación del Patrimonio Cultural y Arquitectónico en el Caribe Insular, en un contexto de Crisis climática. El Caso de Old Providence”. ICCROM...

... Centro Internacional de Estudios de Conservación y Restauración de los Bienes Culturales, Roma; Toro Pérez, C. (2023) "Capitalismo del Desastre y proyectos de despojo cultural y territorial en Old Providencia. Colombia Insular caribeña". En *Tiempo de Desastres*. Action Solidarité Tiers Monde. Acción Ecológica. Naturaleza con Derechos. p. 122.

6\_ Bravo, E. ed. (2023) "Dictamen del Tribunal Tiempo de Desastres". En *Tiempo de Desastres*. Investigaciones Comunitarias de la Naturaleza. Tomo III. Action Solidarité Tiers Monde. Acción Ecológica. Naturaleza con Derechos. p. 184; Klein, N. (2018). *The Battle for Paradise: Puerto Rico Takes on the Disaster Capitalists*. Chicago. Haymarket Books;

Klein, N. y Brown, A. (2018). "Robert de Niro Accused of Exploiting Hurricane Irma to Build Resort in Barbuda". *The Intercept* (January, 2018), <https://theintercept.com/2018/01/23/robert-de-niro-barbuda-hotelhurricane-irma/>; Bonilla, Y. (2020) "The Coloniality of Disaster: Race, Empire and the Temporal Logics of Emergency in Puerto Rico, USA". ...

década de 1990 a 2000 fue declarada por la Organización de las Naciones Unidas como la Década Internacional para la Reducción de los Desastres Naturales.<sup>7</sup> Los desastres climáticos, afectan las frecuencias de tormentas y huracanes en el Golfo de México y en el Caribe. Diversos estudios del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC) explican que a medida que se calientan las aguas (en el Atlántico han aumentado entre dos a cuatro grados), las frecuencias de mayores categorías de huracanes (entre 3 a 5) aumentan<sup>8</sup>. En segundo lugar, plantean que, a mayor calentamiento del aire, éste contendrá más vapor de agua de tal manera que las tormentas generan altísimas precipitaciones de agua intensificando vientos y lluvias. Otra posible explicación, aún no totalmente probada está relacionada con creciente deshielo en el Ártico asociado debido a los niveles actuales de emisión de gases de efecto invernadero, generando bloqueos en los sistemas de vientos, produciendo como en el caso de los huracanes Harvey e Irma en 2017, consecuencias catastróficas: grandes inundaciones, pérdida de vidas humanas, contaminación de acuíferos y de suelos, además de la pérdida del hábitat de peces, aves y plantas.

Los impactos en el Caribe son cada vez más devastadores, así como sus prácticas de atención post-desastre en las poblaciones locales. Las ayudas internacionales y estatales, en vez de posibilitar la construcción colectiva de alternativas tomando en cuenta la voz de los afectados, profundizan las estructuras de dominación, subordinación y explotación de pueblos y territorios, que han caracterizado históricamente las prácticas colonialistas del capitalismo racial en las islas del Caribe<sup>9</sup>.

El caso de New Orleans frente al huracán Katrina en 2005 en donde fue desplazada más del 70% de la población, el tsunami en la costa de Sri Lanka de 2004 que permitió que los "desarrolladores turísticos" tuvieran la oportunidad de ocupar los terrenos de millones de habitantes desplazados, nos ayuda a profundizar en el análisis del capitalismo del desastre en el Caribe. Haití nos enseña cómo las estructuras de desigualdad, opresión, exclusión y dominación se profundizan en la intervención posterior al terremoto de 2010, donde más de 250.000 personas perdieron la vida, emigraron más de 40,000 profesionales haitianos, y dejó más de 1,5 millones de personas sin hogar con el establecimiento de la Misión de Estabilización de las Naciones Unidas en Haití, MINUSTAH. Con las tormentas tropicales del primer año y el brote del cólera causado por la ONU se agravó aún más la situación de

improvisación y dependencia de Estados Unidos con la anuencia de un Estado colonial, racista y extremadamente excluyente, que aprovecha la ocupación militar para “asegurar el orden” y marcar como su propiedad el territorio haitiano<sup>10</sup>. En Barbuda en 2017, también se ocupa militarmente la isla, la población es obligada a abandonar la isla y no se reconstruyen viviendas, puestos de salud y escuelas. Más bien se vende la ciudadanía a millonarios norteamericanos que impulsan un nuevo resort turístico<sup>11</sup>. En Puerto Rico se entregan contratos a empresas privadas como la Whitefish Energy para reconstruir la red eléctrica, criticada por su falta de transparencia y pretendió instalar una base militar en Vieques. Tanto en Dominica como en Barbuda se vendieron pasaportes a millonarios para atraer la inversión hacia grandes proyectos hoteleros. Y en diversas islas como Puerto Rico y Barbuda, tras el paso del huracán Irma se restringió el acceso a alimentos, al agua potable y la gasolina a la población local, obligando a más de un 70 % de la población a abandonar sus tierras, generando enormes impactos económicos, degradando aún más las condiciones sociales lo que permiten entender un tipo de políticas del desastre orientadas a la ocupación y despojo económico, social y territorial, que arrasa pueblos y culturas a nombre de la ayuda humanitaria. En Monserrate, por ejemplo, el gobierno inglés aprovechó la erupción volcánica en 1997, para restringir el acceso a ciertas áreas de la isla, y vender un proyecto de turismo de lujo<sup>12</sup>.

## **El arrasamiento de los derechos de la población raizal tras el paso del Huracán Iota en Providencia**

En el Caribe insular colombiano, concretamente en el Archipiélago de San Andrés y Providencia, el 16 de noviembre de 2020, el Huracán Iota, una tormenta ciclónica categoría 5, destruyó el 98 % de las edificaciones, en la isla de Old Providence. Los dilemas asociados a una particular “injerencia humanitaria”, por parte del Estado colombiano que concentra y saquea la ayuda humanitaria, expresa los grandes errores de una histórica integración forzada a través de la imposición de una cultura andina e hispana y un modelo de desarrollo capitalista excluyente y racista en un contexto de una cuestionable y represiva política colonial de Integración nacional.

... *Political Geography*, vol. 78; Marco de Sendai para la Reducción del Riesgo de Desastres 2015–2030, [https://www.unisdr.org/files/43291\\_spanishsendaiframeworkfordisasterri.pdf](https://www.unisdr.org/files/43291_spanishsendaiframeworkfordisasterri.pdf)

7\_ Relator Especial sobre la cuestión de las obligaciones de derechos humanos relacionadas con el disfrute de un medio ambiente sin riesgos, limpio y saludable, y sostenible. Informe A/HRC/46/28 (2021).

8\_ “¿Está el cambio climático haciendo los huracanes más potentes? Esto dice la Ciencia”, *El País* (octubre, 2022), <https://elpais.com/america-futura/2022-10-04/esta-el-cambio-climatico-haciendo-los-huracanes-mas-potentes-esto-dice-la-ciencia.html>; “Energía para Ian, frío tras el paso de Fiona” en <https://ciencia.nasa.gov/energia-para-ian-frio-tras-el-paso-de-fiona>, Nasa Ciencia (septiembre, 2022).

9\_ Seitenfus, R. (2015) *L'échec de l'aide internationale à Haïti. Dilemmes et égarements*. Éditions de l'Université d'État d'Haïti; Chalmers, C. (2023) “Terremoto en Haití y el Capitalismo del desastre”. En *Tiempo de Desastres. Investigaciones ...*

...Comunitarias de la Naturaleza. Tomo III. Action Solidarité Tiers Monde. Acción Ecológica. Naturaleza con Derechos. p. 157

10\_ Chalmers, C. (2023) "Terremoto en Haití y el Capitalismo del desastre". *En Tiempo de Desastres. Investigaciones Comunitarias de la Naturaleza*. Tomo III. Action Solidarité Tiers Monde. Acción Ecológica. Naturaleza con Derechos.

11\_ Klein, N. y Brown, A. (2018). "Robert de Niro Accused of Exploiting Hurricane Irma to Build Resort in Barbuda". *The Intercept*.

12\_ Algunos de estos casos los presentan los mismos líderes y profesionales de organizaciones sociales en las islas afiliados a la red en los diferentes encuentros y webinars que se han organizado. Ver: <https://strongercaribbean.together.org/questioning-disaster-capitalism-in-the-caribbean>.

13\_ Parsons, J. J. (1964) *San Andrés y Providencia. Una geografía histórica de las islas colombianas del mar Caribe*. Banco de la República, Bogotá, p. 22.

14\_ Feiling, T. (2018) *The Island that Disappeared*, National Portrait Gallery, London.

El pueblo raizal del archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, en el Caribe Occidental, habitaba un extenso territorio marino de más de 350 km<sup>2</sup>, que incluía cayos y bancos (Roncador, Quitasueño, Albuquerque, Serrana y Serranilla) a tan solo, 220 km de la Costa caribe nicaragüense y 775 km de la costa colombiana. Compartía con sus vecinos del caribe costero e insular Nicaraguense, Costarricense, Panameño y Hondureño, una cultura indígena-afro-anglo-caribe separada por las porosas fronteras de los Estado Nación caribeños pero a la vez unidos por su actividad como navegantes y a través de sus rutas de pesca ancestral. Su población está ligada a esa región del Caribe Occidental diversa donde aún hoy habitan varios pueblos originarios que se desplazaban en la antigüedad a las islas para la pesca de tortugas.

El primer establecimiento conocido en las islas en el siglo XVII, aun cuando era reconocido territorio del Imperio español, va a ser el de New Westminster en Old Town, en 1629, fundado por los puritanos ingleses que llegarán en el barco *Seaflower*, y se tomarán a Old Providence. Esto ocurrirá 10 años antes de la llegada del *Mayflower*, a la bahía de Massachussets, donde fundarán New Providence, una de las primeras colonias inglesas en lo que va a ser la Nueva Inglaterra. Como una fortaleza natural, su puerto protegido por una larga barrera coralina va a pensarse como el lugar estratégico de organización de las plantaciones de tabaco y algodón<sup>13</sup> que la Providence Island Company quería extender en la costa occidental para intervenir y dividir el territorio colonial del Imperio español, creando nuevas colonias protestantes de habla inglesa en América Central. Esta zona, una de las principales rutas de navegación de los españoles, va a convertirse en el lugar estratégico para la captura de los barcos llenos del oro, que provenían desde Cartagena, por parte de los bucaneros y piratas ingleses como Henry Morgan que tenían patente de corso por parte de la reina Isabel I y la armada inglesa<sup>14</sup>. Los puritanos ingleses, sólo permanecerán once años, hasta 1641 y serán desplazados por la armada española a quien le será reconocido el nuevo dominio de las islas, en 1786.

Los primeros raizales reconocidos como los habitantes originarios de las islas, de origen anglo-africano, van a provenir de los primeros establecimientos esclavistas en plantaciones de algodón fundados a mediados del siglo XVII y XVIII en San Andrés. La reocupación española y las disputas interimperialistas, no van a impedir el afianzamiento de un importante legado cultural caribeño que se va a expresar en su cultura, su lengua y espiritualidad y van a confrontar

a la distante e hispana Gran Colombia. Sin embargo, con la adhesión “voluntaria” a Colombia en 1822, se inicia también lo que se denomina en las islas el proceso de colonización interna o “colombianización” que se va a caracterizar por la imposición y subordinación a un modelo cultural, institucional, económico, turístico, comercial y militar desde el interior de la región andina. Uno de los problemas principales de la política de integración nacional que va a afectar al pueblo raizal en el siglo XX, va a ser la política de sobrepoblación de población continental con el correspondiente despojo de su territorio, o que va a impactar en la pérdida del territorio y su autonomía<sup>15</sup>. Con este proceso de sobrepoblación continental del territorio va a operar sobre todo en la isla de San Andrés, una estrategia de asimilación cultural de los raizales a la forma de vida continental, en tanto los nuevos pobladores van a buscar reproducir e imponer prácticas sociales y culturales y modelos de urbanización del continente, extrañas al territorio raizal. Para tal efecto, se va a disponer de mecanismos de dominación cultural asociados a los sistemas educativos en idiomas español y la religión católica, así como en las estructuras administrativas de gobierno.

La defensa de la lengua creole, la cultura y la arquitectura se va a convertir, sin embargo, en uno de los mecanismos de resistencia y confrontación con un Estado. En la isla de Providencia ante la experiencia de la colombianización en la isla de San Andrés, la comunidad ha confrontado los proyectos de expansión del aeropuerto y los proyectos turísticos, logrando defender su territorio. El huracán Iota se convierte en la excusa perfecta para la ocupación del territorio. La Gestión del desastre después del huracán Iota va a imponer a la fuerza este proceso de colombianización y colonialización de la cultura, que sin embargo se resiste a desaparecer<sup>16</sup>.

Los instrumentos internacionales de derechos humanos, como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007)<sup>17</sup>, han reconocido las injusticias históricas que los raizales del archipiélago de San Andrés y Providencia, han afrontado por la “colombianización” del territorio que no ha respetado su derecho a la libre determinación y al autogobierno. A partir de profundizar las políticas migratorias de población desde el centro del país a las islas, la isla de San Andrés va a convertirse en una de las más densamente pobladas del Caribe, convirtiendo a la población raizal en una minoría en su propio territorio. A partir de distintos momentos de apropiación del territorio insular por parte de la migración continental, se han generado los procesos de

15\_ Sus orígenes pueden remontarse al año 1912 cuando el gobierno de ese entonces autorizó conceder pasajes gratuitos en buques nacionales a familias de cuatro o más personas que quisieran radicarse en el Archipiélago.

16\_ Según la socióloga Dilia Robinson Saavedra, la identidad raizal está dada por su territorialidad insular, “un conjunto de sentimientos definidos por el aislamiento”, y por “costumbres, hábitos y otras manifestaciones que los hace diferentes del resto de colombianos de tierra firme, aun de sus más próximos vecinos del gran Caribe”. De ahí que la raizal sea una cultura afro-anglo-antillana, que su iglesia sea la bautista y su idioma se catalogue como creole, un inglés con acento africano y rastros francófonos. “Para los raizales el valor [del creole] está centrado en sus raíces del idioma inglés y de algunos fonemas de antiguas lenguas africanas, el primero les permite comunicarse con los angloparlantes y lo segundo mantiene viva la ascendencia africana,” escribe Robinson Saavedra ten el texto “Pueblo raizal en Colombia,” donde también menciona otro...

... elemento distintivo:  
la arquitectura raizal.  
En texto inédito.  
"Pueblo Raizal en  
Colombia," [https://xdoc.  
mx/preview/pueblo-  
raiza-en-colombia-  
universidad-del-rosario-  
5e40694e09c23](https://xdoc.mx/preview/pueblo-raiza-en-colombia-universidad-del-rosario-5e40694e09c23)  
17\_ Declaración de las  
Naciones Unidas sobre  
los derechos de los  
pueblos indígenas, ONU,  
13 septiembre 2007,  
[https://www.un.org/  
esa/socdev/unpfii/  
documents/DRIPS\\_es.pdf](https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf)  
18\_ Livingston, G. (2015).  
"Los procesos de lucha  
por el territorio y el lugar  
del pueblo raizal". *Revista  
Cuadernos del Caribe*.  
No. 20. pp. 75-81.

desterritorialización durante el siglo XX, en las zonas de desarrollo turístico y comercial, generado por la avanzada del modelo del Puerto Libre, como un proceso de incorporación del Archipiélago al Desarrollo Nacional a través del comercio y la imposición de un régimen político/ administrativo/ educativo desde Bogotá en lengua española, lo que va a profundizar el conflicto y la resistencia del pueblo raizal asentado en núcleos culturales y religiosos de habla inglesa y creole<sup>18</sup>. En la isla de Providencia, desde donde se venía resistiendo al modelo de colonización impuesto en San Andrés durante el siglo XX, el paso del Huracán Iota fue una oportunidad para que el Estado intervenga ante la situación de "desastre" en procesos de arrasamiento cultural, negándole a la población el respeto a disentir, proponer y decidir el rumbo del proceso de reconstrucción de su tejido social, cultural y territorial.

En la atención post-desastre, el Estado colombiano decide en primer lugar ocupar militarmente las islas y orientar las donaciones nacionales e internacionales hacia el mantenimiento de un enjambre de funcionarios, fuerzas militares y de policía, procedentes de Bogotá, y ordena sacar a toda la población de la isla de Providencia. Ante la negativa de la población a salir de la isla, decide agudizar sus condiciones de vulnerabilidad. Reconstruye algunos hoteles para el alojamiento de policías, militares y funcionarios públicos, afectando el acceso a agua potable, salud y alimentación a la población local, mientras que las condiciones de vulneración de derechos fundamentales (tenencia de la tierra, vivienda, educación, cultura, servicios públicos) de la población raizal se agravan. En su mayoría, tuvieron que permanecer uno o dos años en carpas, en especial las personas mayores, sin ser atendidos adecuadamente, otras tuvieron que salir. Al día de hoy, tres años después la isla no cuenta con hospital y edificios educativos.

La expansión rápida de megaproyectos de infraestructura (dragado de fondos marinos para la entrada de grandes embarcaciones) nuevos proyectos turísticos, la compra de tierras, la ampliación del Puerto y el Aeropuerto, para ampliar el acceso de un turismo masivo, así como el Proyecto de Construcción de una nueva Base Militar, a la que se ha opuesto la población local, dan cuenta de sus estrategias de resistencia, que logra impedir la construcción de la base militar en la cooperativa de pescadores, y el nuevo intento de reintegración forzosa que sin embargo, afectó las condiciones económicas, sociales, ambientales, culturales y territoriales de una población que históricamente ha luchado por la defensa de

su patrimonio cultural. Una nueva injerencia “humanitaria”, acompañada de conglomerados de construcción de vivienda popular urbana, va a imponer materiales y proyectos arquitectónicos extraños a la cultura isleña, agravando los conflictos asociados a la defensa del patrimonio cultural, material, emocional, físico e intangible y sus derechos de autodeterminación en el mari/terri/torio ancestral del Caribe Occidental.

Como el proceso de reconstrucción de la infraestructura de la isla no fue tenido en cuenta el pueblo raizal ni mucho menos una de sus principales expresiones culturales como lo es la arquitectura raizal, una técnica de construcción que los raizales han perfeccionado a lo largo de 500 años y que varias construcciones patrimoniales que permanecieron en pie fueron demolidas en el proceso de reconstrucción la Veeduría Cívica de “Old Providence”, en representación del pueblo raizal de las islas de Providencia y Santa Catalina, solicitó mediante acción de tutela la protección de sus derechos fundamentales y los del pueblo raizal a la vivienda digna, agua potable, saneamiento básico, ambiente sano, salud, acceso a la información pública, consulta previa e identidad cultural. Después de haber perdido en primera y segunda instancia, finalmente, la Corte Constitucional por medio del Control de Constitucionalidad en diciembre 2022 revocó tal sentencia y ordenó proteger los derechos a la autodeterminación del pueblo raizal de Providencia. Lo anterior, al considerar que la Presidencia de la República, la Unidad Nacional para la Gestión del Riesgo de Desastres (en adelante UNGRD), el Ministerio del Interior y el Ministerio de Vivienda vulneraron estos derechos en la planeación y ejecución del plan de reconstrucción integral de las islas de Providencia y Santa Catalina. Debido a esta sentencia hoy en las islas se está haciendo el balance de la reconstrucción con el nuevo gobierno.

El efecto compuesto del impacto del huracán Iota y el COVID 19, como crisis del modelo antropogénico, profundizó sin embargo aún más la situación de dependencia con el continente, producto del modelo histórico de desarrollo colonial, que toca el derecho a una justicia alimentaria, ecológica y climática que ha impedido el diálogo de conocimientos, experiencias entre diversos pueblos del caribe que convergen en diversos saberes y formas de relacionamiento, y por ende con otras ontologías que proponen alternativas al modelo de desarrollo nacional-colonial.

El desafío de la reconstrucción de las islas en el Caribe y de su patrimonio cultural y ambiental, y el diálogo con otras experiencias

19\_ En 2003, la UNESCO convocó una reunión de expertos en Guyana cuyas conclusiones se recogieron en la Declaración de Georgetown, que alertaba sobre la necesidad de crear un marco legal de protección, animar la formación e investigación, así como promover una conservación y gestión adecuada creando una red temática regional de seguimiento. La Declaración de Georgetown, reconoce la arquitectura de madera en el Caribe como patrimonio cultural ancestral. UNESCO World Heritage Center. "Caribbean Wooden Treasures. Proceedings of the Thematic Expert Meeting on Wooden Urban Heritage in the Caribbean Region". Georgetown Guyana. 4-7 febrero 2005. Esta Declaración está en relación con la Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural: UNESCO, "Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural." Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, en su 17a, reunión celebrada en París del 17 ...

caribeñas supone discutir críticamente y problematizar las políticas coloniales de re-construcción, así como las políticas de "injerencia humanitaria" en un contexto de vulnerabilidad climática extrema se contraponen con las iniciativas de justicia climática y de defensa de su patrimonio cultural y social de los pueblos en el caribe insular y costero. La autodeterminación de los pueblos, y el valor social y simbólico de su arquitectura que es además patrimonio urbano de madera de la región Caribe involucra una dimensión histórica y afectiva de relaciones con el territorio, no fue considerada en el proceso de reconstrucción en las islas<sup>19</sup>.

## **La voz de los providencianos en el Tribunal Internacional de Desastres, Quito, 2022**

El caso de Old Providence, fue presentado en el Tribunal Ético Internacional de Desastres, celebrado en Quito el 18 de octubre 2022 organizado por Acción Ecológica y la Fundación Pro-defensa de la Naturaleza y sus Derechos. En el Tribunal se presentaron los casos y se escucharon las voces de líderes de la Veeduría Cívica y de la Federación de Pescadores de Providencia (incluido Josefina Huffington y Edgar Jay) así como de las comunidades afectadas, académicos y activistas, llegando a un Dictamen final<sup>20</sup>. Allí se recogieron las demandas de las comunidades que fueron presentadas a los diferentes gobiernos<sup>21</sup>. Recogimos en la isla de Providencia las declaraciones de los líderes que fueron presentados en el Tribunal y a partir de las reuniones, entrevistas y documentos de discusión se recogieron las propuestas para el Tribunal.

Estas fueron las demandas de la población de Providencia presentadas al tribunal Internacional de Desastres:

- 1\_ Que se respete el derecho de autodeterminación de los pueblos en su proceso de reconstrucción: El pueblo Raizal organizado y su apoyo en la Diáspora. En el territorio marino e insular del Archipiélago de San Andrés y Providencia como territorio étnico.
- 2\_ Que se desarrollen medidas preventivas y que la gestión climática articule conocimiento tradicional raizal y ciencia y transversalizar la acción climática con ordenamiento territorial de acuerdo con los principios de la Reserva de Biosfera del Archipiélago.

3\_ Que se apoye la iniciativa de la Gran reserva de Biosfera “Seaflower” con los pueblos de Jamaica, Honduras, Nicaragua, Colombia, Costa Rica, Panamá, y sus conocimientos, la gestión ambiental y las prácticas de los ecologismos populares en el Caribe Occidental, en el ecosistema marino-costero con mayor biodiversidad del hemisferio occidental, para afrontar la crisis socio-ambiental, alimentaria y climática.

4\_ Que se reconstruyan las casas patrimoniales, los edificios públicos, colegios, y hospitales, la infraestructura de comunicaciones, y se garantice el acceso a agua potable utilizando los conocimientos ancestrales en San Andrés y Old Providence.

5\_ Que se proteja y preserve el patrimonio estético, social, cultural, valores funcionales e históricos, integridad, autenticidad y veracidad cultural del Patrimonio de Madera para que el espíritu de la vida y cultura del Caribe se mantenga salvaguardando tradiciones únicas de arquitectura que combinadas con técnicas anti-huracanes y antisísmicas, conserven espacios y conjuntos históricos, validando expresiones y formas de habitar, pensar y expresar, un entorno caribeño.

6\_ Que se reconozca y apoye las prácticas ancestrales de producción de alimentos, intercambio y conservación de semillas propias, entre los pueblos del Caribe Occidental.

7\_ Que se respete la Consulta Previa a la comunidad raizal que negó la base Militar en el arroyo Bowden, lugar donde hace más de dos años sesiona el campamento de la Dignidad de la Federación de Pescadores de Providencia.

8\_ Que se respete el derecho a la pesca ancestral y se prohíba la pesca industrial que amenaza su existencia y sobrevivencia como pueblo.

9\_ Que se investigue el fallido proceso de reconstrucción que arrasó con la cultura ancestral y causó un “Etnocidio” en Providencia. Que se sancione a los culpables del saqueo y robo del siglo (recursos públicos y de donación) de los recursos de la reconstrucción.

El Tribunal “Tiempo de Desastres” fue presidido por Carolina Portaluppi. Ese Tribunal tiene como antecedente el Tribunal de Derechos de la Naturaleza que sesiona de manera informal en cada Cumbre Climática. Es una Institución conformada por ciudadanos que tiene un carácter Internacional que investiga y publicita las

...de octubre al 21 de noviembre (1972), <https://whc.unesco.org/archive/convention-es.pdf>

20\_ El Dictámen, consiste en un documento formal, que presenta y resume los casos presentados, los argumentos expuestos y produce un veredicto que lo expone una fiscal asignada para este rol. En la elaboración de este documento, de carácter simbólico, elaborado por la Secretaria del tribunal en este caso Elizabeth Bravo, participan los Comisionados asistentes. Este documento es entregado a los Gobiernos expresando una sanción política y simbólica. Fundación Pro-defensa de la Naturaleza y sus Derechos. “Dictámen” Naturaleza con Derechos. 19 de octubre 2022. <https://www.naturalezaconderechos.org/wp-content/uploads/2022/11/Desastres-dictamen.doc.pdf>

21\_ Fundación Pro-defensa de la Naturaleza y sus Derechos. “Tribunal Tiempo de Desastres” Naturaleza con Derechos, octubre 19, 2022, <https://www.naturalezaconderechos.org/tribunal-tiempo-de-desastres/#more-17066>. Ver el video del Tribunal...

... en <https://www.facebook.com/AccionEcologicaEc/videos/837524720764031/#>

violaciones de derechos de la naturaleza. Durante el desarrollo de este Tribunal orientado al análisis de la gestión de los desastres, se escucharon diversos testimonios de testigos, entre ellos varios líderes sociales, que van a presentar los casos relacionados con problemas de desbordamientos y deslaves en Ecuador, terremoto en Haití, huracán en Providencia, incendios en Chile y Argentina, en un mundo que enfrenta una crisis climática y ambiental, y un deterioro de la naturaleza sin precedentes. Se analiza en este Tribunal el rol del Estado, su respuesta, acciones y omisiones frente a los desastres así como la responsabilidad de las Empresas, que han generado un impacto. Durante la Audiencia, los Comisionados (Karen Ardiles, Jorge Campanini, Horario Machado, Camila Moreno, Ricardo Buitrón, Catalina Toro-Pérez, Ramón Vera-Herrera, Carolina Viola e Ivonne Yáñez) constatamos que hay comunidades humanas más vulnerables a los desastres que otras, debido a la clase (que afecta sus ingresos, cómo viven y dónde), género, origen étnico, al grupo de edad al que pertenecen, el lugar donde vive; el acceso a bienes, servicios, al conocimiento y la información. Es así como algunas poblaciones se ven afectadas de manera desproporcionada.

Los siguientes párrafos corresponden a apartes de la entrevista (video) a Josefina Huffington, líder providenciana que fue presentada en el Tribunal de Desastres en Quito:

“El huracán que azotó a Providencia fue de categoría 5. Ninguno de nosotros imaginábamos que unos vientos podían tener esa capacidad de destrucción. Al día siguiente del huracán, la isla parecía que había sido calcinada. Toda la vegetación se fue. El huracán arrancó íntegramente las hojas de las palmeras [...] El Estado colombiano cometió un acto de irresponsabilidad, porque ellos supieron que el huracán se venía. Todos sabíamos que estamos en la ruta del huracán y no se tomaron las medidas preventivas. Lo que sucedió aquí fue un crimen y un arrasamiento de la cultura [...] Hace rato que estamos hablando del campo climático y sus medidas de mitigación. Los no se ha hecho nada [...] Lo que hicieron con el tema de la reconstrucción fue un etnocidio y un gran robo. Se convirtió en la caja menor del gobierno para las campañas electorales. La unidad de riesgo adscrita a la Presidencia de la República, no fue creada para atender a la población afectada, porque a nombre de la emergencia, el proceso de contratación no tuvo que pasar por todos los pasos burocráticos que se requiere normalmente, eso profundizó la corrupción. [...] El

Estado colombiano a través de la oficina de gestión de riesgos asignó 1,8 billones de pesos para la reconstrucción de las islas luego de los huracanes Eta y Iota, pero lo que se hizo fue implementar una agenda secreta, para militarizar el territorio y apropiarse de él. Fue el presupuesto de Provedencia para más de 20 años. Ahí están las evidencias de que el propósito no fue la atención de la población que vivió un desastre sino de hacer negocios [...] ¿Dónde están, dos años después del huracán, los refugios y albergues anti-huracanes, que se dijo que se iban a hacer? Se habló de 17 refugios y sólo hay 3. No se reconstruyó el hospital, que es lo primero que se debe hacer; tampoco las líneas de abastecimiento de alimentos, de agua o los colegios [...] Lo primero que hicieron fue instalar bien al personal burocrático que vino a trabajar en la reconstrucción. Fueron más de 1.000 personas que consumieron todos los alimentos que llegaban, al destruir ellos mismos los sistemas de almacenamiento de agua potable que teníamos en las cisternas, nos afectaron su acceso. Se instalaron en las casas que quedaron en pie y reconstruyeron los primeros hoteles para ellos<sup>22</sup>.”

En el contexto del procedimiento del Tribunal de Desastres, se interroga a los testigos en los casos presentados. En el caso de Provedencia, como los líderes no pudieron viajar, sus videos y declaraciones fueron ampliamente distribuidos. Traje y presenté los videos de los testimonios de Josefina Huffington y Edgar Jay. Por esta razón la Fiscal decide preguntarme a mí, más detalles del caso, ya que yo he acompañado el seguimiento al proceso de la reconstrucción de Provedencia, en Colombia.

\_Fiscal: ¿Colombia cuenta con asistencia temprana con respecto a huracanes? Porque como cuenta Edgar Jay<sup>23</sup>, el gobierno conocía la situación, sin embargo, no hubo un sistema de alarma para avisar a la población.

\_Catalina Toro Pérez (CTP): Uno de los dramas de esta catástrofe humana es la desconexión que las islas tienen con respecto a las redes de internet y transporte aéreo y marítimo, con el centro del país. Desde donde se desconocen las problemáticas en las islas. Se tenía información del paso del huracán desde el centro de detección de los EEUU. Pero en las islas con una inestable conexión y la ausencia de medidas de prevención, los isleños tuvieron condiciones mínimas de

22\_ Apartes de las Declaraciones de Josefina Huffington líder de la Veeduría Cívica de Provedencia para el Tribunal de Desastres celebrado en Quito.

23\_ Declaración de Edgar Jay en el Tribunal de Desastres en Quito, 2022.

comunicación. No sabían que venía un huracán categoría 5. La Unidad de Riesgos colombiana mandaba informes a través de Twitter; un sistema al que no tienen acceso las comunidades en las islas. Después del huracán la población, tiene un sistema de conexión de internet cada vez más precario. Una de las maneras de dominar este pueblo que es fuerte y unido, fue desconectarlo del mundo. Una de las maneras, fue a través del bloqueo de la información de la Unidad de Riesgo encargada de la prevención. Dos años después del huracán, no se conocía el plan de reconstrucción, no hay hospital, no hay colegios, casas de mala calidad y un arrasamiento de la cultura arquitectónica. El gobierno derrumbó los edificios emblemáticos de madera que eran patrimonio arquitectónico y que sobrevivieron, para imponer nuevas edificaciones urbanas, impuestas por empresas constructoras de Bogotá.

\_Fiscal: Hay distintas modalidades de hacer la reparación por desastres. A veces es el Estado, en el caso de Colombia hay una tradición de delegar al sector privado, en este caso ¿cuál fue el modelo institucional para el proceso de recuperación en las islas?

\_CTP: En Colombia, de manera ilegal nombraron a una Gerente de la reconstrucción que vinculó a las constructoras privadas y empresas de servicios, provenientes de Bogotá y Medellín. Usurparon las funciones de la Gobernación y el municipio. Es importante señalar que en Providencia existía un ordenamiento territorial desde el 2000 coherente con la declaración de reserva de biósfera y área marina protegida que no fue tenido en cuenta. El gobierno de Duque, llegó a atender el desastre, con 500 bolsas negras para recoger cadáveres y ordenó que saliera toda la población sobreviviente, pero la población se quedó defendiendo su territorio en condiciones muy precarias. El gobierno no consultó a la comunidad organizada ni la experiencia que existe en el Caribe. La diáspora raizal mandó ayuda desde el exterior, pero el gobierno colombiano bloqueó la entrega de las ayudas, para ejercer el control de la población. Mucha gente permaneció en carpas casi dos años después del huracán.

\_Fiscal: ¿Quién está detrás de esta agenda?

\_CTP: Es la agenda del colonialismo y del despojo, esta agenda está ubicada en puntos estratégicos del Caribe. Consiste en militarizar, desplazar a la población como sucedió en Barbuda,

para abrir grandes proyectos hoteleros. Evitar construir obras públicas como colegios y hospitales, para obligar a la gente a salir de su territorio. Hay muchos intereses de empresas petroleras en el área. Y, profundizar el modelo de pesca industrial, que puede arrasar con una zona de reserva de biosfera importante y la cultura ancestral de pesca. Por ellos los pescadores se organizaron y construyeron una “guardia raizal”, como la guardia indígena para defender su territorio y sus derechos de autodeterminación. En sus conocimientos ancestrales están las claves de esta resiliencia climática de los pueblos del Caribe.

Este Tribunal como lo hemos anotado más arriba tiene un carácter político y simbólico: El mismo está conformado por ciudadanos y sus antecedentes son los Tribunales de Derechos de la Naturaleza que sesionan de manera paralela en las Cumbres Climáticas como la de París en 2015. En él se analizan casos de impactos ambientales a nivel mundial, asisten comunidades locales como testigos y asisten algunos de los representantes de los Estados en las asambleas de las conferencias de las partes, académicos y ONGs. En general hay mucho cubrimiento periodístico. El dictamen es leído por la secretaria del Tribunal, y luego enviado como un Veredicto a los Estados en donde se plantea responsabilidades y acciones muy concretas. Este es el primer Tribunal de Desastres que sesiona antes de la Instalación del Congreso de Ecología Política. Para la comunidad providenciana la visibilización internacional de su problemática relacionada con el difícil proceso de reconstrucción, le permite generar presión sobre el Estado colombiano, de manera tal que cumpla con su deber y de la misma manera se ve obligado a concertar con la comunidad tanto la reparación de sus viviendas, como la construcción de nuevos proyectos culturales, educativo y de infraestructura.

## Conclusión

En medio de las luchas y el cambio a un Gobierno progresista en Colombia que se ha acercado a las islas y a su realidad, la comunidad raizal se ha ganado la acción de tutela que reconoce la violación de los derechos fundamentales del pueblo raizal en el proceso de reconstrucción por parte del Estado colombiano y el gobierno anterior. Lo que significa realizar una nueva fase de consulta previa que revise y repare los procesos de reconstrucción en común acuerdo con la comunidad. Después de haber perdido en primera y segunda instancia, finalmente, la Corte Constitucional colombiana le da la razón a la comunidad raizal de Providencia y ordena proteger sus derechos a la autodeterminación. ¿Cómo se concretará este fallo? Por lo pronto los funcionarios del nuevo gobierno están yendo a las islas a escuchar a la comunidad, y algunos isleños han sido nombrados en embajadas en Guyana, Jamaica, Trinidad y Tobago con miras a fortalecer las redes caribeñas. Otros grupos han podido construir una estrategia de gestión de riesgos participativa con la comunidad y algunas islas vecinas, pero aún no se concreta en un apoyo gubernamental a largo plazo. Se sueña con una Reserva de Biosfera entre todos los países de la región del Caribe Occidental, para proteger la tercera barrera coralina más larga del mundo después de la de Australia y Belice, pero hay muchos intereses en juego, alrededor del petróleo y gas marinos. El Mar Caribe colombiano excepto el archipiélago, está entregado a concesiones petroleras y marinas.

Como en el proceso de reconstrucción de la isla no fue tenido en cuenta la voz y cultura del pueblo raizal en sus principales expresiones como su arquitectura, y que varias construcciones patrimoniales que permanecieron en pie fueron de demolidas en el proceso de reconstrucción, la Veeduría Cívica de “Old Providence”, en representación del pueblo raizal de las islas de Providencia y Santa Catalina, coloca la acción de tutela de protección de sus derechos fundamentales y los del pueblo raizal a la vivienda digna, a sus edificios patrimoniales, al acceso a agua potable, saneamiento básico, ambiente sano, salud, acceso a la información pública, consulta previa e identidad cultural. Se espera un nuevo fallo en 2023 en relación a construcciones específicas como los colegios. Con este fin, el del fortalecimiento de la memoria y prácticas de la Arquitectura ancestral, el grupo de investigación Derecho y Política Ambiental que incluye estudiantes de pregrado y postgrado, dirigió,

preparó este video y algunos podcasts en edición que están ya en la red: Stronger Caribbean Together for Land, Food & Climate Justice<sup>24</sup>.

El ambiente político en Colombia no es fácil. Los pescadores ancestrales hoy confrontan la pesca industrial y tienen comunicación directa con el gobierno central. Pero los poderes transnacionales, económicos y políticos continúan rigiendo los gobiernos locales. Sin embargo, la comunidad providenciana continúa organizada y resistiendo, defendiendo su territorio, dándonos lecciones de resiliencia y fortaleza.

