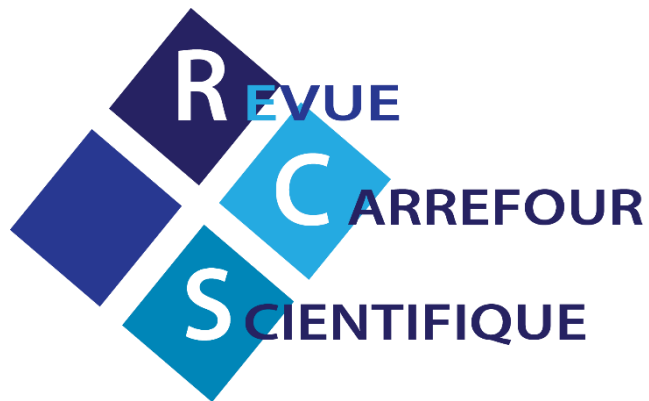




REVUE CARREFOUR SCIENTIFIQUE

N° 02, Volume 01, juin 2023



**Revue interdisciplinaire
de Philosophie, Littérature, Arts et Sciences sociales**

Site internet : **<https://revuecarrefourscientifique.net>**

ISSN : 2958-8855

B.P 1328 KORHOGO
+225 0101 115 619 / +225 0759 997 580
E-mail : larevuecarrefour@gmail.com

REVUE CARREFOUR SCIENTIFIQUE

Revue interdisciplinaire
de Philosophie, Littérature, Arts et Sciences sociales

Semestrielle
N° 02, Volume 01, juin 2023

LIGNE ÉDITORIALE

La philosophie est pensée agonistique. Comme telle, elle est un espace de dialogue critique et d'échange pluridisciplinaire. La pensée philosophique rencontre ainsi tous les champs du savoir avec lesquels elle entretient un commerce permanent. C'est ce qui fait de la philosophie un carrefour interdisciplinaire, un point d'ancrage et de passage de la pensée. Matrice génésique de toutes les sciences qu'elle a enfantées, la philosophie n'a jamais rompu le lien ombilical avec les autres régionalités scientifiques qui sont ses descendants disciplinaires.

Dès lors, on peut dire que la pensée philosophique est un foyer de rencontre et de séparation, de convergence et de divergence, de construction et de déconstruction. Derrière cette idée de rencontre et de séparation, se profile celle d'un espace de bifurcation ou de trifurcation où des régionalités scientifiques, des figures épistémiques et des personnages conceptuels viennent clarifier, renforcer ou mettre en crise les sources de leur enracinement métaphysique, payer leur dette épistémologique et accomplir leur relative autonomie disciplinaire. Pour tout dire, la philosophie est un carrefour épistémique et cognitif. Mais, si elle est carrefour, c'est-à-dire lieu où plusieurs cheminements théoriques et méthodologiques se croisent et se traversent, tout support qui prétend vulgariser sa cause ne doit-il pas, au nom du principe de la congruence des formes, épouser sa caractéristique ramificatoire ? Pour dire les choses de manière beaucoup plus précise, si la philosophie est carrefour, ses supports de vulgarisation ne doivent-ils pas être des espaces fusionnels, confusionnels et interactifs prompts à éclairer et à démêler les fils enchevêtrés de la réalité par la production de pensées rigoureuses et fermes ? Dans ces conditions, peut-il y avoir meilleur nom de baptême pour une revue d'un Département de philosophie que celui de Carrefour ? Pour bien se démarquer, ce Carrefour peut-il avoir meilleure caractéristique que celle de refléter la substance et la matière scientifiques ? Apparemment non ! C'est donc bien à propos que le Département de Philosophie de l'Université Peleforo Gon Coulibaly a choisi de baptiser sa plateforme de publication et de vulgarisation académique et épistémique du nom éponyme de *Revue Carrefour Scientifique*.

Revue Carrefour Scientifique, reprenant la charge métaphorique du carrefour, se positionne, dans l'univers des plateformes de vulgarisation scientifique, comme un nœud intersectionnel entre plusieurs voies se coupant, se découpant, se recoupant de manière symboliquement idéale aux fins de révéler les mal-entendus, dénouer les équivoques, traquer les incertitudes et les manquements ou réajuster les acquis, les enjeux et les perspectives à travers un cheminement heuristique pertinent et un questionnement érudit, fécond et prospectif.

Revue Carrefour Scientifique est donc un lieu d'incubation et de maturation des savoirs, où viennent se ressourcer des horizons du discours scientifique ; et, plus qu'un simple lieu de ressourcement, elle est un espace de déplacement, de remplacement et de renversement paradigmatique de la pensée à travers un questionnement informé, critique et rigoureux mêlé de créativité et d'inventivité théoriques. Elle est, au total, un instrument de la transformation du savoir, de la métamorphose conceptuelle, un outil méthodologique et épistémologique de vulgarisation scientifique et académique qui offre aux chercheurs et aux enseignants de multiples disciplines une assise rigoureuse et pertinente pour leurs travaux, à travers un renouvellement critique des méthodes, des théories, des résultats et des paradigmes.

Revue Carrefour Scientifique, revue en ligne, priorise les productions scientifiques de qualité pour faire éclore de nouvelles formes d'intelligibilités arrimées à des sources et ressources théoriques, doctrinales et conceptuelles issues du creuset de recherches novatrices et critiques. C'est pourquoi elle encourage le dialogue des modernités anciennes, présentes et à-venir à travers des articles originaux, des comptes-rendus et des publications de vulgarisation.

