

■ **PIERRE BOIZETTE**, UNIVERSITÉ DE NANTERRE

XAVIER GARNIER, SORBONNE NOUVELLE

ALICE LEFILLEUL, UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL/SORBONNE NOUVELLE

SILVIA RIVA, UNIVERSITÉ DE MILAN

Écopoétiques décoloniales

La très haute idée que l'Europe s'est faite de sa Civilisation, qui l'a convaincue de se lancer à la conquête du reste du monde au nom des droits et des devoirs qui lui étaient inhérents, n'est pas étrangère à la « bifurcation de la nature¹ » effectuée par la modernité. Dès lors que des cultures spécifiques se posent comme autonomes par rapport à une supposée nature commune, des hiérarchies s'installent entre elles. L'Occident « civilisé » avait eu en premier le privilège impérial de surplomber la nature, de la prendre en charge, d'en gérer les ressources, voire de la protéger, là où le destin des autres peuples ne pouvait être dissocié du devenir de leur environnement. L'entreprise coloniale, souvent analysée en termes économiques et culturels, relève donc également, et surtout, de la problématique écologique. L'extractivisme global contemporain est davantage qu'un simple prolongement de l'acte colonial, il apparaît comme sa quintessence. Si les indépendances ont officiellement rendu aux peuples colonisés leurs territoires et leurs cultures, il n'a jamais été question de lâcher la main sur les ressources dites « naturelles », comme le soulignait déjà Kwame Nkrumah en 1965 dans le chapitre « Primary Resources and foreign interests » de *Neo-Colonialism. The Last Stage of Imperialism*². En menant le combat sur le terrain écologique, les mouvements décoloniaux s'attaquent au cœur toujours actif de la prédation coloniale, dont le mode d'action privilégié est de naturaliser ce qu'il domine, pour le transformer en « ressource ».

Il y a donc au moins deux façons de sortir de cette assignation à la nature qui sous-tend le colonialisme : contre-attaquer sur le terrain discursif pour « provincialiser l'Europe³ » à l'échelle mondiale ; décrocher les

1. La notion de « bifurcation de la nature » proposée en 1920 par Alfred North Whitehead dans son essai *Le Concept de nature* est reprise actuellement dans les travaux de Bruno Latour en épistémologie des sciences et dans l'anthropologie décoloniale (par exemple chez Philippe Descola ou Viveiros de Castro) pour rendre compte du Grand Partage nature/culture qui nourrit un courant dominant de la métaphysique occidentale depuis Aristote, largement repris dans le discours d'escorte de la science moderne.

2. Kwame Nkrumah, *Neo-Colonialism. The Last Stage of Imperialism*, New York, International Publishers, 1965, p. 84-109.

3. Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe : La pensée postcoloniale et la différence*, trad. de l'anglais par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillecazes, Paris, Amsterdam, 2009.

cultures européennes des logiques discursives impériales. On pourra trouver ici une nouvelle façon de distinguer les approches postcoloniales, très préoccupées par les stratégies culturelles contre-hégémoniques, et les approches décoloniales tournées vers des lieux et des pratiques. En référant les études décoloniales au « corps et aux géographies » Walter Mignolo nous invite à tenir compte de ce qui, dans les expériences vécues, échappent aux hégémonies culturelles et aux discours qui les autorisent⁴. Les pratiques et les poétiques décoloniales passent par des expériences de (mi) lieux mobilisés pour faire échec à l'emprise des logiques impériales et à leurs enchevêtrements de dominations. À condition de s'attacher à l'expérience des lieux que font les colonisés à l'insu des grands discours surplombants (ou enveloppants), les arts et la littérature sont susceptibles d'inventer des écopoétiques décoloniales efficaces pour dégonfler les baudruches impériales. La terminologie même de la pensée décoloniale de matrice sudaméricaine fait appel à une « écologie des savoirs⁵ », c'est-à-dire à des savoirs situés fonctionnant selon une chronotopie et une biotopie qui envisage de manière autre, et tout autant valide, notre temps et, finalement, notre espace.

L'ASSIGNATION À LA NATURE COMME HÉRITAGE IMPÉRIAL DU COLONISÉ

Parce qu'elle naît d'une quête de nouveaux espaces, l'entreprise coloniale se traduit toujours par le souci de mettre en ordre les territoires conquis. L'administration impériale, qui a pour mission d'aménager les territoires et d'ordonner les lieux pour mieux les valoriser, procède à un quadrillage spatial dans lequel les populations colonisées se retrouvent prises. Dans les colonies de peuplement, la question des terres agricoles, qui est au cœur des revendications des mouvements indépendantistes, ne repose pas seulement sur un contentieux agraire lié à la possession des terres cultivables, mais met face à face des conceptions divergentes du lien entre l'homme et son milieu. Dès l'aube de la colonisation, les métaphores agricoles qui ont été utilisées pour accompagner l'entreprise évangélique renvoient à la terre et aux corps. Les évangélistes de l'Afrique assimilaient dès le xv^e siècle les jeunes convertis à « de jeunes plantes encore tendres⁶ », tandis qu'en 1830 la conquête de l'Algérie était comprise comme un travail de défrichage

4. Walter D. Mignolo, « Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom », *Theory, Culture & Society* 2009 (SAGE, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore), Vol 26 (7-8) : 1-23.