24\_ Toro Pérez, C. et al. (2022) Video: Arquitectura, Uso Tradicional de la Madera: Patrimonio y Cultura Raizal en Old Providence después del Huracán Iota: <https://strongercaribbean.together.org/the-case-for-reclaiming-ancestral-architectural-knowledge>

# RÉPARATIONS ET CHANGEMENT CLIMATIQUE : UNE CONVERSATION AVEC OLÚFÈMI O. TÁÍWÒ

Je suis professeur [Associate Professor] de philosophie à l'université de Georgetown aux États-Unis. J'ai obtenu mon doctorat en philosophie à l'université de Californie à Los Angeles. Ayant grandi dans la banlieue de Cincinnati, dans l'Ohio, aux États-Unis, au sein d'une famille et d'une communauté nigériane-américaine avec une histoire d'immigration multiple, j'ai été exposé à toute une série de normes culturelles et d'idées sur le monde, qu'il s'agisse de la classe ouvrière urbaine, de la classe moyenne suburbaine, des Blancs, des Afro-Américains ou des Noirs africains de la première génération. L'étude de la philosophie, en particulier de la philosophie politique, m'a permis de réfléchir à ces différents codes afin de naviguer dans ce problème – ou défi – de plusieurs mondes qui se chevauchent. Certains de mes travaux universitaires, en particulier ceux portant sur le capitalisme racial, ont été une manière active d'essayer de réfléchir à la manière de s'intégrer dans divers mondes qui se croisent, en particulier dans les traditions discursives et politiques de la gauche où il existe un dissensus concernant les points de départ privilégiés, par exemple, la lutte des classes, la suprématie blanche ou le racisme anti-Noir.

Mon travail théorique s'inspire librement de la tradition radicale noire, de la pensée anticoloniale, de la philosophie transcendantale allemande, de la philosophie contemporaine du langage, des sciences sociales contemporaines et de l'histoire de l'activisme et des penseurs activistes. Je suis l'auteur de *Elite Capture : How the Powerful Took Over Identity Politics (And Everything Else)* (Haymarket Books, 2022) et *Reconsidering Reparations* (Oxford University Press, 2022). Ma philosophie publique, y compris des articles explorant les intersections de la justice climatique et du colonialisme, a été présentée dans *The New Yorker*, *The Nation*, *Boston Review*, *Dissent*, *The Appeal*, *Slate*, *Al Jazeera*, *The New Republic*, *Aeon*, et *Foreign Policy*. J'ai publié des articles dans des revues universitaires telles que *Public Affairs Quarterly*, *One Earth*, *Philosophical Papers* et le bulletin de l'American Philosophical Association, *Philosophy and the Black Experience*. Je suis membre du comité de rédaction de *Hammer and Hope* (<https://hammerandhope.org>), une nouvelle revue en ligne consacrée à la politique et aux cultures Noires. Voir <http://www.olufemiotaiwo.com>

Le texte qui suit est une version éditée d'un entretien réalisé en avril 2023 via zoom par Malcom Ferdinand et Shela Sheikh, membres de l'équipe éditoriale. La conversation s'est déroulée en anglais et a été traduite en français. Nous nous sommes efforcés de conserver le ton parlé et avons ajouté des références éditoriales lorsque cela a été jugé utile.

\_Malcom Ferdinand et Shela Sheikh (MF, SS) : Merci beaucoup d'avoir accepté de partager certaines de vos réflexions avec nous. Votre travail, en particulier sur les réparations, nous a beaucoup inspirés. Pourriez-vous nous expliquer pourquoi, selon votre argument, les réparations ne peuvent se penser sans la justice climatique ?

\_Olúfémí O. Táfwò (OT) : Ma compréhension de la justice climatique vient du point de vue particulier que j'ai sur les réparations. Certains pensent qu'il faut simplement essayer d'améliorer la vie des bénéficiaires des réparations en réponse aux préjudices du racisme qui ont donné lieu à l'appel aux réparations en premier lieu. Il suffirait de comparer le bien-être des Martiniquais, des Haïtiens ou des Afro-Américains avant et après la venue des réparations ; le bien-être est alors souvent compris en termes de biens spécifiques, de revenus, du nombre d'hectares de terre qu'ils possèdent. C'est ce genre d'élément que nous pourrions examiner pour déterminer si les réparations ont été fructueuses ou non.

Il existe un deuxième groupe de personnes pour lesquelles l'objectif des réparations est plus spirituel ou interpersonnel. L'objectif des réparations devrait peut-être viser une sorte de réconciliation, ou

un nouveau type de relation basée sur la confiance. Cette vision des réparations est souvent celle de personnes vivant dans des sociétés multiraciales : Afrique du Sud, États-Unis, Royaume-Uni. Selon eux, les réparations permettront de rétablir une relation de confiance entre un gouvernement fautif et les personnes qui ont été lésées par ce gouvernement ou son prédécesseur. Elles rendront possible une relation saine entre ces parties, ou peut-être entre les citoyens Blancs et les citoyens Noirs.

Je pense que ces deux conceptions des réparations sont en grande partie correctes, mais ma préférence va à une troisième conception. Je l'appelle la *vision constructive*. Il s'agit en partie d'une perspective sur l'histoire de l'injustice raciale autour de la traite des esclaves et de la préhistoire du capitalisme. Ces atrocités particulières ont construit le monde dans lequel nous vivons, ses systèmes politiques et économiques. Ce n'est pas le cas de toutes les atrocités. Mais je pense qu'il y a de bonnes raisons de penser que c'est vrai pour les étapes particulières de l'accumulation coloniale qui ont été catalysées par ces atrocités. Il est logique d'envisager les réparations comme une réponse à cette échelle d'injustice ou d'échec de la justice. Nous devrions réfléchir à la mise en place d'un système mondial différent, fondé sur la justice et la solidarité plutôt que sur la domination.

Voilà donc l'idée de base sur les réparations. Le lien avec la crise climatique est distinct dans ma vision des réparations, mais je pense qu'il pourrait être compatible avec d'autres visions des réparations, en particulier avec la façon de penser « nuire/réparer » et « augmenter le bien-être des bénéficiaires des réparations ». Toute conception des réparations visant à faire une différence conséquente dans le monde doit se préoccuper des moyens susceptibles d'être efficaces à cette fin. Qu'est-ce qui va permettre d'effectuer ce travail ? Il se peut que vous souhaitiez simplement un transfert d'argent, un transfert de technologie ou un transfert de terres. Si c'est le cas, pour que cela suffise à élever le niveau de vie des Noirs à un niveau juste, je pense que la vision pratique nécessaire de ces transferts est de penser qu'ils seront des transferts durables de chances de vie dans un monde qui se réchauffe, dans un monde où il y a une fracturation géopolitique, dans un monde où il y a un danger de défaillances systémiques généralisées et les types de conflits qui sont susceptibles de se produire dans un monde de défaillances systémiques généralisées. Au fond, pour sortir du jargon un instant, il faudrait penser que les Blancs ne reviendront pas récupérer ces

choses (argent, technologies, terres) dès lors que l'on commence à toucher à leur argent. Je suis désolé, mais je n'y crois pas – ce n'est pas la prédiction que je ferais sur la façon dont les choses vont se dérouler sur trois générations. Je pense que si vous voulez des changements durables dans les conditions de vie d'un énorme pourcentage de l'humanité, cela nécessitera des transferts d'argent, ne vous méprenez pas. Il faut commencer par-là, en fait, mais les gens auront besoin de structures de prise de décision politique qui soient réellement participative afin que les entreprises et les banques, le service de la dette et ainsi de suite, ne reprennent pas l'argent demain. Il faut quelque chose comme des coalitions entre États à l'échelle du mouvement des non-alignés pour empêcher l'aventurisme militaire des grandes puissances mondiales.

\_MF, SS : Dans votre livre, *Reconsidering Reparations*, vous faites une déclaration très puissante et très belle en faisant précéder chaque chapitre d'un récit de la révolte des Malé, qui a eu lieu au Brésil en 1835. Cela nous rappelle les révoltes des Caraïbes. Pourriez-vous nous parler de votre engagement vis-à-vis des demandes de réparations émanant du monde caribéen? Nous pensons par exemple aux paroles et aux actions de Mia Mottley<sup>1</sup>, ou de la CARICOM<sup>2</sup>.

\_OT : Je me décrirais politiquement comme panafricaniste. Et j'ai l'impression que, au moins au cours des 200 dernières années, mais certainement au cours des 40 dernières années, les Caraïbes sont la région la plus avancée du monde Noir sur le plan politique. Je ne suis pas originaire des Caraïbes, je ne dis donc pas cela par chauvinisme. Ce n'est que mon opinion. La raison pour laquelle j'ai cette opinion est en partie liée à cette question spécifique des réparations. Et je ne veux pas seulement dire que j'aime le texte du plan de la CARICOM, bien que ce soit, en soi, quelque chose dont je pense qu'il vaut la peine de s'inspirer. L'accent est mis sur les transferts d'argent. Mais il met également l'accent sur le transfert de technologie, il reconnaît les dommages sociaux généralisés de l'esclavage et du colonialisme, ainsi que l'offensive généralisée qu'il faudrait mener pour faire face aux conséquences historiques de cette situation. Il n'y a pas non plus cette fixation sur les dollars et les centimes que le capitalisme encourage. Il existe un système qui mesure évidemment les ressources que nous pouvons utiliser pour apporter d'autres types de changements, mais la présence de dollars ne fournira pas, en soi, la culture politique nécessaire

1\_ Mia Mottley, Première ministre de la Barbade, a demandé à plusieurs reprises des réparations. Elle a aussi souligné le lien entre l'esclavage et le changement climatique.

2\_ La CARICOM, la Communauté des Caraïbes, est un groupe de vingt pays qui s'étend des Bahamas au Nord jusqu'au Suriname et à la Guyane en Amérique du Sud (<https://caricom.org/our-community/who-we-are/>). La Commission des réparations de la CARICOM, créée en 2013, a élaboré un plan de réparation en 10 points (<https://caricomreparations.org/caricom/caricoms-10-point-reparation-plan/>)

3\_ <https://www.ddesschool.com/>

4\_ Beckles, Hilary McD, *How Britain Underdeveloped the Caribbean : A Reparation Response to Europe's Legacy of Plunder and Poverty*, Kingston, University of the West Indies Press, 2021.

pour réaliser ce que les gens attendent des réparations, et j'admire donc l'exhaustivité de ce plan. Et je pense qu'il y a d'autres groupes, en plus du CARICOM, même au sein des Caraïbes, comme en Martinique, il y a des groupes ici aux États-Unis qui pensent aussi avec ce genre de vision large (je pense par exemple à la Destination Design School of Agricultural Estates dans la région de la Black Belt en Alabama<sup>3</sup>). L'une des choses que j'aime dans ce que j'ai lu sur le mouvement des réparations dans les Caraïbes, c'est ce genre de vision large. Mais je pense qu'une autre raison pour laquelle je réfléchis à ce qui se passe dans les Caraïbes en particulier est l'échelle mondiale et le type de géopolitique explicite que l'on retrouve dans les demandes de réparations des Caraïbes, que ce soit celles de Beckles et des universitaires qui ciblent l'Empire britannique<sup>4</sup>, ou que ce soit celles des Haïtiens ou des Martiniquais qui ciblent l'Empire français. Je ne veux pas dire que cela se produit uniquement dans les Caraïbes, mais je pense qu'en raison de la nature de l'histoire des Caraïbes, il y a une tendance à penser le rôle des États au sein du système international et à penser aux réparations qui pourraient avoir une dimension d'État à État, un niveau de plaidoyer interétatique. Et je pense que cette échelle clarifie ce que devraient être les cibles des réparations : cela devrait certainement inclure les États, mais nous devrions également commencer à cibler les sociétés multinationales et certaines banques.

En ce qui concerne les dirigeants politiques comme Mottley, je ne veux pas dire que tout ce qu'elle a dit ou fait est correct. Je sais que Mottley a ses détracteurs dans la gauche caribéenne. Et il y aura toujours des critiques pertinentes à l'égard des dirigeants de l'État parce que le système étatique est fondé sur la domination et je ne pense pas qu'il soit possible de maintenir la souveraineté de l'État sans défendre et étendre l'autorité de l'État par des moyens coercitifs – du moins, pas de la manière dont les choses se présentent aujourd'hui. Mais je vois Mottley comme quelqu'un qui a une vision pratique de l'ampleur des transferts d'argent, de capitaux et de technologies qu'elle essaie de réaliser, et des types d'institutions sur lesquelles elle doit faire pression pour y parvenir. Elle fait pression sur les organisations multinationales comme le FMI, elle essaie de faire pression sur les grandes nations, comme les grands États membres de l'UE, comme la France, pour faire bouger les choses sur la scène internationale. On peut critiquer cette stratégie. Mais les critiques qui m'intéressent le plus sont d'ordre tactique. Les critiques qui ne m'intéressent pas sont de type moralisateur.

Bien sûr, on peut toujours dire que les institutions dans lesquelles et avec lesquelles elle travaille sont corrompues. Et c'est bien sûr vrai. Mais c'est un peu ce que nous faisons tous, tous les jours. Nous ne vivons plus à l'époque de la géopolitique de la guerre froide, où un grand nombre d'États s'opposent ouvertement au consensus néolibéral et sont interventionnistes en la matière. Quoi qu'en pense le parti communiste chinois, il n'envoie pas d'armée pour libérer l'Angola comme le faisait Cuba. Ce n'est donc pas la phase de l'histoire mondiale dans laquelle nous nous trouvons. Personne n'a d'Union soviétique en réserve et il faut donc répondre à la question pratique de savoir à quoi ressemble réellement la mise en place d'énormes transferts d'argent pour que l'économie guyanaise ne soit pas à un ouragan près de se réduire à la moitié d'elle-même. Ce sont des questions pratiques auxquelles nous ne pouvons pas répondre en citant Lénine. Nous devons y répondre par des plans objectifs et des tâches politiques concrètes. Pour moi, Mottley a fait avancer la discussion vers des tentatives en ce sens. Et si les gens ont de meilleures idées, c'est fantastique. Je serais ravi de les entendre. Mais pour l'instant, elle est ce que nous avons de mieux.

\_MF, SS : Dans la perspective de la revue *Plurivers*, qui vise à mettre en avant ce que nous et d'autres appelons « une écologie décoloniale », nous aimerions formuler la question précédente dans l'autre sens : pensez-vous que la justice écologique ou environnementale impliquerait nécessairement différentes formes de réparation, et si oui, pourquoi ? Pouvez-vous donner des exemples qui vous ont inspiré ?

\_OT : Je ne pense certainement pas que ce soit le cas d'un point de vue conceptuel. De toute évidence, on pourrait se contenter d'envisager les crises climatiques selon les modalités de ce que l'on appelle le réductionnisme carbone. De ce point de vue, la politique climatique se résume à poser la question suivante : comment électrifier tout ce qui existe ? Comment remplacer le charbon par la géothermie ? Et il n'y aurait rien d'anormal au niveau de la cohérence intellectuelle de base si c'était la façon dont on voyait les choses. Concernant les réparations, je pense que cela pourrait se traduire par des déclarations de ce type : Voici ce que vous feriez si vous vous concentriez uniquement sur la question de savoir si nous utilisons un mélange énergétique composé de 30 % de charbon ou de 0 % de charbon. En fait, il y a déjà un changement climatique, nous avons déjà réchauffé la planète, nous observons

actuellement des sécheresses, des incendies de forêt, le réchauffement de l'océan, l'élévation du niveau de la mer. Ces événements climatiques font des gagnants et des perdants. Il y a des régions qui sont disproportionnellement vulnérables, d'autres qui sont disproportionnellement sûres et sécurisées.

Et, sans surprise, ces différences sont assez fortement corrélées à la richesse. Après tout, la résilience est quelque chose que vous pouvez acheter – pas nécessairement parce que vous pouvez décider s'il y a ou non des inondations, mais parce que vous pouvez décider s'il y a ou non des programmes d'assurance contre les inondations et si vous avez les moyens de les financer. Vous ne pouvez pas nécessairement décider s'il y a ou non une sécheresse, et donc des problèmes dans l'approvisionnement alimentaire local. Mais vous pouvez décider s'il y a ou non des subventions pour faire venir de la nourriture de l'autre côté du monde quand il y a des problèmes dans l'approvisionnement alimentaire local. Lorsque l'on examine les déterminants sociaux de la vulnérabilité climatique, ils sont assez directement liés aux différents niveaux de richesse et, littéralement au sens géographique, à l'endroit où la richesse s'est accumulée et à son degré d'accumulation.

Ainsi, si tout ce que vous faites est d'essayer de progresser dans l'adoption des énergies renouvelables et que vous laissez les choses tomber où elles peuvent en termes de distribution des impacts climatiques, vous ferez en fait le contraire des réparations. Les prédictions les plus directes que nous puissions faire sur la répartition de la mort, de la maladie et de la destruction dues à la crise climatique – « cela pèsera sur les personnes qui ont déjà été accablées » – la chose que tous les défenseurs de la justice environnementale du monde entier disent jour après jour, c'est tout simplement vrai : les Noirs, les Marrons et les Autochtones sont les plus touchés, bien qu'ils aient le moins contribué aux émissions et aux problèmes généraux de la politique qui nous ont mis dans ce pétrin. Donc, si vous avez un véritable engagement pour la justice, si vous voulez réellement créer un monde juste dans un sens pratique, il faut engager les activités nécessaires pour en construire un et pas simplement utiliser le mot justice. Ce que cela implique concrètement, c'est d'intervenir pour modifier la répartition des technologies et la répartition des richesses qui seront nécessaires pour faire face à la crise climatique. Et, concrètement, ces différentes répartitions que vous auriez à gérer finiraient par jeter la technologie et l'allègement de la dette, ainsi que l'argent et le capital,

dans la direction des endroits qui en ont le moins actuellement, d'une manière qui est directement liée à toutes les choses qui ont construit notre ordre actuel. Avez-vous une vision de la justice qui signifie que les personnes qui ont le moins contribué au problème reçoivent une sorte de soutien social de la part de tous les autres ? Si vous avez cette vision, vous avez une vision qui implique déjà pratiquement des réparations. Que vous aimiez ou non lire [Frantz] Fanon n'a rien à voir avec la question.

\_MF, SS : Dans le cadre des travaux de l'Observatoire Terre-Monde, nous nous efforçons de repenser nos façons d'habiter la Terre et de faire le monde, ou les mondes, face aux crises écologiques mondiales. Avec cette revue et notre approche « pluriverselle », nous voulons contribuer à décentrer le débat sur l'écologie du Nord global et, avec d'autres initiatives, encourager les solidarités et les réseaux de conversation à l'échelle mondiale (y compris entre le Sud et le Sud). Cela résonne-t-il, pour vous, avec l'emploi très puissant des termes « worldmaking » [« faire monde »] et « world-making resistance » dans votre livre, *Reconsidering Reparations?* Pourriez-vous nous parler de la manière dont vous utilisez ces termes et des histoires dont vous vous inspirez ?

\_OT : J'emprunte le terme « worldmaking » à une de mes collègues, Adom Getachew. Son livre, *Worldmaking after Empire*, était en partie une tentative de caractériser la sphère particulière de la politique internationale des Noirs depuis les décennies les plus actives de la résistance anticoloniale, essentiellement de la Seconde Guerre mondiale à 1989, avec peut-être un accent sur les années 60 et 70<sup>5</sup>. Elle ne pensait pas aux réparations de la même manière que moi, mais elle pensait à la construction du monde [*worldmaking*] d'une manière qui m'a beaucoup appris, et sa description de [Kwame] Nkrumah et Michael Manley et [Gamal Abdel] Nasser a montré de tous ces personnages qu'ils ont littéralement essayé de construire un monde différent. Du point de vue de mes étudiants, c'est un peu difficile à comprendre, parce qu'ils sont nés après la création de ce monde. Ils sont nés après la guerre froide. Je suis même né quelques jours après la chute du mur de Berlin. Je dois donc leur faire comprendre qu'à une époque, il y avait cette chose appelée la guerre froide. On disait littéralement, il y a trois mondes : le premier, le deuxième et le troisième. Il s'agissait explicitement d'une lutte politique, économique, militaire et idéologique pour déterminer la forme que prendrait le monde. La manière dominante de parler

5\_ Getachew, Adom, *Worldmaking after Empire : The Rise and Fall of Self-Determination*, Princeton, Princeton University Press, 2019.

6\_ Táíwò, Olúfẹ̀mi O., « Being-in-the-Room Privilege : Elite Capture and Epistemic Deference », *The Philosopher*, vol. 108, N° 4, 2020, <https://www.thephilosopher1923.org/post/being-in-the-room-privilege-elite-capture-and-epistemic-deference>

7\_ Comme le note Táíwò dans « Being-in-the-Room Privilege », *l'International Encyclopedia of Philosophy* résume la théorie féministe du « point de vue situé » comme suit :  
 1) La connaissance est socialement située ; 2) Les groupes marginalisés sont socialement situés ce qui les rend plus à même d'être au courant de certaines situations et de poser certaines questions que les groupes non marginalisés ; 3) Les recherches qui s'intéressent aux relations de pouvoir doivent commencer par la vie de ces personnes marginalisées. Voir <https://iep.utm.edu/fem-stan/>

de cette lutte est celle d'une lutte entre les États-Unis et, peut-être dans une bien moindre mesure, les alliés des États-Unis, puis l'URSS et, dans une bien moindre mesure, les alliés de l'URSS. Mais en fait, il y avait toutes sortes de positions sur ce que le monde aurait dû être, bien plus que trois. Construire le monde ou construire un ensemble de mondes, un monde dans lequel de nombreux mondes peuvent s'intégrer, accomplir cela à une échelle littéralement planétaire n'était pas seulement une sorte de déclaration de philosophe aux yeux pleins d'étoiles, c'était un objectif politique concret que les gens s'efforçaient d'atteindre en toute connaissance de cause. Comme dans sa réflexion sur la place du Nouvel ordre économique international dans la politique du tiers-monde, comme dans sa réflexion sur la solidarité afro-asiatique après la conférence de Bandung, il y a toutes sortes de points de contact où les gens ont littéralement essayé d'établir un ordre social à l'échelle de la planète. Et après que le capitalisme a gagné la guerre mondiale qu'a été la guerre froide, cette façon de penser n'est plus aussi populaire qu'elle l'était à l'époque. Ainsi, une partie de ce que je pensais faire dans le livre sur les réparations, et que je pense faire dans tout, est de dire : c'était précieux, cette échelle de pensée, cette échelle d'objectif pratique. Nous nous trompons de leçon si nous pensons que le capitalisme a gagné la guerre froide parce qu'il était meilleur. Les guerres se gagnent par les armes et la force, ce ne sont pas des référendums sur ce que devrait être le monde, ce sont des compétitions entre des personnes de différents niveaux de force et de ressources. C'est d'ailleurs ce qui détermine les vainqueurs des compétitions politiques. Mais cela ne détermine pas les résultats que nous devrions attendre des concours politiques. Les résultats que les gens souhaitaient dans les années 1960 et 1970 sont les mêmes que ceux que nous devrions souhaiter aujourd'hui pour la même raison.

\_MF, SS : Ce numéro de *Plurivers* a pour thème la « décolonisation du changement climatique ». Nous aimerions savoir comment cela peut être interprété du point de vue de votre travail. En 2020, vous avez publié un article important et très cité sur le site *The Philosopher*, intitulé « Being-in-the-Room Privilege : Elite Capture and Epistemic Deference »<sup>6</sup>. Dans cet article, vous avez critiqué une interprétation facile de « standpoint epistemology » [l'« épistémologie du point de vue »]<sup>7</sup> et suggéré qu'il était urgent de procéder à des changements structurels et systémiques plutôt que d'inviter simplement davantage de porte-parole de groupes marginalisés

dans des conversations par ailleurs élitistes. En d'autres termes, vous avez affirmé que ce qu'il faut changer, c'est le système social qui marginalise les gens en premier lieu. C'est un point sur lequel l'Observatoire Terre-Monde est d'accord dans le contexte d'une « écologie décoloniale » : qui est invité à participer à la conversation générale sur la crise climatique ? Et quelles sont les questions urgentes plus larges qui sont souvent occultées par une politique de représentation ? Pourriez-vous préciser comment l'argument que vous avez avancé dans cet article, ainsi que dans votre livre *Elite Capture*<sup>8</sup>, est lié à votre travail sur les réparations et la justice climatique ? Et quels seraient pour vous les changements structurels les plus urgents à opérer pour répondre aux crises climatiques ?

\_OT : J'ai beaucoup parlé de la relation entre ces deux livres, mais j'ai l'impression qu'il m'est difficile de la relier aux outils idéologiques spécifiques que les États et les entreprises utilisent pour consolider les politiques climatiques habituelles. Et c'est en partie parce qu'ils utilisent tellement de techniques différentes. Mais il y a un ensemble de choses que l'on retrouve d'un contexte à l'autre, ce sont ces différents types de « -washing ». On parle de « greenwashing », « artwashing », « pinkwashing » dans certains cas, comme l'« homonationalisme »<sup>9</sup>. Il y a toutes sortes de termes utilisés pour décrire cette chose. Mais ils ne font qu'exploiter le fait que l'on peut montrer aux gens quelque chose d'autre que ce qui se passe. On peut produire des militants climatiques qui nous ressemblent, quelle que soit la version du « nous » avec laquelle nous travaillons, que ce « nous » soit basé sur le sexe, la nationalité, la race ou la religion. Ils peuvent produire quelqu'un qui vous ressemble et qui dit ce que les responsables ont dit, ou qui n'est même pas d'accord avec ce que les responsables disent, mais ils vous offrent cette catharsis d'entendre une critique plutôt que de changer réellement les pratiques qui invitent à la critique. La capacité de cette phase de la politique à absorber l'opposition à elle-même est donc assez illimitée. Et la raison en revient à ce dont nous avons parlé plus tôt : les problèmes idéologiques, les critiques morales, les critiques politiques du statu quo n'avaient pas seulement des implications optiques ou cosmétiques pendant la guerre froide. Il s'agissait de vulnérabilités militaires potentielles : si vous étiez aux États-Unis et que vous défendiez le communisme, ou si vous étiez en URSS et que vous défendiez le capitalisme, cette expression de désaccord aujourd'hui pouvait devenir une mine de renseignements le jour d'après. Et ces États ont réagi en conséquence. Maintenant que le

8\_ Táiwò, Olúfèmi O., *Elite Capture : How the Powerful Took Over Identity Politics (And Everything Else)*, New York, Haymarket Books, 2022.

9\_ En ce qui concerne l'« homonationalisme » et le « pinkwashing », voir Puar, Jasbir K., *Terrorist Assemblages : Homonationalism in Queer Times*, Durham, Duke University Press, 2007.

capitalisme n'a plus d'alternatives interventionnistes, maintenant qu'il n'y a plus le même niveau de lutte pour définir les termes de la politique mondiale, toutes ces formes de conversation, de discours, sont beaucoup moins intimidantes et beaucoup plus faciles à coopter par les pouvoirs en place, et plus faciles à ignorer. Si vous êtes le genre de personne capable de lancer un missile balistique intercontinental, dans quelle mesure vous sentez-vous concerné par ce qui se passe dans les revues universitaires ? Peut-être un peu ? Probablement pas tant que ça. Vous avez probablement d'autres chats à fouetter, comme on dit.

\_MF, SS : C'est vrai, même si la perception de ce qui se passe dans le monde universitaire en France est différente de celle aux États-Unis. Nous sommes sûrs que vous en avez entendu parler, mais de temps en temps, il y a une critique publique des universitaires qui s'engagent dans la décolonisation, la réparation, les études de genre, la résistance et l'antiracisme. Et pourtant, la France peut encore envoyer un missile intercontinental. Mais il y a cette idée française de ce qu'est la France qui est liée à l'« honneur » français. Et il y a aussi le républicanisme français : si un universitaire parle de « décolonialité », il est souvent considéré comme séparatiste, déloyal envers l'État. Mais au moins, la théorie de la race critique [*critical race theory*] ou les études de genre ne sont pas interdites dans les universités.

\_OT : Les exemples dont vous parliez sont vraiment intéressants, et très liés : ce sont de bons exemples du genre de choses que je décrivais dans l'article « Being-in-the-Room », où nous confondons les enjeux internes de la dynamique de notre mouvement avec les enjeux politiques externes. Les manifestants pour le climat discutent entre eux pour savoir si les organisateurs racisé-e-s doivent marcher à l'avant ou à l'arrière. Mais dans tous les cas, l'État et les entreprises disposent de techniques efficaces pour annuler le contenu de ce que disent ces marches pour le climat des Noirs et des Marrons. Si vous les mettez à l'arrière, ils diront : « Oh, le mouvement pour le climat est pour les hippies riches et aisés ». Si vous les placez au premier plan, ils les paieront ou les cooptent ou les qualifieront d'irrationnels, ou les deux. Ils paieront une société de conseil pour poursuivre une stratégie et une autre pour prouver l'autre stratégie ; il n'y a aucun désir ou besoin de cohérence de leur part. La seule chose dont ils ont besoin pour faire concorder leurs stratégies n'est pas un principe moral, mais le taux

de rendement des portefeuilles qu'ils défendent. Et tandis que les marcheurs racisé-e-s pour le climat défilent à l'avant ou à l'arrière, nous brûlons toujours du charbon, la quantité d'émissions de carbone continue d'augmenter et les terres qui sont « conservées » pour atteindre les objectifs climatiques sont toujours des terres Maasaï ou des terres où vivent des peuples Autochtones. Toutes les répartitions matérielles concrètes de ceux qui profitent et de ceux qui sont tués ou accablés par la crise climatique elle-même ou par la voie particulière de la transition énergétique que nous avons empruntée pour soi-disant lutter contre la crise climatique – toutes ces répartitions vont encore, pour la plupart, dans les mêmes directions qu'il y a 20 ans. Des progrès ont été accomplis, notamment en ce qui concerne l'adoption de l'énergie solaire, qui évolue dans une direction positive. Il y a au moins quelques subventions pour électrifier les transports publics plus rapidement, l'UE [Union européenne] a été meilleure à ce sujet que nous ici aux États-Unis. C'est ce qui se passe, donc je ne veux pas dire qu'il n'y a pas eu de progrès. Mais il n'y a certainement pas eu le genre de progrès qui nous intéresse, ou que les gens méritent.

\_MF, SS : Dans *Reconsidering Reparations*, vous incluez une citation de Harry Belafonte, qui nous a quittés avant-hier, comme épigraphe au chapitre « What's Next : Why Reparations Require Climate Justice » [« Pourquoi les réparations nécessitent une justice climatique »]. Il y fait référence à une discussion qu'il a eue avec Martin Luther King, qui lui a dit : « Je suppose que nous allons devoir devenir des pompiers ». Nous pourrions comparer cela à un extrait très souvent cité d'un discours de Malcolm X, dans lequel il dit qu'une maison brûle, qu'il y a le Nègre de la maison et le Nègre du champ, et que le Nègre du champ dit : « Eh bien, laissons-la brûler ». Si vous mettez les deux ensembles, on peut se demander : en considérant spécifiquement l'histoire de l'exclusion des Noirs, des Marrons et des Autochtones des discussions sur la justice climatique, des ONG, des positions de visibilité, de pouvoir, de prise de décision... comment peut-on convaincre des gens qui ont déjà été privés de leurs droits ? Comment peut-on dire : « D'accord, vous devriez vous engager, vous devriez agir, vous devriez aussi être un pompier ? ».

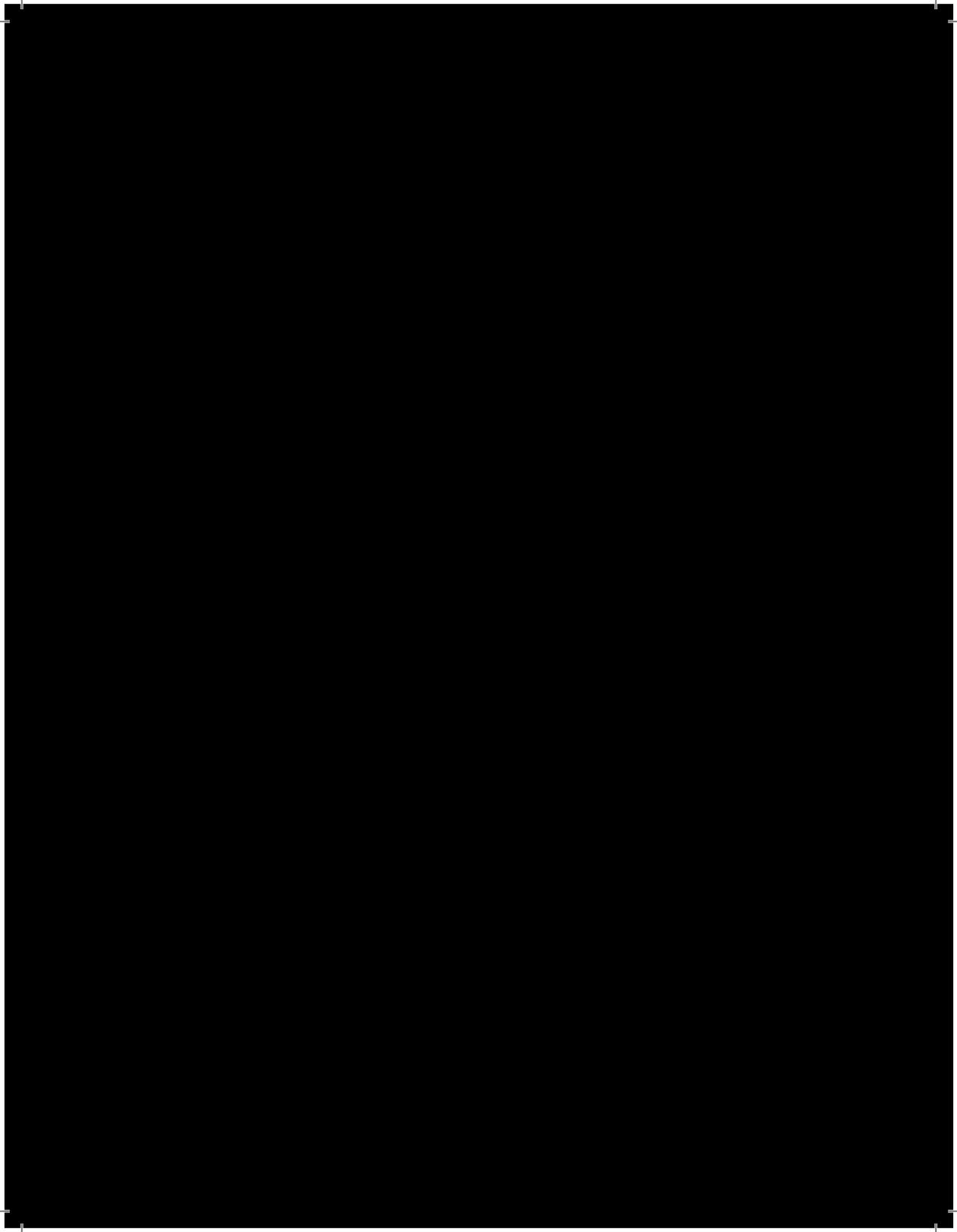
\_OT : Cela résonne vraiment avec beaucoup de conversations que j'ai eues. En 2023, je ne rencontre pas autant de scepticisme que lorsque j'ai commencé à travailler sur ce sujet en 2019. Donc,

même dans ce court laps de temps, il y a eu un changement, mais même aujourd'hui, les gens se disent : « Pourquoi devrions-nous nous intéresser à cela ? C'est le problème de quelqu'un d'autre, c'est la faute de quelqu'un d'autre. Et quelqu'un d'autre devrait s'en occuper. Nous avons d'autres problèmes plus urgents à régler ». Et la première chose que j'ai tendance à dire, c'est que je ne sais même pas si c'est faux. Si vous vivez dans une communauté où le niveau des soins de santé est faible, où la violence armée est élevée, où les services publics sont coupés, je ne vais pas dire à cette personne : « Hé, il faut que tu étudies, il faut que tu laisses tomber ces choses et que tu te concentres sur le fait d'avoir ou non de l'énergie solaire ». Ce n'est pas ma politique. Je pense qu'il y a une version de cette plainte avec laquelle je suis d'accord. Je n'avais jamais entendu cette juxtaposition de ces deux citations auparavant. J'aime beaucoup cela. La citation de Malcolm X, « la maison du maître brûle ; qu'en pensez-vous ? », et celle du Dr King, « nous devons devenir des pompiers ? » Je pense que l'une des raisons pour lesquelles je trouve cette juxtaposition si intéressante, c'est qu'il y a un niveau de politique où je pense que Malcolm X décrit la réponse appropriée. Si nous parlons de l'hégémonie et de la centralité des États-Unis dans le système mondial, je pense que vous commettez une erreur politique fondamentale, du moins si votre politique est organisée autour de la libération des Noirs, si vous pleurez la perte de l'hégémonie des États-Unis. Je ne pense pas être en désaccord avec la personne qui se demande ce que les Noirs des États-Unis ont à gagner si les États-Unis sont au centre des choses. Mais ce qui est différent dans la crise climatique, c'est qu'elle n'affecte pas uniquement les décideurs en matière de climat. La crise climatique, l'effondrement écologique au sens large, est un fait qui affecte la planète. Ce n'est pas la maison des maîtres, vous vivez vraiment ici. Et c'est ce que j'ai essayé de faire comprendre aux gens avec l'analyse au niveau des systèmes mondiaux : il est littéralement vrai, d'un point de vue écologique, que les émissions en Chine, dans la mesure où elles contribuent au réchauffement climatique, affectent matériellement votre réalité ailleurs. Il n'est pas nécessaire d'avoir une relation personnelle avec quelqu'un là-bas qui décide de ce que les usines doivent émettre dans l'air, pour qu'il y ait une relation de cause à effet directe entre leur activité et les circonstances de votre vie. Je pense que le type d'anti-intellectualisme contre lequel je m'élève n'est pas l'objection à la réflexion sur la crise climatique à partir des priorités. Vous pouvez très bien avoir de meilleures

priorités dans votre situation particulière. Il n'y a pas de problème. Mais l'idée que les seuls systèmes politiques dont vous devriez vous préoccuper sont ceux avec lesquels vous avez une relation personnelle, ceux qui apparaissent de manière reconnaissable dans votre relation personnelle, n'est tout simplement pas compatible avec l'autodétermination dans un monde qui, en fait, présente le type de complexité que nous connaissons. Et c'est un autre aspect de ce à quoi je m'oppose, au-delà de la fétichisation du traumatisme, dans les essais où je m'oppose à cette sorte de focalisation excessive sur l'expérience vécue. Personne ne vit les taux d'intérêt fédéraux comme on vit un coup de poing au visage. Ce n'est pas le genre de chose que sont les taux d'intérêt fédéraux. En revanche, il est tout à fait vrai que les choses que vous vivez, comme le chômage, comme l'augmentation des niveaux de violence due à la détérioration des conditions sociales, ont des liens que nous pouvons comprendre si nous étudions et prêtons attention et réfléchissons à des choses qui dépassent notre expérience immédiate, et qui ont un rapport indirect avec les taux d'intérêt des banques. Si l'on ne privilégie que les choses dont les gens font l'expérience, ce que l'on fait fonctionnellement, c'est confier les rênes des conditions de possibilité de l'expérience des gens aux personnes qui vont en fait prendre ces décisions sur ce que le reste d'entre nous va vivre. Si vous faites confiance à la Réserve fédérale pour décider à votre place du niveau de chômage dans votre communauté, vous devez adopter une politique qui leur laisse le soin de le faire. Mais si vous ne voulez pas qu'il en soit ainsi, si vous voulez avoir quelque chose qui ressemble à un contrôle démocratique sur les expériences de votre vie, vous devez avoir dans votre réseau de confiance, dans votre « nous » collectif, quelqu'un qui y prête attention. Il n'est pas nécessaire d'être la personne qui étudie les taux d'intérêt, tout comme il n'est pas nécessaire d'être la personne qui connaît la plomberie, ou la personne qui connaît la médecine, mais vous devriez probablement être prêt à consulter un médecin. Je pense qu'il en va de même pour la crise climatique. Et de la politique climatique.