ADMINISTRATION DE LA REVUE**Directeur de Publication** : M. KARAMOKO Tiéba, Maître de Conférences**Directeur de Rédaction** : M. KOUMA Youssouf, Maître de Conférences**Secrétaire de Rédaction** : M. KONATÉ Mahamoudou, Maître de Conférences**COMITÉ SCIENTIFIQUE****Président**

Professeur POAMÉ Lazare – Université Alassane Ouattara

Membres

Professeur ASSI-KAUDJHIS Joseph Pierre – Université Alassane Ouattara

Professeur BAH Henri – Université Alassane Ouattara

Professeur BAMBA Assouman – Université Alassane Ouattara

Professeur BIYOGO Grégoire – Université Omar Bongo-Libreville

Professeur COULIBALY Adama – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur COULIBALY Daouda – Université Alassane Ouattara

Professeur DIAKITÉ Samba – Université Alassane Ouattara

Professeur EZOUA Thierry – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur KOUAME Jean Martial – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur KOUASSI Yao Edmond – Université Alassane Ouattara

Professeur KOUVON Komi Simon – Université de Lomé

Professeur KIYINDOU Alain André – Université de Bordeaux-Montaigne

Professeur MISSA Jean-Noël – Université Libre de Bruxelles

Professeur N'GUESSAN Depry Antoine – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur NSONSISSA Auguste – Université Marien Ngouabi-Brazzaville

Professeur PINSART Marie-Geneviève – Université Libre de Bruxelles

Professeur SANGARÉ Abou – Université Peleforo Gon Coulibaly

Professeur SANGARÉ Souleymane – Université Alassane Ouattara

Professeur SAWADOGO Mahamadé – Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo

Professeur SORO Donissongui – Université Alassane Ouattara

Professeur TSALA MBANI André Liboire – Université de Dschang-Cameroun

Professeur ZONGO George – Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo

COMITÉ DE RÉDACTION

Docteur YAO Akpolé K. Daniel – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur DIOMAND Aipka – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur SORO Nanga Jean – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur DIOMANDÉ Zolou Goman Jackie Élise – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur COULIBALY Sionfoungon Kassoum – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur ZEBRO Nelly – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur YÉO Djakaridja – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur GNAHOUE Kouassi Fernand – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur ANY Désirée Guillet – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur KONÉ Seydou – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur KOUADIO Konan Sylvain – Université Peleforo Gon Coulibaly

COMITÉ DE LECTURE

Professeur SANGARÉ Abou - Philosophie – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur MC. KONATÉ Mahamoudou - Philosophie – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur MC. KOUADIO Ekpo Victorien - Philosophie – Université Alassane Ouattara

Docteur MC. KOUADIO Koffi Decaird - Philosophie – Université Félix Houphouët-Boigny

Docteur MC. ZOUHOULA Bi Richard - Géographie – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur MC. ADAMAN Sinan - Sociologie – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur OUATTARA Moussa - Anglais – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur DIOMANDE Soualio - Grammaire – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur DRAMA Bédi - Économie – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur KARAMOKO Mamadou - Grammaire – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur KEWO Zana - Histoire – Université Peleforo Gon Coulibaly

CONTACTS

B.P 1328 KORHOGO

+225 0101 115 619 / +225 0759 997 580

larevuecarrefour@gmail.com

SOMMAIRE

1. Les étudiantes musulmanes voilées et leurs visions du féminisme - Yogblo Armand GROGUHÉ	1
2. Logique d'implantation des commerces d'électroménagers à Korhogo - Ismaïla DOSSO	21
3. L'Afrique et le défi d'une écologie décolonisée - Sionfoungon Kassoum COULIBALY.....	37
4. Les aveux de la chair ou les vérités du corps dans l'évolution de la sexualité : l'homosexualité en questionnement - Sylvain Konan KOUADIO	53
5. Le genre féminin est-il inférieur, égal ou supérieur au genre masculin ? Critique contemporaine-émancipatoire de l'approche misogyne du monde - Nelly Annick-Narcisse ZÉBRO épouse DAGO	71
6. La volonté générale chez Rousseau : un mauvais horizon de pensée ? - Seydou KONE	83
7. La philosophie politique et la raison sociale chez Karl Marx - Yves Arsène Dao OUÉTIEN, Guy Olivier YAMÉOGO, Jean-Pierre N'DO	100
8. L'intégration africaine à l'épreuve des coups d'état - Zolou Goman Jackie Élise DIOMANDÉ	118
9. Le développement durable en Afrique : entre émergence et prisme culturel - Konan David KOFFI	138

L'AFRIQUE ET LE DÉFI D'UNE ÉCOLOGIE DÉCOLONISÉE

Sionfoungon Kassoum COULIBALY

kascoulibaly@gmail.com

Université Peleforo GON COULIBALY

Résumé

L'idée, portée par l'Anthropocène, selon laquelle les actions de l'humanité sur l'environnement altèrent considérablement les conditions d'existence sur la planète Terre, engendre une communauté de destin autour de la question écologique. Cette communauté de destin, défendue par la gouvernance mondiale de l'environnement, tend pourtant à occulter le colonialisme environnemental porté par l'Occident depuis 1492, déguisé actuellement en « colonialisme vert » et l'infime part de l'Afrique (4% des émissions de gaz à effet de serre) dans le réchauffement climatique actuel. Si les défis écologiques sont bien réels, l'inégalité dans les responsabilités est un fait qui rend indigestes les injonctions menées par la gouvernance mondiale de l'environnement à travers les diverses *Conferences Of Parties* (COP). Cette contribution montre que la tâche d'une écologie décolonisée en Afrique est de s'investir dans une approche située, c'est-à-dire locale des questions écologiques en vue de construire un monde en commun à partir de l'environnement.