5. Bonaventura de Sousa Santos, « Epistémologie du Sud », trad. fr. par Magali Watteaux, *Études rurales* [En ligne], 187 | 2011, mis en ligne le 12 septembre 2018, consulté le 29 novembre 2019. <http://journals.openedition.org/etudesrurales/9351> ; DOI : 10.4000/etudesrurales.9351

6. Elisabeth Mudimbe-Boyi, *Essai sur les cultures en contact. Afrique, Amériques, Europe*, Paris, Karthala, 2006, p. 32.

d'une terre vierge et sauvage⁷. Le rêve d'une actualisation du Royaume de Dieu dans les nouveaux territoires réactive l'antagonisme entre le Bien et le Mal sous la forme d'oppositions binaires (lumière/ténèbres, homme/animal, civilisé/barbare, foi/superstition), qu'il s'agit de surmonter dans une logique évolutionniste. L'animalisation, voire la végétalisation, du colonisé est une constante du discours colonial précisément analysée par Albert Memmi dans son *Portrait du colonisé*⁸ et dont témoigne, pour prendre un exemple célèbre, *Le roman d'un Spahi* de Pierre Loti. Incombe par conséquent aux représentants de la colonie la double mission paradoxale de maîtriser une nature jamais pliée aux volontés humaines et de la préserver dans sa pureté originelle. Parce que les espaces à conquérir sont perçus comme vierges, étrangers au changement, le colonisateur doit faire la part de l'effet délétère de son action et de sa capacité instauratrice : l'opération coloniale consiste à faire passer la nature « du jardin d'Eden au jardin potager⁹ ».

C'est ainsi que le genre de la pastorale, beaucoup étudié dans le cadre des études environnementales anglophones, évolue de façon intéressante dans les colonies en mal de justification pour l'appropriation violente des terres agricoles. Le pacte pastoral qui unit l'homme occidental à la terre n'a rien de pacifique en contexte colonial. Il y a là un apport majeur des études postcoloniales aux courants écocritiques, fortement marquées dans un premier temps par l'affirmation d'une *deep ecology* qui les détournait jusqu'au début des années 1990 de la question coloniale. Dans un article qui a fait date, William Cronon voit dans l'occultation de la violence des guerres indiennes la condition de l'imaginaire du *wilderness* en Amérique¹⁰. Graham Huggan et Helen Tiffin reprennent la même idée à l'échelle plus large de l'impérialisme occidental :

Afin d'atteindre une conception profondément post-impériale et écologique de la communauté [...] repenser et reconfigurer la place de l'humain dans la nature nécessite d'interroger la catégorie d'humain elle-même, et comment la façon dont nous nous sommes construits contre la nature [...] a été et est toujours complice de l'exploitation raciste et colonialiste, depuis l'époque des conquêtes impériales et jusqu'à aujourd'hui. Les études postcoloniales en sont venues à comprendre les questions environnementales non seulement comme centrales dans les projets de la conquête européenne et de la domination globale, mais aussi comme inhérentes aux idéologies de l'impérialisme et

7. Nacer Khelouz, *Le roman algérien des années 1920. Entre fiction et réalité politique*, Paris, L'Harmattan, 2011.

8. Albert Memmi, *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*, Paris, Buchet/Chastel, 1957.

9. Pierre Halen, *Le petit Belge avait vu grand : une littérature coloniale*, Bruxelles, Labor/Archives et Musée de la littérature, 1993, p. 286.

10. William Cronon, « The Trouble with Wilderness, or Going Back to the Wrong Nature », *Environmental History* 1.1, 1996, p. 7-28.

du racisme, idéologies dont ces projets dépendent historiquement et avec persistance¹¹.

Dans la saisissante introduction de leur texte sur les *Undercommons*, Stefano Harney & Fred Moten partent de l'image hollywoodienne du fort assiégé par des Indiens déchaînés comme l'envers incontournable de l'utopie coloniale. Les colonisés, que le dispositif colonial a naturalisés en « sauvages », peuvent à tout moment surgir de nulle part, comme s'ils suintaient de l'environnement avec leurs armes primitives et leurs cris résonants. Cette image du conquérant assiégé par celui qu'il est en train de conquérir fait écho à ce que Bruno Latour nous dit à propos du réveil de Gaïa en ces temps de crise écologique. L'enclosure coloniale est inscrite dans un cercle de violence qui vient inquiéter une certaine rêverie pastorale. Le colon sait qu'il n'habite pas un rêve idyllique et que ce qu'il persiste à appeler la Nature peut à tout moment l'agresser en retour. Les écrits de la romancière britannique Elspeth Huxley dépeignent ainsi systématiquement une nature anhistorique, figée dans une pureté quasi primordiale et pourtant sourdement inquiétante. Dans *The Flame Trees of Thika*, récit consacré à ses souvenirs d'enfance au Kenya à la veille de la Première Guerre mondiale, l'écrivaine s'émeut par exemple de l'immensité des paysages qui l'environnent, insistant notamment sur leur caractère non-maîtrisable :

L'immensité de l'Afrique. Elle semblait s'étendre indéfiniment ; au-delà de chaque chaîne de collines se profilait un autre horizon lointain ; c'était toujours le même, de l'herbe et de la brousse d'un brun léger et des arbres épineux, des montagnes rocheuses, des vallées sombres, une plaine ensoleillée ; il n'y avait ni pause ni ordre, ni route ni ville, ni même ce que l'on pourrait appeler un lieu : juste des marques sur une carte qui, une fois arrivée, s'avérait n'être qu'une étendue de brousse ou de plaine exactement comme le reste du paysage¹².

De façon plus explicite encore chez la danoise Karen Blixen, le caractère supposément primitif des populations locales affleure à tout moment et risque de court-circuiter l'Histoire : « Ceux qui s'imaginent que le nègre

11. Graham Huggan and Helen Tiffin, *Postcolonial Ecocriticism, Literature, Animals and Environment*, London – New York, Routledge, 2010, p. 6 : « In working towards a genuinely post-imperial, environmentally based conception of community, [...] a re-imagining and reconfiguration of the human place in nature necessitates an interrogation of the category of the human itself and of the ways in which the construction of ourselves against nature [...] has been and remains complicit in colonialist and racist exploitation from the time of imperial conquest to the present day. Postcolonial studies have come to understand environmental issues not only as central to the projects of European conquest and global domination, but also as inherent in the ideologies of imperialism and racism on which those projects historically – and persistently – depend. » Notre traduction.