\_MF, SS : Merci pour votre temps, Femi.

\_OT : Merci beaucoup de faire cela.



Partie 2.

# **LUTTER : FAIRE FACE AUX DÉSASTRES CLIMATIQUES COLONIAUX**

**+ Décoloniser les luttes climatiques :  
une conversation avec l'Association A4,  
Ana Sanches et Tatiana Garavito**

**+ Plotting Survival  
(To Live in the Hurricane's Path)  
\_Adom Philogene Heron**

**+ Dans le sillage des catastrophes  
naturelles : une conversation  
avec Lori Peek**



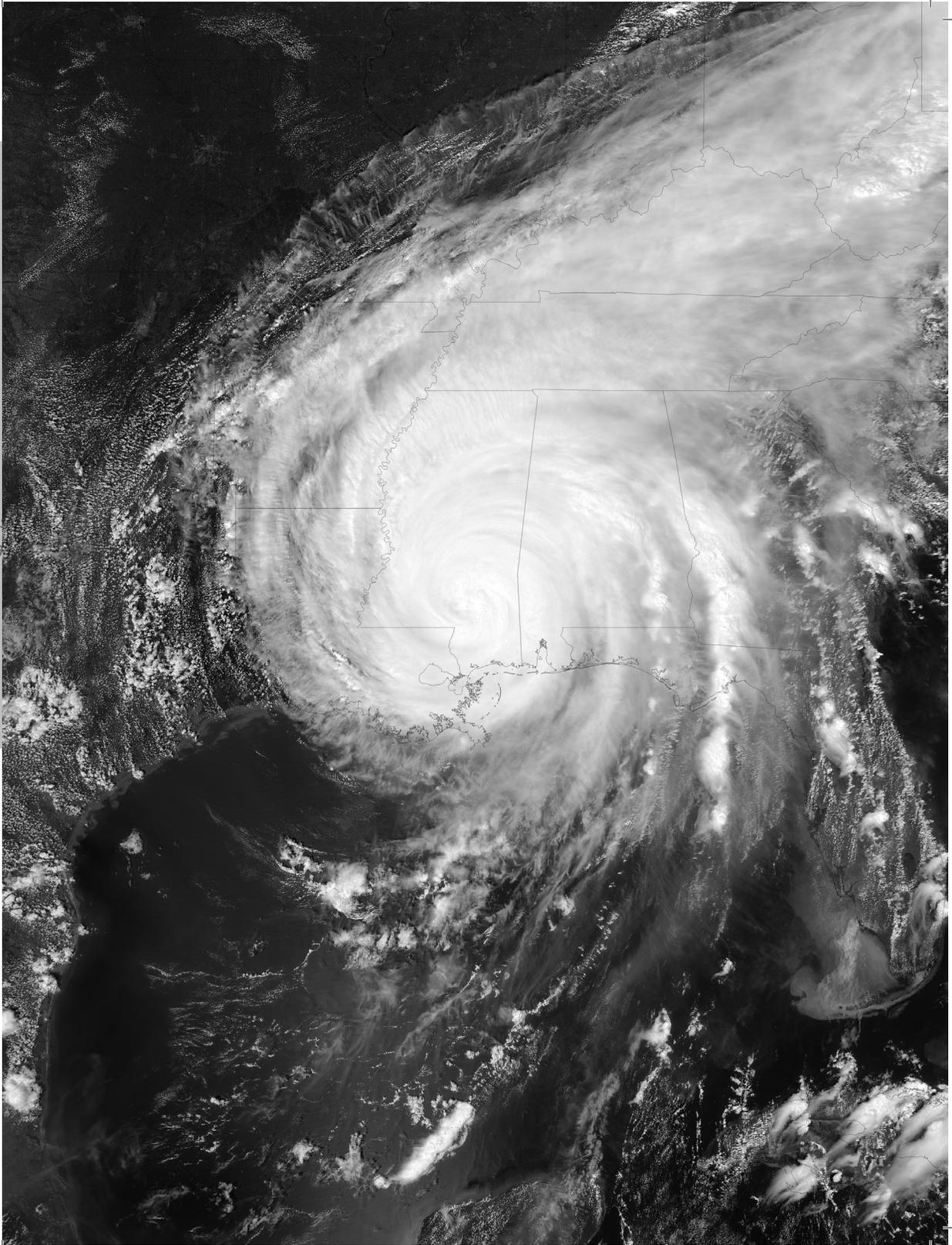
## L'ouragan Katrina, 2005

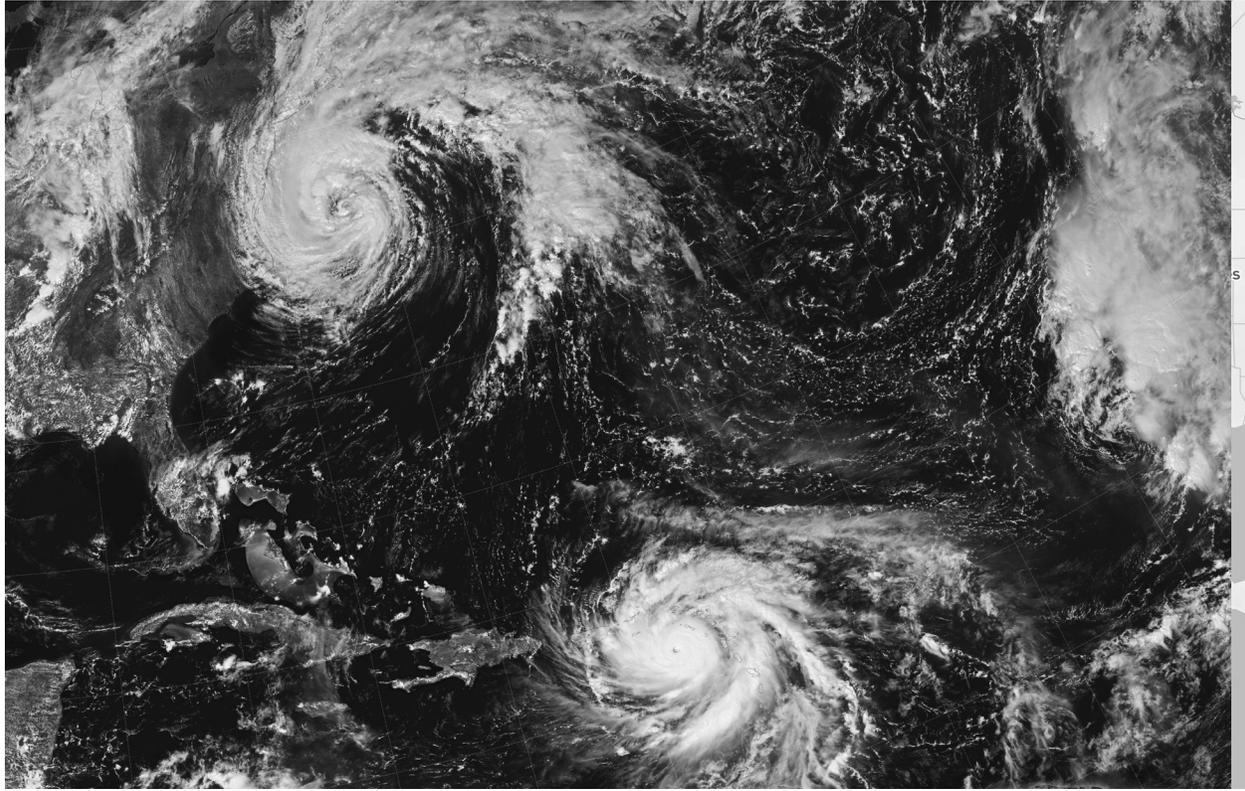
Trajectoire d'ouragan Katrina, du 23 au 31 août 2005.

Source : NOAA Historical Hurricane Tracks,  
<https://coast.noaa.gov/hurricanes/>

Source de l'image satellite : NASA Earth Observatory,  
<https://earthobservatory.nasa.gov>

a  
e







## L'ouragan Maria, 2017

Source de l'image satellite : NASA Earth Observatory,  
<https://earthobservatory.nasa.gov>

Trajectoire d'ouragan Maria, du 16 septembre au 2 octobre 2017.  
Source : NOAA Historical Hurricane Tracks, <https://coast.noaa.gov/hurricanes/>



## L'ouragan Iota, 2020

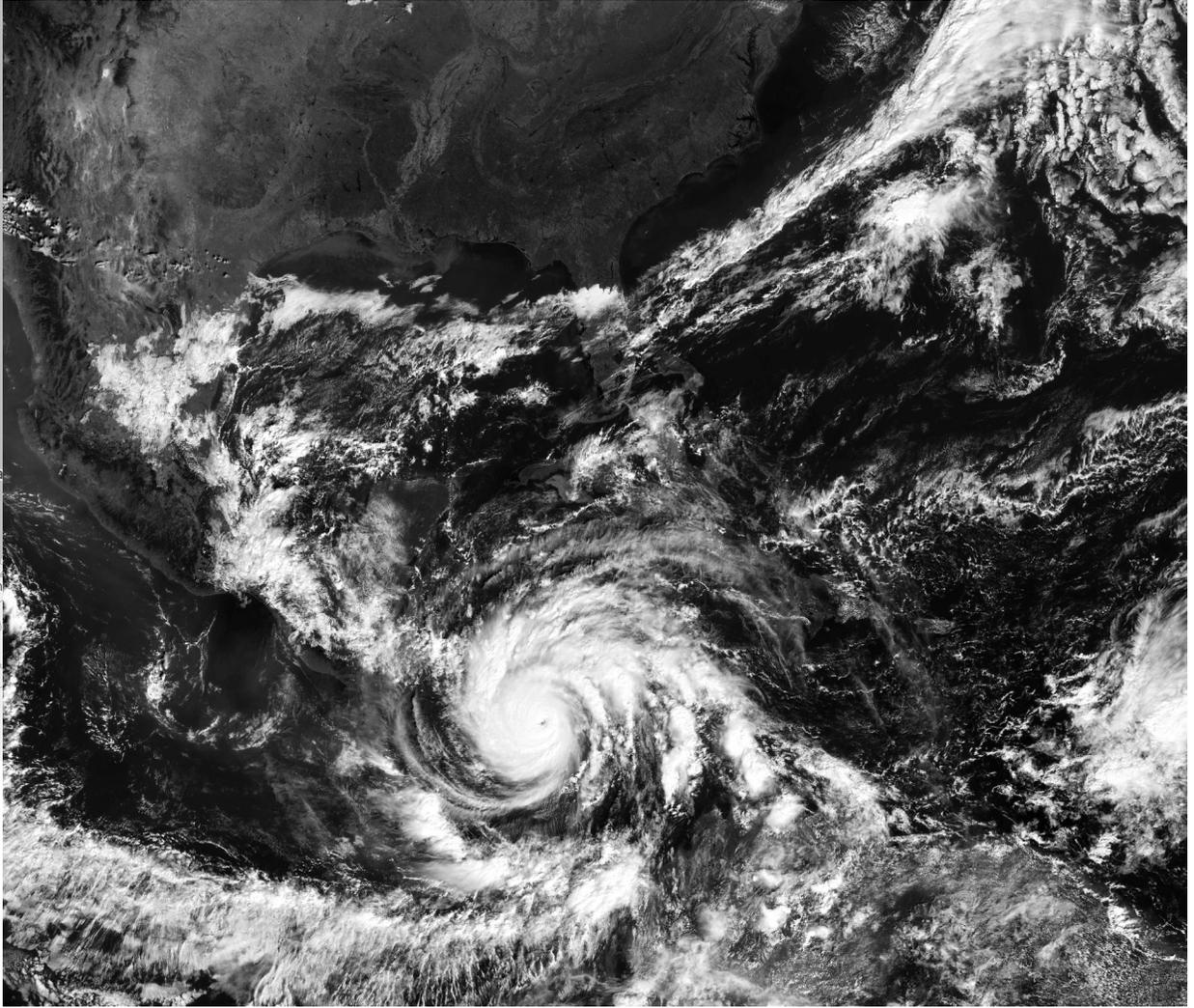
Trajectoire d'ouragan Iota, du 12 au 18 novembre 2020.

Source : NOAA Historical Hurricane Tracks, <https://coast.noaa.gov/hurricanes/>

Source de l'image satellite : NASA Earth Observatory, <https://earthobservatory.nasa.gov>

aça

•  
llen



# **DÉCOLONISER LES LUTTES CLIMATIQUES : UNE CONVERSATION AVEC L'ASSOCIATION A4, ANA SANCHES ET TATIANA GARAVITO**

Le présent texte est une version éditée d'une conversation collective avec quatre activistes et chercheur-se-s originaires du Soudan, d'Espagne, du Brésil et de Colombie travaillant en France, au Brésil, dans le nord de l'Irlande et en Colombie. L'entretien a été mené en août 2023 par Malcom Ferdinand et Shela Sheikh – membres de l'équipe éditoriale de *Plurivers* – via zoom et par échanges de courriels, en anglais, en français et en portugais. Il a été entièrement traduit en français. Nous avons essayé de conserver le ton informel de la discussion et avons ajouté des commentaires éditoriaux lorsque des explications supplémentaires étaient jugées nécessaires.

\_Malcom Ferdinand et Shela Sheikh (MF, SS) : Merci à toutes d'avoir pris le temps de nous parler et de nous faire part de vos expériences et de vos points de vue. Nous aimerions vous demander, tout d'abord, de vous présenter et d'expliquer le travail que vous faites.

\_A4 (Habib) : Je suis l'un des cofondateurs de l'Association A4 [Association d'Accueil en Agriculture et Artisanat]<sup>1</sup>. Je suis originaire du nord du Soudan. Je suis arrivé en France en 2014 en tant qu'immigré demandeur d'asile. Je suis allé à la campagne, dans un lieu appelé La ZAD de Notre-Dame-des-Landes [près de Nantes, dans le nord-ouest de la France ; ZAD signifie « zone à défendre »], où des militant·e·s luttent contre un projet de construction d'un aéroport dans une commune rurale. Ils avaient lancé un appel pour que les gens viennent les aider à défendre la zone. J'y ai vécu pendant trois ans. J'y ai appris beaucoup de choses, par exemple la langue française, mais j'ai aussi pu utiliser mes compétences en soudure pour aider les agriculteurs avec leurs machines. En 2018, le gouvernement est venu détruire toutes les cabanes et a déclaré que le projet était illégal [le projet de construction de l'aéroport a tout de même fini par être abandonné]. J'ai donc quitté la région et je suis allé à Paris pour commencer une nouvelle vie. Là-bas, je me suis fait beaucoup d'amis qui luttent pour obtenir des papiers et un logement et j'y ai fréquenté le collectif No Border. Et j'ai aussi rencontré des gens qui luttent contre l'agriculture industrielle. C'est dans ce contexte qu'est née A4. On s'est demandé comment les personnes arrivant en France ou en Europe pouvaient utiliser les nombreuses connaissances dont ils disposaient. Je sais par expérience qu'il y a

1\_ Pour plus d'informations sur l'Association A4 et pour suivre leurs activités, voir <https://a4asso.org/>

énormément de gens qui ont beaucoup à partager, mais quand on arrive ici, on n'a pas l'occasion de le faire. Sans papiers reconnus par le gouvernement français, on n'a aucun droit, et pour survivre on n'a pas d'autre choix que d'accepter d'être exploités : dans le bâtiment, le nettoyage ou la plonge dans les restaurants – des emplois avec des conditions de travail horribles. Mais parce qu'on est loin de chez soi et qu'on a des responsabilités – par exemple, des familles en Afrique qui attendent de l'aide – on n'a pas d'autre choix, malgré ses rêves et son désir de construire sa vie. Les gens sont dans cette situation parce que la France et l'Union européenne leur ont fermé la porte ; iels sont marginalisé·e·s volontairement par un système dans lequel certaines personnes profitent de ces conditions de travail, que ce soit dans l'agriculture, la construction publique, ou encore dans les secteurs du nettoyage et de la restauration.

\_A4 (Alitzel) : Je vais parler un peu de moi, mais je souhaite préciser que nous parlons avant tout en tant que membres d'un collectif. Je suis née en Espagne. Ma mère est franco-mexicaine et mon père espagnol. Je vis maintenant en France depuis quatre ans. J'ai vécu avec différents collectifs anticapitalistes qui essayaient de faire de l'agriculture de manière alternative. Mais j'ai été frustré par le fait que, pour avoir ce genre de vie en France, il faut soit avoir le RSA [Revenu de Solidarité Active, une forme de minima sociaux], soit une aide financière de l'État pour les périodes où l'on n'a pas d'emploi (mais cela signifie qu'il faut être de nationalité française). Dans les cas où l'on essaie de vivre d'un travail agroécologique, il est vraiment difficile d'avoir un revenu de subsistance ou un salaire, car les gens doivent vendre ce qu'ils produisent à un prix qui n'est pas accessible pour beaucoup, surtout dans les quartiers populaires de la ville (à cause des prix compétitifs de l'agro-industrie et du fait que l'État aide beaucoup plus les grandes fermes que les fermes agroécologiques). En octobre 2021, j'ai rencontré A4 et j'en ai appris plus sur les questions de souveraineté alimentaire. J'ai rejoint A4 parce que je pensais que ce projet pouvait nous aider à ne pas oublier que les luttes sociales sont liées aux luttes écologiques. Je travaille maintenant pour A4, où j'aide à la coordination.

\_Ana Sanches (AS) : Je m'appelle Ana Sanches. Je suis une femme Noire originaire du Brésil. Plus précisément, je suis originaire de Caraguatatuba, une communauté côtière de la région périphérique de l'État de São Paulo. Je vis actuellement à Porto

Novo à la périphérie sud. Je suis chercheuse et militante du mouvement Noir et socio-environnemental au Brésil et je travaille avec de nombreuses organisations. Je fais partie de l'institut Periferia Sustentável, composé de jeunes de la banlieue et d'écologiste, ainsi que du réseau Marron (Rede Quilombação), un mouvement Noir et antiraciste<sup>2</sup>. Je travaille également avec le groupe Iteramaxê, une organisation qui œuvre en faveur d'une plus grande diversité dans les universités, tant en matière d'accès pour les groupes dits minoritaires (y compris les Noirs, les Quilombolas [Marrons], les Autochtones, les LGBTQIAPN+ et les personnes handicapées) qu'en termes de thèmes de recherche promus par ces groupes. J'ai participé récemment à la création du Réseau antiraciste pour l'adaptation au changement climatique<sup>3</sup>, un groupe qui travaille avec des organisations de défense politique et territoriale pour élaborer des politiques publiques d'adaptation au changement climatique pour les Noirs, les Autochtones et les Quilombolas, ainsi que pour les personnes issues des périphéries et des territoires vulnérables du Brésil. En plus de mon engagement social, je travaille comme conseillère de projet à l'Instituto Pólis. Cette organisation œuvre sur « le droit à la ville », les questions socio-environnementales et leurs intersections avec la race, le genre, la classe et le soi, en particulier dans l'agenda socio-environnemental, en mettant l'accent sur les communautés et la lutte contre les inégalités<sup>4</sup>. Je suis titulaire d'un diplôme de premier cycle en tourisme, d'une maîtrise en sciences [*mestrado em ciências*] de la faculté de santé publique de l'université de São Paulo et je réalise un doctorat dans le cadre du programme de changement social et de participation politique de l'université de São Paulo, au sein de laquelle j'ai effectué des recherches sur les femmes Noires et la lutte contre le racisme environnemental au Brésil.

2\_ <https://institutoperifasustentavel.com.br/>

3\_ <https://adaptacaoantirracista.org.br/>

4\_ [@institutopolis](https://polis.org.br)

\_Tatiana Garavito (TG) : Je m'appelle Tatiana Garavito. Je suis une organisatrice et facilitatrice colombienne, une étudiante de la vie, une migrante, actuellement basée entre le nord de l'Irlande et la Colombie. Je me consacre à la création d'espaces permettant à diverses communautés de se réunir et de réfléchir aux différentes manières dont nous perpétons la violence envers nous-mêmes, envers les autres et envers le monde qui nous entoure. Je travaille également à la co-création d'espaces où les militant-e-s et les collectifs locaux peuvent explorer et expérimenter de nouvelles pratiques et façons d'être qui peuvent conduire à produire des cultures et des systèmes différents.

5\_ <https://tippingpointuk.org/>

Actuellement, je co-dirige l'équipe Care & Repair [Soin & Réparation] à Tipping Point [lit. « point de basculement »]<sup>5</sup>, une coopérative de travailleurs et travailleuses engagé-e-s dans des politiques de soins au sein des organisations et dans le soutien de divers écosystèmes de mouvements qui résistent au chaos climatique tout en renforçant leur résilience et leur pouvoir face aux systèmes dominants actuels. Nous soutenons les groupes et les réseaux qui s'organisent afin de dénoncer les responsables de la détresse planétaire et communautaire. Notre objectif est de remplacer le statu quo par des alternatives réparatrices et régénératrices.

6\_ <https://climate.reparations.uk/>

7\_ <https://platform.london.org/>

Au sein de Tipping Point, j'aide à coordonner le Climate Reparations Network [Le Réseau de réparations climatiques]<sup>6</sup>. Créé en 2021, juste avant la COP26, le réseau est né d'une collaboration entre Tipping Point et Platform London<sup>7</sup>. Nous avons créé un espace dédié aux collectifs locaux et aux militant-e-s qui se concentrent sur diverses luttes, telles que le logement, la migration, la santé, la terre, la justice raciale et la justice climatique et cela à travers toute la Grande-Bretagne. Guidés par une approche de justice réparatrice, nous avons élaboré une série d'exigences « start and stop » [« commencer et arrêter »] témoignant de notre volonté d'un changement systémique<sup>8</sup>. Certaines demandes portent sur l'arrêt du financement des énergies fossiles ou encore l'arrêt des politiques migratoires hostiles. À l'inverse, nous appelons au paiement de réparations pour les dommages climatiques et à la démocratisation des énergies renouvelables, des banques, des logements et des infrastructures publiques. Ces demandes, ainsi que l'appel plus large à des réparations pour les dommages climatiques, viennent souligner le fait que le changement climatique résulte de pollutions, d'extractions, d'exploitations et d'oppressions disproportionnées causées par les colonisateurs. Les pays les plus polluants sont protégés des effets du changement climatique, tandis que les pays les moins responsables des émissions en subissent les conséquences. Tout cela à cause des richesses qui sont extorquées dans les pays du Sud et les nombreux « Suds » au sein même des pays du Nord [« *the many souths of the north* »]. Le colonialisme et l'esclavage ont justifié l'exploitation des personnes et des lieux, remplaçant l'interdépendance et les modes d'existence collectifs par la domination et l'assujettissement. Ces dynamiques persistent dans les relations économiques modernes de commerce, d'investissement et d'endettement.

8\_ <https://climate.reparations.uk/#demands>

Climate Reparations Network s'efforce d'obtenir des réparations climatiques en facilitant les transferts de richesses des pays et entreprises polluantes vers les pays du Sud les plus touchés par les pertes et les dommages. Mais notre quête de réparations va au-delà de la simple compensation monétaire ; nous travaillons à la co-création de processus et de pratiques visant à remédier aux injustices structurelles économiques, politiques, sociales et culturelles qui rendent certaines communautés plus vulnérables aux catastrophes. Notre objectif est de transformer les sociétés en corrigeant les préjudices causés par l'extraction et l'exploitation. Nous nous efforçons d'assurer la transition entre un modèle capitaliste alimenté par des combustibles fossiles [*fossil-fueled capitalism*] et un monde fondé sur le soin et la réparation.

\_MF, SS : Ce premier numéro de la revue *Plurivers* est intitulé « Décoloniser le changement climatique ». Pourriez-vous, chacun d'entre vous, réfléchir à ce qu'un tel appel peut signifier dans votre propre travail et votre pratique ? Quels sont, selon vous, les principaux défis à relever ? Et y a-t-il des réussites que vous pouvez partager avec nous ?

\_A4 : Le changement climatique ne concerne pas seulement les populations d'Afrique ou d'Asie – il nous concerne tous et nous devons donc nous y attaquer. Avec A4, nous travaillons sérieusement sur les aspects politiques et culturels du changement climatique, en rassemblant des groupes qui ne travaillent pas tous dans le même sens, tout en cherchant à créer des points de convergence. Il est essentiel de faire le lien entre les injustices liées à la migration ici en France et les questions d'écologie et de changement climatique. Nous faisons partie d'un réseau de groupes issus d'autres pays et nous voyons bien comment – à cause du changement climatique – les gens sont obligés de partir de là où ils vivent, partout. Et ce sont toujours les plus pauvres qui ont ce problème. Nous pouvons parler de la France parce que nous sommes ici, mais c'est la même chose dans d'autres pays : les territoires et les droits des gens leur sont retirés, même s'ils étaient là avant la colonisation. En Afrique, les gens ont été forcés de partir à cause de la guerre, de l'action de l'État, de l'accaparement des terres, ou des conséquences de l'inaction des autres pays face au changement climatique. Et lorsqu'ils arrivent en France, non seulement ils doivent entrer dans une culture différente, mais ils sont confrontés au racisme, même de la part de certains mouvements écologistes qui disent : « Ils nous

9\_ [Eds.] Les  
« Soulèvements de  
la Terre » est un  
mouvement écologiste/  
groupe militant pour le  
climat en France qui a  
fait beaucoup parler de  
lui lorsque le ministre  
français de l'Intérieur,  
Gérald Darmanin, a  
appelé à le dissoudre  
en juin 2023 (tentative  
annulée depuis par  
les tribunaux). Cette  
tentative de dissolution  
s'est opérée à la suite  
d'une manifestation  
et d'une violente  
répression par les forces  
de police lors d'une  
manifestation d'environ  
5 000 personnes contre  
les « méga-bassines »  
près de Sainte-Soline,  
dans l'ouest de la France.  
Pour plus d'informations  
et pour soutenir le  
groupe, voir [https://  
lessoulevements  
delaterre.org](https://lessoulevementsdelaterre.org)

prennent nos terres ». Si quelqu'un n'a plus le droit d'être dans son pays, il faut bien qu'il trouve un nouvel endroit. La question est de savoir comment ouvrir cette voie.

En janvier 2021, deux amis et moi [Habib] avons été invités sur la ZAD [à Notre-Dame-des-Landes] lors de la première rencontre des Soulèvements de la Terre<sup>9</sup>, mouvement que je suivais de loin. On nous a demandé de présenter notre itinéraire personnel vis-à-vis de l'écologie. L'une des premières questions était de savoir comment est-ce que l'on comprenait le mot « écologie ». La plupart du temps, il est défendu par des gens de gauche. Mais lorsque l'on assiste à des rassemblements militants en France ou en Europe, souvent alors que les gens prétendent lutter contre l'oppression et la violence et qu'ils s'engagent sur les questions féministes par exemple, la question du racisme est complètement négligée. Dans certains cas, c'est très difficile pour nous parce qu'il y a beaucoup de racisme passif. Par exemple, lors d'un rassemblement d'écologistes et d'anarchistes d'environ 5 000 personnes, il n'y avait que 10 personnes non Blanches. Et lorsque nous nous déplaçons dans les campagnes pour trouver du travail dans les fermes, où il est si difficile d'être autonome si l'on n'a pas de voiture, on entend dire : « Vous pouvez faire du stop. C'est facile. Nous sommes tous égaux. C'est pareil pour tout le monde, ce n'est pas si difficile ». Nous sommes face à une véritable méconnaissance.

Comment faire évoluer cette situation ? Nous essayons de rapprocher les deux luttes, qui sont pour la plupart très différenciées en France : il y a des militants écologistes qui ne pensent pas tellement aux aspects sociaux ; les gens qui sont dans les luttes sociales n'ont pas le temps de penser aussi à l'écologie. L'idée d'A4 est de construire ce réseau en France et au-delà – nous ne voulons pas respecter les frontières nationales. Nous sommes en contact avec des groupes qui ont les mêmes objectifs dans différentes régions de France, d'Espagne, de Suisse... Nous essayons de redonner de l'espace aux personnes venant du Sud, dont les voix et les savoirs ne sont pas entendus. L'État n'ouvre les portes du travail que lorsqu'il le souhaite. Par exemple, pendant le COVID, comme les frontières françaises étaient fermées, il n'y avait pas assez de gens pour travailler dans l'agriculture. Ils ont donc fait une loi spéciale pour que les gens de l'extérieur puissent venir seulement pour cette période, pour ce travail, et ensuite retournent dans leur pays. La légalité ou l'illégalité des personnes dépend de l'intérêt des États. Nous essayons de dire que les personnes du Sud devraient avoir

la possibilité de décider librement de ce qu'elles veulent faire de leur vie et ne devraient pas être considérées comme des esclaves ou comme des êtres humains n'ayant pas la même valeur que les Blancs. Nous ne traitons pas les Ukrainiens de la même manière que les Soudanais ou les Afghans qui viennent en France. Nous essayons de rendre ces questions visibles.

Nous avons découvert qu'il y a un problème particulier en France : beaucoup d'agriculteur·rice·s arrivent à la retraite et beaucoup de fermes sont abandonnées. Dans le même temps, il y a beaucoup de gens qui arrivent, d'Afrique, d'Asie ou de pays en guerre, qui ont des connaissances et qui cherchent du travail. On s'est dit pourquoi ne pas créer une association qui ferait le lien entre la ville et la campagne et qui permettrait de garantir qu'il n'y ait pas d'abus pour les gens qui travaillent dans les fermes. Qu'ils puissent avoir un logement décent et que leur dignité soit respectée. C'est de cette manière qu'est née l'association, et maintenant nous essayons de mettre en place un réseau de soutien. Nous faisons petit à petit un tour de France – nous faisons des visites de terrain d'une semaine à peu près quatre fois par an – pour essayer de faire des liens entre les personnes migrant·e·s, les fermes et les associations sociales qui accompagnent les personnes dans leurs trajectoires migratoires et qui les soutiennent en leur fournissant des papiers, un logement et une formation.

Nous avons commencé à travailler ici en France avec une organisation appelée F3E, qui travaille avec des chercheur·se·s, des universitaires et des activistes au niveau international sur un projet appelé « écologie et pouvoir d'agir »<sup>10</sup>. Il y a dix participant·e·s originaires de différents pays : des personnes qui travaillent sur les questions de l'eau, sur les questions féministes, sur les mines en Afrique, sur les droits des afro-descendant·e·s en Amérique du Sud. En Inde, un collectif de femmes travaille sur la manière dont les femmes peuvent avoir leurs propres terres en tant qu'agricultrices et être leaders de leurs communautés.

L'un des objectifs de A4 est d'explorer les problématiques juridiques et de trouver des moyens de régulariser les personnes. Nous travaillons avec le CODETRAS [Collectif de défense des travailleur·euse·s étranger·ère·s dans l'agriculture], qui est un collectif de défense, entre autres, des travailleur·euse·s détaché·e·s<sup>11</sup>. C'est un moyen légal d'exploiter des personnes venant du Sud qui sont en situation régulière dans d'autres pays de l'Union européenne : lorsqu'elles travaillent dans un autre pays

10\_ <https://f3e.asso.fr> ; <https://f3e.asso.fr/save-the-date-journee-ecologie-et-pouvoir-dagir-du-f3e/>

11\_ <http://www.codetras.org>



Voyage de recherche de l'Association A4, Limousin, France, février 2022.  
Photo © Association A4.

– qui n’est pas le premier pays où elles sont arrivé-e-s, elles ont de très mauvaises conditions de travail<sup>12</sup>. Nous travaillons également avec la Confédération Paysanne<sup>13</sup> – l’un des syndicats français des travailleurs agricoles – qui a une commission concernant le travail agricole des étrangers. L’une de nos autres idées consiste à sensibiliser à ces luttes avec les Soulèvements de la Terre.

Nous avons récemment fait un voyage à Lannion, en Bretagne, où nous avons visité des centres d’accueil pour demandeurs d’asile. En discutant avec eux, nous avons découvert que de nombreux-ses personnes migrant-e-s sont exploité-e-s pour des travaux tels que la cueillette des fruits ou des tomates. Comment est-il possible que l’État autorise ce travail, uniquement pendant la saison où les agriculteurs ont besoin d’une main-d’œuvre bon marché, et que les personnes migrant-e-s perdent ensuite le droit de travailler, une fois la saison terminée ? Quelle est la relation entre l’agro-industrie, l’État et la MSA [Mutualité sociale agricole], qui légalisent l’exploitation et ne respectent pas les personnes ? Nous commençons à mener des enquêtes et à faire un travail psychologique et d’autonomisation auprès des personnes qui ont subi des abus dans les agro-industries, qui sont souvent traitées comme des esclaves, afin qu’elles puissent parler de ces conditions. Il est plus facile pour quelqu’un de parler de ces choses lorsque d’autres personnes viennent témoigner. Cet élément de recherche conjointe est important par rapport à la position paternaliste de nombreuses personnes au sein de la gauche et du mouvement écologique. Récemment, un tribunal de Brest a condamné ce traitement déshumanisant<sup>14</sup>. Nous allons essayer de travailler avec le CODETRAS, ainsi qu’avec la Confédération Paysanne, afin de rendre plus visible la façon dont les migrant-e-s sont utilisé-e-s pour le travail agro-industriel au niveau national.

\_AS : Le Brésil est le pays qui a accueilli le plus grand nombre de personnes kidnappées sur le continent africain dans le cadre de la traite transatlantique des esclaves. C’est également le dernier pays occidental à avoir aboli l’esclavage (en 1888). C’est à partir de ce pays que je situe ma pensée. Ainsi, lorsque je pense à la décolonisation du changement climatique, je pense à la manière de décoloniser le monde et toutes nos relations, en faisant face à ce qui nous a été imposé, du point de vue du Brésil. Je pense que cela implique ce qu’Antonio Bispo appelle une « contre-colonisation » [*contra-colonizar*] dans les relations affectives, les connaissances,

12\_ Voir Servel, Hélène et Hermelin, Tifenn, « Travailleurs détachés – les dessous d’une exploitation », *Blast*, 30 mars 2023 (2 parties) : <https://www.blast-info.fr/podcasts/travailleurs-detaches-les-dessous-dune-exploitation-fMsrQ0U-TK2vxYM-aitl2A> g  
13\_ <https://www.confederationpaysanne.fr/>

14\_ Voir « Traite d’êtres humains. 2 ans de prison ferme pour le gérant d’une entreprise de volailles », *France TV*, 6 juillet 2023 (France3 : Bretagne), <https://france3-regions.francetvinfo.fr/bretagne/finistere/brest/traite-d-êtres-humains-dans-une-entreprise-de-volailles-2-ans-de-prison-ferme-pour-le-gerant-2808866.html>

15\_ Dans son récent livre, *A terra dar, a terra quer*, São Paulo, Ubu Edition, 2023, Antonio Bispo dos Santos conceptualise le terme *contracolonização* (« *contre-colonialisme* ») comme une contestation lancée au colonialisme à partir du contexte spécifique du Brésil.