Mots-clés : Afrique - Anthropocène - Colonialisme vert - Écologie décolonisée - Environnement - Monde en commun

Abstract

The idea, driven by the Anthropocene, that humanity's actions on the environment significantly alter the conditions of existence on planet Earth, gives rise to a community of destiny centered around the ecological question. This community of destiny, advocated by global environmental governance, however, tends to obscure the environmental colonialism carried by the West since 1492, currently disguised as «green colonialism» and the tiny share of Africa (4% of greenhouse gas emissions) in the current global warming. If the ecological challenges are real, the inequality in responsibilities is a fact that makes indigestible the injunctions led by the global governance of the environment

through the various Conferences Of the Parties (COP). This contribution aims to show that the task of a decolonized ecology in Africa is to invest in a localized approach to ecological issues in order to build a common world from the environment.

Keywords: Africa - Anthropocene - Green colonialism - Decolonized ecology - Environment - Common world

Introduction

L'écologie décolonisée articule « la confrontation des enjeux écologiques contemporains avec l'émancipation de la fracture coloniale » (F. Malcom, 2019, p. 28). Cette précision sous-entend l'existence d'un lien entre la crise écologique et l'histoire coloniale, particulièrement portée par la modernité occidentale. En effet, le colonialisme européen a rimé avec la déstructuration des cultures locales, l'appropriation des ressources naturelles des territoires colonisés, l'accélération de la modification du climat (J-B Fressoz et F. Locher, 2020, p. 24). Il était structuré autour d'une économie extractive et des monocultures intensives destructrices de la biodiversité (S. Kodjo-Grandvaux, 2020), qui se trouve au fondement de la crise climatique.

Si la crise climatique a un arrière-fond colonial, l'urgence climatique actuelle donne naissance à une communauté de sort et à des dispositions politico-institutionnelles universelles⁵. Cependant, cette universalité enserme le monde dans une gouvernance totalisante, donc forcément injonctive. Selon S. M. Sarr (2021), en Afrique, elle se présente, à l'image du colonialisme, comme une irruption dans les expressions culturelles des peuples autochtones, une incursion dans les modes de gestion des ressources naturelles au niveau local et une définition du statut de l'environnement qui contribue au final à sa réification.

On peut ainsi lire dans cet universalisme, un continuum impérialiste à l'œuvre depuis 1492 et qui maintient un ordre environnemental eurocentré sous fond d'apport civilisationnel au reste du monde. Cet ordre environnemental est toujours d'actualité, à travers les rapports de domination entre domination de la nature et exploitation d'une

⁵ Ces dispositions sont à l'œuvre depuis les années 1970 avec le rapport Meadows, les différents Sommets de la Terre, les différentes *Conference Of Parties* (COP) sensées régir les négociations internationales sur le climat.

partie de l'humanité (S. Kodjo-Grandvaux, 2021, p. 17), et le colonialisme vert (G. Blanc, 2020, p. 19) qui, à travers le prisme d'un reverdissement planétaire largement institutionnalisé, impose une vision centralisée de la gouvernance environnementale. Cette situation contribue à marginaliser l'Afrique dans la gouvernance mondiale de l'environnement. Mais, si l'invention du colonialisme vert est attribuée aux Européens qui pensent se faire une bonne conscience en donneurs de leçons, on ne peut pas en dire autant du besoin de les suivre. Tout semble se dérouler sur un terrain déjà conquis. Dans ce cas, dans un débat écologique largement dominé par l'aura occidentale, le continent africain peut-il relever le défi d'une écologie décolonisée ? Posée de la sorte, en quoi les enjeux politiques de l'Anthropocène peuvent se lire à travers le prisme des rapports de domination ? Que peut-être la tâche d'une écologie décolonisée en Afrique ?

À l'heure où l'Anthropocène captive les sensibilités politiques, l'analyse des jeux de pouvoir, sous forme de critique des rapports de dominant-dominé (Nord-Sud, précisément Occident-Afrique), prend, de plus en plus, d'importance dans les études postcoloniales en lien avec les questions écologiques. L'objectif visé par cette contribution n'est pas de susciter une culpabilisation pathologique du passé qui manifestement ne résout rien à part la reconnaissance d'un tel fait, mais de montrer que chaque nation, au nom même de la lutte pour la liberté si chère aux Occidentaux, doit pouvoir apporter ses propres solutions pour panser l'urgence écologique. De ce fait, il s'agit d'alterner une approche historique et critique pour explorer la politique de l'Anthropocène à travers le prisme des rapports de domination et la tâche d'une écologie décolonisée en Afrique.

1. Politique de l'Anthropocène à travers le prisme des rapports de domination

L'Anthropocène exprime la condition humaine actuelle. Pourtant, on ne saurait la comprendre en tant qu'époque de domination anthropique sur le reste du vivant qu'en analysant ses particularités à la fois thermo-industrielle et politique. Ce qui revient en soi à faire une histoire de la domination plus marquée du sceau de la puissance dont le moment fondateur fut la colonisation européenne des Amériques dès 1492. Ce moment est particulièrement décisif en raison de ce que l'environnement colonial à l'œuvre consacrait non seulement une colonisation de l'environnement, mais surtout une

domination de l'autre. De la sorte, le régime colonial remonte bien avant la bataille d'Alger en 1830 et son caractère conquérant en fait une voie de domination pour le vivant humain et non-humain qui déstructure autant les cultures que la nature.

1.1. Domination de la nature comme domination de l'Autre

Le projet de domination de la nature porté par la Modernité occidentale, à la différence de toute conquête territoriale ne pouvant s'intéresser qu'à une partie, a ceci de particulier : il vise à s'appropriier toute la Terre. Ce qui fait que pendant plus de cinq siècles, de la Renaissance à l'époque contemporaine, l'Europe occidentale va conquérir et assujettir des mondes entiers. Les phénomènes historiques tels que la traite négrière, l'esclavage et la colonisation sont des expressions patentes d'un tel projet, en raison de ce qu'ils s'accompagnent de l'accaparement des sols et de l'exploitation des êtres vivants qui s'y trouvent. Si les arguments avancés d'une telle conquête sont mis sous le compte d'un apport civilisationnel, il est bien plus remarquable qu'elle est une entreprise de captation, d'exploitation et d'accumulation de richesses qui décime des territoires entiers remplis de vie. Le système à l'œuvre vise, de ce fait, une domination totale du tout-vivant, par un néo-système de pouvoir « avec ses mécanismes institutionnels, son économie, ses artisans, ses stratèges et ses savants » (S. Kodjo-Grandvaux, 2021, p. 17).