12. Elspeth Huxley, *The Flame Trees of Thika : Memories of an African Childhood* [1959], Londres, Chatto and Windus, 1987, p. 33 : « The enormous vastness of Africa. It seemed to go on for ever and ever ; beyond each range of hills lay another far horizon ; always it was the same, pale-brown grass and bush and thorn-trees, rocky mountains, dark valleys, sunlit plain ; there was no break and no order, no road and no town, no places even : just marks on a map which, when you got there, turned out to be merely an expanse of bush or plain exactly like the rest of the landscape ». Notre traduction.

peut sauter directement de l'âge de pierre dans celui de l'automobile oublie tous les efforts et toute la peine que nos ancêtres ont eus pour nous amener au point où nous sommes¹³. » L'imagination inquiète du colonisateur pressent que la résistance anticoloniale ne sera jamais domptée, qu'elle est susceptible de se manifester à tout moment, et il ne peut l'interpréter autrement qu'une remise en question de son projet modernisateur. Comme l'a souligné David Maughan-Brown l'insurrection nationaliste anticoloniale de la *Land and Freedom Army* dans les années 1950 au Kenya a été perçue par les autorités coloniales comme l'expression d'une résurgence primitiviste, ce dont témoigne l'appellation *Mau-Mau* choisie par les colons pour qualifier cette révolte¹⁴.

Comme cela a souvent été remarqué à propos du roman colonial, les « sauvages » domestiqués, et particulièrement ceux qui travaillent dans la sphère intime, au cœur des demeures coloniales, font partie du décor. Mais, pour cette raison, ils sont en prise directe avec l'envers du décor, ces « sous-communs » où sont entassés les déguerpis, les déportés, les massacrés, tous ceux qu'il a fallu expulser pour s'inventer une nature vierge où l'homme nouveau pourra laisser sa trace. Une autre lecture du roman colonial est possible dès lors que l'on comprend que le décor colonial fait de paysages exotiques, de villages pittoresques et de vérandas aérées, est une surface tendue sous la pression d'une violence qui ne se laisse pas oublier.

Du point de vue de l'écopoétique postcoloniale, le silence des subalternes se confond avec celui des minéraux, des animaux et des végétaux pour former un immense corps silencieux dont la présence muette sert de caisse de résonance aux discours impériaux. La parole coloniale s'écrit au bord du gouffre. Parce que la violence de la conquête n'est pas tombée dans l'oubli, la situation coloniale fait sentir avec insistance la menace constante que fait peser ce silence du subalterne sur celui qui s'est arrogé le droit (ou le devoir) de parler pour lui.

13. Isak Dinesen, *Out of Africa*, New York, The Modern Library, 1992, p. 269. [1937], traduit du danois par Alain Gnaedig, *La Ferme africaine*, Paris, Gallimard, 2006, p. 225 : « The people who expect the Natives to jump joyfully from the stone-age to the age of the motor-cars, forget the toil and labour which our own fathers have had, to bring us all through history up to where we are. »

14. « An armed peasants' revolt took place in Kenya after the Declaration of Emergency in October 1952. Those who participated had attempted to forge political unity through the collective act of swearing the Oath of Unity, and the leadership gave political definition to the aims of the movement by naming it the "Land and Freedom Army". "Mau Mau", on the other hand, with its central connotations of "primitivism"/"atavism", bestiality, witchcraft and cannibalism, was constituted by, and existed only in, colonial discourse. In the process of that constitution of 'Mau Mau', 'fiction' and 'non-fiction' were epistemologically indistinguishable » in David Maughan-Brown, *Land, Freedom and Fiction : History and Ideology in Kenya*, London, Zed Books, 2017, p. 260, [1985].

Tant qu'il ne s'est pas émancipé, le colonisé est, comme le dit Salman Rushdie, un « homme traduit¹⁵ », ce qui revient à dire en termes écopoétiques qu'il accède à la parole publique par la vertu d'une traduction culturalisante qui occulte l'incommensurable silence auquel il est politiquement réduit. Si, comme nous l'a appris Edward Said, la culture du colonisé est prise en charge par le discours impérial, le silence du subalterne rejoint celui de la nature muette. Plus on parle des Orientaux, plus ils sont condamnés au silence, tel est un des messages (qu'on lui a d'ailleurs beaucoup reproché) de *L'Orientalisme*. Pour reprendre le titre du beau livre de David Abram¹⁶, *Comment la terre s'est tue*, on pourrait poser la question « Comment le subalterne s'est tu ? », ou plutôt « Comment n'a-t-on pas entendu le cri des populations autochtones ? ».

Selon l'hypothèse écopoétique décoloniale, c'est dans un même mouvement que l'Europe colonisatrice s'est rendue sourde aux voix de la Terre et aux voix de ceux qui l'habitent. Le grand Cri Nègre de Césaire est tellurique parce qu'il naît d'un grand silence. Si la foule colonisée du début du *Cahier d'un retour au pays natal*, prise dans les rets du discours colonial, « passe à côté de son cri », c'est qu'elle est composée d'hommes et de femmes traduit.e.s, qui doivent renoncer à leur cri pour entrer dans l'ordre du discours colonial. Le grand partage entre nature et culture se rejoue dans la différence entre le colonisé, que la littérature coloniale fait mine d'inviter à la table du dialogue interculturel, et le « subalterne » considéré comme muet, qui est sa doublure maudite. La question que pose Gayatri Spivak dans son célèbre article « Les subalternes peuvent-elles parler ? » peut en ce sens trouver une réponse écopoétique.

FAIRE PARLER LES LIEUX POUR DÉFENDRE DES TERRITOIRES : POÉTIQUES DE L'AUTOCHTONIE.

Il faudra donc partir de ce silence imposé à la terre et aux colonisés pour donner sa portée décoloniale à l'analyse écopoétique. L'enjeu libératoire sera de retrouver une expérience des lieux irréductible à toute forme de valorisation venue d'une instance surplombante. L'écrivain congolais Sony Labou Tansi invite ainsi les romanciers à accueillir la parole des lieux dans des romans-trottoirs « imbattable(s) à tout point de vue » :

Le roman-trottoir sera imbattable à tout point de vue. Chez nous, les histoires poussent comme des champignons. Elles imitent la luxuriance de la jungle. Elles élargissent une existence maigre qui finit par nous tenir à l'étroit. Toutes nos histoires et tous nos racontars tentent de nous sortir de la géographie

15. Salman Rushdie, *Patries imaginaires*, traduit de l'anglais par Aline Chatelin, Christian Bourgeois Editeur, coll. 10/18, 1993, p. 28.

