Université Paris Diderot, Paris-7
Sorbonne Paris Cité
École doctorale 382
Laboratoire LCSP (EA7335)

THÈSE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITE PARIS 7 DIDEROT,

DISCIPLINE SCIENCE POLITIQUE,

MENTION PHILOSOPHIE POLITIQUE

**Malcom Ferdinand**

# Penser l'écologie depuis le monde caribéen

Enjeux politiques et philosophiques de conflits écologiques (Martinique, Guadeloupe, Haïti, Porto Rico)

**Sous la direction du Professeur Étienne Tassin**

Soutenance le 30 septembre 2016

**VOLUME I**

**Membres du jury :**

**Myriam COTTIAS,** Directrice de Recherche en Histoire, CNRS
**Justin DANIEL,** Professeur de Science Politique, CNRS
**Émilie HACHE,** Maître de Conférences en Philosophie, Université Paris 10 Nanterre
**Catherine LARRÈRE,** Professeur Émérite de Philosophie, Université Paris I Sorbonne
**Bruno VILLALBA**, Professeur de Science Politique, AgroParisTech
**Étienne TASSIN,** Professeur de Philosophie Politique, Université Paris 7 Diderot

# Penser l’écologie depuis le monde caribéen

Enjeux politiques et philosophiques de conflits écologiques
(Martinique, Guadeloupe, Haïti, Porto Rico)

**Malcom Ferdinand**

À la mémoire de mon frère, Jonathan Ferdinand.

*Ziéw sé zèl papiyon*

Je tiens à remercier le Conseil Régional Martinique et l'ADEME pour avoir accepté de financer cette thèse, l'Institut des Études Doctorales de l'Université Paris Diderot et le programme « inégalités écologiques » du CNRS dont les financements ont rendu possible mes recherches de terrain dans la Caraïbe, et enfin, le CRPLC de l'Université des Antilles, l'Afro-Latin American Research Institute de l'Université de Harvard et le centre de recherche Archeological Heritage and Society de l'Université de Leiden, pour m'avoir permis d'exposer et de préciser ma pensée lors de conférences internationales.

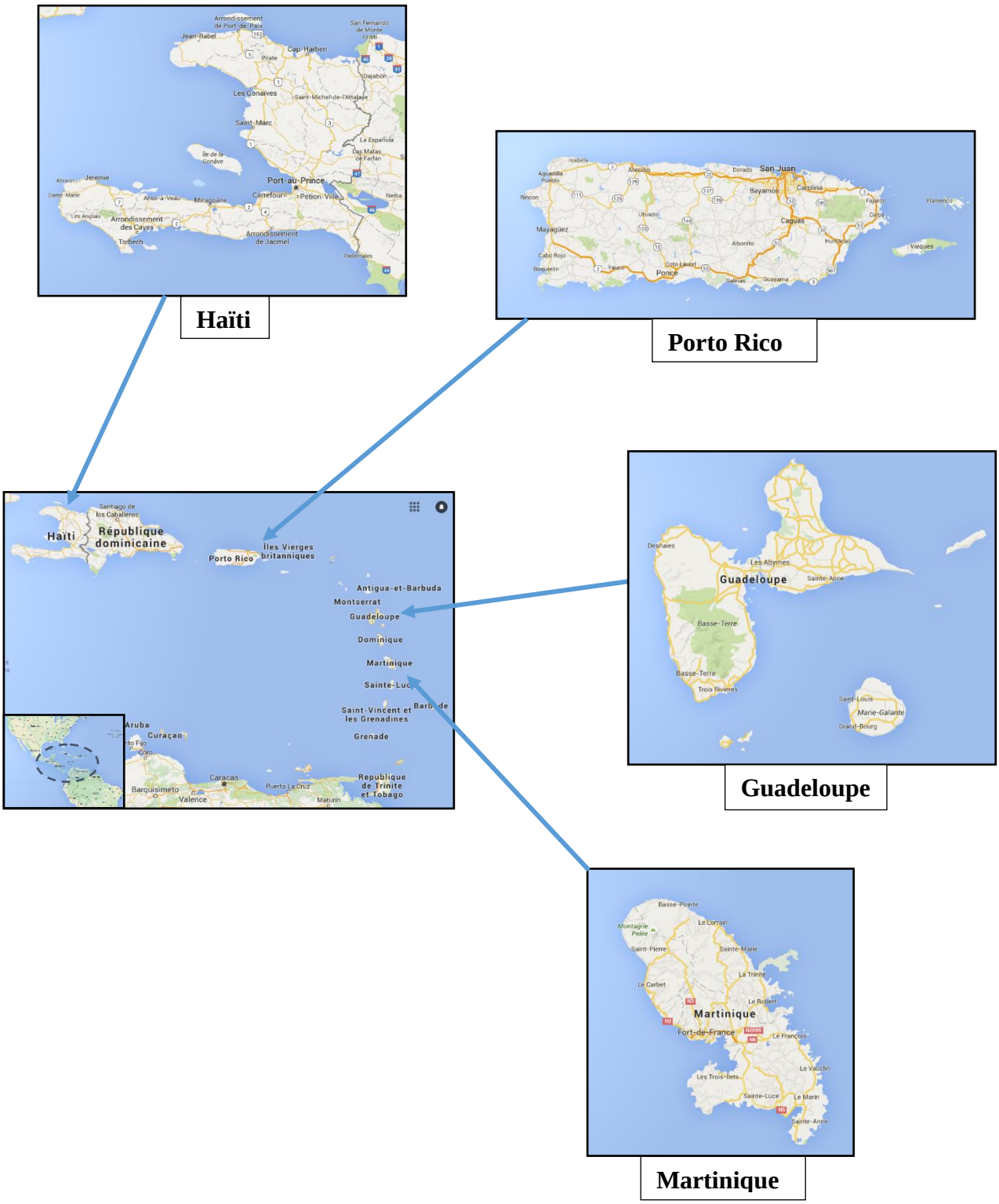
Travail solitaire par nature, cette thèse ne fut pas menée seule. Bien nombreux sont celles et ceux qui m'ont accompagné dans cette formidable aventure, par temps calmes, comme par temps agités. Dans les multiples remous de cette longue traversée, j'ai eu la chance, et surtout le bonheur, de trouver des présences qui soufflèrent dans mes voiles. Merci à mon directeur de thèse, le professeur Étienne Tassin, pour sa bienveillance, son écoute et ses conseils. Merci à toute l'équipe des doctorants et des enseignants du laboratoire du LCSP. Merci à l'équipe de Basket du club de Thiais. Merci à tout le groupe du séminaire *le nœud du monde*. Merci à Pauline, à Rudy, à Benjamin, à Sarah, à Luce, à Catherine, à Ben, à Ludivine, à Gratias, à Morgane, à Waddimir, à Éloïse, à Adler, à Odonel, à Mathieu, à Jacques, à Fred, à Clara, à Kémi, à Trilce, à Jephté, à Oriane, à Marie-George et à Tatie Fofo. Merci à la bande « Bellevue » pour nos innombrables débats, Domi, Davy, Yannick, Jean-Noël, Olivier, Gilles, Christelle, Gaëlle, David. Merci à vous tous et bien d'autres encore, qui avez fait de cette thèse, un archipel heureux.

Merci à Carolin,

Merci à toute ma famille, à tonton Joseph *and co,* à Malik, à mes petits-frères, à mon grand-père. Merci à mon père pour son soutien volcanique-*tchimbé rèd.* Merci à ma mère dont le soutien marin-*ever-victorious*, m'a ouvert un horizon infini, *love beyond words……*

Enfin, merci à tous ceux et celles qui, considérant mon travail, ont généreusement accepté de m'ouvrir leurs portes, de prendre du temps et de me faire partager leurs expériences.

# Carte de la Caraïbe : Haïti, Porto Rico, Guadeloupe et Martinique




**Carte 1. Carte de la Caraïbe.**

Élaboration propre à partir des données cartographiques de Google map 2016.

# Sommaire

## Volume I

**Introduction** **9**

**I. Jalons du monde colonial caribéen : habiter, exploiter, asservir** **23**

I. De l'habiter colonial à l'autre « monde » sans autre.
II. L'exploitation coloniale et les non-humains : conséquences écologiques et politiques.
III. L'esclavage et le monde colonial : les quatre ruptures.

**II. Des conflits relatifs à l'usage des pesticides aux Antilles : une écologie décoloniale** **127**

I. Vivre en pays contaminé : entre aliénation du rapport au milieu et violences écologiques.
II. Des fautes de l'État français à la discrimination des Outre-mer : l'égalité en question.
III. Une égalité contre la nature ? Critique et déconstruction de l'autre nature.
IV. Au-delà des inégalités sociales et inégalités écologiques : une justice environnementale décoloniale.
V. Habiter les terres antillaises et assumer le monde : une écologie politique décoloniale.

**III. Une écologie hors-monde (Haïti, Porto Rico, Martinique, Guadeloupe)** **365**

I. Experts et scientifiques : les nouveaux maîtres du rapport à la nature aux Antilles.
II. L'écologie-sans-monde-commun : le cas de la déforestation en Haïti.
III. Martinique : de l'écologie anticoloniale à l'écologie-sans-l'autre ?
IV. Porto Rico : de l'écologie anticoloniale à l'écologie-sans-les-hommes.

## Volume II

**IV. Récits et imaginaires des écologies politiques caribéennes** **541**

I. L'esclavage et la colonisation : fondements des récits, des scènes et de l'imaginaire du monde et des écologies créoles.
II. Du navire négrier à l'Arche de Noé : penser l'écologie depuis le monde créole.
III. Politique du Nègre Marron : de la fuite du monde à la quête d'un soi.
IV. L'écologie du Nègre Marron ou la vie dans l'envers du monde : une métamorphose créole.
V. Des origines marronnes du naturalisme : Rousseau, Thoreau et le Nègre Marron.

**V. Entre décolonisation et enjeux écologiques : *faire* monde** **775**

I. Politique de l'autre du monde : Le cyclone colonial.
II. De l'écologie décoloniale caribéenne à l'écologie-du-monde : pour une politique de la relation.

**Conclusion : Penser l'écologie depuis la cale du monde** **861**

**Bibliographie** **869**

**Annexe** **915**

**Table des illustrations** **921**

**Table des matières** **923**

# Introduction

> « Bien entendu, nous ne sommes qu'un fétu de paille dans cet océan déchainé, mais Messieurs, tout n'est pas pour autant perdu, il n'y a qu'à tâcher de gagner le centre de la tempête. » *Aimé Césaire, une tempête*[1]

L'entrée dans le XXI^e^ siècle fut accompagnée d'une certitude. Ce qui ne fut qu'un horizon possible, devint l'horizon certain. Le cyclone écologique dont nous devinions les contours avec nos instruments de mesure se dirige bien vers le monde. Plus le temps de virer de bord, ni de trouver ce cap miraculeux qui le contournerait entièrement. Le temps de l'annonce est dépassé. Les premières rafales et les premières vagues déferlantes induisent déjà de multiples tremblements du navire-monde : changement climatique, déforestation, pollutions chimiques, disparitions d'espèces animales et végétales, réfugiés, dégradations des conditions de vie sur Terre. Les cieux tonnent haut et fort ce spectacle : le monde est en pleine tempête écologique. Dans cette thèse, je m'intéresse à ces rencontres du monde avec les problèmes écologiques depuis la Caraïbe, et particulièrement depuis les îles de la Martinique, de la Guadeloupe, d'Haïti et de Porto Rico. J'observe cette tempête écologique au sens propre et au sens figuré, dès lors qu'elle est éprouvée depuis ce monde caribéen. Comment se manifeste cette tempête quand le navire-monde se trouve dans les eaux de la mer Caraïbe ? Que révèle cette tempête écologique du monde caribéen ? Quelles conséquences y-a-t-il à penser l'écologie *depuis* le monde caribéen ?

### *Un intérêt pour l'écologie et pour le monde caribéen*

Ce questionnement autour d'une pensée caribéenne de l'écologie comporte deux enjeux fondamentaux. D'un côté, cette recherche s'avère cruciale pour la pensée écologique contemporaine. Par « pensée écologique », j'entends les différentes conceptualisations à l'œuvre depuis les années 1970 des enjeux et des problèmes associés à la dégradation contemporaine d'un ensemble d'éléments du monde, couramment désignés par des termes tels que « Terre », « nature », « biodiversité », « non-humains », « écosystèmes », « milieu »,

[1] Césaire, Aimé, *Une tempête*, Paris, Seuil, 1969, p. 13.

« environnement », ou encore « climat ». Celles-ci sont formulées à la fois par des écrits de penseurs de divers horizons, à la fois par des actions concrètes de contestation de la part de la société civile ou des politiques publiques mises en place par des États. Ces conceptualisations de l'écologie et ses traductions politiques sont observées depuis ce navire caribéen. Que révèlent les expériences caribéennes des conceptualisations des problèmes écologiques ? En quoi ces expériences caribéennes invitent-elles à penser différemment l'écologie et ses traductions politiques et sociales ? Deux points justifient une évaluation de l'écologie à l'aune des expériences caribéennes du monde. D'abord, la Caraïbe constitue un véritable nœud du monde moderne[2]. Depuis 1492, cette région fut l'un des lieux du monde où la modernité s'est manifestée au grand jour nouant avec force les impérialismes européens, les cosmogonies amérindiennes et les corps africains. C'est ici que l'ancien monde et le nouveau monde se touchèrent pour la première fois tentant de faire de la Terre et du monde une seule et même totalité. Véritable prélude à la révolution industrielle, la Caraïbe incarne ce nœud qui vint clôturer le globe et consacrer l'exploitation capitaliste des ressources humaines et non humaines de la terre.

Si de nombreux penseurs s'accordent à faire de l'écologie une remise en cause de la modernité[3], la Caraïbe, en tant que l'une de ses scènes principales, en demeure pourtant absente. Se pourrait-il que cette scène du monde qui fut l'un des foyers de la modernité n'occupe qu'une place anecdotique dans une pensée qui prétend bousculer cette même modernité ? Peut-être devrait-on accorder plus d'attention à cette origine coloniale de l'écologie comme nous y invite l'historien Richard Grove[4]. Bien entendu, l'on doit reconnaître que de nombreux historiens et géographes se sont intéressés aux conséquences écologiques de la colonisation dans la Caraïbe et l'Amérique du Nord[5]. Cependant, dans ces recherches, la Caraïbe apparaît plus comme le lieu d'expérimentations de concepts venus d'ailleurs, que comme expériences du monde pouvant ébranler nos catégories même de pensée. *A contrario*, cette thèse propose de faire des Caraïbes, une scène participant à la pensée de l'écologie.

[2] L'expression « nœud du monde » est prise dans un autre sens que celui que lui donne Arthur Schopenhauer. Elle indique littéralement un lieu et un moment où le monde s'est enroulé autour d'un objet commun.
[3] Flipo, Fabrice, *Nature et politique : contribution à une anthropologie de la modernité*, Paris, Amsterdam, 2013.
[4] Voir Ferdinand, Malcom, « des origines coloniales de l'écologie ? » [Lecture critique, à propos de Richard Grove, *Les îles du Paradis, l'invention de l'écologie aux colonies, 1660-1854*, Paris, La Découverte, 2013] *in Revue française de science politique*, Vol 64 N°3, Juin 2014, Paris, Presses de Science Po, pp. 544-547.
[5] Voir par example McNeil, John R., *Mosquito Empire*, New York, Cambridge University Press, 2010, et David, Watts, *The West Indies: patterns of development, culture and environmental change since 1492*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Puis, outre son intérêt anthropologique de présenter d'autres rapports au monde, aux non-humains, à la nature ou à la terre, une telle enquête *depuis* les Caraïbes comporte un enjeu pour la conceptualisation cosmopolitique de l'écologie. Ici, la présentation d'une « écologie des autres »[6] n'est pas saisie en tant que sympathique curiosité ethnographique, sans conséquence sur la manière dont les problèmes écologiques sont conçus. Cette écologie caribéenne relève d'abord d'une pluralité de cultures et d'existences conflictuelles sur Terre qui sont engagées par ces problèmes écologiques sans frontières. Penser l'écologie depuis les Caraïbes c'est déjà concevoir une pluralité comme condition d'une conceptualisation de l'écologie, c'est-à-dire son insertion dans une inéluctable composition politique avec d'autres[7].

D'un autre côté, cette recherche présente l'intérêt d'une compréhension du monde caribéen qui outrepasse la rupture moderne nature/culture, rangeant d'un côté les enjeux politiques, économiques et sociaux et d'un autre, les enjeux physiques, géochimiques et environnementaux. L'écologie est saisie comme une lumière particulière qui éclaire le monde caribéen. Cette interrogation n'a pas pour visée première de fournir des réponses techniques en termes de politiques publiques ou de nouvelles technologies comme si l'écologie ne concernait qu'une gestion de l'environnement. Au contraire, il s'agit d'interroger ces entrelacs d'enjeux politiques, sociaux et écologiques participant d'une même constitution du monde caribéen. L'écologie se présente alors comme une nappe posée sur une table déjà servie. Elle épouse les formes et les contours de ces scènes et de ces plats du monde. Que révèle l'écologie sur le monde caribéen et son organisation ? Autrement dit, comment apparaît ce navire caribéen quand il est observé depuis cette tempête écologique ? Plus spécifiquement, qu'est-ce que l'écologie permet de dire sur la Martinique, la Guadeloupe, Haïti et Porto Rico ?

***Porte d'entrée : des conflits écologiques caribéens***

Le navire qui affronte la tempête n'est pas sans divisions, sans ruptures entre différents groupes, ni sans contestations. Aussi les conflits constituent-ils les points de départ de ma recherche. Je me suis intéressé à plusieurs « conflits écologiques », c'est-à-dire à plusieurs scènes conflictuelles mettant en jeu des objets ayant trait à l'environnement ou à la préservation écologique de ces îles. Ce choix provient d'abord de la réalisation que les

[6] Descola, Philippe, *L'écologie des autres : l'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Éditions Quae, 2011.
[7] Tassin, Étienne « Propositions philosophiques pour une compréhension cosmopolitique de l'écologie », in *Actes du colloque Penser l'écologie politique : sciences sociales et interdisciplinarité*, Paris, janvier 2014, disponible sur < http://ecologiepolitique.tk/ >, pp. 180-183.

conflits représentent des points névralgiques de sens, mettant en scène une pluralité de groupes, de conditions sociales, d'idéologies politiques et de conceptions du monde qui trouvent un objet commun de désaccord. Le choix des conflits comme porte d'entrée de l'écologie est aussi un choix philosophique. Contrairement à de nombreux théoriciens de l'écologie et de l'éthique environnementale qui font de « l'homme » ou de « l'humanité » sur Terre le point de départ de leur réflexion, je propose ici de prendre la pluralité des êtres sur Terre et leur existence conflictuelle comme porte d'entrée d'une pensée de l'écologie.

Le premier conflit écologique qui occupe une place centrale dans ma recherche est celui de l'usage contemporain de pesticides dans les bananeraies des Antilles. Depuis les années 1960, les départements d'Outre-mer de la Martinique et de la Guadeloupe développent une monoculture de bananes comprenant un usage intensif de pesticides. Cet usage donna lieu ces dernières années à deux principaux conflits politiques ayant pour objets la qualité de l'environnement, la santé publique ainsi que des intérêts économiques : l'un concernant l'usage d'un pesticide cancérigène et perturbateur endocrinien, le chlordécone (CLD) ; l'autre lié à la pratique de l'épandage de pesticides par voie aérienne. Utilisé aux Antilles de 1972 à 1993 en dépit des nombreuses alertes scientifiques, le CLD a entraîné une contamination durable (de 60 ans à 7 siècles) et généralisée de l'ensemble des écosystèmes antillais, ayant d'importantes conséquences sanitaires pour les habitants. Par ailleurs, l'application conflictuelle aux Antilles de la directive européenne de 2009 visant à interdire la pratique de l'épandage aérien prolongea un sentiment de déconsidération des citoyens antillais quant à leur exposition à un environnement durablement pollué aux pesticides. Mettant en scène des militants écologistes, des ouvriers, des producteurs agricoles, des tribunaux administratifs ainsi que les autorités étatiques, ces conflits représentent des moments de problématisation politique des enjeux écologiques. Ces conflits constituent des scènes où les enjeux écologiques furent érigés en problèmes politiques au sens aristotélicien, c'est-à-dire en problèmes de la cité (*la polis*), ayant trait à la fois aux manières de vivre ensemble, à l'organisation politique, sociale et économique, à la fois aux manières d'habiter ces terres. En particulier, je montrerai comment cette problématisation politique de l'écologie convoque des enjeux liés à l'histoire coloniale et esclavagiste de ces îles.

En miroir de cette expérience antillaise, deux autres conflits sont abordés dans une moindre mesure faisant office de cas-fenêtres : celui de la reforestation du Parc de la Visite en Haïti ; et celui relatif à la pollution de l'île de Vieques à Porto Rico par la marine états-unienne. Par son histoire politique, comme par sa déconcertante situation de pauvreté et de

dégradation écologique, Haïti tient une place centrale dans la Caraïbe. Ayant perdu plus de 97% de sa couverture végétale depuis le XV$^{e}$ siècle, Haïti est souvent décrite comme l'exemple d'une société qui s'effondre[8]. Mon enquête s'est focalisée sur le problème de la déforestation et les efforts contemporains de reforestation mis en place. J'aborde spécifiquement un conflit politique qui se déroula en 2012, autour de la préservation d'un parc national, le Parc de La Visite, abritant une forêt de pins ainsi que quelques familles de paysans. Mettant en scène les autorités gouvernementales, des associations écologistes locales, des associations humanitaires nationales et internationales, des paysans, ainsi que l'ONU, ce conflit fut le lieu d'une problématisation violente de la problématique écologique en Haïti.

Enfin, le deuxième cas-fenêtre est celui de Vieques, une île appartenant au *commonwealth* de Porto Rico. Utilisée comme terrain d'entraînement militaire et zone de bombardements par la marine états-unienne pendant 60 ans, cette île subit les conséquences sanitaires d'une pollution aux métaux lourds. Au départ de la marine en 2003, les espaces pollués, jadis occupés par celle-ci, furent « convertis » en réserve naturelle managée par le US Fish and Wildlife Service (Agence des États-Unis pour la vie sauvage). Un conflit oppose les habitants de cette île, les autorités nationales et américaines ainsi que les services de US Fish and Wildlife Service au sujet de la dépollution des terres et des conséquences sanitaires. Convoquant des histoires politiques différentes, les deux exemples d'Haïti et de Vieques permettent une mise en regard des expériences antillaises de la crise écologique.

***Une proposition philosophique : penser l'écologie depuis et vers le monde***

Au cœur de cette thèse, de son approche théorique comme des chemins empruntés, se trouve la proposition de penser les problèmes écologiques *depuis et vers le monde*. Cette proposition est inspirée des intuitions de Hannah Arendt et d'André Gorz pour qui les déclins de la nature[9] et sa défense[10] engagent avant tout le monde. Penser la crise « écologique » de notre temps suppose de penser le monde. Dans cette thèse « le monde » est *d'abord* pris dans le sens qu'Arendt lui confère, celui d'un entre-deux institué par l'action politique, d'un réseau de relations qui à la fois lie, à la fois sépare les hommes entre eux :

[8] Jared Diamond, *Collapse: How society choose to fail or succeed*, New York, Viking Press, 2005.
[9] Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, (trad. Georges Fradier) Paris, Calmann-Lévy, 2002 [1958], p. 143 : « C'est seulement au sein du monde humain que le mouvement cyclique de la nature se manifeste en croissance et en déclin ».
[10] Gorz, André, *Écologica*, Paris, Galilée, 2008, p. 49 : « La défense de la nature » doit donc être comprise originairement comme défense *d'un monde vécu*, […] ».

> « […] le monde, écrit Arendt, n'est pas identique à la Terre ou à la nature, en tant que cadre du mouvement des hommes et condition générale de la vie. Il est lié aux productions humaines, aux objets fabriqués de main d'homme, ainsi qu'aux relations qui existent entre les habitants de ce monde fait par l'homme. Vivre ensemble dans le monde : c'est dire essentiellement qu'un monde d'objets se tient entre ceux qui l'ont en commun, comme une table est située entre ceux qui s'assoient autour d'elle ; le monde, comme tout entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes. »[11]

Au fil de cette thèse cette conception est progressivement modifiée en étant travaillée dans deux sens différents. Dans un sens, ce monde arendtien se retrouve changé par les expériences coloniales et esclavagistes des Caraïbes donnant lieu à un *monde colonial* que je développe en première partie. Dans un autre sens, ce concept de monde est prolongé en direction de l'écologie prêtant attention à la présence des non-humains, donnant lieu à un *monde entre les hommes et avec les non-humains*, explicité en cinquième partie. Cette proposition philosophique de penser depuis et vers le monde contient la dynamique qui oriente l'approche théorique ainsi que la méthodologie de cette recherche. Qu'implique donc une telle proposition ?

« Depuis le monde » indique d'abord que cette pensée ne peut avoir comme point de départ un point hors-sol, hors-monde, hors-planète, ni s'énoncer depuis un être sans corps, sans couleur, sans chair et sans histoire. La caverne de Platon n'est pas l'entrave à une pensée du monde, mais bien sa condition de possibilité. Mon point de départ fut la Caraïbe et ses multiples expériences, avec une accentuation particulière sur la Martinique, île où je suis né. Penser *depuis le monde caribéen* requiert deux précisions. D'une part, la Caraïbe comme scène du monde n'est pas donnée d'avance. Un véritable travail de scène est nécessaire. Penser depuis le monde caribéen exige non pas une restitution de scène comme si celle-ci était déjà là, mais une constitution de la scène depuis laquelle cette pensée s'énonce. Une telle constitution requiert un travail interdisciplinaire. J'ai constitué la scène caribéenne du monde à travers trois approches : une approche historique qui pose en première partie les « jalons du monde colonial caribéen » ; une approche sociologique à travers l'étude de conflits écologiques contemporains en Martinique, en Guadeloupe, en Haïti et à Porto Rico dans les deuxième et troisième parties ; et une approche par l'imaginaire mobilisant des œuvres littéraires liées à l'espace caribéen en quatrième et cinquième parties.

D'autre part, de la même manière que l'anthropologue Philippe Descola nous rappelle que les populations autochtones ne proposent pas une « harmonie » avec la nature en ce que cette distinction moderne nature/culture n'y est pas présente, ici, l'écologie n'est point un

[11] Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 92.

passant extérieur qui traverse la rue Caraïbe[12]. Autrement dit, penser *depuis* le monde caribéen à travers l'histoire, les sociologies politiques et l'imaginaire n'a pas vocation à peindre une scène anthropologique à la façon d'un décor de théâtre en attendant que le véritable acteur de la pièce, l'écologie, face son entrée sur scène. Au contraire, c'est une pensée-avec cette histoire, ces sociologies et cet imaginaire que je propose, c'est-à-dire une *conceptualisation des problèmes écologiques depuis et avec ce monde caribéen*. Cette exigence d'une pensée depuis le monde caribéen motiva la fondation de concepts tels que le « monde colonial », la « politique de la cale », « la fracture marronne du monde », « l'écologie du Nègre Marron » ou encore « l'écologie décoloniale », qui sont tissés à partir de ces histoires, de ces sociologies et de cet imaginaire.

« Vers le monde » indique la perspective vers laquelle l'interrogation de ces problèmes écologiques est lancée. L'analyse de ces conflits écologiques et de ces situations n'est pas menée dans le but principal de déterminer ce qu'il advient de la « nature », de « l'environnement », des « terres », de la « mer », ou encore de la « biodiversité ». La question centrale qui anime cette enquête n'est pas celle du devenir physique, biologique ou chimique des écosystèmes de la Caraïbe, bien que celle-ci y soit essentielle, mais bien celle du monde. Qu'advient-il du monde face à ces problèmes écologiques ? Quel monde est institué entre les hommes lors de ces conflits écologiques ? Quels en sont les enjeux politiques, économiques et sociaux ? Par ailleurs, comme nous y invite Bruno Latour, une attention est aussi portée aux manières dont les non-humains par leur présence engendrent des effets politiques dans le monde[13]. En somme, que se passe-t-il à l'intérieur du navire entre les hommes et avec les non-humains quand le cyclone écologique se fait ressentir ? Cette perspective anima l'effort soutenu dans cette recherche d'analyser avec la même profondeur les enjeux politiques du monde caribéen et ses enjeux écologiques.

« Vers le monde » indique également l'ambition de faire de la Caraïbe une scène d'où penser le monde au-delà des contours géographiques d'une région. Si ce travail de scène est imprégné d'un univers anthropologique, sa visée ne consiste pas seulement à éclairer des expériences spécifiques de la Caraïbe. Cela signifie d'une part que la Caraïbe est une scène du monde comme une autre et qu'en tant que telle, une analyse de celle-ci est déjà une analyse du monde. D'autre part, cela veut dire surtout que si les configurations et rapports révélés ont

[12] Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
[13] Latour, Bruno, *Les politiques de la nature, comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La découverte, 1999.

une spécificité caribéenne, elles contiennent aussi une universalité permettant de jeter une lumière spécifique sur d'autres expériences, situations et pensées. Ainsi des ponts seront établis entre les expériences et pensées caribéennes et des expériences et pensées situées dans d'autres régions du monde telles que l'Europe ou l'Amérique du Nord. C'est aussi en ce sens que l'étude des conflits écologiques dans la Caraïbe comporte des enseignements pour penser une *écologie-du-monde* explicitée en cinquième partie.

***Méthodologie d'une pensée-avec en philosophie politique***

Cette thèse est un travail de recherche en philosophie politique. Toutefois, la proposition philosophique de penser l'écologie depuis et vers le monde est lourde de conséquences quant à la méthodologie à employer, à commencer par la position depuis laquelle j'écris et je parle. Mettre à l'épreuve cette proposition non pas uniquement en théorie mais dans la conduite même de cette recherche nécessita d'éviter trois pratiques courantes dans l'écriture philosophique : l'absence d'un je ou la position désincarnée et dés-historicisée du narrateur ; la position hors-monde du narrateur ou sa fixité en un seul lieu du monde ; et enfin, la relative absence de l'autre dans la production de connaissance. « Je » ne peut plus être énoncé depuis ce point hors-monde à la manière du « je pense » cartésien. Plus encore, ce monde ne pouvait se dire uniquement depuis les confins rassurants de mon université ou de la salle M de la Bibliothèque Nationale de France.

Pour ces raisons, dans cette thèse, je parle d'abord en mon nom. Je. Homme Noir martiniquais, j'ai vécu les dix-huit premières années de ma vie dans la commune rurale de Rivière-Pilote et dans l'en-ville de Schœlcher. C'est imprégné de ces expériences de vies, de ces paysages familiers et familiaux que je propose de penser l'écologie. Puis, dans son écriture comme dans sa pratique, cette recherche prit la forme d'une philosophie vagabonde, c'est-à-dire d'un ensemble de déplacements et de rencontres, de va-et-vient entre plusieurs scènes caribéennes et autres *comme conditions*. Je me retrouvai dans les mangroves parfumées de la Martinique, dans les hauteurs d'une forêt de pins haïtienne, dans la chaleur d'un Port-au-Prince parsemé de fatras, dans la climatisation excessive des voitures portoricaines, au milieu d'une bananeraie sur les versants agricoles de Baillif en Guadeloupe, ainsi que dans les eaux paradisiaques et polluées de Vieques. Enfin, si cette thèse reflète bien ma propre pensée, elle est surtout le fruit d'une *pensée-avec*. Loin du « je » cartésien, il faut alors imaginer un « je » pluriel, qui dans son énonciation même est déjà peuplé d'un « parmi nous ». Évidemment celle-ci est déjà à l'œuvre à travers mon insertion au sein d'une équipe de recherche avec plusieurs collègues, un directeur de thèse, ainsi qu'à travers les multiples

rencontres académiques lors de séminaires, colloques et conférences[14]. Elle l'est surtout par la place faite aux autres voix que la mienne dans mon écriture. Ici, les autres apparaissent moins en tant qu'*objet* d'études que compagnons de pensée dans des dialogues répétés.

D'abord, cette éthique de l'écoute guida mes enquêtes de terrain. L'étude des conflits écologiques fut abordée à travers la rencontre d'une multitude d'acteurs impliqués directement ou indirectement par ceux-ci, ainsi que l'observation de certaines activités de ces derniers. Ces rencontres formelles et informelles furent les lieux d'échanges multiples prenant souvent, mais pas nécessairement, la forme de l'entretien sociologique semi-directif. Dans ces entretiens, mes interlocuteurs me firent des récits relatant *comment* ils se sont retrouvés concernés, impliqués, voire engagés dans ces conflits écologiques. Au total, 92 entretiens (81 individuels et 11 collectifs) furent menés avec plus d'une centaine de personnes, dans plusieurs lieux de la Caraïbe, en six langues différentes (français, anglais, espagnol, créole martiniquais, créole guadeloupéen et créole haïtien) entre les mois d'août 2011 et de février 2016[15]. Ces entretiens furent accompagnés d'une recherche bibliographique sur ces conflits et les sociétés où ils se déroulent. Les conflits relatifs à l'usage de pesticides aux Antilles exigèrent cependant une recherche bibliographique spécifique relative à la compréhension physique, chimique et physiologique des pollutions en question.

Puis, cette même pensée-avec explicite le dialogue soutenu avec les nombreux écrivains de l'aire caribéenne et américaine. Ces romanciers, poètes et peintres sont mobilisés non pas en ce que leurs œuvres seraient à l'étude, mais plutôt dans l'effort de penser le monde *avec* celles-ci. C'est dans cette intention de penser-avec, qu'ici et là, je fais référence à des scènes historiques du monde colonial et esclavagiste des Amériques. De même, ce dialogue continu avec et parfois contre les penseurs et théoriciens mobilisés participent de cette pensée-avec. Ainsi Hannah Arendt, Jacques Rancière, Bruno Latour, Ulrick Beck, Michel Serres, Édouard Glissant et Aimé Césaire furent mes principaux interlocuteurs. Ces déplacements géographiques, ces rencontres et ces entretiens sociologiques ne furent pas que des nécessités pratiques pour enquêter sur ces conflits écologiques caribéens peu étudiés en philosophie comme en sciences sociales. Ces rencontres, ces entretiens et cet imaginaire littéraire furent les conditions *sine qua none* d'une mise à l'épreuve de la proposition d'une pensée de l'écologie depuis et vers le monde.

[14] Les réflexions engagées depuis 2014 dans le séminaire international à la Fondation Maison des Sciences de l'Homme intitulé « nœud du monde : politique du corps postcolonial » que j'anime avec Pauline Vermeren ont largement contribué à cette pensée-avec.
[15] La répartition géographique des entretiens est présentée en annexe 1.

***Positionnement du chercheur***

Reconnaître son « je » implique aussi de reconnaître les potentiels biais à la production d'une connaissance scientifique. Je suis celui qui rencontre les divers acteurs de ces conflits, qui posent les questions et qui écrit. Par mon histoire familiale et mes expériences personnelles, je suis lié à cette région du monde et particulièrement à la Martinique. Encore, mon apparence d'« Antillais » et mon corps d' « homme Noir » entrent en jeu dans mes nombreuses interactions et rencontres menées dans les Caraïbes et ailleurs. Plus spécifiquement, outre son phénotype, mon corps de chercheur surgit dans cette recherche dans ses dimensions physiologiques. Enquêter sur la contamination délétère, durable et généralisée des Antilles, fut aussi la découverte de l'exposition de mon propre corps à ces pesticides dangereux. Ne pouvant prétendre à cette position d'étranger à mon terrain principal de recherche, ni à l'impassibilité face à des histoires de vie où les émotions ne peuvent rester silencieuses, je me retrouve inextricablement *mélé*, au sens créole du terme, à mon objet de recherche. Le chercheur-mélé[16] se rend compte de son inévitable relation à son terrain, et cette relation peut se révéler problématique dans l'objectivité attendue d'un travail scientifique.

Ne pouvant procéder à cet impossible détachement, j'ai suivi la proposition de Howard Becker. Il s'agit moins de se détacher que de se prévenir des manières dont cet emmêlement pourrait donner lieu à des distorsions de la production scientifique :

> « Peu importe notre parti pris, écrit Becker, nous devons avoir une utilisation assez impartiale de nos techniques de manière à ce qu'une assertion à laquelle nous sommes particulièrement attachés puisse être révélée erronée »[17].

Outre l'honnêteté requise, cette exigence s'est traduite dans ma recherche par deux gestes principaux. En premier lieu, j'eus recours à de multiples scènes comprenant à la fois des îles différentes, à la fois des situations différentes au sein même de chaque île, permettant une mise en regard : la forêt de pins haïtienne en altitude fut mise en parallèle avec les centres-villes de Port-au-Prince et de Jacmel, ainsi qu'avec d'autres espaces ruraux ; les bananeraies antillaises furent confrontées à des scènes conflictuelles sur le littoral et sur un îlet ; et la pollution de Vieques par l'occupation de la marine américaine fut précédée des premières

[16] Voir Ferdinand, Malcom « Du « terrain-relation » au « chercheur-mélé » en Martinique : Réflexions épistémologiques. », communication à la journée d'étude « *Enquêter à la Martinique* » organisée par le Centre de recherche sur les pouvoirs locaux dans la Caraïbe (CRPLC), le 24 avril 2015, Schoelcher, Martinique disponible sur < http://www.manioc.org/fichiers/V15222 >.

[17] Becker, Howard, « Whose sides are we on? », in *Social Problems*, vol.14 N°3, Oxford University Press Society for the Study of Social Problems, 1967, p. 246: « Whatever side we are on, we must use our techniques impartially enough that a belief to which we are especially sympathetic could be proved untrue ». Je traduis.

manifestations d'écologie politique dans les montagnes du centre de l'île principale de Porto Rico, à Adjuntas.

En second lieu, je fis l'effort de rencontrer une diversité d'acteurs souvent opposés lors de ces conflits écologiques. Aux Antilles, je m'entretins non seulement avec des membres d'associations écologistes, des ouvriers agricoles, et des responsables de syndicats, mais aussi avec des producteurs agricoles, des parlementaires et un responsable de la préfecture. Plus spécifiquement, la scientificité associée à ces pollutions chimiques me poussa à dialoguer avec un ensemble de médecins, de chimistes et d'agronomes appartenant à des institutions étatiques comme l'Agence Régionale de Santé (ARS), à des établissements publics tels que le CIRAD (Centre International en Recherche Agronomique pour le Développement), à des centres de recherche universitaires tels que le CHU de Pointe-à-Pitre, mais aussi à des associations et des entreprises scientifiques indépendantes. En Haïti, j'ai rencontré tant les paysans victimes de la politique de reforestation du parc que des membres du gouvernement, des responsables de l'ONU et des membres d'associations locales participant à cette reforestation. De même à Vieques, j'ai pu interroger à la fois des membres du Comite Pro Rescate de Vieques (comité pour la sauvegarde de Vieques) critiques de la marine des États-Unis, à la fois des responsables de la US Fish and Wildlife Service, de l'Environmental Protection Agency (EPA) ainsi que des personnes travaillant pour les services de dépollution. Par ailleurs, ces entretiens autour des conflits écologiques aux Antilles, à Haïti et à Porto Rico, furent complétés par des entretiens avec plusieurs membres d'associations, de mouvements écologistes, de mouvements paysans, de syndicats, et de responsables politiques qui ne furent pas directement impliqués dans ces conflits mais y revendiquent un intérêt, favorisant une distance vis-à-vis des acteurs principaux de ces conflits.

***Organisation des parties***

Comment penser l'écologie depuis la Caraïbe ? Cette recherche sur l'écologie caribéenne depuis et vers le monde fut abordée à travers cinq grandes questions qui structurent les parties de cette thèse. Premièrement, « depuis le monde » implique d'éclairer le monde caribéen depuis lequel l'écologie est pensée. Quelles sont les caractéristiques des expériences caribéennes du monde ? Quel est donc ce monde caribéen ? La première partie « jalons du monde colonial caribéen » est une réponse à cette question. Cette partie n'est point un décor historique caribéen sur lequel sont posés le monde et l'écologie. Répéter que la Caraïbe a été colonisée par les empires européens dès le XVI$^{e}$ siècle, que les peuples indigènes y ont été décimés et qu'elle fut le théâtre de l'esclavage multiséculaire d'hommes et

de femmes amenés de force d'Afrique, ne suffit pas pour relever les lignes structurelles du monde ainsi crées depuis les Caraïbes, monde depuis lequel l'écologie prend sens. Aussi cette partie travaille-t-elle à tisser ces configurations du monde caribéen, que je nomme « monde colonial », à partir de l'histoire de l'esclavage et de la colonisation. Cette approche historique est moins une histoire qu'une généalogie au sens nietzschéen[18] du monde caribéen. Il n'est pas question de rechercher les origines du monde caribéen, mais plutôt, comme le remarque Michel Foucault, de s'attarder « aux méticulosités et aux hasards des commencements »[19] afin d'en discerner les rapports politiques aux autres hommes, les rapports à la terre et à la nature qui y furent institués, dont les verbes « habiter », « exploiter », « asservir » constituent les principes.

Deuxièmement, cette recherche sur l'écologie depuis la Caraïbe nécessite l'analyse des conflits écologiques contemporains énoncés ci-dessus. Une attention est d'abord accordée aux revendications écologiques émises dans ces conflits. Quels sont les enjeux politiques et philosophiques des revendications dans ces conflits écologiques contemporains ? La deuxième partie est entièrement consacrée aux conflits politiques liés à l'usage de pesticides dans les bananeraies antillaises à partir d'une approche plus sociologique comprenant un ensemble d'entretiens et d'observations. Hormis les enjeux environnementaux et ceux liés à la santé publique, j'analyse les contestations des habitants locaux ainsi que sur les conséquences politiques de ces conflits. Je montrerai en quoi ces conflits sont des lieux de remise en cause des structures politiques et économiques héritées de la colonisation française de la Martinique et de la Guadeloupe. Dans ce cas, les revendications de préservations écologiques deviennent des leviers pour des demandes de justice et d'égalité citoyenne de ces anciennes colonies françaises donnant lieu à une *écologie décoloniale*.

Troisièmement, en pendant à la partie précédente, il s'agit de s'interroger sur les difficultés spécifiques de la Caraïbe non seulement à mettre en œuvre une politique de protection de l'environnement mais également à proposer un discours écologique qui puisse accueillir la pluralité de cultures, de groupes et d'identités. À quelles formes d'exclusions donnent lieu certains discours et politiques écologistes dans la Caraïbe ? La troisième partie de cette thèse est consacrée à un ensemble de scènes et de conflits écologiques, proposant une conceptualisation de l'écologie qui induit des formes d'aliénations du rapport au monde,

[18] Nietzsche, Freidrich, *Pour une généalogie de la morale*, (trad. Albert H. et Sautet M.), Paris, Libraire générale française, 1990 [1887].
[19] Foucault, Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in Defert, Daniel & Ewald, Françoise, *Michel Foucault, Dits et Ecrits,Tome 2*, Paris, Gallimard, 1994, p.140.

d'exclusion sociale, de domination politique, voire de violences physiques. Cette forme d'exclusion se retrouve déjà à l'œuvre dans les réponses étatiques à la contamination des écosystèmes antillais par le CLD ayant trait à la position particulière qu'y occupent les experts et les scientifiques mobilisés. Elle est présente aussi dans certaines scènes conflictuelles en Martinique opposant des écologistes se revendiquant descendants d'esclaves et des écologistes se revendiquant descendants des colons esclavagistes. Cependant, cette *écologie hors-monde* apparaît avec force et violence dans le cas de la reforestation du Parc national d'Haïti et dans l'établissement d'une réserve naturelle pour la vie sauvage à Vieques, en lieu et place des activités militaires de la marine états-unienne.

Quatrièmement, outre l'histoire et les enjeux de justice sociale et d'égalité citoyenne, cette enquête philosophique pose la question de l'imaginaire depuis lequel l'écologie prend sens dans les Caraïbes. Depuis quel imaginaire l'écologie, et particulièrement les rapports à la nature, à la terre, aux non-humains sont-ils abordés ? Quels sont les enjeux spécifiques à penser l'écologie depuis une terre coloniale où se déroulèrent des esclavages multiséculaires ? Encore, quelles portées symboliques présente la préservation écologique des îles pour ceux qui se reconnaissent comme descendants d'esclaves ? La quatrième partie est une élucidation de ces questions prenant pour point départ le difficile recours à une mythologie précolombienne du fait de la décimation des peuples indigènes. En mobilisant un ensemble de situations contemporaines et historiques, ainsi qu'un ensemble d'œuvres littéraires, je montrerai comment certaines figures de l'imaginaire créole, telles que le navire négrier et le Nègre Marron (l'esclave fugitif), informent ces rapports à la terre, à la nature et au monde. Nous verrons comment la pensée de l'écologie depuis les Caraïbes implique une confrontation d'un imaginaire courant de l'écologie à partir du vaisseau spatial ou de l'Arche de Noé à celui du navire négrier. De plus, nous verrons aussi comment cette conceptualisation spécifique des problématiques écologiques permet de jeter des lumières sur d'autres expériences du monde aux États-Unis ou en Europe.

Enfin, la cinquième question concerne les conséquences théoriques pour la pensée de l'écologie qu'il nous faut tirer de ces expériences caribéennes. Comment la pensée de l'écologie est-elle changée par ces expériences caribéennes ? Comment la pensée de l'écologie peut-elle se saisir de cette constitution coloniale du monde ? D'une part, cette partie met en exergue les manières dont les problèmes écologiques conduisent à une exacerbation des discriminations sociales et dominations politiques du monde colonial. À partir de ces conflits écologiques, de cas historiques et d'œuvres de littérature et de peinture, je montre que

la tempête écologique devient un *cyclone colonial*. D'autre part, je conclus cette partie par une proposition de conceptualisation de l'écologie que je nomme une *écologie-du-monde*, accompagnée d'une *politique de la relation*, qui inscrit l'écologie dans la perspective d'un monde commun entre les hommes et avec les non-humains. Ces cinq questions et cinq parties constituent chacune des manières par lesquelles, suivant la suggestion de Césaire, je propose de naviguer vers le centre de la tempête.

# Partie I

# Jalons du monde colonial caribéen : Habiter, Exploiter et Asservir

Cette première partie de la thèse a pour but de dégager des jalons politiques et philosophiques du *monde colonial caribéen,* au sein duquel des conflits écologiques contemporains seront étudiés. La colonisation européenne des Amériques et des Caraïbes inaugurée par la traversée de Christophe Colomb et ses compagnons en 1492 marqua une révolution sans précédent dans le monde. Des terres insoupçonnées et des peuples inconnus aux uns et aux autres se rencontrèrent dans un moment bref et violent. Si ladite « découverte » des Amériques ouvrit pour les nations européennes des perspectives commerciales et donna lieu à des désirs d'enrichissement sans limite, celle-ci fut aussi le commencement de sociétés coloniales et esclavagistes. C'est de ce moment que les sociétés caribéennes tirent leur commencement. Nous verrons dans les parties suivantes comment des structures et des fondations posées à ce moment affleurent les sols encore aujourd'hui dans l'arc caribéen. Ici, je propose de penser le monde et ce moment en particulier, non plus depuis le sol des nations européennes, mais depuis celui de ces sociétés caribéennes naissantes. De quelles constitutions du monde témoignent les colonisations européennes des Caraïbes ? A quoi ressemble le monde dès lors qu'il est pensé depuis ce rivage « outre atlantique » ? Observant tour à tour le processus de colonisation et la mise en place de la traite négrière transatlantique avec une focale sur l'expérience coloniale française, je m'attarderai sur trois verbes, trois actions constitutives de cette fondation du monde : habiter, exploiter et asservir. Le premier chapitre est une élucidation de cette politique de l'habiter, que j'appelle l'*habiter colonial,* qui fut mise en œuvre dans le cadre de la colonisation française des Caraïbes. Prêtant attention aux significations implicites et explicites de cet habiter colonial, nous verrons comment cette colonisation instaura un *autre monde sans autre*. Puis, le second chapitre explore les rapports aux non-humains institués par l'habiter colonial et leurs conséquences écologiques et politiques. Enfin, le troisième chapitre porte plus explicitement sur l'expérience du monde de l'esclave colonial. Je montrerai comment l'esclavage colonial instaura une extranéité particulière des esclaves se manifestant par quatre ruptures dans leurs rapports au monde. Ces trois verbes dessinent les contours du monde colonial caribéen.

# I. De l'habiter colonial à l'autre « monde » sans autre

## A. L'habiter colonial : Idée, principes, fondations

> « […] pour faire habiter & peupler les Isles de Saint-Christophe & la Barbade, & autres situées à l'entrée su Pérou […] »[1] *Extrait de l'acte d'association de la compagnie de Saint-Christophe, 1626*

Si la colonisation des Caraïbes est irrémédiablement associée à des guerres de conquêtes, à une exploitation à outrance des ressources de ces îles, à l'asservissement des peuples autochtones et à un peuplement de colons, il est toutefois important de reconnaître que ces actions furent les manifestations d'un objectif explicite : celui d'*habiter*. Le projet de la colonisation française des Caraïbes eut pour visée la mise en œuvre d'un *habiter colonial*. Les actes de création des compagnies françaises qui financèrent l'exploitation des îles Caraïbes par les Français, stipulèrent cette intention de *faire habiter* ces îles. Que comprendre donc par ce « faire habiter » ? Quel sens prend le mot « habiter » dans le contexte de la colonisation française des Caraïbes ?

Commençons par remarquer la formulation de ce texte qui sépare à dessein « habiter » et « peupler », indiquant qu'il se joue autre chose dans l'expression « faire habiter » que l'unique déplacement d'hommes sur des îles. L'habiter, ou précisément ce *faire habiter colonial*, fut une dimension fondamentale de la colonisation française des Caraïbes. Cette intimité du processus de colonisation française et de l'habiter se retrouva également dans le langage vernaculaire. Par exemple, les parcelles de forêts qui furent défrichées pour planter du

[1] Du Tertre, Jean-Baptiste, *Histoire générale des Antilles habitées par les François, Tome 1*, Paris, Éditions Thomas Lolly, 1667, p. 8.

tabac ou de la canne à sucre furent désignées comme des terres « habituées »[2]. Les maisons des colons aux abords des champs de cultures furent appelées – et le sont encore aujourd'hui – des « habitations » ou « *bitation* » en créole. L'occupant homme d'une telle habitation est dit un « habitant ». Le point important ici ne réside pas dans l'utilisation de ces mots en tant que tels, mots qui furent courants en France comme ailleurs. Je souhaite attirer l'attention sur la limite établie entre l'habiter et le non-habiter au sein de ces espaces de colonisation, sur ces terres récemment « découvertes ». Il existe des terres qui sont dites ''habituées'' et d'autres qui ne le sont pas. Il y a des maisons qui sont des habitations et d'autres qui ne le sont pas. Des gens habitèrent ces îles sans pour autant être désignés comme des « habitants ». Et inversement, il y eut des habitants qui n'habitaient pas les habitations, déléguant la conduite de la plantation à un géreur. Ces considérations indiquent que la colonisation française amena une conception spécifique de l'habiter, un habiter colonial, qui ne va pas de soi et que je mets en lumière ici.

Aujourd'hui, le rapport entre la colonisation et l'habiter est couramment traduit par les expressions « habitat colonial » ou « les habitations coloniales ». Celles-ci évoquent surtout l'architecture coloniale et les persiennes en bois des maisons coloniales qui filtrent les alizés aux Antilles, un style d'édifice et une façon de les arranger, ou encore une manière de se situer au milieu des cultures de terres[3]. Ici, il s'agit d'abord de saisir philosophiquement cet habiter colonial. Qu'est-ce que l'habiter colonial dans les Caraïbes ? Que signifie habiter la terre, dès lors que cet habiter naît au cœur de ce processus de colonisation ? Quelles conséquences cette naissance coloniale eut-elle sur le sens d'habiter la terre ? Comment alors penser cet « écoumène »[4] colonial, c'est-à-dire cette manière d'être humain sur terre et d'être sur terre en tant que la terre est habitée par les hommes, dès lors que cet écoumène se situe *au mitan* de la colonisation des Caraïbes ?

---

[2] Thibault de Chanvalon, Jean-Baptiste, « Moments Perdus ou Sottisier » (manuscrit inédit présenté par Monique Pouliquen), in *Voyage à la Martinique, 1751-1756 : contenant diverses observations sur la physique, l'histoire naturelle, l'agriculture, les mœurs et les usagers de cette isle faites en 1751 et dans les années suivantes*, Paris, Khartala, 2004 [1761], p. 261 :« On s'aperçoit aujourd'hui avec regret que l'on s'est hâté de découvrir l'île de toutes parts, et d'en abattre les bois. […] C'est surtout depuis la dernière guerre, et depuis le haut prix des cafés, que l'on a défriché partout, ou habitué, comme on dit ici ».

[3] Dans ce sens, voir l'article de l'architecte Charlery, Charlery, Christophe « Maisons de maître et habitations coloniales dans les anciens territoires français de l'Amérique tropicale », in *In Situ*, vol.5, [en ligne], 2004, disponible sur < DOI : 10.4000/insitu.2362>, consulté le 01 avril 2016.

[4] Berque, Augustin, *être humains sur la terre : principes d'éthique de l'écoumène,* Paris, Gallimard, 1996, p. 78 : « l'écoumène, c'est à la fois la Terre et l'humanité ; mais ce n'est pas la Terre *plus* l'humanité, ni l'inverse ; c'est la Terre *en tant qu'*elle est habitée par l'humanité, et c'est aussi l'humanité *en tant qu'*elle habite la Terre. L'écoumène est donc une réalité relative, ou, plus exactement dit, relationnelle ; d'où notre définition : *l'écoumène, c'est la relation de l'humanité à l'étendue terrestre*. ».

## Penser l'habiter colonial : de Heidegger à Césaire

Cette exploration philosophique de l'habiter colonial exige de revenir sur les développements proposés par Martin Heidegger sur la question de l'habiter, comme d'un point de départ. Dans son essai « bâtir habiter penser », Heidegger propose de *penser* l'« habiter » et le « bâtir ». Écrivant sur le fond d'une crise du logement, le premier geste de Heidegger est une invitation à saisir une portée profonde de l'habiter et du bâtir, qui ne peut se réduire aux modalités de construction, aux lieux géographiques et physiques où logent des hommes. De manière analogue au langage, habiter et bâtir ne seraient pas des activités circonstancielles de l'homme, mais constitueraient au contraire une modalité indépassable de son être. Prenant pour point départ le mot du vieux allemand correspondant à bâtir (« bauen »), Heidegger arrive à l'assertion qu'être, c'est habiter, qu'être homme, c'est être un habitant de la terre :

> « A l'origine *bauen* veut dire habiter. Là où le mot *bauen* parle encore son langage d'origine, il dit en même temps *jusqu'où* s'étend l'être de l'« habitation ». *Bauen, buan, bhu, beo* sont en effet le même mot que notre *bin* (suis) dans les tournures *ich bin, dubist* (je suis, tu es) et que la forme de l'impératif *bis*, « sois ». Que veut dire alors *ich bin* (je suis) ? Le vieux mot *bauen,* auquel se rattache *bin,* nous répond : « je suis », « tu es », veulent dire : j'habite, tu habites. La façon dont tu es et dont je suis, la manière dont nous autres hommes *sommes* sur terre est le *buan*, l'habitation. Être homme veut dire : être sur terre comme mortel, c'est-à-dire : habiter »[5]

Heidegger fait de l'être un habitant, un être-sur-terre, un être-qui-demeure-sur-terre, et dont la demeure est bornée par le ciel, les divins, la terre et les mortels, ce qu'il nomma le « *Quadriparti* »[6]. Encore, pour Heidegger, c'est parce qu'il est humain que l'homme habite. Ce développement d'Heidegger permet alors de saisir la relation entre le bâtir (au sens de construction) et l'habitation (au sens de maison) sous une autre lumière que celle de la relation entre moyen (bâtir) et fin (habitation) :

> « Nous n'habitons pas parce que nous avons « bâti », mais nous bâtissons et avons bâti pour autant que nous habitons, c'est-à-dire que nous sommes *les habitants* et sommes comme *tels*. »[7]

Le bâtir et l'habitation ne sont en ce sens que les manifestations d'une modalité de l'être de l'homme, pour qui être, c'est habiter la terre. Les manifestations du bâtir auxquelles Heidegger fait référence comprennent tant la construction, la fabrication d'édifices que l'acte

[5] Heidegger, Martin, « bâtir, habiter, penser », *in Essais et conférences*, (trad. André Préaut), Paris, Gallimard, 1958, p. 173.
[6] Ibid., p.177.
[7] Ibid., p.175.

de cultiver la terre[8]. Cependant, pour Heidegger, ces activités témoignent avant tout de cet *habiter premier*, de ce bâtir premier qui fait de l'homme un habitant et un bâtisseur d'habitats.

C'est d'abord à ce niveau, en ce sens d'habiter premier, que j'interroge l'habiter colonial. Il n'est plus question alors de réfléchir sur la manière dont l'homme habite la terre et les relations entre le bâtir et l'habitation. Il s'agit plutôt de questionner les procédés par lesquels « l'homme » devient habitant, c'est-à-dire les manières dont le bâtir, l'habitation, et le cultiver sont érigés comme les manifestations d'un habiter préalable, quand cette opération se place dans ce processus spécifique de la colonisation européenne des Caraïbes. En somme, comment l'homme devient-il habitant – c'est-à-dire humain suivant l'intuition de Heidegger – , dès lors que cet habiter est colonial ? Si la pensée d'Heidegger permet de relever cet habiter premier, force est de constater qu'elle ne permet pas de penser cet habiter colonial à l'étude ici. Cela tient à quatre points d'ombres majeurs dans son développement.

En premier lieu, l'habiter-sur-terre de Heidegger a pour implicite une conception déjà arrêtée, connue et finie de la terre. Au moment où Heidegger écrit ses textes sur l'habiter, il n'existe plus dans l'imaginaire collectif d'inconnues dans les bornes de la terre. Qui sait si ce développement avancé de la cartographie terrestre influença Heidegger ? Toujours est-il que Heidegger occulte la composante géographique de la terre – et donc de l'existence humaine – dans ses écrits philosophiques sur l'habiter. Cette absence pose une double limite conséquente à cette pensée de l'homme sur terre. D'une part, elle ne permet pas de penser les nombreuses migrations qui sont pourtant constitutives de l'histoire des hommes sur terre. Cette absence de l'existence géographique de l'homme fut déjà évoquée par son élève Gunther Anders[9].

[8] Ibid., pp. 173-174 : « Les deux modes du *bauen* – *bauen* au sens de cultiver, en latin *colerer, cultura,* et *bauen* au sens d'édifier des bâtiments, *aedificare* – sont tous deux compris dans le *bauen* proprement dit, dans l'habitation. Mais *bauen*, c'est-à-dire être sur terre, est maintenant, pour l'expérience quotidienne de l'homme, quelque chose qui dès le début, comme la langue le dit si heureusement, est « habituel ». Aussi passe-t-il à l'arrière-plan, derrière les modes variés dans lesquels s'accomplit l'habitation, derrière les activités des soins donnés et de la construction. ».

[9] Anders, Günther & Greffrath Mathias, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ? entretien avec Mathias Greffrath*, (trad. Christophe David), Paris, Éditions Allias, 2001, pp. 16-18 : « Je lui reprochais [Heidegger] d'avoir traité seulement le temps, et pas l'espace, comme un existential [existenzial]. Certes, on trouvait chez lui, disais-je, la notion d'espace environnant [Umraum]. Mais ce n'est pas un hasard si son *opus magnum* ne s'intitule pas « Être et espace ». J'avais la bougeotte à l'époque, je souffrais de n'être toujours qu'ici et pas là-bas. J'ai d'ailleurs pas mal roulé ma bosse à ce moment-là, je me suis embarqué pour l'Angleterre en me faisant passer pour un médecin de bord, j'ai traversé le sud de la France à pied -bref : je lui faisais le reproche d'avoir laissé de côté chez l'homme sa dimension de nomade, de voyageur, de cosmopolite, de n'avoir en fait représenté l'existence humaine que comme végétale, comme l'existence d'un être qui serait enraciné à un endroit et ne le quitterait pas. Ce qui est d'ailleurs absolument exact dans son cas du point de vue biographie, car il s'est attaché à la région dans laquelle il est né, avec une ténacité que je n'ai jamais rencontrée chez d'autres contemporains dans ce siècle de l'avion qui est le nôtre. Quand il eut achevé son enseignement à Marbourg et qu'il eut le droit de retourner dans sa Forêt Noire, ce fut pour lui une délivrance : il était délivré de l'être-loin [Wegsein], délivré de ce qui n'était pas en réalité une prison. Je lui fis donc, à ce moment-là, le reproche de ne

D'autre part, il n'est tout simplement pas possible de s'interroger sur l'habiter d'une terre qui jusqu'alors n'était pas pensée comme étant la terre, comme étant existante, comme ce fut le cas lors de la colonisation des Caraïbes. L'habiter heideggérien suppose une terre totalisée et un homme immobile dans son habiter.

La seconde impasse de la pensée heideggérienne sur l'habiter tient à son affection particulière pour la question de l'être, pour l'interrogation ontologique. Dans son développement sur l'habiter, Heidegger procède à une série de questions sur l'être et l'être de : « qu'est-ce que l'être de l'habiter, qu'est-ce que l'être du bâtir, qu'est-ce qu'être, qu'est-ce qu'être homme ». Cette approche a pour point d'ombre majeur d'occulter l'autre, et particulièrement l'autre homme. Aussi ne s'étonnera-t-on point qu'Heidegger fut pris d'affection pour un vers d'Hölderlin qui a pour sujet l'homme au singulier : « Plein de mérite, mais en poète/L'homme habite sur cette terre »[10]. Dans son texte intitulé « …l'homme habite en poète… », Heidegger montre habilement que ce vers de Hölderlin n'est pas à entendre tel un homme qui vivrait détaché de la réalité :

> « Celle-ci [la poésie] ne survole pas la terre, elle ne la dépasse pas pour la quitter et planer au-dessus d'elle. C'est la poésie qui tout d'abord conduit l'homme sur terre, à la terre, et qui le conduit ainsi dans l'habitation. »[11]

La poésie serait un moyen d'atteindre cet habiter premier repéré plus haut. Néanmoins, dans son analyse du poème de Hölderlin comme dans sa conceptualisation de l'habiter, il est toujours question de *l'*homme, et de *l'*homme seul. Aucune mention de l'autre homme, de l'autre femme, de l'autre groupe, de l'autre ethnie, de l'autre village, de l'autre pays, ou encore de l'autre nation qui pourtant sont constitutifs de l'expérience humaine d'habiter la terre. Cette absence se note aussi dans l'analyse que Heidegger fait du mot « amitié » dans le poème de Hölderlin où, paradoxalement, l'autre homme n'intervient pas[12]. Cette absence de l'autre et de la pluralité est problématique en ce qu'elle occulte cette condition de l'expérience humaine, qu'est d'habiter avec d'autres hommes, condition de la politique. « Dieu a créé

même pas accorder à l'homme la mobilité de l'animal, en tout cas de ne pas traiter cette mobilité comme un existential, non, mais de considérer l'homme dans le fond comme un être enraciné, comme une plante, et j'insistai sur le fait qu'une telle anthropologie de l'enracinement pouvait avoir des conséquences politiques du plus mauvais augure. On sait que Heidegger a effectivement très vite été sujet à des tendances politiques réactionnaires. ».

[10] Heidegger, Martin, « … l'homme habite en poète… », *in Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 228.

[11] Ibid., p. 230.

[12] Ibid., pp. 244-245.

*l'*homme, affirma Arendt, *les* hommes sont un produit humain, terrestre, le produit de la nature humaine »[13].

Cet habiter-avec ne peut être un simple prolongement de la conceptualisation de Heidegger. Au contraire, prenant au sérieux la présence de l'autre dans la possibilité même de l'être, tout habiter est nécessairement un habiter-avec. Aussi dans l'exploration du sens de l'habiter depuis l'expérience coloniale caribéenne, il est possible de répondre à Heidegger, – et à Hölderlin, dont les pensées s'entrecroisent aux dires de Heidegger[14] – à partir d'un autre poète et philosophe contemporain d'Heidegger, Aimé Césaire. Dans un passage de son poème « Cahier d'un retour au pays natal », Césaire écrivit ces vers :

> « ceux qui n'ont exploré ni les mers ni le ciel
> mais *ceux sans qui la terre ne serait pas la terre*
> gibbosité d'autant plus bienfaisante que la terre
> déserte
> davantage la terre
> silo où se préserve et mûrit ce que la terre a de plus
> terre » [15]

Ce que Césaire révèle en poète à partir de ces vers n'est pas un simple rappel de l'existence de l'autre, des autres, de ces « ceux ». Il ne s'agit pas du rappel qu'il y a d'autres qui peuplent la terre, et que par conséquent penser la terre dans son ensemble global, c'est aussi penser ces autres. Le vers « ceux sans qui la terre n'est pas la terre », me semble-t-il, est à saisir dans le sens plus profond d'une interrogation ontologique sur la terre et l'être-sur-terre. Puisqu'être homme c'est aussi habiter sur terre, ce vers a quelque chose à nous dire sur l'habiter. En renversant la proposition négative de Césaire, on arrive à l'affirmation suivante : la terre n'est précisément terre, que parce qu'elle est habitée par d'autres, que parce qu'elle est habitée par ces « ceux ».

En ce sens, contrairement à Heidegger, Césaire livre une conception de l'habiter non pas qui « prend en compte l'autre » – cela supposerait une existence préalable de l'habiter et la prise en compte serait une action postérieure à cette existence –, mais plutôt qui ne peut se penser qu'à la condition de la présence des autres. En d'autres termes, ce n'est qu'à partir de l'autre qu'habiter la terre est possible. Ce n'est qu'à partir des autres que la terre est terre. C'est dans ces présences des autres, dans ce « silo » que « se préserve et mûrit ce que la terre

[13] Arendt, Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, (trad. Sylvie Courtine-Denamy), Paris, Seuil, 1995[1950], p. 31.
[14] Heidegger, Martin, « … l'homme habite en poète… », *op. cit.*, p. 231 : « Ce que dit Hölderlin, lorsqu'il parle d'habiter en poète, ne ressemble donc pas à notre pensée. Celle-ci, pourtant, et ce que Hölderlin dit en poète, sont bien une seule et même chose ».
[15] Césaire, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983 [1939], p. 46.

a de plus terre ». Parallèlement, ce n'est qu'à partir de l'autre, qu'être humain est possible. De là, deux conséquences importantes sont à tirer. D'une part, sans les autres, la terre n'est pas terre, mais désert ou désolation. D'autre part, habiter sans l'autre, n'est précisément pas habiter. Habiter sans l'autre, c'est ne pas être habitant, c'est ne pas être humain. Levant le voile sur ce sens du vers de Césaire, il est alors possible de le lire ainsi : « ceux sans qui, il n'est pas possible d'être humain »[16].

Le troisième coin d'ombre laissé par Heidegger dans sa conceptualisation de l'habiter a trait aux non-humains. Quelle place occupent les non-humains dans l'habiter humain sur terre ? Heidegger n'aborde pas cette question. Pourtant, habiter sur terre implique non seulement d'habiter avec d'autres humains, mais aussi avec plusieurs formes de vies animales et végétales au sein d'écosystèmes et de milieux de vie partagés. Indépendamment du statut ontologique de ces non-humains, indépendamment des questionnements sur les considérations morales envers ces autres, l'habiter sur terre suppose cet habiter avec l'autre non-humain. Qu'advient-il de ces autres-là ? Cette question est laissée de côté par Heidegger qui dans sa dérivation du Quadriparti propose des coordonnées anthropologiques de l'existence humaine sur terre (la terre, le ciel, les mortels et les divins) qui font fi de ces non humains.

Enfin, la dernière impasse que comporte la conceptualisation de l'habiter de Heidegger, git dans le coin d'ombre concernant la manière dont l'habiter advient. Il ne s'agit pas de l'interrogation sur les méthodes de construction et de culture, mais plutôt sur la manière dont cet habiter premier, dont la culture et l'édifice en sont des manifestations, advient. Quel est l'« acte qui fonde » cet habiter, quelle est sa base, ou encore quel est cet « autre mode du « bâtir » » comme le sous-entend Heidegger ?

> « Cultiver, écrit Heidegger, au sens des soins que le paysan donne à la croissance, construire, c'est-à-dire édifier des bâtiments, des usines, et fabriquer des outils, sont déjà des conséquences essentielles de l'habitation, mais ils ne sont pas sa base, encore moins l'acte qui la fonde. Celui-ci doit s'accomplir dans un autre mode du « bâtir » (*Bauen)*. Ce « cultiver-et-construire » (Bauen), qui est pratiqué d'une manière courante et souvent exclusive et qui est ainsi la seule façon d'habiter connue, apporte sans doute à l'habitation une abondance de mérites. Mais l'homme peut habiter seulement quand c'est d'une autre façon qu'il a déjà « bâti », qu'il « bâti » et projette constamment de « bâtir ». »[17]

[16] Une même critique peut être adressée au géographe Augustin Berque qui, prenant appui sur Heidegger, dérive une compréhension très fine de l'habiter sur terre à partir du concept de l'écoumène. Cependant, Berque ne fait que rendre les impasses d'Heidegger plus explicites en décrivant un être humain sur terre qui peine à donner la place à l'autre. Voir Berque, Augustin, *Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 1987.
[17] Heidegger, Martin, « … l'homme habite en poète… », *op. cit.*, pp. 229-230.

Heidegger nous dit peu sur cet acte qui fonde, c'est-à-dire sur les manières dont advient cette base depuis laquelle cultiver et bâtir participent à l'habiter, bref, sur cette « autre façon qu'il a déjà bâti ».

Afin d'explorer philosophiquement l'habiter colonial, il devient indispensable de jeter une lumière sur ces quatre coins d'ombre laissés par Heidegger : la dimension géographique de l'existence humaine et les limites de la terre ; la présence des autres comme condition de possibilité de l'habiter ; la présence des non-humains ; et la constitution de l'habiter premier. Ces quatre coins d'ombre sont éclairés ainsi à partir de quatre questions correspondantes. Où se trouve l'habiter colonial ? Quelle place occupe l'autre dans l'advenu de cet habiter ? Quelle place occupe l'autre non-humain ? Quel acte fonde cet habiter colonial ? C'est donc à partir de ces quatre lumières que je restitue les principes, les fondations, et les caractéristiques de cet habiter colonial depuis l'expérience française de la colonisation des Caraïbes.

## Principes de l'habiter colonial : appropriation de terres et altéricide

Je prends pour point de départ ce moment charnière que fut la création de la première compagnie finançant la colonisation. Les principes de l'habiter colonial de l'empire français dans les Caraïbes furent explicitement posés dans les actes de la création de la première compagnie d'exploitation coloniale française, la compagnie de Saint-Christophe. Sous l'impulsion du corsaire Pierre d'Esnambuc, déjà familier des petites Antilles, Richelieu et Du Roissey créèrent le 31 octobre 1626, la compagnie de Saint-Christophe[18]. À cet effet trois documents furent édités qui synthétisent le projet de colonisation française des îles de la Caraïbe : la commission donnant droit et pouvoir à d'Esnambuc et du Roissey de coloniser les iles, l'acte d'association des Seigneurs de la Compagnie des îles d'Amérique, le contrat de charte-partie entre d'Esnambuc et la Compagnie. L'acte d'association de cette compagnie précise ces principes de l'habiter colonial :

[18] Elle devint en 1636 la Compagnie des Îles de l'Amérique. En 1650, la compagnie fut liquidée et les îles vendues. Du Parquet acheta la Martinique, Sainte-Lucie, Grenade et les Grenadines. En 1664, une nouvelle compagnie, la compagnie des Indes Orientales fut créée et fut à nouveau liquidée en 1674, année où les îles furent rattachées à la possession du Roi. Voir May, Louis-Philippe, *Histoire économique de la Martinique (1635-1763)*, Fort-de-France, Société de distribution et de culture [1930], 1972, pp. 7-13.

> « Nous soussignés, reconnaissons et confessons avoir fait et faire par ces présentes une fidèle association entre Nous, envoyés sous la conduite des sieurs d'Esnambuc et du Roissey, capitaines de marine, ou ceux qu'il nous semblera bon de choisir et nommer pour faire habiter et peupler les îles de Saint-Christophe et de Barbade, et autres situées à l'entrée du Pérou, depuis le onzième jusqu'au dix-huitième degré de la ligne équinoxiale, qui ne sont point possédés par des princes chrétiens, autant afin de faire instruire les habitants desdites îles dans la religion catholique, apostolique et romaine, que pour commercer et négocier des deniers et des marchandises qui pourront être recueillies et tirées desdites îles et de celles des sites avoisinants, les amener au Havre à l'exclusion de tout autre ; […] »[19]

J'interroge tour à tour ce document à partir des quatre lumières dérivées précédemment. Tout d'abord, où se trouve l'habiter colonial ? Contrairement à l'habiter Heideggérien, ce document précise que l'habiter colonial est d'emblée géographique. L'adjectif géographique n'est pas un complément à l'habiter colonial, mais il en constitue l'essence, de sorte qu'il est impossible de penser l'habiter colonial sans cette géographie de l'habiter. L'habiter colonial est géographique en au moins deux manières. D'une part, il est géographique en ce qu'il est situé, il est localisé au sein de la géographie de la terre. Il faut : « faire habiter et peupler les îles de Saint-Christophe et Barbade, et autres *situées à l'entrée du Pérou, depuis le onzième jusqu'au dix-huitième degré de la ligne équinoxiale* ». L'habiter colonial a un espace, un lieu, bref une clôture. L'habiter colonial est borné. D'autre part, l'habiter colonial est *géographiquement subordonné* à un autre lieu, à un autre espace. Il importe de produire des marchandises à partir de ces îles et de « les amener au Havre à l'exclusion de tout autre ». Le sens de cette exclusivité des échanges posés comme principe – le principe de l'exclusif – ne s'épuise pas dans son entendement économique. Avant les conséquences économiques et la traduction commerciale de ce principe, cette subordination témoigne d'une relation ontologique de ces îles au Havre, c'est-à-dire à la France métropolitaine. L'habiter colonial dans son être même dirait Heidegger, est pensé comme étant subordonné à un autre habiter, l'habiter métropolitain, lui-même pensé comme habiter véritable. Cela signifie que dans son principe même, habiter ces îles c'est dépendre de l'habiter métropolitain. Plus fondamentalement, cela signifie que *ce n'est qu'à la condition de cette subordination géographique et de cette dépendance ontologique à cet habiter métropolitain européen, qu'il est possible d'habiter ces îles*. Cet habiter est dès lors déjà pensé comme un habiter second, comme un « sous-habiter », qui se manifeste par cette subordination géographique.