Si le principe de domination du vivant est au cœur de l'aventure coloniale européenne, avec ce néo-système de pouvoir, nous pensons que cette aventure ne saurait se limiter à la seule conquête territoriale. Elle va au-delà et se trouve dans une métaphysique de la domination qui ne repose pas uniquement sur une certaine volonté de puissance, mais aussi, et surtout sur un principe paradoxal de rejet et d'unification. Par rejet, nous entendons le refus de l'humanité du colonisé et la non reconnaissance d'un caractère mystique à la nature. Par l'unification, il faut entendre l'idéologie consistant à enterrer un monde fait de différences dans une linéarité de l'histoire (G. Rist, 2013, p. 75) à caractère eurocentrique dont le fondement, fortement chrétien, se présente comme une histoire du salut qui serait à la fois universelle et éclairceuse. La téléologie qui s'en dégage est l'engagement de tous vers un point unique : l'histoire comme un cycle unique.

C'est ce paradoxe que l'on retrouve dans le discours sur l'Afrique de V. Hugo qui, en rejoignant Hegel sur l'idée que l'Afrique n'a pas d'histoire, soutenait qu'« au dix-neuvième siècle, le blanc a fait du noir un homme au vingtième siècle, l'Europe fera de

l'Afrique un monde » (V. Hugo, 1879). Ces propos émanant de l'un des plus importants écrivains de la langue française certes choquent l'entendement, mais s'inscrivent dans une vision européocentrique étreinée appréciant le monde extérieur dans un dualisme qui oppose civilisation (Europe) à sauvagerie (l'Autre⁶). Sur cette base foncièrement comparative donc classificatoire, s'érige une vision hiérarchique, du moins pyramidale du monde dans laquelle le civilisé au sommet doit forcément guider ou sauver l'Autre, le barbare, le sauvage, par l'esclavage et la colonisation. Ce principe paradoxal véhicule fondamentalement de la violence qu'Achille Mbembe (2020, p. 87) appréhende sous trois formes : une violence fondatrice qui autorisait le droit de conquête ; une violence légitimée produite avant, pendant et après la conquête dont le rôle était de donner sens et justification à la nécessité de la mission universalisante ; une violence de ratification de l'ordre colonial que l'on pouvait trouver dans les situations les plus banales et les plus ordinaires.

Pour autant, on évitera d'attribuer ce principe à une pure contingence historique, simplement analysable dans un historicisme qui pense donner sens aux choses à travers les causes antécédentes⁷, mais à une connaissance de la structure analytique qui la rend possible ; ce que P. Descola (2018, p. 25) a nommé « naturalisme » fondé « sur l'affirmation d'une différence de nature, et non de degré, entre les humains et les non-humains ». Le naturalisme apparaît, à la suite d'une rupture cosmologique (passage du géocentrisme à l'héliocentrisme par l'introduction d'un univers infini (A. Koyré, 1973)), dans ce que nous appellerons une rupture ontologique (le passage de l'analogisme⁸ au naturalisme). Il consacre le « grand partage », cette opposition dualiste, purement occidentale, qui sépare nature et culture, environnement et société, en établissant une échelle verticale de valeurs qui place l'humain au-dessus de la nature. L'objectivation du réel, essentielle à la révolution mécaniste du XVII^e siècle qui représente le monde comme une machine démontable par les savants et non plus comme une totalité composée

⁶ L'Autre recouvre ici le vivant humain et non-humain dont les styles de vie diffèrent de ceux du colonisateur.

⁷ Cet évitement nous semble nécessaire, car l'on peut bien chercher à établir une similitude entre les pratiques esclavagistes en Afrique avant l'invasion européenne, l'esclavagisme grecque ou arabe avec celui porté par les Nations européennes à partir de 1492.

⁸ L'analogisme s'inscrit dans l'idéal historiciste. Philippe Descola (2005, p. 280) définit l'analogisme, cette structure ontologique, comme un mode d'identification qui fragmente l'ensemble des existants en une multitude d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée que l'on a nommé harmonie universelle.

d'humains et de non-humains, en est tributaire. Elle participe à l'établissement d'un cadre propice permettant aux États d'Europe occidentale de s'élancer à la découverte du monde en conquérants, mais surtout en dominateurs.

La domination imposée par la conquête coloniale « renvoie toujours à l'exploitation des hommes et des choses, les premiers se confondent bien souvent avec les secondes » (G. Blanc, 2022, p. 77). Cette chosification est perceptible dans le Code noir (1998) établi par Louis XIV en mars 1685 où dans l'article 44, l'esclave est assimilé à un meuble. Même si l'esclavage a existé chez tous les peuples, la posture occidentale consistant à prendre l'esclave pour une chose exprime un processus de réification absolue qui, très souvent, se solde par l'extermination de populations humaines. C'est cette chosification que A. Césaire (1950) a décriée avec véhémence lorsqu'il a posé la relation intrinsèque entre colonisation et chosification. Il justifie cette réalité en mentionnant le développement agricole orienté selon le seul profit des métropoles.