16. David Abram, *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*, Paris, éditions de La Découverte, 2013. [1996]

tracée par cette réalité moribonde où nous enferment le dénuement matériel et la dévirginisation de notre conscience¹⁷.

Pour l'écrivain, il s'agit d'inventer une littérature qui déjoue les coordonnées spatiales imposées par l'Empire, et qui sont mises au service d'une valorisation des territoires, dont fait partie la préservation des espaces naturels. Dans un article inspirant, Didier Debaise et Isabelle Stengers nous invitent à pratiquer une lecture spéculative des textes littéraires, qui ne nous ramène pas à l'exercice d'un regard critique¹⁸. Le pragmatisme spéculatif, qu'ils empruntent à la philosophie de William James, consiste à s'attacher à ce qui *importe* dans une situation et à intensifier l'ouverture de possibles que cette expérience permet. Une telle invitation trouve un remarquable écho dans la perspective des processus décoloniaux pour rendre compte de la façon dont ceux-ci mettent en œuvre des intensités locales. À la mise en valeur impériale des lieux, les littératures décoloniales substituent une intensification des expériences locales susceptibles de faire événement, et par là d'opposer une résistance. Les écopoétiques décoloniales « poussent comme des champignons », elles font irruption de l'intérieur de territoires bien quadrillés, précisément depuis ces zones que le regard impérial avait reléguées dans l'insignifiance.

La littérature des Premières Nations ouvre une porte vers cet habité décolonial. Suite à l'« oubli » des Premières Nations lors de la célébration par la ville de Québec du 450^e anniversaire de ce qu'on appelait encore la « découverte » du Canada, le dramaturge Huron-Wendat Yves Sioui-Durand monte en 1985 son spectacle « Le porteur des peines du monde », sur un terrain vague de la ville de Montréal. En qualifiant cette performance de « mythe, rite de passage et performance chamanique¹⁹ », Yves Sioui-Durand interroge et réinscrit la place des Premières Nations dans le territoire urbain québécois, à partir du terrain vague comme *no man's land*. Le récit performé ouvre des points d'intensité dans l'espace et force les regards à voir à la fois un lieu insignifiant et à entendre une parole non prise en compte par un discours mémoriel perpétuant le mythe proto-génocidaire de la *Terra Nullius*.

Il ne s'agit donc pas d'occuper (ou de reprendre) un territoire, mais d'y ouvrir des zones sensibles, chargées d'énergie performative. Les écopoétiques décoloniales viennent défaire de l'intérieur les poétiques coloniales, elles les minent depuis ces lieux qui échappent aux cartographies et où se vivent des expériences qui ne sont prises en compte dans aucun paramétrage. Si, pour János Riesz les littératures africaines choisissent fréquemment les

17. Sony Labou Tansi, *Les Yeux du volcan*, Paris, Seuil, 1988, p. 143.

18. Didier Debaise & Isabelle Stengers, « L'insistance des possibles. Pour un pragmatisme spéculatif », *Multitudes*, 2016/4, n° 65, p. 82-89.

19. Compagnie Ondinnok, « La création du porteur des peines du monde. [en ligne] <http://www.ondinnok.org/fr/toutes-les-creations/la-creation-du-porteur-des-peines-du-monde/>. Consulté le 29 novembre 2019

littératures coloniales comme hypotextes, c'est à la fois pour corriger les vues qui s'y expriment, s'affranchir des stéréotypes qu'elles véhiculent, brouiller les cartes et les catégories, en bref y pousser de l'intérieur²⁰. Dès ses premiers romans, Ngugi wa Thiong'o écrit depuis la pastorale pour saturer l'espace des hauts plateaux kenyans d'une symbolique kikuyu. Dans *Weep Not, Child* ou *A Grain of Wheat*, l'apparente immuabilité du monde naturel masque en réalité un univers profondément ordonné, lié à une cosmogonie dont la transmission passe de génération en génération. Le genre du roman pastoral permet à Ngugi wa Thiong'o de nouer les personnages et leur environnement en mettant en intrigue des pratiques de vie qui s'éprouvent à l'insu des discours impériaux. L'environnement est, dans son œuvre, un indémêlable complexe de nature et de culture, lié à une pratique transgénérationnelle, profondément historique, susceptible de défaire les logiques de prédation occidentales. Il n'est pas étonnant que Ngugi wa Thiong'o se soit lancé, à partir de la fin des années 1970, dans l'aventure des écritures en langues africaines. Écrire en kikuyu est pour lui un acte à la fois écopoétique et décolonial qui témoigne de l'inscription concrète de pratiques de paroles dans des lieux précis. Les personnages des romans de Ngugi ne sont pas « traduits », mais situés.

Au sein des territoires, à travers ce lien affectif avec la terre, se cherche une écopoétique décoloniale située, engagée avec la Terre. La chercheuse Handenosane Susan M. Hill, dans le premier chapitre de l'essai *Lighting the eighth fire, the liberation resurgence and protection of Indigenous Nations*, démontre comment le mythe de création Handenosane apporte un enseignement sur la façon de prendre soin de leur territoire. Elle écrit ainsi : « our historical consciousness, our land, and our environmental ethics are inextricably connected²¹. » Dans une conférence sur l'animisme et le droit autochtone au territoire, fondée sur son travail auprès des peuples Candoshi et Shiwilo en Amazonie, l'anthropologue brésilien Alexandre Surrallès rappelle que les populations amérindiennes vivent une ontologie différente de celle qui fonde les États-Nations, issue d'un modèle eurocentré. La reconnaissance d'un « lien affectif dense et complexe entre les humains et les non-humains » traverse les revendications des Premiers Peuples des Amériques²². Ce lien affectif et dense aux lieux se prolonge dans le travail de nombreux écrivains et poètes contemporains pour alimenter l'idée d'une

20. János Riesz, *De la littérature coloniale à la littérature africaine*, Paris, Karthala, 2007.

21. Leanne Simpson (dir.), *Lighting the Eighth Fire, The Liberation Resurgence and Protection of Indigenous Nations*. Winnipeg : Arbeiter Ring Publication, 2008, 232 p.