[19] Du Tertre, *op. cit.*, p. 8

En second lieu, prêtant attention à cette « géographisation » de l'habiter dès lors qu'il concerne l'habiter colonial, l'on ne peut que remarquer qu'il y va déjà d'une forme de relation à l'autre. Qu'advient-il donc de l'autre dans cet habiter colonial ? De quels autres est-il question ? La première relation à l'autre dans ces principes de l'habiter colonial est présente dans l'énonciation des bornes géographiques. Il est nécessaire de faire habiter et de faire peupler ces îles « qui ne sont point possédées par des princes chrétiens ». À première vue, cette précision indique que l'habiter colonial implique une relation à un certain autre, et plus spécifiquement une relation aux autres princes chrétiens, c'est-à-dire aux autres nations et empires européens. Habiter ces îles, c'est d'emblée reconnaître ces autres princes et nations européennes. Observant le contenu de cette proposition, l'on constate également que l'existence de cet autre chrétien marque les frontières de l'habiter colonial. Par conséquent, il est indispensable de s'arranger, de composer, bref, d'habiter *avec* celui-ci.

La conception de l'habiter colonial comme étant nécessairement un habiter avec l'autre prince chrétien, part de l'évidence que la terre appartient aux chrétiens. C'est à partir de cette évidence présupposée, et de la légitimité qui en découle, que dans sa bulle pontificale du 4 mai 1493 intitulée « Inter Cætera », le Pape Alexandre VI réaffirma le principe que la terre appartient aux chrétiens et opéra un partage des îles et du nouveau continent entre le roi et la reine de Castille ; Ferdinand et Isabelle :

> « En vertu de l'autorité du Dieu Tout-Puissant que nous avons reçue par le bienheureux Pierre, et de celle qui est attachée aux fonctions de Vicaire de Jésus-Christ que nous exerçons sur la terre, nous donnons, concédons, transférons à perpétuité, aux termes des présentes, ces îles et ces continents, avec toutes leurs dominations, cités, places fortes, lieux et campagnes, droits et juridictions, à vous et à vos héritiers et successeurs, les Rois de Castille et de Léon ; et nous vous en faisons, constituons et estimons maîtres, vous et vos susdits héritiers et successeurs, avec pleine, libre et entière puissance, autorité et juridiction. Mais c'est notre volonté que notre présente donation, concession et assignation, ne puisse ni être censée avoir été mise en question ou détruite, ni détruire les droits des Princes Chrétiens qui auraient effectivement possédé lesdites îles et les dits continents jusqu'au jour précité de la nativité de Notre Seigneur Jésus-Christ. »[20]

Cette même reconnaissance de l'autre chrétien dans l'habiter colonial fut réaffirmée par le partage fait de ces terres avec d'autres chrétiens à travers les lignes d'amitiés. Ces actes posent l'habiter comme étant nécessairement un habiter avec l'autre chrétien. Un autre chrétien avec qui l'on a la terre en partage, et avec qui l'on s'accorde pour être en désaccord

[20] Grunberg, Bernard et Montemayor, Julian, *L'Amérique espagnole (1492-1700), Textes et documents*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 16.

et se faire la guerre. Ainsi, dans la commission de Richelieu à d'Esnambuc et du Roissey de 1626, celui-ci légitime cette prise de terre du fait que ces îles sont au-delà de ces lignes d'amitiés :

> « […] attendu que lesdites îles sont au-delà des amitiés, nous avons donné et donnons le droit et le pouvoir auxdits d'Esnambuc et du Roissey, d'aller peupler à l'exclusion de toutes les autres, lesdites îles de Saint-Christophe et de la Barbade […] »[21]

En accordant à du Plessis et de l'Olive l'autorisation de colonisation la Guadeloupe en 1635, le Cardinal Richelieu écrivit au Pape afin qu'il autorise cette colonisation et la mission des religieux chargés de convertir les Amérindiens. Le Pape répondit par un bref apostolique autorisant l'entreprise de colonisation par cette autre nation chrétienne, comme une « dérogation tacite à la bulle d'Alexandre VI »[22].

L'autre reconnu dans la conception de l'habiter colonial avec lequel la terre est habitée n'est pas n'importe quel autre. C'est l'autre chrétien, c'est-à-dire l'autre qui partage la même religion, croit au même Dieu que moi, bref, l'autre est celui qui est comme moi, colon chrétien européen. En ce sens, l'habiter-avec-l'autre-chrétien est un habiter avec celui qui peut être réduit à un même système de référence symbolique, à une même conception de la terre de son origine et de l'autorité religieuse qui la régit. Cet habiter colonial n'est donc point un habiter avec celui qui est différent de moi. Ce n'est nullement un habiter avec l'autre que moi. L'habiter colonial n'est point un habiter avec l'autre. L'habiter colonial demeure un habiter seul dès lors que les « autres » se résolvent dans ce même. Qu'advient-il alors de l'autre de l'autre chrétien ? Qu'advient-t-il de cet autre qui n'est en rien réductible au même au sein de l'habiter colonial ?

*L'évidente contradiction*

C'est ici qu'il faut relever cette « évidente contradiction » propre à l'habiter colonial dans son rapport à l'autre, ou plus exactement aux autres. Ce que j'appelle évidente contradiction est la manière dont les contradictions propres à un propos passent pour être si évidentes qu'elles n'apparaissent même pas comme des contradictions. En revenant à la constitution de l'habiter colonial français dans les Caraïbes, une telle évidente contradiction est à l'œuvre dans la manière de considérer l'autre selon qu'il s'agisse de l'autre chrétien ou

[21] Armand cardinal de Richelieu, « commission aux Sieurs d'Esnambuc et du Roissey, capitaines du Roi dans les mers du Ponant, pour établir une colonie française aux Antilles d'Amérique », 31 octobre, 1626, in Du Tertre, *op. cit.*, p. 37.
[22] Du Tertre, *op. cit.*, p. 71.

de l'autre « sauvage ». Dans une même phrase, il est question de faire habiter ces îles, tout en reconnaissant qu'il y a déjà des habitants. Il est question d'habiter ces terres comme si elles étaient inhabitées, tout en admettant qu'elles sont déjà habitées. Il importe de faire peupler ces îles tout en reconnaissant qu'elles sont déjà peuplées par ces « habitants » à instruire dans la religion catholique, apostolique et romaine. Une telle évidente contradiction fut déjà à l'œuvre dans la bulle pontificale du Pape Alexandre VI. Tout en signalant l'existence de « très nombreuses nations [qui] habitent ces pays, vivant en paix », le Pape Alexandre « donne » et « concède » ces terres, comme si elles n'étaient pas habitées. Ces contradictions dans les textes éclairent la relation complexe à l'autre que moi, dans la conception de l'habiter colonial.

L'habiter colonial ne consiste pas en l'occultation de l'autre comme si celui-ci n'aurait pas été vu, comme si celui-ci n'aurait pas été su. Partageant les analyses de Enrique Dussel dans les processus à l'œuvre dans la colonisation européenne des Amériques, il me semble pourtant que le terme « occultation » ne permet pas de représenter adéquatement ces modalités de relation à l'autre[23]. Si les Européens prirent leurs traités, signèrent leurs actes de création de compagnies d'exploitation des Caraïbes, comme si ces îles étaient vierges, ils ne furent pas aveugles. Ils savaient pertinemment qu'il y avait des gens qui habitaient ces îles, comme nous l'avons vu dans ces mêmes documents. Ceux-ci sont désignés, ils sont nommés. Pourtant, si cet autre est « reconnu », il n'est pas reconnu en tant qu'autre qui se tient face au même. Le surgissement de l'autre n'est saisi que comme une corde avec laquelle cet autre peut être ramené vers un nous connu, vers un même. Il n'apparaît qu'en tant que matière possiblement réductible à une autre « manière du Moi » reprenant l'expression du philosophe Emmanuel Levinas[24]. L'habiter colonial suppose ainsi cette relation paradoxale à l'autre, où l'autre n'est reconnu comme autre que dans la mesure où il peut ne plus être autre. Cette relation paradoxale est explicite dans l'acte de la création de la compagnie de Saint-Christophe. Le premier moment discursif où apparaît l'autre est celui où il est précisé qu'il sera réduit au même, donnant lieu à cette paradoxale « apparition-réduction ». Il s'agit de faire habiter et de faire peupler ces îles :

---

[23] Dussel, Enrique, *1492, l'occultation de l'autre*, (trad. Christian Rudel), Paris, Les éditions ouvrières, 1992, pp. 5-6 : « De toute façon, cet Autre ne fut pas découvert en tant qu'Autre, mais bien occulté car il fut assimilé à ce que l'Europe était depuis toujours. ».

[24] Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, Paris, Kluwer Academic, 2009 [1971], p. 26 : « L'originalité de l'identification […]. Il faut partir de la relation concrète entre un Moi et un monde. Celui-ci, étranger et hostile, devrait en bonne logique altérer le moi. Or, la vraie et l'originelle relation entre eux, et où le moi se révèle précisément comme le Même par excellence, se produit comme *séjour* dans le monde. La manière du Moi contre l'«autre » du monde, consiste à séjourner, à s'identifier en y existant *chez soi.* ».

> « […] afin de faire instruire les habitants desdites îles dans la religion catholique, apostolique et romaine […] »

Dans le moment où l'existence de l'autre apparaît, il apparaît en tant qu'il sera réduit au même.

Ci-gît la violence ontologique principielle de l'habiter colonial. Celle-ci ne situe pas dans la posture passive d'une inaptitude à recevoir l'autre comme autre. Cette violence ontologique principielle est mise en évidence dans l'attitude active par laquelle la relation à l'autre est celle qui consiste irrémédiablement à nier son altérité. Cette dialectique par laquelle l'autre est reconnu en ce qu'il ne deviendra plus autre, est l'altéricide propre à l'habiter colonial. Toute l'entreprise de colonisation est en ce sens une entreprise de *mêmification,* de réduction au Même.

Troisièmement, l'habiter colonial se fonde sur une relation particulière aux non-humains. Celle-ci est clairement exprimée dans cet extrait de la commission de Richelieu :

> « […] ils [d'Esnambuc et du Roissey] ont vu et reconnu les effets que l'air y est très doux et tempéré, et lesdites terres fertiles et de grand rapport, desquelles il peut être tirée une quantité de commodités utiles pour l'entretien de la vie des hommes. Même ils ont appris des Indiens qui habitent lesdites îles, qu'il y a des mines d'or et d'argent, *ce qui leur aurait donné l'idée de faire habiter lesdites îles* par quantité de Français pour instruire leurs habitants dans la religion catholique apostolique, et romaine […] »[25]

Ce passage montre que bien que la colonisation des Caraïbes n'eût pas pour but le seul « entretien de la vie des hommes ». Au contraire, il s'est agi d'une exploitation à des fins commerciales de la terre. Comme le restitue cette commission de Richelieu, c'est la possibilité d'*extraire* des produits à des fins d'enrichissement qui « donna l'idée » de faire habiter. L'habiter colonial n'est pas le simple séjour de l'homme sur terre, tirant de cette terre de quoi s'entretenir. Au contraire, il suppose cette relation d'exploitation intensive aux non-humains, cette utilisation à des fins commerciales de ces « autres » c'est-à-dire de ces terres, du bois ou de certains animaux.

[25] Du Tertre, *op. cit.*, p. 36, je souligne.

## La fondation de l'habiter colonial (terres, massacres et défrichage)

Enfin, la réalisation de ce que l'habiter colonial suppose cette relation d'altéricide à l'autre humain et l'exploitation du non-humain, ouvre l'interrogation sur le dernier coin d'ombre laissé par Heidegger : celui de l'acte et de la fondation de l'habiter. Comment devient-on habitant ? Quel(s) acte(s) fonde(nt) cet habiter colonial ? La nécessité d'une action préalable à l'habiter, d'une action qui instaure l'habiter colonial fut explicitement reconnue dans ce texte de fondateur de la colonisation française qu'est l'acte de création de la compagnie de Saint-Christophe. Le but n'est pas simplement d'habiter ces terres. Il est question de « *faire* habiter », de sorte que c'est ce *faire* qui rend possible l'habiter. Le faire du « faire habiter » ici ne renvoie pas à la construction d'habitations, de paroisses, ni à la culture de denrées. Il renvoie plutôt aux actes qui érigent ces constructions et ces cultures en manifestations d'un habiter colonial. Ce sont des actes qui mettent en œuvre cet altéricide, c'est-à-dire ces actions qui consacrent la violence principielle de l'habiter colonial. L'acte qui fonda cet habiter colonial des Caraïbes est triple : l'usurpation de terres, le massacre des « sauvages » qui s'y trouvèrent et le défrichage des terres.

### *La prise de terre*

Le premier aspect de cet acte est la prise de terre. L'habiter colonial a pour présupposé cette évidente légitimité des colons européens pour s'approprier ces îles, les utiliser à des fins financières et y employer toute la force nécessaire pour mener à bien ce projet. Rappelons que les Amérindiens n'avaient pas la notion de propriété privée de la terre[26]. La propriété privée de la terre dans les Caraïbes fut l'œuvre de la colonisation européenne. Cette usurpation de terre s'accompagne d'un ensemble de gestes symboliques. Prolongeant la conception de l'habiter colonial comme étant un habiter-sans-l'autre, ces gestes symboliques ne sont pas destinés à ces autres, mais bien aux mêmes Européens. Pour exemple, le premier geste de Christophe Colomb arrivant à Guanahani en 1492 fut de rebaptiser cette île San Salvador et de se faire Vice-roi et gouverneur de l'île. Ce baptême de l'île et son auto-nomination en tant que gouverneur de l'île furent adressés explicitement aux membres de son expédition, et font référence à l'imaginaire collectif de la couronne espagnole. Cette auto-nomination, et autolégitimation de l'habiter colonial furent illustrées de façon rocambolesque quand les

[26] Watts, David, *The West Indies: patterns of development, culture and environmental change since 1492*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 77 : « Throughout the West Indies in 1492, no Indian groups had developed the concept of private ownership of the land; instead, they viewed the land as communal resource which was to be utilized fully, within the limits of their technology, but sensibly and conservatively, in order to provide, over long periods of time if necessary, a range of foods, which it did in abundance. ».

Espagnols adoptèrent pour pratique l'habitude de réciter le *Requirimento* – texte légitimant l'autorité du Dieu chrétien et du Pape dans la répartition des terres – avant de procéder à la colonisation[27]. Dans l'acte d'association de la compagnie de Saint-Christophe qui énonce les principes de l'habiter colonial, il est précisé c'est « une fidèle association entre *Nous* ». Lorsque du Plessis et de l'Olive arrivèrent en Martinique avec pour intention de la coloniser, la première action fut d'y planter la Croix[28]. S'en est suivie une cérémonie, relatée par le révérend père Du Tertre :

> « Après avoir chanté l'hymne *Vexilla regis prodeunt*, MM. de l'Olive et du Plessis attachèrent au pied de l'étendard triomphant de notre Rédemption, les armes de sa Majesté, peintes sur un grand écusson, après quoi on chanta le *Te Deum* à la décharge des canons des vaisseaux. » [29]

L'ironie ou plutôt le caractère insolite d'une telle cérémonie pour les Amérindiens vivant sur cette île est transparente dans le récit de Du Tertre :

> « Quelques sauvages, et entre autres, un vieillard appelé Ariacan, qui fut depuis compère de M. du Plessis, présent lors de cet acte de piété et de réjouissances, firent à la façon des singes, toutes les cérémonies qu'ils virent pratiquer à nos Français, s'agenouillant et baisant la terre comme eux. » [30]

Le « firent à la façon des Singes » de Du Tertre ne devrait pas, me semble-t-il, être lu simplement comme une remarque désobligeante sur des Caraïbes hébétés, qui n'auraient rien compris. Cette action des Caraïbes témoigne plutôt de ce fait patent, qu'*il n'y avait rien à comprendre* à cette cérémonie. La situation par laquelle des habitants de cette île assistent à une cérémonie d'étrangers qui prétendent occuper et s'approprier une terre qui n'appartient à personne, alors même que ces personnes sont présentes, est littéralement absurde. Face à cette absurdité, les Caraïbes répondirent par l'action appropriée : le comique moqueur du singe.

### *Massacres des Amérindiens et violences aux Amérindiennes*

Deuxièmement, l'envers de cette usurpation de terres posée comme légitime et évidente, fut le massacre d'innombrables Amérindiens. Ces massacres ne furent pas circonstanciels. Au contraire, ils furent la condition et le fondement de l'habiter colonial. Ces massacres furent longuement décrits et racontés par Bartolomé de Las Casas[31]. Concernant l'expérience française dans la Caraïbes, c'est bien sur les cendres des Caraïbes massacrés que les premiers colons français, sous l'égide de d'Esnambuc, établirent la première colonie à Saint-Christophe

[27] Voir Todorov, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique, la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982, pp. 187-189.
[28] Du Tertre, *op. cit.*, p. 76.
[29] Ibid., p. 76.
[30] Ibid., p. 76.
[31] Las Casas, Bartholomé, *Très Brèves relations de la destruction des Inde*, Paris, Chandeigne, 2013[1552].

en 1625. L'île de Saint-Christophe fut occupée par des Caraïbes, des Anglais et des Français. Prétendant éviter une embuscade des Caraïbes qui auraient tenté de les chasser, Anglais et Français, d'un commun accord, décidèrent de massacrer tous les Caraïbes de l'île et ceux qui y viendraient, comme le raconte le père Du Tertre :

> « Ils eussent infailliblement exécuté cette résolution barbare, si Dieu n'eut détourné ce malheur de dessus la tête de ces innocents réfugiés grâce à une sauvage appelé Barbe, qui ayant découvert aux Français et aux Anglais le cruel secret de ses compatriotes, attira sur eux le malheur qu'ils prétendaient faire tomber sur les autres ; car nos Français et les Anglais détestant une si horrible conspiration, les prévinrent chacun dans son quartier auparavant qu'ils fussent secourus, ils les poignardèrent presque tous dans leurs lits, une même nuit, ne réservant que quelques-unes de leurs plus belles femmes, pour en abuser et en faire leurs esclaves ; il y eut 100 ou 120 de tués. » [32]

Ce récit montre l'intrication de l'idéologie de la colonisation à celle d'une domination masculine qui transcende les frontières ethniques. L'habiter colonial est explicitement genré. Il s'agit de massacrer les hommes et de violer les femmes. Dans cette scène, l'habiter colonial rejoint de manière violente l'autre sens ancien du mot « habiter » où, outre son sens de « demeurer, établir sa demeure en quelque lieu » [33], « habiter » signifiait aussi « coucher avec une femme » [34]. Faire de l'habiter la visée explicite de la colonisation – établir résidence et coucher avec une femme – marque déjà, par la polysémie du terme, l'alliance de cette entreprise coloniale et d'une domination masculine.

L'arrivée d'autres Caraïbes sur l'île venant défendre leurs voisins fut rencontrée par un même « carnage » où se perdit le compte des corps[35]. Les Français bénéficiant d'une puissance d'arme supérieure, les établissements des colonies françaises en Guadeloupe et en Martinique furent suivis de tels massacres des Caraïbes dans les années 1635 et suivantes. Ceux qui restèrent en vie durent se retirer sur les îles de la Dominique et de Saint-Vincent, ou furent contraints à faire des arrangements, acceptant de voir leur espace de vie réduit au fil des années. Ces massacres des Caraïbes et ces violences à l'égard des femmes Caraïbes furent les conditions de la mise en place de l'habiter colonial et de la conduite du projet colonial. Cette intrication du massacre et de l'habiter colonial fut explicitement soulignée par Du Tertre qui séjourna dans ces îles durant les années 1640 :

---

[32] Du Tertre, *op. cit.*, pp. 5-6.
[33] Furetière, Antoire, *Dictionnaire Universel contenant généralement tous les mots françois*, La Haye, Chez Arnout & Reiner Leers, 1690, p. 224.
[34] Ibid.
[35] Du Tertre, *op. cit.*, p. 6 ; « Il y eut un si grand carnage de sauvages, que les corps qu'ils furent obligés de laisser sur le rivage, ayant été mis en un monceau, le sieur Pichon, qui alors était chirurgien de M. d'Esnambuc, m'a assuré qu'il y en avait une pique en carré de tous sens. ».

> « Pendant que la terreur des armes françaises épouvante les sauvages, nos habitants s'établissent de plus en plus, ils ne se contentent pas des places que ces barbares avaient abandonnées, ils en font de nouvelles, ils abattent du bois, ils plantent en même temps des vivres et du pétun ».[36]

Dans cet extrait, les sauvages sont opposés à « nos habitants ». Plus encore, c'est bien la « terreur des armes françaises » qui permet aux « habitants » de s'établir « de plus en plus ». L'habiter colonial est sanglant. Il est établi sur les morts des Amérindiens et la possession des corps des femmes amérindiennes.

### *Défrichage*

Enfin, le troisième acte qui fonde l'habiter colonial est le défrichage. Les français « abattent » du bois. Il est important de noter que cet abattage des « bois debout » ne fut pas inscrit dans une politique d'exploitation du bois – bien qu'il en ait été fait usage. L'abattage du bois fut plutôt la fondation de l'habiter. C'est ainsi que les terres défrichées furent désignées comme des terres « habituées ». Cette adéquation entre l'habiter et l'abattage des arbres fut constitutive de la colonisation. Bien évidemment, les colons français ne furent pas les premiers ni les seuls à s'adonner à la déforestation. Les Amérindiens aussi coupaient quelques arbres pour faire leur agriculture. Néanmoins, j'attire l'attention sur la relation qui fut posée par la colonisation établissant qu'*habiter c'est défricher*, qu'*habiter c'est abattre l'arbre.* Autrement dit, ce n'est qu'à partir du moment où l'arbre est abattu, que l'habiter colonial commence.

L'on ne saurait trop insister sur ce point. Le défrichage ne fut pas une circonstance de la colonisation française des Caraïbes, mais une condition comme en témoigne l'effort indéniable déployé à cette fin. De même que les Caraïbes par leurs flèches et leurs stratégies résistèrent un temps aux assauts français, la présence des arbres constituait une résistance à la colonisation. La déforestation ne fut pas une mince affaire. Sa difficulté était un premier frein à la colonisation à Saint-Christophe dans les années 1620, comme le décrit le géographe spécialiste des changements environnementaux dans les Caraïbes, David Watts :

> "In point of fact, the removal of this forest cover proved to be a difficult exercise, beyond the scope of many, and this meant in effect that clearing for homes and plantations was always restricted throughout this period. Few of the immigrants were skilled axemen, and indeed good-quality axes themselves were often unavailable; moreover, even if individual tree trunks could be cut through, they tended to be held in place by the tangle of vertical and horizontal lianas frequently defeating tree-felling schemes in their entirety. Usually a very large number of trees had to be disposed of before a

[36] Du Tertre, *op. cit.*, p. 103.

> small open space could be fashioned; and stump extraction proved to be an even more intractable problem, most stumps eventually being left in the ground to rot, indian-style."[37]

Du Tertre raconte que lorsqu'une terre est défrichée, elle libère des « vapeurs vénéneuses » causant une maladie couramment appelée le « coup de barre », et ayant contribué à une forte mortalité chez les engagés[38]. Myriam Cottias montre qu'aux Antilles, entre 1671 et 1771, les engagés présentaient un taux de mortalité de 25% par an[39]. Le défrichage de la terre fut si important qu'il fut considéré comme la condition de la propriété de la terre, comme nous le verrons plus en détails. De manière analogue à l'habiter colonial dont l'existence n'est possible qu'à la condition de l'altéricide de l'autre, du massacre des Amérindiens et de la possession des corps, il se produit également une violence envers le non-humain. Il faut « tuer » ce bois – autre sens du mot abattre – pour que l'habiter colonial puisse être.

En somme, cette exploration de l'habiter colonial à partir des zones d'ombre de la conceptualisation de l'habiter de Heidegger, nous en révèle les principes fondateurs. Subordination géographique, altéricide de l'autre non-chrétien, exploitation du non-humain, massacre des Caraïbes, viols des femmes Caraïbes et abattage de bois furent les conditions de l'existence de cet habiter colonial. Si l'on accepte l'intuition de Heidegger, qu'habiter c'est sur terre c'est être humain, tout en tenant celle de Césaire à savoir qu'on ne saurait habiter la terre sans les autres, alors il faut bien admettre que l'habiter colonial, ne fut pas un habiter. Plus encore, l'habiter colonial ne fut pas une manière d'être humain sur terre.

[37] Watts, David, *op. cit.*, p. 154.
[38] Du Tertre, *op. cit.*, p. 81 : « La première fut une certaine maladie qu'on nomme communément dans les îles, *le coup de barre* : elle cause ordinairement un mal de tête très violent, accompagné d'un battement d'artères aux tempes, d'une grande difficulté pour respirer, avec une lassitude et une douleur aux cuisses, comme si on avait été frappé de coups de barre, ce qui a donné sujet au nom qu'on lui a imposé. Elle attaque ordinairement ceux qui défrichent les terres des îles, à cause des vapeurs vénéneuses, qu'elles exhalent […]. ».
[39] Cottias, Myriam, « l'engagement des Blancs aux Antilles », in *Revue de la Bibliothèque Nationale : Outre-mer,* vol. 39, Paris, Armand Colin, 1991, p. 35.

## B. L'habitat colonial ou l'*oïkos colonial* : propriété, plantation et esclavages

Après avoir mené cette exploration philosophique de l'habiter colonial, et restitué les différents actes qui fondent cet habiter, il devient possible de s'intéresser aux manifestations de cet habiter colonial. En effet, outre cette fondation philosophique de l'habiter colonial, l'entreprise coloniale s'accompagne d'un véritable façonnage de ces terres, des humains et des non-humains. Ici le faire de l'expression « faire habiter » est à saisir dans son sens d'exécution, c'est-à-dire celui de fabrication. La manifestation de l'habiter colonial est une ingénierie des humains et des paysages. Cette ingénierie coloniale de l'habiter revêt des caractéristiques principales. Celles-ci forment ce que je nomme une *constitution de l'habitat colonial* ou encore l'*oïkos colonial*. De manière analogue à la constitution juridique qui encadre les façons dont les gens d'un même État sont obligés les uns envers les autres, la constitution de l'habiter définit les manières dont des espaces tels que les îles de la Caraïbe sont habitées, utilisées, cultivées et peuplées. Elle commande aussi leur organisation sociale, économique et politique. Ici, je relève trois principes qui régissent cette constitution : la propriété privée de la terre, la plantation et l'asservissement d'êtres humains.

### La propriété privée coloniale

L'un des premiers traits de l'habitat colonial fut l'institution de la propriété privée de la terre. Des parcelles de terres furent allouées à des individus – des hommes – pour qu'ils les cultivent permettant ainsi l'export et le commerce avec la France. Dans les premiers moments de l'occupation française à Saint-Christophe, mais aussi en Martinique[40], les terres furent distribuées gratuitement sans formalité à ceux qui accompagnèrent D'Esnambuc.

> « Au commencement que les îles furent habitées, chacun faisait sa place, ceux qui venaient libres avec des hommes, allaient trouver le gouverneur, qui leur donnait gratuitement une place de bois de deux-cent pas de large, sur mille pas de hauteur, à défricher : il en donnait autant à ceux qui sortaient service, mais l'on a depuis réduit la hauteur des étages à cinq cent pas. »[41]

[40] Delawarde, Jean-Baptiste, *Les défricheurs et les petits colons à la Martinique au XVII^e^ siècle*, Paris, Imprimerie René Buffault, 1935, pp. 54-55 : « L'un des éléments de subordination dont jouissait le Gouvernement à leur endroit, était la gratuité des concessions – qui n'existait pas en principe dans les colonies anglaises. Il est évident que, de ce fait, le colon venu pauvre, tenant son bien d'un don à lui fait par l'administration, aurait eu mauvaise grâce à la trop dénigrer. ».

[41] Du Tertre, Jean-Baptiste, *Histoire générale des Antilles habitées par les François, Tome 2*, Paris, Éditions Thomas Lolly, 1667, p. 453.

Concernant la Guadeloupe, seuls quelques colons libres et aisés reçurent des terres gratuitement[42]. Par la suite, le commis-général à la Martinique, le sieur Morin, fut chargé de concéder les terres dès 1638 comprenant certaines limites relatives aux dimensions de ces concessions[43]. Les limites varièrent au fil des années, et même des trafics se développèrent où ceux qui reçurent des terres gratuitement les revendaient au prix fort à d'autres[44].

La propriété privée de la terre fut dès le départ annexée au développement de l'habiter colonial. Si les terres allouées n'étaient pas défrichées et cultivées, elles revenaient aux seigneurs de la compagnie ou au Roi[45]. La propriété privée coloniale de la terre était conditionnée à cette exploitation de la terre et plus globalement au projet colonial. Dès 1665, le conseil de la Martinique publia une directive signifiant que les terres concédées non cultivées seraient « réunies au domaine »[46]. En 1713[47], le roi fit une déclaration exigeant que le tiers des terres concédées soit défriché sous peine de nullité des titres. Plusieurs autres arrêtés du conseil et du Roi furent pris dans ce sens jusqu'en 1743[48].

La mise en place de la propriété privée de la terre s'accompagna d'une parcellisation de celle-ci, similaire à ce « monde de champs et de clôtures » mis en place dans la nouvelle Angleterre par les colons européens[49]. Cette parcellisation et cette distribution de titres de propriété à des individus ne vont pas de soi. Il eut été possible en effet de procéder à un mode d'exploitation collectif de la terre où celle-ci aurait été partagée, de même que les produits et bénéfices obtenus à partir de sa mise en culture. C'est d'ailleurs ce que firent certains engagés

[42] Lassère, Guy, *La Guadeloupe : étude géographique*, Bordeaux, Union française d'impression, 1961, pp. 273-274 : « Dès l'origine, partent aussi des gens riches ou aisés, voyageant à leur frais, parfois avec domestiques et matériel. Ils étaient accueillis avec empressement et obtenaient des concessions gratuites de terrain dès leur arrivée. ».
[43] May, Louis-Philippe, *Histoire économique de la Martinique*, Fort-de-France, Société de distribution et de culture, 1972 [1930], p. 67.
[44] Ibid, p. 69-70 : « L'accroissement de la valeur des terres avait induit les habitants à s'en faire concéder le plus possible espérant les exploiter eux-mêmes ou simplement en tirer profit en les vendant aux nouveaux venus. C'était devenu une profession lucrative que d'entreprendre les défrichements et de céder au prix fort les quelques plantations faites à un colon fraîchement débarqué, sans expérience et sans ardeur. ».
[45] Lassère, Guy, *La Guadeloupe : étude géographique* …, p.337 : « il fallut soumettre les concessionnaires à l'obligation du défrichement et de la mise en culture, faute de quoi la terre retournerait au propriétaire éminent, c'est-à-dire les seigneurs particuliers, les seigneurs de la Compagnie, puis le Roi, après 1674. ».
[46] Mémoire de Pellissier à Colbert, 20 novembre 1670, C8A1, cité par May, Louis-Philippe, *op. cit.*, p. 70.
[47] Voir Petit, Émilien, *Droit public ou gouvernement des colonies française d'après les loix faites pour ces pays*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1911[1771], p. 136 : Déclaration du 6 octobre 1713, pour les îsles sous le Vent, pour les concessions et réunions « les propriétaires des terres[…]soit par concessions, ou contrats d'acquisitions, sont tenus de faire un établissement dans un an, et d'en défricher les deux tiers, dans le terme des six années ; sinon […] elles seront réunies à notre domaine, sur les ordonnances des gouverneurs et commissaires-ordonnateurs et par eux concédées à d'autres habitants[…] ».
[48] May, Louis-Philippe, *op. cit.*, pp. 70-71.
[49] Cronon, William, *Changes in the land : Indians, colonists, and the ecology of New England*, New York, Hill and Wang, 2003[1983], pp. 127-156.

européens. N'ayant pas assez de finances pour acheter une terre, ils s'associèrent à plusieurs à travers la pratique du matelotage[50]. Cette parcellisation de la terre eut deux effets principaux. D'une part, elle permit dans les vingt premières années de l'occupation française des Caraïbes, le *peuplement*. Ce système dictait la venue d'hommes qui en plus d'exploiter la terre garantissait une forte présence française. Cette présence était aussi la condition d'une création de milices capables de protéger les colonies insulaires des attaques des autres nations européennes ou des Caraïbes et même d'aller coloniser d'autres îles.

D'autre part, cette multiplication des parcelles et de titres de propriété favorisa une utilisation parcellaire de l'environnement. La course à l'enrichissement poussait ainsi à l'utilisation intensive de chaque parcelle jusqu'à épuisement, avant de se déplacer sur une autre. Cette disposition entraîna alors une exploitation collective des îles par une somme d'individus qui cultivèrent de manière intensive leurs terres. Cette focale parcellaire prévint par moment une vision plus globale des effets de cette culture intensive. Celle-ci fut évidente dans la déforestation des plaines de Saint-Domingue et des montagnes. Chacun étant cantonné à sa portion de terre, les impacts de la déforestation d'une parcelle sur une autre n'étaient pas le souci du cultivateur. Ainsi ceux qui cultivaient le café sur les mornes de Saint-Domingue n'accordaient aucune importance aux conséquences de leurs activités sur les plaines[51].

Cette parcellisation fut modifiée lors du passage à l'industrie sucrière au milieu du XVI$^{e}$ siècle. En Guadeloupe, la petite propriété fut de mise pendant les 15 premières années de la colonisation[52]. La chute du cours du tabac poussa les colons à se tourner vers une autre culture d'exportation : la canne à sucre. Les parcelles se firent plus grandes tant pour amortir le coût initial plus important, que pour laisser place aux ateliers. Comme le montre le père Jean-Baptiste Delawarde[53], l'augmentation de leur surface entraina la diminution du nombre de petits planteurs et l'échec d'un peuplement français dans les colonies d'Amérique. La carte précise de la Martinique en 1770 réalisée par René Moreau du Temple illustre cette parcellisation dans le secteur Nord-Caraïbe.

[50] Du Tertre, *op. cit. Tome 2,* pp. 452-453 : « Il y a deux sortes de familles dans les îles, les premières sont composées de personnes mariées, les autres de certains garçons qui vivent en société, qu'ils appellent matelotage aux termes du pays ; ils ont dans la case égale autorité sur leurs serviteurs, tout y est en commun, et ils vivent en bonne intelligence. ».
[51] D'Ans, André-Marcel, *Haïti : paysage et société,* Paris, Karthala, 1987, p. 171.
[52] Lassèrre, Guy *op. cit.*, p. 337.
[53] Delawarde, Jean-Baptiste, *op. cit.*

**Carte 2. Carte géométrique et topographique de l'île de la Martinique par Moreau du Temple 1770** [54]

Cette carte présente non seulement la division de l'espace, mais aussi les différents noms qui y sont associés marquant sur le paysage même la propriété privée de la terre.

## La Plantation

Le second trait principal de l'habitat colonial fut l'établissement de la plantation comme forme principale d'occupation. La plantation est l'unité principale de l'habitat colonial. Qu'il s'agisse de coton, d'indigo, de tabac ou de sucre, elle fut la forme principale de l'occupation des terres. Si le principe demeure le même, sa forme la plus caractéristique dans les Caraïbes françaises fut la plantation de cannes-à-sucre. Le développement du commerce du sucre dans la seconde moitié du XVII$^{e}$ siècle accentua sa mise en place. Le révérend Père Labat fit un design de la plantation idéale, représenté ici par David Watts.

[54] Moreau du Temple, René, *Carte géométrique et topographique de l'Isle Martinique*, 1770, [en ligne], disponible sur <gallica.bnf.fr >, Bibliothèque nationale de France, consulté le 20 avril 2016.

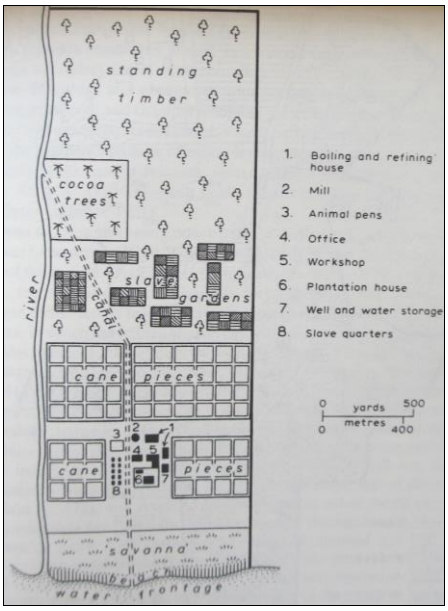
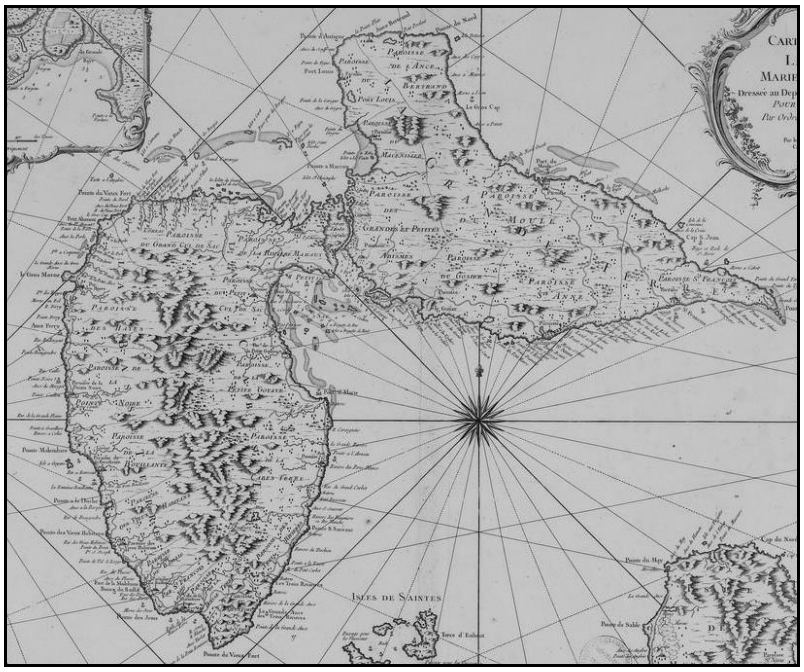



**Figure 1. Design de la plantation idéale de Labat représenté par David Watts 1987**[55]

Les parcelles devenant de plus en plus en grandes, les pressions foncières se firent de plus en plus fortes. En outre, en plus d'un peuplement particulier, la plantation de canne à sucre nécessitant des surfaces relativement planes occupa l'ensemble des plaines des îles, comme l'illustre cette carte de la Guadeloupe du Sieur Belin en 1759 :

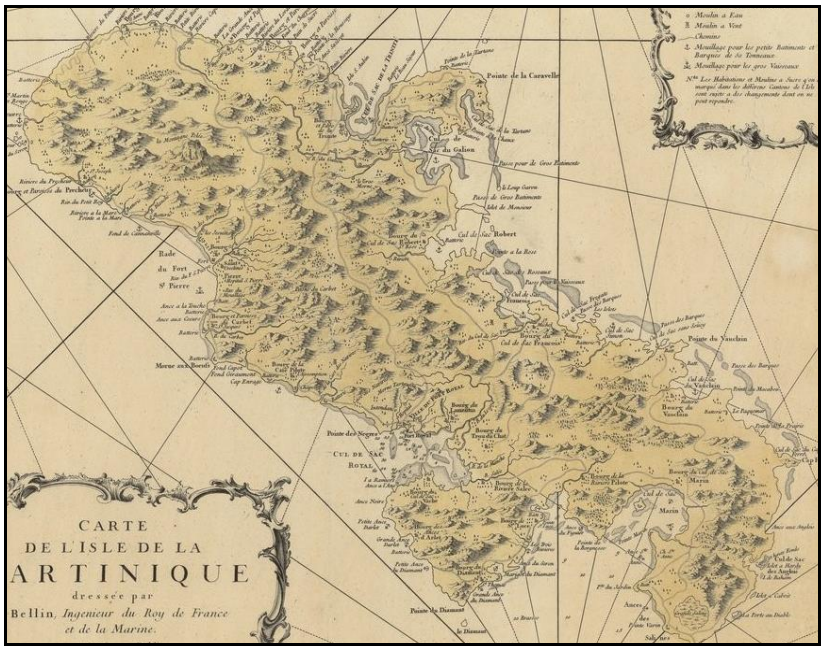



**Carte 3. Carte de la Guadeloupe par Jacques Nicolas Belain en 1759**[56]

[55] Watts, David, *op. cit.*, p. 387.

[56] Bellin, Jacques-Nicolas *Carte réduite des isles de la Guadeloupe*, Marie Galante et les Saintes, dressée au Depost des cartes, plans et journaux de la Marine pour le service des vaisseaux du roy,[en ligne], 1759, échelle

Les moulins représentés par les petits points Noirs sont situés tout autour des mornes et montagnes de la Guadeloupe. De même en Martinique, comme le montre cette carte de 1762 :




**Carte 4. Carte de la Martinique par Jacques Nicolas Belain 1762** [57]

Cette disposition des plantations sur les plaines des îles posée dès le XVII[e] siècle est encore visible aujourd'hui. Il suffit de prendre la route de Fort-de-France jusqu'au Marin, ou du Vauclin jusqu'à Trinité sur la côte est pour se rendre à compte que toutes les plaines – hormis les bourgades – sont couvertes de champs de cannes ou de bananes. Les mornes, cependant abritent diverses maisonnées.

Par ailleurs, la privatisation des terres et l'instauration des plantations ne furent pas seulement une manière d'occuper ces terres cultivables là. L'établissement de ces plantations comme principe de l'habitat de ces îles structura également la manière d'occuper le reste du territoire. L'emplacement des ports et des usines à sucre, la création de routes et la construction de paroisses furent pensés dans la perspective de mener à bien ce projet colonial. L'organisation religieuse, politique et administrative du territoire fut orientée selon ce projet colonial de faire de ces îles, des terres d'exploitation intensive en vue d'exporter vers la France.

---

1/196000, dimension 86 x59 cm., disponible sur < gallica.bnf.fr >, Bibliothèque nationale de France, consulté le 20 janvier 2016.

[57] Bellin, Jacques-Nicolas, *Carte l'isle de la Martinique*, Nuremberg : Heritiers de Homann, 1762, [en ligne], disponible sur <gallica.bnf.fr> / Bibliothèque nationale de France, dimensions 46,5x 55,5 cm.

## Exploitations humaines, engagismes et esclavages coloniaux

Enfin, l'un des traits fondamentaux de cet habitat colonial fut l'exploitation massive d'êtres humains. L'exploitation intensive de cultures à exporter s'accompagne d'un mode d'organisation hiérarchique de la production qui s'exprime par les relations d'un maître à des serviteurs exploités pour son compte. Cette exploitation des êtres humains, quelles que soient leurs origines ou leur couleur de peau, fut une condition de l'habitat colonial. Cet entrelacement de l'habiter colonial et l'exploitation humain est signifié déjà par le vocabulaire usité pour les textes de lois des colonies. Si le mot « maître » fut fréquemment utilisé dans l'édit du Code de 1685, l'on ne peut ignorer la fréquence par laquelle dans les autres édits et ordonnances juridiques des autorités royales et coloniales, c'est bien le mot « habitant » qui est mis en rapport avec celui d'« esclave » et de « domestique ». Cette synonymie entre l'habitant et le maître est à l'œuvre à titre d'exemple dans l'ordonnance du général et de l'intendant de la Martinique du 7 janvier 1734 qui « défend aux maîtres de faire vendre leur Café par leurs nègres » [58]. L'article 1er de cette ordonnance dit ceci :

> « 1° Que les habitants qui feront transporter leur Café par leurs esclaves, hors de leur habitation, leur donneront un billet signé d'eux ; ou marqué de leurs marques ordinaires, qui contiendra la quantité de Café dont ils seront chargés. » [59]

Dans ce texte, l'on passe indistinctement du maître à l'habitant, du nègre à l'esclave. Il est question des habitants et de *leurs* esclaves. L'habitant est le maître, le maître est l'habitant. Établir cette manière d'habiter les terres suppose le recours à des êtres humains qui seront asservis de différentes manières et contraints à travailler pour le compte de quelques-uns, c'est-à-dire pour le compte des « véritables » habitants. Les asservis, les esclaves et les domestiques n'habitent pas. Ce n'est qu'une fois qu'ils sont extirpés de cette condition servile qu'il leur fut possible d'habiter au sens colonial du terme.

Cette exploitation prit d'abord la forme de l'esclavage des Amérindiens qui fut particulièrement intense dans l'expérience espagnole à Saint-Domingue, à Porto Rico, et à la Jamaïque. Dans l'expérience française de la colonisation, cette exploitation fut marquée dans les premiers temps par le recours aux engagés Blancs. Ces personnes s'engageaient à travailler pendant 36 mois, percevant un salaire versé à la fin de cette période. La domination de ces personnes dont les conditions sociales ne permettaient de payer la traversée

[58] Ordonnance de MM. Les Général et Intendant qui défend aux maîtres de faire vendre du café par leur nègre, du 7 janvier 1734 », in Durand-Molard, *Code de la Martinique, Tome premier,* Saint-Pierre (Martinique), Imprimerie de Jean-baptiste Thounes, 1807, pp. 378-380.
[59] Ibid, p. 379.

commençait déjà au départ des ports français. Outre les promesses de richesses infinies dans îles, certains furent « raflés » comme le relate l'historien Louis-Philippe May[60]. D'autres, souvent des prisonniers dans les geôles du château de Nantes et de la Bastille furent littéralement déportés[61]. Il est à noter que certaines femmes furent également déportées ainsi[62]. Arrivées aux Antilles, les conditions de travail de ces « premiers défricheurs » furent très dures. L'habitant pour le compte duquel l'engagé travaillait pouvait « céder » les droits qu'il avait sur cet engagé à un autre habitant, ce qui donna lieu à un véritable commerce comme le décrit Du Tertre :

> « Celui qui en passe un autre, n'a pas seulement le droit de s'en servir trois ans, mais le peut vendre à qui bon lui semble, et celui-ci à un autre, si bien qu'on a vu de jeunes garçons français, et souvent de bien meilleure maison que ceux qu'ils servaient, changer sept ou huit fois de maîtres pendant leurs trois ans. »[63]

Ces conditions se détériorèrent lors du développement de l'industrie sucrière comme le rapporte Delawarde :

> « Sous le régime exclusif de la petite culture qui plaçait côte à côte sur le champ le maître de case et ses quelques serviteurs, le sort de ces derniers fut supportable. Au contraire, sur la grande plantation sucrière qui prévalut après 1650, l'engagé travaillait, livré aux commandeurs implacables. Sous un climat qui n'est pas le sien, astreint à la besogne de seize à dix-huit heures par jour, il ne résiste plus et meurt à la peine trop souvent. »[64]

Le développement des plantations de sucre, ainsi que celui de la traite négrière dans la seconde moitié du XVII[e] siècle, annonça la fin de l'engagisme français. D'une part, l'« investissement » pour les maîtres dans une main d'œuvre à vie, l'esclave, était plus « rentable ». D'autre part, les traitements envers les engagés devinrent d'autant plus durs que les maîtres souhaitaient limiter la concurrence ultérieure. Ainsi, en 1664, le Lieutenant général de l'Amérique française édicte un règlement faisant défense aux maîtres de « battre et excéder leurs engagés »[65]. Le gouvernement tenta en vain de préserver le recours aux engagés en imposant aux bateaux au départ des ports Français d'avoir un certain nombre d'engagés à leurs bords[66].

---

[60] May, Louis-Philippe, *op. cit.*, p. 32.
[61] Ibid., p. 42.
[62] May, Louis-Philippe, *op. cit.*, p. 42.
[63] Du Tertre, *op. cit.Tome 2*, p. 454.
[64] Delawarde, Jean-Baptiste, *op. cit.*, p. 37.
[65] Règlement du Lieutenant-général de l'Amérique français M. de Tracy, cité par Vignols, Léon, « L'institution des Engagés », in *Revue d'histoire économique et* sociale, N°1, Paris, Librairie des Sciences économiques et sociales,1928, p. 25.
[66] Delawarde, Jean-Baptiste, *op. cit.*, p. 39.

Cette exploitation massive d'êtres humains, fondement de l'habiter colonial, trouva son expression la plus probante dans la mise en place de la traite négrière transatlantique et de l'esclavage de Noirs africains dans les Amériques. L'irruption sur la scène publique nationale en France de la question de la mémoire des esclavages à la fin des années 1990, l'adoption de la loi Taubira en 2001, les débats parlementaires qui virent là une injonction à la repentance, mettant alors en avant les aspects positifs de la colonisation (loi de février 2005) influencèrent certainement les manières de penser ces esclavages coloniaux[67]. Travaillant depuis 2 ans avec l'Institut du Tout-Monde fondé par Édouard Glissant, où j'interviens dans des classes de français et d'histoire en lycée sur la question des esclavages, je pus constater de première main la sensibilité de cette question. L'on remarque l'appréhension des professeurs à prononcer ces mots, la peur des revirements mémoriels ou des remarques racistes, et enfin une espèce d'injonction à surtout ne pas singulariser l'esclavage des Antilles, mais le replacer dans une histoire de l'humanité qui connut plusieurs types d'esclavages et de servitudes. En ce sens, l'historien Pétré-Grenouilleau replace l'esclavage aux Antilles et la traite négrière transatlantiques dans un ensemble beaucoup plus global de pratiques diverses d'asservissement[68].

Reconnaissant sans ambages l'insertion de cette histoire dans une histoire globale de l'humanité, il me semble néanmoins important de ne pas ensevelir les spécificités de ces esclavages caribéens là, simplement pour ménager une sensibilité politique[69]. Le caractère racialiste et raciste de cet esclavage fut largement démontré par les historiens et les anthropologues. Ici, je souhaite revenir sur l'articulation supposée entre colonisation et esclavage dans l'expression « esclavage colonial ». L'esclavage des Noirs africains ou d'origines africaines de même que l'esclavage des Amérindiens furent des formes d'un *esclavage colonial*. Cependant l'épithète « colonial » n'est pas ici une indication historique. Le caractère colonial de ces esclavages ne découle pas des circonstances historiques et

[67] Voir Bonniol, Jean-Luc, « Les usages publics de la mémoire de l'esclavage colonial », in *Matériaux pour l'histoire de notre temps,* N°85, 2007, [en ligne], disponible sur < www.cairn.info/revue-materiaux-pour-l-histoire-de-notre-temps-2007-1-page-14.htm.>, pp. 14-21.

[68] Voir Pétré-Grenouilleau, Olivier, *qu'est-ce que l'esclavage ? Une histoire globale*, Paris, Gallimard, 2014 & Pétré-Grenouilleau, Olivier, *Les traites négrières : essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004.

[69] En ce sens nous rejoignons la démarche du CIRESC, voir Cottias, M., Cunin, E. & Almeïda, A. « introduction », *in Les traites et les esclavages. Perspectives historiques et contemporaines*, Paris, Éditions Khartala & CIRESC, 2010, p. 10 « D'une part, il nous paraissait nécessaire de définir, préciser, contextualiser les termes employés dans les recherches sur la traite et l'esclavage. Or, en apportant ces précisions, il devenait nécessaire de faire porter la marque du pluriel à ces phénomènes. Non pas pour minorer la traite et l'esclavage transatlantiques perpétués par les sociétés européennes, non pas pour établir une équivalence dans des phénomènes et des systèmes d'esclavage, entre ce qui a existé dans l'ensemble de l'Afrique ou en Europe, mais, au contraire, pour définir scrupuleusement les spécificités de chacune de ses formes et montrer comment se sont racialisés tant la traite que l'esclavage dans la période de l'Europe moderne. ».

temporelles de leurs existences, comme l'usage courant le voudrait. Il s'agit là d'esclavages coloniaux en ce qu'ils supposent et se rapportent aux projets coloniaux, c'est-à-dire à l'habiter colonial. Il demeure ce fait que l'on ne peut occulter que c'est l'habiter colonial qui donne « sens » à ces esclavages-là. Ainsi, il est impossible de penser ces esclavages-là et de les rattacher à d'autres formes d'esclavages sans également penser l'habiter colonial qui fut leur condition d'existence. Inversement, il est impossible de penser cet habiter colonial sans les esclavages et servitudes qu'il suppose.

C'est aussi ce fait qui doit être rappelé dans la manière d'appréhender la traite négrière transatlantique. Sa différence principielle avec non seulement les autres formes de traites, mais également les autres formes de traites négrières, ne tient pas uniquement à son intensité sur quelques siècles, à son nombre, à ses distances transocéaniques, ni à sa déshumanisation consacrée. Celle-ci réside dans son caractère colonial. Cette traite négrière fut adossée à un habiter colonial. Si, comme je l'ai montré, l'habiter colonial subordonne géographiquement les Caraïbes à l'Europe, l'habitat colonial subordonne l'Afrique aux Amériques.

La compréhension de ce que l'habitat colonial suppose l'exploitation massive d'êtres humains permet de penser la seconde abolition de l'esclavage dans l'empire français en 1848 sous une autre lumière. Si cette abolition définitive engendra des changements sociaux et politiques radicaux et profonds, elle ne constitua point une modification de l'habiter colonial. Les autorités coloniales qui mirent en avant les valeurs du travail et du « bon citoyen » pour les anciens esclaves, au lendemain de l'abolition esclavage, réaffirmèrent la nécessité de cet habiter colonial. Le droit et la justice – à l'instar des jurys cantonaux –, furent subordonnés à cet impératif d'habiter colonial[70]. C'est ainsi que la fin de l'esclavage, c'est-à-dire la fin de la disponibilité d'une main d'œuvre servile sans salaire, fut suivie rapidement par le recours à une nouvelle main-d'œuvre servile à travers l'engagisme d'Africains[71], d'Indiens[72] et de Chinois[73]. Le tableau suivant résume les caractéristiques de l'habiter colonial et de l'habitat colonial :

[70] Cottias, Myriam, « Droit, Justice et Dépendance dans les Antilles françaises (1848-1852) » …, p. 550 : « Le gouvernement provisoire devait maîtriser les sentiments de la population : lutter contre la commune défiance envers l'autorité, étouffer les passions réciproques des propriétaires et des travailleurs, […] *afin que le travail continue sur les plantations.* » je souligne.
[71] Flory, Céline, *De l'esclavage à la liberté forcée*, Paris, Khartala, 2015.
[72] Schnakenbourg, Christian, *L'immigration indienne en Guadeloupe (1848-1923), Coolies, planteurs et administration coloniale*, Thèse d'histoire, Université de Provence, 2005.
[73] Walton, Look Lai, *The Chinese in the West Indies: 1806-1995: a documentary history*, Barbados, University of the West Indies, 1998.

| Habiter colonial | Habitat colonial |
|---|---|
| Usurpation de terre | Propriété privée de la terre |
| Défrichage | Plantation |
| Massacre des Amérindiens | Asservissement |

**Tableau 1. Caractéristiques de l'habiter coloniale et de l'habitat colonial**[74]

## C. Du nouveau monde à l'autre « monde » sans autre

Dans ce chapitre j'ai montré que la « découverte » du nouveau monde suivie de la colonisation européenne des Amériques fut avant tout la mise en œuvre, par la force, d'une conception particulière d'un habiter la terre que j'ai nommé l'*habiter colonial*. Cet habiter colonial a pour premier trait celui d'un habiter autre, d'un habiter la terre des Amériques et des Caraïbes subordonné géographiquement et économiquement à l'habiter européen. Ce premier trait eut pour conséquence d'ériger ce nouveau monde, désignant couramment les Amériques, comme un *monde autre*. Ce monde autre, désigne le passage d'un monde qui diffère par ses positions géographiques, par sa faune, sa flore, par les hommes et les femmes qui y habitèrent avant Colomb, à un monde autre, c'est-à-dire un monde où sont créés un fonctionnement et des manières d'y habiter qui sont autres que celles de l'Europe. Le second trait principal de cet habiter colonial fut le meurtre de l'autre. Cet habiter colonial ne faisait pas de place à l'autre, celui qui n'est pas chrétien. Au contraire cet autre, ne devient autre que dans la mesure où il peut être réduit au même. À partir des développements théoriques de l'habiter de Heidegger en rapport avec la poésie de Césaire, j'ai expliqué que l'habiter colonial est un habiter qui fait fi de la pluralité. Il ne s'agit pas d'un habiter-avec, d'un habiter-ensemble. L'habiter colonial ne donna point naissance à un monde entre les hommes. Ainsi, cet habiter fut fondé sur l'usurpation de terres, les massacres des Amérindiens ainsi que la pratique explicite du défrichage de terres. L'habiter colonial engendra *un autre monde sans autre*.

[74] Élaboration propre.

# II. Exploitations coloniales et non-humains : conséquences écologiques et politiques

C'est un fait reconnu que l'habiter colonial engendra de profonds changements et de grandes destructions écologiques. Reste cependant à penser ces changements écologiques. Quels furent-ils exactement ? Plus encore, comment penser cette dimension écologique de la colonisation et de l'habiter colonial d'une manière qui ne se réduise pas à la seule mesure « des impacts environnementaux » ou à la seule évaluation des dégâts ? Plutôt que de me livrer à une telle métrique des bouleversements écologiques, je propose de repérer certains *schémas* et *logiques* mis en œuvre par la colonisation par l'habiter colonial dans son rapport aux non-humains. Dans ce chapitre, d'une part je retrace les grandes lignes des changements écologiques et paysagers instaurés par les colonisations européennes. D'autre part, je relève les effets politiques des associations particulières qui prirent place entre les non-humains et le projet colonial.

## A. Conséquences écologiques des colonisations européennes

### De la logique vivrière des *conucos* à la logique d'exploitation intensive des plantations

*Avant 1492, logique vivrière et conucos*

Concernant les logiques gouvernant l'occupation des sols des îles Caraïbes, le changement fondamental fut celui d'un passage d'une logique vivrière soucieuse de l'environnement instituée par les Amérindiens à celle d'une exploitation intensive d'exportation à des fins commerciales et financières. Avant 1492, trois groupes majeurs d'Amérindiens peuplèrent les Caraïbes : les Ciboyneys, les Arawaks, et les Caraïbes[1]. Les

[1] Watts, David, *op. cit.*, p. 41.

« Ciboney » sont considérés comme étant les premiers habitants des Caraïbes. Des fouilles archéologiques établissent leur présence dès 5000 ans av. J-C[2]. Ce groupe dont les traces furent retrouvées à Cuba, à Saint-Domingue et à Trinidad, était essentiellement un peuple chasseur sans agriculture. Leur alimentation consistait essentiellement en des produits de la mer, de nombreux coquillages, quelques animaux de terre et de nombreux fruits sauvages.

Puis, les Arawaks occupèrent des parties de la Caraïbe dès 300 ans av. J-C.[3] (Saladoids, Tainos). Dès les années 250, ce groupe s'est retrouvé centré dans les Grandes Antilles et particulièrement sur Hispaniola, Cuba, Porto Rico et la Jamaïque. Contrairement aux Ciboneys qui résidaient principalement sur les littoraux, les Arawaks habitaient une variété d'écosystèmes : les forêts de montagnes, mais aussi les plaines en y développant une agriculture raffinée, construisant des canoés, utilisant les fibres, et fabriquant également des ornements à partir de l'or. Les Arawaks pratiquaient une agriculture appelée *conuco*. Sur une surface de terre allouée à une famille, un *conuco,* des tubercules qui se reproduisent de manière végétative furent plantés. La culture de produits nécessitant la semence de graines fut peu importante[4]. Ils cultivaient principalement la racine de manioc (*manihot esculenta*), riche en calories, à partir de laquelle ils faisaient une sorte de galette appelée « cassave ». Ils faisaient pousser plusieurs variétés de patates douces, des malangas (xanthosoma), le topinambour de Cayenne, et des ignames. Le *conuco* était organisé en monticules sur lesquelles des maniocs et des patates douces étaient cultivés ensemble profitant au maximum de la fertilité du sol, tout en prévenant son érosion[5]. Contrairement à l'agriculture des pays tempérés où des saisons de récoltes bien définies sont établies, les tubercules et racines cultivés dans le *conuco* étaient récoltés au fur et à mesure, selon la nécessité[6]. Hormis les cultures pour l'alimentation, quelques plantes comme le tabac, le coton et l'indigo furent également cultivées[7]. L'agriculture des *conucos* était complétée par la pêche, la chasse et la cueillette.

Enfin, les Caraïbes, souvent en guerre avec les Arawaks, se sont installés dans les petites Antilles, en venant de la région du Venezuela vers 250 apr. J-C[8]. À l'instar des Arawaks, ces Caraïbes élaborèrent aussi une agriculture de type *conuco* plantant simplement

[2] Ibid., p. 44.
[3] Ibid., p. 51.
[4] Watts, David, *op. cit.*, p. 53.
[5] Ibid., p. 56.
[6] Ibid., p. 59.
[7] Ibid., p. 63.
[8] Ibid., p. 51.

un tubercule supplémentaire : l'herbe aux flèches (Maranta Arundinacea). Ce système agricole de *conuco* permettait une exploitation raisonnée de la terre qui parvenait à subvenir aux besoins des groupes amérindiens avec peu de dégradations écologiques, comme en témoigne le géographe David Watts :

> « taken as a whole, island Arawak *conuco* agriculture seems to have provided an exceptionally ecologically well-balanced and protective form of land use. The intermixture of crop plant species meant that demand for any one nutrient within the environmental complex never became excessive, and this in turn helped to preserve soil fertility for as long as possible. The system of cultivation was also very frugal in its use of energy, requiring only solar inputs and, as has been shown, a relatively small amount of manual labour. But it was also very productive. At the beginning of the sixteenth century, Las Casas […] wrote that ''twenty persons working six hours a day for one month will make a planting of such *conucos* that will provide bread for 300 people for two years"; and there was no comparable yield, for example, in Europe at that time. »[9]

En somme, l'utilisation de la terre avant 1492 fut efficace, soucieuse du milieu et subordonnée principalement à une logique vivrière. La terre fut une ressource commune permettant de subvenir de manière raisonnée aux besoins des populations. Les Amérindiens développèrent une manière d'habiter les îles Caraïbes dans une forme d'harmonie avec les milieux conservant les différents équilibres écologiques, malgré leur nombre (près de 6 millions) et l'introduction des nouvelles plantes (essentiellement les tubercules) [10].

*1492 – 1624 : l'extractivisme*

De 1492 à 1624, cette logique vivrière et ce souci pour la conservation de terre qui orientèrent les manières d'habiter ces îles furent renversés dès les débuts de la colonisation espagnole. Les voyages de Christophe Colomb furent conditionnés à la possibilité d'extraire des richesses de ces iles. Il fallait « rentabiliser » ces expéditions. Le principe d'utilisation de ces terres dans la perspective espagnole n'était plus celui d'une logique vivrière, favorable à un peuplement et nécessitant une entente cordiale dans la gestion des ressources communes. Il s'est agi au contraire de pouvoir extraire des commodités donnant la possibilité tant à ceux qui sont partis dans ces expéditions qu'à la couronne royale de s'enrichir. C'est avec cette visée que les Espagnols établirent une politique extractiviste à travers la recherche et l'exploitation

[9] Watts, David, *op. cit.*, p. 60.

[10] Ibid., p. 77: « On a broader scale, patterns of environmental nutrient flow in forest and scrub land were no doubt largely maintained over time, except for the normally short-term disruptions associated with conuco cultivation. Disturbances of savanna land were probably also minimal, notwithstanding the periodic setting of fires, which served merely to maintain the existing environmental and ecological patterns. Little general soil movement or soil erosion seems to have taken place in aboriginal times, although some organic debris tended to be deposited in inshore waters following storms. ».

des mines d'or à Hispaniola, à Porto Rico et en Jamaïque. La diminution des ressources en or amena le développement de l'agriculture à fin commerciale et de l'élevage. De 1519 à la fin du siècle, les Caraïbes espagnoles, en particulier Cuba et Hispaniola, développèrent une économie fondée sur l'industrie sucrière et la vente de peaux de vache. Toutefois, le développement des colonies espagnoles et portugaises sur le nouveau continent, en particulier le Brésil, résulta en une diminution de l'intérêt pour les Caraïbes[11].

*1624- 1833 : La plantation d'exportation*

L'extractivisme et les débuts d'une agriculture commerciale des débuts de la colonisation espagnole seront remplacées par la mise en place d'une agriculture intensive par les autres nations européennes. La présence des autres nations européennes dans les Caraïbes au cours du XVI$^{e}$ siècle (Hollande, Angleterre et France) fut d'abord le fruit des flibustiers. Ce n'est qu'à partir du XVII$^{e}$ siècle qu'une présence permanente de ces nations fut établie, d'abord sur les îles de Barbade et Saint-Christophe (aujourd'hui Saint-Kitts). De 1624 à 1645, les Français et les Anglais se sont partagés l'île de Saint-Christophe, chassant les Caraïbes qui y vivaient. Saint-Christophe et la Barbade furent aussi les premières îles colonisées dans la perspective d'en tirer des richesses non plus à travers l'extractivisme mais à travers l'agriculture intensive, c'est-à-dire la plantation. De 1626 à 1639, principalement le tabac, l'indigo, le coton, furent cultivées. La forte concurrence du tabac de Virginie causa une véritable crise et poussa les planteurs à se diriger vers d'autres cultures. C'est à ce moment que la culture de la canne à sucre et le commerce du sucre prirent leur ampleur inaugurant cette deuxième phase de cette agriculture intensive. Que ce soit le coton, le tabac ou la dominante industrie sucrière, la logique d'utilisation de ces terres demeura la même : celle d'une exploitation intensive de la terre comme ressource à des fins d'exportation commerciale et d'enrichissements financiers. Ces îles furent ainsi érigées en champs ultramarins dont les cultures eurent pour objet de servir à l'enrichissement de quelques actionnaires ultramarins et des colons locaux.

## Du défrichage à la déforestation : perte de biodiversité et perte de sols

La pratique du défrichage de la terre comme manière de signifier l'habiter colonial sur les îles Caraïbes eut pour conséquence première une déforestation massive des îles. Celle-ci se déroula dans toutes les îles colonisées. Si les premières plantations de tabac, de café et de coton engendraient déjà un défrichage des terres et une déforestation importante, le

[11] Watts, David, *op. cit.*, p. 125.

développement de l'industrie sucrière dans la deuxième moitié du XVII[e] siècle en augmenta l'intensité de façon inédite. Pour exemple, à Barbade, les forêts tropicales, les forêts saisonnières et les broussailles côtières furent pratiquement entièrement coupées[12] . Les colonies françaises n'en furent pas indemnes. La déforestation de la partie française d'Hispaniola fut décrite par Moreau de Saint-Méry et Girod de Chantrans dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle[13]. Dans son *Voyage à la Martinique* des années 1751 à 1756, soit un siècle après la colonisation française, Thibault de Chanvalon put constater l'ampleur de la déforestation sur cette île :

> « On s'aperçoit aujourd'hui avec regret que l'on s'est hâté de découvrir l'île de toutes parts, et d'en abattre les bois. […] On a détruit par-là indistinctement tous les bois, les bons et les mauvais, de sorte qu'il n'en reste presque plus du tout dans l'île de propres à bâtir, surtout de ces bois incorruptibles, si recommandables et si précieux ; et en détruisant d'un côté, on a jamais remplacé des mêmes bois, en semant ou plantant dans les terres qu'on abandonnait ; on a laissé tout faire à la nature. C'est surtout depuis la dernière guerre, et depuis le haut prix des cafés, que l'on a défriché partout, ou habitué, comme on dit ici. On en a planté dans toutes sortes de terres, sans en examiner la qualité ; ces terres vierges, qui n'avaient jamais été défrichées, parce qu'il n'en fallait pas seulement autant pour tout un peuple de Caraïbes qu'il n'en faut pour l'habitation d'un seul de nous, enfin ces terre neuves, qu'on appelle ici terres de bois debout, promettant tout par leur bonté, on les a plantées en café de tout côté, sans examiner leur situation, chose pourtant très nécessaire ; l'avidité du gain a fait que d'un autre côté beaucoup de gens en ont planté beaucoup plus qu'ils ne pouvaient en entretenir. »[14]

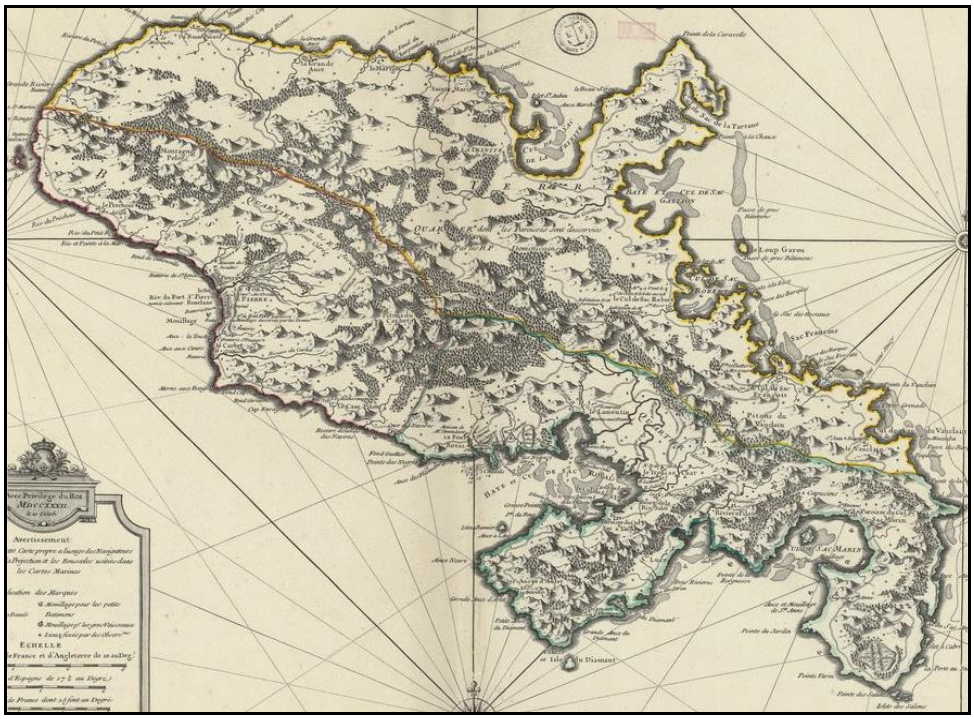
Chanvalon met en exergue la pratique peu soucieuse de la restauration écologique des colons dans leurs manières d'habiter la terre et insiste sur la différence radicale d'utilisation de bois entre les Caraïbes et les colons français. Plus encore, il désigne clairement « l'avidité du gain » comme cause de cette situation, conduisant à déforester plus qu'il fut possible d'exploiter. Cette déforestation fut à l'origine de la destruction d'habitat de nombreuses espèces animales et végétales résultant en l'extinction de certaines (singes), réduisant la biodiversité locale. La carte de la Martinique de 1732 réalisée par Guillaume Delisle atteste déjà de cette déforestation dans les plaines de l'île :

---

Ibid., p. 179: « By far the greatest of the environmental changes which resulted from the establishment of sugar cane estates in Barbados was the obvious, and virtually total removal of the ecologically intricate, stable tropical seasonal and rain-forest, along with the associated coastal scrub, which formerly had been present on the island; ».

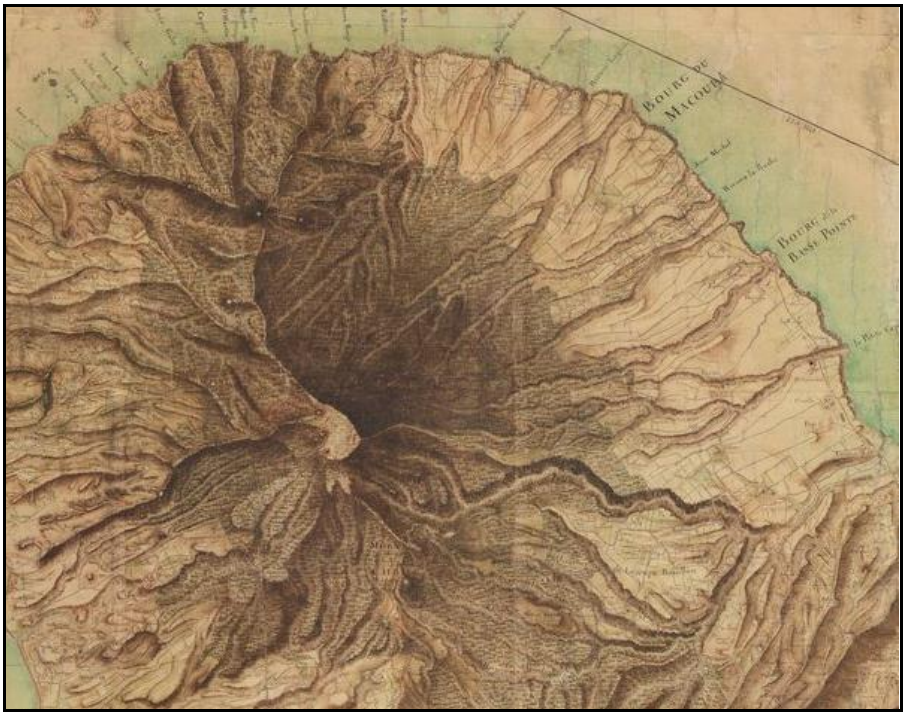
[13] D'Ans, André Marcel, *op. cit.*, pp. 172-173.