16\_ Des politiques publiques de quotas visant à garantir l'accès des classes populaires, des Autochtones et des Noirs à l'université ont été mises en place au Brésil au cours des 20 dernières années.

les questions de genre et les questions intergénérationnelles. Cela implique de penser à une autre façon d'habiter et d'entrer en relation avec la Terre, qui remette profondément en question le colonialisme<sup>15</sup>. C'est pourquoi je considère également comme très importante la question de la diversité ethnique et raciale des voix qui agissent sur l'agenda climatique ainsi que l'engagement en faveur de politiques publiques de réparation historique afin de rendre concret une réalité plus équitable et plurielle.

Ma trajectoire et celle de ma famille illustrent à la fois l'exclusion structurelle des pauvres, des Autochtones et des Noirs, des espaces publics et de l'enseignement supérieur, mais aussi la possibilité d'accéder à ces espaces par le biais de politiques publiques sociales telles que les quotas universitaires<sup>16</sup>. Ces politiques ont permis à ma mère – une femme Blanche de la classe ouvrière, fille d'immigrés de la classe ouvrière et femme de ménage – d'obtenir un diplôme universitaire. À mon tour, j'ai bénéficié de cette politique pour aller à l'université. C'est ce qui m'a permis d'être ici aujourd'hui et de pouvoir aider les organisations socio-environnementales à lutter contre les inégalités au Brésil, à l'intérieur et à l'extérieur de l'université, que ce soit dans les quartiers avec des collectifs locaux ou dans les bureaux du gouvernement et les ministères, en mobilisant des connaissances empiriques et théoriques. L'université, les bureaux et les secteurs commerciaux, représentés par la blancheur et la suprématie blanche, tentent de nous exclure (les Noirs et les Autochtones) des positions de pouvoir, mais lorsque nous occupons ces espaces, même si notre présence est minime, nous apportons d'autres récits et une diversité de pensées.

Là où je travaille actuellement, à l'Instituto Pólis, nous pensons que « le droit à la ville » concerne également les espaces culturels publics et le droit de vivre et d'expérimenter la ville sans violence. Nous tenons compte des expériences et des violations des droits des personnes LGBTQIAPN+, ainsi que des discriminations ethniques et raciales. De plus, nous soulignons que les questions environnementales aggravent ces inégalités. En effet, lorsque les personnes les plus vulnérables font l'expérience traumatisante de perdre leur maison pendant ou après un glissement de terrain ou une inondation, elles – et leur famille – sont contraintes d'occuper des espaces soumis à des risques environnementaux élevés (qui sont les seules options abordables ou possibles lorsqu'elles cherchent un toit). Sinon, elles se retrouvent abandonnées dans des lieux éloignés de leurs relations et liens affectifs, sans consultation

préalable, dans le cadre d'une forme coloniale d'intervention et d'« aide ». Souvent, les refuges où elles sont accueillies sont situés dans des endroits dangereux, sans sécurité, avec des conditions sanitaires médiocres, ce qui entraîne des risques accrus de violence et davantage de souffrances psychiques. Ainsi, pour moi, l'une des autres façons de décoloniser le changement climatique consiste à souligner que les questions d'inégalités environnementales doivent être formulées dans une perspective antiraciste, non patriarcale et anticapitaliste. Mon rôle consiste à remettre en question les termes courants d'« environnement », d'« écologie » et de « climat » en les remplaçant par d'autres termes voire d'autres types de savoirs. Les concepts de « justice environnementale » et de « racisme environnemental » m'aident dans cette lutte. Au Brésil, la race, l'appartenance ethnique, la classe et le genre sont des facteurs qui déterminent si vous allez vivre ou mourir, si vous allez avoir des conditions de vie décentes ou non, si vous allez avoir une maison où vivre ou non.

Pour décoloniser le changement climatique, nous devons articuler la lutte antiraciste et contre-coloniale dans nos pratiques individuelles et collectives. La collectivité est un facteur important dans la décolonisation du changement climatique, car c'est là que nous apportons la technologie ancestrale de la communauté, dans laquelle tout le monde agit en communion pour la bonne vie. L'adage « Je suis parce que nous sommes » prend tout son sens à mes yeux, en particulier lorsque nous pensons à l'éthique du soin et de l'attention. Nous ne devons pas oublier que c'est nous, les femmes Noires, qui sommes les principales responsables de la logique et du travail de soin, d'alimentation et de soutien. C'est à nous qu'il incombe de prendre soin des autres et du monde. Je pense qu'il s'agit d'un élément important qui demeure souvent marginalisé lorsque l'on parle de ces enjeux.

Enfin, la décolonisation du changement climatique implique un regard sensible et critique et des actions pour lutter contre la violence d'État. C'est le travail que de nombreuses personnes, groupes et organisations ont réalisé de différentes manières au Brésil, en utilisant l'action politique pour l'élaboration de politiques publiques justes et efficaces, visant à la coordination territoriale [*articulação*] et à garantir l'autonomie des communautés. Par exemple, des collectifs nationaux tels que CONAQ (Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas) et APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil) ont aidé de nombreuses communautés traditionnelles à préserver leurs terres en faisant reconnaître



Ana Sanches à la manifestation de la Journée de la Terre : Pour la conservation de la planète et la vie des gens; São Paulo, 2023.  
Photo © Amanda Costa.

officiellement la délimitation de leurs territoires<sup>17</sup>. Les réseaux de solidarité GRIS Espacio Solidario et Rede por Adaptação Antirracista ont contribué à l'élaboration de plans d'adaptation au climat<sup>18</sup>. De même, la Coalizão Negra por direitos, Ação Negra, CUFA (Central Única das Favelas) et le Rede Antirracista Quilombação travaillent sur l'éducation, la production de connaissances, les débats intellectuels et politiques, les projets sociaux d'urgence (tels que la distribution de nourriture) et les politiques publiques<sup>19</sup>. Des organisations comme Pólis, Conectas, Peregum, IBDU, Alana, Perifa-Sustentavel, et bien d'autres, qui réfléchissent de différentes manières au droit au logement et à la dignité des habitant·e·s des villes brésiliennes existent depuis des années<sup>20</sup>.

Il y a beaucoup de luttes au Brésil. En particulier, en tant que militant·e·s et défenseur·e·s des droits de l'Homme et de l'environnement dans ce pays, on court régulièrement le risque d'être persécuté·e·s, voire tué·e·s. C'est le cas de Bernadette Pacific, connue sous le nom de Mãe Bernadette, une femme Noire qui était l'ancienne dirigeante de la coordination des communautés quilombos du Brésil (CONAQ) et qui a été abattue en août 2023 à l'âge de 72 ans.

Malgré toutes ces difficultés et tous ces défis, j'y crois et je me bats pour la construction de propositions collectives et affectives pour un monde meilleur, dans lequel la diversité des corps et des expériences serait célébrée et toutes les formes de vie seraient honorées, reconnues et validées. Je souligne que le lendemain dont nous rêvons doit être construit aujourd'hui ; par conséquent, toutes les mains doivent être entrelacées et tous les savoirs doivent être en communion dans la lutte contre la crise écologique et humanitaire, et toutes les formes d'oppression causées par le colonialisme, ainsi que toutes les variables d'oppression exacerbées par la suprématie blanche, le patriarcat et le racisme. Par conséquent, j'appelle les populations de toutes les favelas, quilombos, villages et périphéries ; j'invite tous les corps, couleurs et ethnies ; j'appelle tous les travailleurs et les travailleuses à s'engager dans une lutte antiraciste, anticapitaliste et décoloniale. Dans la lutte et la célébration de la vie que nous sommes ! Axe !

\_TG : Pour moi, décoloniser le changement climatique passe par la reconnaissance du fait que cette crise s'inscrit dans une lignée de crises qui s'étendent sur les derniers siècles et que toutes ces crises sont issues des mêmes systèmes de domination et de pouvoir :

17\_ @conaquilombos ;  
 @apiboficial  
 18\_ @gris.solidario ;  
 https://adaptacao  
 antirracista.org.br/  
 19\_ @coalizaone  
 grapordireitos ;  
 @acaonegra\_ ;  
 @cufabrasil ;  
 @reedequilombacao  
 20\_ Voici d'autres  
 organisations et collectifs  
 à suivre au Brésil :  
 Fase ; Rede Brasileira  
 de Justiça Ambiental ;  
 Rede Antirracista  
 Quilombação ; Rede de  
 mulheres negras de PE –  
 redemulheresnegraspe ;  
 INESC – @inescoficial ;  
 Instituto Clima e  
 Sociedade ; Alana –  
 @institutoalana ; IBDU –  
 @ibdu\_oficial ; 21 dias de  
 ativismo contra o racismo  
 – @21diasdeativismo  
 contrao racismo ; Instituto  
 Duclima –  
 @instituto duclima ;  
 ANEPE –  
 @articulacaonegrape ;  
 Instituto de referência  
 Negra Peregum –  
 @instituto peregum ;  
 Movimento dos Atingidos  
 por Barragens – MAB –  
 @atingidosporbarragens ;  
 Centro de Estudos e  
 Defesa do Negro do Pará  
 – CEDENPA –  
 @cedenpa.cedenpa ;  
 Mundaú Mundo –  
 @mundaumundo ;  
 Caranguejo Tabaires  
 Resiste NOSSAS –  
 @\_nossas ; Conectas  
 Direitos Humanos –  
 @conectas ; Palmares...

... Laboratório – Ação –  
 @palmareslab ;  
 Greenpeace Brasil –  
 @greenpeacebrasil ;  
 Rede Sul-americana p/ as  
 Migrações Ambientais –  
 RESAMA – @resama\_org ;  
 Habitat Brasil –  
 @habitatbrasil ; Iburá Mais  
 Cultura –  
 @iburamaiscultura ;  
 PerifaConnection –  
 @perifaconnection ; Rede  
 Vozes Negras Pelo Clima  
 – Anistia –  
 @anistiabrasil ; Instituto  
 Marielle Franco –  
 @institutomariellefranco ;  
 Clima de eleição –  
 @climadeeleicao

la violence étatique, le colonialisme, le capitalisme, le racisme, le patriarcat, l'hétéronormativité et le validisme. Il s'agit de reconnaître que ces systèmes ont été conçus pour exploiter et extraire toute chose de toute personne. Décoloniser le changement climatique nous invite à réaliser que nous sommes également confrontés à une crise spirituelle – une déconnexion angoissante des uns avec les autres et avec le monde, dans une logique de l'Anthropocène qui place les humains au sommet d'une hiérarchie tout en désignant les personnes racialisées, les femmes, les personnes non conformes au genre, les personnes handicapées, les peuples Autochtones, les communautés marginalisées et la nature comme des ressources dont on peut se passer.

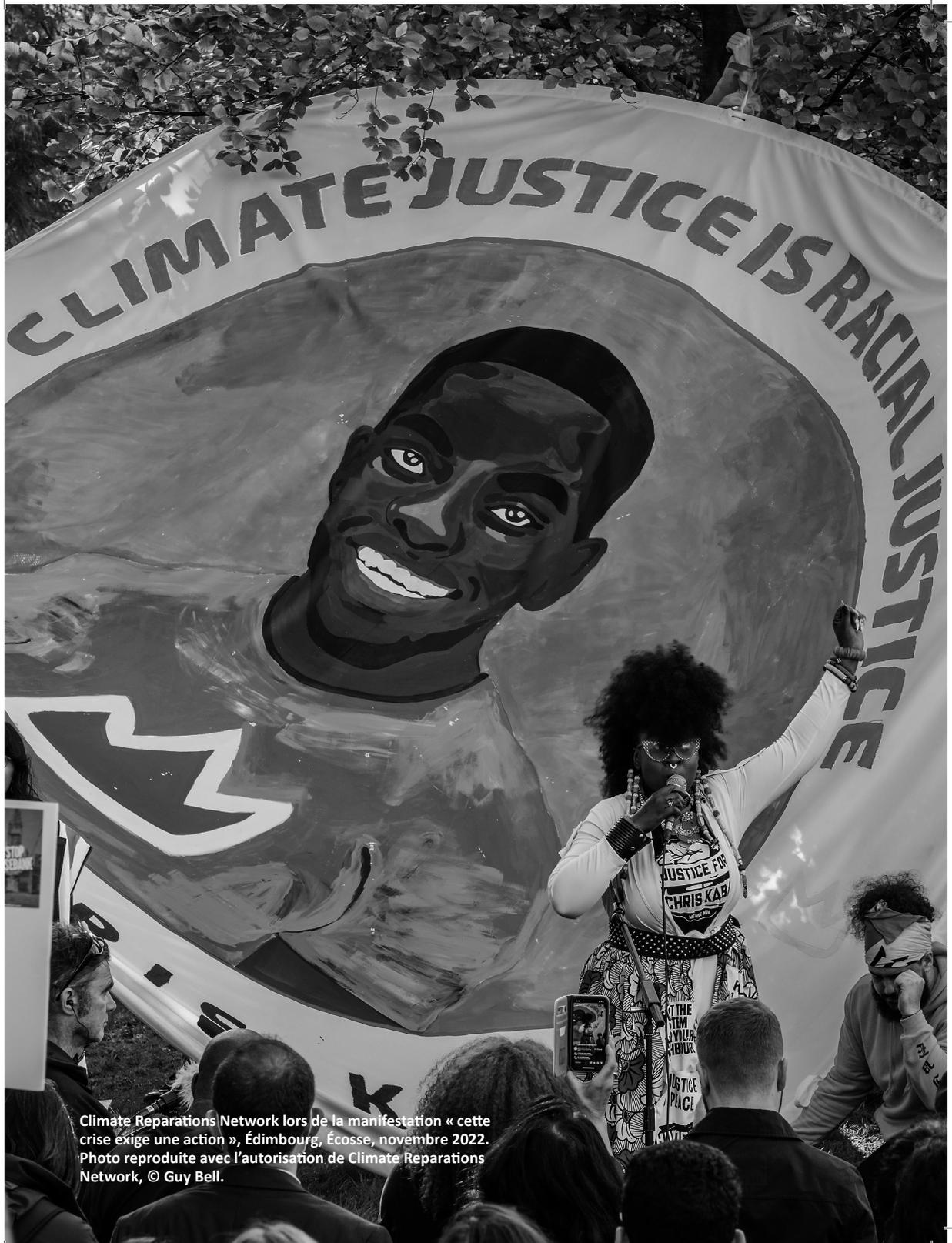
Décoloniser le changement climatique nous encourage également à étudier non seulement comment nous en sommes arrivés là, mais aussi comment se souvenir, rêver et co-créer intentionnellement de nouveaux systèmes, pratiques, processus, prières et outils favorisant les connexions et la guérison des blessures infligées par ces systèmes. Tout cela afin de nous permettre d'agir écologiquement et de reconnaître les cycles écosystémiques et d'être cohérent-e-s avec les transformations que nous souhaitons.

Bien qu'il soit difficile de qualifier ces luttes de succès en raison de la multitude d'essais et de remèdes non testés, je peux vous faire part de quelques réflexions sur les progrès que nous réalisons, selon moi, ainsi que sur les défis auxquels nous continuons à être confronté-e-s.

En s'inspirant des mouvements mondiaux prônant les réparations, le Climate Reparations Network s'est efforcé de faire des réparations climatiques un principe central du mouvement pour la justice climatique en Grande-Bretagne. Nous avons organisé des Blocs de Réparations Climatiques [Climate Reparations Blocs] lors des grandes marches pour le climat correspondant à la COP26 et à la COP27<sup>21</sup>. Ces marches ont rassemblé des centaines de personnes, favorisant la création d'œuvres d'art telles que la bannière géante, « Climate Reparations Now », conçue par l'artiste Jacob Law. Nous avons également organisé une veillée en hommage à Chris Kaba, un jeune homme Noir tué par la police à Londres. Nous avons relié nos différentes luttes à des appels plus larges en faveur des réparations climatiques par le biais de formations, d'événements et de conversations, permettant ainsi aux mouvements et aux individus d'adopter une approche de justice réparatrice dans l'organisation environnementale<sup>22</sup>. Ce processus

21\_ Voir par exemple l'appel à la mobilisation du 12 novembre 2022 : [https://www.instagram.com/p/CkQv\\_GCDGeW/](https://www.instagram.com/p/CkQv_GCDGeW/)

22\_ Voir Macmillen Voskoboynik, Daniel, « To fix the climate crisis, we must face up to our imperial past », *OpenDemocracy*, 8 octobre 2018, <https://www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/to-fix-climate-crisis-we-must-acknowledge-our-imperial-past/>



Climate Reparations Network lors de la manifestation « cette crise exige une action », Édimbourg, Écosse, novembre 2022.  
Photo reproduite avec l'autorisation de Climate Reparations Network, © Guy Bell.



Climate Reparations Network lors de la manifestation « cette crise exige une action », Édimbourg, Écosse, novembre 2022. Photo reproduite avec autorisation de Climate Reparations Network, © Guy Bell.

a permis d'élargir la compréhension des luttes interconnectées à travers diverses traditions d'organisation, en s'affranchissant des logiques établies telles que la productivité, l'urgence, le perfectionnisme et la compétence.

Je suis profondément inspirée par la multitude de tribunaux populaires que les communautés organisent pour lutter contre la vaste gamme de violences perpétrées par les entreprises, les gouvernements et les institutions à l'échelle mondiale. Ces efforts s'appuient sur les principes abolitionnistes pour concevoir et modéliser de manière collaborative des infrastructures visant à contrer les pratiques omniprésentes de l'extractivisme mondial. Récemment, le Climate Reparations Network a fait partie du collectif People's Health Hearing [Tribunal de la Santé du Peuple]. Ensemble, nous avons organisé le People's Health Tribunal contre Shell et Total en Afrique, en étroite collaboration avec des communautés en Ouganda, au Mozambique, dans le delta du Niger et en Afrique du Sud<sup>23</sup>. Le verdict et le processus du tribunal ont été rendus principalement par les communautés affectées ayant partagé leurs témoignages. L'approche a été conçue dans l'idée d'un dialogue permanent avec les communautés participantes. Ces tribunaux pointent les lacunes des « démocraties » électorales et les défaillances du système judiciaire, soulignant leur incapacité à rendre une véritable justice, tout en défendant la vision d'un monde où des entreprises comme Shell et Total cessent d'exister et où les communautés ont le pouvoir d'instaurer les mondes dont nous avons besoin.

Au niveau mondial, je suis également intéressée par des gouvernements tels que ceux de la Colombie, du Kenya et des pays insulaires du Pacifique qui plaident en faveur de réparations climatiques associées à une élimination progressive des combustibles fossiles<sup>24</sup> et à une transition juste, une série d'étapes qui conduiront à un changement de système, visant à démanteler le racisme, l'oppression des femmes et le modèle économique actuel et son tropisme sur la croissance – une transition qui tiendra compte de la dette écologique et coloniale entre le Nord et le Sud et de l'engagement à ne pas répéter les mêmes erreurs<sup>25</sup>. En Colombie, le gouvernement de gauche dirigé par Gustavo Petro et l'avocate écologiste Francia Márquez a suscité des débats politiques qui élèvent les normes de notre mode de vie<sup>26</sup>. Bien qu'ils se heurtent à la résistance des élites qui contrôlent les médias et les institutions influentes, ces débats suscitent des discussions sur la justice en matière de dette,

23\_ The People's Health Tribunal, *The People of Africa vs. Shell & Total Energies – the verdict* : <https://www.medact.org/project/peoples-health-hearing/verdict/#:::text=We%20find%20the%20governments%20of,the%20rights%20of%20its%20people>

24\_ Fossil fuel non-proliferation treaty [Traité de non-prolifération des combustibles fossiles], mai 2023 : <https://static1.squarespace.com/static/5dd3cc5b7fd99372fbb04561/t/648c33e9e872940647bbc116/1686909931092/GENERAL+BRIEFING++ENG+%23FossilFuelTreaty.pdf>

25\_ War on Want et London Mining Network, « A just(ice) transition is a post-extractive transition », septembre 2019, [https://waronwant.org/sites/default/files/Post-Extractivist\\_Transition\\_WEB\\_0.pdf](https://waronwant.org/sites/default/files/Post-Extractivist_Transition_WEB_0.pdf)

26\_ Garavito, Tatiana, et Faciolince Martina, María, « What can other movements learn from Colombia's elections ? » *African Arguments*, 29 juin 2021, <https://africanarguments.org/2022/06/africa-what-can-other-movements-learn-from-colombia-elections/>

des dynamiques mondiales, de la protection de l'Amazonie et des systèmes alternatifs.

De même, des pays comme le Kenya et certains États des « grands océans » [« *large ocean* » states] bien qu'ils ne soient pas toujours progressistes lorsqu'il s'agit d'agendas politiques faisant peu de place au changement climatique, défendent les réparations climatiques par le biais de l'élimination progressive des combustibles fossiles dans les forums internationaux. Toutefois, ces efforts nécessitent une coordination régionale et mondiale pour pouvoir faire face au pouvoir hégémonique des pays du Nord et à la montée de l'extrême droite mondiale, qui capitalise sur les crises du néolibéralisme. Bien que les mouvements d'extrême droite ne détiennent pas la réponse, leur montée est alimentée par l'absence d'alternatives et d'une gauche internationale puissante.

Les défis concernent également la montée de fausses solutions : la capture et le stockage du carbone (CCS), la bioénergie, la géo-ingénierie, l'énergie nucléaire, les approches de transformation des déchets plastiques en énergie, l'hydrogène bleu, le gaz naturel et les énergies renouvelables non durables telles que les grandes centrales hydroélectriques et géothermiques, ainsi que les compensations carbone [*carbon offsets*], entre autres<sup>27</sup>. Ces solutions séduisent par leur tentative de cooptation et de détournement de l'attention vis-à-vis des défis croissants. Les mouvements, y compris ceux dont je fais partie, sont de plus en plus contraints de s'attaquer aux impacts que ces « solutions » imposent aux communautés. Les fausses solutions englobent également certains discours et actions autour de la gouvernance du changement climatique, occupant ainsi des espaces qui pourraient être mieux utilisés pour examiner la construction et les logiques sous-jacentes des systèmes et des structures sociales responsables de la perpétuation des inégalités dans le monde.

27\_ Friends of the Earth, « False climate solutions », <https://foe.org/projects/false-solutions/>

# PLOTTING SURVIVAL (TO LIVE IN THE HURRICANE'S PATH)

\_Adom Philogene Heron

I am a grandchild and scholar of the Caribbean. Born in Bristol (UK), I have known Dominica, an Eastern Caribbean island of some 63,000 people, for a lifetime and have undertaken research there for a decade. Trained in Anthropology (to research human worlds), my work centers small manifestations of big public questions that echo across the Atlantic. My PhD work tracked my grandfather's return path to Dominica where I researched Caribbean fatherhood. Later, I examined the hauntings of slavery in Bristol, a historic city of slavers, shipping, and merchants. I now work at the University of Bristol, first funded by two of the city's wealthy merchant families, Wills and Frys, who processed "New World" tobacco and cocoa. Migrating to Britain in the 1950s, my grandfather became a security guard at Frys Chocolate factory, whilst my grandmother briefly worked at Wills Imperial Tobacco. I descend from this Black Atlantic traffic in commodities and those who produced them. My research shifted again when Tropical Storm Erika (2015) and Hurricane Maria (2017) traveled over that same Atlantic, visiting devastation on Dominica. Post-Maria, the government vowed to create "the first climate resilient nation on earth," attracting international support to "climate proof" infrastructure, housing, tourism facilities, and disaster response systems. In 2019, I co-established Surviving Storms (2019–23, <https://survivingstorms.com>), a research project aiming to map how people had survived these and earlier storms (such as David in 1979 and others during the colonial period). We asked what hurricane survival and repair might mean for Dominican residents. A collaborative commitment to undertake research with local colleagues, students, and organizations sits at the heart of this work.

\* This article is an early version of the introduction to my forthcoming monograph, provisionally titled *Plotting Survival: To Live in the Hurricane's Path*.

Find the storm's swirling core, and understand

Derek Walcott<sup>1</sup>

1\_ Derek Walcott, "The Hurricane," in *In a Green Night: Poems, 1948–1960* (London: Cape, 1969). Cited in Sharae Deckard, "The Political Ecology of Storms in Caribbean Literature," in *The Caribbean: Aesthetics, World-Ecology, Politics*, ed. Chris Campbell and Michael Niblett (Liverpool: Liverpool University Press, 2016), 25–45, at 25.

2\_ In the Kalinago language, the noun *Waitikubuli* means "tall is her body." This is how the island's Indigenous people knew their home when in 1493 Columbus named it for the Sunday ("Domingo") on which he happened to sail past her. (Domingo would become "Dominique" to her French, then "Dominica" to her English, colonizers.)

This essay attempts to understand how residents of the Eastern Caribbean island of Waitikubuli,<sup>2</sup> otherwise known as Dominica, who inhabit an animate, 751-km<sup>2</sup> landmass of high volcanic mountains, dense rainforests, rushing rivers, and unstable soils contend with cyclones that have the power to spin their worlds into disarray. Storms that bring pain and loss. That bring regrowth and new beginnings. These vast meteorological phenomena, with an average diameter of 500km, bring heavy rains, flash floods, high seas, and winds as fast as 265km per hour.

Collective lessons from the Surviving Storms research project have prompted me to consider how Dominica's Afro-creole and Kalinago communities have devised patterns of survival in relation to their animate land, sea and sky, which come alive during storm events. I also explore the long processes of repair that unfold in the storms' wake. Dominicans face seasonal storms that are carried nearly 5,000km to the Caribbean by the Atlantic trade winds from Western Africa (lands from which most islanders' ancestors were trafficked). What emerges is an ethic of survival in response to catastrophe that is historically tied to another kind of survival: surviving the catastrophic conditions of the plantation system, brought by Europeans to the Antilles as they moved with those very same trade winds.

In what follows I sketch out an ethics and practice of survival using archival examples, ethnographic accounts, and oral histories

gathered during the Surviving Storms project. I pull from across the project to introduce *survival plots*, an organizing concept that gives name to a survival praxis that has become visible to me. It refers to the storytelling, everyday patterns of worldmaking, and insurgent acts that make post-hurricane and plantation life livable in the Antilles. *Survival plots* speaks to a place-based, cosmologically grounded, and autonomously Caribbean art of survival. Below, I work through the many meanings of the English noun “plot” (as place, or patch of ground; as story; as secret scheme) and verb “to plot” (to make a place; to storytell; to scheme; to plan) to show how each is animated by Dominican survivals. I begin by offering three plots that demonstrate this polysemy.

## Plot I – Towards Safer Ground

On September 18, 2017, Hurricane Maria brought torrents of rain, wind, and surging seas to Dominica. Four years on, a mother and father sit on their front step.<sup>3</sup> The river rushes beneath a bridge next to their bayside home, weaving its way towards the Caribbean Sea. Maria brought pain and loss to this mother and father. That night the river raged, carrying logs and branches from the interior. It covered roads and moved vehicles. Debris accumulated beneath the bridge and, with nowhere to pass, the river breached its banks and entered their home. With their children they ran outside and upstairs, towards safety. But amidst the commotion, two of their children were taken by the floodwaters.

Four years later, in 2021, the international news crews and NGOs have long departed from Dominica. A citizen journalist who rose to prominence for her ground-level documentation of post-Maria life visits the mother and father to check on their wellbeing during hurricane season. Asked how she is keeping, the mother replies:

Today, specifically, is not easy. Because I lost two of them... right here... So, it's kind of difficult. But I'm trying my best not to relive the sad situation over and over, seeing that I'm in the same space. So, we have to move on. We have other children, so we have to move on. One way or the other.

Both parents live with physical injuries from trying to rescue their children. The family still lives in the same place. They are returned to the trauma of that night it each time thunder claps, rain rattles

3\_ Though a video of this interview is in the public domain, I have intentionally anonymized all parties to protect the parents' identities here and limit the sense of returning to their trauma long after the 2021 video was released.

their roof, or the river “rolls” (grinding large river stones). “Some of my children doesn’t sleep,” she tells the journalist, “like we living the same thing over.”

At the start of the 2021 season, the father cut back thick elephant grass beneath the bridge to reduce the chance of debris accumulating in the river’s mouth and flooding their yard. “The river is a dangerous place to be at the moment, so we just need to come out dere,” he tells the journalist, aware that September (alongside August) is the most active month of the hurricane season.

Ultimately, what they hope for is a safe portion of land where they can live, build, and grow. “We don’t need no house,” he begins,

it not to say we don’t want a house, you know. But, for me and my family, and how I raise and thing, *a piece of land* for me, and *I build a house* to comfort my family. So, I seeing it! We sit down there together, we decide on how we building our house, and we do our thing, as a family...

The father is a construction worker, the mother a full-time parent and craft artist. With no savings to buy land and no stable employment for a mortgage, they hope that the government or someone with land will assist them. However, without guarantee of outside help, they do their best to support each other, strengthen their home, and pray for providence: “we just holding our little end, until Father God do something for us.”

Listening again to the interview on the journalist’s social media channel, I hear the father say something that echoes in my thoughts: “Four years later! Four years later, we here, doing the same..., trying to leave/live. Trying, you know, trying to leave/live.” Spoken in Dominican English,<sup>4</sup> both verbs, “live” and “leave,” are homonyms—they sound near identical. And in the father’s pronouncement, perhaps with intention, words, sounds, and meanings merge. Thus, to *leave* and dwell on safer ground also bears the promise of a more secure life: to *live* though storms to come.

## Plot II – Jenny’s Journey

In archival materials documenting the Maroon Trials of Dominica (1813–14),<sup>5</sup> there is reference to a woman known only as Jenny, who had been enslaved on the Hillsborough sugar plantation (one of

4\_ An everyday mesolect in the island’s complex linguistic intersystem, with its English vocabulary and Afro-Creole syntax, punctuated by francophone *Kweyol* phrases.

5\_ A story gathered as part of the Surviving Storms past workstream, which employed both a Dominican (Kaila-Ann Guiste) and British (Anouk Whiting-Ferrolho) intern to scour each country’s national archives and available secondary source materials for historical records of storms and survivals. Jenny’s story emerges from Patullo’s collation of primary source materials from the Maroon Trials of Dominica (1813–14), held at the British National Archives. Polly Pattullo, *Your Time Is Done Now: The Maroon Trials of Dominica, 1813–1814* (London/Trafalgar: Papillote Press, 2015).



*Hillsboro Employees c. 1896–97.*

Unnamed female workers, perhaps relatives/descendants of Jenny,  
84 years on.

Greg family papers, Cambridge Commonwealth Collection.  
Y307H/61 <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/PH-Y-00307-H/36>

the larger and most brutal English-owned estates, situated midway up Dominica's west coast). Sometime during the 1813 hurricane season, Jenny sustained an injury to her leg. She was issued a pass from the plantation manager and embarked on the eight-mile walk south to receive medical attention in the capital, Roseau.

As fate would have it, upon her arrival in town a terrible Hurricane hit Dominica. In fact, two hurricanes made landfall that summer: the "overwhelming hurricane" of July 28, as the governor of the day referred to it, and the "destructive deluge"<sup>6</sup> that came almost a month later, on August 25, a hurricane of torrential rains that "swept through the debris of the previous disaster, bringing down landslides, blocking rivers and causing widespread flooding."<sup>7</sup> The archival records do not state which storm met Jenny in Roseau, but whichever it was, she was caught up in the mêlée that temporarily upended this small plantation society. And here she was led towards a temporary freedom. Jenny stated that in the hurricane's immediate aftermath, unable to receive treatment in town, she began returning north to Hillsborough to have her pass renewed, before swiftly returning to Roseau for medical help. Yet on her way she met a man who offered to take her to the eastern settlement of Castle Bruce (accessed via the mountainous interior) to finally "get her leg cured."<sup>8</sup> However, Jenny claims he led her off into the high *mornes* of Dominica's dense central rainforest. Here she dwelt for several months in a maroon camp, amongst fellow women, men, and children who had created a collective world, in refuge from enslavement.

Eventually, Jenny was captured when a group of rangers (enslaved people promised freedom for killing maroon chiefs), guides (enslaved people who knew the forests), and pioneers (planters) who were searching for maroons sighted a boy harvesting wild yams at the camp's edge. The boy raised the alarm but was caught along with Jenny and several children and women from the camp. Others escaped into the wilds. Each of those captured would appear in the sham court of bloodthirsty Governor Ainslie, who waged a genocidal war against Dominica's maroons (1813–14). All captives were "tried," typically by military commission, without a jury or representation. Many were sentenced to death. Jenny escaped with her life but was returned to Hillsborough, bondage, and whatever punishment awaited her. Her courageous journey into freedom's forests had ended abruptly. However, it was the confluence of the hurricane's tumult, timing, and Jenny's bravery that enabled her

6\_ Patullo, *Your Time Is Done Now*, 115.

7\_ Lennox Honychurch, *In the Forests of Freedom: The Fighting Maroons of Dominica* (London and Trafalgar: Papillote Press, 2017), 171.

8\_ Patullo, *Your Time Is Done Now*, 75–76. Perhaps he possessed knowledge of local "bush" medicine, or the spiritual powers of the *Gardé Zaffé* ("seer of affairs," an obeahman/spiritual worker), with which to heal her leg.

to seize the moment, refuse captivity, and plot a path towards the refuge of Waitikubuli's mountains.

### Plot III – Planning and Planting

"I am a retired nurse and always a farmer," declares Judith, her abundant backyard garden framing her smile as it slopes away behind her towards Dominica's northeastern Atlantic coast. She is in conversation with two teenagers from a local girls' rights group who are undertaking an oral history project amongst women farmers in their area.<sup>9</sup> Nurse Judith, as she is respectfully known by her community, relates memories of farming, nursing, and motherhood throughout her 63 years of life. Born and raised in the farming village of Calibishie, her biography entwines various ecologies of care: the continuous work of nurturing plant, animal, and human life. Tianna interviews Judith, while Sydney videos their conversation, occasionally pitching in with questions. They are interested in how Judith and fellow members of their farmers' collective (The Northeast Women in Agriculture Movement) have had their farming impacted by hurricanes. They also want to know how she envisions the future of Caribbean women's farming in our warming world.

"The loss sometimes with the farmers can be great," she asserts, citing intensified droughts during the *ka wem* (dry season, April–May) and stronger, less predictable storms during the hurricane season that follows (June–November) as evidence of the reality of climate change. She speaks of rains that wash away crops, bring landslides that destroy provision gardens, and, in the event of category 5 Hurricane Maria, razed the island's forests and farms to the ground. After Maria, she remembers: "my house was uncovered [...] my roof everything was upside down." And like so many Dominicans who live in two-story concrete homes and lost wooden roofs to the storm, Judith had to condemn her upper floor and lived downstairs for a year, until her roof was repaired. Of her garden—where she grows "ground provisions" (sweet potatoes, dasheen, tania, yam plantain, *green fig*/banana, and cassava), cucumbers, avocado, guava, breadfruit, and other tree crops—she says the destruction was near complete. "I don't want to count the loss!"<sup>10</sup>

And yet, two days after Maria, she tells Tiana, "I had to pick up everything." Not yet retired, Nurse Judith returned to work. "My

9\_ In collaboration with the I Have a Right Foundation (<https://ihavearight.org>), Dominica Women Farmers' Oral History workstream is part of Surviving Storms and led by Dominican sociologist Cecilia Green (<https://survivingstorms.com/tag/farmers/>)

10\_ Here Judith refuses the crude calculation of catastrophe. The loss was great, evident, and felt. And with no farmers' insurance upon which to claim, to tally it would have painfully numericized that which was already known yet changed nothing.



Still from: Surviving Storms the CCC project, "Judith Peters | Dominica Women Farmer's Oral History Project | Calibishie," *YouTube*, July 2022, <https://youtu.be/wthObbgghKE?feature=shared>



health center was at the back of my vehicle.” Her jeep became a mobile clinic from which she administered medicines, dressed injuries, and gave injections (“get up in the night in the dark... to give people injection, right here at my home!”). But throughout this time, much as it had been throughout the previous 35 years of her nursing career, “my little agricultural plot”—her provision garden, on a ridge just a short drive from her home—was never far from her thoughts. This plot and her backyard garden had helped Judith to “relieve my home budget” and meet her family’s needs throughout her working life.<sup>11</sup> This was a hard-won right her ancestors had fought for post-Emancipation: to gain access to land, control their labor, and hence secure their subsistence.<sup>12</sup> And in times of more acute need, like the immediate wake of a storm, she returned again to the soil to ensure her family’s survival.

“When everybody crying and running around looking for galvanize” to patch up their roofs, she tells the girls, who listen intently, she and her son “just sat down and we say, ‘you know what we need to put up a plan... we have to go back on the farm.’” They recruited people from the village to help them cut back fallen trees and branches by cutlass and chainsaw, and to clear the strewn debris by hand. They began re-planting their ground provisions. “We salvaged what [tools] we had, and we could get back to work [...] and we kept our farm up. It was very challenging, but we did it.” At home, she retrieved the solar shower heater that Maria’s winds had pulled from her roof and dumped in her yard, the plastic guttering dragged from her roof, and her washing machine, somehow washed from her open porch into the valley below, and she filled them with “dirt.” In these recovered vessels she grew lettuce, *cive* (spring onion), seasoning peppers and parsley, which she would go on to share with neighbors, sell, and use in her own cooking. So, during the difficult days and months that tailed Maria, Judith returned to her land and a practical art of subsistence that she had cultivated throughout her life.

+++

I call them *survival plots*, these ways of narrating, sustaining, securing, and (re) envisioning life in the hurricane’s wake. I have introduced three overlapping kinds of plot: as ground, as covert

11\_ This is a common pattern amongst Dominican smallholders (famously documented by Trouillot), whose subsistence plot secures life against erratic boom and bust cycles of monocrop exports. Growing up before the decline of bananas (during the late 90s to early 2000s) when Calibishie was “banana country,” Judith could be described as a “banana child” whose work on a farm would help to fund her education and support her social mobility towards becoming a nurse (though she continued to rely on farming to supplement her salary). See Michel-Rolph Trouillot, *Peasants and Capital: Dominica in the World Economy* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988).