Sobral Campos, Isabel (éd.), *Ecopoetics and the Global Landscape : Critical Essays*. New York. Lexington Books. 2019, p. 24.

22. Alexandre Surrallès, « L'animisme dans le droit des autochtones au territoire », dans : Philippe Descola. *Anthropologie de la nature, Paris, 12 mai 2016, Collège de France*. [En ligne]. Disponible sur : <http://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/seminar-2016-05-12-10h00.html>.

souveraineté marquée par une relation non possédante à la Terre et ses habitant.e.s. Un tel lien affectif aux lieux vient briser la conception coloniale d'une terre appropriable et oblige à repenser la notion de souveraineté.

Surrallés participe, en tant que topographe, au combat des peuples autochtones d'Amazonie à la lutte pour la reconnaissance territoriale. L'association de la toponymie et du rôle joué par les êtres spirituels dans l'occupation des espaces peut être utilisée comme argument majeur pour justifier de droits territoriaux. Cette articulation entre les mythes, les toponymes et la spiritualité, donne juridiquement gain de cause aux Premiers Peuples en cas de conflit territoriaux. Parce que telle histoire ancestrale fait mention de tel lieu et que ce lieu porte toujours un nom relié au mythe (par exemple celui d'une divinité mise en scène dans ce mythe), les juristes peuvent prouver concrètement que ce territoire est investi d'une dimension spirituelle.

La reconnaissance d'épistémologies dépassant la dichotomie entre nature et culture, s'effectue alors dans un double mouvement politique et culturel, décolonisant la conception même du territoire et reconnaissant les droits des peuples autochtones sur ces derniers. L'article 25 de la déclaration des Nations Unies sur les Peuples Autochtones (2007) affirme que « les peuples autochtones ont le droit de conserver et de renforcer leurs liens spirituels particuliers avec les terres, territoires, eaux et zones maritimes côtières et autres ressources qu'ils possèdent ou occupent et utilisent traditionnellement, et d'assumer leurs responsabilités en la matière à l'égard des générations futures²³. » Écrire les ancêtres, dans le territoire particulier du texte, c'est revenir par la littérature à une spiritualité associée à une spatio-temporalité décoloniale.

Récit et écriture sont alors indissociables de la repossession territoriale. Dans un article significativement intitulé « Com [e] Home through Stories », le chercheur Cree Neil McLeod appelle « mémoire narrative » une façon éco-poétique de relier l'espace, la mémoire et les ancêtres²⁴. Keith Basso décrit avec précision la façon dont les Apaches occidentaux fabriquent un monde-lieu à travers une histoire « pour accéder au pays du passé » : « Destinée à relater ce qui s'est passé à un endroit précis, elle se concentre majoritairement sur des événements singuliers et en raison des liens que ceux-ci entretiennent avec les lieux apaches, cette histoire est ostensiblement locale et systématiquement fragmentaire²⁵. »

23. Organisation des Nations Unies. Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones. [En ligne] http://www.un.org/esa/socdev/unpfiu/documents/DRIPS_fr.pdf (consulté le 14/08/2016).

24. Neil Mc Leod. « Coming Home Trough Stories ». In : Armand Garnet Ruffo (dir.). (*Ad dressing our Words : Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*. Penticton (C.- B.) : Theytus Books, 2001, p 17 – 32.

25. Keith Basso, *Wisdom Sits in Places : Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque : University of New Mexico, 1996, 171 p.

Ce lien très étroit entre le territoire, les mots et les récits explique que l'histoire de la production culturelle des Premières Nations soit marquée par les événements de revendication politique territoriale. Dans le cas du Québec, la crise d'Oka²⁶, en 1990, lorsqu'elle est filmée par la réalisatrice Abénakise Alanis Obomsawin devient le remarquable documentaire *Kanehsatake, 270 ans de résistance*²⁷. Dans un montage qui retrace l'occupation coloniale de ce bout de terre contesté, les images, filmées du côté des Mohawks lors de la crise elle-même, refont récit et créent un espace d'accueil pour des regards, des discours et des paroles décolonisées. Ce va-et-vient entre luttes de terrain et textes, films comme espace de luttes, se retrouve également lors du blocus de la route 138 en 2012, année du départ de mouvement de résistance autochtone *Idle No More*. Le 9 mars 2012, des membres de la Nation Innu des communautés de *Uashat mak Maliotenam* tiennent depuis plusieurs jours le barrage de la principale route de la région pour protester contre l'exploitation de leurs terres ancestrales par la compagnie d'électricité Hydro-Québec. Lorsque la police nationale arrive pour démanteler le barrage, le jeune cinéaste Réal Junior Leblanc est sur place, et filme²⁸. Le court métrage qui en résultera inspirera la jeune Innu Natasha Kanapé Fontaine, qui se mettra alors à écrire et deviendra ensuite une des écrivaines des Premières Nations les plus reconnues au Québec. Son deuxième recueil *Manifeste Assi* (*Assi* signifiant Terre en innu-aimun) signe un pacte intime entre un habité littéraire et un habité décolonial en lutte puisqu'elle y scande sa colère d'activiste environnementale contre les projets de pipeline Endbrige et du barrage de La Romaine. Elle revendique l'héritage résistant des Premières Nations nord-américaines :

J'ai noir éclaté dans l'herbe
 l'herbe des champs anciens en tonne sur les blés
 les prés Wounded Knee mon cœur Athabaska mon âme Romaine
 Oka [...]
 oui j'irai manger Enbridge et tous les autres sales carboneux [...]
 tournons en round dance ensemble
 tiens fort ma main [...]
 Oka j'ai rouge écrit ma peur rouge
 hurlé ma rage avalée²⁹.