[14] Thibault de Chanvalon, Jean-Baptiste, *op. cit.*, p. 261.



**Carte 5. Carte de l'Isle de la Martinique de Guillaume Delisle 1732**[15]

Seuls les reliefs montagneux conservent une couverture boisée. La carte de Moreau du Temple de 1770, confirme cette déforestation avec plus de précision, comme nous pouvons le voir au Nord Atlantique :




**Carte 6. Carte géométrique et topographique de l'île de la Martinique par Moreau du Temple 1770**[16]

[15] Delisle, Guillaume, *Carte de l'Isle de la Martinique une des Isles Antilles Francoises nommés cy devant La Madanina*, Paris, Veuve du Sieur Delisle, 1732, dimensions 46,5 x 60 cm, disponible sur < gallica.bnf.fr>, Bibliothèque nationale de France.

Les reliefs du versant de la montagne Pelée restent boisés tandis que les plaines sont représentées sans un seul arbre. La même déforestation est à l'œuvre dans la plaine du Lamentin sur le versant centre Caraïbe.

**Carte 7. Carte géométrique et topographique de l'île de la Martinique par Moreau du Temple 1770**[17]

Autour des sucreries Larenty[18], Gagneron et Ferrere, les plaines sont entièrement déboisées. Seule subsiste la mangrove à l'est.

La déforestation affecta également le sol. D'une part, les sols se retrouvèrent beaucoup plus compactés dû à l'augmentation de la surface du sol exposée à la pluie. D'autre part, n'étant plus retenu par les racines des arbres, le sol s'éroda plus facilement, comme le remarque Chanvalon :

> « […] ainsi une partie de ce qui a été défriché et planté a été abandonné, et est venu en friche ; ces terres qui étaient abreyées, retenues et conservées par les bois de haute futaie, ou bois debout, une fois redécouvertes, ont été dès lors exposées à être dégradées par les pluies et les mauvais temps qui en enlèvent et entraînent toute la superficie, qui n'était qu'une espèce de fumier accumulé depuis tant de siècles, et qu'on appelle ici avec raison la crème de la terre. » [19]

[16] Du Temple, Moreau *op. cit.*
[17] Ibid.
[18] En deuxième et quatrième parties de thèse, nous verrons qu'une des manifestations concernant l'épandage aérien en 2013, prit pour visée cette même habitation, couverte cette fois-ci de bananes et non de cannes à sucre, témoignant de la persistance de cet habitat colonial.
[19] Thibault de Chanvalon, Jean-Baptiste, *op. cit.*, p. 262.

La perte de cette crème de la terre fut la conséquence directe du défrichage généralisé des îles françaises.

## Rupture biodiversitaire et rupture métabolique : Les plantations

La mise en place du projet colonial amena aussi des perturbations dans les échanges biologiques et métaboliques au sein même des écosystèmes caribéens. Autrement dit, la colonisation modifia les équilibres écologiques présents avant 1492. C'est en ce sens que John McNeil, historien de l'environnement spécialiste des Caraïbes, présente la colonisation des Caraïbes comme une « révolution biologique » [20] qui donna lieu à ce qu'il nomme une « écologie créole » :

> « Au-dessus de toutes les plantes, le sucre a conduit la transformation écologique dans les Caraïbes, créant ce que je vais appeler une « écologie créole », un assemblage hétéroclite d'espèces indigènes et envahissantes, se bousculant dans des écosystèmes instables »[21].

Cependant, la seule qualification « d'écosystème instables » est insuffisante pour penser les changements induits. Je dois ici revenir sur une complexité de l'évaluation des modifications des équilibres écologiques. Contrairement à une idée bien répandue, les écosystèmes n'existent pas dans des équilibres atemporels. Les écologues ont montré que tout écosystème possède une histoire et suit une évolution faite de multiples changements. Il n'y a pas d'équilibre originel qui perdurerait inchangé au cours du temps. Il n'existe pas non plus une nature vierge qui dicterait par elle-même les manières et les orientations de sa préservation[22]. Ce fait scientifique pose un problème philosophique dans la manière d'évaluer, et plus encore de qualifier les changements induits dans ces écosystèmes. Que signifie alors une modification d'équilibre écologique, dès lors que dans un sens, tout écosystème n'a pas d'équilibre absolu ?

Il serait possible de penser la conservation écologique comme l'effort de maintenir les potentialités d'évolution et d'adaptabilité d'un écosystème. Cependant, l'écologue Patrick Blandin explique qu'il ne s'agit plus uniquement de protéger la nature, mais bien de procéder à un « pilotage de la biodiversité »[23]. Si les actions de toute société humaine peuvent être

[20] McNeil, John .R., *Mosquito Empire*, New York, Cambridge University Press, 2010, p. 30 « these social and biological revolutions happened first and most thoroughly on the small islands of the eastern Antilles […]. ».
[21] Ibid., p. 23 traduit par l'auteur « Above all plants, sugar drove the ecological transformation in the Caribbean, creating what I will call « creole ecology », a motley assemblage of indigenous and invading species, jostling one another in unstable ecosystems ».
[22] Voir Larrère, Catherine & Raphaël, « chapitre IV : protéger la nature : une tâche moderne, in *Du bon usage de la nature, pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier, 1997, pp. 175-206.
[23] Blandin, Patrick, *De la protection de la nature au pilotage de la biodiversité*, Versailles, Éditions Quae, 2009.

pensées comme un pilotage des écosystèmes, tout pilotage ne se vaut pas. Dans l'évaluation des effets écologiques de la colonisation dans les Caraïbes, je décris ainsi des perturbations qui affectent la possibilité des écosystèmes de demeurer dans leur être. J'attire alors l'attention sur deux logiques propres à l'habiter colonial et en particulier à la mise en place de la plantation.

D'une part, la plantation créa ce que je nomme une *rupture biodiversitaire* c'est-à-dire une rupture dans l'équilibre biologique des écosystèmes comprenant leurs ensembles d'espèces animales et végétales dont les prédations respectives assurent un maintien global de leurs effectifs. En effet, outre sa logique d'exploitation intensive, la plantation signifie aussi une homogénéisation des cultures, et par conséquent des contenus biologiques sur les terres. La rupture intervient par ce remplacement d'une forêt ou d'un espace boisé englobant ses diverses espèces par la dominance d'une espèce végétale particulière, par exemple la canne à sucre. Cette forte prévalence d'une nourriture pour certains types d'insectes perturbe alors les effectifs des espèces présentes sur une parcelle. À l'échelle d'une île, la mise à l'œuvre de la plantation sucrière entraîne le remplacement d'un équilibre biologique avec une diversité d'espèces végétales et animales, réparties selon les biotopes et les zones géographiques par un quadrillage de trois ou quatre plantes. Cette homogénéisation des écosystèmes crée cette rupture biodiversitaire. Les équilibres ainsi perturbés ont été d'ailleurs des gênes au projet colonial du fait de la prolifération d'espèces dites « nuisibles ».

D'autre part, le fonctionnement écologique des Caraïbes fut altéré par des perturbations dans les échanges métaboliques entre les divers éléments non humains et la société coloniale. La colonisation des Caraïbes instaura un *metabolic rift* (rupture métabolique). Le concept de rupture métabolique fut mis en lumière par Karl Marx au XVIII$^{e}$ siècle dans sa critique de l'industrie agricole britannique. C'est l'un des apports du sociologue américain John Bellamy Foster d'avoir exposé comment ce concept dérivé par Marx permet de penser la crise écologique contemporaine[24]. Lors de la rédaction du Capital, Marx fut très intéressé par les travaux du biologiste allemand Julius Van Liebig. Ayant démontré le rôle de nutriments tels que l'azote, le phosphore, le potassium dans la croissance des plantes, Liebig avance que le système agricole britannique qui exporte les denrées et les nutriments des campagnes vers la ville dépouille le sol de ces nutriments en ce qu'une fois consommés, aucune recirculation des nutriments n'est assurée, et la fertilité du sol des campagnes s'amoindrit. Les nutriments

[24] Voir Foster, John Bellamy, *Marx's ecology: materialism and nature*, New York, Monthly Review Press, 2000 & Foster, John Bellamy, *The ecological revolution: making peace with the planet*, New York, Monthly Review Press, 2009.

finissent directement dans la rivière Thames. Cette perturbation d'un équilibre des campagnes où l'apport des nutriments dans le sol est interrompu par le transport de matières qui sans cette économie retourneraient dans le sol, conduit Liebig à qualifier ce système de vol[25]. Au-delà des conséquences politiques, sociales et économiques, de la production capitaliste, Marx identifie également des effets « écologiques » de cette production relatifs à la diminution de la fertilité du sol. Le fait marquant ici est que Marx n'analyse pas cette situation simplement comme un vol, mais bien comme une perturbation dans le métabolisme entre la société et la nature. Il en résulte, déclare Marx, « une rupture irrémédiable dans le métabolisme déterminé par les lois de la vie »[26].

Le concept marxien de « rupture métabolique » permet aussi de saisir l'ampleur des changements induits par la colonisation dans les Caraïbes, à condition d'y apporter quelques précisions spécifiques au cas des Caraïbes. En effet, la différence fondamentale entre le contexte social et historique depuis lequel Marx construit son concept et celui des Caraïbes réside dans la décimation des peuples amérindiens. Ce fait essentiel rend impossible l'utilisation du concept de rupture métabolique tel que Marx le fit pour la société anglaise. Effectivement, le développement de l'agriculture industrielle et capitaliste de la société anglaise provoqua cette rupture métabolique. En d'autres termes, le métabolisme que la société anglaise entretient avec son environnement fut profondément changé par cette forme de production agricole. Dans le cas de la colonisation européenne des Caraïbes, le métabolisme que les sociétés amérindiennes entretinrent avec leur environnement ne fut pas *modifié*, mais bel et bien *arrêté*.

Le concept de rupture métabolique est toutefois utile pour caractériser la manière dont les sociétés coloniales initièrent des changements avec ce « nouvel » environnement. La différence avec la situation de l'Angleterre du XIX$^{e}$ siècle réside en ce qu'il ne s'agit pas alors d'un simple changement dans l'existence historique d'une société, il s'agit plutôt du mode particulier d'utilisation des ressources de ces nouvelles terres. Ce fut dès le XVI$^{e}$ siècle, le principe explicite de la colonisation que d'exploiter ces terres sans forme de rétablissement des nutriments extraits, ou de politique de reforestation par exemple.

Du milieu du XVI$^{e}$ siècle au XVII$^{e}$, la culture de la canne fut conduite sans fumure. Cette herbe sucrée étant coupée à ras le sol, tous les nutriments extraits du sol furent transformés et envoyés en Europe sous forme de sucre sans s'assurer d'une redistribution

[25] Cité par Foster, John Bellamy, *The ecological revolution: making peace with the planet*, New York, Monthly Review Press, 2009, p. 174.
[26] Marx, Karl, *Le Capital livre III*, (trad. Jacob M., Rubel M., Voute S.), Paris, Gallimard, 2008 [1963], p. 1986.

garantissant la fertilité du sol. De manière générale, toute l'entreprise coloniale, que ce soit l'extraction de minerai ou la culture de pétun, de tabacs, de coton ou de canne à sucre, consiste à extraire de ces terres de la matière, des nutriments, des produits comme source de richesse, en vue de les transporter vers l'Europe. En ce sens, si la projection géographique de la rupture métabolique de Marx se manifeste par la distance entre les campagnes et la ville en Angleterre, dans les Caraïbes, ce « *rift* » fut exactement de la largeur de l'océan Atlantique. Les Caraïbes coloniales furent fondées *dans cette rupture métabolique*.

## La rupture écouménale : la « terre-sans-manman »

Les nombreux massacres des Amérindiens et leur forte mortalité à la suite des colonisations européennes due aux guerres avec les Européens, à leur réduction en esclavage, à la destruction de leur agriculture, à l'éclatement de leurs structures sociales ainsi qu'à la propagation de maladies européennes, au-delà de génocides, entrainèrent les *disparitions de peuples*. En réalité, la décimation des Amérindiens ne peut être réduite à la disparition de groupes ethniques, c'est-à-dire à la disparition physique, matérielle d'individus – et encore moins de gènes. Bien entendu, des millions d'individus furent décimés. Cependant, ce sont aussi et surtout des peuples, des entités politiques et sociales qui ne peuvent être réduites à un nombre d'individus. La disparition des Amérindiens porte ce crime politique qui va au-delà du meurtre d'un grand nombre d'individus, celui de la fin de l'idée de peuples, de la fin de l'existence d'entités politiques et sociales, la fin de mondes auxquels ces personnes appartenaient et au sein desquels, elles projetaient leur existence.

Pareillement, ce sont aussi des pratiques culturelles et agricoles, des croyances, des récits et des cosmogonies qui furent tus et perdus dans les flots de sang. Ce sont des systèmes de référence par lesquels des hommes et des femmes se pensaient et concevaient leurs existences sur ces îles Caraïbes qui furent éteints et emportés par la poudre et les maladies. Or, avec la destruction de ces systèmes de référence, ce sont aussi des *sens* que comportaient ces terres qui furent perdus. Ainsi les massacres des Amérindiens, fondations de l'habiter colonial, entraînèrent une *rupture écouménale*. Par rupture écouménale, j'entends signaler une rupture dans cette relation entre les hommes et la terre qu'est l'écoumène. Le géographe Augustin Berque définit l'écoumène comme la relation géographique et ontologique de

l'humanité à l'étendue terrestre, faisant de la terre, une terre humaine, et de l'humanité, une humanité terrestre [27].

Les terres rencontrées par les Européens n'étaient point vierges dans ce « troisième » sens. Elles n'étaient point vierges une première fois car des hommes et des femmes y vivaient. Elles n'étaient point vierges une seconde fois car ces terres étaient déjà transformées, changées, et habitées par ces personnes, créant des paysages caraïbes. Enfin, elles n'étaient point vierges une troisième fois en ce que c'est précisément par cette alliance entre terres, natures et humains, c'est-à-dire par cet écoumène, que ces terres se laissèrent approcher, observer, « découvrir » par les Européens. Cet écoumène fut évident lorsque les premiers Européens furent accueillis et nourris par ces Caraïbes. Les maniocs avec lesquels les Caraïbes préparaient la cassave, ainsi que les autres tubercules consommés tels que la patate douce, sauvèrent les Européens de la famine à plusieurs reprises. Ces tubercules et leurs cultures participèrent d'un langage Caribéen avec leur milieu, langage auquel les Européens furent initiés. C'est ce langage qui fut quelque peu perdu.

Si à travers cette rupture écouménale, tout ne fut pas perdu et certains éléments et rapports comme la patate douce et les maniocs persistent, j'attire l'attention sur l'un des points majeurs de cette perte : les conceptions protectrices de la terre et de la nature. David Watts nous enseigne que les peuples du groupe langagier Arawak avaient une agriculture efficace et une pratique soucieuse de l'environnement. Ces principes et pratiques ne furent pas aléatoires, elles participaient d'une cosmogonie qui tenait pour sacré le milieu de vie composé de ses nombreux esprits et non-humains. Dans son *Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique*, tout en affirmant que les Caraïbes des îles n'ont pas de religion, Charles de Rochefort raconte que les Caraïbes nouèrent avec la terre une relation matricielle :

> « Ils disent que la Terre est la bonne Mère qui leur donne toutes les choses nécessaires à la vie »[28].

[27] Berque, Augustin, *Ecoumène, introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 1987, p. 17 : « Répétons ici que l'écoumène est une relation : la relation à la fois écologique, technique et symbolique de l'humanité à l'étendue terrestre. ».

[28] Rochefort, Charles, *Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique, Tome II,* Lyon, C. Fourmy, 1667., p. 424.

De même, les Caraïbes assurent que ce sont leurs Dieux qui font pousser le manioc, comme le rapporte de Rochefort :

> « Mais seulement quand on leur dit, que le Dieu que nous adorons a fait le Ciel & la Terre, & que c'est lui qui fait produire la terre notre nourriture, ils répondent, oui, ton Dieu a fait le Ciel et la terre de France, et y fait venir ton blé. Mais nos Dieux ont fait notre pays, et font croitre notre Manioc. » [29]

L'habiter colonial eut pour conséquence la disparition de cette cosmogonie « écologique » si l'on peut dire, de cette sacralisation particulière de la terre qui commande un souci pour celle-ci. L'habiter colonial, à travers les massacres des Amérindiens, consista explicitement en cette rupture écouménale, en un découpage littéral de ce cordon ombilical sacré entre les Amérindiens et leur milieu. C'est en ce sens qu'Édouard Glissant écrivit que le sacré fut déraciné[30]. Les massacres des Amérindiens furent aussi un *matricide*. La terre colonisée n'est plus une terre-mère : elle devient une *terre-sans-manman*[31]. Une terre dont le système de croyance référentiel qui en faisait une matrice n'est plus, bref une terre qui ne fait plus l'objet d'un autre souci que de celui d'assouvir les désirs coloniaux d'enrichissement.

L'autre versant de ce matricide colonial est le résultant infanticide. L'infanticide est une opération différente du massacre des Amérindiens. Il ne s'agit pas simplement des meurtres ou des morts de ceux et celles qui se considéraient comme les enfants de cette terre qui fut leur mère. Il s'agit surtout de l'effacement de l'idée de ce que les habitants de ces terres-là soient les enfants de ces terres. *L'habiter colonial mit ainsi en place une manière d'habiter la terre qui fait fi de cette relation matricielle à la terre et à la nature*. Cette réduction de la terre à n'être que terre est le propre de la rupture écouménale de l'habiter colonial.

Contredisant l'affirmation de Glissant, je défends l'idée que cette rupture écouménale ne fut point la fin du sacré. Si le sacré caribéen fut « déraciné », ces terres furent re-sacralisées par les Européens à partir de la religion catholique apostolique romaine. D'où s'en sont suivies les cérémonies de prises de terre, l'action de planter la croix et les divers chants. Ces îles furent érigées en terres chrétiennes. Les premiers vers du *Te Deum* chantés par de l'Olive et ses compagnons à son arrivée en Martinique en 1635 sont explicites :

---

[29] Ibid., p. 428.

[30] Glissant, Édouard, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990, p. 161 : « Cette vaine recherche a été annulée déjà dans le massacre des Indiens, qui a déraciné le sacré. À partir de quoi la terre antillaise ne pouvait devenir territoire, mais bien terre rhizomée. Oui, la terre martiniquaise n'appartient, en absolu raciné, ni aux descendants des Africains déportés, ni aux békés, ni aux hindous, ni aux mulâtres ».

[31] « Manman » est le créole de « maman ».

Te Deum laudamus, (Nous te louons, ô Dieu !)
Te Dominum confitemur. (Nous vous bénissons, Seigneur)
Te aeternum Patrem, (Toute la terre vous adore)
Omnis terra veneratur. (Ô Père éternel !)[32]

La dimension masculine de l'habiter colonial ressurgit ici aussi passant d'une terre vénérant une mère à une terre vénérant un père. En amont des missions d'évangélisation des Amérindiens, la sacralisation de ces terres comme faisant partie de ce « toute la terre » qui vénère un « Père éternel », fut la première fonction des Pères et différents religieux qui accompagnèrent cette entreprise coloniale française. Le Révérend Père Du Tertre évoque le sang des Pères qui furent tués aux Antilles, comme la « semence du Christianisme »[33]. Pourtant, l'on ne peut que constater que la sacralisation chrétienne de ces terres ne fut point accompagnée d'une nécessité de les préserver, mais au contraire, d'en assurer la propriété et d'en permettre l'exploitation coloniale. La propriété privée de la terre fut ainsi établie en relation sacrée à la terre. Force est de noter que les autorités religieuses, du Pape aux révérends et missionnaires, donnèrent leur bénédiction à cet habiter colonial, c'est-à-dire à la transformation de ces îles en terres dédiées à l'assouvissement du désir d'enrichissement des colons et des seigneurs des compagnies. Cette bénédiction s'illustre notamment dans la manière dont la prière s'insère dans le rythme journalier du travail sur la plantation au XVIII$^{e}$ siècle, comme le décrit le père Labat[34]. Ce n'est plus l'unique évangélisation des Caraïbes, mais bien l'habiter colonial qui fut présenté comme la volonté de Dieu. Il s'est agi d'un *habiter colonial chrétien*. Cette sacralisation n'a pas été associée à la recomposition d'un souci matriciel pour cette terre. Comme l'avance l'historien et sociologue spécialiste d'Haïti André Marcel D'Ans, le paysage a été « désindigénisé »[35]. Ces terres furent réduites qu'à n'être que terres, à savoir que des ressources, bref, à des terres-sans-manman.

[32] Traduction française approuvée par sa Sainteté Benoît XVI (ancien cardinal Ratzinger) en 1990.
[33] Du Tertre, *op. cit. Tome 1.*, p. 71.
[34] Labat, Jean-Baptiste, *Nouveau voyage aux Isles de L'Amérique, tome 1*, La Haye, Husson, 1724, pp. 255-256.
[35] D'Ans, André Marcel, *op. cit.*, pp. 317-8 « Si la population est déracinée, le paysage, lui a perdu dans la mésaventure coloniale l'identité que lui confère normalement une fréquentation prolongée avec une même société ; de sorte qu'au bout de quelques siècles d'attentions mutuelles, le paysage et la société peuvent devenir comme ces vieux époux qui, pour s'être aimés pendant très longtemps, parvenus au grand âge, finissent par se ressembler. Rien de semblable en Haïti, ou si quelque chose frappe avant tout dans le paysage, c'est qu'il est entièrement « désindigénisé ». C'est-à-dire que non seulement rien en lui (et pour cause !) ne rejoint l'histoire profonde du peuple qui l'habite, rien non plus n'y évoque l'histoire de ceux qui y vécurent précédemment à lui. ».

## Conséquences écologiques de la décimation des Amérindiens et du trafic de « bois d'ébène »

Enfin, l'un des impacts écologiques les plus marquants de cette période fut la forte diminution de la population des Caraïbes et des Amériques en général due aux guerres de conquêtes, à la mise en esclavage et à la propagation de germes. Des 61 millions de personnes estimées présentes dans les Amériques, les géographes Simon Lewis et Mark Malin avancent que près de 55 millions seraient mortes au cours des premières dizaines d'années de la colonisation européenne[36]. Cette rencontre entre l'ancien et le nouveau monde aurait engendré le début de l'anthropocène. Cette période qui fut marquée par un échange soudain et global d'humains, de denrées cultivables et de germes, a aussi produit une régénération générale des forêts américaines. En stockant le carbone, ces forêts auraient diminué la concentration de carbone de l'atmosphère. Cette diminution correspondrait pour ces géographes à un marqueur (GSSP) (*global stratotype section and point*) c'est-à-dire un évènement stratigraphique global visible dans les roches, sédiments ou glaciers. Plus exactement, Lewis et Martin situent ce point de commencement de l'anthropocène en 1610 correspondant à la chute de CO2 dans l'atmosphère constatée dans les calottes glaciaires, plutôt que l'ère de la révolution industrielle[37]. Cette proposition de faire commencer l'anthropocène au début de la colonisation américaine atteste de l'importance écologique de cet évènement au niveau global.

Toutefois, l'analyse de Lewis et Martin fait fi des pertes humaines liées non plus uniquement aux premières années de la colonisation européenne des Amériques, mais à celle liée à la traite négrière transatlantique aussi appelée le « trafic du bois d'ébène ».

> « Mais je sais aussi un silence
> Un silence de vingt-cinq mille cadavres nègres
> De vingt-cinq mille traverses de Bois-d'ébène »[38]
> *Extrait du poème Bois d'Ebène de Jacques Roumain, 1937*

Le processus de la traite négrière transatlantique constitua à plus d'un titre un crime contre l'humanité. Outre son atteinte à l'humanité, cette traite eut également des impacts écologiques importants. Sans doute l'une des premières entrées en la matière est l'attitude coloniale elle-même à l'égard des Africains capturés, vendus, transportés et mis en esclavage

[36] Simon L. Lewis & Mark A. Maslin, "Defining the Anthropocene", in *Nature*, vol. 519, 12 Mars 2015, [en ligne], disponible sur <doi:10.1038/nature14258 >, p. 175.
[37] Ibid., pp. 171-175.
[38] Roumain, Jacques, « Bois d'ébène », *in Léon François Hoffman (coord.), Jacques Roumain, œuvre complète*, Madrid, ALLCA XX, 2003, p. 57.

qui furent couramment appelés « bois d'ébène ». Le bois d'ébène est le surnom donné à ladite « cargaison » des négriers. De prime abord, ce surnom semblerait évoquer une similitude de la couleur de peau des Africains captifs et esclavagisés avec la couleur de l'intérieur des arbres de la famille des Ebéniers (les Ébénacées). Ces arbres ont un bois intérieur très dur d'une couleur proche du noir. Cependant, cette appellation comprend autre chose que la seule comparaison de couleur. Elle participe de la déshumanisation de ces êtres humains évidente à plusieurs endroits. Ce surnom transforme ces êtres humains en des non humains. Des Africains sont comparés non pas à des arbres mais à du bois, ce qui atteste manifestement de la considération de ces êtres humains comme une « ressource » énergétique à utiliser au gré des désirs des colons, et qui plus est, comme une ressource renouvelable. De la même manière que les bois debout furent abattus et brûlés sous les chaudrons de jus de cannes, ces « bois d'ébènes » d'Afrique furent enlevés, pour alimenter cet habitat colonial. *En ce sens, la traite négrière transatlantique fut une déforestation humaine de l'Afrique*. Quel a bien pu être l'impact écologique de cette déforestation-là ? Quelles furent les conséquences ce dépouillage de plus de 12 millions d'habitants des côtes ouest africaines en l'espace de 3 siècles et demi ?

En somme, par la déforestation, par ces massacres des indigènes, par les plantations et par les différentes formes d'asservissement, par les ruptures biodiversitaires et les ruptures écouménales, la colonisation européenne des Caraïbes a engendré une destruction sans commune mesure des humains et non humains de cette région donnant lieu, reprenant le concept de l'historienne Carolyn Merchant, à une *véritable révolution écologique coloniale*[39].

[39] Merchant, Carolyn, *Ecological Revolutions: Nature, Gender, and Science in New England*, The University of North Carolina Press, 1989, p. 23: « Ecological revolutions, I argue, are processes through which different societies change their relationship to nature. They arise from tensions between production and ecology and between production and reproduction. The results are new constructions of nature, both materially and in human consciousness. » & « The Colonial Ecological revolution », in ibid., pp. 27-146.

## B. Les réponses scientifiques : les origines caribéennes et coloniales de l'écologie

Face à cette déforestation et la détérioration des sols, Thibault de Chanvalon appelait de ses vœux à trouver des remèdes à la déforestation [40]. Les dégradations de l'environnement et les changements écologiques induits par l'habitat colonial ne sont pas restés sans réponses. Dans la mesure où la déforestation, la détérioration des sols et la baisse de leur fertilité représentèrent un manque à gagner pour l'entreprise coloniale, des politiques et des techniques furent élaborées pour préserver ces ressources et ainsi assurer la conduite du projet colonial. Celles-ci concernèrent d'abord des mesures techniques à l'échelle de la plantation. La déforestation était synonyme d'une diminution de la quantité de bois nécessaire aux ateliers pour produire le sucre ou le rhum. À cet effet, dans les années 1670 et 1680, des efforts furent entrepris pour maximiser l'efficacité du processus de transformation de la canne, diminuant ainsi la demande de bois[41]. De même, les résidus fibreux de la canne passée au moulin désignés par le terme de « bagasse » furent utilisés dès les années 1690 en Guadeloupe et en Martinique comme combustible, réduisant la demande en bois[42]. De plus, la perte de sol du fait de l'érosion et la diminution de la fertilité furent un grand souci pour les planteurs, minimisant encore une fois les gains financiers de cette entreprise coloniale. Devant cette dégradation des sols les planteurs allongèrent la période de culture (Barbade)[43]. Ils utilisèrent dans les îles françaises du fumier développant des fermes de fumier pour sa production et pratiquèrent une « cane-hole agriculture »[44].

Il faut rappeler que si la colonisation européenne des Caraïbes a provoqué de telles destructions écologiques, celles-ci en retour influencèrent grandement le développement des sciences naturelles telles que la botanique et l'écologie elle-même. L'historien François Régourd montra comment l'entreprise coloniale favorisa aussi l'essor de la botanique,

[40] Thibault de Chanvalon, Jean-Baptiste, *op. cit.*, p. 262: « le peu de bonne terre que l'on trouve aujourd'hui dans l'île, le peu de terre neuve et bois debout que l'on trouve encore plus rarement, fait sentir à présent combien l'on aurait dû l'estimer et le ménager, tandis qu'on l'avait ; et le mal n'est guère susceptible de remède à présent. Cependant, il en faudrait chercher un, ou les employer tous, avant qu'il vînt à son comble, pour conserver précieusement le peu de terres neuves et de bois debout qui nous restent. ».
[41] Watts, David, *op. cit.*, pp. 397-398.
[42] Ibid., pp. 397-398.
[43] Ibid., p. 399.
[44] Watts, David, *op. cit.*, p. 402.

contribuant à inventorier le monde naturel, en quête de potentielles épices et cultures susceptibles d'enrichir les compagnies coloniales[45].

De son côté, l'historien Richard Grove rappelle que les expériences de colonisation européennes dans les Caraïbes et l'océan indien furent déterminantes pour le développement du mouvement scientifique de conservation des forêts. À partir d'une importante enquête archivistique ayant pour objet les empires coloniaux français, hollandais et britannique, Grove formule la thèse à travers ses ouvrages[46] que l'écologie aurait en un sens été inventé aux colonies. Bousculant de nombreuses idées reçues sur la naissance de l'environnementalisme, il affirme que les premières formulations systématiques de politiques et de pratiques scientifiques de conservation de forêts ne naquirent pas dans les grandes métropoles et leurs centres de décision, ni dans les écrits des célèbres environnementalistes américains tels que George Perkins Marsh, Henry David Thoreau et Théodore Roosevelt, mais bien dans l'expérience coloniale des empires européens, au sein de leurs colonies de l'océan Atlantique et de l'océan Indien entre le XVII$^{e}$ et le XIX$^{e}$ siècle. Cette thèse s'inscrit à contre-courant des lectures unidimensionnelles des effets écologiques destructeurs du colonialisme, démontrés entre autres par Alfred Crosby dans *Ecological imperialism* et Carolyn Merchant dans *Ecological Revolution*[47].

> « Bien qu'elle [la colonisation] ait indéniablement provoqué une vaste destruction écologique, rappelle Grove, l'entreprise coloniale contribua également à créer un contexte favorable à une réflexion analytique rigoureuse sur les processus de changement écologique et à la formation d'une idéologie de conservation »[48].

La déforestation due à l'intensification de l'exploitation agricole dans les colonies européennes, et plus expressément dans les îles de l'océan Atlantique et de l'océan Indien, confrontèrent les États coloniaux à des problèmes d'érosion et de sécheresse mettant en péril leurs entreprises dès le XVII$^{e}$ siècle. Emergèrent dans ces îles des politiques et des expériences scientifiques de conservation de forêts donnant naissance à une idéologie de la conservation de l'environnement. Grove explique cette genèse par trois éléments principaux.

---

[45] Regourd, François « Maîtriser la nature : un enjeu colonial. Botanique et agronomie en Guyane et aux Antilles (XVIIe-XVIIIe siècles) », *Revue française d'Histoire d'Outre-mer*, 1er semestre, Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, 1999, n°322-323, p. 39-63.

[46] Grove, Richard, *Ecology, climate and empire: colonialism and global environmental history, 1400-1940*, White horse Press, Cambridge (UK),1997 & Grove, Richard, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, Cambrige, Cambridge University Press, 1996.

[47] Crosby, Alfred, *Ecological imperialism: the biological expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 & Merchant, Carolyn, *op. cit.*

[48] Grove, Richard, *Les îles du Paradis, l'invention de l'écologie aux colonies, 1660-1854*, Paris, La Découverte, 2013, pp. 18-19.

Le premier tient au développement d'une pensée utopiste qui voit dans les colonies tant la possibilité d'instaurer un changement social radical, que celle de (re)trouver un jardin d'Eden. Cette recherche de l'Eden, paradis sur terre, se manifesta par la création de nombreux jardins botaniques qui étayèrent scientifiquement les expériences de conservation. Le second élément fait référence tant à la circulation des savoirs indigènes et européens relatifs aux plantes et aux techniques agricoles dont purent bénéficier les nombreux scientifiques coloniaux tels que le biologiste Pierre Poivre, qu'à la rencontre de ces derniers avec l'environnement, la nature et les climats tropicaux de ces colonies. Enfin, le troisième concerne l'influence de ces mêmes scientifiques au sein de l'administration coloniale. Appuyé par les physiocrates, Pierre Poivre, entouré de ses collègues Bernardin de Saint-Pierre et Philibert Commerson parvint à instaurer dès 1769 dans la colonie française de l'île de France (Maurice) un ensemble de politiques et d'expériences scientifiques de conservation des forêts afin de limiter l'érosion des sols et d'assurer une précipitation régulière dans cette île[49]. Ainsi, des politiques de conservation irréalisables dans les métropoles purent-elles s'effectuer dans les colonies. Elles furent reproduites dans la colonie britannique de Sainte-Hélène, dans les colonies caribéennes de Grenade, Tobago et Saint-Vincent jusqu'à la fin du XVIII$^{e}$ siècle et plus tard au début du XIX$^{e}$ siècle dans l'Inde britannique grâce à la forte influence exercée par des chirurgiens-botanistes écossais au sein de l'administration coloniale. Contrairement aux déforestations antérieures constatées en Chine, au Japon ou encore à Venise, cette circulation des expériences coloniales de conservation contribua au développement d'une pensée environnementale systémique sans précédent, articulant développement global du capitalisme et destructions écologiques locales, déforestation et changement climatique. Ce souci écologique né dans le premier mouvement de colonisation fut beaucoup moins présent dans le second commencé au XIX$^{e}$, qui fut dominé par une forte exploitation des ressources naturelles.

La réalisation de ce que la Caraïbe fut aussi le lieu d'expériences écologiques novatrices requiert quelques précisions dans la manière de penser l'articulation de la colonisation et le souci écologique dans cette région. Par son travail important Grove amène une complexité dans la compréhension de la genèse de l'environnementalisme ainsi que des logiques contradictoires et hétérogènes des États coloniaux. Néanmoins, la thèse selon laquelle l'écologie serait née dans les colonies, telle que démontrée par Grove comporte plusieurs

[49] Les théories de la dessiccation, élaborées en premier lieu par Théophraste d'Érèse, attestent d'un lien au niveau local entre la déforestation et la diminution des précipitations.

points problématiques. En premier lieu, en réduisant l'environnementalisme à la conservation de forêts Grove passe sous silence d'autres formes d'environnementalisme tant contemporaines qu'anciennes. Par exemple, celles liées à des techniques agricoles ou à des relations particulières entre les habitants et leurs paysages qui diffèrent de la pratique scientifique de conservation de forêts. En ce sens, dans une deuxième remarque, l'on ne peut que déplorer la faible prise en compte des conceptions environnementales des populations indigènes colonisées et celles des esclaves. Si Grove fait état d'un apport des « méthodes horticoles chinoises » et des « techniques indiennes indigènes d'irrigation et de plantation d'arbres »[50] dans la science européenne, les « indigènes », intermédiaires des savants européens, les contextes et les philosophies de ces savoirs sont absents. L'hybridation des savoirs à laquelle Grove fait référence n'est donc restituée que du point de vue du scientifique européen en poste dans l'administration coloniale. La dimension coercitive des pratiques et des politiques de conservation reste peu abordée dans *Les îles du Paradis.* Or à bien des reprises, ces pratiques de conservation signifiaient la spoliation de terres et l'aliénation des indigènes de leur lieu de vie, concomitantes de la violence fondamentale de la colonisation critiquée en autres par Frantz Fanon et Edward Saïd[51].

Ma troisième remarque a trait au cœur de la thèse de Grove. L'opposition géographique entre colonie et métropole, centrale dans sa thèse, mérite d'être replacée dans la perspective de l'Empire comme système, où ces deux parties forment les deux faces d'une même pièce. Que les premières politiques et expériences de conservation se soient déroulées sur les sols *géographiques* des colonies plutôt que sur les sols métropolitains européens n'enlève rien au fait que celles-ci s'inscrivent dans un même espace impérial. Si penser le sol colonial sans son pendant métropolitain, auquel il est pourtant subordonné politiquement et économiquement, permet à Grove de localiser dans les colonies la naissance de l'idéologie de conservation, ce déplacement ne change pas le fait que cette genèse participe pleinement à l'entreprise de la première vague de colonisation. Il en résulte que le geste théorique de Grove se retourne contre lui-même en ce que pour restituer l'importance des colonies dans la genèse de l'environnementalisme, sa démonstration consiste à mettre en exergue la centralité de l'expérience du scientifique métropolitain.

[50] Richard Grove, *op. cit.*, p. 42.
[51] Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Éditions la découverte & Syros, 2002 [1961], et Saïd, Edward, *Culture et impérialisme*, (trad. Paul Chemla), Paris, Fayard, 2000 [1994].

Aussi la thèse de Grove ne doit-elle pas se lire comme une critique anticoloniale ni comme un éloge de la colonisation. Si son vaste travail d'archives qui situe l'origine du mouvement de conservation dans les colonies trouble *a priori* la critique associant fermement colonisation et destruction écologique, il n'écarte pas le cœur de celle-ci. D'abord, comme l'a remarqué l'historien Ramachandra Guha, le choc et la violence des destructions écologiques causées par l'entreprise coloniale ne sont en rien atténués par le fait que ces dégradations aient suscité en retour le développement d'une idéologie de conservation[52]. Puis, cette critique des dégradations écologiques du colonialisme dénonce surtout les dangers et les effets pervers de l'érection des colonies non seulement comme les réservoirs et les ressources humaines et non-humaines d'une métropole ultramarine, mais surtout comme les laboratoires et les lieux de manifestation de fantasmes impériaux, fussent-ils écologistes. Or, ci-gît l'un des points problématiques que semble occulter Grove. L'enthousiasme de la découverte de ce que les colonies furent de véritables lieux d'expérimentation de conservation de forêts, est écourté par la découverte de la violence d'une organisation impériale qui contrôle, arrange et ordonne ces terres et leurs habitants comme les instruments d'un laboratoire. Que ce laboratoire vise à recréer l'Eden avec des jardins tropicaux ou plus explicitement à faire de ces îles des Paradis, n'occulte pas la violence inhérente à l'entreprise coloniale par laquelle ces « Paradis » sont peuplés d'individus réduits en esclavage (île Maurice) et d'indigènes dépossédés de leur environnement (île de Saint-Vincent). Finalement, hormis le « contexte favorable »[53] décrit par Grove à l'émergence de cette forme d'environnementalisme dans les colonies, hormis la coïncidence géographique des expériences de conservation et de colonisations européennes, les colonies et ces expériences scientifiques trouveraient sûrement une communauté de pensées philosophiques participant à une même biopolitique[54] de l'État colonial.

[52] Guha, Ramachandra, *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*, Berkely, University of California Press, 2000.
[53] Richard Grove, *op. cit.*, p. 19.
[54] Voir Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard, 2004.

## C. Les non-humains face au projet colonial : les acteurs de l'ombre

Outre ces politiques de préservation de forêts, la colonisation des Caraïbes fut la scène de rencontres entre Amérindiens et Européens où prirent place d'autres acteurs particuliers, moins visibles : des non-humains. Bien entendu, la colonisation qui prit pour objet la culture des terres fertiles et l'exploitation des minerais comportait déjà une exploitation de ces non-humains. Ici, suivant la proposition de Bruno Latour dans *Politiques de la nature*, je m'intéresse à certains non-humains dans leur présence comme acteurs. Si les hommes font des déclarations, mènent des guerres, conquièrent ou sont conquis et se font par-là les acteurs évidents des histoires de la colonisation, il nous faut reconnaître que les hommes ne furent pas les seuls. D'autres non-humains participèrent activement à ces histoires. Latour propose en effet de considérer les non-humains dans la composition des collectifs en jeu dans les affaires politiques. Il s'agit de repenser la composition des acteurs du collectif politique en tenant compte de la « réalité et la récalcitrance » [55] des non-humains. Introduisant une « gamme d'incertitude »[56] entre la liberté supposée de l'humain et la causalité assumée des non-humains, les acteurs ne sont plus définis par leur appartenance au genre humain, mais plutôt par leurs effets, leurs irruptions et leurs capacités à imposer une prise en compte politique. Sous cet angle, les acteurs sont définis,

> « avant tout, écrit Latour, comme des obstacles, des scandales, comme ce qui suspend la maîtrise, comme ce qui *gêne la domination*, comme ce qui interrompt la clôture et la composition du collectif. »[57]

Cette reconnaissance n'est pas ici une invitation à attribuer le même statut moral ou ontologique à ces non-humains – il s'agit là d'une autre question. C'est une invitation à reconnaître la manière dont ces derniers par leur existence, par leurs activités, ou par leur récalcitrance, participèrent pleinement à ces histoires créant des effets parfois décisifs dans l'issue de conflits politiques ou de guerres. Ici, je m'arrêterai sur deux séries de non-humains. D'un côté, j'indiquerai comment certains non-humains eurent une action favorable au projet colonial, donnant lieu à des connivences. D'un autre côté, je montrerai comment certains non-humains, de par leur existence « agirent » à l'encontre du projet colonial tels que les moustiques de Saint-Domingue/Haïti et le serpent trigonocéphale de Martinique, donnant lieu à des résistances.

---

[55] Latour, Bruno, *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999, p. 377.
[56] Ibid., p. 123.
[57] Ibid., p. 122, je souligne.

## Les non-humains pour le projet colonial : les tueurs des Amérindiens

Au rang des acteurs non-humains les plus connus et dont les impacts furent les plus destructeurs dans la colonisation des Amériques se trouvent les germes. Reprenant les récits des premiers chroniqueurs de la colonisation de l'Amérique et des Caraïbes, l'historien Alfred Crosby montre que les conquêtes des Amérindiens des Caraïbes et du continent furent grandement facilitées par la propagation de germes et de pathogènes transportés par les Européens, mais aussi les Africains en état d'esclavage. Peuplé depuis 10000 ans, le continent américain est resté isolé du reste du monde. L'arrivée de Christophe Colomb en 1492, et ses voyages ultérieurs ont entrainé l'ouverture d'un système d'échange entre l'ancien monde et le nouveau monde, que Crosby nomme l'« échange colombien » (*columbian exchange*)[58]. Entre autres, des germes originaires de l'ancien monde furent transmis au nouveau monde. À l'arrivée des Européens et des Africains, les Amérindiens n'eurent tout simplement pas les mêmes résistances à ces germes. Ainsi, de multiples épidémies de variole, de rougeole et de typhus décimèrent les populations du nouveau monde. La première épidémie de variole à Saint-Domingue signalée en 1518 n'aurait fait aucune victime du côté des Espagnols raconte Bartolomé de Las Casas, mais aurait dévasté les populations Tainos de Saint-Domingue[59].

Je dois préciser ici que la reconnaissance des effets de cette maladie n'est en aucune façon une manière de minimiser la brutalité de l'esclavage espagnol des Tainos. L'enjeu ici n'est pas de déterminer l'exacte mesure de responsabilité espagnole et européenne dans la décimation des Amérindiens. Il s'agit de reconnaître qu'il y avait aussi ces acteurs non-humains dont les effets politiques rentrèrent en consonance avec l'entreprise coloniale européenne. À ce titre, il faut rappeler qu'une bonne partie des Tainos fut décimée avant l'arrivée de cette épidémie à cause de la destruction des structures sociales et des pratiques agricoles par leur mise en esclavage durant les vingt premières années de colonisation espagnole[60]. Par ailleurs, l'asservissement des Tainos et la propagation de cette épidémie se répondent mutuellement pour créer un même effet. La réduction des résistances physiques et la destruction de l'organisation sociale de ces groupes contribua à décroître leur résistance à

[58] Crosby, Alfred, *The columbian exchange, biological and cultural consequences of 1492*, Westport, Greenwood Publishing Company, 1972
[59] Ibid., p. 47.
[60] Watts, David, *op. cit.*, p. 73: « This region is of some especial significance to pre-Columbian New World demography in that most Indian groups there were decimated *before* the introduction of the first major Old Word killer disease, small pox, in 1518: the population decline was more directly due to the effects of slavery, and the disruption of native *conucos* than to any other factors, and these are themes which are to be examined in full in the next chapter. ».

ces épidémies[61]. Dans ce contexte, la variole fut un de ces « alliés biologiques invisibles » de la colonisation européenne[62].

## Les non-humains contre le projet colonial : les tueurs des colons

Si dans le cas des germes et des maladies telles que la variole, ces non-humains eurent un impact non négligeable en faveur du projet colonial espagnol, d'autres non-humains représentèrent de véritables obstacles à la colonisation des Caraïbes et des Amériques par les autres nations européennes. Tel est le cas du moustique, comme le montre l'historien John McNeil dans son livre *Mosquito* empires[63]. Dans son rôle de vecteur de la fièvre jaune (*aèdes aegypti*) et de la malaria (*anophèles quadrimaculatus*), le moustique joua un rôle important dans l'échec de nombreux projets de colonisation européenne au XVII$^{e}$ siècle. McNeil affirme que les changements écologiques dus aux conquêtes coloniales et à l'intensification de la culture de la canne à sucre eurent pour corollaire des paysages propices à la prolifération de moustiques. Bien que ces moustiques piquent toute la population en même temps, les différents groupes de la population furent affectés selon leurs différentes immunités à la fièvre jaune. Certains n'avaient aucune immunité tandis que d'autres qui avaient grandi dans des endroits où ces maladies étaient présentes ont développé des immunités. Ce différentiel immunitaire eut une forte influence sur les conquêtes et les guerres entre les Européens au niveau de leurs possessions mais également sur les révolutions. L'arrivée massive d'une population européenne qui n'a pas eu le temps de se fortifier contre la fièvre jaune et la malaria dans ces zones écologiques où prolifèrent les moustiques durant la saison de pluie fut fatale. Des contingents entiers furent décimés, mettant à mal les projets de colonisation.

Ce fut le cas par exemple de la tentative d'établissement d'une colonie française à Kourou de 1763 à 1764. Mandaté par le duc de Choiseul et sous la conduite de Thibault de Chanvalon, les français projetèrent d'établir une colonie à Kourou comme base arrière dans l'espoir de récupérer des mains des autres nations d'autres territoires. Par son climat humide, ses marais et ses mangroves, Kourou était un lieu idéal pour la prolifération de moustiques. L'épidémie de fièvre jaune débuta en juin 1764. Sur les 14 000 Européens ayant pris part à ce projet seuls 1 200 survécurent. Kourou fut abandonnée[64]. Des revers similaires furent

[61] Crosby, Alfred, *op. cit.*, p. 45: « At the same time, one may concede that the effects of Spanish exploitation undoubtedly weakened their resistance to disease. ».
[62] Ibid., p. 47.
[63] McNeil, John Robert, *op. cit.*
[64] Ibid., pp. 123-135.

rencontrés par les Écossais à Darien et par les Britanniques à Carthagène solidifiant la position des Espagnols dans la région.

McNeil montre également que ces moustiques en tant que vecteurs de la fièvre jouèrent un rôle dans les révolutions anticoloniales des Caraïbes. Ce fut le cas lors de la révolution haïtienne. Toussaint Louverture et Jean-Jacques Dessalines surent employer cette différence d'immunité à leur profit. Les Blancs Européens récemment arrivés tels que les troupes du général Leclerc ne bénéficiaient pas de la même immunité que les « Noirs » et les gens de couleurs. Étant nés à Saint-Domingue/Haïti ou provenant des régions d'Afrique où existe la fièvre jaune, ces derniers avaient développé une immunité « naturelle ». Louverture et Dessalines décidèrent de rester dans les montagnes – lieux moins infestés de moustiques – et pratiquèrent une guérilla dans l'attente de la saison des pluies qui par la prolifération de moustiques dans les plaines fut catastrophique pour les hommes de Leclerc. Ayant débarqué en février 1802, Leclerc mentionne qu'il avait déjà 6000 hommes à l'hôpital et 30 à 50 mourraient par jour au début de la saison des pluies. En début Juillet, 160 soldats meurent par jour. Le 16 septembre 1802 Leclerc annonce 28000 morts, 4500 en hôpital, 1500 convalescents, 4000 prêts à combattre. En novembre, Leclerc meurt lui aussi de la fièvre jaune. Sur les 60000 à 65000 soldats et matelots amenés à Saint Domingue afin de mettre fin à la lutte pour la liberté des Haïtiens, 50000 à 55000 sont morts. Certains sont morts au combat, mais il est estimé qu'entre 75% et 90% de ces morts le furent à cause de la fièvre jaune, soit 35000 à 45000. Encore une fois, sans rien enlever à l'intelligence en termes de stratégie militaire de Toussaint Louverture et Jean-Jacques Dessalines ayant abouti à la proclamation de l'indépendance d'Haïti, il importe de reconnaître la présence et la participation de cet acteur dans cette révolution anticoloniale et antiesclavagiste.

Ici, le non-humain rencontre la légende locale haïtienne. Cinquante ans auparavant, Makandal, un esclave fugitif, terrorisait la colonie de Saint-Domingue avec ses empoisonnements. Rattrapé, il fut brûlé vif dans la ville du Cap. La légende veut qu'il ait échappé à la mort en se transformant en moustique. L'on ne peut passer à côté de cette correspondance entre Makandal, le Marron empoisonneur qui s'est transformé en moustique en 1758, et ce « moustique révolutionnaire », qui de 1802 à 1803 empoisonna les troupes françaises.

### *Les non-humains contre le projet colonial : les gêneurs*

Les germes et les maladies véhiculées par les moustiques représentent des non-humains qui tuent les hommes. Leurs portées politiques pour ou contre le projet colonial se révèlent radicales en ce qu'elles éliminent la présence de l'indigène ou du colon. Ici, je mets en lumière d'autres non-humains qui, sans la même radicalité, n'en eurent pas moins une répercussion politique notable sur la marche du projet colonial. J'y fais référence par les « gêneurs », c'est-à-dire ceux qui gênent l'avancée du projet colonial dans la Caraïbe. Dans ce groupe, se trouve d'abord les nuisibles. Ce sont des organismes, des insectes et autres animaux dont l'action va à l'encontre des cultures de plantations tels que les rats, les fourmis ou les chenilles. Thibault de Chanvalon témoigne du problème que posent les rats dans la colonie de la Martinique tant à la culture du sucre qu'à celle du café[65]. Du Tertre affirme que les fourmis noires, en volant les graines de tabacs entravèrent la mise en œuvre de certaines plantations, causant la ruine de planteurs au XVII$^{e}$ siècle[66]. À ce titre, la Martinique fut confrontée à un épineux problème de fourmis dans la deuxième moitié du XVIII$^{e}$ siècle. La rupture biodiversitaire initiée par les plantations, en augmentant la quantité de nourriture disponible pour certains insectes, notamment les fourmis, suscita leur prolifération. Attirées par le sucre, les fourmis dévalisaient les stocks de sucre diminuant le profit et mettant à mal le projet colonial. Ainsi le 9 mars 1775, à Fort-royal, il fut décidé par les députés de l'île une récompense de 1 million argent des îles pour celui qui trouverait une solution pour les éliminer[67]. De manière similaire, les rats furent aussi l'objet de nombreuses plaintes. Si l'on prête une capacité d'action à ces terres, alors l'on doit bien faire état de ce que ces gêneurs apparaissent comme de résistances de la nature à l'établissement d'un habiter colonial. En deuxième partie de cette thèse, nous verrons comment le charançon du bananier s'inscrit dans la même lignée de ces gêneurs.

---

[65] Chanvalon, Thibault, *op. cit.*, pp. 271-272 : « Partout on se plaint du préjudice infini que les rats font sur les habitations. Il y a des sucreries où ces animaux enlèvent par leurs dégâts le tiers ou même la moitié du revenu que l'on aurait fait sans cela. Telle est du moins l'évaluation que j'en ai entendu faire. Ils ne font pas moins de tort aux cafés dont ils mangent la peau et la chair, ou le fruit, quand il est mûr, et par là font tomber la graine à terre ; tout le monde enfin s'en plaint, tout le monde dit unanimement que les rats ruineront cette colonie […]. ».

[66] Du Tertre, *op. cit.Tome 2*…, p. 344 : « […] car qu'ils sèment aujourd'hui un beau carreau de graines de pétun, si les fourmis y donnent, en un nuit tout est enlevé, sans qu'il vienne une seule plante. J'ai vu de pauvres habitants quasi réduits au désespoir à ce sujet : cela n'arrive pas seulement au pétun, mais à toute autre sorte de graines. ».

[67] « Arrêt du Conseil d'État du Roi, portant homologation de la Délibération des Députés de la Colonie, qui assure un million, argent des îles, à celui qui indiquera un moyen sûr de détruire les Fourmis du 8 juin 1776 », in Durand-Molard, *Code de la Martinique*, *Tome troisième*, Saint-Pierre (Martinique), Imprimerie Jean-baptiste Thouens, 1810, p. 256 : « Le Roi étant en son Conseil, a homologué et homologue la délibération, prise le 9 mars 1775, par les Députés les différais quartiers de l'île Martinique, assemblés au Fort-Royal, pour assurer un million argent des îles, à celui de quelque nation qu'il soit, qui indiquera un moyen simple et sûr de détruire les fourmis qui dévastent cette colonie ; pour ladite délibération avoir son plein et entier effet. ».

## Politique et imaginaire de l ' « innommable » : le fer de lance de la Martinique

Parmi ces non-humains, une place singulière doit être attribuée au serpent trigonocéphal venimeux de la Martinique qui terrorisa l'ensemble de la colonie, le *Bothrops lanceolatus*. Appelé « fer de lance », « bête longue » ou encore « l'innommable », l'on ne saurait surestimer sa présence dans l'imaginaire collectif d'hier et d'aujourd'hui. Pas une marche dans les sentiers des forêts martiniquaises ou les espaces boisés couverts ne se fait sans la pensée que le serpent puisse être là, à la sortie de ce tournant, derrière cette pierre ou encore « louvé » au pied de cet arbre. Il fascina et fit naître un effroi sans commune mesure par ses morsures mortelles. Elles peuvent causer la mort en l'espace de quelques heures. Le docteur naturaliste Futz qui fit la première enquête sur ce serpent en 1859, n'hésite pas à convoquer la mythologie grecque pour présenter l'effroi que suscita cet animal :

> « Mes renseignements étaient recueillis de la bouche des témoins oculaires, des méfaits de ce serpent et souvent même de celle de ses victimes : des veuves et des orphelins, des mutilés d'un bras ou d'une jambe ; ou, chose plus horrible encore, d'aveugles, de muets, de paralysés, par l'effet du terrible venin ! Tout cela accompagné d'explications qui n'en diminuaient pas l'horreur. Il faut remonter aux monstres mythologiques, pour se faire une idée de celui-ci. C'est un des derniers de l'espèce de ceux dont les Hercule et les Thésée ont purgé la terre. Son effroyable fécondité le rend plus redoutable que la fameuse hydre de Lerne ; car, quel est le bras qui pourrait d'un seul coup nous délivrer du Fer de lance ? C'est sous ces impressions que j'entrepris l'étude de cet animal. »[68]

La portée mystique de cet animal est accrue par le mystère autour de son origine. Selon les écrits de Du Tertre, ce serpent ne se trouvait au XVII[e] siècle qu'en Martinique et à Sainte-Lucie, l'île voisine. Peut-être cette fascination fit que dès le départ ce serpent fut saisi dans sa portée politique. Du Tertre fut assuré par un Caraïbe que ce serpent fut introduit sur l'île par les Arawaks du continent contre qui ils étaient en guerre[69].

Ici, au-delà de l'effroi suscité par ce serpent que l'on ose nommer et l'imaginaire qui se noue autour de celui-ci, il faut remarquer la portée politique de ce non-humain. Celle-ci est visible une première fois dans l'influence qu'il eut sur l'habiter colonial. D'abord, au XVII[e] siècle, il dissuada nombre de colons de *venir* habiter ces îles, comme le rappelle Du Tertre à plusieurs reprises :

[68] Futz, E., « lettre à Monsieur Auguste Dumeril », in *Enquête sur le serpent de la Martinique*, Paris, Chez Germer Baillière, 1859, p. VI .
[69] Du Tertre, *op. cit. Tome 2*, p. 319.

> « Les serpents, dont cette île est pleine, rebutaient les plus hardis ; personne n'osait y aller, elle était si décriée que les capitaines des navires qui passaient pour aller à Saint-Christophe leur vendaient bien quelque traite, mais ne voulaient pas que les matelots y missent pied à terre. Plus on défrichait plus les habitants perdaient courage : parce que n'ayant pas en ce temps-là de remède contre les morsures de serpents, dès qu'un homme en était mordu, il mourait un jour ou deux après »[70].

En outre, par la crainte qu'il inspire, ce serpent influença *les manières* dont cette île fut habitée. En effet, dans son étude sur le peuplement de la Martinique, Delawarde relate que la présence de serpents dans l'intérieur de l'île ralentît l'installation coloniale. Alors qu'elle fut colonisée dès 1635 par d'Esnambuc, il fallut attendre la fin de 1678 pour que des voies de communication soient ouvertes vers l'intérieur de l'île, « entre autre, précise Delawarde, [pour] la facilité d'éviter les serpents »[71]. Cette présence crainte a retardé alors la colonisation de l'intérieur des terres. En ce sens, *le fer de lance fut par sa présence un résistant anticolonial*. Il présenta une opposition à l'habiter colonial et devint un défenseur de certains espaces boisés. Le docteur Guyon qui s'est intéressé au Fer de lance, notait en 1814 la concession qui fut faite à cet « ennemi » par toute la colonie :

> « L'habitant de la Martinique s'est résigné à vivre avec son ennemi ; depuis longtemps il n'entreprend plus rien contre lui. On lui a fait sa part : à lui les halliers, les bois, tout ce qui n'est point habité par l'homme ; on ne le recherche que lorsqu'il se montre sur les terrains cultivés. »[72]

La portée politique du fer de lance se révèle une seconde fois dans les alliances qui s'instaurèrent entre ce serpent et les esclaves fugitifs. L'effet repoussoir que la crainte de ce serpent engendra laissa inoccupés des espaces forestiers de l'intérieur de l'île, conservant ainsi un espace où purent vivre certains Marrons. C'est bien à l'intérieur des terres, que les Marrons se retrouvaient[73], c'est-à-dire ces espaces redoutés pour la présence des serpents. *Il se produit une alliance politique par laquelle le fer de lance devint le protecteur des Marrons*. Il faut préciser cependant que cette portée politique du serpent est quelque peu différente de celle des moustiques de la révolution de Saint-Domingue, dont l'action sur les hommes fut discriminante selon qu'ils proviennent d'Europe ou qu'ils soient nés dans la colonie. La morsure du fer de lance est mortelle sans distinction d'origine, de lieu de vie, de sexe, d'âge ou de couleur de peau. L'alliance discriminante des Marrons et du fer de lance réside dans les

[70] Du Tertre, *op. cit. Tome 1,* p. 105.
[71] Delawarde, Jean-Baptiste, *op. cit.*, p. 24.
[72] Propos du Dr Guyon rapporté par Dr Futz, E., *op. cit.*, p. 276.
[73] Delawarde, Jean-Baptiste, *op. cit.*, pp. 24-25 « On se mit au travail d'autorité et en 1680 un chemin de 7 lieues reliait Trinité à Fort-Royal. Dès lors commença un nouveau stade de peuplement, celui de l'intérieur, jusque-là hanté par quelques caraïbes et des esclaves en fuite. ».

connaissances et la maîtrise des premiers des remèdes à leurs morsures. C'est une telle alliance que Raphaël Confiant peint dans son roman *Nègre Marron* lorsque le fugitif parvient à se soigner de la morsure de la bête longue[74]. Cette association s'étendit aux esclaves qui connaissaient ces remèdes. Comme nous le verrons au chapitre suivant, cette alliance politique de l'esclave-médecin et du serpent fut l'unique possibilité officielle pour l'esclave Noir mais aussi les gens libres de couleurs de fabriquer des remèdes ou pratiquer la chirurgie. La cosmogonie chrétienne ayant posé le serpent comme l'envoyé du Diable, l'on peut aisément imaginer l'effroi et la méfiance qu'inspiraient ceux qui détenaient alors les secrets du fer de lance dans la société coloniale.

Certains colons y virent une action bénéfique pour la colonie, car ces serpents font un festin des rats qui détruisent les cultures de cannes. Cette « maréchaussée des cannes » comme les désignaient certains constituerait alors un atout considérable pour la lutte contre les rats, contrairement à la Guadeloupe[75]. Cet atout n'enleva rien à tous les efforts entrepris par les autorités coloniales pour se débarrasser du *Bothrop lancéolé*. Par exemple, depuis les années 1966, les gendarmeries versaient 5 francs par tête de fer de lance rapportée. L'une des principales mesures fut l'introduction de la mangouste d'Inde en 1890[76]. Ce fut un échec. La mangouste se déplaçant principalement de jour tandis que le *Bothrop lancéolé* se mouvant de nuit, les chances de leur rencontre furent caduques[77]. N'ayant pas de prédateurs naturels et s'alimentant de nombreux animaux autres que le seul serpent (rats souris, anolis, grenouilles, crabes de terres), la mangouste proliféra, rompant les équilibres biologiques de l'île et provoquant la forte diminution d'autres espèces notamment les petites couleuvres[78], sans pour autant réduire la population de fers de lance.

Depuis l'introduction de la mangrove, une pratique courante en Martinique est la mise en scène de combats entre la mangouste et ce serpent, tous deux à l'intérieur de cages ou à

---

[74] Confiant, Raphaël, *Nègre Marron*, Paris, Écriture, 2006, pp. 35-36., cet aspect est développé en quatrième partie de la thèse.

[75] Futz, E., *op. cit.*, p. 20 : « La principale nourriture du serpent est le rat ; c'est la proie que j'ai trouvée le plus souvent dans son estomac : j'en ai retiré jusqu'à six à la fois. Peu de chats en font une plus grande consommation. Comme les rats sont ici de grands destructeurs de cannes, j'ai ouï dire que le chevalier de P*** préférait trouver dans ses cannes des serpents plutôt que des rats, qu'il les appelait plaisamment la maréchaussée de ses cannes. Ce propos m'a été redit par beaucoup d'autres habitants, non pas qu'il soit, j'en suis sûr, l'expression d'un sentiment cruel ; il témoigne de la facilité avec laquelle on se préserve de la piqûre des serpents pendant la coupe des cannes, et surtout de l'opinion où sont quelques personnes, comme nous le verrons plus tard, que cette piqûre est, dans le plus grand nombre de cas, sans gravité. Un habitant distingué de la Guadeloupe, M. M.-\i***, parfaitement au fait de la culture dans les deux colonies, m'a assuré qu'avec les mêmes conditions de halliers et de falaises dans le voisinage d'une pièce de cannes, les rats, à la Guadeloupe, font dix fois plus de dégâts qu'à la Martinique. On ne peut s'en préserver que par une guerre continuelle. ».

[76] Pinchon, Robert, *Nature antillaise*, Pointe-à-Pitre, Emile Désormaux, 1973, p. 128.

[77] Ibid., p. 132.

[78] Ibid., p. 132.

l'intérieur d'une piscine vide. Le plus souvent la mangouste tue son adversaire. Il n'en demeure pas moins que cette pratique représente symboliquement ce combat mené par les autorités coloniales contre ce non-humain afin de poursuivre le projet colonial. Se rejoue alors la lutte coloniale contre la nature. Cet effroi et ces alliances politiques du fer de lance lui confèrent une place centrale dans l'imaginaire collectif de la Martinique. Le fer de lance marque son empreinte dans la vie politique mais aussi dans l'idée de la nature martiniquaise. Il devient une porte d'entrée pour la Martinique. Au niveau administratif le drapeau colonial – ancien pavillon de la marine marchande – utilisé pour représenter la Martinique depuis 1766 n'est autre qu'une ode à ce serpent, représenté à quatre reprises.

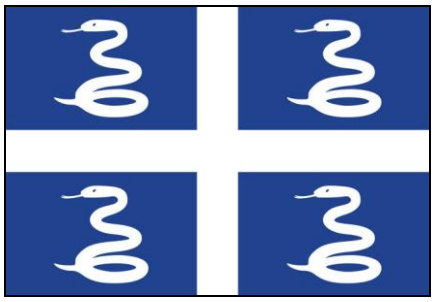


**Figure 2. Drapeau officiel de la Martinique [79]**

Dans ce chapitre, je me suis intéressé à l'un des aspects principaux de l'habiter colonial : l'exploitation des non-humains. En effet, l'habiter colonial consiste en une exploitation intensive des terres et autres ressources de ces îles à travers sa forme privilégiée : la plantation. Cet habiter colonial prit les formes d'un *oïkos colonial* qui transforma ces îles en des puzzles de plantations. Supplantant la logique vivrière des *conucos* des Amérindiens, la plantation consista en l'exploitation intensive des terres à des fins commerciales et financières engendrant un ensemble de conséquences écologiques. Outre la déforestation, l'érosion des sols et les pertes d'espèces animales et végétales, cet *oïkos colonial* affecta les équilibres biologiques des écosystèmes donnant lieu à une rupture biodiversitaire et une rupture métabolique. La rencontre du projet colonial et des non-humains caribéens ne fut pas qu'une histoire d'exploitation. Celle-ci donna lieu à des négociations forçant les colons à composer avec ces non-humains, soit à travers des politiques de conservation comme le montra Grove, soit en apprenant à faire avec ceux que l'on ne peut vaincre tels que les moustiques et le fer de lance de la Martinique. En somme, l'habiter colonial constitue aussi une véritable ingénierie des paysages et des non-humains caribéens.

[79] À partir de « le drapeau de la Martinique, symbole esclavagiste ? », in *une autre histoire, histoires oubliées, histoires occultées*, [en ligne], 27 juin 2015, disponible sur < www.une-autre-histoire.org/le-drapeau-de-la-Martinique-symbole-esclavagiste>, consulté le 5 juin 2016.

# III. L'esclavage des Noirs et le monde colonial : les quatre ruptures

J'ai mis en évidence dans les chapitres précédents que la colonisation européenne des Caraïbes engendra la mise en place d'un habiter colonial imposant par la force une certaine conception des îles des Caraïbes et supplantant violemment l'habiter amérindien. En particulier, j'ai indiqué que cet habiter colonial, qui ne permet pas d'instituer un monde avec l'autre, c'est-à-dire qui ne permet pas d'habiter ensemble, est un habiter qui se fonde sur l'exploitation du genre humain. Sans doute la forme d'exploitation des hommes qui fut la plus répandue dans ces colonies fut le recours à la traite négrière transatlantique et l'esclavage des Noirs, aujourd'hui reconnus comme crimes contre l'humanité. Ce chapitre porte sur le même processus de la colonisation des Caraïbes en déplaçant la focale. Il ne s'agit plus ici de s'intéresser aux conceptions européennes de cet habiter colonial, aux conséquences que cet habiter eut sur les peuples amérindiens et sur les écosystèmes de ces îles. Ici, je m'intéresse à l'expérience des esclaves Noirs africains amenés par la traite et nés dans les colonies dans leurs rapports à cet habiter colonial ainsi que dans leur rencontre avec ces terres nouvelles. Comment les esclaves[1] habitent-ils la terre dans ces colonies européennes ? Comment les esclaves nouent-ils un rapport avec cette nature *a priori* étrangère ? Comment se positionnent-ils dans ce monde colonial ?

Les recherches académiques portant sur l'esclavage se sont intéressées généralement aux oppressions politiques, aux discriminations sociales et juridiques, aux recours et stratégies par lesquels les esclaves résistèrent, protestèrent et luttèrent contre le régime de l'esclavage et les autorités coloniales. Ces travaux enrichirent considérablement notre compréhension de la condition d'esclavage dans les colonies européennes d'Amérique. Je défends ici la nécessité

[1] Dans cette thèse par « esclave », il faut entendre « une *personne* réduite en esclavage ».

de penser l'esclavage dans les Caraïbes coloniales en articulant ensemble trois conditions inséparables : la condition sociale d'esclave et ses composantes politiques et juridiques ; la condition coloniale de ces esclavages-là, c'est-à-dire l'insertion de ces esclavages dans le projet politique colonial et au sein d'un habiter colonial de ces terres ; et enfin la condition de naufragés[2], c'est-à-dire la condition par laquelle les esclaves sont aussi des transbordés ou des descendants de transbordés, passant de l'Afrique aux Amériques.

En tenant ensemble ces trois conditions, je restitue quatre ruptures fondamentales dans l'expérience des esclaves propres à leur habiter de ces îles, qui pointent toutes vers quatre formes d'altérité, c'est-à-dire quatre manières par lesquels les esclaves furent cantonnés dans un rapport d'extranéité au monde colonial. J'aborderai ainsi tour à tour la rupture de la traite négrière ou le passage du milieu, la rupture du rapport avec la terre des Caraïbes, la rupture du rapport avec la nature et la rupture politique du rapport avec le monde. À cette fin, outre les récits de chroniqueurs tels que Jean-Baptiste Du Tertre et Jean-Baptiste Labat, je fais usage de de décrets juridiques, d'ordonnances et autres textes de loi. Ces textes de lois ne sont aucunement présentés comme les descriptions des réalités des sociétés coloniales et esclavagistes des Amériques du XVII$^{e}$ au XIX$^{e}$ siècle. Comme le précise Claude Meillassoux, anthropologue spécialiste de l'esclavage, il ne faudrait pas tomber dans la fiction que le texte juridique serait une description objective d'une réalité sociale[3]. Cependant, la distance critique nécessaire vis-à-vis de ces textes juridiques ne devrait pas nous pousser à l'inverse à en faire des textes en-dehors de la réalité d'alors. Ces textes au contraire sont les témoins de rapports sociaux et oppositions complexes entre gens libres et esclaves mais aussi entre colons et autorités coloniales.

[2] Cette condition est explorée en quatrième partie de thèse.

[3] Meillassoux, Claude, *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*, Paris, Presses Universitaires de France,1986, p. 10 : « En l'occurrence, le droit entérine et dissimule à la fois les rapports sociaux organiques en les sanctionnant sous les formes les plus aptes à la préservation des avantages de ceux pour lesquels il est conçu et énoncé. Il ne saurait donc être l'expression objective d'une réalité sociale ni en contenir l'explication ».

## A. Le rapt de la traite négrière transatlantique

> « Le troisième avatar du gouffre projette ainsi à la parallèle de la masse d'eau l'image renversée de tout cela qui a été abandonné, qui ne se retrouvera pour des générations que dans les savanes bleues du souvenir ou de l'imaginaire, de plus en plus élimés./ Cette ascèse d'ainsi traverser la terre-mer qu'on ne sait pas être la planète-terre, sentant s'évanouir non seulement l'usage des mots, et non seulement la parole des dieux, mais l'image close de l'objet le plus quotidien, de l'animal le plus familier. Le goût évanescent du manger, l'odeur traquée de la terre ocre et des savanes. »[4] *Édouard Glissant, 1990*

> « We are almost a nation of dancers, musicians and poets. »[5] *Olaudah Equiano, 1789*

La première rupture est celle avec le monde familier des terres d'Afrique. Des personnes sont enlevées de force de leurs communautés, de leurs villages, de leur terre et ciel familiers afin d'être acheminées vers les Amériques. Du début du XVI$^{e}$ siècle au milieu du XIX$^{e}$ siècle, ce sont près de 12,5 millions d'êtres humains qui furent embarqués sur les côtes ouest de l'Afrique afin de permettre l'habiter colonial des Amériques. Cette *rupture première* est multiple. Ce rapt fondamental est plus qu'un vol d'être humain, il s'agit d'une destruction totale comprenant ses composantes sociales, politiques, culturelles et écologiques dont je restitue ici quelques éléments. Le rapt de la traite signifia d'abord pour ces personnes la rupture avec des communautés de sociabilités, des organisations politiques, des pratiques culturelles et culturales, des liens familiaux, de rites associés à certaines plantes, arbres, cimetières et autres lieux de ces terres africaines. Dans cette première dimension, la rupture de la traite se manifeste par la destruction des liens qui rattachèrent chaque individu à une famille, à un village, à une communauté et à une collectivité. Puis, de manière analogue à la rupture écouménale que j'ai soulignée concernant les terres d'Amérique, la traite négrière transatlantique engendra aussi une rupture écouménale dans le cas des terres africaines. Ici, la rupture de la traite négrière transatlantique signifie la rupture de la relation d'individus et de communautés à leurs terres, à des lieux, à l'emplacement de leur village, mais également à un riche ensemble de non-humains. Ces sont des régimes alimentaires, des rapports aux animaux, aux plantes, aux cours d'eaux, aux cultures, aux arbres, aux astres, et esprits qui sont interrompus. Enfin, au niveau individuel, les violences physiques et psychologiques,

[4] Glissant, Édouard, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990, p. 19.
[5] Equiano, Olaudah, *The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African,* New York, Penguin Books, 1995[1789], p. 34.

s'accompagnèrent d'une rupture du rapport au corps. L'individu captif, enchainé, encastré dans les cales et les entreponts ne peut plus nouer le même rapport à son propre corps.