12\_ Michel-Rolph Trouillot, “Discourses of Rule and the Acknowledgment of the Peasantry in Dominica, WI, 1838–1928,” *American Ethnologist* 16, no. 4 (1989): 704–18; Honeychurch, *In the Forests of Freedom*, 204.

scheme, as plan. First, we looked to grieving parents who live at a perilous point where river and sea meet. Parents seeking a plot of land on higher ground, a place to build a family home and a new beginning. Then the journey of Jenny, an enslaved woman, who flees a plantation amidst the turbulence of a nineteenth-century hurricane. Jenny plots a path of self-possession and fleeting freedom into Dominica's forested interior. Third, a nurse and farmer's swift return to her hillside garden and house yard, planting provisions, vegetables, and seasonings to ensure her family's subsistence in the wake of a hurricane that damaged her home and razed her crops to the ground. In calling these varied ways of securing life in the face of hurricanes *survival plots*, I am trying to suggest that there is something powerful, even cosmological, that holds such patterns of Caribbean survival together.<sup>13</sup> I am proposing *survival plotting* then as an exploratory framing, born of Caribbean thought and experience, that seeks to understand the deep cultural currents that have enabled the peoples of the archipelago to weather recurring catastrophes. In Dominica, this rugged, untamable land of my maternal ancestors, I am concerned with how a popular survival praxis has emerged and how this has enabled the island's Black and Indigenous inhabitants to live through storms past, as well as enabling them to face those that will surely come.

The three plots sketched out above emerged during the Surviving Storms project (2019–23) that sought to understand, document, and share Dominican patterns of hurricane survival with local, regional, and diasporic publics. The project was public facing, multimodal (sound, visual, map-based), and transdisciplinary (intersecting Sociology, Anthropology, Architecture, Art, History, and Earth Sciences). We secured funding from the UK government's Global Challenges Research Fund, which uses international aid money to generate research that supports UN Development Goals. Our aim was to repurpose such "aid," often presented as a benevolent gift, to do reparative work in a former British colony. Working from Britain—first at Goldsmiths University in southeast London, then Bristol; two places that grew rich and industrialized through West Indian sugar and slavery—we considered the role that a high-emission country like Britain, that had historically deposited enslaved people in the path of hurricanes today intensified by planetary warming, must play in supporting research that promotes Caribbean survival and repair. As I think back across the arc of the project it becomes apparent that this work not only

13\_ Kamau Brathwaite offers cosmology as way of fathoming the cultural-spiritual-historic undercurrents and roots that animate and anchor Caribbean life worlds. Kamau Brathwaite, "Note(s) on Caribbean Cosmology," *River City* 16, no. 2 (1996): 1–17. My thinking of survival in relation to cosmology also speaks to Vizenor's Native North American conception of "survivalence": as cosmologically rich "ventures of imagination," "survivalence stories," and "individual visions" that help to sustain and remake Indigenous worlds amidst ongoing colonial catastrophe. Gerald Robert Vizenor. *Manifest Manners: Narratives on Postindian Survivance* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1999), 168.

shares a gathering of valuable practices and experiences, but also proposes a method for doing disaster research guided by social and planetary sensitivity. A mode of social study that is oriented towards ground-level co-research, attentive to ecology and place.

In what remains of this article, I will (a) consider the relationship between hurricane and plantation, the creative survivals their catastrophic convergence birthed; (b) elaborate on the idea of the *plot* as a theoretical groundwork for grasping such survivals; and (c) close with a tentative consideration of the planetary significance of all this plotting. But first, I will briefly locate Dominica and attempt to situate my analysis in historical and topographic terms.

## Waitikubuli. Groundwork

Waitikubuli (Dominica) was the last Caribbean island to be colonized by a European power. Owing to its mountainous and densely forested topography, its volcanic landslide-prone soils, and its many rivers that flood with heavy rains, the island's "recalcitrant" landscape resisted the proliferation of large plantations.<sup>14</sup> Between the fifteenth and seventeenth centuries, as Europe's plantation machinery cranked into gear across the region, Waitikubuli became an ecological fortress from which Amerindians, fleeing other islands, resisted European incursion.<sup>15</sup> Likewise, Waitikubuli became home to maroons and refugees fleeing bondage on the neighboring isles of Martinique and Guadeloupe, and a motley of French woodcutters, missionaries, and small planters settled there too. It is in the shadow of the plantation world that this creolizing society emerged. These early Dominicans (for this was now Dominica or Domnik, in Kweyol) survived by the land and sea, without yet a brutal statecraft to suppress African, Indigenous, and subaltern European cosmologies and all that will have grown between them.

Here, a relation to the landscape and a spirit of autonomy was established that both the spread of small-scale French plantation slavery from the early 1700s and British wholesale surveying of lands and establishment of a plantation colony from the 1760s would not undo. The abundance of land enabled independent cultivation by enslaved peoples on their provision grounds: marginal, steep plots of land at the plantation's edge, where these "proto peasants" grew food (at permitted times) for subsistence and

14\_ Cecilia Green, "A Recalcitrant Plantation Colony: Dominica, 1880–1946," *New West Indian Guide* 73, nos. 3–4 (1999): 43–71.

15\_ Lennox Honychurch, *The Dominica Story: A History of the Island*, 3<sup>rd</sup> ed. (London: MacMillan, 1995).

sale domestically. Such economic activities (labor and marketing) afforded some potential economic self-sufficiency amidst the brutal exploitation of chattel enslavement. Likewise, the abundance of steep rainforested peaks and high ridges kept open the possibility of “flight to the mountains” for Kalinago who resisting settler expansion, or African and Creole slaves who refused bondage, electing to flee to maroons’ camps amongst the dense vegetation of the island’s high interior.<sup>16</sup>

16\_ Trouillot, *Peasants and Capital*, 28.

17\_ Danielle N. Boaz, “Obeah, Vagrancy, and the Boundaries of Religious Freedom,” *Journal of Law and Religion* 32, no. 3 (2017), 429.

These experiences of living in relation to the elements, not always bound to the most punitive circumscriptions of daily life—including being able to express Afro-Creole ritual and spiritual practices (outlawed by the British much later, in the late eighteenth century)<sup>17</sup>—likely opened the way for Dominica’s modern cosmological foundations to grow. Particularly given that all this was unfolding in varied degrees of contact and collaboration with the lifeworlds of Dominica’s Kalinago inhabitants, whom the island had been all but left to; first *de facto*, and then *de jure* under the Anglo-French treaty of Aix-la-Chapelle in 1748 (that is, until the British colonized the island 15 years later). The everyday activities of sustaining life—farming, fishing, interisland trade, constructing homes and boats, and cutting wood—demanded knowledge of the climate, sea, plants, and soils. The sharing of Kalinago-African-Creole knowledge of planetary patterns likely emerged: cycles of the seasons and the growing and waning moon; how to navigate on water by boat by reading sea currents, winds, and stars; tracking and hunting marine and forest life; anticipating the weather by observing the sky and sensing the atmosphere; reading the temperament of rivers with the coming of heavy rains. All of this knowledge sustained human life and established ecological relationships to the island itself.

Dominican historian Lennox Honychurch, drawing on Haitian historian Jean Casimir, concludes of the present-day traces of such a history that Dominica, unlike its neighbors, “shows the effects not so much of a plantation society but of a Maroon society,” adding that “a late and weak plantation system [...] resulted in a less colonized and thus less regimented and more open modern society.”<sup>18</sup> Profound cosmological connections to earth, sea, and sky will have taken root in this world, enabling the island’s inhabitants to sustain life through turbulence and in calm. This spirit persisted into the British plantation society project (1763 to the mid-twentieth century), into Kalinago establishment of a semi-autonomous territory

18\_ Honychurch, *Forests of Freedom*, 1.

(1903), into the naturalist philosophies of Dreads in 1970s who rejected a neocolonial “Babylon system” that dominated Dominica’s twentieth-century society and sought freedom (like their maroon predecessors) in the mountainous “Zion” (forest gardens),<sup>19</sup> and it carries through to the wider post-emancipation peasant society that had emerged as laborers left the estates of former captors, developing traditions of hillside smallholder farming and attachments to “family land” that persist today. Together, these patterns make Dominica, for all its imports, one of the most food-secure Caribbean islands, with one of the most democratic land ownership distributions in the region.<sup>20</sup>

This sense of the land giving security has carried the population through many economic storms that have visited the island’s shores. Dominica’s small plantations and family farms have long been vulnerable to external shocks. Coffee, cocoa, sugar, citrus, and bananas: each oriented towards distant metropolitan markets, moved through cycles of boom and bust. Yet throughout these histories, and with the decline of bananas at the turn of the millennium, farmers growing crops for local, regional, and international markets did so in the confidence that they could always “eat their *fig*,” as one of Haitian anthropologist Michel-Rolph Trouillot’s interlocutors once put it concerning the use value of bananas in their green starchy form.<sup>21</sup> This staple was often turned to in times of hardship, when there was no export market in their yellow form. The green *fig*, an abundant ground provision, stands as symbol of the array of subsistence crops planted alongside cash crops for household consumption, signifying the basic security the land affords. Today, beyond those who farm full time, every Dominican family will have members who work a back yard or hillside garden to meet or supplement household food needs. With low average wages and relatively high food prices, families often cultivate both subsistence and cash crops alongside professional jobs, seasonal overseas work, a pension, a trade, or day laboring. This common pattern of shifting between occupations promotes economic security and keeps precarity at bay.<sup>22</sup> Hence, *Apwe bodye se la te* (“After God, the soil”) reads the national motto. Or, to express it from the ground up, as sung by farmer and Calypsonian, Mighty Soul (of Marigot, northeast Dominica): “The soil is enough.” For it is in relation to the soil (as well as the sea and forest) that Dominicans creatively “cultivated a set of ecological priorities” that have helped them to weather many storms.<sup>23</sup>

19\_ *Ibid.*, 206–07.

20\_ Lennox Honychurch, “Slave Valleys, Peasant Ridges: Topography, Colour and Land Settlement on Dominica,” Proceedings of the University of the West Indies Dominica Country Conference, Roseau, Dominica, 2001, <https://www.open.uwi.edu/sites/default/files/bnccde/dominica/conference/papers/Honychurch.html>

21\_ Trouillot, *Peasants and Capital*, 135.

22\_ “Occupational flexibility”: “people tend to grab opportunities for cash as they appear.” Trouillot, *Peasants and Capital*, 49.

23\_ Mark Hauser, *Mapping Water in Dominica* (Washington: U Washington Press, 2021), 194, <https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/47757>

24\_ Derek Walcott, *The Antilles* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1992).

25\_ Joyelle McSweeney, "Poetics, Revelations, and Catastrophes: An Interview with Kamau Brathwaite," *Rain Taxi* (2005), <https://www.raintaxi.com/poetics-revelations-and-catastrophes-an-interview-with-kamau-brathwaite/>

26\_ Concerning plantation assemblages, see Antonio Benítez Rojo and James Maraniss, "The Repeating Island," *New England Review and Bread Loaf Quarterly* 7, no. 4 (1985); regarding "thingification," as an attempt to transform human beings and labor into objects of capital, see Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, trans. Joan Pinkham (New York: Monthly Review, 2000 [1955]), 42; and Sylvia Wynter, *Black Metamorphosis: New Natives in a New World* (unpublished manuscript c. 1970), 49.

27\_ Felipe Fernández-Armesto, *Pathfinders: A Global History of Exploration* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 164–65.

28\_ Douglas Taylor, "Kinship and social structure of the island Carib," *Southwestern Journal of Anthropology* 2, no. 2 (1946), 181.

## Hurricane. Plantation. Catastrophe

There is a creative and vital piecing-together of cultural fragments that inaugurates modern Caribbean life.<sup>24</sup> This occurs in the face of a foundational catastrophe that begins with the wind, then the plantation. And this creative impulse to piece together, ever in relation to the land, has been crucial to surviving plantations, hurricanes, and their afterlives. Permit me to expound, then elaborate on how these survival plots take hold in Dominica.

The modern Caribbean begins of catastrophe.<sup>25</sup> Particularly for Taino, Arawak, Kalinago, and African peoples. These beginnings are many: the arrival of Columbus' caravel; European settlement, native genocide (disease, war, massacre, overwork), and dispossession of lands; the importation of the monocrop plantation; the European kidnap, passage, and transplantation of African human beings to work these plantations; the abuses of indenture that preceded and followed enslavement. With each recurrence along the archipelago, we find repeating memories of world-shifting and world-ending catastrophe alongside profound human survivals and beginnings—collective patterns of life-making under intense pressures. Throughout history, echoes of catastrophe recur and revisit the region like the cyclical bands of the hurricane, circling back, again and again. Whether the result of storms themselves, volcanic eruptions, or earthquakes (felt most by those living in perilous locations or unable to inhabit secure dwellings) or whether turbulence brought by imperial design (occupations, export monocrop crises, debt, industrial and military contaminations, coups, or the spectacular and everyday violence of (neo)colonial and (post)plantation life), catastrophes reiterate their way through the region's past and present. *Survival plotting* then is concerned with the human propensity to make life from and despite all of this. To make a world at the plantation's edges, often against all odds. I am interested here in how the people of the Caribbean Sea and a supposedly "small island" within it build lives that defiantly stride towards contingent tomorrows.

The plantation assemblage around which these extractive European experiment-societies came to be organized, from the sixteenth century onwards, forms a central scene of catastrophic beginning. The plantation represents a space of human "thingification,"<sup>26</sup> deforestation, and biodiversity loss; of stolen land and

labor; of inordinate modes of violence, coercion, and forced dependency. Crucially, I want to think of how this plantation machinery, along with all this catastrophe, was set in motion by the wind. Easterlies (winds from the east) blow westwards across Africa, the vast continent of human beginnings, as they move out to sea from the coastline of Senegal, Gambia, and Guinea. Traveling over water, these gusts became known as the Trade Winds by fourteenth- and fifteenth-century European traders and cosmographers who sought to map the world and harness their power for mercantile opportunity.<sup>27</sup> These prevailing winds propelled westbound ships in an age of sail, exploration, trade, and, eventually, territorial claims. These easterly winds carried Columbus' caravel from the Canary Islands across the Atlantic towards a region he and fellow Europeans misnamed the *West Indies* while in search of Asiatic worlds, The Caribbean ("lands of the *Caribe*": a misappropriation of the name Kalinago people's Indigenous enemies had given them, *caribe*, "a hurtful, harmful nation"),<sup>28</sup> or Antilles (from *Antillia*, "land of the other," an imagined site of Iberian maritime mythology). Columbus' caravel also rode these winds during his second voyage in 1493, arriving first in Dominica, "discovering" the most direct path across the Atlantic by sail.<sup>29</sup>

Barbadian poet Kamau Brathwaite would later rename these winds the "Slave Trade Winds," rethinking the kidnap, trafficking, and transplantation of people in meteorological terms. And during the June to November hurricane season these winds often carry easterly Waves, weather disturbances that, upon leaving the West-African mainland and meeting the warm Atlantic waters around Cape Verde, can form into seasonal storms. These storms continue westwards, sometimes becoming organized into cyclones—tropical storms or hurricanes—on route to the Caribbean. In thinking this coming together of wind and Man,<sup>30</sup> Brathwaite speaks of the enslaved becoming "the labor at the edge of the hurricane," carried by the same winds that carry storms towards the Antilles.<sup>31</sup> This human and meteorological relation—this mercantile "convenience"—structures the beginnings of the modern Caribbean and sets the world's racial capitalist ecology into violent motion.<sup>32</sup> The coalescence brings a certain chaos—hurricane and plantation—that radically reorders Antillean worlds.

29\_ Fernández-Armesto, *Pathfinders*.

30\_ I capitalize "Man" here to evoke Wynter's theorization of the European post-Enlightenment bourgeoisie *Man* as an overrepresented genre of the human being that emerged in the wake of such western journeys and all they would give way to. Sylvia Wynter, "Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: Towards the human, after man, its overrepresentation—An argument," *CR: The New Centennial Review* 3, no. 3 (2003): 257–337.

31\_ Kamau Brathwaite, *Roots* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993), 261.

32\_ I argue that "racial capitalist ecology" is a more precise and anti-colonial analytic than the now hegemonic "Anthropocene." "Racial capitalist ecology" fuses elements of Jason Moore's "world capitalist ecology" with Françoise Vergès' "racial Capitalocene." See Jason W. Moore, "The Capitalocene, Part I: On the Nature and Origins of our Ecological Crisis," *The Journal of Peasant Studies* 44, ...

... no. 3 (2017): 594–630; Françoise Vergès, “Racial Capitalocene” in *Futures of Black Radicalism*, ed. Gaye Theresa Johnson and Alex Lubin (New York: Verso, 2017): 72–82.

33\_ Sydney Mintz, *Caribbean Transformations* (New York: Columbia, University Press, 1989 [1974]), 132–33. See too, critiques of the romanticization of the provision ground in: Deborah Thomas, *Political Life in the Wake of the Plantation: Sovereignty, Witnessing, Repair* (Durham: Duke University Press, 2019), 8–9; Kaneesha Cherelle Parsard, “Siphon, or What Was the Plot? Revisiting Sylvia Wynter’s ‘Novel and History, Plot and Plantation,’” *Representations*, 162, no. 1 (2023): 56–64; and McKittrick’s caution against a reading of plot that “hastily celebrates subaltern resistance”: Katherine McKittrick, “Plantation futures,” *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism* 17, no. 3 (42) (2013), 10.

## Plot

Given the catastrophic confluence of hurricane and plantation in the emergence of the modern Caribbean, I propose the *plot*—provision ground, counter plantation ethos, and practice—as a conceptual space where this gathering of fragments emerges. As anthropologist Sidney Mintz reminds us, provision grounds were ambivalent sites: of planter pragmatism (to reproduce the plantation system), sanctioned in response to the requirement to feed a labor force (where imported foods fluctuated in availability and price); and at the same time spaces of “resistance” for the enslaved, counterpoint to the alienation of self from the fruits of one’s labor, spaces of potential economic and spiritual autonomy.<sup>33</sup>

In a widely cited essay, Jamaican philosopher Sylvia Wynter elaborates “plot” as a historico-philosophical concept. Wynter identifies tensions between the plantation system, “a system, owned and dominated by external forces,” and “what we shall call the plot system, the Indigenous, autochthonous system” of African Caribbean peoples.<sup>34</sup> It is from this latter space that Caribbean worlds were to be re-written in African Caribbean terms. For here, Wynter insists, “the land remained the Earth,” not property; and justice was not abstract or defined by planter priorities (“the rights of property”) but was concerned with “the needs of the people who form the community.”<sup>35</sup> As she elaborates in her unpublished manuscript, *Black Metamorphosis*:

The plot was the slave’s area of escape from the plantation. It was an area of experience which reinvented and therefore perpetuated an alternative world view, an alternative consciousness to that of the plantation. This world view was marginalized by the plantation but never destroyed.<sup>36</sup>

Some 30 years of deep thought later, in 2000, she adds that this consciousness persists into the twenty-first century:

That plot, that slave plot on which the slave grew food for his/her subsistence, carried over a millennially other conception of the human to that of Man’s<sup>37</sup> [...] And it is out of that plot that the new and now planetary-wide [...] humanism of our times is emerging.<sup>38</sup>

An autochthonous, alternative consciousness, in which the ground remains the earth/soil/*la té* (contra property) and justice concerns human needs (contra serving capital). Wynter’s plot is a life space

induced from complex and varied histories. Born of modern catastrophe—European imperial transplantation, expropriation, and degradation—Wynter’s plot offers a powerful groundwork for narrating Caribbean worlds as well as realizing our regenerative and creative potential as a species. That is, for comprehending human worldmaking despite racial capitalist ecology’s catastrophic effects.

For Brathwaite, *plot/ground/grounn* also hosts autonomous Afro-Caribbean realities that reside beyond plantation dependencies and logics (“thingification,” calculation, and so on). These are sites of Caribbean cosmological practice: naval string burial at birth; communing with ancestors, spirits, gods, nature, and one-another; growing one’s food; devising radical plots or revolts; and burying those who pass on to the afterworld. These are sites of collective self-making, where worlds can be envisioned otherwise. Locations (amongst others: forest, river, sea, sky) in and with which Caribbean peoples would, as Martinican poet Édouard Glissant puts it years later, enter “relational complicity with the new earth and sea and cosmos.”<sup>39</sup> Reading across Wynter, Brathwaite and Glissant, I think of *survival plotting* as the outcome of such a relational complicity with the planet, in the face of a deleterious racial capitalist ecology. Given all we know of Dominica’s history of its late and incomplete plantation system, of the maroons who expanded their plotting to forest encampments, of the autonomous presence of Indigenous Kalinago farmers and those peasants who worked hard to gain access to lands, we might see Dominica itself as a more of a plot than plantation space.

*Survival plotting*, then, gathers and gives name to a survival ethic and set of practices I have watched unfold in Dominica as people rebuild, move on from, and creatively recenter their worlds in the long aftermath of recent storms (Hurricane Maria, 2017; Tropical Storm Erika, 2015; Hurricane David, 1979). Dominican poet Celia Sorhaindo, whose *Guabancex* collection meditates on the world-up-ending power of Maria, refers to this as a “hurricane praxis.”<sup>40</sup> *Guabancex* centers the living texture, emotional ambivalences, and spiritual responses to the storm. Sorhaindo reflects carefully on this word *praxis*—theory in living action—as an alternative to orthodox disaster research that is often “detached from the people” being discussed, shrouded in “very academic language, clinical statistics, and numbers” and often lacking a “connecting human element.” Instead, she states:

34\_ Sylvia Wynter, “Novel and History, Plot and Plantation,” *Savacou*, no. 51 (1971). See also Sidney Mintz’s argument that the plot is “the ideal antithesis to the plantation,” small-scale, self-sufficient agriculture (or better, horticulture).” Mintz, *Caribbean Transformations*, 132. Indeed, most Dominican farms are today referred to as one’s “garden” or “Zion” (from the biblical Eden and Mount Zion) owing to their high mountainside locations, beauty, and promise as plantation counterpoint.

35\_ Wynter, “Novel and History, Plot and Plantation,” 96.

36\_ Wynter, *Black Metamorphosis*, 53.

37\_ See footnote 30.

38\_ Wynter in David Scott, “The re-enchantment of humanism: An interview with Sylvia Wynter,” *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism* 17, no. 8 (120) (2000), 135.

39\_ Édouard Glissant, “Creolisation and the Americas,” *Caribbean Quarterly* 57, no. 1 (2011), 12.

40\_ Celia A Sorhaindo, *Guabancex* (Trafalgar, Dominica: Papillote Press, 2020).

my use of the word “praxis” was deliberate: to emphasise [that] I didn’t want this creative depiction of the [hurricane] experiences to be just another abstract, disconnected, academic exercise. I wanted to show the complex, diverse and nuanced day-to-day human experiences of that time; that I had also lived through [...] the complex mix of emotions which included hope, resiliency, despair, and desperation [...] the human reality [...] that hopefully everyone could identify with and “feel”, not just intellectualise about.<sup>41</sup>

41\_ Andy Caul, “An Interview with Celia Sorhaindo: Hurricane PraXis,” *Acalabash Caribbean Poetry Portfolio*, no. 14 (2021), <https://acalabash.com/an-interview-with-celia-sorhaindo-hurricane-praxis/>

Likewise, the intention of *survival plotting* is to center human experience; build research practices that reflect real, complex lives and ecologies; and to devise open and collaborative methods. To this end I propose four kinds of survival plot.

### 1. Plot as Place; as Ground

Plot. *Noun*. A small piece of ground of defined shape.

Plot as place-based patterns of survival. Plot as site, literal or imagined, that one knows intimately. Here we might think of the opening examples of the parents who envision a home on safer, higher ground, or the security offered by Nurse Judith’s provision garden. We might consider survivals that are anchored in relation to knowledge of a specific locale, topographic feature, or site of memory. A mother, for example, interviewed by Surviving Storms student-researchers about her experiences of Hurricane Maria, recalled raising the alarm that the nearby river was flooding. She sensed the river would soon inundate her yard and home not because she could hear its heavy roar (it had been roaring for hours), or because she could see it in the darkness, but because she recognized the scent of the river flooding, the smell of its fluvial churn. She immediately moved with her children to safer ground, perhaps saving their lives. Knowledge of and relation to place (including sensorial knowledge) form a central dimension of the practice of hurricane survivals. And in instances where a severe storm renders a place painfully unrecognizable, a regrowing landscape may also form part of the process of human-ecological repair. For instance, when I interviewed a cousin of mine, a mother of two who lives in southwest Dominica, she recalled how the island’s regrowth soothed the hot, dusty, debris-clearing days that followed Maria: “The plants around the house started growing first. The

42\_ Cited in Adom Philogene Heron, “Surviving Maria from Dominica: Memory, Displacement and Bittersweet Beginnings,” *Transforming Anthropology* 26, no. 2 (2018), 130.

43\_ Édouard Glissant, “Dreamed land, real country” in *Poetic Intention* (New York: Nightboat, 2010), 228.

trees by the bay [...] those that were still standing [...] the green leaves started sprouting [...] it's this bright green! They tell you that green is the color of hope."<sup>42</sup> She drew courage and strength from her island growing green again.

The sense of plot as ground; and surviving through a sense, knowledge, or restoration of place, leads us back to Glissant's invocation of Caribbean social worlds established *in relation* to island ecologies. Emphasizing this relation in a poem called "Dreamed land, real country" (which speaks of hardships and storms in Martinique), Glissant summons this notion of plot as place/ground. He calls on his community

To experience the landscape passionately...

To know what it signifies in us.

To carry this clear knowledge to the earth.<sup>43</sup>

## 2. Plot as Storytelling; Evocation; Re-centering Worlds

Plot. *Noun*. A set of events in a story.

"In a world in motion, narratives provide a place cognitively to reside and make sense, a place to continue to be," writes philosopher and anthropologist Nigel Rapport, evoking the social power of stories to anchor us in everchanging worlds.<sup>44</sup> Amidst catastrophe, storytelling affords "the possibility of teasing coherence from chaos; redrawing a sense of place amidst displacement; [and] a method of orientation" towards uncertain futures.<sup>45</sup> This is particularly true of Caribbean oral traditions, which emerge, Wynter reminds us, from beneath plantation/colonial logics that see island lives and histories as fictions: "written, dominated, controlled by forces external to" themselves.<sup>46</sup> To speak the world on one's own terms, then, emerges "first as an act of survival," Glissant writes.<sup>47</sup> Hence, storytelling is primarily an act of self-possession. An orienting mode of sociality. A "centering" practice.<sup>48</sup> Speaking the world on one's own terms counters past and present disaster colonialities (or what Martinican political scientist Malcom Ferdinand calls "the colonial hurricane")<sup>49</sup>—disaster narratives laid out by colonial governors, northern news crews, NGOs, and researchers who arrive in disaster's wake with ready tropes and plotlines (war metaphors, captioned scenes of despair, death tolling, privileging of capital, moral outrage at "looting," and so on).

44\_ Nigel Rapport, "The Narrative as Fieldwork Technique: Processual Ethnography for a World in Motion," in Vered Amit, ed., *Constructing the Field* (London: Routledge, 2003), 79–103.

45\_ Philogene Heron, "Surviving Maria from Dominica," 126.

46\_ Wynter, "Novel and History, Plot and Plantation," 98.

47\_ Édouard Glissant, *Poetics of Relation*, trans. Betsy Wing (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997), 69.

48\_ As Baker argues, the entire modern history of Dominica has concerned tensions between attempts to locally center Dominican worlds, resources and meanings, and external colonial/metropolitan orderings that have "peripheralized" Dominica, bringing turbulence and entropy to the island. See Patrick L. Baker, *Centering the Periphery: Chaos, Order and the Ethnohistory of Dominica* (Montreal: McGill University Press, 1994), 12–16.

49\_ Malcom Ferdinand, *Decolonial Ecology: Thinking from the Caribbean World* (London: Polity, 2021), 65–74.

50\_ "Heartease" is that concerned with healing, a kind of spiritual-poetic deliverance from trauma, violence or daily "sufferation." See Lorna Goodison, *Heartease* (London: New Beacon, 1988).

51\_ Glissant, *Poetics of Relation*, 9.

52\_ See "Carnival 2018 Calypsos," *Dominica News Online*, 2018, <https://dominicanewsonline.com/news/carnival-2018-calypsos>; and for regional context see Joshua Jelly-Schapiro, "Listen to the Storm Songs of the Caribbean," *New York Times*, September 28, 2019, <https://www.nytimes.com/2019/09/28/opinion/caribbean-hurricane-songs.html>

53\_ To cite Roger Abrahams' classic study, whilst recognizing the part of women in constituting such orality. Roger Abrahams, *The Man-of-Words in the West Indies: Performance and the Emergence of Creole Culture* (Baltimore: JHU Press, 1983).

54\_ Glissant, *Poetics of Relation*, 69.

55\_ Cited in Adom Philogene Heron and Schuyler Esprit, "Pedagogies of Survival: Research, Disaster and Repair in Dominica'..."

Patterns of storytelling, sometimes spoken plainly, sometimes symbolically evoked (in parable, opaque, and concealed form), allow survivors to share both profound and mundane human experiences of a world-altering event. They function to unburden one's chest, offering a sense of "heartease."<sup>50</sup> And with this a convivial path through catastrophe: living on together in all the messiness of post-disaster life; knowing oneself "as part and as crowd, in an unknown that does not terrify."<sup>51</sup> One must only look to the list of the most popular Dominican calypsos released the year after a major storm (for instance in 2018, after Maria: *De Lootahs*, King Dice; *Release Supplies*, Sye; *Relief*, Jaydee; *Roofless*, Sye; *My Country Still Nice*, Chris B; *Curfew Pass*, Jaydee). Songs that deliver timely, provocative, resonant, and comical commentaries on the hurricane's socio-political debris are the most popular (sung aloud, heard in the streets and on passing vehicle radios).<sup>52</sup> And so, through tales, proverbs, and lyrics, the Caribbean "[wo]man-of-words"<sup>53</sup> becomes a "*djobbeur* of the collective soul," a caretaker of sorts, as Glissant puts it. The storyteller helps to sustain the communal spirit. And, for Glissant, survival, subsistence, and the oral tradition inhabit a shared world of meaning.<sup>54</sup> Indeed, in the aftermath of Maria, with no electricity or internet and little external distraction, sharing experiences, "kicksing off" ("running jokes"), and exchanging memories afforded some psychic relief. And, in the storm's longer afterlife, as Kaila, a student-researcher who interviewed fellow Maria survivors with *Surviving Storms* reflected: "there is great value in letting Dominicans tell their own story [to] process it in their head and let it come out in words. I feel like until they voice that for themselves, it's not the same..."<sup>55</sup>

### 3. Plot as Scheming; Planning

Plot. *Noun*. A secret, plan, formulated scheme.

How might freedom schemes murmur in reply to the hurricane's roar? How are plans devised and plotted out in a bid to secure life before, amidst, or after a storm's landfall? Think here of Jenny who attempted to escape enslavement by improvising a plot to get free amidst the chaos of an 1813 hurricane. Historical records indicate that flights of *maronnage* may have increased with the landfall of devastating storms.<sup>56</sup> When the plantation order is temporarily upended, those held in bondage may seize upon the breach, and in a collaboration between meteorology and human ecology make for

the high *mornes* in greater numbers. Where hardship befell plantations, provision grounds were destroyed, and labor and living conditions declined, so enslaved people entered closer clandestine relation with maroons—whether exchanging goods, information, or joining their camps.<sup>57</sup> Cultural studies scholar Shalini Puri observes that hurricanes and other environmental shocks (earthquakes and volcanic eruptions) are powerful historical forces that enable humans to radically reshape or shift locations within a socio-political order.<sup>58</sup> The hurricane impels rebellions and autonomous planning, whether writ large and small.

In the Caribbean there is no uprising, no plot greater than the Haitian revolution, which begins—many forget—with an Atlantic storm. “On the night of the 22nd [August 1791] a tropical storm raged, with lightning and gusts of wind and heavy showers of rain,” writes CLR James in *The Black Jacobins*, of the powerful forces that moved through the much-fabled *Bwa Caïman* scene. Here, revolutionary leaders and maroons are understood to have assembled in the thick forests of the Morne Rouge, a mountain in northern Haiti, with Vodoun *oungan* (priest) Dutty Bookman and *mambo* (priestess) Cécile Fatiman leading a rite that would give spiritual inspiration to those assembled. Bookman is believed to have pronounced (in *Kweyòl*):

The god who created the sun which gives us light, who rouses the waves and rules the storm, though hidden in the clouds, he watches us. He sees all that the white man does. The god of the white man inspires him with crime, but our god calls upon us to do good works [...] He will direct our arms and aid us. Throw away the symbol of the god of the whites [...] and listen to the voice of liberty, which speaks in the hearts of us all.<sup>59</sup>

Drawing courage from the divine power of *bondyé*—the almighty who created the sun, stirs the seas, and directs the storm—the enslaved were called towards their revolutionary self-emancipation. This was “the impending storm”<sup>60</sup> that French abolitionists had warned of. In *Bwa Caïman*, as contemporary Haitian poet and scholar, Ezili Dante, suggests, the Vodoun *lwa* (deity) *Agaou* (god of thunder, rain, lightning, wind, storm, and earthquakes) was roused, helping to set eighteenth-century Haiti into revolutionary motion.<sup>61</sup> There is a sense then of African Caribbean peoples drawing on their animist Afro-creole ontologies to plot *with* the hurricane, inviting its sacred power to help them strike down their tormenters. African Caribbean cosmologies enabled enslaved humans to draw on the

...in Ronald Cummings, Patricia Noxolo, and Kevon Rhiney, eds., *The Routledge Reader in Caribbean Studies* (London: Routledge, forthcoming).

56\_ As Vaz argues, citing the 1813 storm through which Jenny escaped as an example of this. Neil Vaz, “Dominica’s Neg Mawon: Maroonage, Diaspora, and Trans-Atlantic Networks, 1763–1814” (Doctoral Thesis, Howard University, 2016), 190.

57\_ *Ibid.*

58\_ Shalini Puri, “Hurricane” in *The Grenada Revolution in the Caribbean Present: Operation Urgent Memory* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 206–24.

59\_ C.L.R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L’Ouverture and the San Domingo Revolution*, 2nd Edition (New York: Random House 1989 [1938]), 87.

60\_ Guillaume Raynal, 1780, in Jack Censer and Lynn Hunt, *Liberty, Equality, Fraternity: Exploring the French Revolution* (College Park: Penn State Press, 2001), 119.

61\_ Ezili Dantò, *Seremoni Bwa Kayiman*: part one, 2011, <https://margueritelarent.com/writings/bwakayiman.html>

spiritual power of the hurricane as they engaged in every day and exceptional counter-plantation plots.

We can look to the early twentieth century and Dominica's Indigenous Kalinago people to locate other such survival schemes. Take, for instance, Kalinago seafarers who sailed north by dugout canoe for Guadeloupe (as their ancestors always had) to trade and procure needed supplies in the wake of a 1930 hurricane that destroyed homes and provision gardens. In response to British colonial police attempts to enter the "Carib Reserve" (now Kalinago Territory) and seize the "smuggled" "contraband," the Indigenous inhabitants arose to defend their sovereignty (against a slow genocide that had brought their community to the brink of extinction). They defended their right to move across an ancient inter-island highway, to enable their survival where no hurricane relief had come from the colonial state. This turbulent series of events, which begins with the hurricane, would be known locally as the "second Kalinago war."<sup>62</sup> Together these historic examples of counter-plantation and anti-colonial schemes encourage us to consider how the hurricane awakens and sharpens Afro-Indigenous survival schemes. "The wind carries many secrets," instructs reggae artist Protoje,<sup>63</sup> and thus, *plot as scheming* speaks to those who have listened for cues leading them towards freedoms, a better life or sense of security in the hurricane's wake.

62\_ Susan Campbell, "Defending Aboriginal Sovereignty: The 1930 'Carib War' in Waitukubuli (Dominica)," *Proceedings of the University of the West Indies Dominica Country Conference*, Roseau, Dominica, 2001, <https://www.open.uwi.edu/sites/default/files/bnccde/dominica/conference/papers/CampbellS.html>

63\_ Protoje, *Incident Stepping*, 2022, <https://protoje.lnk.to/IncidentStepping>

#### 4. Plot as Method; Plotting Together

Plot. *Noun*. From *Complot*.

Sixteenth-century Old French for "combined plan," an etymological tributary to the English *plot*.

There is an intentional sociality to the way the Surviving Storms project has attempted to cooperatively study place-based survival practices and schemes. Our collaborative method might be seen as a kind of *plotting together*: collectively generating, gathering, archiving, and sharing knowledge with and amongst hurricane survivors; reflecting on the practice of sustaining life and envisioning the future on an island already being impacted by our planet's warming (Atlantic weather systems that are becoming more intense and less predictable; heating seas intensifying the cyclone's power and the many hazards it brings). There is, it seems, an existential necessity to this work of co-conspiring towards

survival (not necessarily in research, but in community members sharing knowledge to help each other anticipate and adapt to future crises). Indeed, the international system of climate governance is not often concerned with locally situated (even subjugated) survival knowledges and practices. It tends, instead, to reproduce models of conspicuous donor-led development and ongoing relations of North-South structural dependency.<sup>64</sup> So, to collectively learn from the past, reflect in the present, and envision more secure futures—on Caribbean and Dominican terms—represents a vital collective practice.