26. En 1990, un conflit territorial opposera pendant deux mois les municipalités allochtones et Mohawk d'Oka et de Kanehsatake. Ne trouvant pas de sortie de crise, l'armée canadienne interviendra. Ce conflit politique historique a marqué l'histoire des relations entre Premières Nations et gouvernements canadiens et québécois. Lire à ce sujet : Isabelle St-Amand. *La crise d'Oka en récits : territoire, cinéma et littérature*. Québec : Presses de l'université Laval, 2015, 296 p. (Collection InterCultures).

27. Alanis Obomsawin, *Kanehsatake, 270 ans de résistance*, ONF, 1993, [en ligne] https://www.onf.ca/film/kanehsatake_270_ans_resistance/.

28. Réal Junior Leblanc, *Blocus 138 – La résistance Innué*, Wapikoni Mobile, 2012. [En ligne] <http://www.wapikoni.ca/films/blocus-138-la-resistance-innué>.

29. Natasha Kanapé Fontaine, *Manifeste Assi*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2014, p. 80-84.

Cette chronologie non fortuite invite à lire la poésie comme mode d'occupation du territoire. Les poètes se saisissent des mots comme les militants Innus coupent des arbres et dressent des barricades. À propos de l'usage que les Innus font de leur *Nitassinan* (nom donné par cette Première Nation à son territoire situé dans le Nord québécois), Jean-Paul Lacasse rappelle qu'il puise dans une conception traditionnelle de « non-propriété » incompatible avec la conception de l'État-Nation³⁰. Pour la poète innue Joséphine Bacon, écrire de la poésie c'est faire « revivre la langue du *nutshimit*, notre terre, et à travers les mots, le son du tambour continue de résonner³¹ ». Dans un monde globalisé, l'enjeu de l'écopoétique décoloniale sera de faire résonner les luttes au-delà de l'enceinte locale, voire nationale.

RÉSONANCES DÉCOLONIALES DES LUTTES ÉCOLOGIQUES LOCALES

Le défi de l'écopoétique décoloniale est de proposer un mode de planétarisation non impérial. Ce sont ces expériences des corps, des langues et des lieux qu'il s'agit de mettre en résonance à l'échelle transcontinentale. Les romans de Sony Labou Tansi sont tissés d'échos entre bruits, cris et paroles qui forment une grande toile sonore *dans un même élan* à l'échelle du territoire Kongo et à l'échelle planétaire. L'intensification de l'expérience des lieux ne saurait jouer de rôle émancipateur si elle ne s'accompagne d'une dynamique centrifuge décloisonnante, porteuse de ce qu'Édouard Glissant appelle le Tout-Monde. En inventant le terme *ecocriticism* dans un article daté de 1978, William Rueckert pose d'emblée très clairement l'enjeu planétaire de toute écopoétique :

Nous devons formuler une écopoétique. Nous devons promouvoir une vision écologique. Au mieux, je peux seulement commencer par cela. Et cette vision écologique doit pénétrer les visions économiques, politiques, sociales, et technologiques de notre époque, et les radicaliser. Le problème n'est pas national, mais global, planétaire³².

Décoloniser l'écologie politique ne consiste pas à renoncer à une ambition globale pour la lutte, mais à opérer les cristallisations locales où naîtront ces visions et d'où elles pourront se propager. Le titre de l'ouvrage d'Ursula K. Heise, *Sense of Place and Sense of the Planet*, trouve un écho

30. Jean-Paul Lacasse, « Le territoire dans l'univers innu d'aujourd'hui ». *Cahiers de géographie du Québec*. 1996 vol 40, n° 110, p. 185-204

31. Joséphine Bacon. *Bâtons à messages, Tshishinuatshtakana*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2009, p. 8.

32. William Rueckert, « Literature and Ecology : An Experiment in Ecocriticism », *Iowa Review* 9.1, 1978, p. 71-86 ; p. 79 : «We must formulate an ecological poetics. We must promote an ecological vision. At best, I can only begin here. [...] And this ecological vision must penetrate the economic, political, social, and technological visions of our time, and radicalize them. The problem is not national, but global, planetary. » Notre traduction.

particulier dans la perspective décoloniale qui consiste, pour des milliards de personnes dépossédées de leur destin à travers le monde, à dire leur expérience des lieux pour reprendre prise sur le monde.

Les espaces forestiers sont particulièrement propices à de telles contre-offensives éco-poétiques, ce dont témoignent les maquis et autres marronnages qui s'y développent. C'est au cœur des Grands-Bois que le fugitif de *L'esclave vieil homme et le molosse* de Patrick Chamoiseau trouve la Pierre-Monde. L'usage décolonial de la forêt se différencie de l'imaginaire occidental de la forêt-refuge en ce qu'elle ne la situe pas hors du monde, mais au contraire au cœur du monde. La forêt est un milieu de prédilection pour les résistances dé Coloniales parce qu'elle ouvre un espace de parole aux subalternes. Dans cette logique, elle n'est donc pas associée au silence, mais au langage. Sous le couvert de la canopée, naissent des littératures sylvestres qui, parce qu'elles font entrer le langage *dans* la forêt, cultivent le souci du monde. Dans *Comment pensent les forêts*, l'anthropologue Eduardo Kohn reprend à Peirce le terme de sémiotique pour appréhender la forêt comme un complexe de signes multiples, non exclusivement symboliques, mais aussi iconiques et indiciels, permettant d'élargir les problématiques anthropologiques au non-humain. Une caractéristique importante de la sémiotique est que les signes ne servent pas simplement à représenter le monde, mais ils sont *dans et du monde* : « [...] le fait que les signes sont toujours des médiateurs ne signifie pas qu'ils existent dans un domaine séparé à l'intérieur de l'esprit (humain), coupés des entités qu'ils représentent. [...] Ils ne sont pas seulement *à propos* du monde : par certains aspects non négligeables ils sont aussi *dans* celui-ci³³. »

Une grande partie de la littérature africaine, mais aussi sud-américaine, tire parti de ce caractère enveloppant, voire invasif, de la forêt. « Je déferle comme la forêt vierge dans tous les domaines privés du langage », écrit Sony Labou Tansi dans l'avant-propos de sa pièce *Monologue d'or et noces d'argent*. Il s'agit moins dans cette pièce d'appréhender la forêt comme un refuge que comme un espace où poussent des entités susceptibles d'engager le combat avec les émissaires de l'Empire global. Au cœur de la forêt, aux abords d'un village abandonné, prospère un « mangariner magnifique », un arbre millénaire capable de riposter aux assauts du monde :

Le vieillard : [...] On dit que l'arbre est responsable des accidents. Quand ça lui prend, il dresse ses branches loin dans le ciel pour dérouter les avions. Ou bien il barre la route aux automobilistes en posant ses branches sur la chaussée. On dit même que parfois, il se met à danser la pavane ou le flamenco.