Cette dépossession du corps propre à la captivité, ces ruptures des communautés et ces ruptures de l'écoumène entraînent alors la perte des arts et des pratiques artistiques. D'une part, ce sont des chants, des prières, des incantations qui disparaissent du fait que les instances, les scènes et lieux collectifs où ceux-ci se déroulent ne sont plus. D'autre part, ce sont des adresses, des habits, des talents, des aptitudes artistiques qui se perdent. Les chanteurs ne chantent plus, les danseurs ne dansent plus. Les charpentiers, les musiciens, les peintres, les sorciers, les médecins, les tisserands, les marchands, les chasseurs, ne peuvent plus exercer leurs arts. L'on rétorquera que parmi ces captifs figuraient certaines personnes déjà réduites en état d'esclavage en Afrique. Cependant, outre le fait que cet esclavage-là se pratiquait sur un sol connu, il impliquait des régimes d'appartenances et quelques repères « protecteurs ». Ainsi, Olaudah Equiano, l'un des rares Africains réduits en esclavage en Afrique et aux Amériques qui ayant obtenu sa liberté put écrire une autobiographie, affirma « préférer » sa situation d'esclave africain face à l'horreur que lui inspirait le navire négrier[6].

Ces ruptures ne signifient point que *tout* fut perdu. Des croyances, des pratiques persistèrent aux Amériques Noires[7] comme le montre Roger Bastide. Elles signifient que ces relations furent soit détruites, soit radicalement altérées. Le passage du milieu fut désigné par de nombreux poètes et romanciers comme le moment significatif de ces multiples ruptures. Au-delà du symbole, celles-ci se déroulèrent dans un temps plus long s'étendant le plus souvent à plusieurs générations. Au fond, ce sont ces sentiments d'appartenance qui furent rompus, ces appartenances à la terre, aux communautés et au monde. C'est en référence à cette perte d'appartenance que Du Tertre affirma en 1667 que les esclaves sont comme des êtres qui n'ont aucune patrie[8].

Cette extranéité au monde des captifs, futurs esclaves, n'est pas le seul fait du rapt de la traite. Celle-ci est au contraire maintenue à travers divers processus, que je présente ci-après. Arrivés par les négriers dans les Amériques ou nés dans une condition d'esclave, les esclaves sont maintenus dans un rapport d'extranéité au monde colonial, à travers trois autres ruptures

[6] Equiano, Olaudah, *op. cit.*, p. 56 : « I now saw myself deprived of all chance of returning to my native country, or even the least glimpse of hope of gaining the shore, which I now considered as friendly; and I even wished for my former slavery in preference to my present situation, which was filled with horrors of every kind, still heightened by my ignorance of what I was to undergo. ».

[7] Bastide, Roger, *Les Amériques Noires, les civilisations africaines dans le Nouveau monde*, Paris, Payot, 1967

[8] Du Tertre, *op. cit. Tome 2*, p. 526, : « « C'est aussi d'eux [les Nègres] que l'on peut dire, que toute la terre leur est patrie, car pourvu qu'ils trouvent à boire et à manger, tous les Pays leurs sont indifférents, & bien éloignez des sentiments des enfants d'Israël [...] ». Orthographe originale.

ou plus exactement trois barrières. Il ne s'agit plus de ruptures au sens d'une relation préexistante à l'événement – l'esclavage – qui serait rompue. Il est question de trois dispositions du monde colonial qui confinent les esclaves à une extranéité par rapport au monde colonial. Ces dispositions concernent d'abord le rapport à la propriété du corps et de la terre, le rapport à la nature des Amériques, et le rapport politique à l'organisation collective de la société et au gouvernement des colonies.

# B. Étranger à la terre : impossible propriété et impossible responsabilité

## De la non-propriété du corps à la non-propriété de la terre

Parler d'une rupture de l'esclave dans son rapport à la terre peut sembler étrange. Après tout, l'esclave des champs est celui qui travaille la terre et qui connaît ses rythmes. Étant au plus près de celle-ci, loin d'une rupture, il y aurait au contraire une grande proximité. Pourtant c'est bien dans le paradoxe d'une proximité sans possibilité d'assomption de responsabilité politique que ce situe cette rupture du rapport à la terre. Celle-ci concerne d'abord le rapport à la propriété privée de la terre. En effet, le premier trait de la condition de l'esclave est le suivant : l'esclave n'est pas maître de sa personne, ni de son corps. Il ne s'appartient pas. L'esclave appartient *à*. Cette non-possession de soi fut à l'œuvre dès les commencements de la colonisation française des Amériques et actée par le Code Noir en 1685, érigeant l'esclave en « meuble »[9]. L'interdiction de propriété des esclaves est stipulée dans l'article 28 du Code Noir :

> « Art.28. Déclarons les esclaves ne pouvoir rien avoir qui ne soit à leurs maîtres ; et tout ce qui leur vient par industrie, ou par la libéralité d'autres personnes, ou autrement, à quelque titre que ce soit, être acquis en pleine propriété à leurs maîtres, sans que les enfants des esclaves, leurs pères et mères, leurs parents et tous autres y puissent rien prétendre par successions, dispositions entre vifs ou à cause de mort ; lesquelles dispositions nous déclarons nulles, ensemble toutes les promesses et obligations qu'ils auraient faites, comme étant faites par gens incapables de disposer et contracter de leur chef. »[10]

[9] Article 44 du « Code Noir ou Edit servant de Règlement pour le Gouvernement et l'administration de la Justice et la Police des Isles François de l'Amérique, et pour la Discipline des Nègres et Esclaves dans lesdits Pays, du mois de mars 1685 [ci-après référé par ''Code Noir'' ] », in Moreau de Saint-Méry, Louis-Élie, *Loix et constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le vent, Tome premier*, Paris, Chez l'auteur, Quillaux & Mequignon jeune, 1784, p. 421 : « Déclarons les esclaves être meubles et comme tels entrer dans la communauté, n'avoir point de suite par hypothèque, se partager également entre les cohéritiers, sans préciput et droit d'aînesse, n'être sujets au douaire coutumier, au retrait féodal et lignager, aux droits féodaux et seigneuriaux, aux formalités des décrets, ni au retranchement des quatre quints, en cas de disposition à cause de mort et testamentaire. ».

[10] Article 28 du Code Noir, in *op. cit.*, p. 419.

Cette aliénation première se retrouve dans les diverses activités des esclaves. N'étant pas maître de sa personne, l'esclave ne fut pas maître de son travail. Pour Du Tertre, cette non-possession du travail est l'une des raisons qui rendit le travail plus difficile :

> « Je remarque trois choses qui rendent le travail des esclaves extrêmement fâcheux : La première est, la chaleur du pays car étant exposés pendant tout le jour aux rayons de soleil, [...] L'humeur fâcheuse des Commandeurs qui les frappent à la moindre fantaisie qui leur en prend, est la seconde chose.[…] Mais ce qui rend leur travail le plus pénible et le plus fâcheux à mon avis, c'est *l'infructuosité de ce travail*, car ils savent bien que toutes leurs sueurs vont au profit de leurs maîtres, et quand ils leur amasseraient des montagnes d'or, il ne leur reviendra rien jamais et quand ils vivaient des siècles entiers et qu'ils travailleraient davantage qu'ils ne font, ils ne retiraient pas un sol de profit de leur peine... »[11]

En 1690, John Locke fit reposer la propriété de la terre sur la propriété de sa personne. Maître de moi, je suis maître de travail. Maître de mon travail, je suis alors propriétaire de la terre que je cultive, (en ce qu'en la cultivant j'y ai apporté de la valeur ajoutée) [12]. Il semblerait que la réciproque de la théorie de Locke ait été exacte dans le cas de l'esclavage colonial dans les Amériques. N'étant pas maître de sa personne l'esclave ne put être propriétaire de son travail, et encore moins propriétaire de terre.

L'expérience historique de cet esclavage colonial pointe un impensé non seulement dans la théorie de la propriété de John Locke, mais plus encore des principaux théoriciens de la propriété privée. Locke fait de la propriété privée une relation de l'individu maître de sa personne à son travail et ultimement à sa terre. Marx, tout comme Rousseau, a montré que la propriété privée, n'a rien de privé, mais demeure avant tout une relation sociale. C'est ainsi que Rousseau fonde la propriété non pas dans une action qu'une personne aurait eu envers la terre, mais bien dans l'acte déclaratoire par lequel cette personne assume et revendique face aux autres une relation de propriété à un enclos :

> « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. »[13]

Si Rousseau désigne justement cette qualité sociale et ce rapport politique à l'autre concernant la propriété privée, il subsiste néanmoins un impensé : qui peut enclore et déclarer ? Qui peut s'adresser aux autres ? Plus précisément, qui peut enclore et s'adresser à

[11] Du Tertre, Jean-Baptiste, *op. cit. Tome 2*, pp. 524-525, je souligne.
[12] Locke, John, *Deuxième traité du Gouvernement Civil*, Paris, J. Vrin, 1977[1690], p. 91.
[13] Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Librairie Générale Française, 1996 [1755], p. 107.

l'autre tout étant entendu et reconnu comme apte à enclore et déclarer une propriété ? Il ne s'agit pas d'affirmer que Rousseau, ce critique de l'esclavage n'est pas au courant que seuls certains *hommes* peuvent déclarer, il convient plutôt de souligner ici un impensé. C'est-à-dire que les conditions, les dispositions sociales et rapports de pouvoir préexistants à cette déclaration qui rendent possible cette déclaration ne sont pas abordés. L'expérience des esclaves dans les colonies américaines (de manière analogue à celle des femmes) révèle cette disposition pré-politique, préalable à l'action politique qui rend impossible l'accès à la propriété pour l'esclave. Elle met à jour cette disposition du monde colonial qui « fausse » les conditions de la politique dans les colonies françaises. Elle se révèle dans les modalités qui autorisèrent certains Européens Blancs à revendiquer une propriété de la terre pour la mettre en culture tout en excluant tous les esclaves, les engagés et les Amérindiens.

La rupture liée à la possession du corps et à l'impossibilité de la propriété ne fut pas étanche. N'étant pas maître de sa personne, l'esclave put, dans les faits, posséder un certain nombre de choses y compris des sous[14]. Il fut possible par exemple de cultiver des légumes sur le lopin de terre qui lui fut attribué, d'en vendre au marché et d'accumuler assez de sous pour pouvoir acheter sa liberté. Cependant, cette possibilité même de « racheter » sa liberté consacre l'aliénation fondatrice de la condition de l'esclave. Quel est donc le statut du sujet, du « je », dans la phrase « je rachète ma liberté » ? Par son propre affranchissement, l'esclave se voit forcer de concéder un prix à sa personne, et de présenter au monde, son propre corps comme une marchandise[15].

## De l'impossible responsabilité pour la terre

Deuxièmement, la rupture du rapport à la terre se manifeste aussi et surtout dans l'impossibilité de prendre part aux décisions de politiques économiques, relatives à la finalité de l'utilisation de ces terres, ainsi qu'aux cultures et denrées cultivées. L'esclave n'a pas de part dans l'habiter colonial. Cette exclusion de l'esclave de la politique économique de l'île – plus que l'exclusion de la propriété –, entraîna une impossibilité : *l'impossibilité pour les esclaves d'assumer une responsabilité politique pour l'usage des terres qu'ils habitent*. Les

[14] Voir Régent, Frédéric, *La France et ses esclaves*, de la colonisation aux abolitions (1620-1848), Paris, Grasset et Fasquelle, 2007, p. 78.

[15] A ce sujet voir « Ordonnance du Roi , concernant l'Affranchissement des Esclaves, du 24 octobre 1713 », in Moreau de Saint-Méry, Louis-Élie, *Loix et constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le vent, Tome second*, Paris, Chez l'auteur, Moutard, Mequignon jeune, 1785, pp. 398-399. L'arrêt du Conseil d'État du roi du 24 octobre 1713 portant sur la liberté des esclaves décrit l'abus qui s'en est suivi de la possibilité pour les esclaves d'acheter leur affranchissement en argent. Les maîtres, firent monter les prix, poussant les esclaves à obtenir cet argent par tous les moyens nécessaires créant désordres et vols par ces derniers. Cet arrêté imposa alors que tout affranchissement soit d'abord autorisé par le gouverneur général et l'intendant des îles.

esclaves se retrouvent asservis à un rythme et une intensité de travail, à un ensemble de tâches et une hiérarchie sociale qui structurent leur existence et leur monde vécu comprenant leurs relations aux autres esclaves, leurs relations familiales, leurs lieux d'habitation, leurs possibilités de mouvements et de parole, sans pouvoir prendre part à l'organisation de ces structures. L'esclave navigue dans un monde au sein duquel il doit abandonner toute maîtrise de son organisation. Tel est le point de départ de cet esclave colonial naufragé, qui peut s'illustrer par cette commande : « tu ne prendras pas part au monde ». L'esclave arpente un monde où tout est organisé par l'autre. De là découle l'impossible responsabilité pour le monde. Attention ! Cela ne signifie pas que l'esclave est irresponsable, comme s'il s'agissait là d'un trait de caractère, ou d'une disposition psychologique quelconque. Cela veut dire que l'esclave est maintenu hors de responsabilité, tant de la terre que du monde colonial. Dans son essai *Le discours antillais,* Glissant pointe cette même condition d'« irresponsabilité » de l'esclave y compris dans son rapport aux outils [16]. L'on peut toutefois s'interroger sur les conséquences de cette condition de non responsabilité pour la terre et pour le monde dès lorsqu'elle est partagée par la majorité de la population sur plusieurs siècles. Pendant des siècles une population d'esclaves, et de personnes dites de couleur durent s'habituer à vivre dans un monde dont ils ne peuvent assumer la responsabilité. Quelles furent les conséquences psychologiques, sociales et politiques de cette condition de non responsabilité ?

Cette non-maitrise du quotidien et cette aliénation extrême du monde vécu ne furent point totale. Cela tient à deux mouvements différents : les actions, les stratégies et les manœuvres des esclaves ; et les limites du pouvoir colonial. Par leurs actions, les esclaves exercent une *certaine* maîtrise sur le projet colonial et s'aménagent des espaces de maîtrise. D'une part, l'asservissement fut toujours rencontré par diverses formes de résistances. Si l'esclave ne choisit pas de planter la cannes-à-sucre, par un ensemble de résistances ordinaires, il ou elle affecta la marche du projet colonial. Les feintes de maladies, les empoisonnements des bêtes de sommes et d'autres esclaves, le marronnage, les sabotages des ateliers et les vols symbolisèrent des moyens par lesquels les esclaves freinaient le projet colonial, en y exerçant une maîtrise limitée. D'autre part, au sein de monde colonial organisé et planifié par les autorités coloniales, les esclaves parvenaient à s'aménager et à négocier des espaces de maîtrise. L'organisation de l'intérieur de la case, les denrées cultivées sur les

[16] Glissant, Édouard, *Le discours Antillais,* Paris, Gallimard, 1997 [1981], p. 175 : « Ces arrivants sont mis au contact d'une technique qui est « nouvelle » pour eux, et à laquelle ils ne participent en rien. L'irresponsabilité latente naît de ce contact « désintéressé ». L'esclave ne pratique aucune sorte de « rapport personnel » (hormis le rapport de frustration au coutelas, désiré comme arme) avec les outils qui sont utilisés dans son travail. ».

jardins créoles, les plats préparés, les danses, l'intimité et la complicité qui purent se nouer avec les autres esclaves, les chants, le rire, les prières et autres pratiques spirituelles constituèrent *des espaces à soi à l'intérieur du monde organisé et gouverné par l'autre*.

Les limites de cette condition de non responsabilité furent aussi propres au pouvoir colonial à maintenir celle-ci. Sans doute l'exemple le plus frappant de cette limite fut la mise en place de lopins de terre par les maîtres pour les esclaves, afin que ceux-ci puissent les cultiver et se nourrir par eux-mêmes. Je rappelle que les maîtres eurent pour charge de nourrir leurs esclaves *d'une manière particulière* dès le début de la colonisation. Du Tertre mentionne une ordonnance du Parquet, gouverneur de la Martinique de 1635 à 1658, qui oblige les maîtres à « mieux » nourrir leur esclaves[17]. Le 13 juillet 1648, Patroclès de Thoisy gouverneur général des îles émet une ordonnance similaire avec pour ordre aux officiers de milices de veiller à son exécution[18]. Cette ordonnance fut renouvelée dans par l'article 22 du code Noir de 1685 :

> « Art.22. Seront tenus les maîtres de *faire fournir*, par chacune semaine, à leurs esclaves âgés de dix ans et au-dessus, pour leur nourriture, deux pots et demi, mesure de Paris, de farine de manioc, ou trois cassaves pesant chacune 2 livres et demie au moins, ou choses équivalentes, avec 2 livres de bœuf salé, ou 3 livres de poisson, ou autres choses à proportion : et aux enfants, depuis qu'ils sont sevrés jusqu'à l'âge de dix ans, la moitié des vivres ci-dessus. »[19]

Il faut noter que cet article n'est pas simplement une obligation juridique pour les maîtres de nourrir leurs esclaves et par-là de s'en « occuper ». Comme le rappelle Louis Salah-Molins, si les traitements des esclaves diffèrent selon leurs fonctions et selon leurs maîtres, les rapports officiels pointent la posture paradoxale des maîtres qui font preuve d'avarice en matière de nourriture pour leurs esclaves, tout en se plaignant du coût que cet « entretien » engendre[20]. Reste ce principe évident que les maîtres ont besoin d'esclaves en vie, c'est-à-dire des esclaves qui mangent, pour mener à bien leur entreprise d'enrichissement personnel. Il en résulte que cet article n'est pas simplement l'assertion d'un principe que les

[17] Du Tertre, *op. cit. Tome 2,* pp. 513-514 : « Monsieur le Général Du Parquet voyant que quelques habitants de la Martinique en voient très mal envers leurs esclaves, fit une ordonnance, par laquelle il était enjoint à tous les maîtres de Cases qui avaient des Nègres, de leur donner chaque semaine pour le moins deux livres de viande par tête dans l'arrière-saison, et trois quand les Navires arrivaient. Outre cela, on leur donne de la Cassave et des pois, qu'ils font bouillir avec un peu de graisse. Leur boisson c'est de l'eau, qui ne leur est pas épargnée, parce que ce sont eux-mêmes qui ont la peine d'aller querir. ».

[18] « Ordonnance du Gouverneur de la Martinique, qui ordonne de planter des Vivres, du 13 juillet 1648 », in Moreau de Saint Méry, Louis-Élie, *Loix et constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le Vent Tome premier*, Paris, chez l'auteur, Quilleau & Mequignon jeune,1784 p. 68.

[19] Article 22 du Code Noir, in *op. cit.*, p. 418, je souligne.

[20] Salah-Molins, Louis, *Le Code Noir ou le Calvaire de Canaan*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011 [1987], p. 128.

maîtres ont de fait saisi et acté par leur entreprise. La portée de cet article, me semble-t-il, ne se situe pas non plus dans l'apparent souci de l'alimentation et donc de la santé des esclaves. Cet article est surtout une obligation sur *la manière* de nourrir l'esclave et de s'en occuper. Or le trait principal de cette manière ne réside pas dans le zèle juridique qui fournit une liste et des quantités précises du contenu de la nourriture de l'esclave. Son aspect primordial se trouve dans l'injonction du « faire fournir ». En imposant explicitement aux maîtres de nourrir leurs esclaves, c'est-à-dire en leur remettant clairement et officiellement la responsabilité de l'approvisionnement de nourriture des esclaves, cet article, implicitement, interdit à l'esclave d'être responsable de sa propre nourriture. *Cet article déresponsabilise l'esclave des charges, des choix et des pratiques nécessaires pour subvenir à ses propres besoins*.

Le projet fut que les maîtres prennent en charge la nourriture de leurs esclaves en prévoyant sur leurs terres, des plantations de bananiers et de manioc qui seraient, de même que le tabac, et la canne-à-sucre, assurées par leurs esclaves. Cela signifie que la plantation des vivres nécessaires à la survie des esclaves devait obéir au même régime de surveillance, d'organisation, et donc de visibilité, que celui des plantations des cannes à sucre. C'est ainsi que le père Labat dans son design de la plantation idéale inclut des espaces pour planter les vivres des esclaves[21]. L'importance de cet article n'est pas dans ses résultats effectifs, mais plutôt dans l'énonciation de ce principe d'une déresponsabilisation totale de l'esclave dans les colonies. Il ne faut même pas que l'esclave puisse pourvoir à ses propres besoins, l'esclave doit uniquement faire usage de son corps pour le compte des maîtres et du projet colonial. Telle est la fantaisie coloniale des autorités royales : un contrôle total et omnipotent de la vie de l'esclave. Plus encore, un contrôle total des esclaves par un contrôle des maîtres.

Bien évidemment, les maîtres ne respectèrent pas cette mesure mais au contraire se déchargèrent de cette responsabilité en allouant aux esclaves des espaces à cultiver. Essentiellement, ces lopins de terre constituèrent les premiers espaces de responsabilité de fait des esclaves vis-à-vis de la terre. Ils pouvaient, le jour de la semaine où ils ne travaillaient pas à la plantation du maître, cultiver et aménager ces terres comme bon leur semblait afin de pourvoir à leurs propres besoins. Ces lopins de terres sont considérés comme les ancêtres des jardins créoles aux Antilles, pratiques courantes où les habitants cultivent plusieurs plantes et légumes sur un même lopin de terre. L'interprétation courante de ce choix par les maîtres met en jeu un désintérêt de ceux-ci pour les esclaves, voire une sorte de fainéantise. Sans supputer

[21] Labat, Jean-Baptiste, *op. cit.*, p. 334.

sur les sentiments qui auraient généré ce choix, je pense qu'il est plus pertinent d'y relever une limite de l'hubris coloniale à vouloir maitriser le monde vécu des esclaves *et des maîtres*, mais aussi une limite de la capacité des maîtres à maîtriser les esclaves, c'est-à-dire une limite de la capacité des maîtres à être maîtres.

L'assomption d'une responsabilité pour ces terres, concédées par les maîtres fut opposée dès le début par l'autorité royale-coloniale. À ce sujet, l'article 24 du Code Noir complète explicitement l'article 22 :

> « Art.24. Leur défendons pareillement de se décharger de la nourriture et subsistance de leurs esclaves en leur permettant de travailler certains jours de la semaine pour leur compte particulier. »[22]

Mécontentes de ne pas voir ce principe de déresponsabilisation de l'esclave respecté, à plusieurs reprises les autorités royales coloniales réitérèrent cette injonction aux maîtres. Plus de quinze ordonnances ont été édictées à cet effet entre 1681 et 1772 pour les îles de la Martinique et de la Guadeloupe[23]. Pour exemple, celle-ci est rappelée dans l'ordonnance du Roi du 6 décembre 1723 où celui-ci ordonne la plantation de manioc aux maîtres pour nourrir leurs esclaves :

> « Art. 1er. Tous les habitants desdites îles du vent, de quelque qualité et condition qu'ils soient, seront tenus d'avoir dorénavant par chaque année, sur leurs habitations, pour la subsistance de chacun de leurs domestiques blancs et noirs, la quantité de 500 fosses de manioc, par tête desdits domestiques, à peine, contre ceux qui y contreviendront, de 50 livres d'amende, applicable aux travaux des Fortifications que S. M. fait faire dans lesdites îles, pour chaque quantité de 500 fosses de maniocs qu'ils se trouveront n'avoir point cultivée. »[24]

Ce principe de déresponsabilisation systématique de l'esclave est si important que dans cette même ordonnance du Roi, des milices sont prévues pour surveiller ces plantations de maniocs, de même que des mesures pour superviser le travail de ces milices de contrôle. Le 1er septembre 1736, une mesure similaire est prise cette fois-ci pour la plantation de bananiers, par une ordonnance du Général et de l'intendant. Outre des plantations de maniocs, l'article 1er de cette ordonnance impose en plus des plantations de maniocs un nombre de bananiers par « tête de nègres »[25]. Cette injonction à planter des bananiers en vue d'assurer une

[22] Article 24 du Code Noir , in *op. cit.*, p. 418.
[23] Voir Benoît, Catherine, *Corps, jardins, mémoires,* Paris, CNRS & Maisons des Sciences de l'homme, 2000, p. 109.
[24] « Ordonnance du Roi pour la plantation des maniocs, du 6 décembre 1723 », in Durand-Molard, *Code de la Martinique, Tome premier…,* pp. 207-209.
[25] « Ordonnance de MM les Général et intendant pour la plantation des Bananiers, du 1er septembre 1736 », in Ibid., p. 400 : « Article 1er. Qu'outre les plantations ordinaires de manioc prescrites par les Ordonnances

nourriture pour les esclaves semble bien éloignée du recours contemporain aux plantations de bananes que j'explore en seconde partie de cette thèse. Ici, au début de cette ordonnance, une justification de ce principe déresponsabilisation de l'esclave est fournie :

> « Nous sommes informés qu'un grand nombre d'habitants n'ont point de vivres sur leurs habitations , et qu'ils se contentent de laisser à leurs nègres, pour se procurer leur nourriture, un jour libre de chaque semaine, qu'ils emploient ordinairement au pillage des vivres de leurs voisins : ces habitants peu attentifs à leurs véritables intérêts, ne considèrent pas que les jours bien comptés, employés chaque année à planter et cultiver des vivres sur leurs terres, suffiraient pour leur fournir une subsistance abondante et légitime , au lieu qu'une conduite opposée, non seulement ruine leurs voisins, mais les ruine eux-mêmes, par le fréquent *marronnage*, les maladies, les mortalités de leurs esclaves, qui sont des suites naturelles du libertinage, auquel les accoutume la liberté qu'ils leur donnent, et le défaut d'une nourriture réglée, que les nègres ne savent pas se procurer ; et ces maîtres injustes, pour colorer leur avarice, se plaignent de la cherté du bœuf, de la difficulté d'en avoir, et du peu de valeur de leurs denrées.»[26]

Comme l'indique cette ordonnance, l'injonction faite aux maîtres de fournir aux esclaves leur nourriture a pour visée de limiter leurs possibilités de liberté. D'où le lien explicite qui est établi entre leur permission de cultiver pour eux-mêmes, un jour par semaine et le libertinage, la liberté et le marronnage. En somme, en ayant l'autorisation de cultiver pour eux-mêmes ces espaces, les esclaves assumèrent leur première et seule responsabilité politique en rapport avec la terre des colonies. Ces expériences de liberté furent importantes et générèrent un espace de créativité agricole propre, un espace à soi pendant un temps. Dans son étude sur les jardins de Guadeloupe à la fin des années 1980, l'anthropologue et ethnobotaniste, Catherine Benoît, confirme l'importance de ces derniers dans la fondation d'un rapport d'appropriation de la terre et de constitution de soi par les anciens esclaves : « le jardin, écrit Benoît, fut la première forme d'appropriation et de construction du territoire pour les esclaves »[27]. Comme le rappelle Myriam Cottias, après la seconde abolition de l'esclavage en 1848, les affranchis revendiquèrent – sans succès – principalement la propriété de ces anciens jardins d'esclaves lors de jurys cantonaux (1848-1852), rassemblant anciens esclaves et anciens maîtres[28]. Ces revendications témoignent de cette appropriation et de cette responsabilité assumée par les esclaves.

---

précédentes, chaque habitant plantera incessamment sur ses terres, 25 pieds de bananiers pour chaque, tête de ses nègres, et qu'il laissera et entretiendra après la première récolte, 50 rejetons pour chaque tête. ».

[26] Ibid.

[27] Benoit, Catherine, *op. cit.*, p. 97.

[28] Cottias, Myriam, «Droit, Justice et Dépendance dans les Antilles françaises (1848-1852) », in *Annales. Histoire, sciences sociales, vol. 3,* Paris, Éditions de l'EHESS, 2004, p. 554 : « Dès l'annonce de l'émancipation

Il faut cependant préciser que cette responsabilité est *seconde*. Cette responsabilité-là ne remet pas en cause l'organisation structurelle du monde vécu de l'esclave. Plus exactement, elle est parcellaire et subordonnée à la non responsabilité globale de la gestion de la terre et de l'économie de l'île. En d'autres termes*, ce n'est qu'à la condition de cette déresponsabilisation généralisée de l'esclave vis-à-vis des terres d'une île dans leur globalité, qu'une responsabilité parcellaire fut concédée de fait*. L'esclave connaissant mieux que tous cette terre, compagne de sa condition d'exploité, y demeure pourtant étranger.

## C. Généalogie marronne de l'herboristerie nègre : une rupture avec la nature

L'extranéité particulière de l'esclave vis-à-vis des terres est prolongée par une certaine rupture relative à la nature. Bien entendu, la terre comme ensemble d'éléments biologiques constitutifs des écosystèmes de ces îles fait partie de la nature. Si la production en vue de l'exportation de denrées fut le principal rapport à la nature, cette organisation recouvre des expériences et rapports variés à celle-ci. La rupture avec la nature que je souhaite expliciter ici ne concerne pas les rapports de production liés à l'utilisation de la terre. Il s'agit du rapport aux plantes, aux feuilles et à leur utilisation au sein de la colonie. Afin de procéder à une généalogie de cette rupture, il faut revenir à une forme de résistance particulière des esclaves qui sema la panique dans les colonies : l'empoisonnement.

### Des empoisonnements à l'interdiction des simples pour les esclaves

Dès les débuts de la colonisation le rapport aux propriétés des plantes et des feuilles de la nature des îles caraïbes fut politisé. Ce savoir devint très tôt un enjeu politique majeur quant à la conservation de l'entreprise coloniale. Pour les Noirs esclaves, et en particulier ceux qui enlevés à leur terre mère africaine en débarquant aux Amériques découvrent un milieu, une faune et une flore non familiers, la connaissance de cette nature « nouvelle » présente par soi-même une portée subversive. Elle témoigne d'abord d'une relation à cette nature qui s'exprime par sa compréhension et sa maîtrise. Le Noir débarqué, par son étude, par ses regards, par ses concoctions et ses « expériences » sur les animaux de la plantation ou les

---

en métropole, les nouveaux affranchis ont affirmé un droit reposant sur les habitudes de vie et les usages en vigueur pendant la période de l'esclavage. La case et le jardin attribués aux esclaves par le maître sont revendiqués, après l'abolition, comme propriété inaliénable. De nombreuses rumeurs circulent aussitôt, formant un cadre d'expression du politique pour les nouveaux affranchis. Dans leurs premières demandes, il apparaît que l'émancipation fut reçue comme la reconnaissance d'un droit à la propriété des terres et des cases : les nouveaux affranchis les revendiquent au nom de la justice, de la légitimité et de leur propre passé d'esclave sur l'habitation ».

autres hommes, se met à parler la langue de ces nouvelles terres et de cette nature. Par ses foulées vagabondes dans les savanes et forêts au cours de ces « samedi nègres », l'esclave parcourt un *logos* de cette nature développant ce que l'on peut nommer un « naturalisme nègre ». Cette maitrise principielle demeure par elle-même subversive en ce qu'en ces espace-temps invisibles, le Noir fait office de maître. Noir libre ou esclave, il devient maître d'un savoir sur cette nature dont il peut en faire usage, soit à des fins thérapeutiques soignant divers maux et maladies, soit à des fins plus funestes empoisonnant animaux, hommes et femmes. Dans les anciennes colonies françaises, dès la fin du XVII$^{e}$ siècle et début du XVIII$^{e}$ siècle, les empoisonnements d'autres esclaves Noirs, de Blancs et de bêtes se multiplient instaurant une véritable panique et engendrant une paranoïa des planteurs et des administrations en place[29]. Je restitue ici la manière dont cette crainte des empoisonnements fut traduite juridiquement par une interdiction faite aux esclaves de fabriquer des remèdes et des simples, c'est-à-dire par une criminalisation du rapport de connaissance des plantes et des feuilles médicinales par les esclaves.

Ce fut d'abord le cas en 1710 en Martinique. L'esclave Jeanot fut convaincu de vol et d'empoisonnement. En conséquence, à l'échelle locale, le Conseil souverain de la Martinique renouvelle une interdiction aux esclaves de donner des remèdes[30]. En 1724, constatant la persistance de ces empoisonnements vint une ordonnance du Roi qui établit la peine de mort pour toute personne qui fera usage du poison et restreint la manipulation de substances dangereuses telles que l'arsenic aux médecins et apothicaires des colonies. Si cette ordonnance s'adresse à toutes les personnes de la colonie, une attention particulière est déjà portée sur les esclaves :

> « […] il s'est trouvé dans nos colonies des îles du vent de l'Amérique, principalement parmi les nègres esclaves, des personnes assez méchantes pour se servir desdits vénéfices et poisons, au détriment de la vie de nos sujets desdites colonies […] »[31]

Cette réglementation à l'échelle de toutes les îles françaises de l'Amérique entendait déjà contrôler un rapport scientifique à cette nature. Pour exemple, l'article VII de cette

[29] A la suite de « l'affaire des poisons » évoquant l'ensemble des nombreux empoisonnements commis à Paris de 1670 à 1680, Louis XIV prit un « Edit pour la punition des différens crimes » le 31 août 1682, voir Goulard, Roger, « À propos de l'affaire des poisons, le célèbre édit de 1682 », in *Bulletin de la Société française d'histoire de la médecine*, N° 13, Paris, R. Lacer, 1914, pp. 260-268. Cet Édit toutefois n'était pas spécifique aux colonies françaises d'Amérique.

[30] Dessalles, Pierre F. R., *Les annales du Conseil souverain de la Martinique. Tome I*, Paris, L'harmattan, 1995 [1786], p. 499.

[31] « Ordonnance du Roi sur les vénéfices et les poisons, du mois de février 1724 », in Durand-Molard, *Code de la Martinique, Tome premier…,* pp. 215-220.

ordonnance prescrit l'usage d'animaux venimeux tels que les serpents et les crapauds à toute personne autre que les médecins et apothicaire[32]. Devant la persistance des empoisonnements dans les colonies françaises, le Roi émit une déclaration en 1743 à l'intention expresse des esclaves, leur défendant la fabrication de quelque remède que ce soit à l'exception de ceux contre les serpents. Cette interdiction est accompagnée d'une description plus détaillée des causes des empoisonnements :

> « Nous sommes cependant informés qu'il arrive, [parmi] les bestiaux attachés aux habitations des isles du vent et même parmi les esclaves de fréquentes mortalités qu'on [ne] peut attribuer qu'à l'abus que font quelques esclaves de *la connaissance qu'ils ont de la propriété de certaines plantes et herbes dont ils composent des poudres et des drogues qu'ils distribuent pour guérir des maladies, que parmi ces remèdes, ils s'en trouvent effectivement de salutaires, mais qu'à la faveur de la distribution qu'ils en font, ils composent aussi des poisons pour faire périr un grand nombre de nègres et de bestiaux*, en sorte que la vie de l'homme est souvent en danger et que les habitants de nos colonies sont exposés à des pertes considérables, et comme la voie la plus sûre, pour empêcher des désordres qui ont des desseins si funestes*, est d'ôter aux esclaves les moyens et les prétextes dont ils se servent pour les commettre*, en même temps que nous établirons des peines sévères contre les coupables, à ces esclaves et autres […] de l'avis de notre conseil, de notre certaine science, pleine puissance et autorité royale, nous avons par ces présentes signées de notre main, faite et faisons *défense à tous esclaves de l'un ou de l'autre sexe de composer et distribuer aucun remède* en poudre ou quelqu'autre forme que ce puisse être, ni d'entreprendre la guérison d'aucune maladie, *à l'exception de la morsure des serpents*, à peine de punition afflictive, même de mort[…] » [33]

Cette ordonnance retrace comment la connaissance des feuilles et des plantes par les esclaves devint perçue comme une menace effroyable pour les colonies françaises d'Amériques. Par crainte des empoisonnements, les autorités tentèrent d'empêcher le développement par les esclaves d'une connaissance des propriétés des plantes et un usage de ces dernières. La politique coloniale relative à cette connaissance de la nature pour les esclaves fut dès lors explicite. Il s'agit de limiter cette connaissance et d'empêcher aux esclaves de parfaire les remèdes que cette nature, par ses plantes, par ses feuilles, par ses racines et par ses animaux permet de concocter. En ôtant aux esclaves les « moyens et les prétextes dont ils se servent », les autorités tentèrent de maintenir une rupture des esclaves

[32] Ibid., p. 219 : « « VII. Défenses sont faites à toutes personnes autres qu'aux médecins et apothicaires, d'employer aucun insecte venimeux, comme serpents, crapauds, vipères et autres semblables, sous prétexte de s'en servir à des médicaments ou à faire des expériences, et sous quelque prétexte que ce puisse être, s'ils n'en ont la permission expresse par écrit. ».

[33] « Déclaration du Roi, sur les nègres qui composent des remèdes, du 1er février 1743 », in Durand-Molard, *Code de la Martinique, Tome premier…,* pp. 462-463.

avec cette nature et les plantes qui les entouraient. C'est à cet endroit que se joue cette rupture de l'esclave relative à la nature. Elle n'est naturellement pas une interdiction physique de la découvrir, d'être en rapport avec elle, et même de l'utiliser. Une telle rupture est impossible à réaliser. *Cette rupture vient du principe juridique qui fut posé par ces nombreuses ordonnances, plaçant les relations scientifiques des esclaves à la nature, les développements et expériences de fabrication de remèdes comme suspicieux, voire illicites*.

Au sein de ce principe, il faut remarquer ici la présence singulière du serpent, comme celle d'un non-humain avec qui l'esclave passa une « alliance ». En effet, la connaissance des esclaves des serpents tels que le fer de lance de Martinique et des moyens de se guérir de ses morsures est telle, que l'autorité royale est obligée de reconnaître juridiquement la maîtrise des esclaves en la matière. Cette alliance, c'est-à-dire cette légitimité donnée de fait à certains esclaves fut subversive. En contraignant les autorités à reconnaître la nécessité de la fabrication par les esclaves de ces remèdes, cette alliance empêcha, en 1743, l'interdiction totale aux esclaves de faire des simples. Sous le prétexte d'en fabriquer contre les morsures de serpents, il leur fut possible de parfaire cet art. C'est dans le dessein de se prémunir contre ces fabrications d'autres remèdes que l'ordonnance de 1743 stipule ce qui suit :

> « […] si le cas le requiert voulons même que les esclaves qui, sous prétexte de faire des remèdes pour la morsure des serpents en auraient improvisé ou distribué qui n'y seraient pas propres et qui ne pourraient servir que pour guérir d'autres maux, soient condamnés aux peines portées par ces présentes […] »[34]

## …à l'interdiction de la médecine et de la chirurgie

Cette rupture avec la nature des îles, instituée par cette interdiction de principe de développer une science naturelle à partir des plantes fut prolongée par une interdiction aux esclaves et aux libres de couleurs d'exercer la médecine et la chirurgie. En effet, les premiers édits du Roi relatifs à la fabrication de remèdes furent suivis par un ensemble de mesures visant à réglementer la pratique de la médecine et de la chirurgie dans les colonies. Ces mesures participaient à deux logiques. Il était question d'une part de prévenir la pratique frauduleuse de la médecine dans les colonies par des étudiants chirurgiens qui n'auraient pas passé l'examen final ou d'autres personnes se faisant passer pour médecins sans avoir les diplômes nécessaires. D'autre part, il s'agissait de prolonger l'encadrement de la médecine et de la chirurgie entamée dans les réactions des autorités face aux empoisonnements dans les colonies.

[34] Ibid., p. 463.

Le 15 octobre 1763, le Conseil souverain de la Martinique édicte une ordonnance réglementant l'exercice de la chirurgie dans cette colonie dont le premier article mentionne ceci :

> « Aucune personne arrivant dans cette colonie ne pourra à l'avenir y exercer la chirurgie qu'après avoir subi l'examen du médecin du Roi et des chirurgiens majors, sur la certification desquels leur sera délivré la permission du gouvernement à l'effet d'exercer les arts »[35].

Cette mesure visait explicitement les gens qui « se mêlent d'exercer la chirurgie dans cette île, sans avoir subi d'examen et le plus souvent sans avoir les talents nécessaires pour mériter la confiance publique » [36]. Désormais toute personne devra passer l'examen du médecin du Roi et recevoir une certification nécessaire pour pratiquer la chirurgie. Le quatrième article de cette ordonnance interdit aux Noirs libres ou esclaves de pratiquer la chirurgie :

> « Faisons très expresses inhibitions et défenses à tous gens de couleurs libres ou esclaves de se mêler en aucune façon de la chirurgie ni de faire aucun traitement de malade *sous prétexte de secrets particuliers de connaissance des Simples ou autres allégations aussi médicales*, à peine de cinq cents livres d'amendes pour chaque contravention au présent article, même de punition corporelle suivant l'exigence des cas » [37]

Cet article met en œuvre une discrimination raciale qui se déploie sur trois niveaux. La discrimination raciale comme fondement de l'organisation sociale des sociétés esclavagistes dans les Amériques est réaffirmée par le premier article. L'on se doute bien que les esclaves ayant rarement accès à une éducation et encore moins accès à l'école de chirurgie de Paris, ne peuvent ni passer l'examen du médecin Roi, ni prétendre officiellement exercer la médecine. La discrimination raciale intervient à un second niveau, dans le quatrième article dès lors que ce n'est pas la seule condition d'esclave qui est visée, mais la couleur de peau. Les personnes Noirs ou de couleur, qu'elles soient esclaves ou libres, se voient interdire la pratique de la chirurgie. À un troisième niveau, il faut prêter attention à la justification donnée à cette interdiction. La discrimination ne réside plus uniquement sur la couleur de peau, ou la race de la personne, elle réside précisément dans les connaissances que les personnes Noirs esclaves ou libres de couleurs pouvaient avoir des plantes, des racines et des feuilles des îles coloniales.

---

[35] Archives Départementales de Martinique : « Ordonnance de Fénélon et LeMercier de la Rivière réglementant l'exercice de la chirurgie à la Martinique », enregistrée au Conseil souverain de Martinique le 15 octobre 1763, B10, fol. 4.
[36] Ibid.
[37] Ibid.

Cette même interdiction sera étendue l'année suivante à toutes les colonies françaises d'Amérique par une ordonnance du Roi du 30 avril 1764[38]. L'exclusion des Noirs et de leurs pratiques médicinales du domaine de la chirurgie autorisée devient si important qu'en 1769 le Conseil souverain de Martinique rend un arrêt interdisant aux chirurgiens, apothicaires, droguistes « d'employer des esclaves ou autres gens de couleur à la vente, distribution et composition des drogues, sous les peines de droit »[39]. Des arrêts du Conseil souverain de la Martinique en 1772[40], 1774[41] et 1797[42], prolongent l'encadrement de l'exercice de la chirurgie en en renforçant les modalités de l'examen des chirurgiens. Le 8 mars 1799, le Conseil souverain renouvelle encore l'interdiction aux Noirs esclaves ou libres dans le domaine de la médecine, la chirurgie et la préparation de remèdes :

> « Que défense soit pareillement faite à tous nègres et gens de couleur libres ou esclaves, d'exercer la médecine ou la chirurgie, de préparer aucun remède, ni de traiter aucun malade à la ville ou à la campagne , sous quelque prétexte que ce soit, quand même ils en seraient requis, à peine de 500 livres d'amende pour la première fois contre les gens libres, et de punition corporelle en cas de récidive; et contre les esclaves à peine d'être poursuivis extraordinairement et punis suivant l'exigence des cas, et les maîtres qui auront souffert et toléré cette pratique, déchus et privés de tous droits sur lesdits esclaves .»[43]

Dans les ordonnances de 1763 et 1799, l'on peut constater que la figure du serpent a disparu, mettant fin à cet espace, à ce rapport aux plantes que le serpent imposait aux autorisés coloniales de concéder aux esclaves et libres de couleurs. L'interdiction est ici totale, « sous quelques prétextes que ce soit », les « nègres et gens de couleurs » ne peuvent exercer la médecine, ni fabriquer des simples.

---

[38] « Ordonnance du Roi, concernant la Chirurgie aux Colonies, du 30 avril 1764 », in Moreau de Saint-Méry, Louis-Élie, *Loix et constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le vent, Tome quatrième*, Paris, Chez l'auteur, Moutard, Mequignon jeune, 1785, p. 724, Article 16 : « « XVI. Défend très-expressément [S. Majesté], aux Nègres et à tous Gens de couleur, libres ou esclaves, d'exercer la Médecine ou la Chirurgie, ni de faire aucun traitement de malades, sous quelque prétexte que ce soit, à peine de 500 livres d'amende pour chaque contravention au présent article, et de punition corporelle suivant l'exigence des cas. ».

[39] « Arrêt du Conseil souverain, concernant les Chirurgiens, Apothicaires, Droguistes et autres Distributeurs de Drogues, du 5 septembre 1769 », in Durland-Molard, *Code de la Martinique, Tome troisième,* Saint-Pierre (Martinique), Imprimerie Jean-Baptiste Thounens, 1810, p. 14.

[40]« Arrêt en Règlement du Conseil souverain, sur l'exercice de la Chirurgie, du 9 mars1772 », in ibid., p.110-114.

[41] « Arrêt du Conseil souverain concernant les Chirurgiens des lies du ressort, de la Cour, et notamment ceux de Sainte-Lucie, du 15 novembre 1774 », in ibid., pp. 183-185.

[42] « Arrêt du Conseil souverain sur l'exercice de la Médecine et de la Chirurgie, du 2 mai 1797 », in Durland-Molard, *Code de la Martinique, Tome quatrième,* Saint-Pierre (Martinique), Imprimerie Jean-Baptiste Thounens, 1811, pp. 351-353.

[43] « Arrêt du Conseil souverain, concernant l'exercice de la Médecine et de la Chirurgie, et les Marchands droguistes et Apothicaires de la Colonie, du 8 mars 1799 », in ibid., p. 413.

Remarquons à cet effet que l'encadrement de la médecine auquel ces interdictions participent n'est pas une interdiction d'avoir recours aux plantes et feuilles dans la médecine. Tout médecin Blanc qui a passé les examens requis put se servir des plantes pour la pratique de la médecine et de la chirurgie. De même, la discrimination raciale et le préjugé de couleur fondateurs du régime esclavagiste de ces sociétés coloniales, ne furent point les seules raisons qui motivèrent l'exclusion des Noirs et des libres de couleurs de la médecine et de la chirurgie. Ayant pour origine la lutte contre les empoisonnements dans la colonie, *ces législations eurent pour visée explicite le rapport des Noirs, libres ou esclaves, aux plantes, aux feuilles, à l'herboristerie.* Si des historiens de la médecine ont déjà pointé cette exclusion fondatrice des Noirs du domaine de la chirurgie[44], et si des historiens de l'esclavage ont aussi pointé l'importance de la peur et de l'effroi engendrés par les empoisonnements de ces sociétés coloniales[45], je montre ici que ces interdictions introduisirent une rupture qui structura les rapports que les esclaves et les libres de couleurs nouèrent avec cette nature, ses plantes, ses feuilles, faisant émerger une *herboristerie nègre*, participant d'*une généalogie marronne du naturalisme*.

## Généalogie marronne du naturalisme et de l'herboristerie nègre

Bien sûr, ces ordonnances royales et celles émises par le Conseil souverain de la Martinique ne réussirent pas à arrêter le développement d'une herboristerie nègre dans ces colonies d'Amériques. Cet échec des autorités coloniales tient à trois raisons. D'abord, il faut prendre en compte les limites structurelles du pouvoir colonial à pouvoir exécuter et faire exécuter toutes ses décisions juridiques. Ces limites furent déjà à l'œuvre dans la création de jardins créoles décrite plus haut mettant en jeu les relations conflictuelles qui peuvent exister entres les maîtres-habitants et l'autorité coloniale. Ensuite, on doit aussi insister sur le caractère inapplicable de certaines de interdictions. En effet, s'il fut concevable d'envisager des milices pour vérifier sur chaque plantation, la culture de maniocs et de bananiers prévue par les autorités coloniales, la faisabilité de telles vérifications concernant l'herboristerie de tous les esclaves et tous les libres de couleur paraît des plus fantaisistes. Comment donc policer ces rapports aux plantes et aux feuilles de milliers esclaves en même temps, quand le travail exigé par ceux-ci les met en contact avec des espaces boisés, des plantes et des feuilles tous les jours ? Comment policer ces rapports quand les autorités savent que les maîtres

[44] Eymeri, Jean-Claude, *Histoire de la Médecine aux Antilles et en* Guyane, Paris, l'Harmattant,1992, p. 267.
[45] Oudin-Bastide, Caroline, *L'effroi et la terreur : esclavage, poison et sorcellerie aux Antilles*, Paris, La Découverte, 2013.

accordent une « liberté » aux esclaves de travailler sur leurs lopins de terre pour se nourrir, espaces où ils peuvent cultiver ce qu'ils veulent ? Le renouvellement constant de ces interdictions atteste à la fois de l'impuissance des autorités coloniales et de la vaine hubris d'un contrôle total de l'existence des esclaves.

Enfin, l'échec des autorités coloniales tint à l'ébranlement que provoqua cette herboristerie nègre dans la compréhension coloniale du monde, qui se traduisit par de l'incompréhension, de la peur et du mystère. Si la science naturelle des esclaves fut explicitement visée, les textes juridiques témoignent bien de l'ignorance des autorités coloniales de cette science. Ainsi, l'article 8 de l'ordonnance du Roi de 1724 en vue de faire face aux empoisonnements ciblant particulièrement les esclaves, interdit la mise en place de « laboratoires » sans autorisation :

> « Article VIII. Faisons très-expresses défenses à toutes personnes, de quelque qualité, profession et condition qu'elles soient, excepté aux médecins et apothicaires approuvés, d'avoir aucuns *laboratoires* et d'y travailler aucunes préparations de drogues ou distillations, sous prétexte de remèdes chimiques, expériences, secrets particuliers, recherche de la pierre philosophale, conversion, multiplication ou raffinement des métaux, confection de cristaux ou pierre de couleur, et autres semblables prétextes, sans en avoir auparavant obtenu de nous par lettres du grand sceau, la permission d'avoir lesdits *laboratoires*, présenté lesdites lettres et fait déclaration en conséquence à l'Intendant desdites îles. »[46]

L'idée que les esclaves fabriqueraient des poisons à l'intérieur de laboratoires visibles et reconnaissables atteste de l'ignorance des autorités coloniales face à ces empoisonnements. Cette vaine réglementation des « laboratoires » des esclaves témoignait déjà de la tentative de d'empêcher le développement et la pratique d'une science. La description floue de cette science faisant référence à « remèdes chimiques », à la recherche de la « pierre philosophale » et à des « secrets particuliers » traduit le caractère énigmatique de ce savoir pour les législateurs. De même que la croyance en des « laboratoires » qui seraient visibles, cette description hétéroclite des procédés qui se dérouleraient à l'intérieur de ces « laboratoires » atteste de la situation désemparée du pouvoir colonial où celui-ci ne comprend pas et surtout ne sait pas comment cela se passe. Par ailleurs, l'opération par laquelle les esclaves seraient autorisés à produire seuls les remèdes nécessaires pour soigner les morsures de serpents, à l'exception d'aucun autre s'avère difficilement réalisable, quand leur science demeure

[46] « Ordonnance du Roi sur les vénéfices et les poisons, du mois de février 1724 », in Durand-Molard, *Code de la Martinique, Tome premier…,* p. 219, je souligne.

méconnue par les autorités. Comment limiter la production d'autres remèdes et conserver celui préconisé pour les morsures de serpents sans « savoir » ce qui le compose ?

L'invisibilité de cette science naturelle des esclaves se retrouve non seulement dans la difficulté à localiser ces « laboratoires », mais également dans la difficulté à établir les preuves de l'empoisonnement de l'animal ou de la personne. Cette méconnaissance et l'insaisissabilité du fait d'empoisonnement rendirent aux magistrats la tâche difficile. En l'absence de preuve scientifique, ne sachant pas non plus ce qu'il faut rechercher, la culpabilité de l'empoisonneur quand bien même celui-ci serait dénoncé par un tiers, demeurait en fin de compte conditionnée à l'aveu. Afin de remédier à cette difficulté, le Roi émit une ordonnance en 1749 avertissant les habitants « qu'il est nécessaire qu'ils fassent ouvrir les corps de ceux de leurs Nègres & bestiaux qu'ils soupçonneront être morts de poisons »[47]. Plus qu'un obstacle juridique cette ordonnance commandant l'ouverture des corps tentait aussi de remédier à l'ombre dans laquelle les autorités coloniales se retrouvent face à cette pratique des esclaves. En « ouvrant les corps », il s'agissait aussi et surtout de jeter une lumière sur cette science. L'invisibilité et l'insaisissabilité du fait d'empoisonnement, la complète incompréhension de cette « science esclave » par les pouvoirs coloniaux, alimenta une paranoïa au sein des colonies. Cette paranoïa entraina une suspicion sur toute action, artifice ou artefact produit par un esclave.

Si ces édits échouèrent à éviter le développement d'une herboristerie nègre, d'une science naturelle par les esclaves, ils eurent pour conséquence de poser ces pratiques pourtant courantes à la marge d'une médecine orthodoxe et occidentale autorisée par les autorités. La science naturelle des esclaves prégnante et sue par tout le monde, se devait pourtant d'être exercée à l'ombre du grand jour. Les esclaves développèrent ces savoirs et les recours à cette « phytothérapie » furent courants. De nos jours en Martinique, l'emploi de concoctions, de tisanes et autres médications dérivées des plantes du jardin est commun. Presque chaque famille a un parent, un grand-père, une grand-mère ou une tante, ou une « personne qui connaît » et peut indiquer alors la bonne combinaison de plantes, la bonne préparation afin de soigner différents maux tels qu'une grippe, un rhume, un mal de dos ou de tête. Ce savoir depuis le milieu du XX$^{e}$ siècle est documenté par de nombreuses publications d'articles et de livres au sujet « des plantes médicinales des Caraïbes »[48].

[47] « Ordonnance de MM les Général et l'Intendant concernant les nègres empoisonneurs, du 4 octobre 1749 », in ibid., p. 533.
[48] Voir Longuefosse, Jean-louis, *Plantes médicinales caribéennes 1*, Chevagny-sur-Guye, Orphie, 2007.

La conséquence principale de ces interdictions fut le positionnement de cette herboristerie nègre comme une science marronne. Elle est marronne au sens où, à l'instar du Marron – l'esclavage fugitif –, il faut échapper au regard et à la suspicion des autorités pour assumer un rapport scientifique à cette nature, à ses feuilles et à ses plantes. Si la fuite de Rousseau des autorités parisiennes et genevoises fut une opportunité pour lui de s'adonner à la botanique, et à l'herboristerie au milieu du XVIII$^{e}$ siècle, de même, de l'autre côté de l'Atlantique, cette fuite fut la condition nécessaire pour les Noirs et gens de couleurs, libres ou esclaves de développer une connaissance des plantes locales et des simples[49]. Cette science se doit de se développer et de se pratiquer à l'abri des regards, à l'ombre du grand jour, dans le secret à l'intérieur des cases. Bien entendu, par ces interdictions, ce sont des pratiques vernaculaires dont la scientificité n'est pas reconnue. Mais plus encore, c'est un rapport d'une population à la nature des terres qu'elle habite qui reste confiné à l'ombre du monde, et du rapport au soin, à la chirurgie et à la médecine. C'est, me semble-t-il, de ce cette disposition marronne du rapport à l'herboristerie et à la médecine que provient un ensemble de figures vernaculaires du soin et de la connaissance des plantes dans ces sociétés post-esclavagistes telles que le docteur-feuille, le médecin marron et les frotteurs.

## Une décolonisation de l'herboristerie : la lutte du pharmacien Henry Joseph

Le cantonnement de cette herboristerie nègre à l'ombre eut pour conséquence la situation paradoxale suivante : tandis que le recours à des plantes locales pour le traitement de nombreuses maladies est généralisé aux Antilles, leur usage officiel en pharmacie sous forme de médicaments ou de compléments alimentaires demeurait illégal, car la majorité de ces plantes ne faisait pas partie de la pharmacopée française. Isabelle Robard, juriste spécialiste du droit de la santé, attribue cette absence des plantes aux lois discriminatoires concernant le droit des esclaves et libres de couleur à fabriquer des remèdes, déjà évoquées plus haut. La mise en place de la première pharmacopée française, « le premier codex », date de 1803, période à laquelle les Noirs, esclaves ou libres, ne pouvaient « se mêler » de chirurgie ou fabriquer des remèdes[50].

Ce cantonnement fut remis en cause à la fin des années 1990 et début des années 2000, par le pharmacien guadeloupéen Henry Joseph. Docteur en pharmacologie et spécialiste du médicament, représentant du syndicat des pharmaciens Guadeloupéens, Henry Joseph fut

[49] Le rapport du naturalisme de Rousseau au marronnage est approfondi au chapitre V de la quatrième partie de thèse.
[50] Robard, Isabelle, *Santé, mensonges, propagande,* Paris, Seuil, 2004, p. 175.

également l'un des fondateurs de l'Association pour la promotion des PLAntes MEdicinales et AROMatiques de Guadeloupe (APLAMEDAROM). Depuis près de 30ans, ce scientifique mène un travail de traduction scientifique des savoirs traditionnels relatifs à l'usage des plantes locales, prenant part au réseau international TRAMIL, qui mène un travail similaire dans d'autres pays du monde. Partant de l'usage vernaculaire des plantes, il chercha à établir scientifiquement les vertus médicinales de certains usages :

> « Dr. Henry Joseph_ Nous ne disons pas aux gens ''de prendre des tisanes de goyaves pour soigner la diarrhée''. Nous démontrons scientifiquement les propriétés des molécules chimiques présentes dans les fleurs de goyaves. Celles-ci agissent sur les entérobactéries et les bactéries pathogènes de l'intestin telles que les salmonelles à l'origine des diarrhées. Cela signifie que ces infusions de goyaves sont capables de diminuer le péristaltisme intestinal, au même titre qu'un médicament tel que l'Imodium®. Donc l'association de l'activité antibactérienne et de la motilité de l'intestin permet d'expliquer l'usage de la population de cette tisane non toxique. »[51]

Voulant allier la recherche à la pratique, le docteur Henry Joseph commença à créer des compléments alimentaires à partir de ces herbes et plantes locales afin de les vendre en pharmacie. Bien que tolérés, il ne put légalement vendre ces produits en pharmacie locale.

C'est à ce moment, dès 1999, qu'il entame un « combat » selon ses mots, pour que l'usage de ces plantes soit reconnu scientifiquement et qu'elles puissent être vendues en pharmacie. Aidé par l'avocate Isabelle Robard, le docteur Henry Joseph entreprend un ensemble de démarches en vue de reconnaître et de permettre le recours à cette pharmacopée locale. Le 22 octobre 2001, le Dr Henry Joseph demande l'entrée dans la pharmacopée française de deux plantes couramment utilisées par la population guadeloupéenne *Senna alata* (dartier) et *Lippia alba* (appelée « twa tass »). Si le représentant de l'Agence Française de Sécurité SAnitaire des Produits de Santé (AFSSAPS) répondit par la positive dès le 24 octobre 2001, cette réponse rapide et non officielle laissait entrevoir une série d'embuches, de difficultés administratives, voire de réticences. Il formula de nombreuses demandes à l'AFSSAPS, alertant à de nombreuses reprises les présidents des conseils régionaux de Guadeloupe et de Martinique, les candidats aux présidentiels de 2002 et 2007 les différents ministres de la santé. Henry Joseph et Isabelle Robard rencontrèrent de nombreuses réticences. Il faut mentionner Bernard Kouchner qui fut défavorable alors que le 6 février la prise en compte de la pharmacopée fut présentée au Sénat au sein du projet de loi « droit des malades ». « Il existe une seule sorte de pharmacopée et il faut avoir le temps de la consulter »

[51] Entretien avec Dr. Henry Joseph, Gourbeyre, Guadeloupe, Août 2014.

répondit Kouchner[52]. Il faut mentionner aussi les réponses de l'AFSSAPS qui proposa lors d'une convocation officielle en 2003 de Henry Joseph et de son collègue chimiste, le professeur Paul Bourgeois, qu'il leur serait possible de continuer à vendre ces plantes locales selon de le code de la santé publique sans l'inscription à la pharmacopée[53]. Autrement dit, il fut proposé à ce pharmacien de rester hors de la pharmacopée française et de continuer à vendre ses plantes sans pouvoir en assumer une responsabilité. Essentiellement, cette réponse consistait à proposer à ce pharmacien de se maintenir dans cette herboristerie nègre, à l'ombre des pratiques officiellement et légalement reconnues.

Après de multiples échanges avec l'AFSSAPS, après de nombreuses avancées de la prise en compte de cette problématique dans les projets de loi qui furent retirés à la dernière minute, il fallut attendre le contexte de crise sociale de 2009 en Guadeloupe et Martinique pour que cette revendication soit enfin entendue et actée. L'article L511-3 du code de la santé publique relatif à la pharmacopée précisant que la « pharmacopée comprend les textes de la pharmacopée européenne et ceux de la pharmacopée française » fut modifié par la loi n° 2009-594 du 27 mai 2009 pour le développement économique des Outre-mer ainsi :

> « La pharmacopée comprend les textes de la pharmacopée européenne et ceux de la pharmacopée française, *y compris ceux relevant de la pharmacopée des Outre-mer qui remplissent les conditions de la réglementation en vigueur dans le domaine*. »[54]

On l'aura compris, l'enjeu de cette modification du code de la santé n'est pas simplement scientifique. Il ne s'agissait pas simplement d'évaluer scientifiquement les bienfaits de certaines plantes médicinales utilisées pourtant depuis plusieurs siècles par les populations locales. L'enjeu ici est aussi et surtout *politique*. Il est impératif d'instiller un renversement radical dans le rapport politique des populations de Martinique, de Guadeloupe, de Guyane et de la Réunion. Il importe de sortir de la situation injuste par laquelle les populations ne peuvent assumer officiellement et légalement l'usage de leurs plantes traditionnelles pour se soigner, tandis que de grands groupes pharmaceutiques font de la

[52] Cité par Isabelle Robard, *in* Robard, Isabelle, *Santé, mensonges, propagande,* Paris, Seuil, 2004, p. 176.
[53] Robard, Isabelle, *Santé, mensonges, propagande,* Paris, Seuil, 2004, pp. 179-180 : « A tour de rôle, le docteur Joseph et le professeur Bourgeois exposèrent les dossiers des deux plantes, demandant leur inscription à la *Pharmacopée française*. Ensuite, une des responsables du groupe « Pharmacopée », après avoir consulté son code de la santé publique, précisa que l'entrée des plantes à la pharmacopée ne règlerait rien car les pharmaciens ne pourraient pas d'avantage les utiliser ; elle indiqua même que les pharmaciens d'officine pouvaient les vendre sans cette inscription, qui finalement n'était pas utile dans notre situation. […] J'ajoutai [Robard] que si le code de la santé publique prévoyait la possibilité de recourir à des substances non inscrites à la pharmacopée, cette situation induisait des conséquences en termes de responsabilité, et que j'étais bien placée pour le savoir puisque j'avais défendu, devant l'Ordre des pharmaciens, des officinaux qui avaient vendu des plantes non inscrites à la *Pharmacopée*. ».
[54] Article L5112-1 du code de la santé publique française, je souligne.

Guyane, par exemple, leurs jardins privés[55]. La reconnaissance officielle du rapport des populations locales ultramarines à leurs plantes, feuilles et racines à travers la modification du code de la santé publique témoigne d'une véritable décolonisation du rapport à la nature en ce qu'il ne s'agit pas de reléguer l'usage courant et vernaculaire des plantes locales au régime de la tolérance mais d'en permettre une reconnaissance et responsabilité au grand jour. La nature n'est plus perçue à travers les lunettes du colon du XVIII[e] siècle qui se méfie du rapport que les Noirs et gens de couleurs peuvent nouer avec ces plantes, mais plutôt à partir de l'expérience même de ces derniers.

## D. La politique de la cale du monde : violence principielle de l'esclavage

> « Le terrifiant est du gouffre, trois fois noué à l'inconnu. Une fois donc, inaugurale, quand tu tombes dans le ventre de la barque. Une barque, selon ta poétique, n'a pas de ventre, une barque n'engloutit pas, ne dévore pas, une barque se dirige à plein ciel. Le ventre de cette barque-ci te dissout, te précipite dans un non-monde où tu cries. »[56] *Édouard Glissant, 1990*

> « When I was carried on board I was immediately handled, and tossed up, to see if I were sound, by some of the crew; and I was now persuaded that I had gotten into a world of bad spirits, and that they were going to kill me. […] I was not long suffered to indulge my grief; *I was soon put down under the decks,* and there I received such a salutation in my nostrils as I had never experienced in my life; so that with the loathsomeness of the stench, and crying together, I became so sick and low that I was not able to eat, nor had I the least desire to taste anything. I now wished for the last friend Death, to relieve me; but soon, to my grief, two of the white men offered me eatables; and on my refusing to eat, one of them held me fast by the hands, and laid me across, I think, the windlass, and tied my feet, while the other flogged me severely. » [57] *Olaudah Equiano, 1789*

S'interroger sur le rapport de l'esclave au monde, revient s'interroger sur l'esclavage. Qu'est-ce que l'esclavage ? Qu'est-ce que l'esclavage colonial de Noirs africains dans les Amériques ? Les recherches méticuleuses des historiens de part et d'autre de l'Atlantique, par le travail fastidieux d'épluchage des registres des négriers et des comptoirs, nous apprennent que plus de 12,5 millions d'Africains furent transportés de l'Atlantique vers les Amériques

[55] Voir Shiva, Vandana, *Biopiracy: the plunder of nature and knowledge,* Boston, South End press, 1997.
[56] Glissant, Édouard, *Poétique de la relation*…, p. 18.
[57] Equiano, Olaudah, *op. cit.*, pp. 55-56, je souligne.

par la traite négrière transatlantique du XVI^e^ au XIX^e^ siècle[58]. Plus exactement, ce sont plus de 12,5 millions d'individus sur près de quatre siècles qui furent transportés *à l'intérieur* des navires négriers, c'est-à-dire dans l'entrepont ou dans la cale. Si Peter Sloterdijk dans son *Palais de Cristal* occulte totalement cette cale dans son analyse d'une poétique de la cale du moderne, l'on ne saurait surestimer son importance dans la constitution du monde après 1492[59]. Ces espaces de la cale et de l'entrepont demeurent extrêmement importants dans l'expérience historique de ces transportés, dans les mémoires et l'imaginaire des sociétés esclavagistes, mais aussi dans la fondation du nouveau monde. Pour exemple, dans sa *Poétique de la relation,* Édouard Glissant décrit la manière dont une « barque avec un ventre », c'est-à-dire un navire avec un intérieur, avec des entrailles, ne faisait pas partie d'une poétique africaine. L'Africain pénétrait dans un espace insoupçonné. Au-delà de la poétique, je défends l'idée que cette manière de transporter des êtres humains au sein de ces espaces clos de la cale et de l'entrepont est fondamentale dans la compréhension de l'esclavage colonial aux Amériques. Outre la cruauté, la violence et la poétique nouvelle du navire négrier, celui-ci représenta également un mode de relation au monde et à l'autre. Il ne s'agit pas de s'interroger sur l'origine de cette idée mais de reconnaître ce fait que pendant plusieurs siècles, il fut devisé, admis et juger à propos d'être en relation avec l'autre, ou plus de traiter l'être humain, *en le mettant dans une cale*. Quels sont donc les principes philosophiques qui sous-tendent la relation à l'autre manifestée par cette mise en cale ?

Si la traite et les esclavages demeurent des phénomènes distincts mais liés, le navire négrier est le lieu où se noue véritablement la violence de la relation esclavagiste de l'Européen Blanc et de l'esclave noir dans ce que je nomme *une politique de la cale du monde*. La mise en cale n'est pas circonstancielle. Il ne s'agit certainement pas de la seule manière par lesquelles ces hommes, ces femmes et ces enfants purent voyager *ensemble* sur un même bateau. Il ne s'agit pas non plus d'un simple préalable technique qui permettait la réduction en esclavage après la cale, après la traversée, sur les îles-plantations. Au contraire, la mise en cale est le geste qui inaugure la relation esclavagiste à ces hommes, à ces femmes, à ces enfants Noirs. La généalogie de cet esclavage colonial nous mène à ce moment premier,

[58] Voir la base de données « *Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database* », 2009, disponible sur < http://www.slavevoyages.org >, consulté le 1 février 2015.

[59] Voir Sloterdijk, Peter, « poétique de la cale », in *Palais de Cristal, à l'intérieur du capitalisme planétaire*, (trad. Olivier Mannoni), Paris, Pluriel, 2011[2005], p. 178. Outre l'occultation de l'expérience esclavagiste de la cale des navire négriers, en faisant une analogie rapide entre les véhicules, les voitures les cales des navires, y voyant là des espaces intérieurs, un « nid » ou une « maison absolu », Sloterdijk occulte les différenciations propres à l'intérieur même de ces espaces. En ce sens, la distinction entre le pont et la cale d'un navire n'est pas possible à l'intérieur d'une voiture.

à cette scène première où ces acteurs du monde colonial sont en présence. Ainsi, les captifs du négrier et les esclaves des plantations se retrouvent liés dans cette même cale du monde.

L'esclavage colonial français aux Amériques reste inextricablement associé à une domination extrême des êtres humains, à des travaux forcés, à de la maltraitance, à des humiliations, à des punitions corporelles, à des tortures physiques et psychologiques. Ces violences inouïes sont rappelées par la largeur des cicatrices sur les dos des esclaves fouettés, par les mises à mort, par les insultes et l'ineffable cruauté ordinaire de vies à la merci d'un maître. Si les chaînes, les caveaux, les fouets et les piquets caractérisent cette forme évidente de violence physique liée à l'esclavage, l'esclavage présente aussi et surtout des formes de violences beaucoup plus lentes. Celles-ci comprennent un ensemble de dispositions politiques et sociales qui furent maintenues sur plusieurs siècles visant à asservir, à contenir, à circonscrire l'existence d'êtres humains, et à les traiter quotidiennement comme des choses. Des outils que le maître et les autorités coloniales fantasment de pouvoir modeler et user à souhait. Cette organisation politique et ce régime de sociabilité esclavagiste, c'est-à-dire cet ensemble de codes juridiques, de pratiques sociales, et de décrets politiques qui recouvrent le monde colonial déshumanisant un pan de l'humanité, constitue la violence usuelle principale de l'esclavage colonial. Moins bruyante que le claquement de fouet, cette violence lente pénètre dans toutes les sphères de l'existence de ces hommes et de ces femmes. Parmi ces violences lentes, j'ai montré en amont les dispositions politiques qui préviennent l'assomption d'une responsabilité pour la terre, pour son corps et pour la nature, créant des ruptures du rapport à la terre et du rapport à la nature.

Cependant, qu'il s'agisse de la violence rapide du fouet ou de la violence continuelle d'existences asservies, ces deux manifestations de l'esclavage découlent d'une violence principielle de la condition d'esclave. Cette violence-là n'est pas réductible à ses manifestations physiques, lentes ou rapides. Elle réside plutôt dans cette déconsidération première de certains êtres humains. Elle demeure dans cette ligne invisible, tracée à travers les hommes, qui refuse aux uns les mêmes qualités qu'aux autres, qui exclut d'emblée les uns de la dignité d'une existence politique, c'est-à-dire de la dignité d'acteurs avec qui l'on partage une scène, une terre, bref un monde. Ce principe fondateur de la relation du monde colonial aux Noirs africains, réduits en esclavage, est cette violence première. *Le Noir africain esclave colonial français des Amériques, n'est pas celui que l'on tue, il est celui dont la déconsidération fondamentale est le mode principal de relation*. Les esclaves sont présents sans être présents. Ils sont ceux qui bâtissent sans habiter, ceux qui écrivent sans laisser de

trace, ceux qui travaillent sans véritable possession, ceux dont les verbes ne retrouvent jamais leurs sujets.

En ce sens, je ne pense pas que le prisme de l'altérité soit le plus pertinent pour penser cet esclavage colonial là comme semble le faire l'historien Olivier Pétré-Grenouilleau, spécialiste de l'esclavage[60]. Le Noir africain esclave colonial français des Amériques n'est pas un autre. Ils ne reçurent certainement pas la même considération d'altérité que les Amérindiens de la part des Européens. La rencontre première de l'Européen avec l'Africain captif qui sera réduit en esclavage s'est faite sans adresse comme en témoigne Olaudah Equiano. Cette rencontre première sur les côtes ouest-africaines, entre l'Européen et le futur esclave aux Amériques s'est faite sans dialogue, sans cette considération première d'un autre dont le visage au sens de Levinas[61] commande la reconnaissance d'un irréductible. L'autre du capitaine négrier européen sur les côtes ouest-africaine fut principalement le marchand, cet Africain non captif, non futur esclave aux Amériques, avec qu'il fallait négocier la vente de ces êtres humains.

Nous sommes dans une relation radicalement différente de la rencontre des Européens avec les Amérindiens. L'altérité de l'Amérindien est admise sans ambages quand bien même il s'est agi de la réduire au même européen. Les nombreuses négociations des débuts de la colonisation française des îles de la Caraïbe, les messages envoyés d'une île à l'autre, les offrandes, les conflits attestent de cette reconnaissance première de l'autre. Aussi violentes et brutales que furent les guerres contre les Amérindiens, elles témoignaient aussi de cette reconnaissance première, en l'occurrence la reconnaissance d'un ennemi. C'est bien cette présence de l'autre qui poussa les Espagnols à s'interroger lors de la controverse de Valladolid sur le droit et la légitimité de la conquête. C'est bien la reconnaissance de la présence de cet autre qui poussa les Français, dans les actes de création de la compagnie de Saint-Christophe à mentionner leur nom, et stipuler ce qu'il fallait faire avec eux, c'est-à-dire les convertir.

Le Noir africain esclave n'est pas l'autre dont l'altérité doit être réduite au même colonial européen. En ce sens, le Noir africain esclave est sans visage au sens de Levinas. Il est celui dont la qualité d'autre homme fut niée. *Cet esclave-là n'est pas l'autre, il est*

[60] Voir Pétré-Grenouilleau, « L'esclave est un autre », in *Qu'est-ce que l'esclavage…*, Paris, Gallimard, 2014, pp. 163-194.

[61] Le concept de visage est central dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas. Le visage d'autrui est ce qui ne peut être compris, c'est-à-dire englobé dans le Même. Le visage levinassien ne se réduit pas, et est précisément ce qui ne se réduit pas au visage phénoménologique qui au contraire peut être connaissance et donc contenu. Le visage d'autrui rompt avec le Même, il ne peut être appréhendé par les sens car il serait contenu. Voir Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini,* Paris, Kluwer Academic, 2009, [1971], p 211 : « Le visage est présent dans son refus d'être contenu ».