Puisque l'humain est chosifié, son existence s'en trouve insignifiante. L'on sait que la société américaine s'est construite « sur l'extermination des populations autochtones et sur les plantations esclavagistes » (S. Kodjo-Grandvaux, 2021, p. 18). D'un autre côté, la France hexagonale n'a pu connaître le développement qui est le sien que grâce au commerce triangulaire, à la colonisation et à l'exploitation des ressources humaines et naturelles de ses territoires colonisés. Comme le remarque T. Boni (2018, p. 115) ses différents faits montrent « à quel point l'idée de « civilisation » et celle de « prédation » vont de pair ». Par son mode d'être, l'habiter colonial qui façonne « une Terre sans monde » (F. Malcom, 2019, p. 53), met ensemble les processus politiques et écologiques de la colonisation européenne. Dans une certaine mesure, ils montrent que la colonisation ne concerne uniquement pas les humains. Elle s'étend aux environnements et serait intimement liée à la survenue de la crise écologique actuelle.

1.2. Le colonialisme environnemental ou le choc écologique de la colonisation

Dans les analyses sur l'entreprise coloniale, l'on remarque que ce qui fait le plus débat est son apport économique structuré autour de la question suivante : « les colonies ont-elles rapporté plus qu'elles n'ont coûté ? » (G. Blanc (2022, p. 79). Posées de la sorte, les réponses sont forcément biaisées en raison de ce qu'elles se jouent dans un tableau binaire (coût/bénéfice) appréciable du point de vue du colonisateur. En ce sens, il est

question de savoir ce que le colon a gagné comme bénéfice après avoir investi dans la colonisation. La question se pose moins dans le sens de ce que les territoires colonisés ont perdu en termes d'espace de vie et de dégradation de la biodiversité. En fait, l'environnement a longtemps été la grande oubliée des travaux relatifs au processus de colonisation.

Pourtant, il demeure l'élément fondamental qui anime ces processus si bien qu'il est pertinent, d'un point de vue théorico-pratique, d'établir une relation de causalité entre crise écologique et colonialité⁹. Dans le même temps, le long silence politique sur le rapport entre colonialisme et dégradation environnementale provient non en premier lieu de la recherche de profit, mais d'une occidentalisation du monde que l'on tente, tant bien que mal, de voiler avec un discours apologétique de mise en valeur des terres agricoles, d'amélioration du climat, mais surtout d'apport civilisationnel sous fond religieux¹⁰. Or, comme le remarquent J.-B. Fressoz et F. Locher (2020, p. 46), « cette voie agricole, en plus de ses vertus économiques, morales et spirituelles, civilisera le climat ».

La civilisation du climat est perçue, dans ses premières lueurs, comme un acte positif de mise en valeur des espaces infinis qui seraient en état de vacance. L'on remarque malheureusement que cette tonalité positive s'est soldée, au final, par un réchauffement climatique, une terre appauvrie et artificialisée, imprégnée par une multitude de nouvelles molécules chimiques de synthèse qui modifient profondément les couches géologiques. C'est l'une des raisons pour lesquelles les géographes S. Lewis et M. Maslin (2015, p. 171) font coïncider le début de l'Anthropocène avec la conquête européenne de l'Amérique. Cette aventure coloniale marquerait le début d'un changement de cycle géologique. En ce sens,

l'asservissement d'hommes et de femmes, l'exploitation de la nature, la conquête des terres et des peuples autochtones d'une part, et les déforestations, l'exploitation des ressources minières et des sols d'autre part ne forment pas deux réalités différentes, mais constituent des éléments d'un même projet colonial (F. Malcom, 2019, p. 52-53).

⁹ Expression forgée par les théoriciens décoloniaux latino-américains, la « colonialité » signifie un type de domination politique, économique et épistémique, née du colonialisme sous ses formes modernes, mais qui a survécu à la colonisation occidentale et perdure largement dans les rapports Nord/Sud actuels. Pour les chercheurs décoloniaux, le dérèglement climatique serait lié à l'histoire esclavagiste et coloniale de la modernité occidentale.

¹⁰ L'argument religieux apparaît comme essentiel, en ce qu'il donne une assise divine à la colonisation agricole. Ce qui fait de l'amélioration du climat une œuvre sanctifiée par Dieu. Selon les historiens de l'environnement J.-B. Fressoz et F. Locher (2020), les premiers témoignages d'une amélioration climatique apparaissent à partir des années 1630, au départ sous la plume d'auteurs jésuites.

De ce fait, il devient indéniable d'éviter de faire de l'*anthropos*, terme relativement neutre, le responsable du dérèglement du climat. S'il y a bien des responsabilités à situer, il faut les pointer à l'endroit du capitalisme et de ses promoteurs originels qui, par le détour d'une économie agricole, transformaient les territoires colonisés en de vastes plantations de coton, de café, de canne à sucre, etc. Des auteurs comme Donna Haraway ou Malcom Ferdinand (2019) estiment qu'il faut parler de Plantationocène, plutôt que d'Anthropocène, dans la mesure où les plantations ont constitué des destructions massives des écosystèmes qui existaient bien avant 1492. Ainsi, la proposition de Malcom Ferdinand de penser l'écologie depuis le monde caribéen vise à rappeler la violente destruction des écosystèmes par l'impérialisme occidental. Le fait est que l'habiter colonial est en soi une ingénierie écologique qui transforme des paysages de la Terre en plantations au profit des colons européens. Ce colonialisme environnemental appelé aussi « impérialisme écologique » (A. Crosby, 2004), consiste en un assujettissement, d'un point de vue socio-économique et politique, des humains et non-humains à des plantations.