Charlotte : L'arbre danse ?

Colette : Il danse ? ! L'arbre ? !

33. Eduardo Kohn, *Comment pensent les forêts*, traduit de l'anglais par Grégory Delaplace, Zones Sensibles, 2017, p. 57.

Le vieillard : C'est son pays ici ; et tout ce qui advient d'anormal est sans doute son œuvre. L'arbre joue avec la route... mais seulement quand il est certain que personne ne le regarde³⁴.

Cet arbre sorcier est tissé de rumeurs. Il est un mixte de matières végétales et verbales doté d'une agentivité. Il est au cœur de la forêt, comme le minotaure au cœur du labyrinthe, le bras armé d'un espace qui lutte pour son indépendance.

Dans *La Vie et demie* de Sony Labou Tansi, le contact avec les Pygmées au cœur de la forêt donne naissance à la république du Darmellia qui va mener une guerre victorieuse contre les dictatures carnassières de la Katalamanasie. Pour cela il aura fallu que l'héroïne, Chaïdana, absorbe la forêt :

Si bien qu'à la longue, dans le cerveau de Chaïdana, la forêt se fit, la forêt et ses enchevêtrements farouches, la forêt et ses odeurs, ses musiques, ses cris, ses magies, ses brutalités, ses formes, ses ombres et ses lumières, ses torturantes ardeurs. À part ses dix-neuf ans de là-bas, Chaïdana finit par perdre de vue son âge. Il y avait les jours, les nuits : c'était la forêt du temps, la forêt de la vie, dans la forêt de son beau corps³⁵.

L'espace forestier est résistant dans la mesure où parvient à s'inventer une forme. La forme est toujours un processus émergent (« la forêt se fit »), qui dépasse largement les modélisations humaines. C'est ce qu'Eduardo Kohn appelle « la fluide efficacité de la forme » : « Les humains ne font pas qu'appliquer une forme sur la forêt tropicale ; la forêt la fait proliférer. On peut penser la coévolution comme le processus par lequel des espèces en interaction font réciproquement proliférer des régularités ou des habitudes. La forêt tropicale amplifie la forme dans des myriades de directions grâce à la manière dont ses différentes sortes de sois interagissent³⁶. »

Ces formes sont des configurations enveloppantes, avec lesquelles doivent compter tous ceux qui pénètrent et vivent dans la forêt. Dans son témoignage bouleversant, traduit en français par Bruce Albert, le chaman Yanomami Davi Kopenawa fait le lien entre le potentiel de résistance de la forêt et la consistance de ces formes qui font la forêt sur toute l'extension de sa surface. La forêt est une forteresse dont les murailles sont partout, y compris au centre :

Les esprits *napènapèri* ont fixé des lames de fer tout autour de ses limites pour que les orpailleurs, les et les éleveurs ne s'approchent pas de nos maisons. Les esprits d'*Omama* ont planté en son centre l'image d'une barre de métal entourée de vents de tempête qui fracasse les avions et les hélicoptères des

34. Sony Labou Tansi, *Monologue d'or et noces d'argent*, Carnières-Morlanwelz, Lansman, 1998, p. 16-17.

35. Sony Labou Tansi, *La Vie et demie*, Paris, Seuil, 1978, p. 100-101.

36. Eduardo Kohn, op. cit., p. 240.

orpailleurs dans la forêt. C'est grâce à ces *xapiri* qu'elle n'est pas encore envahie³⁷.

Le parallèle avec le mangariner magnifique de Sony Labou Tansi est saisissant. Ce qui nous intéresse ici c'est la façon dont la figure (arbre ou barre de métal) parvient à interférer dans les affaires du monde et à y faire événement. L'être qui pousse au cœur de la forêt se met à hauteur de monde et interagit de plain-pied avec lui.

Dans la nouvelle « La Récompense de la cruauté³⁸ », l'écrivain congolais Paul Lomami-Tshibamba raconte la fin tragique d'un corps expéditionnaire constitué de militaires, de religieux et de scientifiques partis en forêt débusquer un monstre qui perturbe de ses cris la paisible vie coloniale de Léopoldville. La mort des traqueurs signe la défaite de l'Empire. Ce récit peut être lu comme une fable écologique anticoloniale où se rejoue l'histoire du monde depuis un lieu précis. La force de la fable et de l'acte de fabulation qui la sous-tend est de tenir l'histoire du monde dans un fragment d'espace. Lorsque Jacques Stephen Alexis appelle les artistes haïtiens à s'engager dans la voie du réalisme-merveilleux en vue d'une émancipation, c'est dans une disposition dynamique ouverte. L'imagerie merveilleuse dans laquelle « un peuple enveloppe son expérience, reflète sa conception du monde et de la vie, sa foi, son espérance, sa confiance en l'homme, en une grande justice, et l'explication qu'il donne aux forces antagonistes du progrès³⁹ » doit être dynamisée par la conscience réaliste des mécanismes d'oppression associés à un certain ordre du monde. La connexion du local et du global est encodée dans le réalisme-merveilleux, qui participe à cet égard pleinement de l'écopoétique décoloniale.