*« l'hors »*. L'esclave Noir colonial français est celui dont la reconnaissance de sa présence est conditionnée au maintien de celle-ci *hors d*'une scène commune, *hors d*'une terre partagée, *hors d*'un monde commun. L'esclave Noir colonial français n'est pas celui dont on réduit l'altérité – puisque celle-ci ne lui est pas reconnue en premier lieu. L'esclave Noir colonial français est celui à qui *on refuse le monde*. Ce refus du monde est la violence principielle de la condition d'esclave.

Je précise d'emblée que ce refus du monde n'est pas un acte succinct et bref qui annoncerait le terme d'une relation et la séparation. Ce refus du monde n'est point un refus d'être en relation avec « l'autre » où, séparé, chacun vivrait dans son coin de la terre. Au contraire, cet esclavage colonial des Noirs aux Amériques consistait en *le refus du monde comme mode de relation à l'esclave*. Equiano ne fut pas simplement jeté sous le pont du navire, il fut maintenu en vie et en relation avec l'équipage *depuis la cale*. Cela signifie une manière d'être en relation à l'autre par laquelle une intense proximité est mise en place – l'autre est au plus proche, dans l'intimité du foyer, sur le navire ou sur la plantation –, sans que cet autre soit reconnu comme autre, sans que cet autre soit vu. Il y eut comme un immense et terrible désir inavoué pour ces êtres, un « je te veux sans être avec toi ». Tout en étant au plus proche, allant jusqu'à se confondre avec le même Européen, avec ses meubles, avec sa propriété, il est posé comme hors-scène, hors du monde.

Ce geste fondateur, celui d'une proximité sans être-avec, constitue l'essence de la politique de la cale du monde. Ces Africains sont mis dans la cale, sont ramenés à une proximité avec les Européens, tout en étant hors du pont du navire. Ils sont présents sans être au monde, sur le navire sans être visibles. Ils sont dans la cale du monde. Si la mise en cale constitue le geste fondateur de cette extranéité particulière de l'esclave colonial Noir aux Amériques, ici, je restitue des instances par lesquelles cette politique de la cale et cette condition d'« hors-de » est prolongée, réitérée et réaffirmée.

## Hors-scène et hors *logos* : l'esclavage ou l'ingénierie d'un être non-politique

L'une des manières principales par laquelle cette politique de la cale fut mise en œuvre dans les colonies françaises d'Amérique fut l'interdiction explicite et implicite de la participation des esclaves aux instances de décisions juridiques, administratives et politiques des colonies. Cette interdiction fut explicitement stipulée dans l'article 30 du code Noir de 1685 :

> « Art.30. Ne pourront les esclaves être pourvus d'office ni de commission ayant quelque fonction publique, ni être constitués agents par autres que leurs maîtres pour gérer et administrer aucun négoce, ni être arbitres, experts ou témoins, tant en matière civile que criminelle : et en cas qu'ils soient ouïs en témoignage, leur déposition ne servira que de mémoire pour aider les juges à s'éclairer d'ailleurs, sans qu'on en puisse tire aucune présomption, ni conjoncture, ni adminicule de preuve. »[62]

La première partie de cet article est claire : l'esclave ne peut prendre part aux décisions concernant l'organisation des colonies. Bien que ce soient les esclaves qui fassent fonctionner ces colonies – proximité –, ils sont exclus de toute responsabilité pour la conduite de ces colonies – hors de. L'esclave est *hors-scène*, dans la cale du monde.

La seconde partie de cet article met en évidence une autre dimension de cette exclusion, liée explicitement à la parole de l'esclave. En effet, cet article juridique confère une autre qualité à la parole de l'esclave que celle des libres. Dans le détail, cet article précise que les esclaves peuvent être entendus, qu'ils peuvent être « ouïs en témoignage », c'est-à-dire qu'ils peuvent émettre des phonèmes, mais que cette entente dans une instance juridique ne doit pas donner lieu à une égale considération. Ils doivent être entendus « sans qu'on en puisse tire[r] aucune présomption, ni conjoncture, ni adminicule de preuve ». Cette parole n'est précisément pas une parole. L'esclave est *hors logos*. L'on retrouve la même disposition de la politique de la cale par laquelle cette parole est entendue – proximité –, tout étant exclue du domaine du *logos* – hors de. De cette exclusion du *logos* découle l'article 31 du code Noir qui interdit à l'esclave d'être partie lors de procès :

> « Art.31. Ne pourront aussi les esclaves être parties ni être en jugement en matière civile, tant en demandant qu'en défendant, ni être parties civiles en matière criminelle, sauf à leurs maîtres d'agir et défendre en matière civile et de poursuivre en matière criminelle la réparation des outrages et excès qui auront été commis contre leurs esclaves. »[63]

Cet article pose en principe que l'esclave ne peut pas être « partie » et ne peut se constituer en sujet de droit comme tel. Cette exclusion du *logos* des esclaves, se note aussi dans les écrits des chroniqueurs du XVIII[e] siècle tels que le père du Tertre. Dans sa description des habitants des îles, Du Tertre consacre une partie à la vie des « Nègres ». Bien évidement à aucun moment des esclaves ne participent à des décisions politiques ou à l'organisation de la société. Ce qui est frappant est plutôt la manière dont Du Tertre décrit les revendications, les plaintes et les critiques que peuvent émettre les esclaves Noirs. Ces

[62] Article 30 du Code Noir, in *op. cit.*, p. 419.
[63] Article 31 du Code Noir, in *op. cit.*, p. 420.

critiques ne sont pas présentées comme des propos articulés et raisonnés, mais plutôt comme le résultat de leurs « humeurs » aléatoires dépendant parfois des maîtres[64].

L'esclave est placé hors-scène et hors *logos* et n'est pas reconnu comme un sujet politique. Plus encore, il fut interdit de mener toute activité pouvant être politique, tout activité conduisant à une subjectivation politique. C'est le sens de l'article 16 qui défendit le rassemblement d'esclaves :

> « Art.16. Défendons pareillement aux esclaves appartenant à différents maîtres de s'attrouper le jour ou la nuit sous prétexte de noces ou autrement, soit chez l'un de leurs maîtres ou ailleurs, et encore moins dans les grands chemins ou lieux écartés, à peine de punition corporelle qui ne pourra être moindre que du fouet et de la fleur de lys ; et, en cas de fréquentes récidives et autres circonstances aggravantes, pourront être punis de mort, ce que nous laissons à l'arbitrage des juges. Enjoignons à tous nos sujets de courir sus aux contrevenants, et de les arrêter et de les conduire en prison, bien qu'ils ne soient officiers et qu'il n'y ait contre eux encore aucun décret. »[65]

A l'action politique sont opposées la violence et la répression. Hors-scène, hors *logos*, ces articles illustrent cette politique de la cale du monde comme mode de relation à l'esclave Noir aux Amériques. Plus encore ils témoignent également de la traduction de cette politique en une véritable ingénierie d'un être non-politique. Les mesures de punitions révèlent cet hubris colonial d'une ingénierie d'hommes et de femmes sans qualité politique, hors de cette condition de l'humanité du *zoôn politikon*.

## La violence comme condition pré-politique du monde pour l'esclave

Face aux tentatives de dépolitisation de l'esclave par les autorités coloniales, un ensemble de travaux de recherche d'historiens ont montré que les esclaves résistèrent. En dépit de ces articles et mesures juridiques l'esclave ne s'est jamais cantonné à un « être-meuble ». « L'assimilation de l'esclave à un objet, ou même un animal, rappelle Claude Meillassoux, spécialiste des esclavages africains, est une fiction contradictoire et intenable »[66]. Les esclaves s'aménagèrent des espaces au sein de ce système d'oppression conservant une capacité d'acteurs, une « agencéïté » capable de négocier des marges et des concessions. À certains moments, des esclaves sont même parvenus à porter plainte et à être

[64] Du Tertre, *op. cit. Tome 2*, p. 496 : « Il est de l'humeur de la plupart des Nègres, comme de ces couleurs bizarres qui paraissent tantôt vertes & tantôt dorées selon la différence du jour où elles sont exposées : car ils sont gays ou mélancoliques, laborieux ou fainéants, amis ou ennemis, selon les traitements qu'ils reçoivent de leurs Maîtres ou de leurs Commandeurs ».

[65] Article 16 du Code Noir, in *op. cit.*, p. 417.

[66] Meillassoux, Claude, *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*, Paris, Presses Universitaires de France,1986, p.9.

véritablement entendus[67]. Pourtant, il faut rappeler que ces négociations, ces armes des faibles[68], ces aménagements d'espaces à soi ne constituèrent pas des remises en cause frontales de cette politique de la cale du monde, comme le suggère la politiste Syliane Larcher en s'appuyant sur Rancière[69]. Ces capacités d'action et marges de manœuvre ne remettent pas en cause le partage colonial du sensible. Cette constatation n'est aucunement une minimisation de la portée de ces courageuses résistances silencieuses. Cette impossibilité de remettre en cause frontalement ce système est peut-être au contraire ce qui confère à ces résistances une remarquable dignité.

Cette violence principielle de l'esclavage colonial aux Amériques qui s'accompagne d'une ingénierie d'un être non-politique, c'est-à-dire d'un ensemble de mesures qui ont pour visée de maintenir l'esclave hors-scène, hors *logos*, se manifeste aussi dans les résistances et les tentatives de subjectivation politique des esclaves. Considérés comme êtres non politiques les seules actions proches de questions politiques au sein desquels les esclaves sont appréhendés comme acteurs sont des actions guerrières. Dans les colonies françaises et partout ailleurs dans les Amériques des esclaves furent enrôlés dans des armées pour lutter contre l'étranger, voire contre d'autres esclaves. Du Tertre raconte cette première « alliance » sur l'île de Saint-Christophe. Les esclaves furent embrigadés par d'Esnambuc et les siens afin de recouvrer le territoire de l'île alloué aux Français dans le partage de l'île avec les Anglais dans un conflit connu sous le nom du « différend du Figuier »[70] . À cet endroit, Du Tertre salue leur vaillance :

[67] Régent, Frédéric, Maillard, Bruno & Gonfier, Gilda, *Libres et sans fers : paroles d'esclaves français : Guadeloupe, île Bourbon (Réunion), Martinique*, Paris, Fayard, 2015.
[68] Scott, James C., *Weapons of the weak: everyday form of peasant resistance*, London, Yale University Press, 1985, p. XVI « Much the same view is surely appropriate to the study of slavery in the New World. The rare, heroic, and foredoomed gestures of a Nat Turner or a John Brown are simply not the places to look for struggle between slaves and their owners. One must look rather at the constant, grinding conflict over work, food, autonomy, ritual – at everyday forms of resistance. ».
[69] Larcher, Syliane, *L'autre citoyen, l'idéal républicain et les Antilles après l'esclavage*, Paris, Armand Colin, 2014, p. 91 : « De surcroît, leur vie tout entière est faite de luttes, luttes pour améliorer leur condition en gagnant un espace minimal de quant-à-soi susceptible d'échapper à l'emprise d'une maître, luttes contre la fatigue et le désespoir, luttes contre l'annihilation absolue à laquelle les voue le statut d'esclaves. Pour le dire à la manière de Jacques Rancière, il y a de la politique lorsque les « incomptés » de la communauté légitime viennent « interrompre l'ordre naturel des possédants » ou « la logique supposée naturelle de la domination ». L'action politique des esclaves, ces subalternes anonymisés de l'ordre colonial, les « sans-part » de la société esclavagiste, relève de cette perspective : elle met à jour le « litige » opposant les différents groupes socio-raciaux de la société. Elle est « l'institution du litige entre des classes qui ne sont pas vraiment des classes » [Rancière]. La lutte de l'esclave pour la survie est par elle-même la manifestation de ce litige, ce rapport inégal entre lui et un maître ou son représentant, entre lui et des institutions acquises par principe aux propriétaires d'esclaves. ».
[70] Du Tertre, *op. cit. Tome 1*, pp. 60-64.

> « Ils sont vaillants et hardis dans les dangers : et dans tous les fâcheux démêlés que nos habitants de l'île de Saint Christophe ont eu de temps en temps avec les Anglais, ils ne se sont pas moins rendus redoutables à cette nation que leurs Maîtres. »[71]

Au mieux, l'esclave est un sujet guerrier. Le seul langage « politique » qui est formulé à l'esclave est celui de la guerre, du combat, bref de la commande et de la violence.

Face à cette réduction violente principielle de l'esclave à un être non-politique, la violence en retour fut la condition *sine qua none* de la reconnaissance politique de l'esclave comme acteur du monde. N'étant pas entendu, l'esclave ne peut pas – dans la majeure partie des cas – se rassembler, porter plainte et être reconnu comme acteur. Les esclaves doivent d'abord mettre en échec l'appareil de répression guerrier des autorités coloniales. Ce n'est qu'à la condition de l'humiliation guerrière qu'une reconnaissance politique est imposée aux autorités coloniales. Arendt a déjà pointé la nature prépolitique d'une violence envers autrui dans le but de s'assurer des nécessités de la vie. Comme ce n'est qu'à la condition que ces nécessités soient abordées qu'il est possible d'accéder à la liberté du monde, cette violence demeure prépolitique[72]. De même, Arendt relève la double violence inhérente à l'esclave d'être à la fois soumis aux nécessités de la vie, à la fois à la violence des hommes[73]. Cependant, la violence pré-politique que je pointe ici est d'une autre nature. La violence de l'esclave comme condition pré-politique n'est pas celle relative à la gestion des nécessités de la vie, bien qu'il soit aussi question de se libérer de cette violence des autres hommes. Il s'agit plutôt d'une violence tournée vers le monde, comme condition de possibilité d'une composition politique, c'est-à-dire comme la condition de possibilité d'être reconnu et écouté, non pas comme un animal qui fait du bruit, mais comme un acteur de ce monde doué de *logos*.

Ce fut le cas par exemple en Martinique en 1665 où 400 à 500 Marrons semèrent la panique dans la colonie sous les ordres de leurs chef Francisque Fabulé (Fabulé du nom de son « maître » Jean Fabulet). Le gouverneur de l'île, monsieur Clodoré, avait décidé de faire la « guerre » à ces Marrons mobilisant chaque compagnie militaire de l'île[74]. Cependant, aidés

---

[71] Du Tertre, *op. cit. Tome 2*, p. 499.

[72] Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 2002 [1958], p. 69 : « Parce que tous les humains sont soumis à la nécessité, ils ont droit à la violence envers autrui, la violence est l'acte prépolitique de se libérer des contraintes de la vie pour accéder à la liberté du monde. ». (Ci-après désigné par « *CHM* »).

[73] Arendt, *CHM*, p. 69 : « Être pauvre, être malade, signifiait, en outre, soumission à la violence des hommes. Ce double « malheur », ce malheur redoublé de la servitude, est tout à fait indépendant du bien-être subjectif dont peut jouir, en fait, l'esclave ».

[74] Du Tertre, Jean-Baptiste, *Histoire générale des Antilles habitées par les François, Tome 3*, Paris, Éditions Thomas Lolly, 1671, p. 202 : « […] on se résolut de leur faire la guerre, et de tâcher par toutes sortes de moyens

par la couverture touffue des bois, par les précipices, les montagnes mais aussi par les serpents, les Marrons échappèrent aux assauts des compagnies des îles et tinrent en échec Clodoré comme le relate Du Tertre :

> « Toutes ces difficultés furent proposées au Conseil, et au Gouverneur, qui ne laissa pas de passer au-dessus et d'entreprendre cette guerre ; et dès qu'il eut recouvert de la poudre dans les Navires de l'Amiral Ruyter, il en fit distribuer à chaque Compagnie cinquante livres, et cent livres de plomb, et fit incessamment poursuivre ces Marrons par des hommes détachés de chaque compagnie de l'île, par l'espace de trois semaines, ou d'un mois, sans autre fruit que la prise de cinq ou six pauvres Nègres plus mal à pieds que les autres, et tout le reste ne voulant point combattre, cherchèrent leur salut dans la fuite. »[75]

C'est à la suite de cet échec que Moreau de Saint-Méry décrit comme une « capitulation nécessaire » qu'un traité fut passé[76] par lequel Francisque Fabulé obtint sa liberté. Cette histoire n'est pas celle d'une révolution antiesclavagiste où les esclaves ou même les Marrons obtinrent une liberté. Celle-ci contint d'ailleurs son lot de trahisons et le retour des Marrons en esclavage marque certainement l'échec d'un projet de liberté. Francisque Fabulé obtint sa liberté à condition qu'il convainque d'autres de ces camarades de retourner travailler pour leurs maitres. Il n'en demeure pas moins qu'ici, l'action guerrière, ou plus exactement la guérilla des Marrons fut la condition d'une nécessaire composition politique[77]. La violence comme condition pré-politique d'accès au monde fut à l'œuvre plus dramatiquement dans la révolution haïtienne.

Je m'empresse ici de préciser que l'acte politique de l'esclave, c'est-à-dire la subjectivation politique de l'esclave par laquelle il n'est précisément plus esclave, et n'est plus cantonné à la cale du monde n'est pas la violence en elle-même, bien que celle-ci comporte une portée politique. Il s'agit ici de reconnaître la violence comme *condition pré-politique*, c'est-à-dire comme condition de possibilité d'un monde commun. La violence autrement dit ne conduit pas nécessairement à une naissance politique. C'est l'un des apports principaux de Jacques Rancière de montrer que l'égalité politique n'était point réductible à une égalité guerrière. Prenant appui sur le récit d'Hérodote sur la révolte des esclaves de

---

d'attraper Francisque Fabulé, pour le faire écarteler vif, et mettre ses quartiers dans les places publiques, pour servir d'exemple aux autres Nègres, afin de les retenir dans la soumission, et dans le devoir, et de poursuivre cette canaille, jusqu'à ce qu'on les eût tous pris ou exterminés ».

[75] Du Tertre, *op. cit. Tome 3*, p. 202.

[76] « Arrêt du Conseil de Martinique touchant les Nègres Marrons du 2 Mars 1665 », in Moreau de Saint-Méry, Louis-Élie, *Loix et constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le vent, Tome premier*, Paris, Quillaux, 1784, p. 136.

[77] Dessalles, Pierre, *op. cit.*, p. 73 : » Six mois après Fancisque Fabulé fit parler de composition, à laquelle M. Clodoré consentit, il lui promit même sa liberté à condition qu'il ramènerait autant de Nègres qu'il pourrait ».

Scythes, Rancière avance que la seule égalité des armes, ou égalité guerrière ne conduit pas à une égalité politique ni à la constitution d'une communauté politique[78].

Dans le contexte de l'esclavage colonial aux Amériques, cette égalité guerrière, cette humiliation des puissances coloniales qui n'arrivent pas à déloger des Marrons ou à réprimer une révolte d'esclaves, constitua le préalable à une adresse faite à ces esclaves, c'est-à-dire le préalable à la reconnaissance de la nécessité d'une parole, d'une composition du monde. Contrairement à l'exemple des esclaves de Scythes qui ne purent transformer l'égalité guerrière en égalité politique, c'est bien l'humiliation guerrière qui donna lieu dans le contexte esclavagiste à la *possibilité* d'une considération politique. Il n'y a pas ici de désobéissance civile qui tienne. Thoreau n'eut pas à faire face à cette condition pré-politique dans sa désobéissance civile, contrairement à Martin Luther King. La sortie de la cale n'est pas une parole. Elle est un jaillissement nécessairement violent et sanglant qui seul, rendit la parole, la scène, et le monde possibles, mais non inéluctables.

## L'esclave, sans trace dans le monde : l'esclave n'habite pas

L'extranéité de l'esclave Noir dans les Amériques trouve une autre manifestation dans l'apparente impossibilité de laisser une trace dans le monde. L'esclave dont la qualité politique est niée, l'esclave à qui le monde est refusé, ne peut être le poète de ces actions. Il ne peut qu'être le scribe d'une existence sue par tous mais cantonnée à la pénombre de la cale du monde. Les esclaves ne purent reconnaître ni un édifice, ni un acte qu'ils ont construit comme les leurs, comme étant leurs œuvres, comme étant aussi les marqueurs de leurs existences au monde. Si l'esclave travaille, il n'œuvre pas. Non pas qu'il ne soit pas maître d'œuvre, charpentier, outilleur, mais ce qu'il crée de ses mains est érigé comme ne relevant pas de lui ou d'elle. Cette absence de trace est notable par exemple dans la différence entre « l'habitation » des maîtres-habitants et la « case » de l'esclave.

L'habitation des maîtres-habitants a vocation à durer. Elle incarne la trace du monde esclavagiste, et plus singulièrement la trace de la place du colon, de l'habitant au sein de ce

[78] Rancière, Jacques, *La mésentente : politique et philosophie,* Paris, Galilée, 1995, pp. 31-32 : « « Le paradigme de la guerre servile est celui d'une réalisation purement guerrière de l'égalité des dominés et des dominants. Les esclaves des Scythes constituent en camp retranché le territoire de leur ancienne servitude et opposent armes à armes. Cette démonstration égalitaire déroute d'abord ceux qui se considéraient comme leurs maîtres naturels. Mais quand ceux-ci exhibent à nouveau les insignes de la différence de nature, les révoltés n'ont plus de répliques. Ce qu'ils ne peuvent faire, c'est transformer l'égalité guerrière en liberté politique. Cette égalité, littéralement marquée sur le territoire et défendue par les armes ne crée pas de communauté divisée. Elle ne transforma pas dans la propriété de l'impropre de cette liberté qui institue le démos en même temps comme partie et comme toute de la communauté. Or il n'y a de politique que par l'interruption, la torsion première qui institue la politique comme le déploiement d'un tort ou d'un litige fondamental. ».

monde esclavagiste. Cette trace d'une place dura tant qu'aujourd'hui encore des « habitations » furent transformées en musées en Guadeloupe, en Martinique et à Haïti. Le fait que l'habitation devienne le lieu de musée, témoigne déjà de cette inégalité de place et de trace dans le monde entre les maîtres et les esclaves. La case de l'esclave a une nature temporaire comme le décrit Du Tertre :

> « Elles n'ont guère plus de neuf à dix pieds de longueur sur six de large, et dix ou douze de haut ; elles sont composées de quatre fourches qui en font les quatre coins, et de deux autres plus élevées qui appuient la couverture qui n'est que de Roseaux, que la plupart font descendre jusqu'à un pied de terre. Ceux qui la tiennent plus hautes, la palissadent avec de gros pieux qui se touchent les uns les autres, sans se servir de roseaux comme les Français, qui sont bien aise d'avoir de l'air si bien que leurs cases sont closes comme une boite, de peur que le vent n'y entre, ce qu'ils font avec beaucoup de raison, parce que n'y étant presque jamais que la nuit, comme ces nuits sont extrêmement froides, ils seraient trop incommodés du vent, et du grand air, ainsi le jour n'y entre que par la porte qui est de cinq pieds de haut. »[79]

L'esclave n'habite pas. Son habitat n'a pas vocation à durer ni à véritablement laisser de trace. Arendt cite une phrase de Barrow à propos de l'esclavage dans l'Empire romain, qui était en de nombreux points différent et incomparable à l'esclavage dans les Antilles Françaises mais qui pourtant permet d'illustrer mon propos ici :

> « Ainsi le malheur de l'esclavage n'était pas seulement de vivre invisible et sans liberté ; il tenait aussi à la crainte qu'avaient les esclaves, ces êtres obscurs, de « devoir à cause de leur obscurité passer sans laisser de trace de leur existence ». »[80]

C'est ici que se dévoile l'importance d'une archéologie de l'esclavage. Patrice Courtaud raconte la naissance récente d'une archéologie qui s'intéresse aux populations serviles des colonies[81]. Celle-ci précise-t-il ne doit plus être cantonnée aux sites aériens, mais doit s'adonner à « l'exploration du monde enfoui »[82]. Il faut creuser pour retrouver les traces des cimetières d'esclaves. Il est nécessaire de saisir cette existence sans trace de l'esclave pour comprendre le travail de nombreux historiens, mais aussi de nombreux artistes au XX$^{e}$ siècle dont le travail tenta justement de retrouver des traces, des voix, de renommer de rues, de

[79] Du Tertre, *op. cit. Tome 2*, p. 517.
[80] Barrow, *Slavery in Roman empire*, p. 168 cité par Arendt, dans Arendt, *CHM*, p. 96 .
[81] Courtaud, Patrice, « Approche Archéologique des populations serviles aux Antilles », in Cottias, Cunin & Almeida Mendes, *Les traites et les esclavages, perspectives historiques et contemporaines*, Paris, Éditions Khartala et Ciresc, 2010, pp. 301-308.
[82] Ibid, p. 303.

retrouver des paroles, de fixer et faire entrer des pratiques de danses et de chants dans une histoire de peuple[83].

En somme, l'esclavage colonial des Noirs aux Amériques se révèle pour l'esclave être une exclusion fondamentale du monde. Par un ensemble de dispositions juridiques, sociales et politiques, les esclaves sont maintenus dans une rupture avec le monde qui se manifeste dans ses rapports à la terre, ses rapports à la nature, ses rapports au politique ainsi que les rapports à ses œuvres. Il en résulte une situation d'extranéité de l'esclave au monde, une acosmie fondatrice de l'expérience des esclaves Noirs aux Amériques françaises. Naître, vivre et mourir dans cette acosmie, à l'intérieur de la cale du monde, telle est la spécificité de l'expérience de ces populations esclaves. Arrachés à des terres africaines, ces personnes réduites en esclavage ne parviennent pas dans un nouveau monde, ni sur une nouvelle terre. Elles demeurent dans cette situation hors-de, hors-terre, hors-nature, hors-monde.

# E. Du nouveau monde au monde colonial

## Du nouveau monde au monde nouveau

Les réflexions préliminaires menées dans cette partie de la thèse sur l'habiter colonial, sur le non-humain ainsi que sur l'esclavage colonial, ont pour but de dégager quelques lignes organisatrices du *monde colonial*. Il reste ici à revenir plus explicitement sur ce monde colonial. Qu'est-ce donc que le monde colonial ? Quels rapports entre les mots « monde » et « colonial » ? Je commence par préciser immédiatement que le monde entendu ici n'est pas l'équivalent de la planète ou du globe. Je m'appuie d'abord sur la conception du monde que développa la philosophe Hannah Arendt. Arendt affirme que le monde est cet entre-deux qui « relie et sépare en même temps les hommes » [84] permettant de vivre ensemble.

> « La vie humaine comme telle, écrit Arendt, requiert un monde dans l'exacte mesure où elle a besoin d'une maison sur terre pour la durée de son séjour. »[85]

Afin de mener une existence humaine, les hommes requièrent un monde qui se tient entre eux et qui se compose, entre autres, d'objets fabriqués par les mains des hommes au sein

[83] Voir par exemple Rogers, Dominique (ed), *Voix d'esclaves, Antilles, Guyane et Louisiane françaises XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris, Éditions Karthala, CIRESC et SAA, 2015.
[84] Arendt, *CHM*, p. 92.
[85] Arendt, Hannah, « crise de la culture » in, *La crise de la culture*, (trad. Levy Patrick (dir.), Paris, Gallimard, 1972 [1954], p. 268.

duquel ils peuvent retrouver leur identité[86]. Toutefois, le monde au sens arendtien en dépit de son analogie avec la maison sur terre, n'est pas à entendre au sens de nature ou même de la terre.

> « Cependant, ce monde n'est pas identique à la Terre ou à la nature, en tant que cadre du mouvement des hommes et condition générale de la vie. Il est lié aux productions humaines, aux objets fabriqués de main d'homme, ainsi qu'aux relations qui existent entre les habitants de ce monde fait par l'homme. »[87]

Le monde, au sens Arendtien, ne va pas de soi. Il ne peut se réduire à la compréhension physique et géographique des dimensions de la terre, ni à la composition écologique de la faune et la flore de celle-ci. Le monde est institué. Il est le résultat d'actions des hommes qui composent, qui édifient et qui structurent des relations entres eux :

> « […] l'entre-deux physique du-monde est, poursuit Arendt, en même temps que ses intérêts, recouvert et comme surchargé d'un entre-deux tout différent qui est fait d'actes et de paroles et qui doit son origine exclusivement au fait que les hommes agissent et parlent en s'adressant directement les uns aux autres. »[88]

Cette acception du monde qui met avant les configurations, les institutions, les compositions mises en place par les hommes par lesquelles un vivre-ensemble peut être envisagé me permet de jeter une lumière particulière sur la colonisation des Amériques et la naissance des sociétés caribéennes.

A cette fin, il convient en premier lieu de mener une explicitation de l'expression « nouveau monde » en référence aux Amériques colonisées par les Européens et d'en rejeter le sens courant. Par son voyage en 1492, Christophe Colomb porta à la connaissance des Européens l'existence d'un continent insoupçonné par ces derniers. Très vite, ce continent et les colonies européennes qui s'y développèrent furent désignés par l'expression « nouveau monde », en opposition à l'« ancien monde ». En réduisant le sens du mot « monde » à son acception géographique, cette opposition entre nouveau monde et ancien monde en vint à désigner une simple opposition territoriale. Le nouveau monde aurait ainsi un lieu – de même que l'ancien monde –, et serait borné par les contours du continent américain. Il y aurait ainsi une équivalence topologique entre le nouveau monde et l'Amérique d'un côté, et l'ancien

[86] Arendt, *CHM*, p. 188 : « A ce point de vue, les objets ont pour fonction de stabiliser la vie humaine, et – contre Héraclite affirmant que l'on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve – leur objectivité tient au fait que les hommes, en dépit de leur nature changeante, peuvent recouvrer leur identité dans leurs rapports avec la même chaise, la même table ».

[87] Arendt, *CHM*, p. 92.

[88] Arendt, *CHM*, p. 240.

monde et l'Europe d'un autre. À partir de la conception arendtienne du monde, il me semble plus intéressant philosophiquement de penser autrement ce nouveau monde. Au-delà de son usage toponymique, Arendt permet une interrogation différente de ce nouveau monde. Il ne s'agit plus de se demander où il se trouve. Il s'agit plutôt de se demander ce qu'ouvre ce nouveau monde. Quelles constitutions, quelles configurations, quelles relations entre les hommes comprend ce nouveau monde ?

De cette perspective, le nouveau monde n'est plus annexé à un lieu. Si la traversée de la Pinta, de la Santa Maria, et de la Niña, ont effectivement ouvert un « pont » colombien[89] donnant lieu à des échanges écologiques et économiques, cette traversée signifie aussi et surtout la constitution de nouvelles compositions politiques entre les hommes. Bref, elle signifie l'advenue, l'institution d'un monde nouveau au sein duquel se résorbe ce « nouveau monde » et cet « ancien monde ». Que l'on soit aux Amériques, en Europe, ou même en Afrique, que l'on soit né avant ou après 1492, nous avons tous été comme embarqués dans ce *monde nouveau*. En ce sens, nous avons tous été sur la Pinta, la Niña, et la Santa-Maria.

## Le monde colonial comme condition

Par « monde colonial », je désigne les dispositions politiques mises en place au sein de ce monde nouveau, telles que la politique de la cale. Ici le mot colonial vient qualifier la nature des relations et des dispositions qui s'installent entre les hommes au sein de ce monde nouveau. C'est là que se situe l'un des rares points d'ombre de la pensée politique d'Arendt. Si ces développements sur le vivre ensemble et le monde amènent une compréhension fertile du fait politique, ceux-ci peinent toutefois à prendre en compte la singularité de l'expérience coloniale et esclavagiste des Amériques de l'après 1492. C'est dans ce même point d'ombre que se situe l'expérience révolutionnaire haïtienne qu'Arendt ne commenta point. Arendt pour qui l'impérialisme commence en Afrique à la fin du XIX$^{e}$ siècle[90] est passé à côté d'une réflexion proprement politique sur l'esclavage colonial et la portée mondaine de la conquête coloniale des Amériques. Ces remarques servent moins de critique à Arendt que de préambule, explicitant la manière dont Arendt, dans cette thèse, est transportée dans les Caraïbes en proposant par endroit des prolongements. Le monde *colonial* en est un.

Inspirée de l'expérience de la Grèce antique, Arendt nous invite à distinguer l'acteur politique de ses appartenances communautaires, de sorte que l'acteur « qui » agit apparaît au

[89] Crosby, Alfred, *op. cit.*
[90] Arendt, Hannah, *L'impérialisme, les origines du totalitarisme*, Paris, Fayard, 1982 [1951].

monde d'une manière qui n'est pas le simple résultat de ce « que » est cet acteur. Il se joue ainsi en politique, autre chose que l'unique affirmation d'une identité communautaire préalable à l'action. Par l'action, une communauté d'acteurs est créée qui n'est pas réductible à des appartenances ethniques, communautaires ou religieuses préalables. Et c'est précisément parce qu'il se joue autre chose que ces appartenances communautaires dans l'action politique, qu'un monde commun entre acteurs peut être créé. Ainsi le monde commun demeure non pas ce que les acteurs ont comme affinités ou appartenances communes mais bien cet espace entre les hommes qu'ils ont en partage, cet espace depuis lequel, un vivre-ensemble est possible. Cette pensée du monde commun amène des éclairages fertiles dans l'analyse des enjeux politiques et philosophiques des conflits écologiques contemporains que je mène dans cette thèse. Cependant, l'on ne peut imaginer que les catégories politiques et philosophiques d'Arendt demeurent inchangées dès lors que l'on s'intéresse à une région du monde et une histoire politique qui furent marginales dans la genèse de ces concepts.

En effet, l'une des dispositions fondamentales de ce monde colonial, est l'ontologie politique par laquelle l'acteur « Noir » ou « esclave » est constamment ramené à une extranéité au monde. Demeure cette constitution héritée de la politique de la cale, qui impose constamment une condition sociale, un statut juridique, une couleur de peau, ou une « race » à certains acteurs, qui voient en retour leurs qualités d'acteurs niée. Le revers de ces remarques est le constat que la colonisation n'a jamais donné lieu à un monde commun, ni à un véritable habiter, c'est-à-dire une manière d'être humains sur terre. Comment faire monde commun dès lors que l'autre n'est pas reconnu comme autre ? Comment habiter ensemble une île dès lors que l'habiter colonial exclut l'autre ? Cette disposition du monde colonial qui touche à la constitution politique, sociale et imaginaire de ces sociétés donne une spécificité à la question de l'institution d'un monde commun dans les Caraïbes. La spécificité de l'enjeu d'un monde commun dès lors qu'il est pensé depuis l'expérience coloniale et esclavagiste de la Martinique, de la Guadeloupe, d'Haïti et de Porto Rico sera mise en exergue à travers l'étude de conflits écologiques contemporains. Afin d'illustrer son concept de monde commun, Arendt eut recours à la métaphore de la table :

> « Vivre ensemble dans le monde : c'est dire essentiellement qu'un monde d'objet se tient entre ceux qui l'ont en commun, comme une table est située entre ceux qui s'assoient autour d'elle ; le monde, comme tout entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes. »[91]

[91] Arendt, *CHM*, p. 92.

En écho à cette métaphore de la table-monde, il est possible de pointer la singularité et les difficultés constitutives d'un vivre-ensemble au sein du monde colonial avec le romancier haïtien Jacques Roumain :

> « En vérité, nous autres le peuple, nous sommes comme la chaudière ; c'est la chaudière qui cuit tout le manger, c'est elle qui connaît la douleur d'être sur le feu, mais quand le manger est prêt, on dit à la chaudière : tu ne peux venir à table, tu salirais la nappe. »[92]

Telle est l'une des dispositions fondamentales de l'expérience esclavagiste et coloniale des Caraïbes : l'étrangeté au monde comme condition fondatrice de l'existence sociale. C'est à partir de cette fondation coloniale du monde caribéen que je propose de penser l'écologie dans les parties suivantes.

[92] Roumain, Jacques, *Gouverneurs de la Rosée*, Québec, Mémoire D'encrier, 2007 [1944], p. 31.

# Partie II :

# Sociologie et philosophie politique des conflits écologiques aux Antilles : une écologie décoloniale

Afin de penser l'écologie depuis le monde caribéen, cette deuxième partie de thèse est consacrée à l'étude empirique de conflits écologiques contemporains aux Antilles. Les pollutions chimiques de la Martinique et de la Guadeloupe par des pesticides utilisés dans les bananeraies de 1958 à nos jours, et les conflits et mobilisations politiques associés sont présentés et analysés. Je procède à une lecture de ces pollutions et de leurs conflits en tenant deux perspectives en tension. D'un côté, en m'appuyant sur la sociologie des risques d'Ulrich Beck et la philosophie politique d'Hannah Arendt et de Jacques Rancière, il s'agit de développer une véritable pensée sociale et politique de ces pollutions et de leurs conflits. Quels sens revêtent ces pollutions et ces mobilisations collectives pour le monde antillais et le vivre-ensemble ? D'un autre côté, je relèverai les rapports de ces conflits et mobilisations collectives avec l'histoire coloniale et son legs aux Antilles. Quels rapports ces pollutions environnementales liées à une économie de plantation entretiennent avec la fondation coloniale de ces îles ? Quels sens spécifiques revêtent ces mobilisations collectives au sein de ces sociétés postcoloniales ?

Parallèlement à la crise sociale que traversent les départements d'Outre-mer de la Martinique et de la Guadeloupe évidente lors des grèves de 2009[1], le début du XXI[e] siècle fut marqué par la découverte d'une pollution généralisée des écosystèmes de ces îles par des pesticides utilisés dans la culture de bananes. Dérivé du mot anglais « *pest* » signifiant ravageur, le terme « pesticide » selon l'Observatoire des Résidus de Pesticides (ORP) désigne « les substances ou les préparations utilisées pour la prévention, le contrôle ou l'élimination d'organismes jugés indésirables, qu'il s'agisse de plantes, d'animaux, de champignons ou de bactéries »[2]. L'utilisation massive de pesticides et autres produits phytosanitaires au cours de la deuxième moitié du XX[e] siècle dans l'agriculture, et particulièrement dans les bananeraies, a engendré une importante contamination des terres et des eaux de ces îles avec de graves conséquences sur la santé de ces populations. Cet état de pollution fut révélé entre autres à travers deux conflits relatifs à l'usage de pesticides dans les bananeraies : l'usage du chlordécone entre 1972 et 1993 et le recours à la pratique de l'épandage de pesticides par voie aérienne de 1958 à 2013.

Si les experts en biologie, en chimie et autres savants des sciences naturelles ont permis de révéler et de caractériser ces pollutions environnementales, aiguillant notamment les

[1] Voir Jean-Claude William, Fred Reno et Fabienne Alvarez (ed), *Mobilisations sociales aux Antilles, les événements de 2009 dans tous leurs sens*, Paris, Karthala, 2012.
[2] « Les pesticides/ introduction », in *Observatoire des Résidus de Pesticides*, [site web], 14 janvier 2014, disponible sur < http://www.observatoire-pesticides.gouv.fr/index.php?pageid=103 >, consulté le 5 mars 2015.

actions de l'État et des gouvernements, force est de constater *l'absence d'une véritable pensée sociale et politique de ces pollutions*. En cantonnant ces pollutions à un ensemble de mesures de concentration de molécules chimiques dans les sols, dans l'eau, dans les denrées animales et végétales, ou dans le sang, le lexique scientifique utilisé par les pouvoirs publics ne permet pas d'exprimer les façons dont ces pollutions affectent les manières d'habiter ces îles, la vie sociale et le vivre-ensemble. Je rejoins ici le constat que le sociologue spécialiste des risques, Ulrich Beck, fit en 1986 concernant une disparition de la pensée sociale relative aux pollutions industrielles :

> « La plupart du temps, on considère que ces questions concernent la nature et la technique, l'économie et la médecine. Ce qui est singulier, c'est que la pollution industrielle de l'environnement et les destructions de la nature, assorties de leurs nombreuses conséquences sur la santé et la vie commune des hommes, qui n'apparaissent que dans les sociétés très développées, se caractérisent par une *disparition de la pensée sociale*. Et cette *disparition* se double d'un corollaire grotesque : personne – pas même les sociologues – ne prend conscience de cette absence. » [3]

Si les dangers et les risques sanitaires sont évoqués, les manières dont la publicisation de ces risques affectent les relations des habitants de ces îles entre eux demeurent peu pensées. Seules les conséquences financières et la réduction d'activités économiques furent prises en compte. Cependant, comme nous le verrons ici, ces pollutions ont des conséquences sociales qui ne peuvent se réduire au seul impact économique. D'une part, il s'agit d'éclairer comment ces pollutions affectent le vivre-ensemble sur ces îles. Quelles sont les conséquences sociales et anthropologiques de ces pollutions ? Comment affectent-elles les rapports politiques entre les habitants des Antilles et l'État français ? D'autre part, il s'agit d'explorer les sens des actions collectives, des mobilisations locales et des actions juridiques qui se sont déroulées en Martinique et en Guadeloupe face à ces pollutions. Que montrent ces manifestations en ce qui concerne l'habiter antillais ? Quelles sont les portées politiques de ces actions relatives à l'environnement et à la santé publique dans ces sociétés postcoloniales ?

Cette deuxième partie de la thèse se subdivise en cinq chapitres. Au premier chapitre, j'explore les manières dont ces pollutions chimiques de l'environnement affectent la vie sociale et économique ainsi que les formes de dominations qui y sont associées. Nous verrons comment ces pollutions ont entraîné des *violences et des dominations écologiques* ainsi qu'une aliénation du rapport au milieu antillais. Au second chapitre, je m'intéresse à la

[3] Beck, Ulrich, *La société du Risque : sur la voie d'une autre modernité*, (trad. Laure Bernardi), Paris, Flammarion, 2008, p. 46.

manière dont ces pollutions ont été reçues politiquement et socialement. En particulier, je restitue les critiques, les contestations et les conflits politiques qui prirent place aux Antilles à partir de ces pollutions environnementales, mettant en question l'égalité entre citoyens des Antilles et citoyens de la France hexagonale. Le troisième chapitre prend pour objet un discours prégnant au sein de ces conflits voyant une impossible égalité entre habitants des Antilles et habitants de la France hexagonale concernant l'exposition aux pesticides, du fait des différences entre les climats, natures et écologies. Les Antilles représenteraient cette autre nature à laquelle correspondrait une autre application de la loi. Prenant appui sur la théorie du climat de Montesquieu, sous-jacente à ces discours, je mène une critique philosophique et scientifique de ce déterminisme environnemental tout en déconstruisant cette fabrication de l'autre nature. Le quatrième chapitre est une exploration politique des inégalités écologiques à l'œuvre dans l'usage de pesticides aux Antilles. J'indique comment les rapports à l'environnement, en l'occurrence l'exposition à des pesticides dangereux, deviennent des scènes où se vérifie l'égalité républicaine. Les manifestations de la société civile concernant ces pollutions révèlent ce que je nomme une *justice environnementale décoloniale*. Enfin, le cinquième chapitre présente les dimensions proprement politiques des mobilisations et manifestations menées par des associations locales et les manières dont celles-ci remettent en cause *une topographie politique maronne* et une *constitution coloniale de l'habiter* de ces îles à travers des *subjectivations écopolitiques*. Ensemble, ces cinq chapitres retracent comment ces conflits sont les lieux d'une *écologie décoloniale*.

# I. Vivre en pays contaminé : entre aliénation du rapport à la terre et violences écologiques

## A. Une pollution multiple, généralisée et durable

### Jalons de la production de bananes aux Antilles

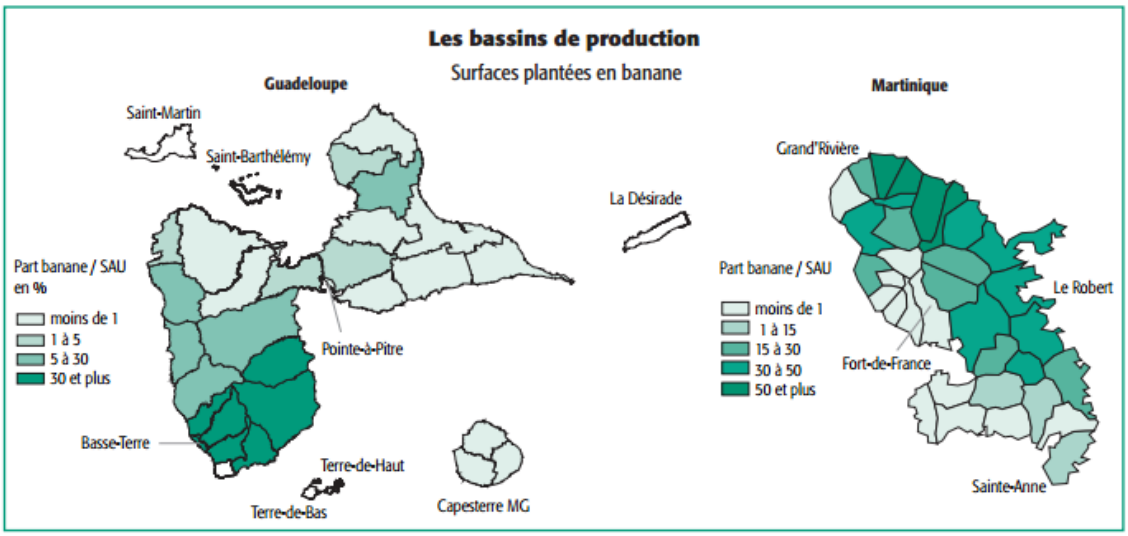
Diverses variétés de bananes[4] étaient cultivées aux Antilles dès le XVII$^{e}$ siècle pour la consommation locale. Cependant, ce n'est qu'à la fin du XIX$^{e}$ et début du XX$^{e}$ siècle que la culture de la banane en vue d'exportation fit ses timides commencements. Un demi-siècle plus tard, la banane devient le premier produit agricole d'exportation de la Martinique et de la Guadeloupe. Aujourd'hui, les Antilles produisent en moyenne plus de 200000 tonnes de bananes par an de la variété Cavendish (2% du commerce mondial [5]) et en exportent plus de 90% vers l'Hexagone. Depuis 2006, cette production est encadrée par l'Union des Groupements de Producteurs de Bananes (UGPBAN) qui rassemble le groupement guadeloupéen Les producteurs de Guadeloupe (LPG) et le groupement martiniquais BANAMART (Sica Union des producteurs de Bananes de Martinique). Ce groupement contrôle la production, le conditionnement, le transport transatlantique et, depuis 2008 par le rachat de l'entreprise Fruidor, les murisseries en Hexagone (Bordeaux, Cavaillon, Ennery, Lomme, Moins, Nantes, Rouen, Rungis, Tours)[6]. Selon les producteurs, cette filière agricole

[4] Photo promotionnelle du groupement « La Banane de Guadeloupe et de Martinique », disponible sur <http://www.bananeguadeloupemartinique.com/>, consulté le 20 mai 2016.

[5] Laurent, Didier, « La banane en Guadeloupe et en Martinique », in *Agreste Primeur*, N° 262, [en ligne], juin 2011, Ministère de l'Agriculture, de l'Agroalimentaire et de la Forêt, pp. 1-4, disponible sur < http://www.agreste.agriculture.gouv.fr/IMG/pdf_primeur262.pdf > , consulté le 20 février 2016.

[6] «Nos implantations », in *Fruidor, la force d'un réseau* , [en ligne], 2014, disponible sur < http://www.fruidor.fr/implantations_cat/banane/#anchor >, consulté le 20 septembre 2014 .

emploie environ 10000 personnes[7]. La carte suivante présente la répartition géographique des cultures de bananes aux Antilles en 2000.




**Carte 8. Carte de répartition des bananeraies en Guadeloupe et en Martinique en 2000[8]**

Le développement de cette culture aux Antilles s'inscrit à la fois dans une histoire mondiale de la banane, à la fois dans l'histoire économique spécifique de ces anciennes colonies françaises. Cinq éléments principaux ont contribué au développement de cette culture aux Antilles. Premièrement, le développement de la banane fut possible face à un déclin de la canne à sucre. Dès le XIX$^{e}$ siècle, la culture de la canne à sucre, principal produit d'exportation de ces deux îles, fut concurrencée par la betterave sucrière. Face à cette concurrence, l'économie agricole de ces deux îles s'est orientée progressivement vers une culture de la banane. Deuxièmement, la fin du XIX$^{e}$ siècle et le début du XX$^{e}$ siècle voit le développement d'un commerce mondial de la banane et la création d'un marché pour celle-ci en Europe et particulièrement en France. Troisièmement, la participation des Antilles à ce marché fut possible par des accords mis en place par le Comité Interprofessionnel Bananier (CIB) qui garantissent aux producteurs agricoles antillais les 2/3 du marché français et le 1/3 aux producteurs de côte d'Ivoire, du Cameroun et de Madagascar[9]. Ces garanties furent maintenues même face à l'ouverture du marché que représenta la Communauté Economique Européenne (CEE) dès 1958. À travers des renégociations régulières marquées par des moments clés tels que l'occupation des aéroports du Lamentin en Martinique et de Pointe-à-Pitre en Guadeloupe par les producteurs en novembre 1992, mais aussi par la présence d'un

[7] « Notre filière », in *Banane de Guadeloupe et de Martinique*, [en ligne], 5 décembre 2008, disponible sur <http://www.bananeguadeloupemartinique.com/notre-filiere/> , consulté le 5 décembre 2014.
[8] Laurent, Didier, *op. cit.*
[9] Lassoudière, André, *Histoire bananière des Antilles*, Lille, Éditions André Lassoudière, 2014 p. 137.

lobby efficace, ces accords bénéfiques pour les producteurs agricoles furent maintenus. Ces accords ainsi que les nombreux programmes gouvernementaux français et européens de soutien à cette filière permettent de protéger les bananes antillaises de la concurrence des grandes multinationales américaines et de leurs *banana wars*[10] (guerres de bananes).

Encore, c'est aussi en raison des développements d'infrastructures spécifiques c'est-à-dire des ports, des réseaux de distribution et surtout la disponibilité de navires réfrigérés permettant le transport de bananes sur de longues distances, que cette culture devient un pilier de l'économie agricole antillaise. Enfin, cette culture fut accompagnée aussi d'un développement de techniques agricoles comprenant la sélection des variétés à cultiver et les moyens de luttes contre les différents parasites, insectes et rongeurs qui lui sont nuisibles. C'est au sein de ces développements techniques que le chlordécone fut employé et que la pratique de l'épandage de pesticides par voie aérienne fut mise en place.

## Chlordécone : une pollution durable généralisée et délétère

Avant de plonger dans cette pensée sociale et politique, une compréhension scientifique des pollutions chimiques de ces îles est nécessaire. Faisant appel aux sciences naturelles, j'observe tour à tour sur l'usage du chlordécone et la pratique de l'épandage aérien. Parmi les divers pesticides et molécules, l'utilisation du chlordécone demeure vraisemblablement la plus préoccupante. Le chlordécone (CLD) est une molécule organochlorée découverte aux États-Unis en 1951 qui fut utilisée comme pesticide à travers les produits commercialisés sous les noms de *Képone*, GC-1189 et *Curlone*[11]. Elle est de la même famille que le *Mirex*, le *DDT*, le *lindane*, le HCH (hexachlorocyclohexane). Cette molécule organochlorée se présentait à travers ses formulations commerciales sous la forme d'une poudre blanche. Celle-ci était régulièrement épandue à la base des bananiers aux Antilles entre 1972 et 1993 afin de lutter contre le charançon, *Cosmopolites sordidus*, un insecte ravageant les plants de bananiers à leurs bulbes. Aujourd'hui, plus de 25% des terres agricoles de Martinique et de Guadeloupe sont contaminées par cette molécule, perturbateur endocrinien et classée comme cancérigène probable[12], pour une durée allant de 60 ans à 7 siècles[13]. De par sa forte rémanence et ses

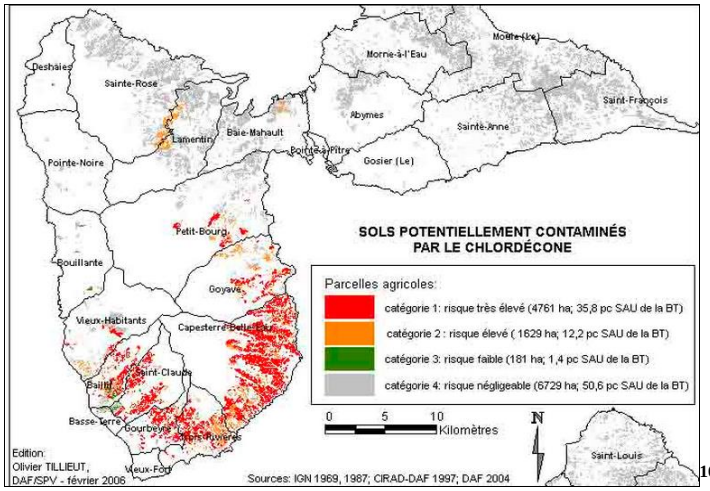
[10] Moberg, Mark, & Striffler, Steve (ed), *Banana wars, Power, Production, and History in the Americas*, Londres, Duke University Press, 2003.
[11] Un historique détaillé des dates clés du CLD est en annexe 2.
[12] En 1979, le Centre International de Recherche sur le Cancer, classe le CLD dans le groupe 2B indiquant qu'il est un cancérigène probable pour l'homme.
[13] Cabidoche et al., « Long-term pollution by chlordecone of tropical volcanic soils in the French West Indies : A simple leaching model accounts for current residue », in *Environmental Pollution*, vol. 157, mai 2009, Elsevier, pp. 1697-1705.

effets néfastes sur la santé publique, cette pollution constitue aujourd'hui un enjeu sanitaire public majeur dans ces départements.

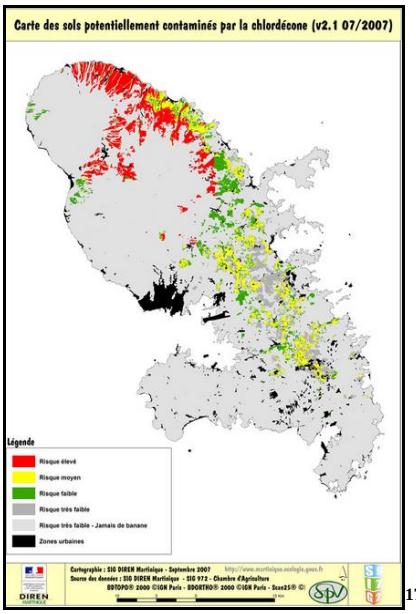
La pollution au CLD des Antilles fut d'abord appréhendée à travers ses conséquences environnementales et sanitaires. L'utilisation officielle du CLD entre 1972 et 1993 engendra une pollution des écosystèmes de ces départements d'Outre-mer français qui présente trois caractéristiques majeures. Premièrement, comme indiqué ci-dessus, elle est durable. Sa stabilité physicochimique lui conférant une forte rémanence, cette molécule peut rester dans les sols pendant plusieurs siècles. Environ 300 tonnes de substance active ont été utilisées entre 1972 et 1993 sur les 12400 hectares et 6570 hectares de bananeraies respectivement en Martinique et en Guadeloupe. Afin de mettre ce chiffre en perspective, je rappelle qu'au total 1800 tonnes de substances actives de CLD ont été produites dans le monde. Un sixième (1/6) de cette production mondiale a été utilisé sur ces 20 000 hectares des Antilles[14]. Au total environ 20 000 hectares de terres arables[15] sont concernées, soit plus du quart de la surface agricole utile des deux îles. N'ayant à ce jour trouvé aucune méthode de décontamination viable, cette molécule risque de rester dans les sols pour de nombreuses générations.

[14] Le Déaut, J. & Procaccia, C., *Les pesticides aux Antilles : bilan et perspectives d'évolution : Synthèse*, Office Parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques, 2009, disponible sur < http://www.assemblee-nationale.fr/13/cr-oecst/4pages_synthese_chlordecone.pdf >, consulté le 2 décembre 2013, p. 2.

[15] *Plan d'action contre la pollution par la chlordécone en Guadeloupe et en Martinique 2011-2013*, [en ligne], 21 juin 2010, Direction Générale de la Santé, disponible sur < http://social-sante.gouv.fr/IMG/pdf/Plan_d_action_contre_la_pollution_par_la_chlordecone_en_Guadeloupe_et_en_Martinique_2011-2013.pdf>, p. 3, consulté le 20 novembre 2013.



16



17

**Carte 9. Cartes de la pollution potentielle de la Guadeloupe et de la Martinique au CLD**

Deuxièmement, s'étendant à l'ensemble des écosystèmes de ces îles, cette pollution est généralisée. La totalité des sources d'eau de la Martinique et 80% des sources d'eau de la Guadeloupe se trouvent dans des zones contaminées[18]. Une « présence stable »[19] de cette molécule est détectée dans les eaux de rivières, les captages et les forages. Puis, les études « RESO », menées en 2006 et 2007 en Martinique et en Guadeloupe par l'Afssa[20] à partir d'échantillons prélevés dans les points de vente et dans les jardins familiaux, révèlent que cette molécule se retrouve également dans les denrées alimentaires tant végétales qu'animales. En Martinique et en Guadeloupe, le CLD fut retrouvé à une fréquence moyenne de 11% dans les aliments. Cela signifie que parmi l'ensemble des aliments constituant le régime jugé représentatif de l'alimentation des habitants de ces deux îles, en moyenne, un aliment sur dix était contaminé au moment de ces enquêtes. Ce taux varie selon les aliments. Le CLD fut particulièrement présent dans les légumes racines (18,4%) comprenant les

[16] Tillieut, Olivier (ed), Sols Potentiellement contaminés par le Chlordécone, [carte en ligne], février 2006, Direction de l'Agriculture et de la Forêt – Service de la Protection des Végétaux (DAF/SPV), disponible sur < http://www.observatoire-pesticides.gouv.fr/upload/bibliotheque/121306540517199648174182985963/guadeloupe-pollution-sols-chlordecone.jpg >, consulté le 6 juin 2013.

[17] DIREN Martinique, Carte des sols potentiellement contaminés par la chlordécone, [carte en ligne], septembre 2007, disponible sur < http://www.observatoire-pesticides.gouv.fr/upload/bibliotheque/794652094848535991741108778317/martinique-contamination-sols-chlordecone-2007.jpg>, consulté, le 6 juin 2013.

[18] Beaugendre, Joël, *Rapport d'information sur l'utilisation du chlordécone et des autres pesticides dans l'agriculture martiniquaise et guadeloupéenne*, Assemblée nationale, commission des Affaires économiques, de l'environnement et du territoire présenté le 30 juin 2005, p. 45 (ci-après « Beaugendre, *mission parlementaire sur le CLD*, 2005 »).

[19] Ibid., p. 47.

[20] Agence française de sécurité sanitaire des aliments, aujourd'hui ANSES (Agence nationale de sécurité de l'alimentation, de l'environnement et du travail.

dachines, les carottes, l'igname, la patate douce, le choux caraïbe, et les cucurbitacées (entre 11 et 16%)[21] comprenant le concombre et le giraumon, mais on le retrouva aussi dans des fruits et légumes aériens tels que l'avocat et le corossol. Cette molécule fut découverte dans les produits de la mer et d'eau douce, poissons et crustacés, dans les viandes, particulièrement les bovins, ainsi que dans les œufs et produits laitiers[22]. Outre les sols, les sources d'eau, les denrées alimentaires végétales et animales cette molécule se retrouve également dans les corps des hommes et des femmes habitant les Antilles. L'étude Hibiscus visant à estimer l'imprégnation d'une population de femmes enceintes a révélé la présence de CLD dans le sang de 90% de femmes enquêtées et la présence dans le lait maternel soixante-douze heures après accouchement dans 40% d'entre elles[23]. L'utilisation de cette molécule a donc entraîné une contamination généralisée touchant au milieu physique, biologique et organique de ces îles.

Troisièmement, de récentes études montrent que cette molécule a des effets néfastes sur la santé tant par rapport à l'exposition aigüe que l'exposition chronique. Les conséquences sanitaires dues à une exposition aigüe au chlordécone ont été révélées en 1975 lors d'une défaillance technique d'une usine de fabrication du Képone à Hopewell dans l'État américain de Virginie. Outre une pollution de la rivière avoisinante, la James River, la fuite de Képone dans l'usine sous la forme d'une poudre blanche provoqua chez les travailleurs de l'usine des effets sur la santé connus sous le nom de « syndrome du Képone ». Ces travailleurs eurent d'une part des atteintes neurologiques comprenant des tremblements des membres, une incoordination motrice, des troubles de l'humeur et de la mémoire récente ainsi que des mouvements anarchiques des globes oculaires et, d'autre part, des atteintes testiculaires avec une modification de certaines caractéristiques spermatiques[24].

L'exposition chronique correspondant à la situation des Antilles fait l'objet de plusieurs études qui mettent en évidence des effets néfastes sur la santé. L'Étude TIMOUN (enfant en créole) a montré en 2012 que « l'exposition chronique, prénatale et postnatale au CLD –

[21] AFSSA, *Actualisation de l'exposition alimentaire au chlordécone de la population antillaise, évaluation de l'impact de mesures de maîtrises des risques*. Document technique AQR/FH/2007-219, [en ligne], Septembre 2007, disponible sur < http://www.observatoire-pesticides.fr/upload/bibliotheque/314750406811349014977791687356/01_actualisation_exposition_alimentaire_chlordecone.pdf >, consulté le 20 juillet 2013, p. 16.
[22] *Ibid.*, pp. 67-68.
[23] « Les imprégnations : Étude Hibiscus », in *Observatoire des résidus de pesticides*, [site web], < http://www.observatoire-pesticides.gouv.fr/index.php?pageid=548&ongletlstid=176? >, 28 juin 2008, consulté le 21 février 2014.
[24] Environmental Protection Agency (EPA), *Toxicology review of Chlordecone (Kepone), in support of summary on the integrated risk information system (IRIS)*, Washington DC, EPA, septembre2009, pp. 102-103.

même à petites doses – est associée à des effets négatifs sur le développement cognitif et moteur pendant la petite enfance »[25]. Cette étude a également démontré en 2014 que l'exposition au chlordécone « diminue la période de gestation et augmente le risque de naissance prématurée »[26]. Une étude de l'Association Martiniquaise pour la Recherche Épidémiologique sur le Cancer (AMREC) montre que des liens associatifs sont suspectés entre l'exposition professionnelle au CLD et la survenue du myélome multiple[27]. Enfin, l'étude KARUPROSTATE a prouvé que l'exposition au CLD augmente le risque de cancer de la prostate[28].

## L'épandage aérien ou ces pesticides venus du ciel : produits délétères, territoires exigus, pratique intense

L'épandage aérien désigne la pratique par laquelle des produits phytosanitaires sont épandus par voie aérienne au-dessus des cultures, en l'occurrence des bananeraies. Cette pratique fut utilisée aux Antilles dès les années 1958[29] afin de lutter contre différents parasites du bananier. Outre le charançon, la banane, en particulier la variété d'exportation *Cavendish*, est très sensible aux maladies de la cercosporiose jaune et noire dues respectivement aux champignons *Mycosphaerella musicola* et *Mycosphaeralla fijensis*. Afin de lutter contre ces maladies qui diminuent le rendement des exploitations, des produits phytosanitaires sont régulièrement épandus par voie aérienne sur les feuilles de bananes. Cependant, la pratique de l'épandage aérien fait l'objet depuis peu de législations européennes et nationales œuvrant à son interdiction à cause des risques qu'elle pose à l'environnement et à la santé publique. Depuis la directive européenne du 29 octobre 2009[30] et son application en France par la loi n°2010-788 *portant engagement national pour l'environnement* du 12 juillet 2010, la pratique de l'épandage aérien est interdite sur le territoire. Si cette interdiction porte les mêmes soucis pour l'environnement et la santé publique que ceux du CLD et participe du même mouvement vers une réduction d'exposition aux produits pesticides, la manière dont ils se déploient dans

[25] Dallaire et al., « Cognitive, visual, and motor development of 7-month-old Guadeloupean infants exposed to chlordecone », in *Environmental Research*, vol.118, San Diego, Elsevier, octobre 2012, pp. 79-85.
[26] Kadhel et al., « Chlordecone Exposure, Length of Gestation, and Risk of Preterm Birth », in *American Journal of Epidemiology*, vol. 179, Cary, Oxford University Press, 8 janvier 2014, pp. 536-544.
[27] Blateau et al., « Étude de la répartition spatiale des cancers possiblement liés à la pollution des sols par les pesticides organochlorés en Martinique », in *Bulletin Epidémiologique Hebdomadaire, Chlordécone aux Antilles : bilan actualisé des risques sanitaires*, n°3-4-5, Saint-Maurice, Institut de Veille Sanitaire, 2011, pp. 37-40.
[28] Luc Multigner et al., « Chlordecone exposure and risk of prostate cancer », in *Journal of Clinical Oncology*, vol. 28 N°21, Philadelphie, W.B Sander, 20 juillet 2010, pp. 3457-3462.
[29] Lassoudière, André, *Le bananier, un siècle d'innovations techniques*, Versailles, Éditions Quae, 2012, p. 236.
[30] Directive 2009/128/CE Du Parlement Européen et Du Conseil du 21 Octobre 2009 instaurant un cadre d'action communautaire pour parvenir à une utilisation des pesticides compatible avec le développement durable.

le cadre de l'épandage aérien mérite quelques précisions. Contrairement au CLD, où la législation actant son interdiction visait uniquement le produit en lui-même, celle relative à l'épandage aérien cible particulièrement *la manière* de répandre ces produits. La directive européenne considère que :

> « La pulvérisation aérienne de pesticides est susceptible d'avoir des effets néfastes importants sur la santé humaine et l'environnement, à cause notamment de la dérive des produits pulvérisés. »[31]

La possibilité de *dérive* des produits pesticides épandus par voie aérienne constitue l'une des principales raisons des effets néfastes de cette pratique. Cette dérive entraîne la possibilité que les produits pesticides destinés à être épandus sur certaines plantes ou produits agricoles se retrouvent dans d'autres espaces ou lieux publics, augmentant ainsi le risque d'exposition des populations avoisinantes à des produits dangereux. Aussi, cette directive européenne rappelle que l'utilisation de pesticides se révèle dangereuse dans les sites protégés Natura 2000, dans des lieux « tels que les parcs et les jardins publics, les terrains de sports et de loisir, les terrains scolaires et les terrains de jeux pour enfants et à proximité immédiate des établissements de soins » [32].

### *Une pratique dangereuse*

Suite à la mise en garde générale de la directive européenne, j'explicite les risques encourus par l'épandage aérien de produits pesticides et spécifiquement ceux encourus aux Antilles relatifs à l'épandage aérien au-dessus des bananeraies. Concernant les risques pour la santé publique, il faut distinguer les travailleurs de l'épandage aérien (entre autres pilotes et mécaniciens) de la population générale. Une enquête de mortalité aux États-Unis a souligné que pour la période de 1965 à 1988, les pilotes et applicateurs de pesticides par voie aérienne avaient une mortalité plus élevée que les instructeurs de vol, en raison des nombreux accidents d'avions[33]. Le département santé-travail de l'Institut de Veille Sanitaire(InVS) confirme ce risque :

> « Le vol à faible altitude, le stress de la chaleur, le bruit, les forces G, les vibrations et les fortes contraintes de travail sont identifiées comme les causes des décès par accident ; s'ajoute l'exposition aux organophosphates,

[31] Ibid.
[32] Ibid.
[33] Cantor K. & Booze C., «Mortality among aerial pesticide applicators and flight instructors: a reprint », in *Archives of Environmental Health: an international journal*, Vol. 46 N°2, Washington D.C., Heldref publication, Mars 1991, pp. 110-116.

> aux carbamates et autres pesticides qui compromettent la performance neurologique et l'aptitude à voler. »[34]

Ces études montrent que si les pilotes constituent une population en meilleure santé que la population générale du fait d'une consommation moindre d'alcool et de tabac, les pilotes de l'épandage aérien ont une incidence de cancers plus élevée que les instructeurs de vol. Pour ces pilotes, les taux de cancer de la prostate et de cancer des testicules ainsi que la mortalité liée à ces cancers sont plus élevés[35]. Ils présentent également un taux de décès par leucémie plus élevé[36]. Ces pilotes et les mécaniciens sont aussi exposés à des phénomènes d'intoxication.

Ces risques sont présents aux Antilles où de multiples accidents ont déjà eu lieu par cette méthode d'épandage. Une étude du Bureau d'Enquête et d'Analyse pour la sécurité de l'aviation civile (BEA) démontra qu'entre 1992 et 1999, 69 accidents eurent lieu sur le territoire national lors d'épandage agricole par hélicoptère, correspondant à la moitié des accidents aériens de cette période. Sur ces 69 accidents, 11 se déroulèrent aux Antilles (2 en Guadeloupe et 9 en Martinique)[37]. Durant le conflit sur l'interdiction de l'épandage aérien, 5 accidents eurent lieu en Martinique en mars 2012 dont un mortel[38]. Outre le port du casque et d'un harnais pour le pilote, le BEA recommanda dans son rapport sur les accidents de mars 2012 le remplacement de l'adjuvant utilisé – l'huile Banole – par de l'eau car cette huile rendait plus difficile le nettoyage des vitres, obscurcissait la vision des pilotes et particulièrement la vue des lignes électriques de basse et moyenne tension[39].

### *Des produits dangereux*

Les impacts sanitaires sur les populations dépendent du produit utilisé et de la distance de résidence des populations par rapport aux champs épandus. Les risques pour la santé publique aux Antilles dus à cette pratique peuvent être saisis à travers trois caractéristiques :

---

[34] Boudet, C. & Mandin, C.(ed), L'épandage de produits anti-parasitaires, Rapport du groupe de travail institutionnel en charge de la saisine AFSSE, Agence française de sécurité sanitaire environnementale (Afsse) & Institut National de l'Environnement Industriel et des Risques (INERIS), juin 2005, disponible sur < https://www.anses.fr/fr/system/files/AIR2004et0064Ra.pdf >, consulté le 20 octobre 2015, voir annexe 7.

[35] Fleming L., Bean J. A study of Florida Pesticides applicators. Miami: Department of epidemiology and public health, University of Miami School of Science; 1997, cite par Boudet, C. & Mandin (ed), *op. cit.* annexe 7.

[36] Cantor, K. & Silberman, W. «Mortality among aerial pesticide applicators and flight instructors: follow-up from 1965-198», *American Journal of Industrial Medicine*, vol.36 N°2, New York, John Wiley & sons, 1999, pp. 239-247.

[37] Bureau d'Enquête et d'Analyse pour la sécurité de l'aviation civil (BEA), *Épandage agricole en hélicoptère 1992-1992*, Ministère de l'Equipement, des Transports et du Logement, Inspection Générale de l'Aviation civile et de la Météorologie, France, 1 février 2001, disponible sur <http://www.bea.aero/etudes/epandage19921999/epandage19921999.pdf, 2000. >, consulté le 20 octobre 2015.

[38] Les 12 et 16 mars, les 2 et 30 août et le 18 septembre 2012.

[39] BEA, *rapport accident n°f-eg,120316*, juillet 2013, disponible sur < http://www.bea.aero/docspa/2012/f-eg120316/pdf/f-eg120316.pdf >, consulté le 17 juillet 2015 .

la nature délétère des produits utilisés, l'exiguïté des territoires sur lesquels ces produits sont épandus et l'intensité de ces épandages. En premier lieu, parmi les produits pesticides épandus par les avions et les hélicoptères au-dessus des bananeraies, certains demeurent délétères. À cet égard, quatre substances utilisées lors de l'épandage aérien furent mises en cause : le Banole, le Propiconazole (Tilt $_{250}$), le Difeconazole (SICO), et la Fenpropidine (Gardian). Le Banole est une huile paraffinique dérivée du pétrole, fabriquée par Total qui fut utilisée en tant qu'adjuvant dans le mélange de pesticides et fongicides épandus – couramment appelé la « bouillie ». Cette huile permettait selon les producteurs d'avoir une bouillie plus fluide et assurait, par sa répartition homogène sur la canopée sa pénétration rapide, une action plus efficace contre les champignons du bananier[40]. Cependant, le Banole est aussi un polluant organique persistant. Cela signifie qu'il résiste aux processus naturels de dégradation biologique. Il peut rester dans les sols pour plusieurs années et dans le sang pour plusieurs mois[41]. La fiche de données de sécurité fournie par Total indique que le Banole « peut être mortel en cas d'ingestion ou de pénétration dans les voies respiratoires »[42]. Si les dangers en cas d'inhalation d'une forte dose sont connus, des risques sont suspectés quant à l'exposition à de petites doses chroniques. Un rapport de l'Association Santé Environnement Martinique et de l'union régionale des professionnels de Santé Médecins Libéraux de la Martinique précise que « les petites doses répétitives de BANOLE sont aussi dangereuses que les fortes »[43].

Le Tilt, le Sico et le Gardian selon l'European Cancer and Environment Research Institute (ECERI) comportent des substances actives « extrêmement toxiques »[44]. Le Propiconazole est un produit toxique qui inhalé peut provoquer des atteintes pulmonaires. N'ayant pas encore été évalué par le CIRC, l'Environmental Protection Agency (EPA) des États-Unis, au vu des expériences menées sur les rats, le classe comme possiblement

[40] Les producteurs de la Guadeloupe (LPG), « Annexe II pièce justificative n°37, Note synthétique d'IRSTEA sur l'état d'avancement de la mise au point d'une solution terrestre en traitement des bananiers contre les cercosporioses », in *Demande de dérogation annuelle à l'épandage de produit phytopharmaceutique par voie aérienne*, 16 janvier 2013, disponible sur <*http://daaf971.agriculture.gouv.fr/IMG/pdf/II-37_-_Note_sur_avancement_recherches_solutions_alternatives_IRSTEA_Octobre_2012_cle4c7a21.pdf,*> , consulté le 20 mai 2015.

[41] Pélage, Jos & Montézume, Jean, « L'épandage aérien un problème de santé publique », in *Union régionale des Médecins Libéraux de Martinique*, [site web], juillet 2012, disponible sur <http://www.urpsml-martinique.fr/dossier_epandage_juillet2012.pdf>, consulté le 10 mai 2013.