Si comme le remarque M. Ferdinand (2019, p. 78), les « déforestations [...] furent les conditions de la plantation », le même modèle s'est exporté en Afrique, particulièrement en Côte d'Ivoire où la culture cacaoyère et caféière, c'est-à-dire les principales cultures d'exportation, sont à la base de la perte massive des forêts ivoiriennes (S. K. Coulibaly, 2017, p. 51). G. Blanc (2020, p. 29) précise qu'entre 1850 et 1920, en Afrique subsaharienne et en Asie du Sud-Est, 94 millions d'hectares de forêts sont rasés, et convertis en terres agricoles. Les désastres écologiques de la colonisation sont donc sans précédent. Les conséquences sont maintenant visibles : réchauffement climatique, extinction de certaines espèces végétales et animales, réduction de la biodiversité, destruction des sols, etc. Ces faits montrent évidemment que la crise écologique contemporaine est le résultat de cette exploitation abusive de la nature mais aussi des humains rendus possibles par un imposant système de monoculture que développe l'économie capitaliste. Même si l'époque coloniale, après les années 1960 et sa vague indépendantiste, semble derrière nous, « elle nous a laissé un legs durable, le désir insatiable d'importer le capitalisme consumériste, le produit d'exportation le plus puissant de l'occident » (C. Hamilton, 2018, p. 49). On en déduit qu'elle est toujours à

l'œuvre ; elle a même pris, au détour de l'urgence écologique, la tonalité de « colonialisme vert ».

Cette forme de colonialisme qui consiste à mettre en parc des territoires entiers a pourtant un ancêtre impérialiste : la *Wilderness*¹¹. Analysé en profondeur, la mise en parc soutient Thomas Birch (1990, p. 3) sert à emprisonner le vivant. Cette incarcération, selon lui, dénote d'une « mauvaise foi » de l'impérialisme qui croit se faire une bonne « santé morale » en intégrant, dans sa rationalité dominante une dose de rationalité environnementale. Qui plus est, elle se présente comme une expropriation des terres aux autochtones pour en faire des réserves forestières écologiques au profit, très souvent, des safaris. L'environnement est donc un élément central des processus coloniaux, ce qui revient à intégrer les questions écologiques dans les processus de décolonisation en Afrique.

2. La tâche d'une écologie décolonisée en Afrique

Selon G. Blanc (2020, p. 37), la plupart des agences conservationnistes actuelles, telles que le WWF (World Wildlife Fund), l'UICN (Union International pour la Conservation de la Nature), la Fauna & Flora International ont fait leurs armes en colonies. Dès leurs débuts, elles s'investissent dans les parcs africains. Elles ont beau déjà se définir comme internationales, elles travaillent bel et bien en contexte colonial puisqu'elles ont servi de machines à reconversion pour les administrateurs coloniaux. Au lendemain des indépendances, les administrateurs qui restent vivre sur place deviennent soit « conseillers » pour les nouveaux États africains, soit « consultants » auprès des agences internationales. Et tous continuent de soutenir que les populations dégradent la nature en Afrique. La mise en parc par ces agences de différents territoires en Afrique, en y interdisant l'agriculture, excluant les hommes avec leurs champs et leurs pâturages pour créer un monde prétendument naturel sans l'homme présente les Africains comme des intrus qui dérangent l'équilibre d'une planète verte. Au XX^e siècle, plus d'un million de

¹¹ Ce terme traduit en français par la notion de naturalité, désigne la nature dans son état « sauvage » aux États-Unis ainsi que dans les pays anglo-saxons. Elle représente l'idée d'une nature vierge qui serait inviolée des agissements de l'humanité. Inspirée de la théorie de la « préservation » de John Muir selon laquelle la nature doit être défendue contre toute intrusion anthropique, elle deviendra une norme de droit avec la Wilderness Act de 1964 aux États-Unis. À partir de là, ce modèle s'exportera dans le monde.

personnes ont été chassées des aires protégées africaines. Tout se passe comme si l'environnement en Afrique mériterait d'être préservé des Africains eux-mêmes. Cette vision de l'écologie en Afrique est progressivement déconstruite par une vision *bottom up* émanant de divers penseurs de l'écologie décoloniale.

2.1. Pour une approche située des questions écologiques

S. M. Sarr (2021, p. 2) dresse un tableau assez exhaustif de la tâche d'une écologie décoloniale qui s'appuyant sur une critique du développement dévoile trois problèmes majeurs, à savoir, la colonisation, l'extractivisme et la monoculture qui sont à la base de la domination économique des pays du Sud. Provenant des travaux des Afro-Américains (Nathan Hare, Terry Jones) dans les années 1970 et des Latino-Américains (Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Arturo Escobar) dans les années 1990, la question d'une écologie décoloniale touche également l'Afrique dans la mesure où, ce continent semble avant tout accomplir une « tâche-monde » perceptible dans l'impératif d'atténuation et d'adaptation au changement du climat. Cette « tâche-monde » met davantage l'Afrique à la périphérie des débats écologiques « comme si le Sud global consacre toujours son temps à satisfaire l'agenda du Nord global » (S. M. Sarr, 2021, p. 15).

Dans ce cas, l'écologie décoloniale a pour objet la remise en question des systèmes de pensée et de pouvoir hérités du colonialisme, particulièrement européen qui ont eu des impacts négatifs sur les environnements et les communautés des territoires colonisés. Elle est une invitation à revaloriser d'autres approches, des manières autres d'habiter le monde. Il s'agit particulièrement en Afrique d'opérer la conciliation entre savoir-faire locaux et les connaissances technoscientifiques, dans la mesure où tout montre que les connaissances locales ne sont pas antiécologiques. Bien au contraire. L'agroéconomiste sénégalaise Coumba Dieng Sow (2019), remarque par exemple que les savoirs locaux traditionnels permettent très souvent une meilleure appréhension des phénomènes naturels et sont à même de proposer des solutions efficaces. Ce qui fait de la revalorisation des savoirs et des savoir-faire traditionnels un acte fondamental dans la mise en place de solutions pérennes d'un point de vue écologique. La connaissance des phénomènes naturels par les populations leur donne la capacité de prédire les événements saisonniers. Par exemple, nous savons que les pasteurs sahéliens peuls, transhumants, ont leur propre calendrier organisé autour de cinq saisons, leur permettant ainsi une meilleure compréhension des risques. L'agriculteur Yacouba Sawadogo (2022), au Burkina Faso,

dès 1980 a eu recours à une technique ancestrale, le *zai*¹², qui a permis de gagner des hectares sur le désert du Sahara.

