Introduction: décoloniser le changement climatique

1 « 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 »[1].

2 Vanessa Nakate, 2022

Comprendre le changement climatique

3 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[2], le « changement climatique » aussi 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^2), le protoxyde d'azote (N^2O) et le méthane (CH^4) 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.

4 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

[1]Interview de Vanessa Nakate sur *France 24* (*English*), 22 mars 2022, https://www.youtube.com/watch ?v=8F5P9NBgH4Â s (traduit par nous-mêmes).

[2]Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

conservateurs et d'extrême droite ou sur les réseaux sociaux[3]. Les décisions politiques qui s'imposent pour contrecarrer les effets de ce « changement climatique » perturbent en effet les intérêts des dominants.

+++

5 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 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 évènements climatiques extrêmes[4]. 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.

6 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[5]. 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[6] 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[7].

7 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

[3]Chavalarias, David, et al., *Les nouveaux fronts du dénialisme 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.htmlhttps://www.stockholmresilience.org/research/planetary-boundaries.html

[6]Raworth, Kate, *Doughnut economics : Seven Ways to Think like a 21st 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.

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[8]. 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[9]. 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 ?

8 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 pernitieuse. 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 Nakate nous l'explique dans la citation liminaire, « toutes les solutions climatiques ne sont pas en fait une justice climatique ».

9 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 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 blanchité 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.

10 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[10]). 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

[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.

qu'un·e nigérian·e. Plus encore, ce sont celleux qui contribuent le moins qui en subissent le plus les conséquences[11].

11 Quid alors de leurs revendications en termes de justice ?

12 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[12]. Critiquant la perspective techniciste qu'adoptent les COP[13], 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[14], 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[15]. 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.

Décoloniser le changement climatique, ça veut dire quoi ?

13 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.

14 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

[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

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

d'idéologies dominantes juxtaposées : blanc, chrétien, patriarcal, hétéronormatif, validiste[16]. 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 19e siècle engendre le réchauffement climatique par sa dépendance aux énergies fossiles.

15 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[17]) 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 »[18]. Comme l'écrit Gargi Bhattacharyya, le capitalisme racial est « intimement lié aux processus qui précipitèrent la crise écologique »[19]. 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 »[20]. 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[21]. 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.

16 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 évènements 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

[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.

[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.

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 Naomie Klein appelle « le capitalisme du désastre »[22]. 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.

17 Ces évènements 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[23] de la Terre distribue 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, Russie, Chine) ou encore la liste des communautés Autochtones dans toutes les Amériques ou en Australie qui sont persécutées et souvent assassinées[24] 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[25]. Ces peuples sont condamnés à vivre dans de véritables « zones sacrifiées[26] ».

18 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 ».

19 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[27]. 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

[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] Schneiter, 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.

[27] Voir l'introduction éditoriale dans ce numéro pour une présentation du concept.

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 :

20 > « [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 »[28].

21 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 ».

Par-delà le climat : introduction à une approche pluriverselle

22 Dans le contexte des crises climatiques contemporaines ou « urgences climatiques », nombreux·ses sont celleux 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[29]. 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 »[30].

[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 climatique et justice raciale*, 27 octobre 2022, §77, https://www.ohchr.org/fr/documents/thematic-reports/a77549-report-special-rapporteur-contemporary-forms-racism-racial

[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

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

> 24 « 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* »[31].

25 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 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.

26 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.

27 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 socio-politique coloniale, qui a remplacé les frontières géologiques et culturelles par des frontières impérialistes au service des grandes capitales urbaines[32], 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.

---

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

[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.

28 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[33]. 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.

29 *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·ses auteurices 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[34]. 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.

30 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 »[35]. 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, occidentalo-centrée et capitaliste, elle suscite également des réactions et actions de tous les mondes. En témoigne la littérature foisonnante sur la résurgence Autochtone[36] ou l'utilisation des savoirs écologiques traditionnels pour faire face à la pression climatique[37].

31 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

[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]Fenelon,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): 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.

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[38] au procès de Valladolid, en passant par l'anthropologie raciste du 19e 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[39].

32 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[40], les auteur·rice·s (scientifiques et producteur·rice·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 »[41]. 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[42].

33 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[43], 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[44]. 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 ».

---

[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 Context*s, 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, *BraidingSweetgrass : Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*, Minneapolis, Minnesota Center for Art Books, 2013 ; Krawec, Patty, *BecomingKin : 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 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 Awarness-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.

34 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*[45]. 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[46]. 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.

35 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.

36 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[47]. 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.

---

[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 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.

37 Pour autant, le colonial des un.es n'est pas le colonial des autres[48]. 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[49] ou de colonialisme vert[50]. 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 ».

38 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[51]. 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.

39 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

40 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

[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.

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 ?

41 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 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 Olufmi 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.

42 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 possibilté 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.

43 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 étreindre 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.

Version en ligne : https://plurivers.net/revue-plurivers-1/introduction-decoloniser-le-changement-climatique.html

Cette œuvre est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution – Pas d'Utilisation Commerciale – Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.