[42] TOTAL, *fiche de données de sécurité n° 30002 : BANOLE*, [en ligne], 23 mai 2012, disponible sur < http://ddata.over-blog.com/0/39/45/63/FDS-BANOLE.pdf>, consulté le 10 mai 2013, p. 2.

[43] Pélage, Jos & Montézume, Jean, *op. cit.*

[44] Belpomme, D.et al., *Expertise toxicologique concernant cinq produits phytosanitaires utilisés par épandage aérien en Martinique et en Guadeloupe (Antilles françaises)*, European Cancer Environment Research Institute, Bruxelles, 30 Octobre 2013, disponible sur < http://eceri-institute.org/fichiers/rapport-pesticides-martinique-eceri-signe_1393926766.pdf >, consulté le 5 janvier 2014, p. 2.

cancérigène pour l'homme (catégorie C)[45]. Le Gardian est nocif et potentiellement mortel en cas d'ingestion. Il provoque des irritations cutanées, des irritations des voies respiratoires, des lésions oculaires graves[46], des somnolences et des vertiges. Il peut également affecter le fœtus ainsi que la fertilité[47].

En particulier le Sico et le Tilt sont des perturbateurs endocriniens (PE). Les perturbateurs endocriniens sont « des substances chimiques d'origine naturelle ou artificielle étrangères à l'organisme qui peuvent interférer avec le fonctionnement du système endocrinien et induire ainsi des effets délétères sur l'individu ou sur ses descendants »[48]. Ces perturbateurs endocriniens conduisent à remettre en cause les paradigmes d'une toxicologie classique qui fondaient ses analyses à partir d'une linéarité entre la dose et l'effet. Une telle méthode remontant au savant Paraclèse permettait alors de déterminer des doses journalières limites acceptables (DJA), des Limites Maximales de Résidus (LMR) des doses à partir desquelles aucun effet ne peut être observé (No Observed Adverse Effect Level - NOAEL).

Les effets sanitaires liés aux perturbateurs endocriniens doivent être pensés différemment pour trois raisons. Premièrement, de faibles doses peuvent donner lieu à des accumulations dans les graisses et entraîner des effets paradoxaux. Ces effets ne dépendant plus de la quantité de la dose, la simple présence de la molécule est nécessaire[49]. Deuxièmement, les conséquences sanitaires de ces PE peuvent avoir des « effets fenêtre ». Cela veut dire qu'en fonction du stade de vie de l'organisme exposé l'effet peut-être radicalement différent et fort. Cela est particulièrement le cas durant certaines périodes de gestation[50]. Enfin, les êtres humains n'étant jamais exposés de manière isolée à un seul des PE, l'effet combiné de leurs actions appelé l'effet cocktail augmente la difficulté de prévoir et surtout de prévenir leurs effets délétères sur la santé.

Ces produits sont toxiques pour l'être humain mais également pour la faune environnant les zones ciblées. Le Diféconazole et le Propiconazole sont « très toxiques pour les organismes aquatiques, et [peuvent] entraîner des effets néfastes à long terme pour

[45]Edwards, Debra (ed), *Registration Eligeability Decision for Propiconazole,* [en ligne], EPA, 18 juillet 2006, < https://www3.epa.gov/pesticides/chem_search/reg_actions/reregistration/red_PC-122101_18-Jul-06.pdf >, consulté le 20 juillet 2015, p. 8.

[46] Syngenta, *Fiche de données de sécurité : Guardian aérosol*, [en ligne], 19 mars 2013, disponible sur < http://www.agrodoc.fr/catalogue/documents/%5B668%5DGardian.pdf>, consulté le 11 mai 2013

[47] Belpomme, D.et al., *op. cit.*, p. 11.

[48] Barbier, Gilbert, *Rapport sur les perturbateurs endocriniens*, Office parlementaire des choix scientifiques et technologiques, [en ligne], 12 juillet 2011, disponible sur < https://www.senat.fr/rap/r10-765/r10-7651.pdf >, consulté le 20 avril 2013, p. 12.

[49] Ibid, p. 74 : « ils seraient susceptibles d'agir à de très faibles doses voire même d'agir par simple présence. On serait alors dans la logique du tout ou rien, le perturbateur agissant comme une clef dans une serrure : sa seule présence suffirait pour l'actionner et déclencher la perturbation. ».

[50] Ibid, p. 76.

l'environnement aquatique »[51]. Les amphibiens et les reptiles sont particulièrement vulnérables aux pesticides. Les pesticides ont un effet délétère sur la faune présente au sein des bananeraies et dans les milieux environnants. L'herpétologue Michel Breuil dans ces études relatives à la faune au sein des bananeraies en Guadeloupe avait déjà constaté les impacts néfastes d'une utilisation importante de pesticides sur les amphibiens et les reptiles[52]. Cela affecte par une contamination secondaire les oiseaux tels que la grive à pattes jaunes de la Guadeloupe et les chauves-souris[53].

### *Exiguïté du territoire et alizées*

Les risques pour la santé publique et pour l'environnement associés à la pratique de l'épandage aérien sont d'autant plus grands que les zones traitées sont situées dans des territoires exigus. Rappelons que la Martinique et la Guadeloupe sont des îles de petite superficie, respectivement 1128km² et 1628km². La petitesse de ces territoires densément peuplés a pour conséquence une exposition accrue aux pesticides pour les populations. Des habitations et des lieux publics se trouvent souvent proches des bananeraies traitées. L'exiguïté de ces territoires insulaires facilite la dispersion et la pénétration des pesticides dans les sources, rivières et aquifères alimentant ces îles. De ce fait, les milieux aquatiques se retrouvent particulièrement exposés à ces produits, de même que certains parcs régionaux qui abritent une faune à préserver. La circulation des produits pesticides est aussi favorisée par les vents changeants et les phénomènes de réévaporation des produits déposés sur le dessus des feuilles de bananes.

### *Intensité de l'épandage aérien*

Enfin, l'épandage de produits pesticides sur les bananeraies aux Antilles connaît une intensité exceptionnellement élevée comparativement à la France. Un rapport du ministère de l'Écologie et du ministère de l'Agriculture datant de 2010 révèle que les Antilles sont les endroits où l'épandage aérien se pratique le plus au sein du territoire national[54]. En 2008, le

---

[51] Belpomme, D.et al., *op. cit.*, p. 11.

[52] Breuil, Michel, *Histoire naturelle des Amphibiens et Reptiles terrestres de l'archipel Guadeloupéen*, Paris, Publications scientifiques du MNHN., 2002, p. 41 : « Destruction de forêts de basse altitude pour la plantation de bananiers en Basse-Terre. Outre la destruction de l'habitat, les pratiques agricoles inconsidérées comme l'usage immodéré des pesticides ont des répercussions sur toute l'herpétofaune. ».

[53] Entretien avec Mme Erika. Une des responsables de l'association ASFA, Sainte-Anne, Août 2014.

[54] Marie-Allain, Yves & Grivault Gilbert, *Rapport : Interdiction des épandages aériens de produits phytopharmaceutiques sauf dérogations, situation actuelle proposition de mise en œuvre des dérogations*, [ en ligne], Ministère de l'écologie, de l'énergie, du développement durable et de la Mer & ministère de l'Alimentation, de l'Agriculture et de la Pêche, Février 2010, disponible sur < http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/104000309/index.shtml >, consulté le 21 avril 2013.

total des traitements sur le territoire national portait sur 203000 hectares développés[55]. L'hectare développé est une surface fictive. Elle représente le nombre d'hectares sur lesquels des produits phytosanitaires ont été déversés par voie aérienne. Ainsi, pour un même champ d'une superficie d'un hectare traité deux fois par an par voie aérienne, la surface développée traitée sera de 2x1 = 2 hectares. Parmi ces 203000 hectares, 63500 concernent les Antilles (44386 ha pour la Martinique, et 19143 pour la Guadeloupe)[56]. Autrement dit, alors que les Antilles ne représentent que 0,4% de la superficie du territoire national, elles représentaient à elles toutes seules près d'un tiers (31%) des surfaces traitées par épandages aériens dans toute la France.

| | banane | vigne | maïs | riz | forêt | oléo-pro | céréales | fruitiers | betterave | autres | total |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| AL | 0 | 1270 | 5280 | 0 | 34 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 6584 |
| AQ | 0 | 163 | 21737 | 0 | 1996 | 346 | 82 | 197 | 704 | 0 | 25225 |
| AU | 0 | 0 | 889 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 889 |
| BN | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| BO | 0 | 4703 | 399 | 0 | 50 | 0 | 275 | 0 | 0 | 0 | 5427 |
| CA | 0 | 23 572 | 308 | 0 | 506 | 9 | 0 | 0 | 0 | 0 | 24395 |
| CE | 0 | 740 | 4494 | 0 | 134 | 745 | 231 | 0 | 236 | 50 | 6630 |
| CO | 0 | 142 | 7 | 0 | 58 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 207 |
| FC | 0 | 7 | 345 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 352 |
| GU | 19143 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 19143 |
| GY | 0 | 0 | 0 | 17230 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 17230 |
| LI | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 150 | 0 | 0 | 150 |
| IF | 0 | 79 | 91 | 0 | 156 | 121 | 0 | 0 | 0 | 75 | 522 |
| LO | 0 | 255 | 0 | 0 | 105 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 360 |
| LR | 0 | 1435 | 114 | 3237 | 1553 | 0 | 1042 | 0 | 0 | 22 | 7403 |
| MA | 44386 | | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 44386 |
| MP | 0 | 58 | 6595 | 0 | 425 | 1608 | 336 | 120 | 0 | 49 | 9191 |
| NC | 0 | 0 | 0 | 0 | 25 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 25 |
| PA | 0 | 3135 | 82 | 10683 | 3174 | 0 | 1379 | 260 | 60 | 165 | 18938 |
| PC | 0 | 39 | 920 | 0 | 663 | 1355 | 0 | 1156 | 0 | 0 | 4133 |
| PI | 0 | 7293 | 20 | 0 | 1207 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 8520 |
| PL | 0 | 21 | 45 | 0 | 59 | 0 | 0 | 0 | 0 | 146 | 271 |
| RA | 0 | 2117 | 548 | 0 | 120 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 2785 |
| total | 63529 | 45029 | 41874 | 31150 | 10265 | 4184 | 3345 | 1883 | 1000 | 507 | 202766 |

**Tableau 2. Surface développées traitées par aéronef en hectares (par régions et culture) en 2008** [57]

L'annexe 5 de ce même rapport (ci-dessus) montre que les régions qui se rapprochent d'une intensité proche de celle des Antilles sont l'Aquitaine (AQ) et la Champagne-Ardenne (CA) avec environ 25000 hectares développés soit moins de la moitié du taux des Antilles. La différence est encore plus flagrante si l'on rapporte cette mesure à la superficie totale de ces régions. Les résultats de ces calculs sont présentés dans le tableau suivant :

[55] Ibid., p. 8.
[56] Ibid., p. 31.
[57] Ibid., p. 31.

| Région | Superficie de la région en hectares | Surface traitée par voie aérienne en hectares développés | Equivalent du territoire de la région (%) |
|---|---|---|---|
| Martinique | 112 800 | 44386 | 39,3 |
| Guadeloupe | 143 400 | 19143 | 13,3 |
| Antilles | 256 200 | 63529 | 24,8 |
| Aquitaine | 4 130 800 | 25225 | 0,6 |
| Champagne Ardenne | 2 560 600 | 24395 | 1,0 |
| France hexagonale | 55 169 500 | 139237 | 0,3 |

**Tableau 3. Comparaison des surfaces d'épandage aérien entre les Antilles et la France Hexagonal en 2008**[58]

En rapportant les hectares développés des épandages à la superficie des régions où ces épandages ont lieu, ce tableau permet de mieux se représenter la différence d'intensité des épandages entres les Antilles et la France hexagonale. L'équivalent du quart (25%) de la totalité de la superficie des Antilles est traité par voie aérienne. Le taux est encore plus fort si l'on considère la Martinique seule. L'équivalent de 40% de la totalité de la superficie de la Martinique serait traité par voie aérienne et 13% pour la Guadeloupe. Ces chiffres sont sans commune mesure avec la France hexagonale. Les départements où la pratique de l'épandage aérien y est la plus fréquente sont la Champagne-Ardenne et l'Aquitaine qui présentent des équivalents de surface du territoire respectivement de 1% et 0,6%. La moyenne hexagonale de la France est à 0,3%. En d'autres termes, les surfaces traitées par voie aérienne ramenées à leur équivalent du pourcentage de la région sont presque 83 fois plus élevée aux Antilles qu'en France hexagonale.

L'énorme différence entre la fréquence et les surfaces traitées (rapportées à l'équivalent des surfaces du territoire) de la France hexagonale et des départements d'Outre-mer, se prolonge au niveau des *quantités* de produits répandus. Entre 1977 et 2002, en moyenne 2500 tonnes de pesticides comprenant (insecticides, fongicides et herbicides) furent importés en Martinique[59]. En 1997, les services de la douane de Guadeloupe affirmèrent que 2100 tonnes de pesticides sont introduites chaque année[60]. En comparaison, au niveau national la France importe 110000 tonnes de pesticides par an dont 100000 sont utilisés dans l'agriculture de

[58] Elaboration propre, à partir des données de Marie-Allain, Yves & Grivault Gilbert, *op. cit.*

[59] Bocquene Gilles & Franco Alain, « Pesticide contamination of the coastline of Martinique », in *Marine Pollution Bulletin*, Vol.51 N°5-7, [en ligne], Elsevier, 2005, disponible sur DOI:10.1016/j.marpolbul.2005.06.026, consulté le 3 juin 2014, pp. 612-619 .

[60] Bonan, Henri, & Prime, Jean-Louis, *Rapport sur la présence de pesticides dans les eaux de consommation humaine en Guadeloupe*, Inspection générale des affaires sociales (Ministère de l'Emploi et de la Solidarité) et Inspection générale de l'environnement (Ministère de l'Aménagement du Territoire et de l'Environnement), [en ligne], 5 juillet 2001, disponible sur <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/074000066/index.shtml>, consulté le 10 mai 2014, p. 10

1990 à l'an 2000[61]. Elle demeure le premier consommateur d'Europe et le troisième consommateur mondial derrière les États-Unis et le Japon. Rapporté à la surface agricole utilisée, le tableau suivant montre que ces chiffres sont encore une fois beaucoup plus élevés pour les Antilles.

| Région | Surface Agricole Utile (SAU) en 2000 (ha) | Quantité de Pesticides importés en 2000 (tonnes/an) | Consommation de Pesticides en 2000 (kg/ha) |
|---|---|---|---|
| Martinique | 32041 | 2500 | 78 |
| Guadeloupe | 41662 | 2100 | 50 |
| Antilles | 73703 | 4600 | 62 |
| France | 27 856 313 | 94693 | 3,4 |

**Tableau 4. Comparaison de la quantité de pesticides utilisée aux Antilles et France hexagonale en 2000[62]**

Les Antilles utilisent en moyenne jusqu'à 20 fois plus de pesticides que la France hexagonale, pourtant le premier consommateur de pesticides en Europe. Les Antilles sont la région où l'on utilise le plus de pesticides en France, troisième consommateur mondial. Ces chiffres néanmoins diffèrent en fonction des denrées produites. Selon leur sensibilité aux bioagresseurs, des cultures recevront plus ou moins de pesticides. Ainsi, la céréale à paille, le maïs, le colza, et la vigne, bien que ne représentant que 40% de la SAU, emploie 80% des pesticides importés comme le précise le tableau suivant.

| | Occupation du territoire et consommation de pesticides pour quelques espèces (données 2000, sources SCEES, UIPP) | | |
|---|---|---|---|
| Cultures | %SAU (arrondi) | Consommation phytos (en % du total) | Remarques |
| Céréales à paille | 24 % | 40% | 60% fongicides<br>35% herbicides |
| Maïs | 7 % | 10% | 75 % herbicides |
| Colza | 4 % | 9% | |
| Vigne | 3 % | 20% | 80 % fongicides |
| **Ensemble** | **38 %** | **79%** | |

**Tableau 5. Consommation de pesticides pour différentes cultures en France en 2000[63]**

[61] Aubertot J. et al. (ed), *Pesticides, agriculture et environnement. Réduire l'utilisation des pesticides et limiter leurs impacts environnementaux*. [en ligne], INRA et Cemagref (France), 2005, disponible sur < http://www.observatoire-pesticides.fr/upload/bibliotheque/704624261252893935317453066156/pesticides_synthese_inra_cemagref.pdf >, consulté le 3 juin 2014, p. 8.

[62] Élaboration propre à partir des données du recensement agricole 2000 du ministère de l'Agriculture, de l'Agroalimentaire et de la Forêt, disponible sur < http://agreste.agriculture.gouv.fr/spip.php?page=dc_research&id_rubrique=464&>, et Aubertot J.N. et al., *op. cit.*, p. 8.

[63] Aubertot J.N. et al., *op. cit*, p. 9.

En particulier la vigne qui n'occupe que 3% de la SAU utilise 20% de la totalité de pesticides. Elle présente ainsi l'intensité d'utilisation de pesticide la plus élevée en France avec en moyenne 22kg/hectare par an.

| Produit | % de la Surface Agricole Utile (SAU)en 2000 | Surface (ha) | % de la Consommation de Pesticides | Consommation de Pesticides (tonnes) | Consommation Pesticide (kg/ha) |
|---|---|---|---|---|---|
| Céréales à paille | 24 | 6685515 | 40 | 37877 | 5,7 |
| Vigne | 3 | 835689 | 20 | 18939 | 22,7 |

**Tableau 6. Intensité d'utilisation de pesticide en France hexagonale pour la vigne et les céréales à paille[64]**

Cette intensité d'emploi de pesticide maximale en France lié à la culture des vignes qui ne se déploie que sur 3% de la SAU hexagonale, demeure deux fois inférieure à l'intensité des Antilles.

De cette intensité accrue aux Antilles des épandages aériens, mais plus généralement de l'usage de pesticides, découle également une augmentation des risques sanitaires précisément du fait de la petitesse des territoires. En somme, la dangerosité des produits, en particulier leur nature de perturbateurs endocriniens, l'exiguïté du territoire et l'intensité de cette pratique, attestent d'un risque pour la santé publique et l'environnement aux Antilles.

# B. Aliénation du rapport au milieu : prolongement d'une rupture coloniale

## Des conséquences économiques

A la suite de la (re)découverte de la pollution des écosystèmes antillais par le CLD à la fin des années 1990, l'État et les pouvoirs publics prirent un ensemble de mesures de prévention visant à réduire l'exposition des populations à cette molécule. Ces mesures consistèrent essentiellement en des restrictions sur les zones et les produits agricoles cultivables ainsi que sur les zones de pêche. Ces mesures en retour engendrèrent un ensemble de conséquences sociales et anthropologiques, dont peut-être la plus évidente est la perte ou la réduction de certaines activités économiques.

[64] Élaboration propre à partir des données du recensement agricole 2000 du ministère de l'Agriculture, de l'Agroalimentaire et de la Forêt, disponible sur < http://agreste.agriculture.gouv.fr/spip.php?page=dc_research&id_rubrique=464&>, et Aubertot J.N. et al., *op. cit.*, p. 8.

Ainsi le 20 mars 2003, le préfet de la Martinique prit un arrêté imposant à tous les agriculteurs souhaitant cultiver des légumes racines (dachine, igname, patate douce, toloman, manioc, choux caraïbe, carotte, navet), des poireaux ou des poivrons, une analyse des sols au préalable afin de rechercher la présence de CLD[65]. La préfecture de la Guadeloupe fit de même le 20 octobre 2003[66]. Les terres contaminées ne pouvant plus permettre une production saine de légumes racines – ingrédients principaux du régime alimentaire des Antillais –, de nombreux agriculteurs durent arrêter leurs activités. C'est le cas de l'agriculteur producteur d'ignames Léon Rella en Guadeloupe qui, après avoir appris la contamination de ses terres, ne put plus les cultiver, ni même élever du bétail (car ceux-ci, en broutant l'herbe, se retrouvent aussi contaminés). L'arrêt de son activité économique le laissa dans une situation précaire très difficile au point où, dans un courrier au Président de la République le 23 mars 2007, il menaçait de se suicider[67]. La faible migration de la molécule du CLD dans les plantes et arbres fruitiers aériens poussa certains agriculteurs à orienter leurs productions vers des fruits, y compris la banane.

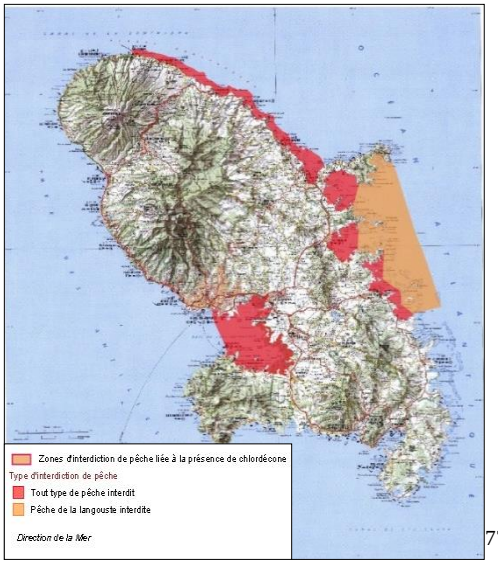
Les conséquences économiques ne s'arrêtèrent pas aux agriculteurs. La généralisation de cette pollution fit que même ceux qui n'avaient jamais cultivé de bananes sur leurs terres voyaient celles-ci contaminées, tel fut le cas des aquaculteurs et pisciculteurs. En Martinique, Monsieur Jocelyn Louise, un pisciculteur[68] éleveur d'écrevisses d'eau douce, dut interrompre sa pratique lorsqu'il découvrit que ses bassins d'élevage, situés en aval des bassins versants où se trouvaient des bananeraies se retrouvaient systématiquement contaminés par le CLD. La circulation du CLD des bananeraies, où il fut initialement répandu, au bassin versant ainsi qu'au littoral, entraîna une contamination de certains poissons, crabes et autres crustacés vivant dans les rivières de la Martinique et de la Guadeloupe. En raison de cette contamination, la préfecture de Guadeloupe prit un arrêté interdisant la pêche et la commercialisation de poissons et crustacés issus des rivières de certaines communes pendant cinq ans dès le 6 mars 2008[69]. De même, le préfet de la Martinique prit un autre arrêté

[65] Préfecture de la Martinique, arrêté n° 30725, 20 mars 2003.
[66] Préfecture de la Guadeloupe, arrêté n°20031496, 20 octobre 2003.
[67] Confiant, Raphaël « Chlordécone en Guadeloupe : l'affaire du sol contaminé, la dépossession commence !!!... », *in Montray Kreyol*, [site web], 21 avril 2007, disponible sur < http://www.montraykreyol.org/article/chlordecone-en-guadeloupe-laffaire-du-sol-contamine>, consulté le 20 juin 2015.
[68] Le cas de ce pisciculteur fut exposé dans le film documentaire Boltzinger, Romain, *Les Derniers Maîtres de la Martinique*, film documentaire, Production Canal +, Diffusé le vendredi 6 février 2009.
[69] Préfecture de Guadeloupe, arrêté n° 2008-251 portant interdiction de la pêche et de la commercialisation des poissons et crustacés pêchés dans les rivières situées sur le territoire des communes de Sainte-Rose, Lamentin, Petit-Bourg, Goyave, Capesterre-Belle-Eau, Trois-Rivières, Vieux Fort, Basse-Terre, Saint-Claude, Gourbeyre, Baillif et Vieux Habitants.

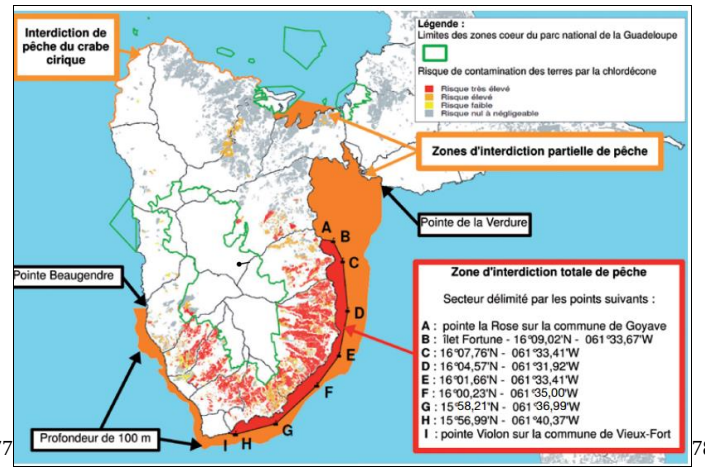
interdisant la « pêche sous toute ses formes »[70] dans les rivières de l'île à cause de la contamination des cours d'eau par les organochlorés dont le CLD, le 25 septembre 2009, et ce pour une durée d'un an.

Enfin, des bananeraies aux bassins versants et aux rivières, la contamination au CLD toucha aussi les poissons et crustacés du littoral. En conséquence, depuis 2009, les préfectures de Martinique et de Guadeloupe ont pris des arrêtés qui réduisirent les zones de pêches côtières autorisées. En Martinique, un premier arrêté préfectoral[71] interdit uniquement la pêche du crabe Daguenelle, de la langouste, de la crevette et du Tilapia dans certaines zones du littoral le 22 septembre 2009. Un second arrêté en 2010[72] interdit cette fois-ci la pêche de toutes les espèces de la faune marine dans ces mêmes zones maritimes de la Martinique. Un troisième arrêté en 2012, suite à de nouvelles analyses de l'IFREMER (L'Institut Français de Recherche pour l'Exploitation de la Mer), ajoute une nouvelle zone d'interdiction[73]. Ces deux derniers arrêtés seront reconduits en 2013 pour une période d'un an par la préfecture en octobre 2013[74]. La préfecture de Guadeloupe fit de même, interdisant la pêche de toutes espèces maritimes, ainsi que la chasse de crabes de terre dans certaines zones à travers les arrêtés pris le 23 juin 2010[75], le 26 juin 2013 et le 28 février 2014[76].

[70] Préfecture de Martinique, arrêté préfectoral n° 09-03540 portant interdiction de la pêche et de la commercialisation des poissons et crustacés pêchés dans les rivières situées sur le territoire de la Martinique.
[71] Préfecture de la Martinique, arrêté préfectoral n°09-02960 relatif à la suspension de la pêche et de la commercialisation de certaines espèces de poissons et de crustacés issues de certaines zones maritimes de la Martinique en lien avec les bassins versants contaminés par la chlordécone, 22 septembre 2009.
[72] Préfecture de la Martinique, arrêté n° 103275 réglementant la pêche et la mise sur le marché des espèces de la faune marine dans certaines zones maritimes de la Martinique en lien avec les bassins contaminés par la chlordécone, 7 octobre 2010.
[73] Préfecture de Martinique, arrêté préfectoral 2012335-0003 réglementant la pêche et la mise sur le marché de la faune marine dans certaines zones maritimes de la Martinique en lien avec les bassins contaminés par la chlordécone, 30 novembre 2012.
[74] Préfecture de Martinique, arrêté préfectoral n° 2013301-0020 reconduisant l'arrêté n°09-03540 du 25 septembre 2009 et l'arrêté n° 2012325-006 du 20 novembre 2012 portant l'interdiction de la pêche et de la commercialisation des poissons et crustacés pêchés dans les rivières situées sur le territoire de la Martinique, 28 octobre 2013
[75] Préfecture de la Guadeloupe, arrêté préfectoral n°2010-721 réglementant la pêche et la commercialisation de la faune marine dans certaines zones maritimes de la Guadeloupe, 23 juin 2010
[76] Préfecture de Guadeloupe, arrêté n° 2014-012 portant modification de l'arrêt n°2013-057 du 26 juin 2013 réglementant la pêche et la commercialisation des espèces de la faune marine dans certaines zones maritimes de la Guadeloupe, 28 février 2014.



[77]



[78]

**Carte 10. Cartes des zones d'interdiction de pêche aux Antilles dues à la contamination par le CLD**

Ces arrêtés préfectoraux pris face à la contamination du CLD eurent d'importantes conséquences sur les pêcheurs de la Guadeloupe et de la Martinique. Non seulement certains durent arrêter leurs activités professionnelles mais ceux qui continuèrent firent face à une plus forte densité de pêcheurs par zones de pêche du fait de ces interdictions.

## Des évictions écologiques

Outre la réduction voire la perte d'activité économique et les difficultés engendrées, ces mesures participent aussi de ce que le sociologue Ulrich Beck a nommé une « expropriation écologique »[79]. Quand le résultat des analyses arrive, quand le CLD dans la terre ou dans le milieu marin est révélé, les pisciculteurs, les pêcheurs, les producteurs de légumes racines se voient dépossédés de certaines relations à leurs milieux. Ils ne peuvent plus pêcher certains poissons, élever des écrevisses ou produire certains légumes racines. Ces producteurs se voient aliénés de certaines relations à leurs environnements. Je dois préciser cependant qu'il ne s'agit pas d'une expropriation au sens strict du terme.

Les agriculteurs, lorsqu'ils sont propriétaires de la terre qu'ils cultivent, ne perdent pas leurs titres de propriétés, bien que ceux-ci puissent perdre de la valeur financière du fait de

[77] Observatoire de l'eau Martinique, « Cartographie dynamique des zones d'interdiction de pêche en Martinique », in *Pêche en mer*, [site web], 2010, disponible sur <http://www.observatoire-eau-martinique.fr/autres-usages/peche/peche>, consulté le 20 juin 2014.

[78] Plan Chlordécone, *Les produits de la mer et la chlordécone*, [en ligne], 2014, DAAF & Direction de la Mer, disponible sur < http://daaf971.agriculture.gouv.fr/IMG/pdf/141113_plaquette_peche_2014_cle02c64c.pdf >, consulté le 20 juin 2014.

[79] Beck, Ulrich, *op. cit.*, p. 70 : « Peu importe à qui appartient ce qui est contaminé ou considéré comme tel – la distinction est quasiment insignifiante pour le déclin de la valeur sociale et économique du bien. Même si l'on continue à en posséder le titre, il devient inutile et sans valeur. Dans le cas de l'« expropriation sociale et économique assortie d'une continuité de la propriété juridique. ».

cette impossibilité à cultiver ces terres. Les pêcheurs ne perdent pas de titres de propriétés au sens où ils ne sont pas propriétaires de la mer. Il s'agit plutôt d'une expulsion écologique au sens où ces producteurs, ces éleveurs et ces pêcheurs se voient *expulsés* de certaines relations à leurs milieux, *expulsés* de certains espaces contaminés. Aussi je parle non pas d'expropriation écologique mais d'« évictions écologiques ». Ces évictions écologiques sont particulièrement évidentes en ce qui concerne les pêcheurs du littoral antillais. Les pêcheurs ne peuvent plus circuler et déposer leurs casiers, passer leurs filets dans certaines zones du littoral.

## Une modification radicale du paysage

Que signifie l'arrêt de pêche côtière dans certaines zones ? Que signifie l'interdiction de cultiver des légumes racines sur les terres polluées ? Au-delà des enjeux sanitaires, au-delà des incertitudes scientifiques associées, ces interdictions « temporaires » dans un environnement durablement pollué, comportent des enjeux culturels. Cette pollution et ces mesures d'interdiction n'affectent pas simplement l'activité économique de certains producteurs et pêcheurs, elles portent atteinte à des pratiques culturelles riches de sens pour ces sociétés.

En premier lieu, les interdictions de pêcher sur ces zones, marquent la fin d'activité pour un certain nombre de pêcheurs professionnels et occasionnels. Si les plans CLD[80] prévoient la « reconversion » et le dédommagement de ces pêcheurs, la perte de ces pratiques intimement liées à l'histoire de certaines communes ne peut être « réparée ». Or ces pratiques, même si elles ne sont pas exercées par tous les habitants de ces îles participent littéralement à un paysage commun, à la construction du sens de cette mer et de ce littoral, c'est-à-dire à cet « effet de monde » décrit par le géographe Augustin Berque [81]. Ces nombreuses barques de pêcheurs qui illustrent les cartes postales touristiques des Antilles n'ont pas qu'une valeur commerciale idéale. Elles représentent une vie économique, un échange dynamique entre les hommes et leur milieu qui donne sens à celui-ci. Pour le pêcheur, pour le consommateur de poisson local, la mer n'est pas une carte postale, mais bien un lieu de vie, un lieu d'où la vie remplira les assiettes.

[80] Trois plans interministériels furent mis en place par le gouvernement appelés « Plan chlordécone » d'une valeur de 30 millions d'euro chacun. Le plan CLD 1 de 2008- 2010, le plan CLD 2 de 2011-2013 et le plan CLD 3 de à 2014-2020.

[81] Augustin Berque, *Être humains sur la terre*, Paris, Gallimard, le débat, 1996, p. 89 : « Le paysage, en réalité, c'est un effet de monde ; c'est-à-dire quelque chose qui se manifeste en fonction d'une médiance et d'une époqualité; il relève de la mondéité, non pas de l'universalité de l'objet ».

L'interdiction de pêche pour certains marins pêcheurs ne constitue pas uniquement un manque à gagner et un endettement, elle implique une rupture comme en témoigne monsieur Roger. Pêcheur depuis plus de vingt-ans, il s'est vu interdire l'accès dans la zone littorale de la mangrove de Génipa où il fait 90% de sa pêche. C'est bien en termes de rupture et de lien coupé que monsieur Roger raconte cet arrêt faisant usage de la métaphore d'une relation conjugale.

> « Mr. Roger_ C'est-à-dire que je ne suis pas contre l'idée de pouvoir sauver des êtres humains. C'est vrai que si c'est pollué, c'est pollué. Je comprends ça, mais c'est pas facile à accepter pour pouvoir... Tu sais, quand tu as pêché tout une vie ou bien toute une demi-vie sur un secteur et subitement on te coupe le lien. C'est-à-dire par exemple, tu es habitué avec une femme et on te sépare et on ne veut pas que tu l'aimes, ou bien on veut pas que tu ceci… Tu comprends le truc ? Tu es obligé de te séparer. Tu es obligé de le faire. » [82]

Cette rupture marque aussi la fin d'une pratique et d'un savoir-faire pratiqué depuis plusieurs générations. Cette fin de pratique a pour conséquence une dépossession de la mer. C'est ainsi que le raconte monsieur Casius, père de monsieur Roger et pêcheur de plus de 70 ans. Monsieur Casius, qui se présente comme étant « pratiquement né dans l'eau » avait l'habitude de pêcher aux alentours de la mangrove de Génipa. Il raconte comment cette mangrove a toujours constitué pour lui un espace de vie.

> « Mr. Casius_ La maison paternelle était en bas là, près de là où s'arrêtait la mangrove. C'est moi l'aîné de mes frères et sœurs paternels. […] Mon papa partait travailler une semaine à Fort-de-France. C'est moi qui était le père. Je travaillais. Je travaillais à la mer pour les soigner comme j'ai élevé mes enfants là. L'eau montait dans les palétuviers, il y avait des endroits qui étaient assainis. Il y avait un petit creux un endroit que monsieur Jourdan avait fait un bac pour faire du sel. […] Quand il n'y avait rien à manger. La marée montait, il y avait des choses qu'on appelle des toufous, des ballarous. L'eau montait, je partais avec un bois pour les taper. Je retournais pour les vendre blanc, je prenais des fois 3, 4, 5 kilos, je nettoyais tout ça pour donner à manger à mes frères. Là, ça se passait là [dans la mangrove]. » [83]

L'impossibilité de pécher entraîne ainsi l'absence de fréquentation d'un lieu qui participait d'un espace de vie, d'un paysage qui fut familier précisément parce qu'il participait d'une pratique. Le nécessaire déplacement des pêcheurs vers d'autres zones, jugées non contaminés entraîne aussi un certain nombre de problèmes économiques et écologiques. Comme le rappelle monsieur Roger, non seulement cela occasionne une pression économique supplémentaire, où plusieurs marins pêcheurs se retrouvent sur une même zone de pêche,

[82] Entretien de Mr. Casius et Mr. Roger réalisé par l'auteur et Sylvia Berté, Trois-îlets, Martinique, Mai 2012.
[83] Ibid.

mais cela provoque aussi une exploitation plus intensive des réserves halieutiques de cette zone :

> « Mr. Roger_ Nous sommes 3 marins pêcheurs qui travaillons dans la baie. Il nous coupe la zone, il nous envoie un peu plus loin, où il y a déjà 2000 pêcheurs qui pêchent. On les met où nos filets ? Sur la zone qui vont nous envoyer ? Ça va être détruit tout de suite ça. Le fond, le poisson qui va rentrer pour pouvoir pondre dans la mangrove quand il va ressortir, c'est sûr qu'il va être pris. » [84]

Plus encore, le déplacement de zones de pêche implique aussi pour ces pêcheurs la perte de repères. C'est ainsi que monsieur Casius affirme pouvoir pêcher la nuit ou par temps brumeux dans la zone de la mangrove de Génipa qu'il connaît. Cependant, ailleurs, il n'a plus les mêmes « repères » :

> « Mr. Casius_ J'ai mes repères ici. Même avec ce temps brumeux, je peux me retrouver. Mais avec ce temps brumeux, dans d'autres endroits quand est-ce que j'arrive à gagner mon pain là. Voyez ce que je vous dis. Tandis qu'ici, j'ai l'habitude, même à tâtons, j'arrive. Comme si vous rentrez chez vous dans le noir. Vous savez ce qu'il faut pas toucher ce qu'il faut toucher. Vous voyez ce que je vous dis ? Mais par là, c'est plus la même chose. Depuis décembre j'ai jamais levé un casier par en bas. Pourquoi ? Il y a plus de brume. Regardez la brume ! Rien que la brume qu'il y a ces jours-ci ! Vous voyez le gros machin ? Le gros bloc d'eau qui est debout ? Je peux pas le voir même en passant tout près avec la navette, je regarde je peux pas le voir. Je ne vois plus le repère quand on passe. On ne les voit plus. Tandis que par ici, même si je ne vois pas les repères, mais je connais les lieux. Je vais, vous voyez ? J'arriverai. Les pêcheurs sont l'un sur l'autre là-bas. » [85]

L'interdiction de pêche de certaines zones du littoral induit non seulement la perte de pratiques culturelles caractéristiques de la vie de petites communes du littoral telles que le François, Trinité et Robert, en Martinique, ou Basse-Terre en Guadeloupe, mais elle génère aussi et surtout une *modification radicale du paysage*.

Un paysage vit. Il est agi et agit sur la vie collective. Il résulte de ces nombreux *échanges* entre un milieu et des hommes qui habitent ce milieu. Ce qui apparaît problématique et incarne la radicalité de la modification du paysage n'est pas son changement, mais bien l'absence d'échanges avec les hommes qui s'ensuit. Cette contamination et les interdictions qui en découlent créent donc une rupture radicale entre les hommes et leur milieu. Cette absence d'échange, l'impossibilité de pêcher des poissons côtiers symbolise littéralement la mort d'un paysage. Dans sa critique des effets du DDT sur l'environnement, Rachel Carson avançait déjà ses effets sur le paysage en évoquant l'image frappante d'un printemps devenu

[84] Ibid.
[85] Ibid.

silencieux par l'absence d'oiseaux chanteurs. De manière similaire, l'absence des chants de conques de lambis marquant l'arrivée des pêcheurs sur la plage, ou sonnant le début du tirage de la seine, l'absence de ces hommes bustes nus à la musculature sèche qui réparent leurs casiers sur le long du littoral avant de les déposer quelques mètres plus loin dans la mer, l'absence de cette table où les pêcheurs viennent étaler leurs dernières prises marquent cette mort à petit d'un feu d'un paysage culturel. Les Martiniquais et les Guadeloupéens se retrouvent comme des poissons dans un aquarium. Ils peuvent se balader dans un espace restreint en en faisant infiniment le tour. Ils déambulent à travers des *décors* dont ils ne peuvent pas se sustenter et se doivent d'attendre la venue à caractère divin de cette nourriture de l'autre monde, dont le goût devrait mimer ce qu'ils imaginent pouvant provenir de la mer dans laquelle ils naviguent. Cette mort du paysage, par endroits, rencontre la création d'une autre relation à la mer, une relation non paysagère.

C'est précisément dans le but de préserver ces pratiques, ces savoir-faire et ces paysages que monsieur Bong, un des responsables du comité régional de pêche de Guadeloupe plaide pour qu'on laisse les pêcheurs pêcher dans les zones contaminées mais en vendant les poissons à l'État :

> « Mr. Bong_ Nous, on ne voulait pas faire de ces zones là des réserves de poisson à CLD. On avait proposé de continuer à pêcher le poisson et le vendre pour l'État, qui le détruirait, mais au moins ils pêchent. Donc ils auraient un revenu, et une action sanitaire [de dépollution]. » [86]

Cette proposition est pour l'instant restée sans suite.

En second lieu, cette contamination et les interdictions afférentes portent atteinte à une autre pratique culturelle qui est une des composantes principales du paysage antillais : la culture de légumes racines. Les mesures visant à limiter l'exposition des habitants interdisent la culture de légumes racines sur certaines terres. Les agriculteurs professionnels qui vivaient de cette pratique durent l'arrêter ou s'orienter vers des cultures dites aériennes. Contrairement à la pêche, cette contamination touche aussi les pratiques des nombreux habitants situés dans les zones qui ont été fortement contaminées au CLD, et qui cultivent des légumes racines tels que les ignames, les madères, les choux de chine, ou encore les patates douces dans leurs jardins créoles. Les programmes JAFA (Jardins familiaux) menés en Martinique et Guadeloupe par les Agences de santé de ces îles respectivement depuis 2008 et 2009 eurent pour visée d'estimer les expositions au CLD de certains foyers par l'autoconsommation de produits. Après avoir déterminé que certains foyers par l'autoconsommation dépassaient

[86] Entretien avec Mr. Bong, Pointe-à-Pitre, Guadeloupe, Août 2014.

régulièrement les limites fixées d'exposition au CLD, des mesures d'accompagnement furent mises en place. Ainsi l'ARS préconisa à certains foyers se situant en zones contaminées de limiter la consommation de légumes-racines à deux fois par semaine, de varier leurs productions et leurs consommations autonomes[87]. Cette contamination perturbe ainsi l'un des rapports à la terre les plus directs des nombreuses familles qui s'adonnent régulièrement à la culture de légumes racines pour la consommation quotidienne. Le refuge que pensaient trouver là ces familles, loin des plantations, loin des industries et de leurs produits chimiques se révèle illusoire.

Cette atteinte ne se manifeste pas uniquement dans le rapport de l'individu ou de la famille à sa terre. Elle intervient aussi dans ces relations entre individus et entre familles. Il est courant aux Antilles de s'échanger entre amis et voisins des produits venant de ces jardins créoles. À la saison des merises, des mangues par exemple, lorsque l'on va « fouiller » les ignames on partage la récolte avec les amis ou les voisins. Ces derniers feront de même à leur tour. L'impossibilité de savoir pour sûr si les patates douces du voisin sont contaminées affecte aussi cette relation d'échange. La confiance de la provenance de ces produits demeure quelque peu ébranlée. Cette contamination affecte le rapport à la terre en touchant explicitement à la confiance en celle-ci.

Ci-gît l'une des plus grandes conséquences de cette contamination. *L'introduction d'un doute dans la propension bienveillante de la terre de ces îles*. La patate douce et l'igname que l'on a cultivées dans son jardin créole, avec lesquelles on a pris l'habitude de préparer un repas traditionnel, composé de viande et d'haricots rouges, se voit recouvertes d'un doute. Cette contamination s'est insérée dans cette relation à la terre, dans la confiance en la capacité nourricière de cette terre. Au-delà de l'ébranlement de la confiance sanitaire portée à la terre, cette contamination pénètre l'héritage culturel culinaire. Ces légumes racines participent de repas typiques dont les grands-parents de chaque génération demeurent les gardiens de leur authenticité. En ce sens, les légumes-racines ne constituent pas uniquement un apport nutritionnel important dans le régime antillais, ils appartiennent à un espace où la culture se perpétue, un espace-refuge où l'Antillais reconnaît son héritage et s'y ressource.

[87] Vincent, J. et al., « Le programme de santé des jardins familiaux en Martinique », *in Environnement Risque Sante*, Vol. 10, n° 5, [ en ligne], Septembre-octobre 2011, John Libbey Eurotext, disponible sur <DOI : 10.1684/ers.2011.0481>, consulté le 1er février 2015, p. 400.

Cette situation relative aux légumes racines se retrouve également vis-à-vis des poissons et crustacés de rivières ou de mer. Madame Savé décrit la perte de confiance résultant de la contamination au CLD :

> « Mme Savé_ J'ai 5 enfants et je souhaiterais ne pas faire les mêmes erreurs que nos parents. Leur laisser des choses quoi. Leur laisser quelque chose qui leur permettrait de dire comme mon père, qu'il allait dans la rivière, qu'il allait prendre des grosses écrevisses, des kribishs. Des trucs qui étaient énormes et puis maintenant lorsqu'on y va, on ne trouve pratiquement rien. Autrement si on trouve, *il faut mettre un doute si c'est consommable ou pas*, parce qu'il y a le CLD. Est-ce qu'on va manger ce qu'on a pêché dans la rivière ? Je ne veux pas. J'ai peur. Et bizarrement, je préfère manger ce que j'importe au niveau poissons, au niveau écrevisses. Peut-être que ce n'est pas mieux. Et c'est même peut-être pas mieux. Mais cette affaire de CLD là me fait peur. »[88]

Comme en témoigne madame Savé, la perte de confiance dans la production locale exacerbe la dépendance à l'importation. Cette contamination entraîne dans une certaine mesure une exclusion écologique collective de ces îles. Les Antilles deviennent littéralement ce paradis perdu.

## Une contamination qui prolonge une rupture coloniale

La disposition de la contamination au CLD affectant la culture de légumes racines, comporte également un sens politique en ce qu'elle touche à la capacité d'auto-alimentation d'une partie de la population antillaise. Cette culture constitue pour plusieurs familles le moyen d'assurer un repas quotidien à la famille. Cette denrée qui assure l'alimentation locale et participe à l'autonomie alimentaire des Antillais est particulièrement affectée par cette contamination. Or, au niveau collectif la culture locale de légumes racines a décliné depuis 20 ans. La production locale de tubercules, composantes principales du régime des habitants aux Antilles, ne parvient pas à couvrir les besoins de la population. En Guadeloupe, la production de tubercules telles que les ignames, les madères, la malanga, le manioc a chuté de 60% entre 1981 et 2007[89]. La production locale de fruits et légumes doit être complétée par 1/3 d'importation[90]. En Martinique, 2282 tonnes de tubercules ont été produites en 2012, tandis que 8589 tonnes ont été importées (dont 4504 tonnes de pommes de terre et 1486

[88] Entretien avec Mme Savé, Lamentin, Martinique, Mai 2012, je souligne.
[89] « Guadeloupe : Tubercules 1981 à 2007 », in *Agreste Guadeloupe La statistique agricole*, N°12, [en ligne] Ministère de l'agriculture, de l'agroalimentaire et de la forêt, septembre, 2009, disponible sur <http://agreste.agriculture.gouv.fr/IMG/pdf_D97109A07.pdf >, consulté le 20 juillet 2015.
[90] Ibid.

tonnes d'ignames)[91]. Autrement dit, en 2012, la Martinique importait 80% des tubercules consommées sur place.

L'ironie de la contamination au CLD tient en ce que la culture qui l'a engendrée, la banane Cavendish, n'est pas contaminée par cette molécule. Cela signifie d'abord qu'il est a priori possible de consommer la banane Cavendish sans risque sanitaire lié au CLD. En matière de politique agricole, cela signifie que, possiblement pour les siècles à venir, il n'est plus possible de cultiver des légumes-racines sur les terres contaminées. Ces terres polluées ne peuvent plus produire de patates douces saines mais peuvent continuer à produire des bananes Cavendish sans risque sanitaire et destinées à l'exportation. L'agriculteur qui possède des terres polluées se voit fortement orienté vers la production de ces bananes pour assurer son revenu. Il demeure bien sûr influencé par un système d'exportation et d'importation, par un marché français et européen déjà établi, et une structure fédérant les producteurs de bananes bien en place et soutenue par les ministères. Mais au-delà de l'organisation socio-économique qui fait de la Martinique et de la Guadeloupe des îles à bananes, l'influence nouvelle ici est que la pollution des terres au CLD qui touche les légumes racines mais non les fruits aériens, pousser à s'orienter vers cette production de bananes. Paradoxalement, cette pollution consolide la production de bananes et l'orientation agricole actuelle.

Cette pollution a donc pour double conséquence en termes de politiques agricoles de renforcer la production de bananes et d'affaiblir les possibilités d'autonomie alimentaire de sociétés déjà largement dépendantes des importations pour leurs survies, tout en maintenant une économie agricole orientée expressément vers l'exportation. Telle est la spécificité des conséquences politiques de cette pollution chimique. En renforçant le système agricole en place, en affaiblissant les possibilités individuelles et collectives d'une autonomie de production, cette pollution ravive une rupture coloniale en rapport à la terre. La pollution au CLD *prolonge* une aliénation du rapport au milieu mise en place dès la colonisation européenne de ces îles.

[91] « Mémento de la Statistique agricole », in *Agreste Martinique*, [en ligne], septembre 2013, Ministère de l'Agriculture, de l'agroalimentaire et de la forêt, disponible sur <http://agreste.agriculture.gouv.fr/IMG/pdf/D97213C01.pdf >, consulté le 20 juillet 2015.

## C. Domination et Violences écologiques

### Le fardeau de vies malades dû à un environnement durablement pollué

> « L'auteur_ Comment avez-vous rencontré la question du CLD ?
> Mr. Faix_ Ben c'est très simple. J'étais à l'hôpital américain. Je sortais de mon cancer du côlon, quand on m'a dit que Confiant et Boutrin souhaitaient me joindre, souhaitaient entrer en contact avec moi. […] Alors, je venais de perdre également mon père du cancer du cerveau. Et donc, quand j'ai su le motif de leur appel [discuter du CLD], sachant que mon père est né [et] a grandi au Lorrain. Donc le royaume de la banane et que moi-même… Enfin, j'étais touché dans ma chair, je sentais vraiment, j'étais… que cette question me concernait. […] Ils m'ont fait prendre conscience de la relation qui pouvait, peut-être, y avoir entre ce qui s'était passé [et] ce que je vivais dans ma famille et dans ma chair. »[92]

Comme l'exprime ce membre de l'association martiniquaise Non au CLD, la forte exposition des habitants à ces polluants chimiques et les risques sanitaires associés témoignent avant tout d'une véritable atteinte des corps des habitants des Antilles. Cette pollution est vécue dans les familles et dans les chairs. Les écotoxicologues anglophones traduisent cette affection des corps à travers l'expression anglaise *body burden*. Le *body burden* désigne la quantité de molécules chimiques toxiques contenues et détectables dans le corps humain à un temps donné[93]. Cette expression anglaise se révèle pertinente en ce que, contrairement à la traduction française usuelle de « charge corporelle », elle transmet non seulement l'idée de quelque chose à porter, à supporter, mais plus directement l'idée de pénibilité de cette charge, l'idée d'un véritable fardeau (*burden)*. De par la forte pollution de leur milieu de vie, les Antillais ont le fardeau de contenir un ensemble de molécules chimiques dangereuses au sein de leurs corps.

Précisons que la pénibilité de cette charge, ce fardeau, ne réside pas dans l'action de « contenir » ces molécules dans le corps. Ces molécules ne sont pas un fardeau au sens d'une lourde charge physique qu'il faudrait porter sur une longue distance. Ces molécules ne pèsent pas comme un menhir. Le fardeau réside plutôt dans les conséquences de cette présence de molécules dans le corps, dans les manières dont ces molécules affectent la santé d'une personne et par conséquent la qualité de sa vie. Les retards de développement moteurs de l'enfant, l'augmentation des naissances prématurées et la forte incidence de cancers deviennent des manifestations de ce fardeau de vies malades aux Antilles. Par un calcul

[92] Entretien avec Mr. Faix, membre de l'association Non au CLD, Fort-de-France, Martinique, Octobre 2014.
[93] Lewis, Robert, A., *Lewis' dictionary of toxicology,* Boston, CRC Press LLC, 1998, p. 201 : «The total amount of a xenobiotic chemical that occurs in a living organisme at a specific time. ».

savant, en estimant le nombre d'« années de vie perdues du fait d'une mortalité prématurée et celles qui le sont du fait des années vécues sans être en pleine santé. »[94], l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) parvient à donner une idée de ce fardeau de vie malade, qu'elle nomme le *Global Burden of Disease* (Charge Mondiale de Morbidité). De manière plus pertinente que le *body burden,* le *burden of disease* traduit bien l'idée qu'il s'agit du fardeau de vivre malade. En effet, il est possible d'avoir certaines de ces molécules dans le corps sans que cette présence se manifeste par l'apparition de maladies. Le fardeau réside donc bien dans la morbidité associée à la présence de ces molécules. Plus précisément, il s'agit du fardeau lié aux maladies découlant de ces pollutions chimiques du milieu de vie. L'OMS nomme ce fardeau là l'*Environmental burden of disease* (charge de morbidité liée à des facteurs environnementaux)[95]. Avant toute analyse sociale et politique, il demeure primordial de remarquer que ces pollutions chimiques se traduisent avant tout par ce fardeau lié à un environnement pollué, par *ces vies malades liées à ces maladies environnementales*[96].

A ce jour, il n'existe pas d'études ni de données traduites à partir de ces indicateurs concernant la Martinique et la Guadeloupe, qui permettraient une comparaison avec d'autres pays et pourraient donner une idée de l'importance de ce fardeau. Je trouve néanmoins un élément de comparaison en prêtant attention aux taux de cancer de prostate. Rappelons que le lien associatif entre l'exposition au CLD et l'incidence de cancer a été prouvé scientifiquement. Si de nombreux pays font face à des pollutions chimiques aux conséquences néfastes pour la santé publique, en 2012, les Martiniquais présentaient *le plus fort taux de cancer de la prostate au monde* selon le Centre International de la Recherche sur le Cancer.

[94] Organisation Mondiale de la Santé, « Charge mondiale de morbidité », in *Organisation mondiale de la santé*, [ site web], 2016, disponible sur < http://www.who.int/topics/global_burden_of_disease/fr/ >, consulté le 15 février 2016.
[95] Organisation Mondiale de la Santé, « Quantifier l'impact de l'environnement sur la santé », in *Organisation mondiale de la santé*, [site web], 2016, disponible sur < http://www.who.int/quantifying_ehimpacts/fr/ >, consulté le 15 février 2016.
[96] Deschamps Frédéric & Boulanger-Deschamps, Sophie, *Les 50 principales maladies professionnelles environnementales émergentes*, Paris, Ellipses, 2011.

| POPULATION | Rang mondial | Nombre | Taux pour 100 000personnes (Ajusté pour les différences d'âge) |
|---|---|---|---|
| France, Martinique | 1 | 771 | **227** |
| Norvège | 2 | 5789 | 129.7 |
| Trinidad et Tobago | 3 | 704 | 123.9 |
| Barbade | 4 | 251 | 123.1 |
| Suède | 5 | 11596 | 119.0 |
| Australie | 6 | 21966 | 115.2 |
| Nouvelle-Calédonie | 7 | 166 | 114.9 |
| French Polynésie | 8 | 150 | 114.6 |
| Ireland | 9 | 3788 | 114.2 |
| Suisse | 10 | 7851 | 107.2 |
| Islande | 11 | 273 | 106.6 |
| France, Guadeloupe | 12 | 353 | 105.2 |
| États-Unis | 13 | 233159 | 98.2 |
| France (Hexagonale) | 14 | 56841 | 98.0 |

**Tableau 7. Taux de cancer de la prostate dans le monde en 2012** [97]

Comme toute statistique médicale mondiale, ces chiffres sont à prendre avec précaution. Mes échanges avec des responsables de l'étude Karuprostate en Guadeloupe mirent en évidence trois difficultés. Premièrement, ces chiffres ne peuvent pas toujours tenir compte des différences de dépistage dans tous les pays. En l'occurrence, la Guadeloupe qui apparaît dans ce tableau en 12e position commença à tenir un registre des cancers en 2008, alors que la Martinique débuta en 1983[98]. Pour exemple, l'étude de 2005 de Multigner, Blanchet et Mallick révéla une augmentation des taux de cancer de la prostate en Guadeloupe entre 1995 et 2003, passant de 92 à 168,7 pour 100 000 (ajusté pour les différences d'âge). Cette augmentation cependant était en grande partie liée avec la réorganisation du centre d'urologie de Guadeloupe et la mise en place de campagnes de dépistage[99]. Deuxièmement, le cancer de la prostate étant un cancer qui se développe à un âge avancé, une comparaison est difficilement possible entre des pays à population jeune et à faible espérance de vie, et des pays à population plus vieille et à plus grande espérance de vie. Troisièmement, ces statistiques nationales ne permettent pas de prendre en considération les différences qu'il

[97] Élaboration propre à partir des données de Ferlay J. et al, *GLOBOCAN 2012 v1.0, Cancer Incidence and Mortality Worldwide: IARC CancerBase No. 11,* [en ligne],Lyon, France: International Agency for Research on Cancer; 2013, disponible sur < http://globocan.iarc.fr>, consulté le 20 septembre 2015.

[98] Ledrans, Martine, « éditorial », *in* Dieye M. et al., *Bulletin de vielle sanitaire dans les Antilles et la Guyane*, N°8,[en ligne], Octobre 2011, Institut de Veille Sanitaire, CIRE & ARS, disponible sur < http://www.invs.sante.fr/fr/Publications-et-outils/Bulletin-de-veille-sanitaire >, p. 1.

[99] Mallick, Stephane, Blanchet, Pascal & Multigner, Luc, « Prostate cancer Incidence in Guadeloupe, a French Caribbean Archipelago », in *European urology*, vol. 47 N°6, [en ligne], Amsterdam, Elsevier, 2005, disponible sur <DOI: 10.1016/j.eururo.2005.02.020>, pp. 769-772.

pourrait y avoir entre différentes populations (du point de vue génétique) au sein même de chaque pays. Par exemple des taux d'indices de cancer de la prostate différents sont rapportés pour les Noirs Américains, les *Native Americans* et les Hispaniques aux États-Unis[100]. Enfin, il faut aussi noter que les différentes sources d'informations et méthodes de calcul peuvent toujours laisser place à des divergences dans les résultats. Les taux trouvés par le Centre International du Cancer diffèrent quelque peu de ceux trouvés par les équipes de recherches locales. Pour les années 2008 et 2010, les résultats fournis par les registres des cancers de la Martinique et de la Guadeloupe montrent, comme l'on pouvait s'y attendre de manière intuitive, une incidence similaire pour les deux îles.

| **Incidence du Cancer de la Prostate** (Taux pour 100000 personnes) | **Guadeloupe** | **Martinique** |
|---|---|---|
| 2008 | 186 | 177 |
| De 2008 à 2010 | 180 | 163,7 |

**Tableau 8. Incidence du cancer de la prostate aux Antilles entre 2008 et 2010[101]**

Comment comprendre toutes ces statistiques ? Commençons par noter que le CLD n'est pas responsable de toutes les incidences de cancer de prostate aux Antilles. Des chercheurs responsables de l'étude Karuprostate estiment même qu'il ne serait responsable « que » de quelques dizaines de cas par an[102]. Cette estimation comporte toujours l'inconvénient de ne regarder que l'influence d'une seule molécule, alors que nous savons que pendant des dizaines d'années, sur des territoires exigus, de multiples molécules furent utilisées en même temps. En dépit de ces différences, tous ces chiffres indiquent que la Guadeloupe et la Martinique présentent indéniablement un des plus forts taux de cancer de la prostate au monde. Le point important est qu'il est maintenant scientifiquement démontré que l'exposition au CLD contribue à ces taux élevés de cancer de prostate.

Si l'on ne peut déterminer exactement la morbidité qui est associée aux différents pesticides utilisés aux Antilles, l'intensité de leur utilisation nous donne une idée qualitative de ce *fardeau de vies malades dû à un environnement pollué*. Concernant le CLD, rappelons qu'un sixième de la production mondiale fut utilisé sur 20000 hectares de terres, situées à

[100] Voir Jemal, A. et al., « Cancer Statistics, 2008 », in *CA : A Cancer Journal for Clinicians*, vol. 58 N°2, [ en ligne], 2008, disponible sur <DOI: 10.3322/CA.2007.0010>, consulté le 20 avril 2016, pp. 71–96.
[101] Élaboration propre à partir des données de Dieye M. et al., *op. cit.*, pp. 7-8 & Joachim, Clarisse et al., « Epidémiologie du cancer de la prostate aux Antilles-Guyane : données des registres généraux des cancers », in *Bulletin de vielle sanitaire, Epidémiologie des cancers aux Antilles Guyanes*, N°8-9, [en ligne], InVS, Novembre 2013, disponible sur < http://www.invs.sante.fr/fr/Publications-et-outils/Bulletin-de-veille-sanitaire >, consulté le 20 avril 2016, p. 3.
[102] Entretiens avec Mr. Lin à Pointe-à-pitre, septembre 2014, et Mr. Smith à Paris, février 2016.

proximité de la population. Concernant l'épandage aérien, l'équivalent du quart de la surface des Antilles était concerné. Si l'accès au soin aux Antilles peut permettre dans certains cas de faire face à certaines de ces maladies environnementales, celui-ci n'efface pas l'atteinte aux corps des Antillais liée à ces pollutions. Face à une telle intensité l'on peut mettre en doute ceux qui avancent que cette morbidité serait principalement le résultat de caractéristiques génétiques.

## Une domination écologique

Au-delà des risques sanitaires, cette pollution généralisée et durable des Antilles témoigne de certaines relations entre les hommes, découlant de la manière dont ces îles sont habitées. Outre le fardeau de vies malades engendrées par ces pollutions environnementales, celles-ci révèlent certaines relations sociales et politiques entres les habitants de ces îles, que je décris à partir des concepts de *domination écologique* et de *violences écologiques*. Contrairement au terme de *burden* les mots « domination » et « violence » impliquent d'emblée une relation à l'autre[103]. À partir de ces concepts, je m'intéresse à ce qui se joue entre les hommes à travers ces pollutions.

La contamination généralisée des Antilles par les produits pesticides, et les risques sanitaires encourus par la population révèlent ce que j'appelle une *domination écologique*. Contrairement à la lecture littérale de cette expression, par « domination écologique » il n'est pas question d'une domination des écosystèmes de ces îles sur les hommes. La pollution chimique des Antilles *et* des Antillais n'est en aucune façon le résultat d'une nature dominatrice. Elle n'est pas le résultat d'une caractéristique particulière de la nature des Antilles qui exercerait une pression sur les habitants de ces îles. Par domination écologique, je désigne plutôt une configuration particulière des sociétés guadeloupéennes et martiniquaises par laquelle une vie dans un milieu dangereusement pollué est imposée à la population. Il s'agit ici de révéler cette configuration. En quoi consiste cette domination ? Comment se manifeste-t-elle et surtout qu'indique-t-elle sur les relations des hommes entre eux concernant le devenir écologique de leur milieu de vie ?

La domination écologique à l'œuvre à travers ces pollutions chimiques demeure intrinsèquement liée au pouvoir économique des producteurs de bananes en Martinique et en

[103] Evidemment, le « fardeau de vies malades dû à un environnement pollué » se manifeste aussi dans les conséquences induites dans les rapports aux autres. J'attire simplement l'attention sur le fait que le mot « fardeau » ne met pas l'accent sur les conséquences de ces vies malades dans les rapports aux autres, à la famille, à la vie sociale et politique. Plus encore, ce mot « fardeau » ne permet pas de penser les rapports sociaux et politiques qui l'ont rendu possible.

Guadeloupe. Dans son élaboration du concept sociologique de domination, Max Weber distingue deux types de domination, deux manières de « contraindre d'autres personnes à infléchir leur comportement en fonction de sa propre volonté »[104]. D'un côté se trouve la domination qui se manifeste par une configuration d'intérêts, dont l'exemple typique est la domination monopolistique sur un marché. Cette première forme se fonde,

> « […] seulement sur le fait que, précise Weber, en vertu de possessions garanties d'une façon ou d'une autre (ou encore d'une habileté à évoluer sur un marché), on tente d'influencer l'action formellement « libre » des dominés, qui n'obéit qu'à leur propre intérêt. »[105]

D'un autre côté, se trouve un type de domination qui repose sur une autorité et sur un « devoir d'obéissance tout court, auquel on fait appel indépendamment de toute motivation et de tout intérêt »[106]. Weber qualifie le premier type de « pouvoir » et attribue le sens strict de domination au second type.

Suivant la sociologie de Weber, nous pouvons constater que les producteurs agricoles et en particulier les directeurs des filières détiennent un fort pouvoir économique. Ce pouvoir économique des dirigeants de la filière agricole rejoint plus généralement le pouvoir économique détenu par quelques familles appartenant au groupe socio-ethnique « Blancs Créoles, plus connus sous le nom de « Békés » en Martinique et de « Blancs pays » en Guadeloupe. Estimés à environ 3500 individus en 1960, les Békés ont la particularité de se définir eux-mêmes comme descendants des colons esclavagistes, et véritables fondateurs du pays[107] en Martinique. Comme l'a décrit l'anthropologue Édith Kovats Beaudoux dans les années 1960, bien que ne représentant qu'1% de la population, les Békés constituent une minorité dominante par leurs propriétés terriennes et leur pouvoir économique. La structure des Blancs Créoles en Guadeloupe est sensiblement différente. Cette différence est en partie liée à la période révolutionnaire où, contrairement à la Martinique passée aux mains des Anglais, la Guadeloupe connut une période d'abolition de l'esclavage accompagnée par le déclin du nombre de colons Blancs soit par la fuite, soit par la guillotine. Il n'en demeure pas

[104] Weber, Max, *La domination*, (trad. Isabelle Kalinowski), Paris, La Découverte, 2015, p. 44.
[105] Ibid., p. 45.
[106] Ibid., p. 46.
[107] Kovats Beaudoux, Édith, *Les Blancs créoles de la Martinique, une minorité dominante*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 64 : « Les Créoles, se définissent eux-mêmes, avec un certain ethno-centrisme, comme les descendants de propriétaires esclavagistes et se situent un peu au-dessus des autres puisqu'ils ont été maîtres et aventuriers. Ils ont le sentiment d'appartenir à une caste fermée qui a toujours eu la direction économique de l'île. « C'est nous qui avons créé ce pays, qui en avons fait ce qu'il est. Même maintenant, c'est nous qui faisons marcher l'industrie, qui nous occupons des terres, même si c'est souvent peu rentable. Les Noirs n'en veulent pas, des terres, ils ne pensent qu'à être fonctionnaires. Si nous devions quitter l'île, ce serait l'anarchie, et du point de vue économique, elle régresserait de cinquante ans. ».

moins, qu'un même pouvoir économique est exercé en Guadeloupe sur l'agriculture par un petit groupe de personnes toujours rattachés aux Blancs Créoles.

Nous pouvons parler de pouvoir économique, et non de domination, car il ne s'agit pas d'une relation d'autorité et d'obéissance où l'ordre donné doit être obéi indépendamment des intérêts, mais bien d'une grande faculté d'influence du fait de certaines possessions. Ce pouvoir économique Béké concerne en réalité dix familles principales, appelés couramment aujourd'hui les « Gros Béké » [108]. Ce pouvoir Béké et particulièrement de ces dix familles fut présenté et analysé par le sociologue martiniquais Guy Cabort-Masson [109]. Certaines de ces dix familles sont les représentantes des filières agricoles de Martinique et de Guadeloupe, et ont un véritable pouvoir d'influencer les politiques économiques de ces deux îles. Ce pouvoir économique fait des îles de la Martinique et de la Guadeloupe des plantations, où quelques familles détiennent à la fois la majorité des plantations et le réseau d'importations et d'exportations.

Dans cet effort de conceptualisation d'une domination écologique, il faut noter que ce pouvoir économique s'accompagne d'un *pouvoir écologique*. Ce pouvoir économique par lequel une société est asservie à un rythme de production, à une manière d'habiter ces îles, où est consommé ce qui n'est pas produit localement, et ce qui est produit localement n'est pas consommé localement, induit aussi un pouvoir écologique. Distinguons d'emblée ce pouvoir écologique de deux autres expressions qui associent pouvoir, domination et nature. En premier lieu, le pouvoir écologique en question n'est pas une domination technique de la nature. La domination de la nature telle que décriée, entre autres par Adorno et Horkheimer, Hans Jonas, André Gorz, Jacques Ellul, mais aussi Hannah Arendt, désigne le processus caractéristique de la modernité par lequel les hommes ont l'illusion de maîtriser techniquement la nature. La domination de la nature implique essentiellement une relation technique qui s'établit entre les hommes agrégés en un tout et la nature. Par pouvoir écologique, je désigne non pas une relation directe entre les hommes et la nature, mais bien une relation entre les hommes qui attribue à un groupe le pouvoir d'imposer au reste de la population un certain aménagement des paysages habités, voire une certaine composition des écosystèmes du milieu de vie. Cette distinction est essentielle car elle permet de préciser que

[108] Le groupe Béké est très hétérogène. Kovats distinguait déjà en 1960 quatres groupes principaux: les Grands Békés, les plus riches, se résumant à 10 familles principales ; la « classe moyenne » ; les petits Blancs, plus pauvres ; et les « pas tout à fait Blanc » qui ont à un moment donné fait entorse au principe endogamique du groue ».Voir Kovats Beaudoux, Edith, *op. cit.*, pp. 61-80.

[109] Cabort-Masson, Guy, *Les puissances d'argent en Martinique, le nouveau leadership béké 1981-1991*, Saint-Joseph, Édition de la V.d.P., 1992.

le pouvoir écologique est avant tout *une relation entre les hommes*, bien que celle-ci se manifeste par un façonnage de la nature.

En second lieu, ce pouvoir écologique n'est pas à confondre avec les conséquences écologiques d'une certaine activité économique. Comme l'ont montré les chercheurs du courant d'étude de l'*ecological economics*[110], toute activité économique comporte des conséquences écologiques. Celles-ci sont généralement traduites par une empreinte écologique, par une quantité d'émission de carbone, ou une surface de terre nécessaire. À ce sujet j'ai mis en lumière les effets écologiques de l'ordre de la plantation coloniale au premier chapitre. Le pouvoir écologique découlant du pouvoir économique consiste expressément dans la capacité à façonner et à aménager le paysage habité par les habitants des Antilles, pour poursuivre une activité économique. Cette autre face du pouvoir économique se perçoit dans la capacité à influencer les hommes, via des pressions économiques et des lobbys, et à les pousser à accepter non seulement un type d'économie et ses manifestations sociales mais également un aménagement particulier des écosystèmes du milieu de vie des habitants. Le pouvoir économique et le monopole d'un certain type d'agriculture octroient aux détenteurs de cette filière un pouvoir de façonner les écosystèmes antillais et de modifier les paysages. Le monopole de l'agriculture d'exportation confère parallèlement un monopole écologique, c'est-à-dire un monopole du pouvoir d'agencement de modification du paysage. En ce sens, être maître de l'économie agricole implique également une maîtrise de la nature et des écosystèmes de ces îles. Ce pouvoir écologique fut manifeste durant les années 2001 à 2007 quand la société Dolibam appartenant au Groupe Bernard Hayot[111] décida de construire un centre commercial en pleine mangrove au Lamentin. En dépit des oppositions d'associations écologistes locales, ce groupe parvint, par son influence, à imposer cette construction et cette transformation du paysage et des écosystèmes martiniquais[112].

La contamination générale des Antilles par les pesticides utilisés pour l'agriculture, dont le CLD est l'exemple le plus marquant, témoigne d'une nouvelle dimension de ce pouvoir

[110] Voir Martinez-Allier, Juan, & Schlüpmann, Klauss, *Ecological economics: energy, environment and society*, Oxford, Basil Blackwell, 1990 & Hussain S., Davies B., Edwards-Jones G., *Ecological economics: an introduction*, Oxford, Blackwell Science, 2000.

[111] Bernard Hayot appartient au groupe socio-ethnique Béké. La famille Hayot est la plus riche de Martinique et demeure dans le voisinage des 200 plus grandes fortunes de France. Outre-mer 1ère, « Combien de grandes fortunes Outre-mer parmi les 500 Français les plus riches », [site web], le 9 juillet 2015, disponible sur < http://www.la1ere.fr/2015/07/09/qui-sont-les-grandes-fortunes-outre-mer-270184.html >, consulté le 15 octobre 2015.

[112] Malsa, Garcin, *L'écologie ou la passion du vivant, quarante ans d'écrits écologiq*ues, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 220.

écologique. Avant ces pollutions chimiques, l'aménagement du paysage résultant de ce pouvoir écologique pouvait paraître sinon cantonné aux espaces de plantation, à tout le moins extérieur aux corps. Bien qu'il façonnât les paysages et les chemins à travers ces îles, subsistait l'illusion que ses effets n'étaient qu'extérieurs ou indirects. Les manifestations sociales du pouvoir économique purent donner l'impression d'avoir un impact beaucoup plus prononcé sur les corps, que ce pouvoir écologique. L'imposition d'une économie agricole intensive basée sur la monoculture, ainsi que la dépendance à l'importation pour nourrir la population, affectent les corps tant à travers les déterminations des denrées à consommer que dans les rythmes de travail et les mécaniques des corps imposés à tous ceux qui participent à ces filières agricoles et filières d'importations. Les pollutions chimiques aux Antilles brisèrent l'illusion que ce pouvoir écologique demeurait étranger aux corps. L'usage de pesticides dans les plantations a pour conséquence directe une contamination des corps des Antillais. À travers cette contamination, le pouvoir écologique des dirigeants des filières agricoles de banane comprend non seulement la possibilité de façonner les paysages, mais aussi d'agir sur la composition chimique des écosystèmes de ces îles, *y compris* la composition biologique des corps des Antillais.