À partir de ces actions locales, le chercheur décolonial A. Escobar (2018, p. 29) estime que l'on doit penser une écologie au-delà de l'Occident, car

il revient à chacun de nous à présent d'apprendre à sentir-penser avec les territoires, les cultures et les connaissances de peuples – leurs ontologies – au lieu de penser à partir des connaissances décontextualisées qui sous-tendent les concepts de “développement”, de “croissance”, et même d’“économie”.

Cette perspective qu'ouvre Escobar s'inscrit dans des alternatives localistes ou situées qui permettent, à partir de sa réalité propre, de participer à la construction du monde. Ce qui revient à explorer des alternatives civilisationnelles et d'opérer des glissements ontologiques d'un « changer le monde » vers un « changer de monde ». Ce glissement, en notre sens, provient bien plus d'une multipolarité du monde devenue évidente, que d'une ouverture au monde du “Nord-global”. La multipolarité du monde a ceci de particulier ; elle ne dessine pas un cheminement vers un universel occidental – fondé sur le mythe de la supériorité de la Raison et de la rationalité technoscientifique – comme suppression des altérités, mais vers un « plurivers » qui accepte les altérités dans la construction de civilisations écologiquement éclairées.

2.2. Construire un monde en commun à partir de l'environnement

La mise en commun des altérités pour construire un monde écologiquement viable et vivable est vitale, en raison de ce que nous sommes fondamentalement des passants sur une Terre qui, en étant pour l'heure notre seul asile, semble ne plus trop nous accepter. Dans le même temps, « nous sommes également des participants à des écologies vivantes de sens, de valeurs partagées, d'histoires communes, avec d'autres humains et avec d'autres espèces » (A. Mbembe et R. Rioux, 2022, p. 22). Cette participation au commun se renforce dans une temporalité désormais inversée qui s'appuie sur le futur qu'il faut préserver pour les générations futures (H. Jonas, 2008). Ce n'est plus tant, le passé qui nous unit comme humanité commune, mais le futur en tant qu'il est enserré dans des

¹² Cette pratique consiste à creuser manuellement des trous pour y collecter de l'eau et des matières organiques. C'est une tâche méticuleuse, qui permet au sol de retrouver sa fertilité. Pour sa mise en pratique, le paysan doit d'abord creuser dans la terre des cuvettes circulaires d'environ 50 cm de profondeur, à intervalle de quelque 80 cm. Les opérations sont réalisées pendant la saison sèche sur toute la surface du champ afin de préparer la terre à mieux absorber l'eau pendant la saison des pluies.

prévisions écologiques catastrophistes mondiales, en raison des choix techno-politiques de la Modernité occidentale.

Cette inversion temporelle est à saisir non pas comme ouverture vers un universalisme tendant vers l'Un, mais comme une nouvelle conscience planétaire axée sur la fragilité de la Terre et du vivant, et orientée vers une intégration des mondes. L'intégration des mondes, selon S. Kodjo-Grandvaux (2021, p. 62), nous informe de ce que notre monde s'établit en des géographies différentes qui influent sur notre culture, nos pratiques qui façonnent différentes manières d'être au monde et de multiples univers de signification. La réalité ne s'appréhende pas de la même façon selon notre lieu d'habitation ; ce qui revient à arpenter des chemins relationnels pouvant créer les conditions d'épanouissement de différentes cosmologies dans leur rapport à l'écologie. Ces chemins relationnels peuvent à la fois explorer des inconnus ou revenir à des cosmologies anciennes. L'on sait par exemple que dans la plupart des vieilles cosmologies africaines, il n'existait pas de dissemblance entre la nature, le social et la culture. L'économie était écologie, et l'écologie était sociale par définition. Travailler, c'était, d'une certaine manière, maintenir la planète vivante (A. Mbembe et R. Rioux, 2022, p. 22).

Ces riches cosmologies, au regard des enjeux écologiques, peuvent servir dans cette marche commune. Il faut, de ce fait, une co-construction des solutions à apporter pour résorber la sensible question des conséquences sociales de la tempête écologique. À l'heure où l'Anthropocène se trouve à l'épreuve de l'adaptation à une nouvelle interface constituée de l'humain et du non-humain, sensiblement catastrophiste, la tâche à accomplir, pour utiliser les termes de A. Mbembe, doit tendre vers l'« en-commun ». Pour autant, dans cette mise en commun, nous devons à la fois tenir compte d'une responsabilité différenciée qui suppose que les différentes nations, au regard de l'histoire, ne doivent pas être soumises aux mêmes exigences en matière de préservation de l'environnement. L'Afrique qui contribue pour moins de 4% aux émissions mondiales de gaz à effet de serre doit certes « décarboner », emprunter la voie des transitions écologiques et énergétiques, mais pas au même rythme que les pays qui polluent le plus. Une telle initiative, déjà à l'œuvre dans les questions de justice écologique, que la Convention-Cadre des Nations Unies sur les Changements Climatiques (CCNUCC) dans son article 3 poursuit sans cesse, doit être soutenue d'autant plus qu'il y a toujours eu une

distinction entre les pays développés et les Pays en développement (PED) en matière de « responsabilités communes », depuis le Protocole de Kyoto en 1997.

Conclusion

Pour A. Mbembe et F. Sarr (2017, p. 8), « il n’y aura d’Afrique que créée ». Un tel propos sous-entend que l’Afrique ne saurait se satisfaire d’un quelconque achèvement qui voudrait l’enfermer dans un monde comme si elle est un « hors-monde ». L’acte de création, que l’on doit constamment penser, rassure de ce que les possibilités d’être du monde en y jouant un rôle majeur ne sont pas closes. En ce sens, il y a un changement à l’œuvre dans la manière dont les Africains, dans leur rapport avec le monde occidental perçoivent désormais l’environnement. L’écologie décoloniale lève le rideau pour ce changement en indiquant à la fois les origines coloniales de la crise écologique et les pistes pour construire d’autres mondes possibles. L’écologie décoloniale cherche à fonder un monde plus égalitaire, plus juste et, pour cela, il faut reconsidérer les espaces mis sous silence.