Dans un essai inspirant, François Paré invente la notion de « littérature de l'exiguïté⁴⁰ » pour rendre compte de la façon dont des écritures contraintes par l'étroitesse de leur lieu d'origine cherchent les voies du Monde. Les îles de l'archipel Caraïbe, mais aussi les bourgades ou sous-quartiers les plus retirés sont de tels espaces exigus propices aux fabulations décoloniales qui réouvrent l'immensité du Temps. Le bourg de Macondo, dans *Cent ans de solitude* de Garcia Marquez, est un tel espace restreint capable de mettre en vertige une multiplicité de mondes. La puissance de la fable est proportionnelle à la solitude des lieux. De même, la puissance des changements climatiques est aujourd'hui proportionnelle à l'extraordinaire des événements naturels que les fables de plus en plus relatent en tant que norme.

37. Davi Kopenawa et Bruce Albert, *La Chute du ciel. Paroles d'un chaman Yanomami*, Paris, Plon, « Terres humaines », 2010, p. 433.

38. Paul Lomami-Tshibamba, *La Récompense de la cruauté* suivi de *N'Gobola des Mswata*, Kinshasa, Editions du Mont Noir, 1972.

39. Jacques-Stephen Alexis, « Le réalisme-merveilleux des Haïtiens », *Présence Africaine*, n° 8-9-10 – juin-novembre 1956, p. 267.

40. Paré François, *Les littératures de l'exiguïté*, Le Nordir, 1992.

CONCLUSION

Dans un article récent sur les nouveaux affects liés au réchauffement climatique, Baptiste Morizot emprunte au philosophe australien Glenn Albrecht le terme de « solastalgie » pour rendre compte de « la nostalgie d'un foyer pourtant bien présent, mais qui fuit sous les pieds, sans qu'on l'ait quitté un instant⁴¹ ». Cette façon d'éprouver la crise écologique contemporaine rencontre de façon saisissante l'expérience récente de millions de colonisés à travers le monde, et aujourd'hui de millions de réfugiés, souvent climatiques. *Things fall apart*, le célèbre roman de Chinua Achebe, est un remarquable récit « solastalgique ». Le dérèglement climatique, comme la colonisation, vient effondrer le monde sous nos pieds.

Les écopoétiques décoloniales ont pris acte de l'impossibilité de réparer ou de réinventer un monde depuis des assises solides, mais n'ont pas renoncé à « atterrir », c'est-à-dire à prendre place en ce monde pour y faire résonner leurs paroles et leurs récits. Elles nous invitent à sortir du déni par l'expérience vertigineuse des lieux effondrés, comme l'affirme Amitav Ghosh :

Si la littérature est conçue comme l'expression d'une expérience authentique, alors la fiction sera inévitablement considérée comme « fausse ». Mais reproduire le monde tel qu'il existe n'est pas nécessairement le projet de la fiction ; ce que la fiction – et j'entends par là non seulement le roman mais aussi l'épopée et le mythe – rend possible, c'est... de concevoir [le monde] comme s'il était autre qu'il n'est : en bref, la grande et irremplaçable potentialité de la fiction est qu'elle permet d'imaginer des possibilités. Et imaginer d'autres formes d'existence humaine est exactement le défi que pose la crise climatique : car s'il y a une chose que le réchauffement climatique a parfaitement clarifiée, c'est que penser le monde uniquement tel qu'il est équivaut à une formule de suicide collectif⁴².

Trouver un lieu pour dire la perte, la conjurer tout en ne passant pas « à côté de son cri », comme l'écrivait Aimé Césaire, est depuis bien longtemps le grand chantier de la littérature, dont on commence aujourd'hui à comprendre l'importance écologique.

41. Baptiste Morizot, « Ce mal du pays sans exil. Les affects du mauvais temps qui vient. », Éditions de Minuit/ « Critique », 2019/1, 166-181 (p. 69).

42. Amitav Ghosh, *The Great Derangement. Climate change and the unthinkable*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2016, p. 128 : « If literature is conceived of as the expression of authentic experience, then fiction will inevitably come to be seen as "false." But to reproduce the world as it exists need not be the project of fiction ; what fiction – and by this I mean not only the novel but the epic and myth – makes possible is... to conceive of [the world] as if it were other than it is : in short, the great, irreplaceable potentiality of fiction is that it makes possible the imagining of possibilities. And to imagine other forms of human existence is exactly the challenge that is posed by the climate crisis : for if there is any one thing that global warming has made perfectly clear it is that that to think about the world only as it amounts to a formula for collective suicide ». Notre traduction.

■ Bibliographie indicative

- Blanc, Guillaume, *L'Invention du colonialisme vert. Pour en finir avec le mythe de l'Éden africain*, Paris, Flammarion, 2020.
- Bartosch, Roman, *EnvironMentality : Ecocriticism and the Event of Postcolonial Fiction*, Amsterdam, Rodopi, 2013.
- DeLoughrey, Elizabeth & George Handley (dir.), *Postcolonial Ecologies. Literatures of the Environment*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Escobar, Arturo. *Sentir-penser avec la Terre. L'écologie au-delà de l'Occident*, Paris, Seuil, 2018.
- Ferdinand, Malcom, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, Seuil, 2019.
- Grove, Richard, *Green Imperialism : Colonial Expansion, Tropical Island Edens, and the Origins of Environmentalism 1600-1860*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Huggan, Graham et Helen Tiffin, *Postcolonial Ecocriticism. Literature, Animals, Environment*, Abingdon, Routledge, 2010.
- Iheka Cajetan, *Naturalizing Africa : Ecological Violence, Agency, and Postcolonial Resistance in African Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- Mukherjee Pablo, *Postcolonial Environments: Nature, Culture and the Contemporary Indian Novel in English*, London, Palgrave Macmillan, 2010.
- Nixon, Rob, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.
- Rigby Kate, *Reclaiming romanticism. Toward an Eco-poetics of Decolonization*, London, Bloomsbury Academics, 2020.
- Vital Anthony et Hans-Georg Erney (éd.), « Postcolonial Studies and Ecocriticism », n° spécial, *Journal of Commonwealth and Postcolonial Studies* 13-14, 2007. »