Ici, cette extension du pouvoir écologique sur les corps des Antillais, montre cette fois une véritable *domination écologique*. Contrairement au pouvoir écologique qui implique la contrainte à travers une configuration d'intérêts, ici l'usage de pesticides fut tout simplement imposé aux populations antillaises indépendamment de leur volonté. L'imposition d'une certaine qualité de l'écosystème aux habitants des Antilles par laquelle, souvent sans le savoir, les habitants acceptent cette situation, dévoile une véritable domination écologique. Cette dernière présente sa propre temporalité et ses propres effets. Son résultat est l'expérience d'oppressions différentes de l'oppression sociale, l'expérience de *violences écologiques*.

## Des violences écologiques : violences a-scéniques, violences de longues durées

Ces violences écologiques aux Antilles se remarquent à la morbidité particulière engendrée par ces pollutions chimiques donnant lieu à une véritable oppression écologique. De manière différente de l'oppression sociale, cette oppression écologique se manifeste dans les corps. Cette manifestation de l'oppression écologique dans les corps suit cependant une temporalité propre. Contrairement aux agressions physiques rapides, contrairement aux intoxications liées à une exposition aigue à des produits pesticides, les affections liées à

l'exposition chronique se placent dans un temps plus long. Mais il s'agit bien d'une attaque, d'une *violence* faite aux corps des habitants des Antilles.

La figure de l'ouvrier agricole est celle qui conjugue ces deux formes d'oppression – sociale et écologique –, ainsi que ces deux temporalités. Elle conjugue le poids de la hiérarchie sociale, la pénibilité d'un travail manuel dans les plantations ainsi que cette oppression écologique. Les ouvriers agricoles sont ceux qui, n'ayant aucune part dans les décisions sur la conduite de la plantation, portent sur leurs épaules, au sens littéral et au sens figuré, le poids des régimes de bananes. Ce sont ceux qui à la fois souffrent des multiples courbatures, rhumatismes et autres traumatismes physiques liés à la manipulation de ces pattes de bananes, à la fois, au fil des années, souffrent de ces cancers et autres maladies graves associées à l'exposition chronique à des produits pesticides. La violence qui découle de la pénibilité du travail de l'ouvrier agricole diffère de celle résultant de l'exposition chronique à des molécules chimiques dangereuses. Il convient d'identifier cette forme spécifique d'oppression, ainsi que les violences qui lui sont inhérentes.

Indépendamment des volontés ou des responsabilités en jeu, j'insiste sur le fait que cette forte exposition aux pesticides *est une violence* envers les populations des Antilles. Plus lente, moins visible, il s'agit pourtant bien d'une maltraitance de la population des Antilles. L'usage des pesticides liés à l'économie agricole a exercé, exerce, exercera des violences physiques sur les habitants de ces îles. Les Guadeloupéens et les Martiniquais sont violentés par cet usage de pesticides. Bien que subséquente à l'ordre économique établi, cette *violence écologique* demeure différente des conséquences physiques et corporelles de l'ordre social. Même si, à l'instar des bidonvilles, il arrive que les plus pauvres soient également ceux qui habitent un environnement insalubre, cette violence écologique possède ses expressions propres, qui ne peuvent pas être toujours rabattues sur les modalités des inégalités sociales. Aux Antilles, cette violence écologique ne s'exerce pas uniquement sur les ouvriers agricoles, mais concerne bien l'ensemble de la population.

Le critique littéraire américain Rob Nixon développa le concept de *slow violence* (violence lente), tentant ainsi de théoriser ces formes de violence associées au nouvel agir des hommes sur la terre et à la perturbation d'écosystèmes. Nixon explique son concept de violence lente ainsi:

> "By slow violence I mean a violence that occurs gradually and out of sight, a violence of delayed destruction that is dispersed across time and space, an attritional violence that is typically not viewed as violence at all. Violence is customarily conceived as an event or action that is immediate in time, explosive, and spectacular in space, and as erupting into instant sensational visibility. We need, I believe, to engage a different kind of violence, a violence that is neither spectacular nor instantaneous, but rather incremental and accretive, its calamitous repercussions playing out across a range of temporal scales." [113]

Par cette expression, Nixon veut signifier une violence qui se déploie dans une temporalité différente. La tâche importante pour Nixon consiste à révéler et à représenter ces violences lentes, afin de pouvoir agir efficacement. Pour Nixon, cette *slow violence* désigne à la fois les effets lents des hommes sur la nature et inversement, les effets lents d'un environnement dégradé sur les hommes :

> "The long dying – the staggered and staggeringly discounted casualties, both human and ecological that result from war's toxic aftermaths or climate change – are underrepresented in strategic planning as well as in human memory." [114]

Contrairement à Nixon, à travers le concept de *violences écologiques*, je pointe uniquement les violences subies par les hommes du fait d'un environnement dégradé par des phénomènes physiques ou des pollutions chimiques.

### *Violences a-scéniques*

Si la conception d'une *slow violence* de Nixon se révèle pertinente pour pointer les différentes temporalités à l'œuvre, elle reste néanmoins problématique en ce qu'elle laisse penser qu'il ne s'agirait que d'une différence de vitesse et de visibilité. Or, outre cette temporalité différente et cette invisibilité, cette violence liée à la dégradation du milieu diffère fondamentalement d'une violence « rapide » par d'autres aspects, peu analysés par Nixon. En particulier la *slow violence* de Nixon faillit à saisir les nouvelles modalités par lesquelles les acteurs concernés par ces violences liées à la dégradation de l'environnement se retrouvent – ou précisément ne se retrouvent pas – en relation. Nixon remarque pertinemment que ce type de violence pose « a number of challenges : scientific, legal, political, and

[113] Nixon, Rob, *Slow violence and the environmentalism of the poor*, Cambridge, Harvard University Press, 2011, p. 2.
[114] Ibid., pp. 2-3.

representational »[115]. Cependant ces challenges ne sont pas simplement dus à une temporalité différente ou à une invisibilité, mais relèvent plutôt de *l'absence de scène*. Nous avons à faire à des violences sans scène, autrement dit des *violences a-scéniques*.

J'explicite ma divergence avec le concept de violence lente de Nixon, à travers son usage de Frantz Fanon. Dans son élaboration conceptuelle de la violence lente, Nixon fait référence à un extrait de *Les damnées de la terre* où Fanon *aurait*[116] assimilé la lutte anticoloniale à un « fusil rempli de DDT » afin de lutter contre les « parasites » répandus par l'Église chrétienne coloniale[117]. Pour Nixon, la limite de la métaphore qu'il impute à Fanon d'un fusil rempli de DDT est dans la vision temporale de la violence[118]. La conceptualisation d'une violence anticoloniale fanonienne serait beaucoup plus rapide que celle d'empoisonnement lent et d'une violence lente. Cependant, contrairement à l'affirmation de Nixon, la différence fondamentale entre une violence anticoloniale symbolisée métaphoriquement par un fusil et les violences associées, par exemple, à la contamination du milieu de vie par des organochlorés, ne réside pas dans une conception plus courte du temps de cette violence. Elle n'est pas non plus dans le fait que la science exposant les effets longs de l'usage du DDT n'était pas disponible à Fanon au moment de son écriture comme le suggère Nixon[119]. Elle réside plutôt dans les relations d'acteurs qui sont en jeu à travers ces violences écologiques.

En effet, il n'est pas question de violences directes. Il ne s'agit pas de violences spécialement *adressées*. La population n'est pas dans le collimateur. Ces violences écologiques ne procèdent pas de la même interaction d'une violence politique ou d'une agression qui met en relation directe, un oppresseur et un oppressé, un ou plusieurs agresseurs avec un ou plusieurs agressées. Leurs auteurs peuvent ne pas connaître, encore moins reconnaître, les victimes de leurs actions. Plus encore, il arrive qu'ils ne soient même pas au courant de ces conséquences particulières de leurs propres actions.

En ce sens, ces violences écologiques n'engendrent pas les mêmes rapports de confrontation présents lors de violences rapides. Telle est la différence fondamentale entre violence rapide et violence lente qu'occulte Nixon. Contrairement à une attaque armée, à une exclusion politique spécifique, à une discrimination sociale, ou à des bombardements dont les

[115] Ibid., p. 3.
[116] Nixon procède à une erreur de lecture de Fanon sur laquelle je reviendrais plus bas.
[117] Nixon, Rob, *op. cit.* p. 6.
[118] Ibid., p. 7.
[119] Ibid., p.7.

violences sont visées et adressées spécifiquement, les violences écologiques ne naissent pas de telles visées. Lente ou rapide – caractéristiques somme toute relatives – les violences écologiques associées, par exemple, à la dégradation du milieu de vie, ne peuvent s'apparenter aux armes chimiques et biologiques. L'exposition des populations antillaises aux pesticides demeure fondamentalement différente du bombardement de la ville kurde d'Halajba le 16 mars 1988 par le régime de Sadam Hussein. Cette différence n'est pas dans une vitesse d'action plus rapide du gaz chimique contre l'exposition aux pesticides chimiques. Elle se situe fondamentalement dans le rapport entre les acteurs au sein duquel cette violence extrême se déploie. En ce sens, contrairement à l'assertion provocatrice du militant et professeur de sciences économiques guadeloupéen, Philippe Verdol, le CLD ne fut pas « une arme chimique française utilisée pour la pacification des Antillais »[120]. Contrairement à l'affirmation de Boutrin et Confiant, l'utilisation du CLD aux Antilles ne constitue pas non plus un génocide par stérilisation[121].

C'est ici qu'il est possible de faire un usage plus pertinent du passage Fanon dans *les damnés de la terre* auquel Nixon fit référence. Commençons par remarquer que Nixon fit une erreur de lecture du passage de Fanon que je restitue ici :

> « Il ne suffit pas au colon d'affirmer que les valeurs ont déserté, ou mieux n'ont jamais habité, le monde colonisé. L'indigène est déclaré imperméable à l'éthique, absence de valeurs, mais aussi négation des valeurs. Il est, osons l'avouer, l'ennemi des valeurs. En ce sens, il est le mal absolu. […] Les valeurs, en effet, sont irréversiblement empoisonnées et infectées dès lors qu'on les met en contact avec le peuple colonisé. Les coutumes du colonisé, ses traditions, ses mythes, surtout ses mythes, sont la marque même de cette indigence, de cette dépravation constitutionnelle. C'est pourquoi il faut mettre sur le même plan le DDT qui détruit les parasites, vecteurs de maladie, et la religion chrétienne qui combat dans l'œuf les hérésies, les instincts, le mal. Le recul de la fièvre jaune et les progrès de l'évangélisation font partie du même bilan. […] L'Église aux colonies est un Église de Blancs, une église d'étrangers. Elle n'appelle pas l'homme colonisé dans la voie de Dieu mais bien dans la voie du Blanc, dans la voie du maître, dans la voie de l'oppresseur. »[122]

Fanon n'appelle pas à utiliser un pistolet rempli de DDT contre les « parasites de l'Eglise chrétienne » comme l'affirma Nixon. Au contraire, il appelle à « mettre sur le même

[120] Le vendredi 28 février 2014, Philippe Verdol donna une conférence à la mairie du 2e arrondissement de Paris au sujet du Chlordécone intitulé « L'arme chimique comme solution de pacification de la Guadeloupe postcoloniale ». Voir aussi Verdol, Philippe, *Du chlordécone comme arme chimique française en Guadeloupe et en Martinique et de ses effets en Europe et dans le monde, plainte et demande de* réparations, Paris, L'Harmattan, 2014.

[121] Boutrin, Louis & Confiant, Raphaël, *Chronique d'un empoisonnement annoncé : le scandale du chlordécone aux Antilles françaises 1972-2002*, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 143-148.

[122] Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Éditions la découverte & Syros, 2002 [1961], pp. 44-45.

plan » l'action de l'Église chrétienne en Algérie qui efface les coutumes, les mythes et les traditions des colonisés, et celle du DDT, qui élimine les parasites-vecteurs-de-maladies du paysage. Ce plan est celui de la colonisation. D'ailleurs, cet entendement de la colonisation où les prétendus progrès sanitaires sont pensés comme imbriqués au processus d'assujettissement générale de peuples et de sociétés, fut déjà esquissé dix ans plus tôt par l'ancien professeur de philosophie de Fanon, Aimé Césaire, dans son *Discours sur le colonialisme*[123]. Au-delà de l'erreur de lecture de Nixon, ce passage de Fanon se révèle utile à notre conceptualisation des violences écologiques en jeu aux Antilles. Fanon ne se doutait certainement pas que quelques dizaines d'années après la publication des *Damnées de la terre*, une molécule de la famille du DDT, le CLD, serait employée dans son île natale, ni que son utilisation serait assimilée par certains militants à une violence coloniale.

Dans ce passage, Fanon entend élargir la conception de la colonisation. La colonisation française de l'Algérie ne se réduit pas au contrôle des espaces physiques du colonisé, imposé par la force[124]. La colonisation consiste aussi en une modification radicale des paysages écosystémiques et traditionnels. En ce sens, elle procède à un lissage du paysage en éliminant ces parasites des écosystèmes, ainsi qu'à un lissage des traditions, des coutumes et des mythes du peuple colonisé. L'action du DDT n'est donc pas une métaphore de l'action coloniale – ou anticoloniale comme l'affirme Nixon –, mais bien une partie intégrale du processus de colonisation. Néanmoins, la manière dont l'usage du DDT participe pour Fanon au processus de colonisation diffère fondamentalement de l'image du fusil de Nixon. L'usage du DDT fut destiné à l'élimination de parasites. Il n'avait pas pour objectif l'atteinte physique des corps des colonisés, bien qu'aujourd'hui nous savons qu'un tel emploi put avoir des répercussions physiques sur la population. Si l'utilisation du DDT n'était pas adressée à la population, Fanon tente de montrer que son usage participe d'un contrôle du paysage de vie d'une population, correspondant à ce que j'ai appelé une domination écologique.

Ce contrôle, dans ce contexte précis, participait à la colonisation française de l'Algérie. En ce sens, Fanon avance que l'usage du DDT en Algérie participait d'une domination écologique qui fut une composante intégrale du processus de colonisation, c'est-à-dire du processus d'assujettissement d'un peuple et de son habitat par une puissance étrangère. Aux

[123] Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Réclame, 1950, p. 23 : « On me parle de progrès, de « réalisations », de maladies guéries, de niveaux de vie élevées au-dessus d'eux-mêmes. / Moi, je parle de sociétés vidées d'elles-mêmes, des cultures piétinées, d'institutions minées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties, d'extraordinaires *possibilités* supprimées. ».
[124] Fanon, Frantz, *op. cit.*, p. 44 : « Il ne suffit pas au colon de limiter physiquement, c'est-à-dire à l'aide de sa police et de sa gendarmerie, l'espace du colonisé. ».

Antilles, il relève d'une domination écologique similaire, un pouvoir d'aménagement des paysages et de façonnage des écosystèmes, celui-ci ne participa pas à une entreprise de colonisation similaire à l'expérience algérienne. Il ne participait pas à une *entreprise* de colonisation d'une puissance étrangère sur une population locale. Il ne s'agit pas d'une attaque à la population, ni d'une composante d'un processus de colonisation comme Fanon l'avance dans le cas de l'Algérie. Cet usage relève plutôt d'une manière d'habiter les Antilles héritée de l'époque coloniale.

Cette situation aux Antilles n'est pas non plus le fait d'une violence sournoise qui aurait secrètement pour cible la population antillaise. *Ici,* cette violence ne résulte pas d'une stratégie fourbe dont le but caché serait l'infliction de maux aux corps des Antillais. Elle n'est pas le résultat d'un but, d'un objet, d'une visée, bref d'une volonté expresse à l'égard des populations antillaises. Les populations deviennent les victimes *par ricochet* d'une action qui ne leur était pas directement destinée. La visée première des pesticides utilisés dans les plantations de bananes fut de tuer des insectes jugés nuisibles tels que les charançons et d'éliminer des champignons. L'effort et les moyens déployés pour lutter contre ces nuisibles et pour augmenter le rendement de la production de bananes, qui effectivement éliminèrent ces nuisibles, eurent pour conséquences secondes l'exercice de violences écologiques envers les habitants de ces îles.

Cependant, la pertinence de la métaphore d'un tir par ricochet s'arrête là. Que ces populations aient été affectées par ricochet ne signifie *aucunement* qu'il s'agit d'un accident ou d'un hasard. L'exposition des Antillais à des produits pesticides dangereux ne fut pas une balle perdue. Ou si ce fut une balle perdue, elle ne s'est pas perdue n'importe où. La complexité de la situation exige une pensée complexe qui ne s'arrête pas aux discours et stratégies militantes. L'effort conceptuel consiste à dégager en quelque sorte une troisième voie. Que ces violences écologiques ne puissent être pensées par les schémas classiques d'une violence qui met en jeu directement un ou des auteurs d'une violence ou d'une agression avec une ou plusieurs victimes, ne signifie pas que cette violence écologique soit fortuite. Si elle n'est pas le fruit d'une agression explicite, visée et adressée à la population antillaise, ni une composante d'un processus de colonisation à l'instar de l'expérience algérienne, elle témoigne de configurations des rapports entres les populations antillaises et certains services de l'État français rendant possible cette violence. Néanmoins, toute domination écologique, c'est-à-dire toute maîtrise du paysage, et tout pouvoir de façonner les écosystèmes n'entraînent pas nécessairement une telle violence envers les habitants.

Cette absence de scène, et par conséquent cette absence de visée explicite ou implicite, signale peut-être là une violence principielle, préalable à la violence écologique. Elle témoigne de l'absence radicale de considération de l'autre. L'autre n'a pas été identifié, ciblé et visé selon certaines raisons ou passions comme cela peut être le cas dans certaines agressions. L'autre n'a tout simplement pas compté. Là se lit certainement la violence fondamentale de cette pollution. Si ces violences écologiques ne relèvent pas d'une agression directe et adressée, la configuration sociale et politique par laquelle il a été possible d'autoriser cet usage intensif de pesticides révèle un mécompte premier. Cette violence première réside dans le mécompte en lui-même. Avant les effets physiques et les conséquences sanitaires propres à ces violences écologiques dues à l'exposition à ces pesticides, se trouve ce mécompte. Ce mécompte n'est pas une absence de compte. Ce ne sont pas des personnes qui n'auraient pas été comptées. Ces personnes ont été comptées comme ne comptant pas. La violence première est dans ce processus d'altérisation par lequel un ensemble de personnes est explicitement ou tacitement établis comme non-comptant. Cette violence première, elle, est adressée. En vérité, la violence première, telle que décrite à travers l'usage de pesticides aux Antilles est double. Il s'agit d'une part de l'altérisation d'une partie de la population française. Il s'agit d'autre part de l'altérisation de ces îles, comme des espaces au sein desquels il est possible de mener des pratiques différentes, et dangereuses, moyennant un ensemble de justifications.

Cette non-relation directe des acteurs entre eux lors de ces violences écologiques tient à l'absence de scène. La faible attention portée à ces violences ne peut être rejetée uniquement sur une attention plus forte – en particulier par les médias – pour des violences spectaculaires, comme le fait Nixon[125]. Cette faible attention portée par les médias à ces violences ne s'apparente pas à un choix idéologique d'une chaîne de télé de montrer tel conflit armé plutôt qu'un autre. Avant même ces diverses préférences informées par les idéologies respectives de chaque média ou ces goûts du spectaculaire, l'absence d'attention à ces violences écologiques découle aussi et surtout d'une de leurs caractéristiques principales, à savoir *l'absence de scène*. Il n'y a pas de scène commune où des acteurs sinon se reconnaissent, à tout le moins sont identifiés, et sur laquelle l'acte de violence se déroulerait.

[125] Nixon, Rob, *op. cit.*, p. 6 : «The insidious workings of slow violence derive largely from the unequal attention given to spectacular and unspectacular time. In an age that venerates instant spectacle, slow violence is deficient in the recognizable special effects that fill movie theaters and boost ratings on TV. ».

Ici, le terme « scène » ne se réduit pas au support matériel, au paysage sur lequel s'exerce cette violence, autrement dit au socle terrestre dont la solidarité organique relie les acteurs par leur présence sur une même planète Terre. Par « scène », je signifie plutôt cette réalisation soudaine d'une relation à une autre personne, à un autre État, ou à une autre culture fut-elle violente et brève. Cette relation a lieu sur un socle qui n'est plus seulement paysage, ou continuum matériel, mais bien une *scène* sur laquelle des acteurs se rencontrent ou plus précisément s'affrontent. Les modalités violentes de cette rencontre peuvent, à l'extrême, détruire cette scène dans le même moment qu'elles l'ont établie. Quand bien même la violence de cette rencontre aurait donné lieu au meurtre, à l'altéricide, à la négation ultime d'autrui, et ainsi à la fin de cette rencontre, celle-ci, même furtive, demeure. Elle est sue par les survivants, agresseurs ou agressés. Cette rencontre violente aussi courte soit elle, fait évènement, elle perdure dans les mémoires individuelles et collectives et comporte une historicité propre. Ces scènes de violences visibles et mémorables s'imposent aux scribes, poètes, romanciers et historiens qui écrivent des histoires. Les violences écologiques à l'œuvre entre autres en Martinique et en Guadeloupe, sont des *violences sans évènements*.

Indépendamment de leur temporalité plus longue, les violences écologiques en jeu ne présentent pas *a priori* de scène. Cette absence de scène ne tient pas à une invisibilité. Cette absence ne tient pas à un quelconque procédé qui aurait *caché* cette scène de violence. Cette scène n'a pas été effacée à l'instar d'un meurtrier qui efface ses traces et cache le corps. Elle n'a pas été occultée par un archivage partial, laissant de côté les voix inaudibles de ceux qui n'ont pas été comptés, ni ensevelie par les méandres du temps au sein des strates des paysages de la terre. Il y a absence de scène car aucune scène, aucun n'évènement n'a eu lieu au sein de ces violences écologiques. Cette dimension a-scénique de ces violences écologiques leur confère un caractère sournois. Cette absence de scène dénote tout simplement une autre modalité de relations des acteurs au cours de ces violences écologiques.

### *Violences de longues durées*

Outre l'absence de scènes et d'évènements, ces violences écologiques présentent une temporalité différente de l'entendement usuel des violences politiques ou sociales. En effet, la pollution au CLD des Antilles peut *durer* plusieurs siècles. Aussi peut-on qualifier les violences écologiques qui y sont associées de violences de longue durée. Si l'expression de Nixon de *slow violence* paraît attirante, elle faillit pourtant à saisir ce qui se joue dans les pollutions chimiques aux Antilles. La qualification de « lente » laisserait penser qu'il s'agirait

d'une violence qui simplement prend du temps à se manifester, comme si son mode de manifestation était similaire aux violences politiques à la différence près qu'il serait plus lent. Or, ce n'est pas que les violences écologiques produite par la pollution des Antilles prennent du temps, mais bien qu'elles *durent*. Non seulement elles durent, mais plus important elles se déploient à travers un enchevêtrement complexe de temporalités. Elles s'étalent à travers le temps nécessaire à la découverte de la pollution, le temps de la manifestation physique de cette violence, le temps de la réalisation du rapport de conséquence entre la pollution et la manifestation physique de la violence, le temps de l'action politique visant à contenir cette pollution, le temps de la recherche scientifique pour la remédiation de ces pollutions, le temps de la mise en place de ces solutions techniques, et enfin le temps propre aux conséquences physiques qui, indépendamment des temps de l'action politique et des solutions techniques, perdure parfois sur plusieurs générations. En effet, même si par un miracle technique les écosystèmes antillais venaient à être dépollués, les effets de ces pollutions, ces violences dureraient encore plusieurs années.

### *La reconstitution de scène, la création du politique*

Cette complexité de la situation d'exposition ajoute une difficulté supplémentaire à l'action politique. Remarquer cette a-scénicité des violences écologiques informe alors la tâche et l'action des militants et écrivains dans la dénonciation des violences. Leurs actions ne consistent pas uniquement à narrer ce qui s'est passé et à rendre visible ce qui aurait été caché. Le problème de la visibilité de ces violences n'est pas simplement un problème de représentation ou d'attention comme semble l'indiquer Rob Nixon. Il ne s'agit pas de reconstituer une scène à la manière d'un archéologue qui creuse et découvre les vestiges des anciens, à la manière des historiens qui secourent les naufragés de l'Histoire, ou même à la manière des détectives policiers qui, à partir de traces, reconstituent les scènes d'un crime. Ils doivent littéralement *créer ces scènes*. Alors qu'usuellement, cachées ou non, les scènes de violence s'imposent aux scribes, ici, les scribes militants littéralement créent ces scènes.

Précisons que ces créations ne sont pas les fruits d'une invention, ni d'une affabulation. Ces acteurs se doivent à la fois de tisser les solidarités physiques, chimiques et écosystémiques qui lient des auteurs d'une action à des victimes de cette action, à la fois d'instruire cette scène où ces acteurs pour la première fois se rencontrent et discutent de ces violences écologiques à travers une scène qu'ils n'ont pas eue. Les acteurs dénonçant ces expositions doivent retisser des liens, notamment des liens scientifiques, qui mettent en jeu

des auteurs de ces pollutions avec des victimes qui, non seulement ne se connaissent pas, mais parfois ne se reconnaissent même pas eux-mêmes comme auteurs ou victimes d'une action invisible. Cette création de scène est bien une construction politique de scènes de violence, et représente l'une des nouveautés politiques de ces mobilisations collectives.

Outre les difficultés juridiques, scientifiques et les rapports de pouvoir inévitables, les temporalités longues de ces violences écologiques revêtent des conséquences importantes dans la conduite des actions politiques à l'encontre de ces pollutions. Les personnes exposées au moment de la révélation de la pollution peuvent ne plus être présentes. Les effets trans-générationnels de ces pollutions exigent en retour une action politique sur une longue durée. La mise en lumière de cette domination écologique et de ces violences écologiques permet de constater qu'il se joue également dans ces conflits relatifs aux pesticides aux Antilles une émancipation particulière, une émancipation écologique. Il s'agit de s'émanciper de cette domination écologique et de s'affranchir de ces violences écologiques.

En somme, ce premier chapitre de deuxième partie a permis de pointer les conséquences sociales et anthropologiques de ces pollutions environnementales. J'ai montré que l'usage de pesticides et la forte contamination qui s'en est suivie a affecté d'une manière particulière le rapport des habitants de ces îles. En modifiant la pratique des habitants qui cultivent leurs jardins créoles, en limitant les possibilités de pêches côtières sur certaines communes, la pollution a entraîné une modification radicale des paysages et une atteinte à certains rapports traditionnels aux terres antillaises. Accusant plus encore la dépendance économique à la culture de bananes et l'économie d'importation, cette pollution renforce la rupture coloniale identifiée en première partie, accentuant une aliénation du rapport à la terre. Ces modifications et ces changements des pratiques sociales s'accompagnent en même temps de l'expérience de ce que j'ai nommé des *violences écologiques* où non seulement les écosystèmes mais surtout les corps des Antillais sont maltraités et sujets à une morbidité spécifique à ces pesticides.

# II. Des fautes de l'État français à la discrimination des Outre-mer : l'égalité en question

Nous venons de voir les importantes conséquences économiques, sanitaires, sociales et anthropologiques que comporte l'usage de pesticides dans les bananeraies. Dans ce chapitre, je montrerai en quoi ces pollutions environnementales comportent une portée politique qui ne saurait se restreindre à la définition de politiques publiques. En effet, non seulement ces pollutions chimiques de l'environnement s'accompagnent d'une « disparition de la pensée sociale »[1], mais plus encore d'une absence de pensée politique. Cette absence est flagrante au sujet du CLD. J'ai mené une étude bibliographique sur la production scientifique liée au CLD, à partir du catalogue de recherche universitaire (Hollis) de la *Havard library*, comprenant 402 articles scientifiques, dont 8 thèses, parus entre 1975 et 2016. Les résultats sont présentés dans les graphiques suivants.

[1] Beck, Ulrick, *op. cit.*, p. 46.

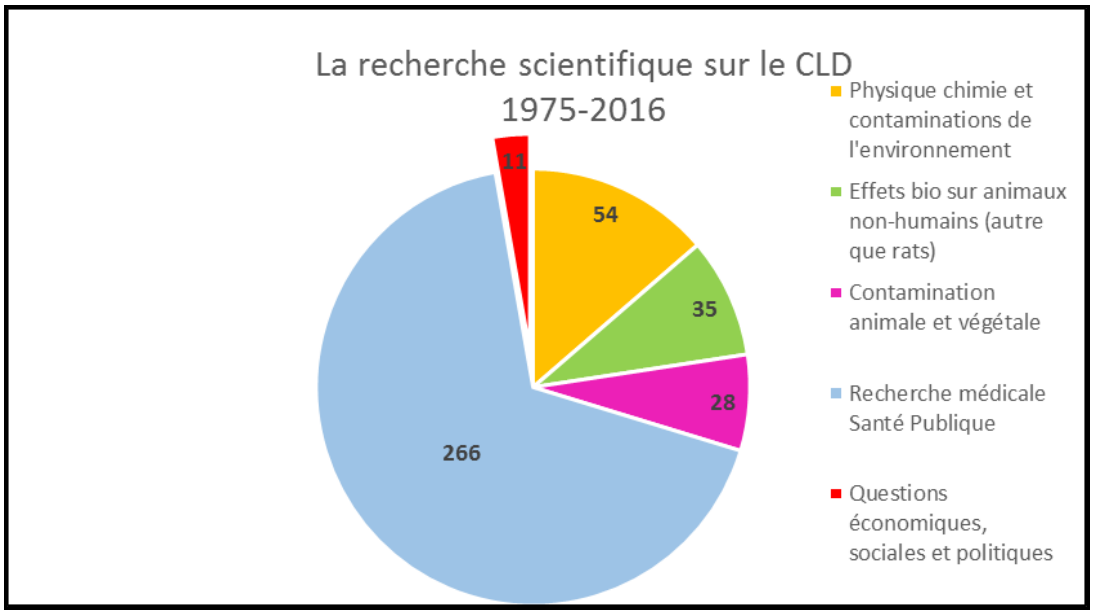



**Figure 6. Répartition disciplinaire de la recherche sur le CLD (1975-2016).[2]**

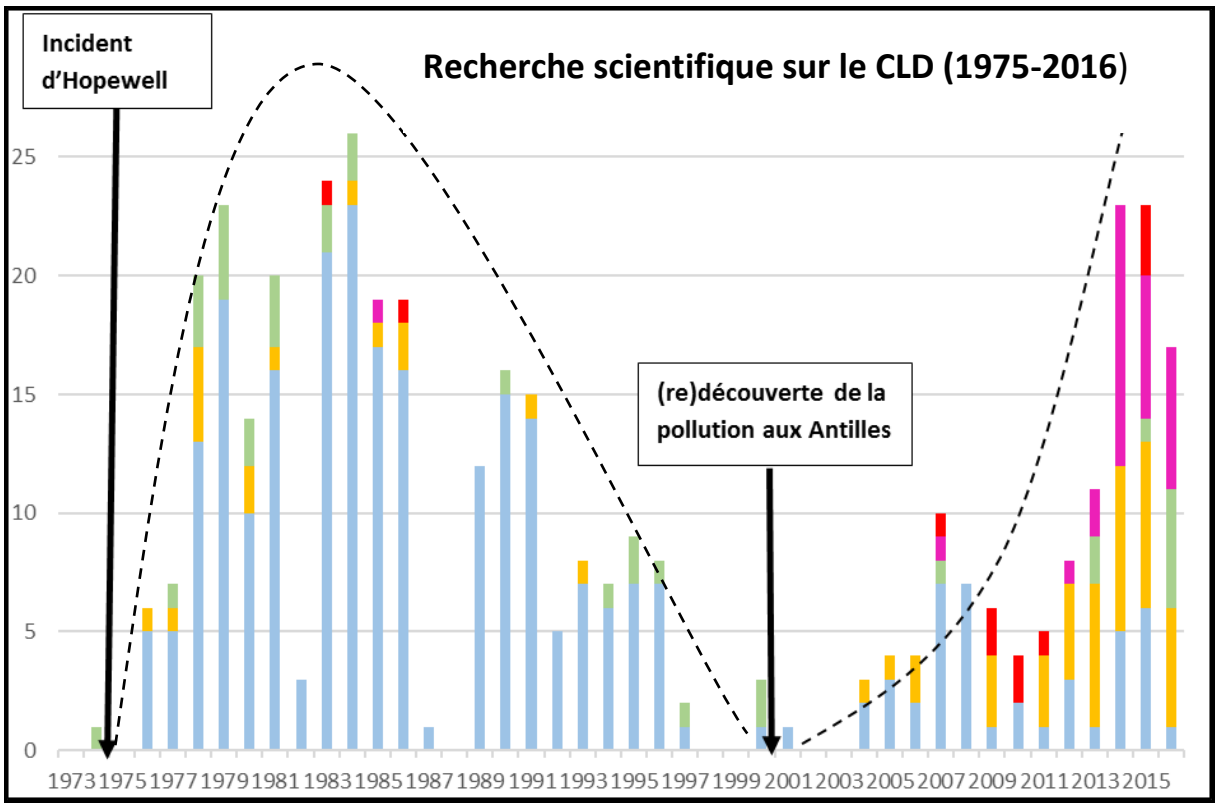



**Figure 5. Développement de la recherche sur le CLD (1975-2016) en fonction des faits politiques.[3]**

Moins de 3% de la production scientifique aborde directement les aspects économiques, sociaux ou politiques. On note le rapport entre la constitution politique de la pollution et le développement de la recherche. L'accident de Hopewell en 1975 et la redécouverte de la

[2] Élaboration propre.
[3] Élaboration propre.

pollution en 1999-2000 aux Antilles furent suivis d'une soudaine augmentation de la production scientifique. Plus encore, cette étude bibliographique permet de montrer comment les recherches en médecines et en sciences naturelles dominent les réponses les recherches scientifiques engendrées à la suite de cette pollution (Hopewell) ou de sa redécouverte (Antilles). Or, la situation de crise de ces départements d'Outre-mer qui font face à une pollution environnementale aux effets néfastes sur la santé publique pose un certain nombre de questions d'ordre politique et juridique, dont peut-être la première et certainement la plus travaillée est la suivante : comment cette pollution est-elle advenue ? Par quels enchaînements et associations d'acteurs et de décisions politiques, économiques et scientifiques, ainsi que de facteurs géographiques et biologiques cette pollution a-t-elle été engendrée ?

Hormis les rapports gouvernementaux et l'ensemble des travaux en agronomie, en biochimie et en médecine consacrés à cette pollution aux Antilles, quelques chercheurs en sciences sociales ont abordé cette question. Celle-ci se déploie schématiquement sur deux facettes. D'un côté, à partir de perspectives de sociologie politique, de sociologie du risque et sociologie des controverses, il s'agissait de s'interroger sur les processus et les jeux d'acteurs ayant participé à la constitution de cette contamination environnementale en crise sociale, sanitaire et politique. En effet, retenant la distinction entre un risque *per se* et une représentation sociale du risque d'Olivier Borratz[4], l'une des caractéristiques centrales de la contamination au CLD réside dans le temps écoulé entre la fin d'utilisation du produit en 1993 et la constitution de cette contamination en crise sanitaire en 2007. Loin de la reconnaissance immédiate des effets sanitaires comme dans le cas récent de Paul François[5], Didier Torny retrace méticuleusement l'enchainement des actions d'acteurs associatifs locaux et nationaux, de mesures gouvernementales et les publications de nombreuses alertes qui ont conduit à la (re)découverte et à la constitution de cette pollution en véritable crise sanitaire au niveau national en 2007[6]. D'un autre côté, à partir d'une perspective historique, il s'est agi de s'interroger sur l'enchaînement des faits et processus ayant permis l'utilisation de cette molécule sur ces sols. Mathieu Fintz propose à cette fin une biographie de cette molécule

[4] Borraz, Olivier, *Les politiques du risque*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008.
[5] Jouzel Jean-Noël et Prete Giovanni, « De l'intoxication à l'indignation » Le long parcours d'une victime des pesticides, in *Terrains & travaux*, vol. 1 N°22, Cachan, ENS Cachan, 2013, pp. 59-76.
[6] Torny, Didier, « De la découverte de la pollution à la construction de la crise sanitaire » in, *impacts sanitaires de l'utilisation de la chlordécone aux Antilles françaises, recommandations pour les recherches et actions de santé publique*, [en ligne], Saint-Maurice, INSERM et INVS, octobre 2009.

particulière et restitue l'historique de son autorisation d'utilisation en France[7]. Pierre-Benoît Joly quant à lui, joint les deux facettes en proposant une *saga* du CLD aux Antilles s'étendant de 1968, date des premières demandes d'autorisation du CLD en France, à l'avènement d'une crise nationale en 2008[8].

Si ces quelques travaux éclairèrent de nombreuses zones d'ombres de cette « saga », l'on ne peut que remarquer que les enjeux politiques de cette contamination, et en particulier les questions de justice et d'égalité furent peu évoqués[9]. En effet, outre l'interrogation sur les mécanismes politiques, économiques et écologiques en jeu dans cette pollution gisent, de par le contexte historique et politique de ces anciennes colonies françaises, d'autres interrogations relativement peu explicitées. S'agit-il d'un « accident environnemental », comme l'affirme un rapport parlementaire de 2009[10], lié tant à la nature du climat et des sols antillais qu'à la faible sensibilité écologique des années 1970 ? Ou alors, cette pollution serait-elle, comme l'affirment certaines associations écologistes locales, le témoignage d'inégalités sociales et politiques entre les citoyens français habitant aux Antilles et ceux vivant dans l'Hexagone ? Du fait de cette pollution, les services de l'État font l'objet de nombreuses critiques de la part d'associations et de partis écologistes locaux. Certaines de ces critiques voient dans cette crise non seulement la défaillance des services de l'État à la préservation de la santé des populations mais également la manifestation d'une discrimination des citoyens français vivant en Outre-mer, vestige d'un fonctionnement colonial. Garcin Malsa, ancien maire de la ville de Sainte-Anne en Martinique, ancien président d'une association écologique locale l'Assaupamar (Association pour la SAUvegarde du Patrimoine MARtiniquais) et fondateur du parti écologiste Martiniquais le Modemas[11] (MOuvement des Démocrates et Écologistes pour une MArtinique Souveraine) propose une telle interprétation :

---

[7] Fintz, Matthieu. Éléments historiques sur l'arrivée du chlordécone en France entre 1968 et 1981, contribution à l'action 39 du Plan chlordécone, Maison-Alfort, AFSSET, 2009, disponible sur < https://www.anses.fr/fr/system/files/SHS2009etPlanChlor01Ra.pdf >, consulté le 20 février 2016.

[8] Joly, Pierre-Benoît, *La saga du chlordécone aux Antilles Françaises, Reconstruction chronologique 1968-2008*, [en ligne], INRA Sciences en société, 2010, disponible sur < http://www.observatoire-eau-martinique.fr/les-outils/base-documentaire/la-saga-du-chlordecone-aux-antilles-francaises >, consulté le 20 novembre 2013.

[9] C'est à un tel effort que j'ai contribué en 2015, par l'article suivant, dont ce chapitre prolonge les questions. Ferdinand, Malcom, « De l'usage du chlordécone en Martinique et en Guadeloupe : l'égalité en question », in Augagneur Floran & Fagnani Jeanne, *Enjeux environnementaux, protection sociale et inégalités sociales*, Revue française des affaires sociales, N°1-2, Paris, La documentation française, 2015, pp. 163-183.

[10] Le Déaut, J. & Procaccia, C., *Rapport sur les impacts de l'utilisation de la chlordécone et des pesticides aux Antilles : bilan et perspectives d'évolution,* Office Parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques, 2009, p. 11.

[11] MOuvement des Démocrates et Écologistes pour une MArtinique Souveraine.

> « [...] l'État se trouve responsable de l'empoisonnement de nos terres agricoles par les pesticides au premier rang desquels a été signalé le chlordécone pour sa haute dangerosité. Et pour ne pas sortir de l'époque de la colonisation, l'État a fait ce choix pour satisfaire la voracité et les appétits financiers des descendants d'esclavagistes qui malheureusement trouvèrent des complices dans la classe politique en Martinique. » [12]

La nature polémique de cette crise semblerait exiger du chercheur en sciences sociales de redoubler de vigilance par rapport à sa posture en ce que la manière dont il relate le comment-en-est-on-arrivé-là pourrait infléchir une lecture vers l'un ou l'autre côté de cette alternative. À cet effet, Matthieu Fintz met en parallèle divers sens *possibles* de cette crise[13]. Pierre-Benoît Joly déploie une chronologie accompagnée d'une interprétation minimaliste, de vignettes laissant au lecteur la possibilité d'y suivre plusieurs « trames narratives »[14], y compris son interprétation personnelle. Ici, mon intérêt ne porte pas sur la recherche de la vérité d'une interprétation, ni sur la difficulté à traiter ce sujet avec l'attendue objectivité d'un chercheur pourtant chargé de sa propre subjectivité, mais plutôt sur ce que ces interprétations ont en commun. Un commun qui ne réside pas dans des similarités de trames narratives mais bien dans la démarche de toucher un même problème : celui de la responsabilité de l'État français et de l'égalité des citoyens ultramarins. Nous devons donc suspendre la question de la vérité et suivre ces récits, notamment ces récits à charge, non pas afin de les approuver ou de les réprouver ni d'en attester la pertinence, mais plutôt afin d'en saisir les enjeux politiques tels que l'entend Hannah Arendt, à savoir les enjeux pour un monde où des hommes vivent ensemble,

> « […] pour un monde organisé de telle ou telle façon, sans lequel ceux qui se soucient et qui sont des politiques estimeraient que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue. » [15]

Face à cette aliénation du rapport au milieu, face à ces violences écologiques liées à ces pollutions de l'environnement par les pesticides, de nombreuses protestations, manifestations, critiques, actions politiques et actions juridiques furent menées par la société civile tant concernant la pollution due au CLD que celle liée à l'épandage aérien. En rapportant les différentes manières dont la société civile s'est mobilisée concernant le CLD et l'épandage aérien, il s'agira de montrer comment ces pollutions environnementales devinrent chacune les

---

[12] Garcin Malsa, « Mourir pour la Terre », in *Blog officiel de Garcin Malsa,* [site web], 17 Octobre 2010, disponible sur < http://www.garcinmalsa.com/2010_10_01_archive.html >, consulté le 10 août 2014.

[13] Fintz, Mathieu, « De quelles crises chlordécone est-il le nom ? », in *communication au Congrès de l'association française de Science Politique*, [en ligne], Strasbourg, 2011, disponible sur <http://www.afsp.info/congres2011/ sectionsthematiques/st23/st23fintz.pdf>, consulté le 20 novembre 2014

[14] Joly, Pierre-Benoît, *op. cit.*, p. 6.

[15] Arendt, Hannah, *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Seuil, 1995, p. 44.

lieux d'une interrogation politique, tant relative aux rapports des habitants des Antilles à leurs îles que relativement aux rapports entre citoyens antillais et État français. Précisément, ces pollutions environnementales deviennent les lieux d'une mise en question de l'égalité.

# A. Le Chlordécone et l'État français : entre fautes et discriminations

## De la mise en cause de la responsabilité de l'État…

### *Par la société civile*

Les conséquences écologiques, sociales, économiques et sanitaires de la pollution au CLD donnèrent lieu à un certain nombre de critiques des services de l'État et d'actions en justice. Au cours de mon enquête, j'ai relevé trois points particuliers alimentant ces critiques : l'autorisation de l'utilisation du CLD en France et aux Antilles, le délai de la prise en charge de cette pollution avec des mesures de prévention sanitaire et la gestion de cette pollution à partir des Limites Maximales de Résidus (LMR).

Premièrement, l'autorisation de cette molécule en France suscite de nombreuses critiques des services de l'État en ce que cette molécule fit l'objet d'une autorisation provisoire en 1972 alors que sa toxicité était déjà connue dès 1968. Depuis la loi du 2 novembre 1943, tout produit antiparasitaire à usage agricole doit faire l'objet d'une homologation[16]. La Commission des Toxiques est alors chargée d'évaluer la toxicité de ces produits. À la suite de la commission, le Comité d'homologation des Produits antiparasitaires à Usage agricole et des Produits assimilés propose un avis au ministre de l'Agriculture qui décide de l'homologation[17]. Par deux fois, cette commission refusa l'homologation du CLD. Une première fois en 1968, l'homologation fut refusée à cause de pièces manquantes au dossier. Puis une seconde fois en 1969 à cause de la « toxicité à court et à long terme qui fait apparaître des effets cumulatifs nets »[18] et du fait que cette molécule soit un « organochloré persistant et toxique », présentant des « risques de contamination du milieu environnant »[19]. En dépit de cette toxicité, à la suite d'une nouvelle demande trois ans plus tard par la SEPPIC (Société d'Exploitation Pour les Produits de l'Industrie Chimique), une filiale de la multinationale Dupont de Nemours, une autorisation provisoire est délivrée par le ministre de l'Agriculture et le Képone, la formulation commerciale du CLD à base de 5%, est commercialisée dès février 1972.

[16] Loi du 2 novembre 1943 relative à l'organisation du contrôle des produits antiparasitaires à usage agricole.
[17] Beaugendre, *mission parlementaire sur le CLD*, 2005, p. 16-19.
[18] Compte-rendu de la commission des toxiques du 29/11/1969 cité par Joly, P.B, *op. cit.*, p. 16.
[19] Ibid.

Cette première autorisation provisoire du CLD en France fut prolongée par le comité d'homologation le 2 avril 1976, soit un peu moins d'un an après l'incident de l'usine de Hopewell. La fabrication américaine étant arrêtée à la suite de cet incident, les stocks de Képone diminuèrent. Au début des années 1980, à la suite de deux cyclones, les agriculteurs antillais font face à une recrudescence du charançon dans les bananeraies sans pour autant avoir accès à des pesticides efficaces. En 1981, une entreprise antillaise, les Établissements De laguarrigue, rachète le brevet de la substance active du chlordécone SEPPIC, afin de fabriquer un pesticide à base de 5% de CLD, le Curlone[20]. Alors que les États-Unis ont définitivement interdit cette production sur leur sol et que l'Agence internationale pour la recherche sur le cancer classe le CLD comme cancérigène potentiel dès 1979, les services du ministère de l'Agriculture accordent en 1981, non pas une autorisation provisoire de vente mais une homologation pour le *Curlone.*

Ces diverses autorisations font l'objet d'une première critique de la part de la société civile. Outre les publications critiquant ce « scandale » : *Pesticides : un scandale français*[21] et *Chronique d'un empoisonnement annoncé : le scandale du chlordécone aux Antilles françaises 1972-2002*[22], des associations écologistes engagèrent des actions en justice. En Guadeloupe, dès 2006, les associations « Sos environnement Guadeloupe », « Union régionale des consommateurs », « Agriculture-Santé-Société-Environnement », et le syndicat « Union des producteurs agricoles de la Guadeloupe » déposèrent plainte contre X « afin que les responsables de la pollution au chlordécone qui affecte les sols de Guadeloupe et la chaîne alimentaire soient identifiés et sanctionnés »[23]. Le 13 mars 2007, un collectif chlordécone se constitua comprenant 3 partis politiques, 4 syndicats et 11 associations menant les mois suivants des manifestations et des actions de sensibilisation. En Martinique, les associations Assaupamar et Écologie Urbaine portèrent plainte contre l'État pour empoisonnement en 2007. Le médecin généraliste Dominique Denivet exerçant en Guadeloupe dû arrêter sa pratique en 2006 à cause de graves problèmes de santé dont notamment une suspicion de sclérose en plaques[24]. Bien qu'habitant une zone peu contaminée par le CLD, l'approvisionnement de son réseau d'eau potable provient d'une source fortement contaminée.

[20] Beaugendre, *mission parlementaire sur le CLD*, 2005, p. 20.
[21] Nicolino, Fabrice &Veillerette, François, *Pesticides, Révélations sur un scandale français*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2007, pp. 79-94.
[22] Boutrin, Louis & Confiant, Raphaël, *Chronique d'un empoisonnement annoncé : le scandale du chlordécone aux Antilles françaises 1972-2002*, Paris, L'Harmattan, 2007.
[23] Harry Durimel, « Bilan sur la mobilisation au chlordécone », in *Potomitan*, [site web], septembre 2009, disponible sur <http://www.potomitan.info/gwadloup/ chlordecone.php>, consulté le20 février 2015.
[24] En date du 23 juillet 2015, le juge d'instruction a rendu un non-lieu.

Attribuant ses problèmes de santé à une possible contamination aux pesticides, le docteur Denivet déposa plainte contre X avec constitution de partie civile pour « mise en danger de la vie d'autrui (risque immédiat de mort ou d'infirmité) par violation manifestement délibérée d'une obligation de sécurité ou de prudence »[25] au tribunal des grandes instances de Basse-Terre en août 2007.

Deuxièmement, les critiques à l'encontre de l'État concernent également le délai pris avant que les premières mesures de gestion de cette pollution et de prévention sanitaire furent mises en place. La contamination des sols et des milieux marins de ces deux îles fut indiquée dans deux rapports scientifiques de chercheurs de l'INRA (Institut National de la Recherche Agronomique) dès la fin des années 1970. En 1977, le chercheur Snégaroff attestait de la contamination des sols et des trois rivières de la région bananière de Guadeloupe par le CLD[26] (Grand Carbet, Rivière Bananier et Petit Carbet). En 1980, Alain Kermarrec, un autre chercheur de l'INRA, mit en évidence « un niveau de contamination moyen à fort par les pesticides organochlorés [comprenant le CLD] ainsi que les métaux lourds »[27]. Il montra que les sols, les eaux, le gibier, les poissons et les crustacés sont contaminés au CLD à des niveaux importants et rappela qu'une étude avait déjà souligné l'imprégnation de la population par des organochlorés[28]. En conclusion de son rapport, Kermarrec appelait dès 1980 les autorités sanitaires à s'intéresser à cette pollution et à approfondir ses conséquences pour la santé publique.

> « Bien que la *Santé* soit au centre de toutes les mesures relatives à la « gestion » de l'environnement, les Services de Santé proprement dits sont souvent tenus à l'écart des principaux efforts en vue de contrôler la qualité de l'environnement. »[29]

En dépit de ces alertes clairement formulées à la fin des années 1970 non seulement les services de l'État autorisèrent l'homologation du Curlone, mais il fallut attendre plus de vingt ans pour que de nouvelles analyses soient faites et les premières mesures de prévention et de gestion de cette pollution par les pouvoirs publics soient mises en place en 1999. Suite au

[25] Verdol, Philippe, *L'île-monde dans l'œil des pesticides*, Matoury, Ibis rouge, 2009, p. 115.
[26] Snégaroff, Jean, « résidus d'insecticides organochlorés dans la région bananière de Guadeloupe », in *phytiatrie-phytopharmacie*, vol. 26 N°4, Paris, Société française de phytiatrie et de phytopharmacie, 1977, pp. 251-268.
[27] Kermarrec, Alain, *Niveau actuel de la contamination des chaînes biologiques en Guadeloupe : pesticides et métaux lourds*, Petit-Bourg (Guadeloupe), INRA., 1980, disponible sur < http://www.observatoire-pesticides.gouv.fr/upload/bibliotheque/801483233849831948814736916759/rapport-Kermarrec.pdf >, consulté le 20 mars 2014, p. 149.
[28] Martin, M., *Les pesticides organochlorés : recherche de résidus dans le tissu adipeux humain et animal en Martinique*, Thèse doctorat Médecine, 1973.
[29] Kermarrec, A., *op. cit.* p. 150.

Rapport Balland-Mestre-Fagot de 1998[30] alertant sur les risques de l'utilisation de produits phytosanitaires et la nécessité de renforcer les moyens de contrôle de pollution aux pesticides aux Antilles françaises, des campagnes de contrôle de la DSDS (ancienne ARS) mirent à jour la pollution au CLD dans les terres et notamment dans les captages d'eaux destinées à la consommation en 2000. Cette redécouverte donna lieu à la fermeture et aux traitements de certains captages d'eau et à la mise en place de plans locaux d'actions de contrôle des pollutions, le GREPP (Groupe Régional d'Étude des pollutions par les Produits Phytosanitaires) en Guadeloupe et le GREPHY (Groupe Régional PHYtosanitaire) en Martinique en 2001 par les préfectures respectives. Cependant, ce n'est qu'à la suite de la « nationalisation de la crise »[31] et en particulier de l'alerte lancée par le cancérologue Dominique Belpomme en 2007[32] que les pouvoirs publics réagirent de manière conséquente à ces pollutions et à leurs risques. L'État mit en place un « plan d'action chlordécone » interministériel financé à hauteur de 33 millions d'euros de 2008 à 2010, prolongé par un second plan d'action chlordécone de 31 millions d'euros de 2011 à 2013, puis par un troisième de 2014 à 2020. Il s'agissait entre autres de « renforcer la connaissance des milieux ; diminuer l'exposition et mieux connaître les effets sur la santé ; assurer une alimentation saine et gérer les milieux contaminés »[33]. Ce délai engendra des critiques en Guadeloupe et en Martinique. Le 23 mars 2002, une association d'habitants nommée *comité de défense de l'eau en Guadeloupe* déposa plainte contre X « pour mise en danger d'autrui, omission volontaire de prendre ou provoquer des mesures permettant de combattre un sinistre, pollution »[34]. Raphaël Confiant et Louis Boutrin, membres fondateurs de l'association Écologie Urbaine, dénoncent un « laisser-polluer de l'État » :

> « Durant notre enquête, il nous a semblé que l'État a été défaillant à un triple niveau. D'abord, au niveau du Ministère de l'Agriculture qui délivra les autorisations de mise sur le marché de ces pesticides reconnus comme polluants organiques persistants. Celui des services des douanes qui ont autorisé l'introduction aux Antilles françaises de ces produits illicites. Enfin, et pas des moindres, au niveau de la DSDS (ex DDASS) chargée du contrôle sanitaire de l'eau potable et des aliments dans les DOM. »[35]

[30] Balland, Pierre, Mestre, Robert & Fagot, Marc, *Rapport sur l'évaluation des risques liés à l'utilisation de produits phytosanitaires en Guadeloupe et en Martinique*. Ministère de l'Aménagement du territoire et de l'environnement – Ministère de l'Agriculture et de la pêche. Affaire n° 1998-0054-01, Paris, 1998.
[31] Didier Torny, *op. cit*.
[32] Belpomme, Dominique et. al., *op. cit.*
[33] Direction générale de la santé, *Plan d'action Chlordécone 2011-2013*, 9 Mars 2011.
[34] Cité dans Verdol, Philippe, *L'île-monde dans l'œil des pesticides*, Matoury, Ibis rouge, 2009, p. 107.
[35] Boutrin et Confiant, *op. cit.,* p. 171.

Le troisième point suscitant une mise en cause de l'État, concerne l'application de LMR (Limite Maximale de Résidus) dans l'eau et les denrées locales consommées. Dès la (re)découverte en 1999 de la présence de CLD dans les eaux de certains captages de la Martinique, la question de l'évaluation des risques sanitaires s'est posée. La méthode de la limite résiduelle fut utilisée afin d'évaluer les risques encourus par la population. Cette méthode permet de déterminer des seuils en dessous desquels « aucun effet néfaste pour la santé ne doit être observé »[36]. En 2003, toujours à partir d'une revue de littérature des expériences menées sur les rats et du cas de la contamination des travailleurs de l'usine d'Hopewell, l'AFSSA propose deux valeurs références toxicologiques : « 0.0005mg/kg pour l'exposition répétée et 0.01mg/kg pour l'exposition aiguë »[37]. Elle confirme ces valeurs en 2005. Cette évaluation des risques a donné lieu à des arrêtés préfectoraux imposant le contrôle des terres cultivées[38], des programmes visant à limiter la consommation de certaines denrées[39] ainsi que l'interdiction de pêcher dans certaines zones[40]. Cette modalité de la gestion de cette pollution durable est néanmoins remise en cause par de nombreux membres d'associations de médecins et d'associations écologistes. Tout d'abord, madame Feuille, l'une des représentantes de l'AMSES en Martinique (Association Médicale pour la Sauvegarde de l'Environnement et de la Santé) atteste que le CLD s'accumule dans les graisses, et que l'exposition répétée, indépendamment de la dose, est néfaste sur la santé.

> « Mme Feuille_ On considère que les petites doses répétitives sont aussi dangereuses [que les doses aiguës]. Elles ont un danger différent. Les aiguës ont une action dramatique mais les petites doses ont une action transgénérationnelle c'est-à-dire des mutations génétiques, […] avec des choses qui se transmettent dans les générations. Donc finalement c'est une bombe à retardement. » [41]

Ces LMR sont aussi critiquées car elles ne prennent pas en compte l'effet cocktail à savoir la conjugaison des effets de plusieurs molécules sur la santé publique[42]. En

---

[36] Godard, Eric & Bellec, Simon, *Contamination par les produits phytosanitaires organochlorés en Martinique, Caractérisation de l'exposition des populations*, Fort-de-France, Ministère de l'Emploi et de la Solidarité, Direction de la Santé et du Développement Social (DSDS) de la Martinique, 2002, p. 15.

[37] Avis de l'Agence française de sécurité sanitaire des aliments relatif à l'évaluation des risques liés à la consommation de denrées alimentaires contaminées par la chlordécone en Martinique et en Guadeloupe, 10 décembre 2003.

[38] Arrêté Préfectoral du 20 Mars 2003 en Martinique, arrêté Préfectoral du 20 octobre 2003 en Guadeloupe

[39] Voir le programme Jardins Familiaux (JAFA) disponible sur < http://www.ars.martinique.sante.fr/JAFA-JArdins-FAmiliaux.93583.0.html>, consulté le 20 mars 2015.

[40] Arrêtés Préfectoraux du 6 mars 2008, du 23 juin 2010, du 26juin 2013 et du 28 février 2014 en Guadeloupe et Arrêtés Préfectoraux du 25 septembre 2009, du 7 octobre 2010 et du 30 novembre 2012 en Martinique.

[41] Entretien avec Mme Feuille, membre de l'AMSES, Paris, avril 2014.

[42] Boutrin et Confiant, *op. cit.*, p. 153 : « Car, comment peut-on évaluer ainsi des seuils de toxicité… sans risques pour la santé humaine, pour un seul pesticide, sans tenir compte de ses effets combinés avec les autres pesticides organochlorés ? ».

Guadeloupe, dès le 9 décembre 2005, la branche guadeloupéenne du parti écologiste CAP 21 fondé par Corinne Lepage porte plainte au tribunal administratif contre l'arrêté préfectoral du 10 octobre 2005 autorisant la consommation de produits contaminés en dessous de certains seuils. Cette requête fut rejetée au motif que CAP n'avait pas intérêt à agir. Benoit Chauvin responsable Outre-mer de Cap 21 déclara que :

> « Cette décision, si juste soit-elle sur le plan juridique, n'a donc pas permis de débattre du fond du dossier, c'est-à-dire de l'autorisation donnée par l'État de commercialiser des produits contaminés et très probablement dangereux pour la population. »[43]

### *Par les pêcheurs et consommateurs*

Face aux atteintes aux activités économiques, certains corps de métiers réagirent. Les pêcheurs furent au départ surpris d'être affectés par une pollution qui semblait bien éloignée de leurs activités et de leurs lieux de travail comme en témoigne, monsieur Bong, marin pêcheur de Guadeloupe et l'un des responsables du comité régional des pêches de Guadeloupe :

> « Mr. Bong_ Le gros problème avec le CLD, c'est que les pêcheurs n'ont pas mis le CLD. Ils ne savaient même pas que cela existait. Ils en ont entendu parler dans les champs de bananes tout ça mais bon. Mais pour eux, c'est une histoire qui était vraiment au firmament. Et lorsque les premières analyses sont tombées, qui ont été d'ailleurs faites dans les embouchures là où il y a une forte concentration, ça a été une bombe nucléaire chez les pêcheurs ! »[44]

La surprise, cette « bombe nucléaire », a laissé place à la fois à un sentiment d'incompréhension et à un sentiment d'injustice quant aux conséquences de cette pollution. Les pêcheurs doivent s'accommoder d'une pollution affectant leurs activités professionnelles pour laquelle ils n'y sont pour rien. De plus, les arrêtés préfectoraux interdisant la pêche dans certaines zones imputent aux pêcheurs la responsabilité de fournir un poisson sans CLD sous peine d'amende :

> « Mr. Bong_ Le pêcheur, si c'était lui qui avait fait une action, il se serait senti coupable. Mais il a du mal à se mettre dans la peau d'un responsable pour un crime qu'il n'a pas commis. […] Aujourd'hui ce qui se passe, c'est que si son poisson s'avère contaminé, le fautif c'est lui ! C'est lui le coupable. Alors qu'au départ, il n'a pas mis de CLD. »[45]

---

[43] Chauvin, Benoit, « Chlordécone : le Conseil d'État rejette la requête de Cap21 pour absence d'intérêt à agir : communiqué de presse de Cap21 Outre-mer », in *Benoit chauvin,* [site web] le 6 septembre 2007, disponible sur <http://www.benoitchauvin.com/chlordeconeleconseild%C2%92Étatrejettelarequetedecap21pourabsenced%C2%92interetaagir/ >, consulté le 20 mars 2014.

[44] Entretien avec Mr. Bong, Pointe-à-Pitre, Guadeloupe, août 2014.

[45] Ibid.

Le sentiment d'injustice chez les marins pêcheurs est d'autant plus grand que les agriculteurs qui ont engendré des pollutions peuvent continuer à cultiver certaines denrées. Cette situation sociale créée par la perte d'activité entraîna des réactions et des critiques en Martinique et en Guadeloupe. Durant le mois de décembre 2012, les marins pêcheurs entamèrent un blocage du nouveau port de Fort-de-France. Se voyant impactés dans leurs activités par la pollution au CLD et constatant que des aides et des plans furent mis en place par l'État afin de venir en aide aux producteurs de bananes sans qu'aucune véritable action ne soit prise pour eux, les pêcheurs entamèrent un blocage du port de la Martinique le 20 décembre 2012. Pour l'intersyndicale des marins pêcheurs martiniquais, le choix du blocage fut très symbolique, comme l'explique monsieur Christophe, l'un des responsables syndicaux de la SAPEM (Syndicats des Artisans Pêcheurs et Eleveurs Marins) :

> « Mr. Christophe_ Puisque c'est là que l'économie passe d'une part, […] c'était symbolique pour nous. C'est au port que la banane arrive pour partir et à côté de l'entrée du port la Pointe des Grives, vous avez une société qui s'appelle Frigodom. Nous sommes au mois de décembre, alors que la pêche est interdite dans toutes les zones au Robert pour les pêcheurs de langoustes, c'est [à ce moment] là qu'ils [les pêcheurs] vont retirer un petit peu plus de ressources financières, puisque c'est au mois de décembre, c'est le 31 décembre les gens vont manger des langoustes etc… et c'est là où on leur dit, coup de massue : ''vous ne pouvez pas aller pêcher'', sans rien en contrepartie. Et on apprend que Frigodom, toujours les mêmes, parce que la banane ce sont les Békés, mais Frigodom appartient aux Békés également, parce que c'est là qu'ils vont faire rentrer tous les produits congelés à Frigodom. Ça sort du port et ça rentre dans cet espace-là. Et donc on apprend qu'il y a des tonnes et des tonnes de langoustes qui sont arrivées pour pouvoir compenser le fait que les pêcheurs ne peuvent pas pêcher. Donc on dit voilà, l'idéal c'est là qu'il faut aller. C'est comme ça que nous allons prendre le port à 1h du matin et puis on va y rester plus d'une vingtaine de jours. »[46]

Ce blocage reçut l'appui de nombreux syndicats de travailleurs en Martinique, ainsi que l'association écologiste l'Assaupamar et le collectif contre l'épandage aérien. Après plusieurs jours de blocage et de nombreuses réunions houleuses entre les syndicats des marins pêcheurs, le conseil régional, le conseil général et le préfet, un protocole d'accord fut signé le mercredi 31 décembre 2012 comprenant notamment une aide d'extrême urgence de 3,5 millions d'euros. Si ce protocole d'accord reconnaît les difficultés pour les pêcheurs engendrées par la pollution au CLD, il rappelle aussi le rôle joué par l'État dans cette contamination :

[46] Entretien de Mr. Christophe, Fort-de-France, Martinique, Septembre 2014.

> « Considérant que : […] l'autorisation de mise sur le marché de la Chlordécone a été donnée et prorogée par l'État »[47]

La revendication de reconnaissance de responsabilité de l'État dans cette pollution, et conséquemment pour la situation des pêcheurs, demeurait encore plus explicite dans le projet de protocole d'accord élaboré par les marins pêcheurs où figurait ceci :

> « L'État français doit reconnaître sa part de responsabilité dans la catastrophe sanitaire et environnementale causée par l'autorisation de mise sur le marché de la chlordécone et s'engager à réparer le préjudice causé par cette pollution. »[48]

En Guadeloupe, le mercredi 18 décembre 2013, suite aux interdictions de pêches, les marins pêcheurs de Sainte-Marie ont décidé de faire un barrage filtrant à Sainte-Marie Capesterre-Belle-Eau occasionnant des embouteillages afin d'interpeller la préfète.

> « Nous sommes confrontés à un problème de chlordécone, qui est de fait le bébé de l'État, affirma Rudy Caille pêcheur et porte-parole du blocage. […] Une mesure d'interdiction a été prise pour que les marins-pêcheurs de Sainte-Marie ne pêchent plus dans la zone interdite. Nous ne pouvons plus pêcher à 40 mètres du rivage, il nous faut aller au moins à 170 mètres. On nous demande de sortir de la zone sans mesures compensatoires, des mesures qui sont d'ailleurs toujours en étude. Nous sommes actuellement comme des SDF ne sachant où aller. Personne ne fait rien, nous n'avions pas d'autre choix »[49].

Une circulaire du 3 décembre 2015 prévoit des aides financières (de 10000 à 30000 euros) dans le cadre du troisième plan chlordécone pour les pêcheurs antillais qui durent arrêter leurs activités à cause du CLD[50].

Outre les agriculteurs, aquaculteurs, pisciculteurs et pêcheurs, les consommateurs font part également de leur mécontentement de l'absence de traçabilité des produits locaux. L'Union Régionale des Consommateurs de Guadeloupe (URC) a porté plainte contre l'État en 2006. Monsieur Aigle, l'un des responsables de l'URC, dénonce la stratégie des Limites Maximales de Résidus (LMR) :

---

[47] Protocole d'accord et de suspension du conflit des marins-pêcheurs de la Martinique signé le 31 décembre 2012.

[48] Premier projet de protocole d'accord élaboré par les pêcheurs Décembre 2012. Document fourni par l'un des avocats des marins pêcheurs, Me Georges-Emmanuel Germany. Cette phrase fut retirée du protocole signé.

[49] Belton, Claudia, "Les marins-pêcheurs, 'comme des SDF de la mer'", *in France-Antilles Guadeloupe*, [ en ligne], France-Antilles Guadeloupe, le 19 décembre 2013, disponible sur < http://www.guadeloupe.franceantilles.fr/actualite/economie/les-marins-pecheurs-comme-des-sdf-de-la-mer-247726.php >, consulté le 20 mars 2015.

[50] Le Marin, *Chlordécone : 30 000 euros pour quitter la pêche aux Antilles*, [en ligne], 17 décembre 2015, disponible sur <http://www.lemarin.fr/secteurs-activites/environnement/23893-chlordecone-30-000-euros-pour-quitter-la-peche-aux-antilles>, consulté le 7 janvier 2016 .

> « Mr. Aigle_ En Guadeloupe, on nous dit on peut manger le pourcentage. Hein ! C'est-à-dire on vous dit voilà, euh c'est comme un poison, on vous dit écoutez : '' vous pouvez vous empoisonner. Si vous prenez 10g de poison sur 100g, vous ne risquez rien'', c'est ça !»[51]

Cette situation engendre chez monsieur Aigle le sentiment que les Antillais sont des « Français de seconde zone »[52].

## … à la discrimination des citoyens ultramarins : les lieux de l'inégalité

Jusqu'à ce point cette mise en cause d'une responsabilité de l'État pour cause de pollutions environnementales et de mise en danger de la santé publique se révèle similaire à certaines pollutions dans d'autres contrées du monde et ne montre rien de spécifique aux contextes historiques et politiques de la Martinique et de la Guadeloupe. Or, à côté des enjeux sanitaires et écologiques mis en avant par ces associations qui portent plainte, perdure un récit prégnant dans les populations locales voyant dans cette pollution la manifestation d'une discrimination des citoyens ultramarins découlant historiquement de leur passé colonial et esclavagiste.

Ce récit d'une discrimination s'appuie généralement sur quatre points. En premier lieu, le fait que le CLD, bien que faisant l'objet d'une autorisation d'utilisation sur le territoire national, ne fut utilisé que sur les sols antillais – les seuls ayant des bananeraies – contribue à susciter le sentiment qu'il y va d'un traitement différencié des populations ultramarines. Puis, la manière dont l'utilisation du chlordécone fut officiellement arrêtée alimente ce récit. Le 7 septembre 1989, lors d'un réexamen d'un ensemble de dossiers, la Commission des Toxiques recommande l'interdiction de ce pesticide. L'autorisation de vente est retirée par la Commission d'homologation en février 1990. Les producteurs locaux avancèrent l'argument qu'ils ne disposaient pas à l'époque de produits de substitution efficaces. Face à ces arguments, le ministère de l'Agriculture de l'époque précisa que les producteurs disposaient d'un an pour le retrait du produit et qu'un délai supplémentaire d'un an était toléré, tout en sachant que cette molécule étant délétère[53]. Le CLD fut donc utilisé conformément au droit commun jusqu'en février 1992. Pourtant, le 6 mars 1992, une première dérogation d'un an est décidée par le sous-directeur de la protection des végétaux et autorisée par le ministre de l'Agriculture de l'époque. Puis, une seconde dérogation sera décidée le 25 février 1993 de la

[51] Entretien avec Mr. Aigle, Le Gosier, Guadeloupe, août 2014.
[52] Ibid.
[53] Beaugendre, *mission parlementaire sur le CLD*, 2005, p. 24 : « Lorsqu'une spécialité est l'objet d'un retrait d'homologation, la vente, la mise en vente ainsi que toute distribution à titre gratuit par le demandeur responsable de la mise sur le marché français doivent cesser un an après la notification de ce retrait ».

même manière, par le sous-directeur de la protection des végétaux et autorisée par le ministre de l'Agriculture[54]. L'utilisation s'est poursuivie officiellement jusqu'en septembre 1993. Ces dérogations pour l'arrêt de l'utilisation du chlordécone allant par deux fois au-delà de la limite fixée par le droit, alimentent le sentiment d'une citoyenneté de seconde zone. La plainte déposée par l'Assaupamar en 2007 précise que,

> « […] rien ne pouvait justifier que les pouvoirs publics français autorisent comme ils l'ont fait la commercialisation et l'utilisation sur les sols martiniquais et guadeloupéens de ces produits toxiques dangereux interdits sur son territoire hexagonal. »[55]

De même que les autorisations de 1972, 1976 et 1981, les dérogations de 1992 et 1993 supportent un récit dénonçant une inégalité d'application de la loi entre l'Hexagone et les Outre-mer. Confiant et Boutrin affirment que :

> « [de] telles pratiques seraient tout à fait inadmissibles et inconcevables dans l'Hexagone, mais aux Antilles françaises, elles sont monnaie courante !» [56]

Le troisième point concerne la découverte d'un lot de patates douces contaminées par le CLD sur le port de Dunkerque. Le 23 août 2002, une tonne et demi de patates douces en provenance de Martinique furent contrôlées et saisies par la DGCCRF[57] à leur arrivée au port de Dunkerque et détruites car elles étaient contaminées au CLD. Ces patates produites en Martinique et dont certaines étaient déjà consommées dans l'île furent détruites sur le sol hexagonal. Cet évènement fut interprété par de nombreuses associations rencontrées dans mes entretiens comme la preuve d'un souci plus important porté à la santé des citoyens vivant dans l'Hexagone, preuve d'une citoyenneté de seconde zone.

> « Mr. Koute_ On nous explique clairement comment on a empoisonné une population. Et sciemment. C'est-à-dire que quand les patates douces arrivent en France. Faut pas qu'elles rentrent en France. C'est tout. Et il se passe rien en Martinique le même jour. Le jour où on détruit les patates douces en France, il ne se passe rien en Martinique…et ça vient de la Martinique ! Il ne se passe rien, mais rien rien rien rien rien ! »[58]

Des informations obtenues lors de ma rencontre avec un responsable de l'ARS (Agence Régionale de Santé) en Martinique précisèrent qu'en réalité ces patates douces avaient été contrôlées en Martinique mais que dans le délai nécessaire pour obtenir les résultats, les

[54] Ibid., p. 25.
[55] Plainte pour crime d'empoisonnement déposée par L'Assaupamar en 2007.
[56] Boutrin et Confiant, *op. cit.* p. 20.
[57] Direction Générale de la concurrence, de la consommation et de la répression des fraudes.
[58] Entretien avec un membre de l'association « Non au CLD », Mr. Koute, Fort-de-France, Martinique, septembre 2014.

containers de patates douces étaient déjà partis et certains furent d'ailleurs écoulés au marché de Rungis. Si ces informations bousculent l'interprétation de cet évènement comme d'un souci différencié de la santé des citoyens ultramarins, la relative opacité des services de l'État concernant les pollutions au moment des faits contribua à attiser ces sentiments de discrimination.

Enfin, le quatrième point a trait à l'édiction en France en 2008 de deux valeurs de LMR de CLD pour les denrées selon qu'elles soient susceptibles d'être produites en France hexagonale et le reste de l'Europe ou en Guadeloupe et en Martinique. La normalisation des LMR françaises dans la législation européenne relative aux pesticides en 2008 entraîna l'alignement du CLD en tant que pesticides parmi d'autres pesticides en Europe[59]. Cette conformité entraîna la diminution de ce seuil donnant cependant deux valeurs. Les denrées produites aux Antilles susceptibles de contenir du CLD ont une Valeur Toxique de Référence (VTR) de 20µg/kg et celles produites en Europe une de 10µg/Kg[60]. Cette différenciation est perçue par certains tels que Philippe Verdol président de l'association écologiste guadeloupéenne EnVie-Santé et maître de conférences en sciences économiques comme une nouvelle discrimination.