Mais, ce changement nous semble rendu possible non pas uniquement par l’engagement politique initié par les pères fondateurs, mais par la multipolarité du monde actuel qui permet de diversifier le marché en rééquilibrant l’offre et la demande. Si au temps de Hegel, on pouvait croire que, dans le développement de la liberté, l’histoire du monde se déplace d’Est en Ouest, en raison de ce que l’Europe est absolument la fin de l’histoire et l’Asie le commencement, on ne peut s’y risquer maintenant puisque cette histoire vient également en direction du Sud. La multipolarité du monde qui fait émerger de nouveaux marchés influe sur les prises de décision politique en montrant aux pays africains leur pouvoir et la manière dont ils peuvent infléchir la fameuse balance des échanges avec leurs ressources naturelles.

Autant ce changement se présente comme une prise de conscience, autant il ouvre un champ prospectif large pour penser une écologie propre à l’Afrique. Pour autant, cette écologie en tant qu’elle s’inscrit dans une problématique mondiale de crise écologique ne saurait être isolée. D’où l’importance de penser les défis écologiques comme une mise en commun à partir d’une mise en relation des divers espaces de vie. La vie, la Terre sont en relation puisque rien n’existe seul. Dans ce cas, on peut bien trouver absurde le traitement,

très souvent inhumain, infliger aux migrants qui plus est en augmentation sous l'effet des dégradations environnementales. S'il y a lieu de penser la situation des migrants, cela se doit d'être non seulement dans une structure théorique qui ne peut plus déconnecter Anthropocène et migrants environnementaux, mais aussi dans une perspective éthique.

Références bibliographiques

BIRCH Thomas, 1990, « The Incarceration of Wilderness: Wilderness Areas as Prisons », *Environmental Ethics*, vol. 12, 1.

BLANC Guillaume, 2020, *L'Invention du colonialisme vert. Pour en finir avec le mythe de l'Éden africain*, Paris, Éditions Flammarion.

BLANC Guillaume, 2022, *Décolonisations. Histoires situées d'Afrique et d'Asie (XIX^e et XXI^e siècle)*, Paris, Éditions du Seuil.

BONI Tanella, 2018, *Habiter*, Paris, Museo Éditions.

BONNEUIL Christophe et FRESSOZ Jean-Baptiste, 2016, *L'Événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Éditions du Seuil.

CÉSAIRE Aimé, 1950, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine.

COCHET Yves, 2018, « L'Anthropocène change-t-il la pensée politique ? », BEAU Rémi et Larrère Catherine, *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po.

COULIBALY Sionfoungon Kassoum, 2017, « Réflexion éthique sur la crise forestière en Côte d'Ivoire : pour une gestion durable des forêts ivoiriennes », *RSS-PASRES, Revues Trimestrielle des Sciences Sociales*, N° 15, Avril-Juin.

CROSBY Alfred, 2004 [1986], *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press.

CRUTZEN Paul, 2007 [2000], « La géologie de l'humanité : l'Anthropocène », trad. Jacques Grinevald, *Écologie & politique*, 2007/1, n°34, p. 141-148.

ESCOBAR Arturo, 2018, *Sentir-penser avec la Terre. L'écologie au-delà de l'Occident*, trad. Atelier de Minga, Paris, Seuil.

FRESSOZ Jean-Baptiste et LOCHER Fabien, 2020, *Les révoltes du ciel. Une histoire du changement climatique (XV^e-XX^e siècle)*, Paris, Éditions du Seuil.

HUGO Victor, 1879, « Actes et Paroles IV : Depuis l'exil 1876-1885 », *Œuvres complètes*, Paris, Librairie Paul Ollendorff (consultable sur BnF Gallica)

JONAS Hans, 2008, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Greisch, Paris, Éditions du Cerf.

KODJO-GRANDVAUX Séverine, 2020, « Aux origines coloniales de la crise écologique », https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/01/24/aux-origines-coloniales-de-la-crise-ecologique_6027034_3232.html

KODJO-GRANDVAUX Séverine, 2021, *Devenir vivant*, Paris, Éditions Philippe Rey.

LEWIS Simon et MASLIN Mark, 2015, « Defining the anthropocene », *Nature*, vol. 519, n° 7542, p. 171–180.

LOUIS XIV, 1998 [1685], *Le Code noir*, Paris, L'Esprit frappeur.

MBEMBE Achille ET RIOUX Rémy, 2022, *Pour un monde en commun : Regards croisés entre l'Afrique et l'Europe*, Paris, Actes Sud.

MBEMBE Achille et SARR Felwine (dir.), 2017, *Les Ateliers de La pensée : Écrire l'Afrique-Monde*, Dakar et Paris, Jimsaan/Philippe Rey.

MBEMBE Achille, 2020, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, La Découverte.

RIST Gilbert, 2013, *Le Développement : histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po.

SARR Serigne Momar, 2021, « L'Afrique aussi et encore réifiée à partir de l'environnement », *NAAJ. Revue africaine sur les changements climatiques et les*

énergies renouvelables, 2(1), En ligne <https://www.revues.scienceafrique.org/naaj/texte/sarr2021/>

SAWADOGO Yacouba et DEVILLE Damien, 2022, *L'homme qui arrêta le désert*, Paris, Tana éditions.

SOW Coumba, 2019, « En Afrique, les paysans qui pratiquent l'agroécologie résistent mieux au changement climatique », https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/12/01/en-afrique-les-paysans-qui-pratiquent-l-agroecologie-resistant-mieux-au-changement-climatique_6021261_3212.html