Our method of collaborative research grounds itself with people, ecology and place, drawing on “multimodal” methods.<sup>65</sup> In other words, co-created research—with students, elders, architects, sociologists, anthropologists, earth scientists, artists, and so on—that uses video, maps, and sound to create materials that do not simply re-present but intervene in existing Caribbean media worlds. This co-produced work participates in the mediascapes of the peoples of the region (via YouTube, Facebook, radio, a project website, Instagram, as well as online news and print media).<sup>66</sup> If Anthropology (which I am trained in) can be defined as a diverse conversation on being human, then the Surviving Storms project seeks to puncture the university’s monopoly on such a conversation by raiding its methodological arsenal (of ethnographic/life writing tools: interviews, film, observation of the everyday, and so on). The aim of such theft is to shift Anthropology’s orientation from the extraction of knowledge from communities to its circulation within them; to prompt, gather, and share survivor-guided conversations on questions of hurricane experience and recovery. The co-generation and public mediation of such knowledge is imperative, for the outcomes of this work (on how we survive) must emerge from and sit within reach of those who live in the hurricane’s path; those who contend with its effects. This is the intention of the Surviving Storms project; observers and participants must assess its effectiveness for themselves.

In summary, survival plots represent patterns of endurance that have emerged throughout the long *durée* of modern Antillean history. This history birthed a practical art of survival<sup>67</sup> that responds to colonial and natural vagaries and is sustained by everyday cosmologies that evolve into the present.

64\_ Adam Grydehøj and Ilan Kelman, “Reflections on Conspicuous Sustainability: Creating Small Island Dependent States (SIDS) Through Ostentatious Development Assistance (ODA)?” *Geoforum* 116 (2020): 90–97.

65\_ See Eric Luke Lassiter, *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography* (University of Chicago Press, 2022).

66\_ See Ethiraj Gabriel Dattatreyan and Isaac Marrero-Guillamón, “Multimodal Anthropology and the Politics of Invention,” *American Anthropologist*, 121, no. 1 (2019): 220–28.

67\_ “Art must come out of catastrophe... a kind of radiance on the other end of the maelstrom.” Brathwaite in McSweeney, “Poetics, revelations, and catastrophes.”

## Planetary Plotting

I am not suggesting that we look to survival plotting as an end point, reparative resolution, or pathway to save humanity from the many crises of our planetary conjuncture. The ground-level political ecology I have sketched out cannot not save us from worlds on the brink of ecological collapse. Rather, these place-based methods, patterns, and narratives invoke some of the ways in which Dominicans have attempted to secure their lives and, as singer Buju Banton put it, “rule their destiny”<sup>68</sup> amidst catastrophes they and their ancestral kin have lived. There is deep value, I have suggested, in carefully listening to, learning from, and thinking with those who have survived the brutal testing ground of racial capitalism and those who are now forced to try and live with its repeating ecological effects. Under the catastrophic conditions Caribbean forebears endured, a particular kind of humanism emerged, as Wynter has shown us. This humanism was carried forward, ever shifting, towards the present. Paul Gilroy (who is of Guyanese ancestry) later refers to it as a “planetary humanism”—a sense of common being that emerges from the “humanizing possibilities of conviviality and care.”<sup>69</sup> Gilroy (like Wynter, WEB Du Bois, and others) locates a beginning for this humanism in the brutalities of enslavement, in Black Atlantic experiences of modernity. The planet features recursively in Gilroy’s humanism as the conditions for our species to live well with each other (beyond racial, xenophobic, simplistic identifications) ever contingent upon us living well with land, sea, sky, and other beings.<sup>70</sup> Our collective survival demands the kind of humanism for which he has long been calling. In a 2019 lecture Gilroy reflected on the intervention of his path-breaking book, *The Black Atlantic*. He stated in retrospect:

The Black Atlantic traditions I have described were conditioned by the work of vindicating black humanity, but they were never reducible to that task [...] They have been enriched by exposure to cosmologies that do not consider individuality, subject formation, agency, temporality, property, or groupness in exclusively European terms. The resulting mix of resources furnishes us with a compass we can use to locate newer and better understanding of the human.<sup>71</sup>

This “mix of resources” (akin to Wynter’s *plot*, Brathwaite’s *cosmology*, and Glissant’s *relation*) demonstrates “the mentality

68\_ Buju Banton, “Destiny,” *Inna Heights* (Kingston: Island Records, 1997).

69\_ Paul Gilroy, “Never Again: Refusing Race and Salvaging the Human,” Holberg Prize Lecture (June 4, 2019), <https://www.newframe.com/long-read-refusing-race-and-salvaging-the-human/>; Paul Gilroy, *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

70\_ Katherine McKittrick, “Consent Not to Be a Single Being: Worlding through the Caribbean,” Keynote Lecture, Tate Britain (December 1, 2021), [YouTube](https://youtu.be/zxARZXhsvHM), <https://youtu.be/zxARZXhsvHM>

71\_ Paul Gilroy, “Never Again.”

we need to cultivate in order to respond to the emergencies that await us.”<sup>72</sup> During a conference keynote I attended two years later, Gilroy reflexively added: “In my own life, I’m coming to a much more determinedly local sense of dwelling and being in the world,” embracing the partiality of location as “responsible and cosmopolitan gesture.”<sup>73</sup> We must begin somewhere.

To share a locally situated groundwork for living in our warming planet must not be seen as a matter of insular concern but may be read as planetary. (“Insular” in the Euro-American sense: evokes conditions of isolation, being held in place, parochialism; the opposite of the Antilles.) The modern Caribbean, an early site of world capitalism, is a deeply cosmopolitan region of limitless planet-wide connections by water, air, weather, image, and sound. Therefore, if we are to fathom our species’ survival it seems apt to learn from Caribbean lives and practices.

The storying, plotting, and scheming I have shared presents survivals told in local and regional terms, told from specific locations, and practicing human relations to living worlds in quite particular ways. This suggests a method, of which we will find countless equivalences in countless other landscapes. But it is a method no less; a method through which to face the catastrophes of our time.

### **Some recommended further reading:**

Hilary Beckles, “Irma-Maria: A reparations requiem for Caribbean poverty,” *The Jamaica Observer*, October 9, 2017, <https://www.jamaicaobserver.com/columns/irma-maria-a-reparations-requiem-for-caribbean-poverty/>

Merle Collins, “Tout Moun ka Pléwé (Everybody Bawling),” *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism* 11, no. 1 (2007): 1–16

Daniel Maximin, *Les Fruits du cyclone, une géopoétique de la Caraïbe* (Paris: Le Seuil, 2006)

Keston Perry, “The New ‘Bond-age’, Climate Crisis and the Case for Climate Reparations: Unpicking Old/New Colonialities of Finance for Development within the SDG,” *Geoforum* 126 (2021): 361–71

Leon Sealey-Huggins, “‘1.5°C to Stay Alive’: Climate Change, Imperialism and Justice for the Caribbean,” *Third World Quarterly* 38, no. 11 (2017): 2444–63

72\_ *Ibid.*

73\_ Cited in Phoebe Braithwaite, “Artists and Writers Draw on ‘Deep Imagination’ to Stage a Counterpoint to COP26,” *Art Review*, November 24, 2021, <https://artreview.com/artists-and-writers-draw-on-deep-imagination-to-stage-a-counterpoint-to-cop26/>

# **DANS LE SILLAGE DES CATASTROPHES NATURELLES : UNE CONVERSATION AVEC LORI PEEK**

Je m'appelle Lori Peek. Je vis à Boulder, dans le Colorado, aux États-Unis. Je suis directrice du Natural Hazards Center et professeur au département de sociologie de l'université du Colorado à Boulder. J'ai consacré plus de vingt ans de ma vie à la recherche sur les impacts des catastrophes pour les humains. Ma thèse de doctorat et mon premier livre portaient sur les réactions négatives à l'égard des États-unien·nes musulman·es après les attentats terroristes du 11 septembre. Les ouvrages que j'ai publiés par la suite en collaboration ont exploré une série de sujets liés aux enfants et aux catastrophes, aux déplacements de population à la suite de l'ouragan Katrina, à la manière dont nous tirons les leçons des catastrophes de grande ampleur et aux contours de la sociologie de l'environnement. Ce qui m'a toujours attiré dans le domaine des risques et des catastrophes, c'est sa nature résolument appliquée. Mes mentors m'ont inculqué le sentiment que la recherche devait être conçue pour être pratique et exploitable, et j'ai porté ces idées tout au long de ma carrière et dans la salle de classe. À l'université du Colorado Boulder, je donne un cours d'introduction à la sociologie à 400 étudiants. J'encadre également de nombreux·ses étudiant·e·s de premiers et deuxièmes cycles qui souhaitent apprendre à mener des recherches et à appliquer les connaissances acquises pour réduire la vulnérabilité existante. J'aime mon travail et il est toujours utile de prendre du recul et de réfléchir.

L'entretien suivant a été réalisé en anglais en juin 2023 par échange de courriels entre Aude Chesnais, membre de l'équipe éditoriale et Lori Peek, puis traduit en français.

\_Aude Chesnais (AC) : Lori Peek, votre travail questionne généralement la manière dont les communautés marginalisées font face aux risques naturels et aux catastrophes. Votre contribution est très importante pour nous. Pouvez-vous nous en dire un peu plus sur vous et sur le lien entre votre travail et le changement climatique ?

\_Lori Peek (LP) : Je vous remercie de m'avoir interrogée sur ces liens. Depuis plus de 20 ans, j'étudie la manière dont les personnes socialement marginalisées – en raison de leur revenu, de leur âge, de leur race, de leur appartenance ethnique ou d'autres facteurs – se préparent aux catastrophes, y réagissent et s'en remettent. Lorsque j'ai commencé à travailler au Natural Hazards Center en tant qu'assistante de recherche diplômée en 1999, les catastrophes étaient souvent caractérisées comme des « événements à faible probabilité et à fortes conséquences ». Depuis, le changement climatique a contribué à accélérer les impacts des catastrophes et les pertes qu'elles entraînent. Aujourd'hui, je pense qu'il serait plus juste de qualifier les catastrophes « d'événements à forte probabilité et à fortes conséquences ». L'augmentation du nombre de catastrophes a fait payer un tribut disproportionné aux populations à faible revenu, aux personnes racisé-e-s<sup>1</sup>, aux enfants, aux personnes âgées et à d'autres personnes dont le pouvoir et les

1\_ Lori Peek emploie le terme de « people of colour » que nous avons traduit par personnes « racisé-e-s ». Voir l'éditorial, « Plurivers: Revue d'écologies décoloniales » pour notre positionnement quant à l'usage du terme de « racisé-e-s ».

ressources sont limitées. Étant donné que les catastrophes liées au changement climatique d'ores et déjà déplacent et portent atteinte à de nombreuses personnes en marge de la société, je vois un lien étroit entre le travail sociologique sur les populations socialement vulnérables et la recherche sur le changement climatique.

\_AC : Que pouvez-vous nous dire sur la prévalence des risques naturels qui se transforment en catastrophes ? À quoi ces tendances nous conduisent-elles à nous attendre dans un avenir proche ?

\_LP : Si les normes et les pratiques en matière d'établissement de rapports ont certainement été affinées au fil des décennies, la plupart des spécialistes s'accordent à dire que le nombre de catastrophes liées au changement climatique est en augmentation. Prenons l'exemple d'un rapport récent qui révèle que 90 pour cent des comtés états-uniens ont subi au moins une catastrophe météorologique majeure entre 2011 et 2021<sup>2</sup>. Le même rapport montre également que certains comtés ont connu des événements multiples, cooccurents ou en cascade. Les analyses des catastrophes de grande ampleur aux États-Unis indiquent également que l'intervalle de temps entre les catastrophes se raccourcit, ce qui signifie qu'il y a moins de temps et de ressources disponibles pour réagir, se rétablir et se préparer aux événements, laissant les communautés dans des cycles apparemment sans fin de pertes et de perturbations<sup>3</sup>.

Ces sources de données et bien d'autres suggèrent qu'aux États-Unis et dans le monde, les communautés sont de plus en plus confrontées aux effets de la chaleur et du froid extrêmes, des inondations, de la sécheresse et d'une myriade d'autres crises liées aux activités humaines qui ont augmenté la teneur en dioxyde de carbone de l'atmosphère. Bien entendu, il est important de souligner que les pertes dues aux catastrophes ne découlent pas uniquement du changement climatique. Elles sont également dues à des pratiques d'utilisation des sols non soutenables, à des codes de construction non appliqués ou inexistantes, à des inégalités économiques croissantes qui font que moins de personnes disposent des ressources nécessaires pour se protéger et se préparer, à un racisme structurel qui fait que les personnes racisées vivent souvent dans des endroits plus risqués ou dans des logements moins sûrs, et ainsi de suite. Le fait est que les catastrophes se produisent à l'interface des environnements construits, humains et

2\_ Chester, Amy et Lawton, Johanna, *Atlas of Disaster*, un rapport de Rebuild by Design, automne 2022, <https://rebuildbydesign.org/wp-content/uploads/2023/04/ATLAS-OF-DISASTER-compressed.pdf>

3\_ Voir Smith, Adam B., « U.S. billion-dollar weather and climate disasters in historical context », *Climate.gov*, 10 janvier 2023, <https://www.climate.gov/news-features/blogs/beyond-data/2022-us-billion-dollar-weather-and-climate-disasters-historical>

naturels. Se concentrer sur une seule force à l'origine de ces pertes occulterait les autres facteurs qui s'entrecroisent.

\_AC : Comment cela affectera-t-il les communautés marginalisées et racisées aux États-Unis ? Selon vous, quelle est la population la plus exposée ?

\_LP : J'apprécie beaucoup cette question, mais je pourrais la réviser légèrement pour dire : « Comment ces catastrophes affectent-elles les communautés marginalisées et racisées aux États-Unis ? » Il est important de parler des catastrophes liées au changement climatique au présent plutôt qu'au futur. Ces catastrophes sont là, elles touchent des milliards de personnes dans le monde et des centaines de millions aux États-Unis. Les personnes racisées, les populations à faibles revenus et d'autres groupes dont le pouvoir et les ressources sont limités sont particulièrement touchés par les événements climatiques extrêmes.

Quant à savoir quelle population est la plus exposée, la question est également compliquée et, d'une certaine manière, impossible à résoudre. À l'échelle la plus large, nous vivons tous et toutes en situation de risque et peu de personnes, si ce n'est aucune, sont totalement à l'abri d'une catastrophe imminente. Cela étant, les catastrophes ont évidemment des effets disproportionnés, mais pour comprendre ces effets, il est essentiel d'utiliser une optique intersectionnelle qui explore les fils étroitement entrelacés de l'inégalité et du privilège. Par exemple, ceux qui utilisent la théorie et les méthodes intersectionnelles dans leur travail ont tendance à explorer soigneusement de multiples facteurs démographiques – tels que la race, la classe, le sexe, l'âge, les capacités, etc. – ainsi que des facteurs contextuels tels que la situation géographique et (le manque) d'investissement dans les infrastructures et les capacités des communautés. Aux États-Unis, les personnes de couleur et les personnes aux revenus limités ou sans fortune sont plus susceptibles de vivre dans des communautés où l'accès aux soins de santé est moindre, où les infrastructures sont moins résistantes et où d'autres conditions contextuelles rendent ces populations plus vulnérables aux catastrophes. Comme le suggèrent ces exemples, la vulnérabilité n'a rien de naturel. Elle est au contraire façonnée et déterminée par des forces historiques, économiques et sociales. La prise en compte de ces facteurs nous aide à identifier les communautés les plus exposées, et pour quelles raisons elles le

sont. Une fois que nous disposons de ces informations, la question est de savoir comment modifier les politiques et les pratiques pour réduire les risques.

\_AC : Quels sont les moyens utilisés par les communautés racisées et marginalisées pour faire face aux catastrophes et s’y préparer ?

\_LP : Nous avons appris, et avons encore beaucoup à apprendre, des communautés racisées et autres communautés marginalisées en termes de ressources et de capacités qu’elles apportent à la préparation, à la réponse et à la récupération en cas de catastrophe. Il n’existe pas de réponse unique à cette question, car les communautés racisées sont très différentes les unes des autres. Mais les chercheur·e·s et les praticien·ne·s dans le domaine des risques et des catastrophes ont lancé de puissants appels à centrer les considérations de justice dans les communautés menacées et affectées par les catastrophes<sup>4</sup>. Par exemple, nous avons une réelle opportunité d’apprendre davantage des communautés autochtones en ce qui concerne les pratiques de gestion de l’utilisation des terres qui pourraient aider à atténuer les menaces croissantes d’incendies de forêt<sup>5</sup>. Après l’ouragan Maria en 2017, les communautés portoricaines se sont réunies pour établir des pôles de résilience afin de veiller à ce que les résident·e·s les plus vulnérables aient accès à l’eau, à la nourriture, aux abris, à l’électricité et aux fournitures médicales<sup>6</sup>. Après l’ouragan Katrina en 2005, qui a entraîné des décès et des déplacements disproportionnés au sein de la communauté Noire, les membres de notre collectif de recherche féministe ont recueilli de nombreuses histoires émouvantes de familles Noires travaillant ensemble pour s’occuper des enfants et veiller à ce que leurs besoins fondamentaux soient satisfaits<sup>7</sup>. La liste est encore longue. Il est essentiel d’écouter, d’apprendre, de financer et de faire progresser ces efforts dans la mesure du possible, tout en modifiant les systèmes qui exposent les communautés économiquement et socialement marginalisées à des risques disproportionnés.

\_AC : Que signifie pour vous « décoloniser le changement climatique » ?

\_LP : C’est une excellente question. Au niveau le plus élémentaire, cela évoque l’image d’un travail en commun pour réparer quelque chose qui est fondamentalement cassé dans nos systèmes

4\_ Jerolleman, Alessandra, *Disaster Recovery Through the Lens of Justice*, London, Palgrave Macmillan, 2019.

5\_ Schinko, T. et al., « A framework for considering justice aspects in integrated wildfire risk management », *Nature Climate Change*, Vol. 13, 2023, p. 788-95.

6\_ Voir Mercy Corps, « “Resilience Hubs” in Puerto Rico are vital in the wake of Hurricane Fiona », 10 octobre 2022, <https://www.mercycorps.org/blog/resilience-hubs-puerto-rico-vital>

7\_ Weber, Lynn et Peek, Lori, *Displaced: Life after Katrina*, Austin, University of Texas Press, 2012.

et nos structures. Je m'appuie souvent sur des définitions qui font référence au travail visant à éradiquer les injustices systémiques (« la solution ») tout en respectant les systèmes culturels autochtones et autres qui peuvent offrir des cadres alternatifs pour faire face au changement climatique anthropogénique. Cette revue va évidemment jouer un rôle important dans l'avancement de la réponse à cette question.

\_AC : Comment pensez-vous que votre positionnalité influence votre point de vue ?

\_LP : La positionnalité est un sujet que je prends très au sérieux. En s'appuyant sur les travaux d'autres chercheur·e·s en sciences sociales et praticien·ne·s, notre équipe au Natural Hazards Center a développé un module de formation CONVERGE sur le thème de la positionnalité<sup>8</sup>, et nous avons également un chapitre de livre sur la positionnalité sous presse<sup>9</sup>. Nous définissons la positionnalité comme un concept qui englobe les multiples identités croisées d'une personne et la manière dont les rôles sociaux, le pouvoir et les privilèges influencent les perspectives et les expériences d'une personne dans le domaine de la recherche.

Personnellement, j'ai un journal de positionnalité que je tiens et auquel je me réfère dans le contexte des environnements de terrain où je travaille. Cela m'aide à rester réflexive et responsable quant à la manière dont mes propres identités peuvent affecter le travail que je fais et les relations que j'essaie de cultiver. Je suis une femme blanche, hétérosexuelle, originaire d'une communauté rurale du Kansas. J'ai grandi dans une ferme avec mes deux parents et mes trois frères, je suis allée à l'école pendant de nombreuses années et j'ai fini par obtenir un doctorat. Aujourd'hui, je suis professeure titulaire dans une université. Je suis mariée à un homme, nous avons un jeune enfant et nous sommes propriétaires de notre maison. Tous ces facteurs, et bien d'autres encore, définissent qui je suis, et comme je travaille souvent au-delà des frontières de la différence – en étudiant des personnes d'autres régions géographiques ou de cultures, de races, d'âges, etc. différents – il est important pour moi de réfléchir de manière critique à mes propres identités et à la façon dont elles façonnent mon pouvoir et mes privilèges dans ce domaine.

En outre, je passe beaucoup de temps à discuter avec les personnes sur le terrain où je travaille pour déterminer comment

8\_ Voir le module de formation disponible en ligne à l'Université du Colorado Boulder: <https://converge.colorado.edu/resources/training-modules/>

9\_ Pour une liste à jour de mes publications voir <https://hazards.colorado.edu/resources/lori-peek-publications>

10\_ Voir le programme de recherche en détail : Browne, Katherine et Peek, Lori, « Beyond the IRB : An Ethical Toolkit for Long-Term Disaster Research », *International Journal of Mass Emergencies & Disasters*, Vol. 32, N°. 1, 2014.

11\_ Voir par exemple l'atelier organisé en 2023 avec le bureau du programme météorologique de la National Oceanic and Atmospheric Administration (NOAA) sur les données ouvertes, et l'atelier sur les données ouvertes et leur réutilisation dans la recherche météorologique en sciences sociales : <https://hazards.colorado.edu/research/weather-ready-research/open-data-workshop>

12\_ Voir Fothergill, Alice et Peek, Lori, *Children of Katrina*, Austin, University of Texas Press, 2015.

nous pouvons faire en sorte que la recherche fasse la différence, que les données et les résultats soient transmis aux membres de la communauté dans des formats utilisables et que les participants soient soutenus de manière appropriée. Par exemple, au fil des ans, j'ai engagé des jeunes comme assistant-e-s de recherche<sup>10</sup> afin qu'ils et elles puissent non seulement partager leurs histoires, mais aussi apprendre le processus de recherche, tout en acquérant des qualifications précieuses et un soutien économique pour leur propre développement futur. J'ai également mené de nombreuses actions axées sur le partage éthique et en temps voulu des données et des instruments relatifs aux catastrophes, afin de garantir que les membres de la communauté aient accès aux informations essentielles<sup>11</sup>. Dans le cadre de mon travail, j'essaie de me rappeler que toutes les personnes, y compris moi-même, sont privilégiées et désavantagées de manière spécifique et dynamique. J'essaie de prendre en compte et de respecter cette complexité lorsque j'apprends des autres. Je m'efforce également de ne jamais oublier qu'il ne faut pas avoir honte de ses privilèges, mais qu'ils impliquent au contraire une grande responsabilité, celle d'utiliser ces avantages pour faire progresser des structures sociales plus justes et plus équitables.

\_AC : Le changement climatique provoque de plus en plus de réactions anxiogènes, en particulier chez les jeunes et celles et ceux qui pensent qu'il s'agit d'une cause perdue. Quel message aimeriez-vous partager avec eux et elles ?

\_LP : Tout d'abord, je voudrais les écouter. Mes collègues et moi-même avons beaucoup appris des enfants dont la vie a été bouleversée par des catastrophes, à la fois sur les effets néfastes à long terme et sur la façon dont les enfants ont un pouvoir d'action et peuvent faire la différence pour atténuer les effets néfastes de ces événements<sup>12</sup>. Il est essentiel d'écouter les jeunes et de tenir compte de leurs craintes, de leurs espoirs, de leurs rêves, de leurs préoccupations et de leurs idées. S'il y a un message que je voudrais faire passer, c'est que je suis moi aussi anxieuse. J'ai peur de ce que nous réserve l'avenir et de ce que cela signifiera pour les générations actuelles et futures. Je suis aussi complètement bouleversée lorsque je pense à toute la biodiversité qui est en train de disparaître et à ce que cela signifiera pour le sens de l'émerveillement des enfants et leur relation avec le monde naturel.

Je sais aussi qu'il est possible de changer les choses si nous tous – la majorité mondiale qui se préoccupe profondément du changement climatique et ceux qui sont déjà si durement touchés – travaillons ensemble pour aller vers un avenir plus juste et plus équitable. Ce problème est bien trop vaste pour être résolu par une seule personne ou un seul groupe. C'est précisément la raison pour laquelle nous avons plus que jamais besoin les un-e-s des autres. Nous avons également besoin de structures de gouvernance solides, de la meilleure science et de personnes qui exercent leur imagination morale en essayant d'envisager de nouvelles façons de vivre sur cette planète qui se réchauffe rapidement.

\_AC : Merci beaucoup pour votre temps précieux et votre contribution.

\_LP : Merci. Je suis très honorée d'avoir été invitée à partager mes réflexions et de figurer dans ce numéro inaugural. J'ai le cœur plein de gratitude pour chacun-e d'entre vous et pour le travail que vous accomplissez.

Partie 3.

# **VERS UN MONDE PLURIVERSEL : RÉPARATIONS ET DÉCOLONIALITÉS**

**+ Mémoires sédimentées**

\_Maya Mihindou

**+ Planting Time at Hopi: An Act of Faith**

\_Michael Kotutwa Johnson

**+ Tinn Tout : in kozé dési somin lékolozi  
sanm Danyel Waro**

**+ « Tinn tout »**

– texte de la chanson de Danyel Waro

**+ Rêver le plurivers pour une planète  
vivante : une conversation  
avec Arturo Escobar**

# MÉMOIRES SÉDIMENTÉES

\_Maya Mihindou

Je suis née posée sur la ligne de l'équateur, au Gabon, en 1984, d'une famille métisse sur plusieurs générations. J'y ai connu mes premières années de vie, assez pour ne pas oublier les liens économiques et historiques qui unissent deux de mes pays : la France et le Gabon. En arrivant en France hexagonale, où nous n'étions pas censés rester mais d'où nous ne sommes plus vraiment partis, j'ai bien vite réalisé l'ignorance de mes pairs concernant les réalités du continent africain. J'ai cherché dans ma scolarité de quoi muscler un regard sur le monde fait de cultures multiples et conflictuelles, mais je me suis cognée de nombreuses fois. Ainsi, par ennui et par amour de la bande dessinée, j'ai commencé à dessiner, en autodidacte, et à fabriquer des journaux avec des ami/es – une activité que je n'ai plus arrêté. J'ai débuté des études d'histoire et d'anthropologie, et dans un même élan, je me suis mise à documenter les mouvements sociaux, en Île-de-France, derrière un appareil photo. Cela m'a mis en contact avec les héritages politiques français, ceux de la gauche révolutionnaire et des luttes féministes et antiracistes, abordées par des auteurs et autrices structurants : Fanon, Césaire puis, plus tard, d'une tout autre perspective, Angela Davis. J'ai appris, ainsi, à mieux appartenir à ce territoire de France, et à devenir obsédée par le besoin d'agrandir son récit national et à transmettre, par le dessin ou l'écriture, ce que nous étions beaucoup à sentir comme une silenciation de l'Histoire coloniale.

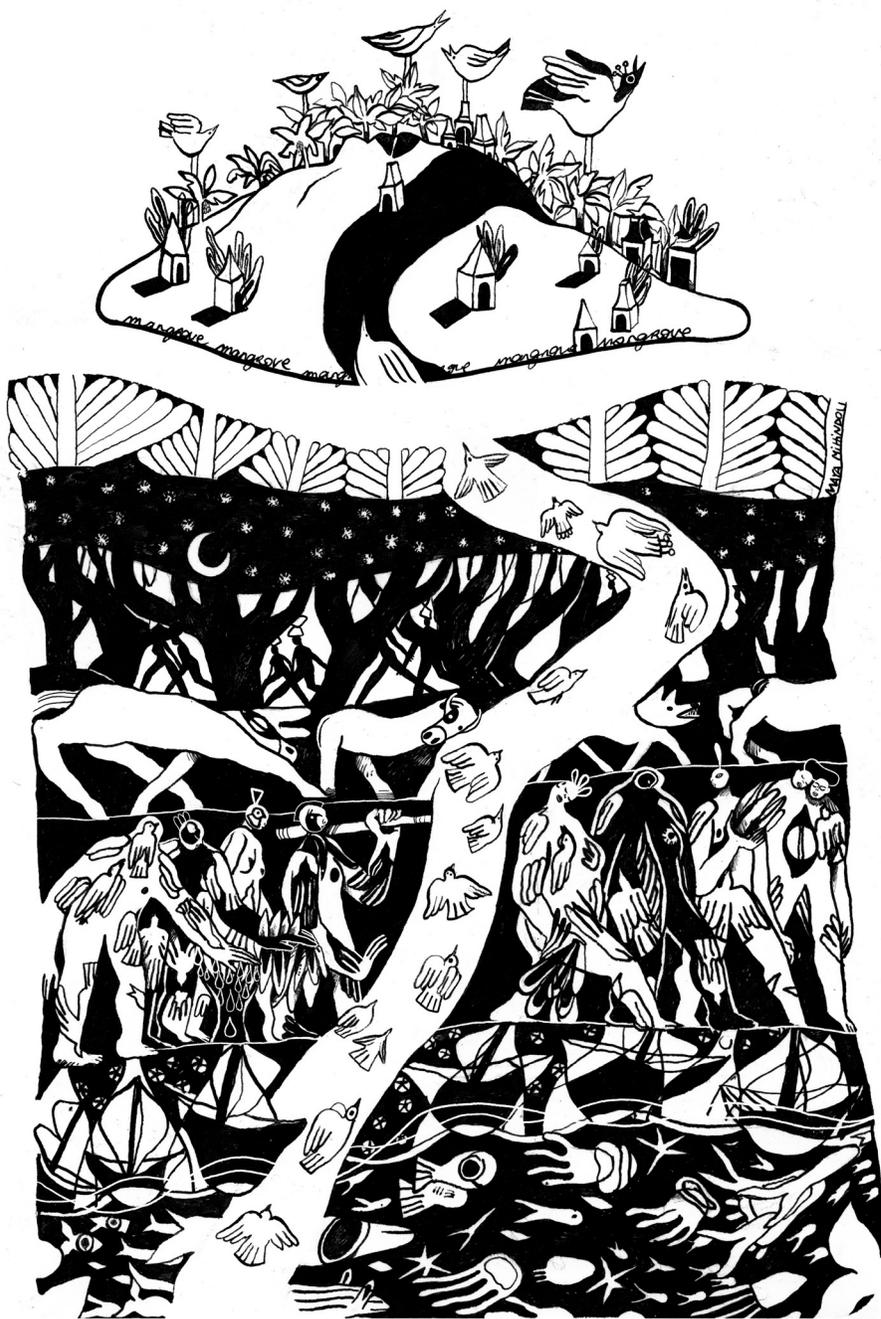
En 2014, nous avons fondé avec quelques camarades la revue BALLAST. Je m'y suis formée au reportage et à l'écriture journalistique, sans cesser de dessiner.

À présent, je vis et travaille à Marseille et grave dans le milieu de l'édition. Je contribue, par écrit ou au crayon, à diverses revues indépendantes (*Ballast*, *Mille Cosmos*, *Panthère Première*, *The Funambulist*) en continuant de creuser la question des mémoires diasporiques précarisées, déracinées, fragiles et mouvantes. En 2021/2022, j'ai participé à l'exposition *Sarah Maldoror : cinéma Tricontinental* et, l'année suivante, à la Biennale *Yango !* de Kinshasa.

# SÉDIMENTS



ENCAGER LES OISEAUX / ET GONFLER LES CYCLONES  
AUJOURD'HUI, LA VILLE BRÛLE / QUI A NOURRI LE FEU ?



SOUS NOS PIÈDES LES MÉMOIRES SÉDIMENTENT  
LE PLASTIQUE, LE SABLE, COQUILLAGES ET LANGUES PIRATES  
TASSÉES DE LARMES ET DE SUCRE — CE SONT LES ÎLES.



QUI A NOURRI LE FEU? LES VILLES BRÛLENT,  
VILLES DE PIERRE, VILLES DE PAILLE, VILLES DE GLAISE  
ON Y PRIE URANIUM POUR SAUVER NOS ARCHIVES



Y RESPIRENT LES POÈTES / ET LES GRANDS CÉTACÉS  
LA VILLE BRÛLE / ET TOUJOURS LES BÊTES D'UN SEUL OEIL /  
NOUS OBSERVENT / ASPIRER L'ÂME DES PLANCTONS



ELLES S'ÉVEILLENT.

CORPS BÂTIS D'AUTRES CORPS, D'ASTRES, DE CIEL,  
À TA RENCONTRE SE LÈVENT / ET MARCHENT MARCHENT  
MARCHENT MARCHENT LES UNES VERS LES AUTRES  
POUR D'AUTRES CONTINENTS.

# PLANTING TIME AT HOPI : AN ACT OF FAITH

\_Michael Kotutwa Johnson

I am a member of the Hopi Tribe in Northern Arizona, in the U.S. I am an Indigenous Resiliency Specialist with the School of Natural Resources and the Environment and the Indigenous Resiliency Center at the University of Arizona. I hold a Ph.D. in Natural Resources from the University of Arizona, a Master of Public Policy from Pepperdine University, and a B.S. in Agriculture from Cornell University. I am a co-author on the Indigenous Chapter in the National Climate Assessment Five and have five works published in academic journals as well as feature-based articles. My newest initiative is the call for the Revitalization of the American Indian Food System based on the stewardship principles of Indigenous conservation. In the meantime, I continue to practice Hopi dry-farming, a practice of my people for millennia.



Photo © Michael Kotutwa Johnson

My name is Michael Kotutwa Johnson and I am a 250th generational traditional Hopi farmer. I follow in the footsteps of my father, as he has his, and his father before for generations. When my people first came to the region now called the Colorado Plateau located in northern Arizona many centuries ago, it was said we met an individual called Massau. He was the guardian of the earth. Massau gave us specific instructions on how we should live our life so we could survive in the semi-arid lands we call our home. He provided us with a planting stick, seeds, and a gourd of water. However, the most important instruction is to have faith in all we do. Today, more than ever I find myself continuing to follow his instructions.

The main reason I follow the instruction based on faith is that we have had extreme drought for the past several years. The drought we are experiencing I believe is caused by climate fluctuations or some would say climate change. For example, our planting season has been getting smaller with colder temperatures in April when we

plant and earlier freezes towards the end of the agriculture season. At the same time, we have also had hotter than usual summers.

The hotter summers at times cause higher rates of evaporation and stunt the plants. This is sometimes difficult to overcome because as a Hopi farmer it is not our custom to irrigate, we are dependent on moisture that comes in the form of monsoon rains and winter snowfall. Annually, we only receive 6 to 10 inches of precipitation. Over the past several years, I have noticed that we have had about half of that and at times less. Again, this may be due to climate change or the stress the earth feels from constant extraction and not being cared for. As a result of the lack of moisture I do not always raise a crop which mainly consists of different varieties of beans, gourds, corn, melons, and squash. What I do manage to raise is given to the women and they set aside some of what is produced for seeds to either store or plant for the following year. Traditionally the women of Hopi own the fields, provide the seeds to be planted, and receive the harvest for distribution. They play a significant role in our agriculture lifestyle. It should also be known there is no separation between Hopi culture and spiritual beliefs and our agriculture. They are one and the same and depend on each other.

For example, the white corn that is raised once harvested and dried is then ground by the women and turned into corn meal that is used to offer prayers and incorporated into our ceremonies. Our corn, whether in the form of seeds or those seeds left intact on the cob, is touched several times from preparation to harvest and then storage. We have a saying at Hopi: "We are like corn." The corn we raise is nurtured and an intimate relationship established because we depend on each other for survival. Not only from the physical sense, but also from the deep embedded spiritual and mental challenges we face as Hopi farmers and people who have survived in the semi-arid Southwest since time immemorial.

Another example of the faith I mentioned is that no matter what I and other Hopi farmers see in terms of vegetative plants in the springtime, which are used to determine how successful or unsuccessful our crops may be, we plant anyway. In the spring of 2018, I saw a complete absence of the natural soil moisture indicators caused by lack of snowfall the previous winter, but planted anyway. I did not plant my whole field but part of it. The seeds I planted lay dormant in the ground from early May to the end of July. However, at the end of July we received a tremendous amount of rain from

the monsoon rains that are common in our area during the late summer. Two weeks later, the seed I planted demonstrated faith of its own by emerging from deeper than usual depths of around 14 inches. I was able to harvest what was grown and distributed the fresh corn in October.

Today, apart from my own world at Hopi, subjects like faith and value are often frowned upon by those who wish to do so and those values which some call social determinants are replaced by numbers. For example, agriculture products are measured by the United States Department of Agriculture (USDA) market formulas based on quantity and efficiency. In other words, how much is produced and what is the best way to produce more in a cost-effective manner. As a result of this type of market system and techniques such as soil amendments (N, P, and K), herbicides, and pesticides, a majority of agriculture products (corn, wheat, soy, rice, sugarcane, etc.) have lost their nutritional value. In essence they have lost their soul.

Another example can be found in the regenerative movement that is taking hold across the globe with good intentions, but unlike Indigenous culturally based agriculture systems is also diminished and focuses on techniques and processes that over the long term will not be sustainable, as it still relies on science and a funding mechanism. I present a comparison example between a common definition of Regenerative Agriculture and the other, which I will frame for context below.

Regenerative Agriculture	Indigenous Regenerative Agriculture
Regenerative agriculture is a holistic systems approach that starts with the soil, and includes the health of the animals, farmers, workers, and community. (Dr. Urvashi Rangan, 2019)	Indigenous regenerative agriculture is the process of incorporating Indigenous place-based ways of knowing and land use management schemes adapted for survival which are supported by culture, belief systems, and community, incorporated over millennia. (Dr. Michael Kotutwa Johnson, 2022)



Photo © Michael Kotutwa Johnson



Photo © Michael Kotutwa Johnson

At the heart of Indigenous agriculture systems and what makes them so resilient, and why as much as 80 percent of the globe's biodiversity now sits on 25 percent of the land managed by Indigenous people, is the fact that they are based on the different Indigenous culture belief systems that help define the relationship between humans and the natural world (i.e., the environment). This relationship is further defined by the discipline needed to enact these belief systems to maintain the very delicate balance between nature and human intervention. I make the case that without this type of relationship, and with a lack of this discipline, science in all its forms will only be good to watch, delay, and calculate our own demise. Nature in its own way and the values it places on itself will adapt and take whatever form needed to adapt on its own even in periods of environmental fluctuations as seen by climate change and will continue to do so over time. Unfortunately, we as human beings have not made the necessary adjustments in terms of mere "will" and policy. Why?



I believe the “Why?” question can be answered in terms of what my grandfather once told me on the way to pick up some of our relatives to help us in the field who did not want to go. He said: “No need to worry Michael if they do not want to help; their heart is not there, they would be no use to us and thus no use to our plants also.” It’s that type of relationship that I am stressing. I must argue in some way that values/discipline must become incorporated into the process of environmental management at all levels, including agriculture management associated with the major global crops, both of which are needed to increase the biodiversity that has steadily been lost.

In conclusion, values are part of us as a society and they differentiate across societies, as well as individuals. Is there one person’s values or a specific society’s values that should be used to make key decisions moving forward? The answer is “no.” It is a combination of values from all different levels that needs to be incorporated in our environmental management system because inside each one may be the discipline needed to truly not only stop environmental degradation and deal with climate change but slow down those agriculture market-based systems that run on models of quantity and efficiency. In today’s world I find that most of the scientific community base their work on reductionist theory and solutions. The problem is that reductionism often does not lead to long-term solutions but temporary fixes and in turn we continue to try to solve the same problem with the same unwanted result. Nature and her unique system often recovers even without human intervention and only when we begin to understand our relationship with her will long-term solutions be found.

# TINN TOUT : IN KOZÉ DÉSI SOMIN LÉKOLOZI SANM DANYEL WARO

## Kissa i lé Danyel Waro ?

Danyel Waro i fé parti bann personaz ou gan pa mèt dan in kaz. Jist rézon, ivo mié ou mèt pa li dan parske li reskap rod in manière po sapè. Pa tro son nafèr anferm do moun dan tèl tèl katégori. Donk o lié esèy katégoriz lo personaz nou va zist di ke Danyel sé in marmay la Rényon, la grandi dann trwa mar sanm son famy dan bann zané 1950-1960. Ke li la grandi dan bitasion, dan planté po manzé, dan konba po lotonomi, ke li la viv sanboulman son péi. Epwi ke dan tousala, in zour, son somin la krwaz somin Maloya. Dépwi se zour Maloya zamé larg ali è li la zamé larg Maloya. Zordi, an konpani d'son troup, son bann dalon-ne-s, li fé rézon se lar musikal, oral, korporel, dépwi « *Kaz Kabar* » dan lé o Sinpol, ziska si dot kontinan. Li kontinié sobat po mèt en lèr son Réyonèzté.

## Fé rézon kozman Danyel dépwi la Rényon dan *Plurivers*

Lékip *Plurivers*, la vouli donn la parol Danyel Waro po se prémié niméro dési le tèm sanzman klimatik. Prémié débi nout lidé té interoz Danyel dési Maloya è desi son dernié lalbom « Tinn Tout »<sup>1</sup> ousa i war ali dési le posèt dan bord'mer antrin d'ral in so de lo kom si li té sa tinn do fé. In limaz i fé mazine in métafor sanzman klimatik. Mé plis ke sanzman klimatik na war ke sé tout in réflexyon desi lékolozi ke Danyel i eksprim dan son kozé. Dépwi son bann prémié tekst li glis touzour in ti parol papapor lékolozi mèm si li sit pa le mo. Son visyon lékolozi lé anrasiné dan son manière d'viv, dan bitasion, dan planté pou manzé, dan Maloya, dan la politik, dan son rapor samn la lang kréol. Po li tousala lé an lyanaz è fo mazine ali ansanm. Plis ke maziné, li invit anou osi mèt lidé an pratik, armèt nout pyé, nout min dan la tèr, armazine in ot domin po la Rényon, in domin ni kalkil nout vitès, nout manière d'fé.

1\_ Waro Danyel, *Tinn Tout*, Cobalt, 2020.

Kozman anrezistré an mars 2023 la kaz Danyel Waro par Erwan Molinié ke lé dan lékip éditorial lo révi *Plurivers*.

## Introdiksion

Danyel la donn amwin randévou sa kaz dan lé o Sinpol. Kan mi ariv, li sort « *Kaz Kabar* » in plas ousa samn son bann dalon-ne-s li mèt anlèr Maloya ek la kiltir Réyoné. Lo tan instalé nou komans kozé otour din ti kafé koulé, tourné ek in ti kiyèr d'suk vaniyé. Mi eksplik ali le prozé nou néna sanm lékip *Plurivers* è le travay mi fé dési le bann pestisid i mèt dan karo de kann la Réyon. Pa béswin plis po nou komans koz lékoloji.

Santardé Danyel i ral amwin dan son bann souvenir la Rèyon lontan. Li fé konpran amwin son visyon lékoloji lé *anrasiné* dan lo manière li la apran viv tan ti. Anrasiné dan *bitasion*, dan *planté po manzé*, dan *kosa in soz*, dan la politik ek *lotonomi*. Sé an partan de se *lanrasinman* ke nou va tras nout somin dan se kozé sanm Danyel. Na war poukwé se *lanrasinman* la été inportan dan son manière mazine lékoloji zordi. Se kozé va osi amèn anou réflési dsi la « modernizasion » la Réyon ek son lo d'politik dévlopmentalis, asimilasionis la ni rod dérasine, invisibiliz se bann manière d'viv, se bann savwar vernakulèr, ce Réyonèzté Danyel la défann tout son vi dan son mizik è dan son bann komba politik. Tousala i amèn a nou koz dési son dernièr lalbom « *Tinn tout* » è le béswin néna zordi ral in kou frin-amin po mazine dot fason viv plis an respé sanm nout lanvironman. Po konpran koman tousala lé ankré dan son réalité,

na fé in dernié viraz par « *Kaz Kabar* » ousa Danyel ek son lantouraz i fé viv in prozè po apran anou « ropran in sans ek tout nout bann sans ». Alor paré pa paré ?

## Lanrasinman

\_Erwan Molinié (E.M) : Bonzour Danyel. Mersi akèy amwin out kaz po se kozé. Alor avan ariv terla mi té finn prépar dé trwa kestyon dési out dernié lalbom « *Tinn tout* ». Mwin té vé komans domann aou si le prozè navé in lwin sanm lo kestyon sanzman klimatik. Mé kan mi ékout aou kozé jist in linstan la, parey lo kestyon klimatik i rant dan in visyon plu larz ke ou néna de lékoloji. Donk i amèn amwin poz aou se premié kestyon : eske ou pé eksplik amwin kel sans ou mèr derièr le mo ékoloji ?

\_Danyel Waro (D.W) : Anfindkont kan i koz ékoloji, le mo ékoloji i vyin aprè li, lé pli nèv sa. La koz sa dann zané 1980-1990 tousala. Mé mwin sak mi di tou le tan, sé mwin la viv lékoloji avan la lèt. Dan lo sans, na travay bitasion, na travay la tèr. Mon famy la travay la tèr, nou la plant nout manzé, nou la plant mai. Té manz mai, té plant mai. Nou la plant lo grin, pwa, zariko tousala. Nou la plant rasine, sonz, maniok, kanbar, patat, nou navé nout plantasion, nout fason viv té komsa nou. Epwi na songn dé trwa zanimo. Donk le koté viand osi in pé. Nou navé nout zardin, nou navé nout bann zépis. Nout fason viv té parapor sak la natir i donn anou parapor koman ni songn la natir, la natir i songn anou. Donk le premié zafèr inportan mwin la viv mwin, sé la tèr. La tèr, plant out manzé, sé le premié laprantisaz la liberté. Donk nou té dan lanvironmantal avan lanvironmantal. Nou té dann lékoloji avan lékoloji. Nou té dann la « mètriz » la natir san rod « mètriz » la natir. Ou lé kamarad ek la natir, ou lé dann miliè le zafèr. Mwin la shans mwin navé sété ke mwin lété dann in lékosistèm komsa. Dan lo sans, kan mi plant mon grin mai, mi mèr mon kat grin mai dan la tèr, bin mi akonpan ali mwin la. Mi mèr le grin akoté, mi mèr le fimiè bèf, fimiè zanimo, mi mèr avek. Mi boush ali, mi bit, mi lès ali pousé, li pwint. Li lé an tizè aprè li lé an roulo, aprè li lé an baba, aprè li na la barb. Nou na le mo osi po di sa, na le dévinèt i vyin avek, séadir na in labiyaz poètik osi avek. In labiyaz siantifik. I vé dir nou na le mo dann nout lang po di nout mai. Kan lo mai pokor sek li lé zonn. Sé nout mo osi an kréol po di in nafèr lé pokor mir. Zavoka le zonn, zak lé zonn. Nou

tat ali, nou rogard ali, nou sékouiy ali. Nou gard nout mai. Si lé vèr, nou pé kasé po fé bouyi, sinon po fé griyé. Apré kan li lé zonn ou giny kas ali po fé sek ali si ou vé. La nou mèt nout mai rouvèr si la tol po fè sek. Apré ni grèn lo mai. Mé kan nou la kas le mai, nou la koup lo pyé, na lo bwa mai lé dan la tèr. Li sèrv kom konbistib li la, li sèrv po brilè, po fé fé dbwa. Aprè lo pay mai la koupé nou donn manzé bèf, ou bann zanimo. Bèf la d'si, li sa pilé, li sa shié dési, li sa fé son tay bèf, i fé fimié avek. Nou nou va grin nout mai. Kan li fin byin sek na rouv ali, na fé touzour aéré, è aprè na amèn ali moulin. Nou, navé pwin moulin le ros personèl nou. Navé in moulin santral, nou té amèn tout nout bal mai, grènè. Donk kan na fini sa, le koton mai nou mèt ali po brilè osi, parey lo bwa mai. Nou mèt ali po brilè po fé kwi manzé avek. Soman avan bril ali, mèt ali sou marmit, dann fé, ni zwé *ti kaz* avek. Ni fé konkour limèb, konkour la kaz. Séadir ni mèt dé koton mai, ni arkrwaz dé koton mai, ni fé dézièm étaz, trwazièm étaz. Sa osi lé konpri dan. Aprè, le koton mai li, li sa fé la sann pou le mai nou la ramasè po la sémans, parske i fo ramas mai po la sémans, po roplanté po fé le dézièm sézon dan lané. Donk nou ramas dé trwa zoli zépi, i pandi an grap dès la fimè, dan la kwizine dési le boukanaz, po pa li pik, po pa li gât. Kan nou la fin desid planté, nou sa grèn le gro zépi la, po pran lo zoli grin, nou sa plant ali. Ben kan nou sa plant ali, nou sa arprann la sann le koton mai, la sann dot bwa osi an mèm tan, nou sa armèt dan trou. Le fimié le bèf la fé avek la pay mai, li arsava osi dan trou. Ala in ot syk i arkomans. Nou nou lé dan milié sa nou. Nout mai, nou la amèn moulin, nou sa manz ali nou. Lé sis mwa i vyin la, dan bann bal mai, tou lé zour i tir in pint po nou fé kwi po nout famy. Po nou fé viv sèt personn. Nout lékosistèm sé sa.

Mwin mwin lé dan milié tousa mwin. Nou, nout famy nou viv dann in milié, ousa la natir lé inportan, nou lé *anrasiné* komsa. Si ou la tir in bout la dan, ou tir la sann, bin va mank in nafèr. Si ou la tir lo fimié parske ou na pi de bèf, si ou la tir le sésaz, ou la tir le moulin, i mank in nafèr. Tousala i tènir anou. Sé sa mi apèl mon *landèmik*. Mwin lé andémik osi mwin. Mwin lé anvironmantal osi mwin, mwin lé dan la natir mi lé dan in tisaz natirèl. Sé zafèr mwin mèm, mon kor, mon bann sans i viv avek sak mi fé. Mon zyé i wa la koulèr lo mai. Mon min i tat le zafèr, mon lang i di tèl mo po lo mai. Nou na la sann, tout le bann matériò i vyin inportan dan mon vi. Mon mémwar i mars parske mon bann sans i travay. Sé sa osi i fé lékoloji, i fé ke ou mètriz out lanvironman. Mwin lé dan in mètriz lespas, lo tan. È sirtou sa, ou atan pa in bato, ou atann pa mosié intèl i amont aou koman fo viv.

Ou atan pa in bato i débark ek in prodwi byin fini po ou manzé. Ou lé pa an dépendans ou lé pa soumi. Sa sé in gro laprantisaz la libèrté. Sé po sa lékoloji sé la libèrté. La définision d'lékoloji sé sa. Ou lé otour è ou viv avek sak lé otour. Donk mwin mwin la grandi dan in lespri komsa, dan in filosofi komsa. Sé sa ant guiyémè, i fé mon fors amwin personèlman. Mi ékri avek la fors la mwin.

## **Efasman/Dérasinman**

\_E.M : Donk la keston lanrasinman lé santral po ou kan i koz lékoloji. Mé dann tan ou la grandi ou la vi osi kan la Frans la mèt an plas band politik dévlopmentalis, asimilasionis po « moderniz » la Rényon. Koman ou la viv larivé nouvo sistèm la ? La rod po dékal se lanrasinman ou navé ?

\_D.W : Lo sistèm, po li fé viv son kiltir, po li fé viv son lékonomi, po li fé viv son lantropiz, son kapitalis, li obliz aou éfas aou, éfas out valèr. Komsa ou lé dépendan dli. Dépendan de li intelektièlman, dépendan dli po tout zafèr. Donk li mèt son sistèm an plas, è li di a ou lé vot sé la mizèr. Li fé anval anou kom kwa nout manière dviv sé la mizèr. Li fé anval aou ke sé lésienn lé bon, lésienn lé intélizan, lésienn lé zoli. Li va fé manz aou pom, è li va fé konpran aou ke letsi, longani, komsa mé pa valab po fé manz ali dan in kantine, pa valab pou fé gato, pa valab pou fé si. Nou malérèzman, tro domoun la anval sa kom in vérité. Kom kwa nou lé insinifian, nou exis pa. Kom lesklav té konsidéré kom pa ekzistan, kom pa in moun, ben ni kontinié mé avek dot fason. Nout lang lé pa in lang, donk nou lé pa in moun. Nou lé pa in moun antiè.

Dan tousala zordi va di ifo protèz in pyé dbwa, tel zanimo ifo protézé lé an vwa disparision. Tansion mi di pa ifo pa protèz azot mwin in. Mé ifo di nou osi nou la po disparèt tou lé zour ! I éfas anou tou lé zour. Kom in pyé dbwa ou koup son kamarad a koté, ou koup le ros i kal ali laba, ou koup lo i ariv koté li, ou koup tout sak lé otour dli. Parske li viv parapour sak lé a koté. Nou viv parapour sak i anrasinn anou, mon karo de mai, mon sann, mon fimié, mon sarbon, koton mwin ifé ti kaz ansanm. Toudinkou fini, i di aou : « plant kann ! ». Mi giny artrouv amwin in pé dan lo kann mwin si mi vé, mé soman oula koup mon lékosistèm oula. Alork mwin lété in landémik mwin la. Mwin té in pès landémik dan mon degré amwin, mwin té anrasiné. Mé ifé pa de zafèr pou protèz amwin. I di aou :

« Non ! Kontrèr ou lé dan bon somin oula, ou lé dan la réisit, ou sa byin koz fransé ». Donk i éfas aou po allé pran sad lot. Donk i tir le soubasman, i tir la rasine, è i di a ou le pyé de bwa va rofléri pli zoli. È la i sépar aou avek la natir. Mé aou fé ryin, kan byin mèm ou manz la merd. Ou té fé bio i di aou : « non salad i fo i giny pestisid, fo si, arsar pli vit, fé la kaz koms. Ou la pouri out térin, ou la finn fann la mèrd dési out térin, le Roundup, le isi, le laba, ou la finn anpoizon aou osi avek. È lontan aprè i arvyin, i di « ben nou vyin armont azot le bio ». Bin kouyon ! Mon papa té fé bio li, mon vant té bio ! Aou vyin amont amwin le bio koman ifo fé ? Depwi lontan nou té koné fé, la di anou non pa bon, ou vwa. È sa sé la violans, sa lé antiékolojik.

Mé si ou la konpri out manière viv sé IN manière viv... Pwin ! Ke la mizèr le mank, sé dot soz. Ou konpran si la mank aou mai ou lé mizèr de mai, si la mank aou zanimo, la mank aou la viand, la mank aou lègim ou lé mizèr. Mé si ou na out lègim, out rasine, out sonz, ou lé pa mizèr. Si ou koz kréol ou lé pa mizèr, ou na in lang. Sa le kolonialis li va esèy tinn sa li. Li dénaturé amwin, li domine amwin komplétman, li dépersonaliz amwin po fé in konsomatèr ek mwin. Mé tan ke mwin néna la rézistans, tan ke mwin néna mon maronaz mi rézist. Mwin lé pa viktim mwin. Mèm si lo van i souf, mèm si syklon i souf, mèm si le kolonialis i rod impoz amwin, li gan pa impoz amwin vréman son nafèr. Mi dobout dovan li, mi kal ali ou vwa. Mi na la rézistans parske mi lé byin anrasiné, è sé sa i fé ma fors. Lo kondision de rézistans sé sa.

### « Maloya Kosasa ? »

Maloya<sup>2</sup> sé in mizik, sé in santé, sé in dansé i sort dan listwar lesklavaz la Rényon. Kom témwanaz son doulèr, son soufrans, mé osi kom in libérasiyon. Lontan, li la rest dan fénwar, embaré kom zesclav dan la kal bato. Té oblizé zwé ali an misouk. Vé di aou ke ziska dann bann zané 1970 li té interdi (malgré té pa ofisièl), ou té pé alé la zol po in roulèr sinon in kayamb. Sé forstan sobat, forstan militans bon pé domoun gyin la gan tir ali dann fénwar. Domoun kom bann Firmin Viry, domoun kom Danyel Waro ek in tralé dot zartis. Zordi, Maloya lé klasé par lunesco kom patrimwan mondial limanité<sup>3</sup>.

2\_ Vellayoudom Jérôme, « Le Maloya », *Revue de littérature comparée*, 2006/2 (no 318), p. 243-248.

3\_ Vidéo i prézant Maloya dési le sit l'Unesco, <https://ich.unesco.org/fr/RL/le-maloya-00249>

## « Tinn tout »

\_E.M : Se sanzman sistèm sé osi sak ou arkont dann out dernié albom « *Tinn tout* », dann le sanson éponym. Dési lo posèt albom, i war aou dann bordmèr ral in so dolo kom si outé sar tinn do fé. Té in manière po ou fé in référans lo kestyon sanzeman klimatik se limaz ?

4\_ Beng-Thi Jacky,  
*Cartographies de la  
mémoire, Retrospective  
1990-2010, El umbral,*  
2010.

\_D.W : « *Tinn tout* » sé in morso Jacky Beng-Thi la domann amwin fé po son liv « *Cartographie de la Mémoire* <sup>4</sup> ». Sa sé pou replas historik. Mé kan li domann amwin ékri, le tèm sé si lil. Na intel, intel la ékri. Sakinn la fé koman zot i wa lil. Donk, mwin la fé nout lil mé dabor té appel « in rèv » è après ma apèl ali « *Tinn tout* » parske navé tinn tout dédan. Té avan kovid, té pa prévi le tinn tout kovid, la ni in tinn tout kovid. Kan mwin la ekri, ma komans rod po ékri komsa lib, san vèr, san ryin. Komsa, in ti tekst. Mé anfindkont mi remark mi giny pa ekri komsa. Mi giny pi ou mi giny pa ekri komsa. Ma bezwin ékri ali konsantré, rimé, posé, kadré, po la mizik an gro. An fonnkèr vréman. Donk ma ékri an fonnkèr è après mwin la mèt an mizik. Dabitid mi fé lé dé anmètan, la kom mwin té ékri lo tekst, mwin la invant lèr après. Lé rar, pli rar, mé mi fé osi, i ariv amwin. Pli difcil, mé mi pé fé koma. Donk mwin la fé lil, le tèm lil. Mi noré pu fé mon lil lé zoli, mon volkan i pèt, mon bordmèr mi sa binyé mwin lé kontan, mi mars dan santié, le koté in pé touristik, kart touristik po fé vann. Mé pa tro mon stil amwin. Mon styl amwin sé war in pé kosa i may, lanpoizonman, lanboutéyaz, lakiltirasion, lasimilasion, tout sak la rod fé anval amwin lékol. Donk nout lil kom in personaz, li di ral frin-amin, li di in kou stop, li di stop dann lanboutéyaz, stop avek la kiltir la lang oblizé. Sé in pé tousala. Après mi sava si lidé, kansar nou plant nout gazon dri desi la fin, le koté la liberté po nout vant. Mi sit Ho-Chi-Ming, « in pép lé pa lib si li na pwin son manzé ». Anglo lé vré, prémié liberté sé nout manzé. Après ben Luther King sé lo koté rèv, lo koté lidé, lo koté imanist tousala. Donk mi fé in pé in tour komsa. Mi rakont nou rod rosamblé, nou rod rosamblé, nou rod fé parey, nou rod awar le mèm lanboutéyaz, le mèm si, le mèm la ba. Donk kossa nou la po fé angro. Zordi ni vwa byin, le klimatik lé antrin de fé konpran anou ifo nou sanz nout manière dfé. Nou sar oblizé replant in pé nout manzé dan nout kartyé, arkonsomm le rasine nou té vé pa manzé. Mé malérèzman ifo atann nou lé oblizé. Donk otan nou pran konsians in pé avan. Sé po sa alon kal in kou, tinn tout, ral frin-amin, alon kalkil in kou, alon rofé in ot baz kalkil po nou fonksyoné.

## Somin Kaz Kabar

\_E.M : Sak ou di i fé mazine amwin avan ariv terla ou té « *Kaz Kabar* » in plas ousa zot i mèt an lèr Maloya ek tout la kiltir réyoné. Ou pé explik amwin sé kwé lidé Kaz Kabar, kosa prozé la i reprézant po ou ?

\_D.W : Lidé sé la liberté sé pa solman le mo, sé la pratik. Kaz kabar po nou, sé ropran in sans ek tout nout bann sans. Redonn in sans ek tout nout bann sans. Sétadir itiliz nout kapasité. Malérèseman ni itiliz pi nout kapasité, nou délèg. Nou délèg zizman par lé zot, nou délèg la réisit par lé zot. Nout lang mèm nou éfas po sad lot. Nou éfas anou, touzour éfas anou nou. Ni ékzis pa, i donn pa nou la valèr. Donk « *Kaz Kabar* » kom dépwé lontan, « *Kaz Kabar* » sé pa solman dépwé kinz an, « *Kaz Kabar* » lé dann mon tèt militantis autonomis. Sé laprentisaz mwin néna, dann komba, dann koman métriz nout lanvironman. Donk métriz nout lanvironman i sipoz in lidantité for. Donk i pas par la kiltir, i pas par lidantité, i pas par la mizik, i pas par la tèr i kol dési nout pyé.

Donk renétoy inkou nout koko tèt, è anmèmtan ardonn anou la matièr, séadir aprann nout lang. Pa di solman nou na in lang, nou na in lang, pa di solman aaaaaa !, fransé i impoz ! Sé pa solman lèw lo pwin. Sé aprann vréman koman i lé out pronon, koman i lé out tan, kom tout lang i fé, tout kiltir i fé. Aprann son sarpant koman lé konstrwi, son kaz la koman i lé, apran li na in soubasman. Donk ri, grin, kari si ou vé byin. Na in gramèr. Le manzé na in gramèr. La lang na in gramèr, la konstriksion na in gramèr, néna in sans. Donk sé tousa po mwin « *Kaz Kabar* », sé ropran la valèr nout pyé zak. Kom i di *Salim*<sup>5</sup> dan sanson *Salim*, sa osi lé plis ke politik po mwin. *Salim* sé lidantité par le piédbwa ke lé réfèran. Mi mèt pa nimport kel piédbwa, mi mèt pa in bouleau ou in hêtre ou in chêne de frans ou in pomié de frans. Mi mèt mon pyé zak. Po mwin lé inportan. Pétète po dot mwin, mé kan mèm nout pyé zak, sé lo pli gro frwi si la tèr kasiman. È li san for, donk li lé prézan li. Si li lé pouri, li san for, li fé konprann aou. Si li lé vèr, li fé konprann a ou osi si ou dékoup ali. Si ou vé giny fé kari avek li, ifo ou gout la kol la avan. Donk li na tout. Tout la filosofi lé dann in pyé zak ou konpran ? Li fé dbwa po fé kwi manzé, ou giny balans désou, marmay i zwé, landormi i mont dési, manzé kabri i sort la dsi mèm. Lo gèp i fé le ni dsi. Sé tousa mi arkont dann *Salim* mwin. Po di li sé in personaz for. Li sé in papa ke li viyinn mor, mé lé pa mor, si la fin, ni va rofé zinstriman avek le

5\_ Waro Danyel, *Salim*,  
Aou amwin, Cobalt,  
2010.

zak. Na robot dési, è na rezonn partou. Donk « *Kaz Kabar* » sé sa, sé ardonn anou nout valèr, artrouv nout filosofi, artrouv nout vitès, sé le mèm lidé dépwé mwin lé ti, dépwé mwin la grandi dann lotonomi.

\_E.M : Granmersi Danyel po se kozé ou donn an partaz. Iparé lo mèt-lotan la rivé, la di li koné si ni kontinié, ni arètar pi kozé... Nartrouv plis dovan Danyel. Nou tyin bo nou larg pa. Mèm si somin lé long, kom Firmin i di : « tipa tipa na rivé ».

# TINN TOUT

\_Danyel Waro, Album *Tinn Tout*, Cobalt, 2020

## *Tinn tout*

Z'a vol amwin mon tan  
Z'a di mwin tro parès  
koutpyé dann ki lontan  
z'a porsi mon vitès  
mon lil vé ni kal in kou ni arkil  
mon lil i vé ni bord d'in kwin, ni kalkil

## *Rofrin :*

Bana z'a ni mèzir mon mizèr, met nivo  
Z'a di mon vi lé in vilin manir, lé an géto

Z'a fé anval amwin lotone  
Bour minm kat sézon  
Si mon gazon mai pwa zonn  
Z'a fane la pwazon  
Fatigé anpar tout nout fanafout  
Tibo kal in kou, kas kolé, kine, tinn tout

## *Rofrin*

Z'a di poulé zormone  
Lé "z'aux normes" lé bon  
Anou, ni anfou, ni antonn  
Kinm i obèz nout monmon  
N'a pa fouy la fos nout zanfan po lanterman  
Plantèr manti pa si nout bann silfatman

*Rofrin*

Z'i koz aou kous dozone  
Kouyon konm la line lé ron  
Anou ni fé pous « dow jones »  
Ek loto dann béton  
Ni vé komn an Frans ni vé arsanm Parizyin  
Mwin, mi di sans diférans, ni arsamn par riyin.

*Rofrin*

Mon lang an zarboutan  
Wa di konman konfès  
Po anbar zot toultan  
Zis po di po fé zès  
Asé papa gid po lo pèp an mouton  
Anou, alon desid lèw an gèp, an bouton

*Rofrin*

Ziska pyédbwa Listwar  
Anou ni giny pi arozé  
Sanblani nout mémwar  
Wa boukann dan mizé  
Ho-Chi-Minh la di « pèp i plant po dori li krèw »  
Luther King la di, ali, li la fé un rèv

*Rofrin*

Atann mars 2010  
Po manz do riz oté !  
Gayar soman lé tris  
Amwin minm la planté.

## Traduction en français

Ils m'ont volé mon temps  
M'ont traité de paresseux  
« ça se fait plus maintenant !  
Ça c'est des trucs de vieux ! »  
Mon île nous supplie de nous arrêter,  
De prendre du recul  
Mon île nous demande de lever le pied,  
De changer nos calculs

### *Refrain :*

M'ont dit que ma vie n'était pas des manières  
Mais un ghetto  
Que selon eux c'était la misère ils l'ont remise à niveau

M'ont fait avaler l'automne  
Et les quatre saisons  
Mon maïs s'époumone  
A vomir leur poison  
Marre de supporter cette cadence de fous  
Elle dit stop ! assez ! ça suffit ! qu'on débranche tout !

M'ont dit le poulet aux hormones  
C'est « z'aux normes », c'est bon  
Pour nous, on s'empiffre par tonne  
A obéser nos mamans  
Nous creusons la tombe de nos enfants  
Pour leur enterrement  
Planteurs, ne mentez pas à propos de tous vos traitements

### *Refrain*

Ils nous parlent de couche d'ozone  
Et nous comme couillons  
Nous engraissons leur « Dow Jones »  
Avec nos autos, notre béton  
Ont fait comme en France,  
On veut être Parisien  
Je dis que sans différence, on ne ressemble à rien

*Refrain*

Ma langue sert de « zarboutan » (d'arc-boutant)  
Comme un jour de confesse  
Pour cacher leur « tout l'temps »  
Juste pour bien faire pour la presse  
Plus jamais de « papa-guide » pour le peuple mouton  
Il faut qu'on se décide, qu'on se réveille pour de bon

Même notre Arbre-Histoire  
Nous ne pouvons plus l'arroser  
Nos cérémonies pour la mémoire  
Se feront au musée  
Ho-Chi-Minh « un peuple qui ne plante pas son riz, crève »  
Luther King a dit lui qu'il avait fait un rêve !

*Refrain*

Le 29 mars 2010,  
J'ai mangé du riz complet  
C'est super mais c'est triste  
Que j'ai moi-même cultivé.

# RÊVER LE PLURIVERS POUR UNE PLANÈTE VIVANTE : UNE CONVERSATION AVEC ARTURO ESCOBAR

\_Arturo Escobar

Je suis un activiste-chercheur de Cali, en Colombie, qui travaille sur les luttes territoriales contre l'extractivisme, sur les transitions post-patriarcat, post-développement et post-capitalistes, ainsi que sur le design ontologique. J'ai été professeur d'anthropologie et d'écologie politique à l'université de Caroline du Nord à Chapel Hill (États-Unis) jusqu'en 2018, et je suis actuellement affilié à la formation doctorale en sciences de l'environnement de l'Universidad del Valle à Cali. Au cours des trente dernières années, j'ai travaillé en étroite collaboration avec des organisations afrodescendantes, environnementalistes et féministes en Colombie. Mon livre le plus connu est *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (2011 [1995]). Mes livres les plus récents sont *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds* (2018); *Pluriversal Politics: The Real and the Possible* (2020); et *Relationality: An Emergent Politics of Life Beyond the Human*, avec Michal Osterweil et Kriti Sharma (sous presse). En 2021, j'ai été reçu à l'Académie états-unienne des arts et des sciences.

L'entretien suivant a été réalisé en mai 2023 par courriel par Aude Chesnais, membre de l'équipe éditoriale de la revue *Plurivers*.

\_Aude Chesnais (AC) : Bonjour Arturo Escobar. Merci beaucoup d'avoir accepté de partager quelques-unes de vos réflexions avec nous. Votre travail et plus particulièrement ce que vous avez produit autour du concept de plurivers, « un monde où il y a de la place pour beaucoup de mondes » nous a beaucoup inspiré pour le titre de notre revue. Votre contribution est donc très importante pour nous. Pour commencer est-ce que vous pouvez nous parler un peu de vous et notamment de votre travail sur la notion de Plurivers et son lien avec la question du changement climatique ?

\_Arturo Escobar (AE) : Merci beaucoup, Aude, de m'avoir invité à formaliser certaines des idées sur la notion de plurivers que j'ai par ailleurs rassemblé à partir de nombreuses sources émergeant d'une diversité de sites et de luttes. Permettez-moi de répondre longuement à cette première question – avant d'être plus concis par la suite – étant entendu que chacune d'entre elles mériterait au moins un chapitre de livre ! C'est un signe positif, car cela signifie que beaucoup de gens formulent des propositions intéressantes sur le sujet en question. Pour ma part, je vais aborder mon propre traitement de cette réflexion en cours.

L'acceptation la plus courante du terme de « plurivers » est aujourd'hui liée au dicton zapatiste « un monde où il y a de la place pour beaucoup de mondes » ou, comme l'ont dit deux amis proches et collaborateurs, Marisol de la Cadena et Mario Blaser, « un monde

composé de plusieurs mondes»<sup>1</sup>. L'idée zapatiste du plurivers comporte un élan ontologique, épistémique et politique qui a influencé une multiplicité d'enquêtes, d'expériences et de luttes sur la pensée et les pratiques pluriverselles sur de nombreux terrains – de la politique à la spiritualité, des économies alternatives à l'architecture et à l'urbanisme, du design au domaine numérique, y compris les questions décoloniales, antiracistes et transgenres, entre autres domaines.

Cependant, il me semble qu'il existe un deuxième sens dans lequel nous pouvons comprendre le plurivers, qui est certes lié au premier, mais qui semble plus profond. Il s'agit d'un ensemble d'idées qui émergent depuis quelques décennies et qui tendent vers une compréhension de la vie et de l'univers tout à fait différente de celle des paradigmes mécanistes et dualistes. L'on retrouve cette deuxième dimension dans deux sources principales : d'un côté, certains courants scientifiques et de l'autre les traditions spirituelles et de sagesse non dualistes. Par exemple, l'on trouve une orientation pluriverselle dans ce que les théoriciens de la complexité et de l'auto-organisation appellent la co-évolution et l'émergence, et que les traditions spirituelles et de sagesse comprennent et expérimentent comme l'inter-être (concept de Thich Nath Hahn) ou l'inter-existence. Selon ces points de vue, la vie est un processus ouvert et dynamique qui se produit sans cesse et produit des myriades de formes, de modèles et d'entités à partir de ce qui constitue l'univers (« la matière et l'énergie ») – comme dans le concept de « totalité ininterrompue » du physicien David Bohm, la notion bouddhiste de « co-émergence dépendante », la conceptualisation de Gaia par la biologiste Lynn Margulis et la notion de circularité ou de spirale de la vie chez de nombreux peuples Autochtones, pour ne citer que ces exemples. Selon ces perspectives, la pensée elle-même (y compris le « plurivers ») découle de cette dynamique, et la conscience serait une propriété généralisée non seulement de la vie et de la Terre, mais aussi de l'univers tout entier, dès le départ. La perspective d'un cosmos conscient et vivant, comme le savent certainement de nombreux·ses lecteur·rice·s de la revue, gagne du terrain dans certains cercles scientifiques, culturels, militants et spirituels (y compris à travers des notions telles que la noosphère) et a été un élément important des cosmologies et des cosmogonies de nombreux peuples Autochtones et de peuples vivant à partir de leur territoire (*territorialized*) dans le monde entier. Je le mentionne d'emblée pour souligner le fait, essentiel

1\_ De la Cadena, Marisol et Blaser, Mario, *A World of Many Worlds*, Durham, Duke University Press, 2018.

2\_ « *In Search of the Pluriverse* », exposition d'art organisée par Sophie Krier et Erik Wong, Het Nieuwe Instituut (The New Institute), Rotterdam, du 22 Avril au 7 Août 2022, <https://nieuweinstituut.nl/en/events/op-zoek-naar-het-pluriversum>

pour la revue, que la diversité et la différence sont au cœur de la vie. Pour résumer, la vie est faite de différences. Dans ce cadre, le plurivers est, pourrait-on dire, l'expression de la danse de la différence (l'autonomie) et de l'interdépendance des niveaux physiques et biologiques aux niveaux psychiques, culturels et politiques.

Je pense que cette revue a émergé de cet ensemble de tendances très diverses. En tant que telle, comme le diraient deux amis artistes, elle est un signe bienvenu d'une « recherche de pluriversalité »<sup>2</sup>. Ce n'est pas une recherche facile, et il est important de signaler le fait que beaucoup, peut-être la plupart, des applications de la notion de plurivers, d'interdépendance et de politique pluriverselle ont tendance à retomber, dans une mesure plus ou moins grande, dans des formes d'universalité et de réalisme/objectivisme (donc, de dualisme). Cela ne peut que se produire, étant donné l'emprise des récits de vie monoversels, monohumanistes et dualistes sur nos corps, notre imagination, nos pratiques et nos institutions. Dans un livre publié récemment avec deux amis très chers, l'anthropologue Michal Osterweil et la biologiste Kriti Sharma, nous tentons de souligner ce fait inévitable à travers le concept de « glissements onto-épistémiques ». Je sais que cela peut sembler compliqué, mais ça signifie essentiellement qu'il est très difficile d'agir de manière totalement cohérente et conséquente avec les idées radicales de l'interdépendance et de la pluriversalité. Elles constituent plutôt un horizon qui nous aide à nous engager dans des alternatives transformatrices avec un certain sens de l'enracinement.

Je suis né et j'ai grandi en Colombie, un pays qui a beaucoup souffert du poids historique de sa construction comme nation monoverse, moderne et coloniale dirigée par l'élite. Rétrospectivement, je peux dire que ma vie a été une série de tentatives pour y faire face tout en trouvant un espace pour manœuvrer à l'intérieur de celui-ci. Après une formation en ingénierie et en sciences au cours de laquelle je me suis intéressé aux solutions technologiques développées pour lutter contre la faim dans le monde, je me suis orienté vers l'étude critique des discours sur le « développement » en tant qu'exemple clé de la pensée hégémonique monopolistique. Après avoir rédigé une thèse de doctorat qui « déconstruisait » ce discours, j'ai ensuite orienté mon attention (et ma vie, en fait) vers l'identification et la compréhension des espaces où une pensée et des pratiques alternatives pouvaient émerger collectivement, dans une diversité d'espaces : mouvements sociaux ; luttes environnementales (écologie politique) ; critiques de la modernité

occidentale, du capitalisme et du patriarcat ; Forum social mondial (« un autre monde est possible ») ; ontologie (différence) ; design (« design pour le plurivers ») ; et relationnalité et interdépendance. Mes deux principales préoccupations tout au long de ces recherches (qui se poursuivent) ont été ce qui s'est passé avec la différence et avec la justice sociale, écologique et ontologique. Si je devais nommer un domaine qui abrite ces préoccupations, je dirais qu'il s'agit de celui de l'ontologie politique.

\_AC : Au sein de l'équipe, nous pensons que le concept d'écologie décoloniale constitue un pont permettant d'articuler les processus écocidaire et ethnocidaire qui ont été rendus invisibles par ce que vous identifiez comme le dualisme ontologique occidental. Que pouvons-nous faire selon vous pour réconcilier cette illusion de séparation entre nature et culture en occident ?

\_AE : Il serait impossible de tenter de résumer ici le retour de/ le tournant vers l'ontologie dans la théorie sociale moderne et la pratique militante, ainsi que la tendance qui lui est étroitement liée, la pluriversalité. Ces deux tendances ont émergé avec force dans des disciplines telles que la géographie, l'anthropologie, la philosophie politique et dans des domaines aussi variés que l'écologie politique, la théorie féministe et critique de la race, l'écologie spirituelle, le design et bien d'autres. La remise en question du dualisme entre humains et non-humains a été au cœur de cette émergence. Je cite souvent l'ouvrage de Marisol de la Cadena, *Earth Beings*, – fruit de son immersion et de ses recherches à long terme dans les cosmologies andines et les pratiques de création du monde – comme une déclaration particulièrement perspicace et puissante à cet égard (j'espère que ce livre sera bientôt traduit en français !)<sup>3</sup>. L'ouverture ontologique a nourri de riches recherches dans une foule de domaines à l'interface entre l'humain et le plus-qu'humain, y compris la décolonialité. Le prochain livre de Mario Blaser sera particulièrement utile à l'écologie décoloniale, car il réévalue la diversité des propositions actuelles en matière d'ontologie politique ; son premier livre faisait déjà explicitement le lien entre la pensée décoloniale et la pluriversalité pour parvenir à sa première formulation de l'ontologie politique<sup>4</sup>. Je m'excuse pour ma faible connaissance de la littérature française sur le sujet. Permettez-moi de mentionner que plusieurs titres récents de la collection Anthropocène des Éditions du Seuil semblent être des interventions importantes dans les grandes questions dont nous

3\_ De la Cadena, Marisol, *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, Durham, Duke University Press, 2015.

4\_ Blaser, Mario, *Not About the Anthropocene: An Essay of Political Ontology for Life Projects*, Durham, Duke University Press, à paraître en 2023 ; *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*, Durham, Duke University Press, 2010.

discutons ici (y compris les livres de Malcom Ferdinand, Andreas Weber, Sophie Gosselin et David Gé Bartoli).

La pensée décoloniale a été une source d'inspiration importante pour la pensée pluriverselle. Pour Walter Mignolo, l'une des principales leçons du soulèvement zapatiste est que « l'ontologie du plurivers ne peut être obtenue sans l'épistémologie de la pluriversalité »<sup>5</sup>. Mignolo a été un critique inflexible de l'universalité occidentale et de la manière de s'en détacher en construisant la pluriversalité comme un projet universel dialogique dans les contextes de pouvoir qui ont caractérisé l'enchevêtrement des cosmologies, depuis la conquête de l'Amérique jusqu'à aujourd'hui. Traiter explicitement des hiérarchies de pouvoir entre les mondes conduit nécessairement à mettre en avant l'angle décolonial.

On ressent intensément le besoin (certainement dans les milieux militants et même dans certains espaces politiques clairvoyants) de passer de la critique des dualismes modernes à des écologies et des ontologies re/constructives inspirées par la relationnalité. Il y a un sentiment bienvenu que le temps de la simple critique est révolu. Nous prenons cette prise de conscience comme point de départ de notre livre avec Michal et Kriti, *Relationality: An Emergent Politics of Life Beyond the Human*<sup>6</sup>. Comment passer d'une vie et d'une construction du monde non relationnelles à une vie et une construction du monde relationnelles? Comment interrompre la production active de la non-relationnalité par les ordres sociaux capitalistes patriarcaux/coloniaux? Comme nous le soutenons, si nous examinons la plupart des pratiques militantes actuelles (par exemple, concernant le climat, l'énergie, l'alimentation, les villes, les économies alternatives, et ainsi de suite), nous constatons une activation politique résolue de la relationnalité, bien que parfois hésitante et confuse. Dans *Relationality*, nous cherchons à contrer les puissants mythes de l'individualité, de la compétition, du calcul et de la croissance incessante en posant l'interdépendance radicale comme un tout autre fondement de la réalité et un point de vue vital pour re-narrer et re-fabriquer la vie. Nous parvenons à une notion large du design comme étant à la fois une praxis de transition entre les récits de vie et une pratique essentielle de construction du monde pour la guérison de la toile de la vie. Nous considérons notre livre comme une invitation à découvrir le formidable potentiel d'une action fondée sur l'interdépendance et l'attention, en tandem avec la myriade de luttes et d'expériences déjà engagées pour redessiner la vie, la politique et l'humain vers des avenir plus vivables et pluriversels.

5\_ Voir l'explication de Mignolo sur la généalogie du concept de Plurivers dans « Foreword: On pluriversity and multipolarity », dans Reiter, Bernd, *Constructing the pluriverse*, Durham, Duke University Press, 2018, p. ix–xvi; Pour une analyse récente de la décolonialité et notamment l'entrée de la « nature » dans la pensée décoloniale voir Mignolo, Walter et Walsh, Catherine, *On decoloniality, Concepts, Analytics, Praxis*, Durham, Duke University Press, 2018.

6\_ Escobar, Arturo, Osterweil, Michal, Kriti, Sharma, *Relationality. Remaking and Restoring Life*, Londres, Bloomsbury, en cours d'impression. Nous développons dans ce livre de nombreux aspects abordés dans cet entretien.

Il sera intéressant de voir comment « l'écologie décoloniale » évoluera au cours des premières années de la revue. Il s'agit d'un domaine émergent bien entendu, qui plonge ses racines dans la pensée décoloniale et l'écologie politique, d'une manière générale, mais, d'après ce que j'ai compris, avec une orientation ontologique plus affirmée que celle que la décolonialité et l'écologie politique ne l'ont été jusqu'à récemment. À cet égard, j'ai hâte de lire le nouveau livre de Malcom Ferdinand, *Decolonial Ecology. Thinking from the Caribbean World*, qui a été publié récemment en anglais.

Nous pouvons peut-être considérer l'écologie décoloniale comme un pont vers la relationnalité – comme un pont entre la nature et la culture, l'économie et la politique, le séculier et le sacré, la théorie et la praxis, le corps et l'esprit, etc. Guérir ces divisions et les boucles toxiques de l'existence qu'elles ont déployées et dans lesquelles tous sont, dans une mesure plus ou moins grande, enchevêtrés, voire piégés, serait une description appropriée d'une praxis d'écologie décoloniale libératoire ontologiquement orientée.

\_AC : En articulant le concept de *sentipensar* ou « *sentir-penser* », vous incitez les gens à reconsidérer la manière dont ils comprennent le monde et s'y rapportent. Quelles sont les leçons importantes que nous pouvons tirer des épistémologies alternatives, y compris des cosmologies Autochtones et de leurs efforts pour « libérer la terre nourricière » ?

\_AE : *Sentipensar* est une épistémologie issue des pratiques quotidiennes des paysans latino-américains et des peuples Autochtones. C'est un mode de connaissance qui ne dépend pas des divisions esprit/corps et observateur/observé, si chères à la connaissance moderne, y compris à la théorie sociale. Bien sûr, il y a eu des remises en question radicales de ces dualismes dans les universités, de la cybernétique, de second ordre aux épistémologies féministes et à la théorie décoloniale. Les dualismes en question constituent le cœur même de la rationalité moderne et des épistémologies onto-représentatives. Il n'est pas facile de s'en défaire ; il s'agit de réduire leur emprise hégémonique sur la connaissance tout en ouvrant des espaces pour d'autres épistémologies issues d'autres ontologies. C'est pourquoi nous pensons qu'il est plus approprié de parler de configurations onto-épistémiques (plutôt que d'ontologies et d'épistémologies séparées) – la modernité étant l'une d'entre elles – et de rendre visibles, et de pratiquer, des manières alternatives

d'être, de connaître et de faire qui ne fonctionnent pas sur la base des dualismes mentionnés ci-dessus. *Sentipensar* est un mode de connaissance approprié à une configuration onto-épistémique profondément relationnelle ; il jette un pont entre le cœur et l'esprit, le corps et l'âme, et ouvre un espace pour des pratiques de connaissance qui valorisent l'intuition, l'émotion et les sentiments, en plus des modes de connaissance rationnels plus standards (ceux-ci ne disparaîtront pas, bien sûr, ils seront resitués dans une pluriversalité de pratiques de connaissance). De cette manière, nous pourrions retrouver la capacité de nous relier à ce qui est ineffable dans la vie, au sacré, à la totalité ininterrompue qu'est la Vie.

Le concept de terracide, proposé en Amérique du Sud par le Mouvement des femmes et des diversités Autochtones pour le Buen Vivir (bien-être collectif), qui trouve son origine dans le Puemapu (le territoire mapuche de ce que l'on appelle la Patagonie), propose, à mon avis, l'une des formulations les plus puissantes de la crise planétaire<sup>7</sup>. Le terracide implique non seulement la destruction des écosystèmes biophysiques, mais aussi des « écosystèmes perceptibles », y compris les êtres spirituels, les ancêtres et les connaissances, c'est-à-dire ceux qui sont imperceptibles pour nous, les modernes, mais qui, pour les peuples Autochtones, sont essentiels au maintien des écosystèmes biophysiques et de la vie dans son ensemble. Lorsque les peuples Autochtones Nasa du Sud-Ouest colombien parlent de la « libération de la Terre Mère », c'est ce qu'ils ont à l'esprit. Ils s'empresent d'ajouter que leur appel ne s'adresse pas seulement aux peuples Autochtones, mais à tous les peuples du monde.

Le concept de terracide décentre l'anthropos plus radicalement que l'Anthropocène en proposant une approche non séculière et non anthropocentrique basée sur une praxis informée par la terre, les ancêtres et les entités non humaines. Si le concept d'Anthropocène a rendu palpable la réalité des limites écologiques et l'ampleur de l'impact du capitalisme technologique sur les systèmes naturels de la terre, il tend à proposer des solutions managériales et technoscientifiques à des problèmes qui dépassent la capacité de la technoscience à les résoudre. Il abrite l'idée d'une nouvelle réalité mondiale à laquelle tous les humains, sans distinction, devraient se rallier et qu'ils devraient maîtriser. En tant que tel, il passe à côté du fait que c'est une nouvelle ontologie de l'être humain capable d'inspirer des mobilisations substantielles pour de nouvelles façons d'habiter la Terre qui est en jeu.

7\_ Il y a beaucoup de sources internet concernant le « terracide », en majorité en espagnol. Voir par exemple Rompeviento TV, « Mujeres, indígenas frente al terricidio: Un conversatorio – Hecho en América », *Youtube*, 9 décembre 2021. [https://www.youtube.com/watch?v=C3-gma\\_shEk](https://www.youtube.com/watch?v=C3-gma_shEk) ; Le verdict du camp climatique des peuples contre le terracide dans le *Lof Mapuche Pillán Mahuiza* (revue resistencias.wix site.com).

Les conceptualisations et les mouvements des Mapuches et de la Nasa sont des exemples de ce que nous pourrions appeler des « archives de la relationnalité ». Les sources de relationnalité sont nombreuses – si nombreuses qu’il faudrait un ou plusieurs livres pour commencer à cartographier ce vaste terrain, si c’était possible ! Dans ces vastes archives de sources relationnelles, les ontologies épistémologiques Autochtones occupent, me semble-t-il, une place privilégiée. Il existe de nombreuses déclarations remarquables d’activistes et d’intellectuels Autochtones issus de nombreuses régions du monde qui s’inscrivent explicitement dans des perspectives relationnelles – par exemple, l’universitaire canadienne autochtone (Anishinaabe), Leanne Betasamosake Simpson et l’universitaire Potawatomi Robin Wall Kimmerer, pour citer ces deux éminents écrivain·e·s et activistes Autochtones qui commencent à être bien connus dans le monde anglophone et au-delà<sup>8</sup>. Les féminismes Autochtones et Noirs d’Amérique latine constituent un espace de pensée et de pratique incroyablement actif à cet égard, et il existe certainement des ensembles tout aussi divers d’archives vivantes de la relationnalité dans les territoires ultramarins français, en Asie, en Afrique et dans le Pacifique, ainsi que dans les anciens mondes d’Europe. Je suis certain que beaucoup d’entre elles habiteront les pages de *Plurivers* dès le départ.

\_AC : D’une manière générale, quel est votre niveau de confiance dans l’avènement du plurivers ? Comment cette approche peut-elle nous permettre de recadrer et d’aborder le changement climatique ?

\_AE : J’ai déjà mentionné la tendance à glisser de la relationnalité à la non-relationnalité, du plurivers au monovers, contribuant ainsi au maintien de l’anthropocentrisme et à la dévastation de la Terre. En soi, ce n’est pas nécessairement un problème, cela fait partie du processus de construction d’une politique pluriverselle, mais nous devons demeurer attentifs aux dérapages qui se produisent en cours de route. Nous remarquons également de nombreuses tentatives superficielles d’utilisation des notions telles que l’interdépendance, la résurgence et la pluriversalité, malgré de bonnes intentions, y compris de la part d’acteurs traditionnels – tels que des sociétés de conseil en entreprise et des ONG. Dans ces cas, la pluriversalité est comprise en termes de « cultures » intrinsèquement existantes qui interagissent les unes avec les autres (le modèle proverbial de la boule de billard), comme dans le multiculturalisme libéral, plutôt

8\_ Simpson, Leanne. B, *As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2017; Wall Kimmerer, Robin, *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*, Minneapolis, Milkweed Editions, 2013.

que comme se co-constituant complètement. Le plurivers n'est pas un concept additif (l'addition de monoverses ou d'univers), mais un enchevêtrement inextricable de mondes interdépendants. On pourrait espérer que l'avènement d'une politique pluriverselle implique une pratique enthousiaste et consciente de l'enchevêtrement, qui passerait par des manières non hiérarchisées d'appréhender le monde.

Mais il existe des tendances inquiétantes – comme le capitalisme extractiviste mondial – qui accroissent la pression d'une mise en marche du monde. Permettez-moi d'en souligner une autre qui passe souvent inaperçue, à savoir, la technologie. À une époque où l'hypermodernité de la technologie de pointe et de tout ce qui touche à l'intelligence artificielle entend réduire la plupart des aspects de la vie quotidienne au calcul et à la computation algorithmique – bien qu'enrobés d'un épais vernis de progrès incontestable – nous devons réfléchir en profondeur à ce qui ne peut être pris en compte par les analyses logocentriques et la rationalité algorithmique. Cela impliquerait dès lors une réorientation onto-épistémique (et pas seulement politico-économique) de la technologie. À la question « qui fait le travail culturel et politique crucial d'imaginer le futur ? », il faudrait répondre que les techno-patriarches des nouvelles technologies sont en train de prendre le dessus. Leurs imaginaires patriarcaux consistent à abandonner le corps, la terre et le lieu dans une marche prétendument inarrêtable vers l'énergie inépuisable, l'abondance technologique et, bien sûr, des profits incalculables pour quelques-uns.

D'où l'importance de pluriversaliser la technologie, ce qui nécessite de considérer ensemble le monohumanisme, le monotecnologisme et les transitions pluriverselles, car il existe sans aucun doute une corrélation entre l'intensification de l'ingénierie capitaliste de la Terre et l'accélération de l'extraction (principalement dans le Sud, en grande partie pour les minéraux et les métaux nécessaires pour alimenter les « transitions vertes » dans le Nord, comme le lithium, dans ce qui équivaut à une modernité/colonialité du carbone), la montée de l'informatique et de l'artificialité, et la puissance ontologique continue du modèle monohumaniste de l'humain comme étant « naturellement » compétitif, agressif, individualiste, et rationnel. Contre les effets combinés de défuturation de ces processus mortels en envisageant des futurs différents, et des futurs dans la différence, devient un effort onto-épistémique, culturel et politique de la plus haute importance<sup>9</sup>. Comment

9\_ Fry, Tony, *Defuturing: A New Design Philosophy*, London, Bloomsbury, 2021.

imaginer et créer des formes de socialité humaine sans précédent dans l'histoire, capables de permettre de multiples recompositions/retissages entre l'homme et la Terre, dans une ontologie de l'attention au réseau d'interdépendances qui constitue la vie ? L'enjeu est la réappropriation de la technologie en accord avec le lieu, la localité et la réalité relationnelle d'un cosmos vivant. La pluriversalisation de la technologie doit être abordée en partant du principe que la vie est constituée par l'interdépendance radicale de tout ce qui existe. Cela signifie qu'il faut concevoir des technologies qui soutiennent un monde de plusieurs mondes, en étant activement conscients que la construction de mondes sur la base de la séparation ontologique nie la possibilité d'existence pour ce qui est ontologiquement différent et divergent.

Mais la technologie va dans l'autre sens, comme l'ont annoncé avec éloquence de nombreux critiques (d'Illich, Simondon, Stiegler et Virilio à Byung-Chul Han et Yuk Hui). Il y aurait bien sûr beaucoup plus à dire à ce sujet, mais ce n'est pas l'endroit pour le faire. Comme le disent de nombreux·ses défenseur·se·s de la transition et visionnaires, les transitions sont déjà en cours. Pour conclure cette réponse, on pourrait citer la phrase prémonitoire et souvent citée d'Arundhati Roy : « Un autre monde n'est pas seulement possible, il est en route. Par temps calme, je peux l'entendre respirer »<sup>10</sup>. Qu'en est-il du plurivers ?

\_AC : Enfin, le changement climatique provoque un phénomène d'éco-anxiété, qui peut rendre difficile pour les gens, en particulier les jeunes, de se sentir plein d'espoir et de trouver leur place dans le monde à venir. Qu'aimeriez-vous leur dire ?

\_AE : En ce qui concerne la crise climatique avant tout, Bayo Akomolafe, un psychologue, philosophe et activiste nigérian merveilleusement créatif, accueille les personnes qui entrent dans son réseau Émergence avec cette réflexion qui interroge : « Et si la façon dont nous répondons à la crise faisait partie de la crise<sup>11</sup> » ? Qu'en est-il en effet ? Et si, comme le dit Patrick Bond, militant sud-africain pour la justice climatique, cela signifiait qu'il y a une « paralysie en haut » (c'est-à-dire aucune action ou une action non pertinente au niveau des gouvernements et des institutions établies), mais un « mouvement en bas » (au niveau de la base et de l'activisme de transition, une « démocratie de la terre » pourrait se mettre en place, comme Vandana Shiva nous invite à le faire) ? Ou

10\_ Il existe de nombreuses sources pour cette citation, par exemple : [https://www.goodreads.com/author/quotes/6134.Arundhati\\_Roy](https://www.goodreads.com/author/quotes/6134.Arundhati_Roy)

11\_ « Emergence network » est un réseau engagé dans la recherche de « l'autrement ».

si nous sommes d'accord avec Naomi Klein pour dire que la crise climatique « change tout » ? La situation est encore plus grave, car la crise climatique est aggravée par l'incapacité totale des élites mondiales et de ceux qui détiennent le pouvoir à faire quoi que ce soit de significatif, et encore moins d'efficace, à ce sujet. Il en va de même pour la guerre en Ukraine, une incapacité totale de ceux qui détiennent le pouvoir à choisir la vie plutôt que la mort, à permettre aux nationalismes et à l'impérialisme du XIX<sup>e</sup> siècle de l'emporter sur le potentiel d'humanisation pluriverselle et de planétarisation, et bien sûr à faire passer les profits avant le bien-être de tous.

Nous sommes loin de tenir compte de l'avertissement d'Akomolafe selon lequel le changement climatique n'est pas un problème autour duquel les organisations peuvent tracer des lignes et gérer, parce que le changement climatique est le monde ; en tant que tel, étant donné sa complexité incalculable et illimitée, le changement climatique est « ontologiquement inconcevable, impensable et incalculable »<sup>12</sup>. Aucune puissance de calcul ni aucune recherche scientifique ne peuvent changer cette situation difficile au cœur même de la rationalité occidentale. Nous devons accepter les limites du discours sur la gestion avisée de la planète, qui s'inscrit dans les notions de durabilité, d'innovation, de modernisation écologique, de solutions techniques (*techno-solutionnisme*), etc. Il s'agit là d'une autre tâche pour une écologie décoloniale.

Cela signifie que la situation est encore pire que le simple « problème », car, comme le répète Greta Thunberg, les grands acteurs échouent systématiquement à « traiter la crise comme une crise ». La crise est multiforme : c'est une crise du climat, de l'énergie, de l'alimentation, de la pauvreté, de l'inégalité et du sens. Les discours sur la crise, y compris la polycrise, ne tiennent pas compte du sens. J'entends par là le fait que les jeunes, en particulier, ont beaucoup de mal à trouver des sources convaincantes de sens pour leur vie – ils ne les trouvent plus dans les gouvernements, les entreprises, la religion organisée, ni même dans la science et l'université. Mais il me semble qu'il y a plus que l'« éco-anxiété » : il y a aussi une anxiété et une dépression généralisée qui sont certainement à l'origine des statistiques élevées de suicide chez les jeunes, en particulier, mais pas seulement, dans les pays du Nord.

C'est la « mauvaise nouvelle ». La « bonne nouvelle » c'est que si « Ça change tout » (le titre de Klein est déjà intimidant), cela signifie aussi que « tout doit changer », ce qui, à mon avis, implique une tâche de reconstruction dans laquelle nous devons tous, en particulier les

12\_ Akomolafe, Bayo, « What climate collapse asks of us », 17 Août 2019, <https://www.bayoakomolafe.net/post/what-climate-collapse-asks-of-us>, original emphasis.

jeunes, nous impliquer. Reconstruction de quoi ? De la toile même de la vie. Nous avons tous la possibilité de nous considérer comme des tisseurs et des réparateurs du réseau d'interrelations qui constituent les corps, les paysages, les lieux, les communautés et les sociétés que nous connaissons et que nous avons l'habitude de fréquenter. Nous pouvons envisager d'accomplir cette tâche n'importe où et n'importe quand, en partant de là où nous sommes – idéalement collectivement – en faisant un pas, un point, une pratique à la fois. Prendre soin de la toile de la vie signifie se séparer, dans la mesure du possible, des boucles toxiques patriarcales, colonialistes et capitalistes de l'existence (la boucle de la rationalité individuelle et du marché de la rareté avant tout) qui nous piègent dans une course de la vie faite de compétition, d'agression, de consommation et de peur, de plus en plus motivée par une rationalité computationnelle.

Je ne dis pas que c'est facile. Mais je crois que de nombreux jeunes savent déjà que le scénario bourgeois conventionnel d'une « vie réussie » ne fonctionne plus pour eux. Il n'est pas non plus facile de résister aux séduisants mantras néolibéraux de l'innovation, de l'esprit d'entreprise et de la richesse illimitée – une autre impasse pour la grande majorité des jeunes, en particulier ceux du Sud. Il n'y a pas de raccourcis ou de recettes. Le meilleur guide est peut-être d'être attentif à ce qui commence à se produire lorsque nous essayons de transformer les choses ensemble. Y compris l'apprentissage mutuel et les coémergences que nos actions peuvent nourrir dans nos lieux. Des formes créatives de maillage et de co-inspiration à travers les lieux du monde entier. Il existe de nombreuses expériences et mouvements intéressants et fascinants qui favorisent la pluriversalisation de la vie, c'est-à-dire ceux qui contribuent à la recommunalisation de la vie sociale, à la relocalisation des activités productives, au renforcement des autonomies locales, à la dépatriarcalisation et à la décolonisation des relations sociales, à la remise en terre des villes et à de multiples formes de réintégration de la Terre.

Comme nous le disons dans la conclusion de notre livre sur la relationnalité, il y a peut-être une Planète B, après tout : la Planète qui est actuellement créée collectivement par le nombre infini de belles expériences qui émergent de l'interdépendance, de la pluriversalité et de la mutualité dans le monde entier, et qui activent leur incroyable potentiel. Pour moi, c'est un signe de l'importance de nous considérer, en particulier les jeunes, comme des tisseurs et des gardiens attentifs et efficaces de la toile de la vie.





# L'ÉQUIPE ÉDITORIALE

Aude Chesnais, Malcom Ferdinand, Erwan Molinié,  
Shela Sheikh, Marie Thiann-Bo Morel

Co-directeurices du numéro 1 :  
Malcom Ferdinand & Shela Sheikh

## **Aude Chesnais**

Je suis docteure en sociologie et chercheuse pluridisciplinaire en écologie politique. Je travaille sur les questions de souveraineté territoriale, de l'autochtonie et du lien à la Terre dans une perspective décoloniale. J'ai travaillé pendant 12 ans sur les questions d'autosuffisance et de résilience socio-écologique des Lakotas Sioux de Pine Ridge et de Cheyenne River, et d'autres communautés autochtones des États-Unis. En 2017, j'ai obtenu mon doctorat de la Colorado State University où j'ai enseigné plusieurs années. J'ai co-fondé le Native Lands Advocacy Project ; la plus large plateforme de données géolocalisées utiles à la gestion souveraine des territoires autochtones étasuniens. La connaissance de ces mondes et d'autres m'a poussé à comprendre en profondeur la réalité coloniale de l'économie-monde, et de ses effets sur nos vies, nos identités, et notre manière d'habiter la Terre. Ce constat fait de moi une éternelle étudiante du plurivers ; un monde vidé de l'hégémonie du monde occidental-centré où peuvent vraiment co-exister tous les mondes. C'est dans ce même mouvement que je suis revenue en 2021 dans la Bretagne où j'ai grandi, pour y étudier nos savoirs écologiques traditionnels à l'aide d'une bourse Postdoctorale Marie Curie. Mon adhésion à l'Observatoire Terre-Monde depuis ses débuts suit cette trajectoire de transparence sur les relations coloniales infranationales.

## Malcom Ferdinand

Ingénieur en environnement et docteur en science politique, je suis un chercheur martiniquais au CNRS (IRISSO/Université Paris Dauphine-PSL). Situées au croisement de la philosophie politique, des théories postcoloniales et décoloniales, et de l'écologie politique, mes recherches portent à la fois sur l'histoire et les pensées de l'écologie, et sur les mobilisations de justice environnementale au sein de l'Atlantique Noir et principalement la Caraïbe. J'étudie les articulations théoriques et empiriques entre les questions politiques, l'histoire coloniale et esclavagiste de la modernité, et les enjeux d'une préservation écologique du monde. J'ai pu présenter une partie de mes recherches dans le livre *Une écologie décoloniale : penser l'écologie depuis le monde caribéen* (Seuil, 2019). Un autre livre paraîtra en 2024 au sujet des luttes contre l'usage de pesticides et l'empoisonnement des peuples de Martinique et de Guadeloupe. Cofondateur et président de l'Observatoire Terre-Monde, je participe à la diffusion des savoirs et pensées écologiques en dialoguant avec différents collectifs en lutte à travers l'organisation de son séminaire mensuel (Ron Kozé), la publication de plusieurs articles et la participation à plusieurs événements auprès de différents publics en France et à l'international.

## Erwan Molinié

Actuellement doctorant en sociologie à l'université Paris Cité, je travaille sur les enjeux d'inégalités environnementales et d'effort environnemental liés à l'usage et à la réduction des pesticides dans la culture de la canne à sucre à l'île de la Réunion. En tant que personne originaire de la Réunion et métissée malbar-zorey-kaf, j'ai grandi à la croisée de plusieurs langues, cultures et manières de penser et de dire le monde. De façon parallèle à mon travail de thèse j'ai notamment contribué à la co-rédaction avec Malcom Ferdinand d'un article réalisant un premier état des lieux des données disponibles sur les pesticides dans les territoires ultramarins français. Je suis par ailleurs secrétaire et membre fondateur de l'Observatoire Terre-Monde. Dans ce cadre, je participe depuis 3 ans à l'animation d'un séminaire de recherche (Ron Kozé) dédié aux écologies politiques des territoires « d'Outre-mer » qui vise à mettre en

lumière la diversité des écologies politiques de ces espaces et de leurs proches régions. En tant que membre du comité éditorial de la revue *Plurivers*, je souhaite contribuer à la production de savoirs sur l'écologie décoloniale, la colonialité et le plurivers et participer à la lutte pour un monde plus juste et pluriversel. Alon mèt ansamb. Ti pa ti pa na rivé !

## **Shela Sheikh**

Je suis maître de conférences [*senior lecturer*] en politique internationale à l'Institut de l'Université de Londres à Paris (ULIP). Je suis née au Kenya et ai grandi au Royaume-Uni. Je m'intéresse à la persistance du colonialisme au Royaume-Uni et en France, aux différentes luttes et résistances qui s'y sont développées, et aux relations particulières que ces deux empires occidentaux entretiennent avec leurs anciennes colonies ainsi qu'avec « l'environnement ». Mes travaux concernent principalement les « écologies post- et décoloniales », que j'aborde dans une perspective interdisciplinaire, ce qui inclut une collaboration régulière avec des artistes. Avant de m'installer en France en 2022, j'ai enseigné à Goldsmiths, Université de Londres, où j'ai dirigé le MA Postcolonial Culture and Global Policy (2014–2022) et codirigé Critical Ecologies Research Stream (2017–2022). J'ai également été chercheuse associée et coordinatrice de publication pour Forensic Architecture (2013–2014). J'ai un fort intérêt pour les pratiques d'édition et de publication ; je dirige actuellement un projet au sein d'ULIP autour des « écologies de l'édition ». Mes principaux projets éditoriaux comprennent « The Wretched Earth : Botanical Conflicts and Artistic Interventions », numéro spécial de *Third Text* que j'ai coédité avec Ros Gray (2018), et la série « Planetarities » publiée par Goldsmiths Press/MIT Press. Je prépare actuellement une monographie intitulée *Rehearsing Environmental Justice* sur les tribunaux de justice internationaux depuis la perspective des arts, du théâtre et de la performance, des lois internationales et de l'abolitionnisme.

## **Marie Thiann-Bo Morel**

Je suis enseignante-chercheuse en sociologie de l'environnement, des risques et de la santé à l'Université de La Réunion. Je suis métisse, in batar sinwa kom i di dan ma lang. J'ai grandi dans les couches populaires et moyennes de cette société postcoloniale, plurilingue, raciale, profondément inégalitaire. Aujourd'hui, je mobilise une sociologie critique et décoloniale en vue de mieux comprendre cette société, dans son rapport à l'État, dans son rapport à ce que certain-e-s nomment la « Nature » ou l'environnement. Bien que doublement déraciné par l'esclavage et la colonisation, le peuple réunionnais n'est pas reconnu comme Autochtone, aussi je fais de la recherche sociologique dans cet entre-deux qui nie les inégalités raciales héritées de la colonisation et s'empêche de les réparer en ne produisant pas les connaissances adéquates. C'est la raison pour laquelle je participe activement à l'animation du réseau EJJÉ (réseau francophone de Justice Environnementale). C'est aussi pour cela que j'appartiens au collectif de la revue Plurivers. Pour apporter ma pierre dans la lutte contre cette profonde injustice épistémique qui touche tous les peuples de la Terre.







## À paraître

*Casser du sucre à la pioche. Chroniques sur la mort au travail*  
— Éric Louis

*Agencements. Recherches et pratiques sociales en expérimentation.*  
*Numéro 10*  
— Collectif

*Bleu nuit, blouson rose* — etäinn zwer

*Streetologie. Savoirs de la street et culture politique*  
— Ulysse Rabaté. Préface d'Étienne Balibar

## Dans la même collection

*Pour une sociologie des tentatives. Faire monde depuis nos vies quotidiennes*  
— Louis Staritzky

*Faire recherche en commun. Chroniques d'une pratique éprouvée*  
— Pascal Nicolas-Le Strat

*Où sont les « gens du voyage » ?*

*Une histoire actuelle de l'antitsiganisme (Poche)*  
— William Acker

*Habiter une ville touristique. Une vue sur mer pour les précaires*  
— Collectif Droit à la ville Douarnenez. Préface de Mickaël Correia

*Le Théâtre carcéral.*

*Relations à soi et aux autres dans un monde sans commun*  
— Alexia Stathopoulos

*Ceci n'est pas un Atlas. La cartographie comme outil de luttes,*  
*21 exemples à travers le monde*

— kollektiv orangotango+. Ouvrage traduit et dirigé par Nephthys Zwer

*Suites décoloniales. S'enfuir de la plantation*  
— Olivier Marboeuf

*Classer nos manières de parler, classer les gens*  
— Malo Morvan

*Éprouver le sens de la peine. Expériences de vies condamnées*  
— Jérôme Ferrand, Fabien Gouriou, Olivier Razac

*Où sont les « gens du voyage » ? Inventaire critique des aires d'accueil*  
— William Acker

*Joie militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*  
— carla bergman et Nick Montgomery. Traduction de Juliette Rousseau

*L'horizon est ici. Pour une prolifération des modes de relations*  
— Myriam Suchet

*Agir ici et maintenant. Penser l'écologie sociale de Murray Bookchin*  
— Floréal M. Romero. Préface de Pinar Selek et postface d'Isabelle Attard

*Uzeste : Politiques d'UZ. Tome 2, Critique en étendue*

— Sous la direction de Julie Denouël et Fabien Granjon

*Quand la sociologie entre dans l'action. La recherche en situation d'expérimentation sociale, artistique ou politique*

— Pascal Nicolas-Le Strat

*L'art de conter nos expériences collectives. Faire récit à l'heure du storytelling*

— Benjamin Roux

Politiques d'UZ. Vivacités critiques du réel

— Sous la direction de Julie Denouël et Fabien Granjon

Des gestes de lecteurs

— Claire Aubert

Le travail du commun

— Pascal Nicolas-Le Strat

### **Dans la collection Culture des précédents**

Un manifeste gay. Suivi de Contrechant masqué

— Carl Wittman, Cy Lecerf Maulpoix

Les Pédales et leurs ami-es entre les révolutions

— Larry Mitchell et Ned Asta. Traduction de Paul Chenuet et Adel Tincelin.

Préface de Cy Lecerf Maulpoix. Postface d'Adel Tincelin.

Coédition Les Grillages

Entre taule et terre. Construire une alternative à la prison

— Sarah Dindo

Révolutionnaires. Récits pour une approche féministe de l'engagement

— Atelier des passages. Postface de Ludivine Bantigny

*Explorations urbaines. Analyse et récit du Grand Lustucru*

— Julien Martin Varnat

*Faire (l')école. Un collège associatif sur la Montagne limousine*

— Collectif Les archéologues d'un chemin de traverse.

Préface de Laurence De Cock

*Vous ne pouvez rien faire contre nous, nous vous empêchons de vieillir*

— Les lascars du Lep électronique

*Manifeste du tiers paysage*

— Gilles Clément. Présentation d'Alexis Pernet

*Cravirola. Une expérimentation politique alliant vie et travail*

— Jérémie Lefranc

*Un paysage du renversement. Des agriculteurs à l'école du sol*

— Clémence Bardaine et Alexis Pernet

*Entretien avec Saul Alinsky. Organisation communautaire et radicalité*

— Préface d'Yves Citton

*Histoire des équitables pionniers de Rochdale*

— George-Jacob Holyoake

## **Dans la collection Des réels**

*L'Acte* — Sophie Lambert

*Insolations* — Meryem Alqamar

*La mélancolie de la nasse* — Xavier Calais

*Se faire virer. Suivi de Camera obscura* — Manon Delatre

*La Communale* — Marc Faysse

*Survie en télévente* — Marc-Adrien Nières

*On a perdu Quentin. Suivi de Casser du sucre à la pioche* — Éric Louis

*Parti pour Croatan* — Michel Vézina

*Casser du sucre à la pioche* — Éric Louis

## **Dans la série Petits manuels**

*Petit manuel critique d'éducation aux médias.*

*Pour une déconstruction des représentations médiatiques*

— Collectif La Friche - édumédias. Préface de Nora Hamadi

*Petit manuel de l'habitant participatif. Bâtir du commun au-delà des murs*

— Samuel Lanoë

*Petit manuel de travail dans l'espace public. À la rencontre des passants*

— Jérôme Guillet

*Petit dico à l'épreuve des réunions. Nouveaux mots pour rire de nos pratiques*

— Charlotte Dementhon et Claire Ichou

*Petit manuel de discussions politiques. Réflexions et pratiques d'animation*

*à l'usage des collectifs*

— Cédric Leterme, Gaëlle Jeanmart et Thierry Müller

## **Poésie**

*Le Tournesol* — Jackie Wang. Traduction de Coline Fournout

*L'odeur des pierres mouillées* — Léa Rivière

*Mon corps de ferme* — Aurélie Olivier

*Les matières de la nuit* — Olivier Marboeuf

*Fiévreuse plébéienne* — Élodie Petit

## **Hors collection**

*Recueil à Punchlines. Le jeu* — Collectif

*Recueil à Punchlines. Réédition* — Collectif

*Recueil à Punchlines. 600 phrases percutantes de plus de 250 artistes sur 30 années de raps francophones* — Collectif

Achévé d'imprimer en janvier 2024  
par Corlet Imprimeur  
Z.I. Rue Maximilien Vox - 14110 Condé en Normandie  
pour le compte des éditions du commun  
et de l'Observatoire Terre Monde.  
Imprimé en France