> « Les non consommateurs de ces produits spécifiques bénéficient de dispositifs qui écartent de leurs marchés toutes denrées issues de l'agriculture tempérée et a priori susceptibles de présenter des traces de chlordécone./ Les consommateurs de produits antillais (soit une minorité d'Européens vivant en Europe, une majorité d'Antillais vivant en Europe, et la quasi-totalité des Antillais vivant aux Antilles) peuvent quant à eux consommer des résidus de chlordécone pouvant aller jusqu'à 20µg/kg. »[61]

Dans une lettre ouverte, l'association EnVie-Santé publie ainsi « une plainte et demande de réparations » appelant la communauté internationale à agir non seulement face au « caractère discriminatoire » des LMR mais aussi face au « risque d'exposition au chlordécone des consommateurs vivant aux Antilles, en Europe ou hors d'Europe »[62].

---

[59] Godard, Eric & Guldner, Laurence, *« Évaluation et gestion du risque alimentaire associé au chlordécone »*, in *Bulletin Epidémiologique Hebdomadaire, Chlordécone aux Antilles : bilan actualisé des risques sanitaires*, N°3-4-5, [en ligne], InVs, 2011, disponible sur < http://www.invs.sante.fr/beh/2011/03_04_05/>, consulté le 15 octobre 2015, pp. 34-36.

[60] Torny, Didier, « Gérer une pollution durable, le cas du chlordécone aux Antilles françaises », in *Courrier de l'environnement de l'INRA,* N°59, [en ligne], Paris, INRA, octobre 2010, disponible sur < http://www7.inra.fr/dpenv/pdf/TornyC59.pdf>, consulté le 20 mars 2015.

[61] Verdol, Philippe, *Du chlordécone comme arme chimique française en Guadeloupe et en Martinique et de ses effets en Europe et dans le monde, plainte et demande de* réparations, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 69.

[62] Joëlle et Philippe Verdol, « Lettre ouverte », *in* Verdol, Philippe, *op. cit.,* p. 14.

Cette critique d'une discrimination des Outre-mer à l'œuvre dans l'usage et le traitement du CLD est aussi portée par un certain nombre d'écrivains et d'artistes. En particulier, le plasticien Jean-François Boclé mène une critique explicite de cette affaire à travers son travail sur les bananes [63].

## B. Epandage aérien : mise en cause de l'État et discrimination des Outre-mer

### Le conflit en trois tours : entre mobilisations et actions juridiques

De telles critiques se retrouvent aussi dans l'affaire de l'épandage aérien. La directive européenne œuvrant à l'interdiction de la pratique de l'épandage aérien et sa transcription dans le droit français par la loi du 12 juillet 2010 prévoit la possibilité d'un recours dérogatoire à cette pratique,

> « […] dans des conditions strictement définies par l'autorité administrative pour une durée limitée lorsqu'un danger menaçant les végétaux, les animaux ou la santé publique ne peut être maîtrisé par d'autres moyens ou si ce type d'épandage présente des avantages manifestes pour la santé et l'environnement par rapport à une application terrestre […] »[64].

Cette nouvelle législation entraîna une autre mise en scène conflictuelle des questions écologiques liées à l'usage des pesticides similaire à l'affaire du CLD. Bien que différents, ces deux conflits demeurent néanmoins intimement liés en ce que d'une part, il est toujours question de l'*usage* de pesticides dans les bananeraies et, d'autre part, l'antériorité de la médiatisation de l'affaire du CLD a donné lieu à une réception « avertie » de la question de l'épandage aérien par la société. De cette législation découla la nécessité pour les producteurs souhaitant continuer cette pratique de faire une demande de dérogation à l'autorité administrative. Les préfectures autorisant ces demandes de dérogation se devaient de publier un arrêté préfectoral qui pouvait cependant être contesté par la société civile devant les tribunaux administratifs. Aux Antilles, un « jeu » s'instaura entre les producteurs, les préfectures, les tribunaux administratifs et les associations écologistes où chaque dérogation octroyée fut suivie d'un nouveau recours auprès du tribunal administratif et chaque suspension d'un arrêté préfectoral par ces mêmes tribunaux donna lieu à un nouvel arrêté. Pendant près de trois ans, l'épandage aérien fut l'objet de conflits politiques à travers les tribunaux administratifs opposant les associations écologistes locales aux producteurs de

[63] Voir par exemple son « manifeste chlordécone » Blocé, Jean-François, « Chlordécone Manifest », in *Jean-françois Bloclé*, [site web], 2010, disponible sur <http://www.jeanfrancoisbocle.com/recent-works/recent/c10-cl10-o.html>, consulté le 19 mai 2016.
[64] Article 103 du code rural et de la pêche maritime modifié par la loi du 12 Juillet 2010.

bananes et préfectures prenant les formes d'une véritable saga dont les principaux moments peuvent être restitués à travers trois tours[65].

*Premier tour*

Le « premier tour » de ce conflit met en scène les premières dérogations octroyées en Martinique et en Guadeloupe ainsi que les premières contestations. Suite à l'arrêté ministériel du 31 mai 2011 encadrant les dérogations à l'interdiction de principe à l'épandage, les producteurs de bananes de Martinique et de Guadeloupe, décidés à continuer cette pratique à laquelle ils avaient recours depuis plus de 50 ans, firent leurs premières demandes de dérogation aux préfectures de Fort-de-France et de Basse-Terre. En Martinique, après un premier avis défavorable donné par le conseil général de la Martinique le 18 novembre 2011, Éric de Lucy, président du groupement des producteurs de bananes des Antilles, mit la pression aux élus locaux. Il annonça qu'indépendamment de la réponse du préfet, les producteurs allaient arrêter la production de la banane aux Antilles s'ils n'obtenaient pas le soutien des élus locaux[66]. Lors d'une séance plénière du Conseil Régional de Martinique qui se tint le 1er décembre, les élus locaux prirent une motion qui, si elle condamne comme le fait la loi la pratique de l'épandage aérien, ne se prononce pas sur la question de la dérogation. Le Conseil Régional constitua un groupe de travail qui devrait « dans un délai maximum de trois mois, proposer des solutions alternatives qui préservent les intérêts économiques environnementaux et de santé publique de la Martinique »[67] . À la suite de ces prises de positions en Martinique, le préfet Laurent Prévost octroya une première dérogation le 8 décembre 2011. En Guadeloupe, après une consultation publique le préfet de la Région prit pareillement une dérogation pour 6 mois. À la fin de la première dérogation, l'annonce d'une possible deuxième dérogation motiva la création d'un collectif d'une vingtaine d'associations, de partis politiques et de syndicats le « collectif contre l'épandage aérien et l'empoisonnement des Martiniquais » le 25 juillet 2012[68].

[65] Un historique détaillé des différents recours en justice, décisions des tribunaux administratifs en Martinique et en Guadeloupe et des dérogations est présenté en annexe 3.

[66] Entretien accordée à la journaliste Cécile Everard, « nous allons arrêter la banane », in *France-Antilles*, Fort-de-France, le mardi 29 novembre 2011, p. 4 : « Nous sommes en train de nous demander si nous n'allons pas arrêter la banane. Nous allons arrêter la banane. Quand je dis ça aux gens, ils ne me croient pas. Ils ont tort, car cette décision est proche. Je ne veux pas d'une dérogation délivrée par monsieur le préfet dans une ambiance négative maintenue volontairement. […] C'est clair : je ne veux pas d'une décision du préfet qui ne soit pas appuyée par un consensus des élus. Ou bien la banane est considérée comme une question d'intérêt général en dehors de tout clivage politique ou de toute idéologie partisane. Ou bien la banane est un sujet de polémique et les producteurs n'accepteront plus d'être mis au banc des accusés. ».

[67] Motion du Conseil Régional Martinique, séance plénière du 1er décembre 2011.

[68] Initié le 25 juillet 2012, ce collectif s'est progressivement constitué avec au total une vingtaines d'organisations membres : Assaupamar, Syndicat des Agriculteurs de Martinique, Parti pour la Libération de la

S'y trouvaient d'une part des associations et syndicats dont l'objet était directement concerné par la pratique de l'épandage aérien, tel que la préservation de l'environnement (Assaupamar), la santé publique (AMSES et SESD), l'agriculture et l'apiculture (ORGAPAYS, syndicats des agriculteurs et Collectifs des apiculteurs). D'autre part, s'y trouvaient des partis et des mouvements politiques dont les orientations souverainistes voire indépendantistes rejoignent les causes défendues par les précédentes associations telles que le Parti pour la Libération de la Martinique (PALIMA), le Mouvement International pour la Réparation (MIR), le Mouvement des démocrates et écologistes pour une Martinique souveraine (Modemas) et le Conseil National des Comités Populaires (CNCP). Enfin, un certain nombre d'associations culturelles sympathisantes rejoignirent le collectif telles que le groupe de musique traditionnel San Chen, l'association des écrivains Ka Matjé Kréyol, la radio locale Zaycrew, quelques artistes locaux et d'autres associations diverses (APPASé, syndicat des restaurateurs et traiteurs Martiniquais). Comme me le précisa madame Julie, l'une des responsables de communication de ce collectif, il s'agissait de « sensibiliser la population, de faire connaître ce problème-là au grand public »[69] à travers des distributions de tracts, des pétitions, des marches. Malgré leur mobilisation, le préfet accorda une seconde dérogation de six mois à l'Union Des Producteurs de la Banane de la Martinique le 9 août 2012.

Parallèlement, en Guadeloupe, les producteurs de bananes de Guadeloupe firent une nouvelle demande en 2012. Le 13 juillet 2012, le préfet Amaury de Saint-Quentin octroya de nouveau une dérogation pour six mois à la société *Les producteurs de Guadeloupe* (LPG). Suite à cette dérogation, et de manière analogue à la Martinique, un collectif contre l'épandage aérien en Guadeloupe à l'initiative de Jacky Dahomay, composé au départ d'associations écologistes (ASFA, IRETRA, EnVie-Santé, SOS Basse-Terre Environnement-Guadeloupe) qui seront par la suite rejointes par divers syndicats, associations et partis[70]. À travers des marches et des distributions de tracts, ce collectif tenta également se sensibiliser la population à cette question.

Les arrêtés préfectoraux de ces deux îles furent contestés auprès des tribunaux administratifs par des associations écologistes et collectifs locaux. En particulier

Martinique, Santé Environnement Sans Dérogation, Nou Matinitjé, Sen Chenn, Associations d'écrivains Martiniquais Ka matjé kréyol, L'APPASE, collectif de aquaculteurs, Orgapays, le MODEMAS, le Mouvement International pour la Réparation, le Collectif National populaire, la radio ZayCrou.

[69] Entretien avec Mme Julie, Fort-de-France, Martinique, Octobre 2014.

[70] « ASFA, IRETRA, EnVie-Santé, Collectif de Vigilance Citoyenne, Le Gaiac, Basse Terre Environnement, SOS Basse-Terre-Environnement, Guadeloupe Nature Environnement, URAPEG, ASSE, ONG COEDADE, 11 Secondes pour l'Environnement, SNES, FSU, CTU, CIPPA, Combat Ouvrier, Parti de Gauche, PCG, Institut Rémy Nainsouta, Comité Abou Jamal, La Tyrolienne ».

l'Assaupamar et l'AMSES (Association Médicale pour la Sauvegarde de l'Environnement et de la Santé), l'APNE (Association de Protection de la Nature et de l'Environnement), mais aussi FNE (France Nature et Environnement) qui demandèrent l'annulation de ces dérogations devant le tribunal administratif en Martinique. Les associations ASFA (Association pour la Sauvegarde et la réhabilitation de la Faune des Antilles), IRETRA, AMAZONA, et SOS ENVIRONNEMENT firent de même en Guadeloupe. Elles insistèrent sur le fait que certains produits utilisés, tels que le Banole, s'avèrent toxiques et que ces produits, de par les conditions climatiques – vents et réévaporation –, sont susceptibles de contaminer des zones habitées. Les deux dérogations en cours furent suspendues par les tribunaux administratifs de Martinique et de Guadeloupe respectivement les 10 et 3 octobre 2012. Les deux juges indiquèrent que l'adjuvant *Banole* n'avait pas fait l'objet d'une autorisation d'utilisation dans ces conditions.

Suite aux décisions des tribunaux administratifs, les préfectures de Martinique et de Guadeloupe réagirent rapidement. La préfecture de Martinique émit un communiqué de presse le 10 octobre 2012 – soit le jour même – précisant qu'hormis l'usage du *Banole* le reste de l'arrêté demeure en vigueur. Victorin Lurel, ancien président de la Région de Guadeloupe et ministre de l'Outre-mer au moment de ces décisions, s'opposa à la suspension de l'épandage aérien, projetant même de saisir du conseil d'État afin d'annuler la décision du tribunal administratif de Basse-Terre[71]. Le 15 octobre 2012, la préfecture de Guadeloupe prit un arrêté modifiant le premier en supprimant le *Banole* de la liste des produits autorisés et maintint ainsi l'autorisation de l'épandage aérien pour la durée prévue. Ces arrêtés modificatifs ont été critiqués par les collectifs des deux îles, mais n'ont pas été suspendus jusqu'à la fin de la date prévue.

*Second tour*

Le second tour voit une troisième série de dérogations sur les deux îles ainsi que leurs contestations. Les dérogations en Martinique et en Guadeloupe arrivant à leurs termes, les producteurs de banane firent une nouvelle demande cette fois-ci pour un an. En prévision de la décision du préfet, le collectif contre l'épandage et l'empoisonnement des Martiniquais organisa une manifestation le 23 février réunissant 1000 personnes à Fort-de-France.

[71]La 1ère.fr avec AFP, « Lurel s'oppose à la suspension de l'épandage », in *Guyane 1ère*, en ligne, accessible à < http://guyane.la1ere.fr/2012/10/11/lurel-s-oppose-la-suspension-de-l-ependage-1227.html >, consulté le 20 mars 2016.

**Photo 1. Manifestation contre l'épandage aérien en Martinique le 26 février 2013**[72]

En Guadeloupe, le collectif contre l'épandage aérien mena une manifestation le 1er juin à Pointe-à-Pitre afin de protester contre la nouvelle dérogation.

**Photo 2. Manifestation contre l'épandage aérien en Martinique le 29 avril 2013**[73]

Cependant, de nouveau, les préfectures de Martinique et de Guadeloupe prirent des arrêtés autorisant l'épandage aérien respectivement les 26 février et 29 avril 2013 pour une durée d'un an. Les associations locales contestèrent ceux-ci devant les tribunaux

[72] Photo de Sophia Sabine, membre du collectif contre l'empoisonnement des Martiniquais, avec sa permission.
[73] Photo de Béatrice Ibéné, membre du collectif contre l'épandage aérien en Guadeloupe, avec sa permission.

administratifs de Basse-Terre et de Fort-de-France. Malgré un nouvel arrêté modificatif de la préfecture de Guadeloupe le 3 juin 2013, la dérogation pour une durée d'un an fut suspendue le 5 juillet 2013. Le tribunal administratif de Basse-Terre indiqua :

> « que les associations [Envie-Santé, ASFA et AMAZONA] produisent des éléments circonstanciés de nature à rendre plausible, eu égard à la toxicité des produits utilisés, *l'existence d'un risque grave pour la santé* lié à leur pulvérisation par la voie aérienne sur des surface étendues, que notamment, les données disponibles relatives aux produits autorisés *font apparaître une toxicité importante pour l'homme et les organismes aquatiques* »[74].

Les juges affirmèrent que les mesures prises par les producteurs ne tiennent pas compte « des effets cumulés des produits » et montrent une « méconnaissance du principe de précaution »[75]. Pour les mêmes raisons, la dérogation fut suspendue à nouveau le 28 août 2013 en Martinique[76]. Anticipant l'annulation définitive de la dérogation du 26 février 2013 dont le jugement était prévu pour le 28 novembre, le préfet Laurent Prévost prit une quatrième dérogation le 19 novembre 2013 pour une durée de quatre mois. Les épandages recommencèrent quelques jours après. Ce dernier arrêté pris en Martinique sans consultation du public fut une nouvelle fois attaqué en justice par l'Assaupamar, l'AMSES et l'APNE (association pour la protection de la Nature et de l'Environnement). Le tribunal administratif ordonna sa suspension le 7 février 2014[77]. Au total, les préfectures de la Martinique et de la Guadeloupe ont chacune pris quatre arrêtés en deux ans autorisant l'épandage aérien par dérogation aux principaux producteurs de bananes[78].

*Troisième tour*

[74] Tribunal de Basse-Terre, Jugements n° 13920 et n°13921, lu le 5 juillet 2013, p. 13.
[75] Ibid. p. 14.
[76] Extrait du compte rendu du Tribunal administratif de Martinique, cité par Everard, Cécile, « Victoire des associations, défaite des planteurs », in *France-Antilles Martinique*, [en ligne], Frances-Antilles, le 29 août 2013, disponible sur < http://www.martinique.franceantilles.fr/actualite/environnement/victoire-des-associations-defaite-des-planteurs-218796.php >, consulté le 20 février 2016 : « les requérantes (c'est-à-dire les associations NDLR (AMSES et ASSAUPAMAR) font valoir que l'épandage aérien de produits phytopharmaceutiques sur une superficie représentant l'essentiel de la superficie totale des plantations, qui succède à deux précédentes dérogations ; lesquelles faisaient suite à une pratique analogue ancienne, crée, eu égard aux effets de ces produits, un risque environnemental et de santé préjudiciable [aux intérêts dont elles ont la charge, intérêts reconnus par la charte de l'environnement, intérêt nullement inférieur à l'obligation de lutter contre les cercosporiose. ».
[77] Nodin, Joseph, « Epandage aérien : la justice annule l'autorisation préfectorale, », in *Martinique 1ère*, [en ligne], disponible sur <http://la1ere.francetvinfo.fr/martinique/2014/02/07/epandage-aerien-la-justice-annule-l-autorisation-prefectorale-117033.html >, consulté le 20 février 2016.
[78] Les arrêtés de la préfecture de Guadeloupe datant du 10 janvier 2012, 13 juillet 2012, du 15 octobre 2012 et du 3 juin 2013 octroyèrent des dérogations à l'épandage aérien à la société *Les producteurs de Guadeloupe* (LPG). Les arrêtés de la préfecture de Martinique datant du 11 décembre 2011, d'août 2012, du 26 février 2013 et le 19 novembre, octroyèrent des dérogations à l'épandage aérien à l'*Union Des Producteurs de la Banane de la Martinique.*

Le dernier tour de ce « jeu » conflictuel se déroula au niveau national. Le 23 décembre 2013, le ministère de l'Agriculture, de l'agroalimentaire et de la forêt prit un nouvel arrêté relatif aux conditions d'épandage par voie aérienne. Cet arrêté ministériel remplaçant celui du 31 mai 2011, élargit les possibilités et les conditions dans lesquels les dérogations peuvent être octroyées. Il précise que des dérogations peuvent être accordées « hors cas d'urgence », « dès lors qu'il n'existe pas de solution alternative et, notamment, que les actions de lutte intégrée ne permettent pas d'exclure totalement le recours à cette pratique »[79]. Il n'est plus question de devoir présenter un avantage manifeste pour « la santé *publique* et l'environnement par rapport à une application terrestre » mais uniquement « d'avantages manifestes, dûment justifiés, pour la santé, l'environnement ou la sécurité et la protection des *opérateurs* du fait de l'impossibilité du passage de matériels terrestres »[80]. Le 28 mars, les associations environnementales AFSA, AMAZONIA, ENVIE-SANTE de la Guadeloupe demandèrent la suspension de cet arrêté ministériel devant le Conseil d'État. Le 6 mai 2014, le juge des référés du Conseil d'État, reconnaissant la situation d'urgence du fait des dangers que présente cette pratique pour la santé publique et l'environnement, et remarquant que cet arrêté est en contradiction avec la directive européenne du 21 octobre 2009 car il ne tient compte que de la seule sécurité et protection de l'opérateur, ordonna la suspension de celui-ci[81].

Cette action menée par des associations guadeloupéennes eut des répercussions sur tout le territoire national, donnant lieu à un nouvel arrêté ministériel[82] promulgué par Ségolène Royal, ministre de l'Écologie, Marisol Touraine, ministre de la Santé et Stéphane Le Foll ministre de l'Agriculture réaffirmant l'interdiction de l'épandage aérien en France, le 15 septembre 2014. La banane ne figure plus sur la liste des cultures pouvant encore faire l'objet de dérogation (la vigne et le riz). Bien que cet arrêté ministériel fût reçu publiquement comme marquant la fin des épandages, l'article 17 de cet arrêté prévoit la possibilité d'y revenir « en cas d'urgence dûment justifiée »[83].

---

[79] Ministère de l'Agriculture, de l'agroalimentaire et de la forêt, Arrêté du 23 décembre 2013 relatif aux conditions d'épandage par voie aérienne des produis mentionnés à l'article L253-8 du code rural et de la pêche maritime. Article 1er.

[80] Ibid., Article 3.

[81] Conseil d'État, Paris, Ordonnance du 6 Mai 2014, N°376812.

[82] Arrêté du 15 septembre 2014 relatif aux conditions d'épandage par voie aérienne des produits mentionnés à l'article L. 253-8 du code rural et de la pêche maritime.

[83] Ibid., Article 17 : « En cas d'urgence dûment justifiée, à caractère imprévisible ou exceptionnel, notamment climatique, ou lorsqu'un organisme nuisible ne peut être maîtrisé par d'autres moyens que l'épandage par voie aérienne, des dérogations d'urgence peuvent être octroyées, sous réserve que les conditions mentionnées à l'article L. 253-8 du code rural et de la pêche maritime soient remplies. ».

### *La dérive au cœur du conflit*

Ce conflit portant sur la possibilité de continuer la pratique de l'épandage aérien à travers un régime dérogatoire aux Antilles tourna explicitement autour de deux enjeux principaux : les risques pour la santé publique et la préservation de l'environnement. Ces risques ayant pour origine principale la dérive de produit, celle-ci demeura explicitement au cœur de ces conflits tentant d'affirmer ou d'infirmer l'existence de ces risques. Le premier point des discussions au sein des tribunaux administratifs porta sur cette circulation hors des limites des bananeraies. D'un côté, les producteurs agricoles firent part de leurs dispositifs techniques – récemment mis en place – qui visèrent à prévenir cette circulation. Les hélicoptères furent équipés de buses anti-dérives, ainsi que d'un système GPS qui enclenchait la fermeture automatique des clapets dès que l'hélicoptère sortait du périmètre de la zone à traiter[84].

> « Mr. Blois_ [un responsable de l'institut tropical technique] On avait fait quelque chose d'extraordinaire. C'est-à-dire les hélicos étaient équipés de GPS. On avait des buses anti-dérives, on avait des clapets de fermeture automatiques quand on sortait des zones GPS. On appliquait 15L/hectare d'huile avec 0,4L de fongicide. Enfin, c'est ridicule en termes d'application. Pour réussir à faire ça en traitement terrestre, c'est hyper compliqué. »[85]

Les autorisations préfectorales s'appuyèrent également sur la démonstration de l'absence de dérive des producteurs à travers leur technologie. Selon les considérations de la préfecture de Fort-de-France, le premier arrêté préfectoral fait mention des « garanties apportées en matière de limitation de la dérive de produits phytosanitaires et de traçabilité des épandages aériens »[86]. De même, le premier arrêté préfectoral de Basse-Terre mentionne « les garanties apportées en matière de limitation de la dérive de produits phytosanitaires et de traçabilité des épandages aériens »[87]. En annexe de leurs arrêtés, les préfets indiquaient alors les zones autorisées. D'un autre côté, les associations membres des collectifs contre l'épandage en Martinique et en Guadeloupe, souhaitant prouver les risques associés à cette pratique aux Antilles, eurent pour objectif premier de démontrer cette dérive et cette circulation. Elles firent état d'une présence du vent pouvant faire dériver les produits, de la

[84] Pour la Martinique Informations obtenues à travers deux entretiens avec des responsables techniques du groupement des producteurs de Bananes Ducos, octobre, 2014. Pour la Guadeloupe, voir : Les producteurs de la Guadeloupe, *demande de dérogation annuelle à l'épandage de produit phytopharmaceutique par voie aérienne*, 16 janvier 2013 disponible depuis <*http://daaf971.agriculture.gouv.fr/*>, accédé le 20 janvier 2013, p. 83

[85] Entretien avec Mr. Blois membre de l'Institut technique tropical en appui aux producteurs de bananes. Bois Rouge, Martinique, Septembre 2014.

[86] Préfecture de Martinique, Arrêté portant dérogation à l'interdiction d'épandage des produits mentionné à l'article L. 253-1 du code rural et de la pêche maritime par voie aérienne pour l'année 2011.

[87] Préfecture de Guadeloupe Arrêté N°2012-21 portant dérogation à l'interdiction d'épandage des produits mentionnés à l'article L.253-1 du Code Rural et de la Pêche Maritime par voie aérienne, 10 janvier 2012.

possibilité de réévaporation des produits posés sur les feuilles de bananiers ainsi que de la proximité des habitations et autres constructions urbaines avec les bananeraies. La reconnaissance de cette circulation fut l'un des principaux éléments à partir desquels les tribunaux administratifs de Basse-Terre et de Fort-de-France suspendirent les arrêtés préfectoraux. La première ordonnance du Tribunal Administratif de Basse-Terre (Guadeloupe) qui suspend l'arrêté préfectoral portant dérogation à l'épandage aérien ordonnance stipule que :

> « les associations requérantes soutiennent que : l'épandage aérien ne peut être pratiqué sans risque de dispersion des produits dans l'air, ce qui, compte tenu de la toxicité de certains produits, de la géographie de la Guadeloupe et de la proximité d'habitation expose la population à un grave danger, qui caractérise une question d'urgence. […] » [88]

### *La dangerosité des produits en question*

Une fois cette circulation admise, un second point litigieux concerna la nature délétère de cette circulation. Il s'agissait de savoir si les produits utilisés étaient dangereux pour l'homme, pour l'environnement ou non. Pour Monsieur Léon, un des dirigeants du groupement des producteurs de bananes de Martinique BANAMART, la réponse est négative :

> « Auteur_ Pensez-vous qu'il y avait un risque sanitaire ?
> Mr. Léon_ Non. Il n'y avait pas de risque sanitaire. À la rigueur… d'abord ce sont des produits qui ont été homologués et au niveau européen par l'ASFA et au niveau français par l'ANSES. Moi, je ne suis pas un champion de l'homologation. Euh, enfin il y a des scientifiques, il y a des collègues scientifiques qui sont là pour homologuer les produits, et dire à un moment donné, soumettre à la DGAL (direction générale de l'alimentation) si le produit est utilisable ou pas. Et si le produit est utilisable, avec quelle classification, dans quelles conditions. Moi utilisateur, ben c'est comme un médicament. Je crois mon médecin quand il me donne un médicament. C'est pas moi qui vais me dire est-ce que le médicament, est-ce qu'il va pas me… est-ce qu'il est bien homologué ou est-ce qu'il n'est pas dangereux. Je ne sais pas. Moi, je ne suis qu'un utilisateur. Un agriculteur n'est qu'un utilisateur. »[89]

Dans le camp opposé, les associations ont mis en avant, en plus de la dérive des produits, une dangerosité pour la santé publique et pour l'environnement propre aux produits

[88] Pour exemple la première ordonnance du Tribunal Administratif de Basse-Terre (Guadeloupe) relative à l'épandage aérien ordonnance 1200955, dit ceci en page 1 : « les associations requérantes soutiennent que : l'épandage aérien ne peut être pratiqué sans risque de dispersion des produits dans l'air, ce qui, compte tenu de la toxicité de certains produits, de la géographie de la Guadeloupe et de la proximité d'habitation expose la population à un grave danger, qui caractérise une question d'urgence. […] ».
[89] Entretien avec Mr. Léon, Bois Rouge, Martinique, octobre 2014.

eux-mêmes. La docteure Jos Pelage, présidente de l'AMSES, à la suite de la dérogation accordée par le préfet de la Martinique le 26 février 2013, déclara dans le journal France-Antilles du 8 mars que les produits sont délétères :

> « [Si] l'on prend les produits, tous sont mauvais. Le Gondia est toxique pour le fœtus, il n'est pas acceptable que des ouvrières agricoles enceintes puissent être exposées. Le Tilt et le Sico sont des perturbateurs endocriniens, cancérigènes sur les rats. »[90]

De même, l'Assaupamar conteste dans le mémoire remis au tribunal administratif de Fort-de-France, en vue de suspendre et d'annuler ce même arrêté préfectoral, la « rigueur des appréciations de l'ANSES « dès lorsqu'elle juge acceptables les risques en ce qui concerne le Tilt et le Sico, dont les fabricants eux-mêmes précisent qu'ils peuvent être à l'origine de « malaises potentiellement mortels »[91]. À l'instar du conflit autour du CLD, la dangerosité du produit est présentée aussi en association avec les autres pesticides déjà utilisés contribuant à l'« effet cocktail ». Dans un communiqué de presse du 25 avril 2013, le « collectif vigilance citoyenne » participant au collectif contre l'épandage aérien de Guadeloupe justifie ainsi leur opposition à l'épandage aérien :

> « Le problème est que l'usage de pesticides dans l'agriculture en Guadeloupe et notamment dans la banane a produit une catastrophe écologique et sanitaire, ceci pour des siècles. On ne peut que malheureusement constater qu'on ne cesse d'élargir les zones interdites à la pêche et que nos eaux, nos sources, sont gravement polluées ! Or, la pratique de l'épandage aérien continue d'aggraver la situation déjà dramatique car tous ces pesticides néfastes produisent un effet cumulatif et multiplicateur (dit « cocktail ») dommageable pour notre santé, celle de nos enfants et de tous ceux qui résident en Guadeloupe. Cela a été nettement démontré par les scientifiques. On ne peut donc continuer ainsi. »[92]

Enfin, la dangerosité des produits pesticides est pointée également en rapport à leurs effets sur l'environnement et la faune. Prolongeant les travaux de Michel Breuil, l'Association pour la Sauvegarde de la Faune des Antilles (ASFA) conduisit des recherches sur la faune présente au sein des bananeraies. L'ASFA et l'association d'ornithologues guadeloupéens AMAZONA ont mis en avant devant les tribunaux administratifs les menaces que cette pratique et ces pesticides portent sur la faune. Madame Erika, vétérinaire et une des

---

[90] France-Antilles, Interview du Docteur Pelage du 8 Mars 2013, <http://www.martinique.franceantilles.fr/actualite/economie/docteur-josiane-jos-pelage-presidente-de-l-amses-association-medicale-pour-la-sauvegarde-de-l-environnement-et-de-la-sante-c-est-une-grande-deception-quelle-que-soit-la-duree-de-la-derogation-196138.php>, accédé le 10 Mars 2013.

[91] Voir Jugement du 12 novembre 2013 du tribunal administratif de Fort-de-France.

[92] Communiqué de presse du collectif vigilance citoyenne du 25 Avril 2013, diffusé par mail par l'un des ses membre Jacky Dahomay.

responsables de l'ASFA, raconte comment son intérêt pour la faune a été sa porte d'entrée dans cette lutte contre l'épandage aérien :

> « Mme Érika_ On s'est rendu compte que les conditions de dérogation en France étaient vraiment trop permissives par rapport à la directive européenne. Et nous, on savait en faisant des captures. On savait que c'était des milieux très riches et qu'on ne pouvait pas laisser épandre comme ça. C'est vrai que c'est parti d'abord de l'inquiétude pour les espèces animales présentes. Et au fur et à mesure de recherches sur les molécules précisément utilisées sur leurs aspects perturbateurs endocriniens cancérogènes, on s'est très rapidement rendu compte – et mais c'est souvent le cas en fait contrairement à ce qu'on pourrait penser qu'on étudie les animaux – que c'est aussi une menace pour la santé publique. Donc notre combat qui a été au départ un combat par rapport aux animaux et à la faune présente pour l'environnement au sens large mais vraiment à l'impact sur la faune, est très rapidement devenu un combat pour la santé publique, parce que ce qui est souvent toxique pour l'animal, cela l'est souvent aussi pour l'être humain. Même si les échelles ne sont pas les mêmes. »[93]

L'association AMAZONA s'est jointe au collectif contre l'épandage aérien faisant valoir les menaces que faisait peser cette pratique sur les oiseaux de la Guadeloupe, comme en témoignent monsieur Franck et madame Lois, responsables de l'association :

> « Mme Lois_ On travaille pour ça. Donc quelque part l'épandage aérien, les produits ne restent pas cantonnés aux champs de bananes qui en plus sont fréquentés par différentes espèces. Les produits s'écoulent, ils se propagent partout. Donc quelque part, cela a un impact également sur les espèces qui sont les oiseaux. C'est par rapport à ça. Pour nous, cela a justifié notre action.
> Mr. Franck _ Et des démonstrations directes, des conséquences directes. Lors d'épandage avec un peu d'humidité, les produits restaient cumulés dans les déchets organiques, dans les flaques d'eaux, les oiseaux consommaient et se baignaient dedans comme si c'était de l'eau et en mouraient directement. »[94]

### *Les alternatives techniques*

Le troisième point central autour de ces conflits fut celui de la possibilité d'alternative technique à l'épandage aérien. Les demandes de dérogation des planteurs et les multiples arrêtés préfectoraux répondant favorablement à ces demandes font tous état de l'absence d'alternatives techniques pour faire face à la maladie cercosporiose noire au moment de ces dérogations. Les groupements de bananes mirent en avant leurs efforts pour trouver une alternative technique, notamment avec le développement de canons terrestres qui pulvérisent sur le dessus des feuilles les mêmes produits depuis le sol. Les exemples des îles voisines de Sainte-Lucie et de la Dominique, dont la production de banane est fortement affectée par cette

[93] Entretien avec Mme Erika, Sainte-Anne, Guadeloupe, Août 2014.
[94] Entretien avec Mr. Franck et Mme Lois, Abîmes, Guadeloupe, Août 2014.

maladie, furent évoqués afin de montrer ce qui pourrait advenir dans les bananeraies des Antilles si l'épandage aérien venait à être interdit. C'est à partir de cette absence revendiquée d'alternatives techniques et de la nécessité de traiter les bananes que les préfets, s'appuyant sur l'arrêté ministériel du 31 mai 2011, prirent leurs multiples arrêtés. De leur côté, les associations affirmaient au contraire l'existence de solutions alternatives comme l'effeuillage, pratique consistant à couper les feuilles atteintes.

## La critique des services de l'État et les critiques d'une discrimination des Outre-mer

De manière similaire à l'affaire du CLD, les conflits autour de l'épandage aérien révélèrent une mise en cause de l'État français à partir des enjeux écologiques et sanitaires. Trois critiques sont formulées à l'égard de l'État. En premier lieu, les dérogations à répétition en Guadeloupe et en Martinique alimentent la critique d'un régime d'exceptionnalité qui devient la règle. Le collectif contre l'épandage aérien en Martinique, à la suite de la 2e dérogation prise par le préfet de Martinique, dénonce « l'exception qui est en train de devenir la règle »[95]. En second lieu, l'État est critiqué par rapport à l'absence de prise en compte des avis de la population lors des consultations publiques avant l'octroi des dérogations. Pour Pascal Tourbillon, conseiller juridique de l'Assaupamar, il ne s'agit pas de consultations :

> « Il y a lieu de relever que le préfet-gouverneur de l'État colonial français ne consulte pas les Martiniquais, il se contente de les « informer » et de les inviter à regarder le dossier à la préfecture et dans les trois sous-préfectures, et à mettre leurs observations « éventuelles ». De toute façon, cela ne l'intéresse pas : il n'a même pas pris la peine de communiquer le bilan des « informations » précédentes et des observations portées. Quel intérêt dès lors pour nous d'aller mettre des observations dont on ne tient aucun compte ? »[96]

Ce sentiment d'une absence de prise en compte de l'avis de la population en Guadeloupe motiva la création du collectif contre l'épandage aérien, comme le raconte Mme Erika, l'une des responsables de l'ASFA :

> « Mme Érika_ A partir de 2011, il y eu des consultations publiques sur les dérogations. Dès la première consultation publique relative à cette

[95] Évrard, Cécile, « l'Envol du collectif contre l'épandage aérien », in *France-Antilles*, [en ligne ], France-Antilles, 27 septembre 2012, disponible sur <http://www.martinique.franceantilles.fr/actualite/economie/l-envol-du-collectif-contre-l-epandage-aerien-175309.php>, consulté le 2 janvier 2013.

[96] Entretien de Pascal Tourbillon sur la Radio APAL du janvier 2013, disponible sur < http://www.m-apal.com/General/fichiers/mapaljournal/Non%20a%20l_empoisonnementdes%20Martiniquais%20.htm>, consulté le 20 novembre 2014.

> dérogation de 2012, l'ASFA, mais elle n'était pas la seule (il y avait AMAZONA déjà) on devait être que trois ou quatre seulement. On a déposé nos avis à la consultation publique. Je pense qu'il y avait quatre ou six personnes maximum qui ont déposé des avis à l'époque. Cela s'est fait vraiment de façon confidentielle. Puis, nous, très naïfs, comme on a par ailleurs de relativement bons rapports avec l'administration, on était très naïf à l'époque, on s'est dit quand même avec les avis que l'on porte, ils vont quand même se poser des questions. Et en fait, pas du tout. Euh donc après voilà, c'est monté en puissance quand il y eu une nouvelle dérogation, là il y a eu des consultations et on a donné nos avis avec des avis très circonstanciés à l'administration, notamment avec les effets potentiellement dangereux pour la faune en montrant les impacts sur la faune. On a posé des avis qui ont été rendus publiques. Rebelote, on n'a vu aucune prise en compte. Mais zéro prise en compte de ces avis ! On s'est dit : mais les consultations publiques, cela ne sert à rien. On peut pas, nous, passer du temps, bénévoles, à faire des recherches bibliographiques, à avancer des arguments à dire à l'administration « attention il y a un problème ». Si on fait une consultation c'est quand même pour que l'avis des gens il soit au moins étudié et là on avait l'impression voilà. Donc 2e consultation rebelote. Là par contre c'est monté en puissance, et en suite d'autres personnes ont commencé à se réunir pour discuter des effets sur la santé. C'est des gens qu'on a rejoint naturellement avec nous nos compétences naturalistes. Et c'est comme ça que s'est monté le collectif contre l'épandage aérien. »[97]

Enfin, l'État et particulièrement les préfectures furent critiqués par ces collectifs, du fait de privilégier les intérêts économiques d'un groupe de professionnels face aux risques environnementaux et sanitaires pour toute la population. À la suite de la 4e dérogation en Martinique octroyée par le préfet Laurent Prévost le 19 novembre 2013, les associations Assaupamar et AMSES annoncent qu'elles entendent porter plainte contre le préfet en ce que ce représentant de l'État contribue à mettre en danger la vie des habitants de ce département d'Outre-mer[98]. L'avocat et ancien député martiniquais Philippe Edmond Mariette, qui par ailleurs fut président de la mission d'information parlementaire sur le CLD en 2005, annonça le 22 novembre 2013 que lui aussi souhaite porter plainte contre le préfet de la Martinique Laurent Prévot « en tant que personne physique » pour « mise en danger d'autrui »[99]. Cette critique est explicite dans le manifeste du collectif contre l'épandage aérien en Guadeloupe :

---

[97] Entretien avec Mme Erika, Sainte-Anne, Guadeloupe, Août 2014.

[98] Jean Jacob Bicep, Garcin Malsa & Henri Louis- Régis, « Antilles : non aux épandages de pesticides », in , in *Mediapart*, [site web], 26 novembre 2013, disponible sur <http://blogs.mediapart.fr/blog/jean-jacob-bicep/261113/lettre-ouverte-de-leurodepute-jean-jacob-bicep-monsieur-le-maire-garcin-malsa-et-le-president>, consulté le 30 novembre 2014.

[99] « Epandage : Philippe Edmond Mariette dit porter plainte contre le préfet de Martinique », in *People Bô Kay*, [site web], 22 novembre 2013, disponible sur <http://www.people-bokay.com/epandage-philippe-edmond-mariette-dit-porter-plainte-contre-le-prefet-de-martinique/>, consulté le 5 janvier 2014.

> « Nous sommes scandalisés que l'État ne prenne pas en considération les risques sanitaires réels encourus par les personnes les plus exposées et les plus vulnérables à cette pollution (travailleurs de la banane, riverains, femmes enceintes, nourrissons, enfants, …). D'autant plus que ces populations ont déjà subi de multiples expositions passées à des cocktails de polluants organiques persistants (divers organochlorés). / Nous sommes indignés que l'État justifie la satisfaction de cette dérogation par des prétextes économiques, les mêmes qui ont justifié l'empoisonnement à la Chlordécone, cédant une fois de plus au lobbying des grands planteurs alors que les petits planteurs ne reçoivent rien pour la diversification. »[100]

A l'instar de l'affaire du CLD, cette critique d'un État mettant en danger la vie de ces citoyens fut recouverte d'une critique d'une discrimination des citoyens ultra-marins comme en témoigne cette lettre publique de la docteure Jos Pelage, présidente de l'AMSES, adressée à la ministre de la santé Marisol Touraine en juin 2013 :

> « Entre la vie du bananier et la vie humaine, l'État a choisi clairement le bananier, traduisant sa cynique légèreté face à l'exigence de santé publique des populations et singulièrement de celles d'outre–mer. Faut-il y voir comme certains, *une survivance du vieil esprit colonial*, qui reposant sur le honteux postulat de l'infériorité de l'autochtone, considère la vie de celui-ci comme une valeur négligeable ? » [101].

Monsieur Bona, l'un des responsables du LKP (Lyannaj Kon pwofitasyon), collectif qui s'est aussi mobilisé sur le conflit de l'épandage aérien, voit dans l'absence de prise de position de la part des élus et le choix de préserver les intérêts économiques des quelques lobbys, la « vérification » de la situation coloniale de la Guadeloupe :

> « Mr. Bona_ Là encore, des élus très frileux qui mettent toujours en avant le volet économique en oubliant que d'ici 5, 15, 20, 30 ans, nous allons laisser un îlet complètement pourri avec des enfants qui sont malformés et atteints mentalement. Tu vois ? Tout ça pour quoi ? Pour préserver les intérêts économiques. Il faut savoir que le secteur de la banane est celui qui reçoit le plus de subventions et que la majorité de l'argent finit dans les poches des gros planteurs. Donc, en fin de compte, c'est un modèle économique qui nous mène à la ruine, qui nous mène à la destruction de l'environnement à la destruction de l'être humain, pour préserver les intérêts économiques des petits lobbys. La Guadeloupe c'est une colonie. Ça se vérifie. Quand tu regardes ça, ça se vérifie. »[102]

L'affaire de l'épandage aérien, tout comme celle du CLD, montrent que ces pollutions environnementales et ces risques sanitaires liés à l'usage de pesticides dans les plantations de

[100] Manifeste du collectif contre l'épandage aérien de Guadeloupe, 2 août 2012, disponible sur < http://ddata.over-blog.com/xxxyyy/0/39/45/63/manifeste-et-signataires-collectif-02082012.pdf >, consulté le 20 décembre 2012.
[101] Pélage, Jos, « mourir par dérogation », in *France-Antilles :Martinique*, [en ligne], 8 juillet 2013, disponible sur < http://www.martinique.franceantilles.fr/opinions/tribune/mourir-par-derogation-212186.php >, consulté le 20 mars 2014, je souligne.
[102] Entretien Mr. Bona, Pointe-à-Pitre, Guadeloupe, août 2014.

bananes soulèvent non seulement des enjeux de politiques publiques mais mettent également en scène des « fractures coloniales »[103] propres à ces sociétés où l'égalité des citoyens ultra-marins est questionnée.

## C. De la fuite de la faute à la fuite du politique : le monde en jeu

Les mises en question de la responsabilité de l'État dans ces pollutions par la société civile ainsi que les critiques des discriminations des Outre-mer ont pointé un malaise, et surtout une méfiance lancinante des citoyens ultramarins vis-à-vis de leurs rapports à l'État français et de la considération dont ils font l'objet. Peut-être ce malaise demeure-t-il à l'origine du peu d'attention portée par les chercheurs mais aussi par l'État et les gouvernements aux enjeux juridiques et politiques de ces pollutions. Jusqu'à ce jour, aucun jugement public ne fut rendu, aucune faute ne fut reconnue et aucune discussion publique ne fut menée au regard de ces disparités d'expositions aux pesticides aux Antilles relativement à la France hexagonale. Or, la présence de ces critiques et de ces accusations, avant même le jugement de leur la vérité, attestent que ces pollutions, au-delà des conséquences environnementales, sanitaires et socio-économiques comportent des enjeux pour le monde, pour l'espace qui s'institue entre les hommes, aux Antilles et en France hexagonale. En retraçant de manière critique la posture de l'État et des pouvoirs publics consistant à fuir toute critique ou discussion de faute, j'analyserai les enjeux pour le monde que présente un véritable engagement de ces questions. Faisant ainsi apparaître les différents enjeux pour le monde d'une reconnaissance de faute dans l'affaire du CLD dans un premier temps, puis d'un engagement de la question de l'égalité des citoyens ultramarins à partir de ces pollutions environnementales.

[103] Blanchard, Pascal, Blancel & Sandrine Lemaire, *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La découverte, 2006.

## Usage du CLD : reconnaissance de faute et enjeux pour le monde

### *La fuite de la faute ou le privilège de la « réparation »*

> « Mr. Jacques_ Et puis l'État se donne le bon rôle aujourd'hui, « nous faisons de la recherche pour voir comment soigner les petits malheureux », kon si bay là tombé du ciel quoi (*Comme si ce serait tombé du ciel)*. Et les petits malheureux qui ont été empoisonné au CLD… [sarcastique] Alors il y a l'enquête Timoun, c'est bien. C'est bien. C'est quand même bien. Mais tu vois, c'est bien qu'il y ait une enquête sur les enfants et on sait aujourd'hui que depuis la matrice des parents c'est déjà empoisonné. Ils le savent. Ils savent qu'il y a un lien. […] Et yo ka dit Ga belle action nous ka mènen pour la recherche. (ils disent ''regardez les recherches que nous menons'') C'est le beau rôle. Kon si sé an bagay qui ka tombé sur le petit maléré (*comme si c'est quelque chose qui tombe sur le petit malheureux)*. « nous ka fè dé bel aksion bagay kon *sa (on fait de belles actions, des choses comme* ça )». Tu vois ? c'est ça ? Mais on ne voit pas quel est le responsable… »[104]

Avant toute analyse politique de l'affaire du CLD, il convient de remarquer un fait premier. L'usage du CLD aux Antilles est de l'ordre d'une faute morale : l'autorisation d'utilisation d'une molécule dangereuse pour l'environnement et la santé publique pendant près de vingt ans aux Antilles. Que celle-ci soit disputée au sein des tribunaux à travers les interminables procédures juridiques, que les responsabilités soient encore discutées n'enlève rien au fait que cet usage de pesticides met en jeu une faute. Les mobilisations et les actions en justice initiées par différentes parties de la société civile ont pour exigence un traitement de cette faute. Cette exigence se déploie sur deux axes intimement liés mais distincts : la reconnaissance et la réparation. D'une part cette exigence vise la *reconnaissance* de cette faute qui comprend tant la reconnaissance d'une expérience d'un mépris que l'assignation publique des responsabilités. D'autre part, cette exigence vise une *réparation* de cette faute qui se traduit par la mise en place d'une dépollution, de mesures de limitation de l'exposition et de dédommagement des conséquences sociales et économiques.

Force est de constater aujourd'hui que ces deux aspects demeurent traités de manière inégale. En effet, dès les années 1999, les autorités étatiques initièrent un ensemble de gestes et de mesures qui peuvent être associés à l'exigence de réparation. Les autorités étatiques prirent des mesures pour limiter l'exposition au CLD. Des fermetures de captages, des interdictions de pêche et des contrôles systématiques des terres furent mis en place. Les trois plans interministériels CLD de 2008 jusqu'à 2020 ayant mobilisé près de 100 millions d'euros comprirent des lignes budgétaires pour la recherche de méthodes de dépollution. Des organismes de recherches tels que le Bureau de Recherche Géologiques et Minière (BRGM)

[104] Entretien de Mr. Jacques, Rivière-Salée, Martinique, Mai 2012.

et le CIRAD[105] mènent des recherches et conduisent des expériences pour sinon dépolluer les terres, à tout le moins pour limiter l'exposition à cette molécule en Martinique et en Guadeloupe. Il s'agit littéralement d'enlever ou d'évacuer le CLD des terres. Si cet effort étatique dans les formes reprend les gestes imaginés d'une réparation, ceux-ci ne peuvent être pensés comme *acte de réparation* qu'à la condition qu'une *faute* soit reconnue. Or, rappelons que les deux rapports parlementaires de 2005 et de 2009 évacuèrent toute responsabilité et toute faute de la part des services de l'État. Ces actes s'insèrent pour l'instant dans la logique usuelle d'un État chargé de protéger la santé publique de ses administrés.

Comparativement à ces gestes et actes de réparation, la reconnaissance ou la discussion d'une faute et la recherche des responsabilités en jeu ne reçurent pas le même traitement. Au début des années 2000, peu de temps après la redécouverte de la pollution au CLD, contrairement à la commission d'enquête demandée par les parlementaires de Guadeloupe et de Martinique, seule une mission d'information parlementaire fut menée[106]. Le rapporteur de la mission d'information, justifiait ce choix en évoquant une « procédure plus souple » pour la création d'une mission d'information, face à l'exigence d'un « formalisme important » [107] pour la création d'une commission d'enquête. Ce qui fut présenté comme une simple question de forme procédurale, revêt en vérité des enjeux conséquents.

Ce choix s'avère significatif quant aux pouvoirs différents conférés à chacune. Comme ce fut le cas en 2004, la mission d'information permet de rassembler des informations sur un sujet d'intérêt public et d'auditionner ceux qui veulent bien se prêter à l'exercice. La commission d'enquête a un pouvoir plus contraignant où les personnes ont *l'obligation* de répondre aux convocations, où celle-ci peut mener une audition sous serment. Plus important, la commission d'enquête a la faculté de susciter l'action judiciaire. Elle peut, lorsqu'elle découvre des faits délictueux, transmettre les informations recueillies au ministère de la Justice, voire saisir directement le parquet de justice[108]. Autrement dit, l'enquête menée par la commission d'enquête peut donner lieu à une instruction judiciaire et potentiellement à la reconnaissance de fautes et de culpabilités. Il en résulte qu'à travers le *choix* de la mission d'information et son absence de possibilité juridique, l'engagement du gouvernement dans la

[105] L'organisme français de recherche agronomique et de coopération internationale pour le développement durable des régions tropicales et méditerranéennes.
[106] Beaugendre, *mission parlementaire sur le CLD*, 2005, p.10.
[107] Ibid., p.10
[108] Voir Assemblée Nationale, Fiche de synthèse n°49 : Les commissions d'enquête et les missions d'information créées par la Conférence des présidents, 16 avril 2014 disponible < http://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/role-et-pouvoirs-de-l-assemblee-nationale/les-fonctions-de-l-assemblee-nationale/les-fonctions-de-controle-et-l-information-des-deputes/les-commissions-d-enquete-et-les-missions-d-information-creees-par-la-conference-des-presidents >, consulté le 20 mars 2016.

recherche des faits relatifs à l'utilisation du CLD et à ses conséquences s'est déployé à la condition expresse qu'aucune action juridique ne puisse en découler. Cet engagement fut mené à la condition qu'aucune responsabilité et qu'aucune faute ne puissent être discutées. En ce sens, la position de la mission d'information qui, globalement, dédouane l'État d'une responsabilité en affirmant la légalité de l'autorisation du CLD[109] demeure redondante en ce que cette absence de responsabilité fut déjà décidée par le choix de faire appel à une mission d'information. Cette fuite d'une discussion de la faute, fut réaffirmée lors du rapport parlementaire de 2009, où il fut conclu qu'il s'agissait là d'un « accident environnemental ».

En constatant cette fuite de la faute, il ne s'agit aucunement de prononcer une hasardeuse complicité contemporaine des autorités ou du gouvernement, ni de renforcer le discours prégnant au sein de la population d'une conspiration coloniale qui serait à l'œuvre aujourd'hui. Il convient avant tout de faire ce constat premier : il y a une difficulté à aborder la question de la faute en jeu dans cette affaire du CLD, qui se transforme en un véritable tabou. Ce tabou n'est pas une complicité tacite. Dans les multiples entretiens que j'ai pu mener avec des ingénieurs des services de santé de l'État, avec des chercheurs en agronomie et en chimie travaillant à la limitation des risques et à la mise en place de méthodes de dépollution, avec un sénateur qui fut impliqué dans ces rapports parlementaires, tous reconnaissent qu'il s'est passé quelque chose de grave. Cependant, la discussion des responsabilités et des fautes en jeu s'est toujours révélée évasive. Les accusations prégnantes au sein de la société voyant la pollution au CLD comme le résultat d'une volonté coloniale de l'État français, sont reprises par ces interlocuteurs du gouvernement et des services de l'État, pour expliquer leur désintérêt d'une discussion des fautes et des responsabilités en jeu. Madame Jade, une parlementaire sur le sujet du CLD affirma ceci :

> « Mme Jade_ C'est un autre plan ça. Que cette préoccupation soit légitime, oui. Que certains veulent en faire le procès du colonialisme, pourquoi pas. J'accepte que chacun ait ses idées. Mais c'était pas du tout [ma] préoccupation, [ma] préoccupation était scientifique. » [110]

Ces interlocuteurs-là ont perçu que cette pollution engage quelque chose de l'ordre de l'expérience coloniale, qu'ils y donnent une approbation tacite ou un désaccord énergique. Il semblerait cependant que la validation ou l'invalidation d'une responsabilité coloniale en jeu lors de cette pollution ait clos la discussion sur la présence d'une faute et d'une responsabilité de l'État. La discussion de la faute débute et s'achève avec la confrontation à la question

[109] Beaugendre, *mission parlementaire sur le CLD*, 2005, p. 27 : « Son utilisation [le CLD] entre 1990 et 1992 était parfaitement légale, et conforme à ce qui se pratique en n'importe quel point du territoire national. ».
[110] Entretien avec une parlementaire, Paris, avril 2014.

coloniale. Il semblerait que si l'État est responsable, sa responsabilité ne pourrait être que la preuve d'un colonialisme encore en jeu. Plutôt que de s'immiscer dans ce débat, cet ingénieur chimiste, cet ingénieur de la santé et ce sénateur chacun dans leurs fonctions respectives s'attèlent à l'effort d'une réparation innommée.

> « Mme Jade_ Oui mais les enjeux, ce ne sont pas les miens. Je comprends que ce soit ceux des Antillais et des Guadeloupéens, mais ces enjeux c'est l'indemnisation. L'enjeu pour moi, c'est pas l'indemnisation. L'enjeu pour moi, il est de savoir comment dépolluer le sol, comment faire pour qu'il n'y ait pas encore 3 ou 4 générations qui se disent ''eh bien je mange des légumes racines trois ou 4 fois par semaine, sinon je vais avoir des problèmes de santé''. De même pour les femmes qui allaitent leurs enfants et avec les bébés qui naissaient avec la CLD dans le sang. Hé bien c'est assez rassurant de savoir qu'à partir du moment où elle change l'alimentation, hé bien les bébés n'ont pas de CLD dans le sang ou très peu, dans des doses qui ne poseront pas de problèmes. »[111]

Cette fuite de la faute face à une certaine urgence des enjeux sanitaires que l'on retrouve dans les services de l'État, dans les rapports du gouvernement et dans les discours de certains représentants de l'État, participent d'une croyance que si le problème est réparé alors, il n'y aura plus de faute à discuter. La question et la délibération des fautes, le « procès du colonialisme » ne serait pas le plus important. L'un des responsables de l'association écologiste Martiniquais PUMA, celle qui commanda le rapport au cancérologue Dominique Belpomme est de ce même avis :

> « Mr. Do _ Quelle preuve qu'on a que l'État a empoisonné et ainsi de suite ? C'est un combat inutile et imbécile. […] Par contre, sur le conseil de notre avocat Corinne Lepage, elle nous a toujours dit ''Messieurs pas de procès. Mais arrachez tout ce que vous pouvez arracher''. On a arraché des mains de l'État plus de 100 millions. […] On serait devant un tribunal jusqu'à maintenant. On aurait fait condamner l'État à quoi ? […] Quel l'intérêt d'aller dire l'État nous a empoisonné, parce que nous [sommes] Blancs parce que nous [sommes] Noirs ? Quel est l'intérêt ? Ce que nous voulons, ce que nous avons obtenu, c'est que l'État mette en place des choses. »[112]

L'urgence de la limitation de l'exposition au CLD, la nécessité de dépolluer les terres et l'effort important mis en place par les gouvernements dans ces sens devraient se substituer à la nécessité d'une scène de dialogue sur cette pollution et ses effets où les responsabilités et les fautes sont établies et reconnues publiquement. Ce n'est qu'à partir de 2006, en Guadeloupe, puis en 2007 en Martinique que cette pollution reçut un traitement juridique. Des plaintes ont été déposées dans ces îles. Une instruction est en cours qui fut délocalisée à Paris.

[111] Entretien avec Mme Jade, parlementaire, palais du Sénat, Paris, 2014.
[112] Entretien avec Mr. Do, Fort-de-France, Octobre 2014, des passages traduits du créole Martiniquais.

Deux des avocats ayant participé à la rédaction des plaintes en Guadeloupe et en Martinique affirment avoir subi des pressions pour qu'une telle affaire ne soit pas traitée.

### *Une expérience du mépris non reconnue*

Avant l'accusation d'une pratique coloniale de l'État français, avant l'accusation d'une discrimination des populations antillaises, demeure une expérience première : celle d'un mépris. Avant l'insertion de cette contamination au sein d'un récit d'une discrimination coloniale, se trouve l'expérience d'une population qui se voit exposée, depuis 1972 et potentiellement pour des centaines d'années à venir, à une molécule qui est un agent cancérigène et un perturbateur endocrinien. Se trouve une expérience première d'un mépris d'une population qui se voit exposée à une molécule dangereuse. Il semble que la confusion entre une action – l'autorisation d'utilisation d'une molécule dangereuse aux Antilles – et les motifs supputés à cette action ait contribué à cette situation de fuite de discussion sur les fautes et les responsabilités. Or, indépendamment des motivations de cette action, que cette pollution soit le résultat d'une attitude coloniale des services de l'État comme le suggèrent certains, ou que celle-ci soit la conséquence d'une moindre considération pour l'environnement à l'époque, cette action relève d'une faute. Une faute qui aujourd'hui suscite un sentiment de mépris au sein des populations antillaises.

Comme je l'explicite en troisième partie, cette expérience du mépris est particulière pour deux raisons principales. Premièrement, il s'agit d'une expérience du mépris qui fait une grande place aux sciences. Ce mépris se révèle informé par les rapports des scientifiques, de sorte que cette « expérience du mépris » ne s'est pas déroulée au moment où le CLD fut utilisé, mais au moment où cette utilisation fut reconnue publiquement comme dangereuse. Deuxièmement, le délai entre l'utilisation du CLD (1972) et la reconnaissance publique d'un problème sanitaire important (2007) donnent à ce sentiment une certaine rétroactivité. Il n'en demeure pas moins qu'il perdure comme je l'ai exposé au chapitre précédent.

La tripartition des expériences de mépris d'Axel Honneth dans sa théorie de la reconnaissance est utile pour qualifier ce sentiment de mépris au sein de la population antillaise. Sans pour autant accepter la thèse centrale de Honneth, pour qui « les émotions négatives qui accompagnent l'expérience du mépris [sont], la motivation affective dans laquelle s'enracine la lutte pour la reconnaissance »[113], la catégorisation des expériences de mépris usitée par Honneth présente une fonction descriptive intéressante. Honneth opère une

[113] Honneth, Axel, *Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2013, p. 230.

classification des expériences de mépris en trois catégories différentes : le mépris lié à une agression physique, celui lié à une exclusion structurelle juridique, et celui lié à la hiérarchie sociale. Dans cette classification honnethienne, l'usage des pesticides met en jeu au moins deux catégories. Premièrement, l'atteinte aux corps et à la santé des habitants des Antilles reflète des violences écologiques que j'ai explicitées précédemment. La pollution au CLD à travers sa médiation scientifique traduit en premier lieu une expérience de mépris physique. En second lieu, le sentiment que cette pollution serait une manifestation supplémentaire d'une discrimination des populations antillaises, la répétition d'un « vieil esprit » colonial met à l'évidence cette expérience du mépris juridique. Encore une fois, il n'est pas questions d'affirmer la vérité d'une pratique coloniale, mais simplement l'existence d'une expérience du mépris au sein de la population où cette pollution fait remonter à la surface ce sentiment d'exclusion de l'ensemble républicain. Si ce mépris juridique insère déjà cette pollution dans un récit historique où les Antillais représentent des citoyens de seconde zone, le mépris physique, lui demeure premier et perdure indépendamment des motivations et raisons ayant causé cette pollution.

En se défaisant de la confusion d'une action et des motifs supputés à cette action, il est possible de reconnaître qu'il demeure cette expérience première du mépris qui est liée à l'action elle-même et ses conséquences, et non les motivations de cette action. Pour exemple, indépendamment du caractère prétendument colonialiste de cet usage du CLD, les pêcheurs affectés par cette pollution font part d'une expérience de mépris. Or, la discussion de cette expérience première d'un mépris ne fait pas l'objet d'une discussion publique pour le moment. Aucune « réparation », aucun dédommagement, aucune dépollution ne saurait remplacer la reconnaissance d'une expérience du mépris.

La confusion entre une action, ses motifs supputés et les expériences de violences écologiques qui en découlent, a pu laisser penser que la reconnaissance de la faute liée à cette action, la reconnaissance première de cette expérience de mépris physique, constituerait l'aveu d'une pratique coloniale de l'État français. Il n'en est rien. Si cette pollution fait effectivement intervenir une discussion sur l'héritage colonial des Antilles, comme nous le verrons ailleurs, cette discussion diffère de celle des fautes et responsabilités en jeu. En se défaisant de cette confusion, il convient de remarquer que ces mobilisations et ces actions en justice ont pour visée la reconnaissance de cette expérience première d'un mépris, *indépendamment* des enjeux relatifs à l'héritage colonial des Antilles.

### *Reconnaissance de faute et « réparation », deux enjeux différents pour un monde commun*

Précisons que la distinction faite précédemment entre la reconnaissance d'une faute et la réparation correspond aux deux registres inextricables qui sont convoqués par cette pollution au CLD : celui des affaires humaines et celui d'un agir technique. La réponse des pouvoirs publics et de l'État introduisit une confusion entre ces deux registres laissant penser qu'il est possible de substituer un traitement de cette pollution au niveau des affaires humaines à travers une mitigation technique. Bien que datant de 1958, à un moment où ces pollutions chimiques commençaient à peine à être reconnues, les analyses de Hannah Arendt dans *La condition de l'homme moderne* se révèlent particulièrement pertinentes afin de distinguer ces deux registres dans l'analyse d'une telle situation. Dans son analyse de l'action politique Arendt affirme que l'agir technique et l'agir politique – l'action qui instaure un réseau de relations au sein d'un ensemble d'acteurs – ont ceci en commun à l'époque moderne qu'ils initient des *processus* dans leurs domaines respectifs :

> « C'est seulement parce que nous sommes capables d'agir, de déclencher nous-mêmes des processus, que nous pouvons concevoir et l'Histoire et la nature comme des systèmes de processus. »[114]

L'agir technique introduit des processus au sein de la matière et de la nature tandis que l'action politique introduit des processus au sein du réseau de relation des affaires humaines. Si ces deux agir peuvent être pensés aujourd'hui comme des processus, ces processus sont de nature bien différente.

Le processus de l'action politique comporte deux caractéristiques fondamentales. D'une part l'action politique dont les scribes feront l'histoire demeure frappée d'une irréversibilité. Celle-ci traduit l'impossibilité historique à remonter dans le temps, « à défaire ce qui a été fait ». D'autre part, cette irréversibilité « s'accompagne, précise Arendt, d'une incapacité presque aussi totale à prédire les conséquences de l'acte ou même à s'assurer des motifs de cet acte »[115]. On ne peut jamais prédire les conséquences d'une action ni sa durée. Le processus de l'action politique se retrouve inextricablement associé à une irréversibilité et une imprévisibilité qui sont propres au domaine des affaires humaines. Arendt nous invite à distinguer la nature et les conséquences de l'irréversibilité et de l'imprévisibilité inhérentes au domaine des affaires humaines de celles introduites dans la nature et la matière par les sciences et les techniques à l'âge moderne :

[114] Arendt, *CHM*, p. 297.
[115] Ibid., p. 300.

> « Les sciences et les techniques modernes qui ont cessé d'observer, d'utiliser ou d'imiter les processus naturels et paraissent réellement agir sur la nature, semblent du même coup avoir introduit l'irréversibilité et l'imprévisibilité humaines dans la sphère de la nature où n'existe aucun remède qui déferait ce qui a été fait. »[116]

Cette distinction arendtienne est utile pour penser la pollution du CLD et les processus en jeu. Il nous faut en effet distinguer l'irréversibilité des processus d'autorisation et d'homologation du CLD aux Antilles par le ministère de l'agriculture pendant vingt ans qui relève du domaine des affaires humaines, de la présente irréversibilité de la pollution des écosystèmes qui relève du domaine de la matière et de la nature. Autrement dit, nous devons distinguer l'impossibilité d'effacer un ensemble d'actions qui ont suscité au sein de la population un sentiment de mépris, de l'apparente impossibilité à extraire cette molécule des sols, c'est-à-dire à « défaire cette pollution ». De même, nous devons distinguer l'imprévisibilité politique des conséquences de ces autorisations au niveau des affaires humaines, de l'imprévisibilité des conséquences sanitaires et écologiques de la présence de cette molécule. Bien que les premières autorisations se soient déroulées dès 1972, nous vivons toujours cette imprévisibilité politique à travers les nombreuses critiques, manifestations et actions en justice dont nous ne pouvons pas prédire la fin, ni les conséquences futures de sorte que le processus au sein des affaires humaines *dure* encore. Cette imprévisibilité-là demeure bien différente de celle associée aux conséquences écologiques et aux effets sanitaires dus à la présence du CLD dans les sols qui relève du domaine de la matière et de la nature. Bien que la dangerosité de l'exposition chronique au CLD soit établie, nous n'en connaissons certainement pas tous les effets, ni ne pouvons déterminer avec certitude le moment où ces effets apparaîtront.

Les réponses étatiques à cette pollution ont induit une confusion entre l'irréversibilité associée à l'agir du domaine des affaires humaines et celle liée à l'agir technique du domaine de la matière et de la nature. Pallier cette irréversibilité technique de la pollution des écosystèmes, ne traite point l'irréversibilité des autorisations. Or, comme le précise Arendt, les « remèdes » face à ces deux types d'irréversibilité et d'imprévisibilité sont bien différents :

[116] Arendt, *CHM*, p. 304.

> « La rédemption possible de la situation d'irréversibilité – dans laquelle on ne peut défaire ce que l'on a fait, alors que l'on ne savait pas que l'on ne pouvait pas savoir ce que l'on faisait – c'est la faculté de pardonner. Contre l'imprévisibilité, contre la chaotique incertitude de l'avenir, le remède se trouve dans la faculté de faire et de tenir des promesses. Ces deux facultés vont de pair : celle du pardon sert à supprimer les actes du passé, dont les « fautes » sont suspendues comme l'épée de Damoclès au-dessus de chaque génération nouvelle ; l'autre, qui consiste à se lier par des promesses, sert à disposer, dans cet océan d'incertitude qu'est l'avenir par définition, des îlots de sécurité sans lesquels aucune continuité, sans même parler de durée, ne serait possible dans les relations des hommes entre eux. »[117]

Les facultés de pardonner et de se faire des promesses qui permettent de faire face à l'irréversibilité et l'imprévisibilité de l'agir dans le domaine des affaires humaines, ne font pas intervenir une quelconque invention technologique ni des expérimentations techniques, mais bien des scènes et des interactions entre les hommes.

Il est primordial de dissocier non seulement les processus en jeu par cette pollution dans le domaine des affaires humaines et dans celui de la matière et de la nature, les « remèdes » aux irréversibilités et imprévisibilités de ces processus, mais surtout les enjeux d'un traitement de ces processus. Le traitement technique et le traitement au niveau des affaires humaines de cette pollution présentent tous les deux des enjeux importants, mais distincts. Les tentatives de remédiation à cette pollution et les recherches de méthode de dépollution ont pour enjeu les *conditions d'existence des habitants de ces îles*. Par cette utilisation de pesticides dans les bananeraies les hommes ont, reprenant les mots d'Arendt, « agi sur la nature » au point d'en changer la composition physico-chimique. Comme je l'ai indiqué, cette pollution généralisée et prévue comme multiséculaire a littéralement changé la composition chimique des conditions de l'existence des Antilles. Aujourd'hui vivre aux Antilles, c'est *vivre en pays contaminé*. L'enjeu de l'effort technique se situe ainsi au niveau des conditions et des possibilités de vie aux Antilles.

Le traitement de ces pollutions au niveau des affaires humaines comporte un enjeu différent qui ne saurait être subsumé par celui de l'amélioration des conditions de vie. Si la remédiation des conditions de vie est nécessaire à la vie, ces conditions ne suffisent pas par elles-mêmes à promettre la conduite d'une vie proprement humaine participant à une histoire collective qui ne se réduit pas à la seule nécessité de manger, boire et dormir. L'enjeu d'un traitement politique de cette pollution est autre que celui de la préservation de la vie biologique et de la santé. Il concerne la conduite d'une existence humaine des Antillais, y

[117] Arendt, *CHM*, p. 302.

compris dans leurs rapports à l'État français. Le traitement des fautes, des expériences de mépris et des revendications de justice liées à cette pollution a pour enjeu l'institution d'un monde commun entre les hommes.

Plus spécifiquement, ce traitement touche à la relation de confiance entre les citoyens et leur État. La particularité de cette pollution fait que ce sont près de 800000 personnes de ces deux départements d'Outre-mer, et d'autres personnes vivant dans l'Hexagone mais ayant consommé des denrées contaminées, qui ont été exposées à ces molécules dangereuses. Dans la construction du vivre-ensemble, le traitement de cette pollution touche à la qualité du lien entre ces citoyens ultramarins et l'État français. La quête de justice devient une scène de vérification d'une citoyenneté effective au sein d'un État de droit. Le traitement politique de cette pollution a pour enjeu la manière dont les hommes vivent entre eux, et construisent ce réseau de relations. Ce traitement s'avère d'autant plus nécessaire que la relation des citoyens ultramarins à l'État français s'accompagne toujours du spectre de l'époque coloniale et de ses relations de discrimination.

Les remèdes à l'irréversibilité et l'imprévisibilité de l'agir politique décrits par Arendt, le pardon et la promesse, ont en commun de nécessiter la présence d'une scène de rencontre, d'une scène d'échange où une pluralité d'êtres se retrouvent et attestent, dans leurs désaccords, d'une existence commune :

> « Les deux facultés dépendent donc de la pluralité, car nul ne peut se pardonner à soi-même, nul ne se sent lié par une promesse qu'il n'a faite qu'à soi ; pardon et promesse dans la solitude ou l'isolement demeurent irréels et ne peuvent avoir d'autre sens que celui d'un rôle que l'on joue pour soi. » [118]

Au-delà de la véracité des promesses et au-delà du sens moral du pardon, ces actions manifestent une construction du monde commun entre divers acteurs de lieux et d'origines différentes. Ce sont des actions qui, indépendamment de leurs résultats imprévisibles, de leurs motivations morales ou passionnelles, *implique* le rassemblement d'acteurs au sein d'une même scène au sein d'un même réseau de relations.

La fuite de la faute a entraîné l'absence de telles scènes où se construit un monde commun. Le traitement presqu'exclusivement technique de cette pollution a empêché l'institution d'un monde commun à partir de cette situation qui pourtant affecte de manière conséquente la vie des Antillais. L'absence d'un tel traitement compromet la possibilité de donner un sens mondain à cette expérience qui affecte de manière substantielle le rapport des

[118] Arendt, *CHM*, p. 303.

habitants des Antilles à leurs milieux, de donner sens à ce changement des conditions d'existence.

## D. L'égalité pour un monde commun postcolonial

Outre les fautes et responsabilités, ces pollutions environnementales engagent frontalement la question d'une certaine inégalité des citoyens ultramarins de ceux de la France hexagonale. Les modalités de l'autorisation d'utilisation du CLD, les manières dont cette autorisation fut retirée ainsi que les stratégies de gestion de cette contamination généralisée, l'inégale exposition aux pesticides ainsi que les nombreuses dérogations à l'épandage aérien, soutiennent aux Antilles le récit d'une discrimination des populations ultramarines. La présence de ce récit, passant d'une mise en cause de la responsabilité de l'État à l'accusation d'une discrimination des citoyens ultramarins, atteste d'un enjeu différent de l'unique reconnaissance des fautes de services de l'État, qui se noue autour de ce que je nomme une *citoyenneté postcoloniale* : cette contamination engage l'histoire coloniale de ces deux îles et de la France.

Si ces questions de pollution par les pesticides sont courantes dans le monde, et en cela non spécifiques à ces départements d'Outre-mer, on ne peut saisir toute l'ampleur de cette crise et encore moins les enjeux politiques des mobilisations de la société civile sans penser leur imbrication avec le contexte historique et sociopolitique des Antilles. Il convient alors de remarquer que cette double revendication de justice et d'égalité engage non seulement la question de la citoyenneté ultramarine mais se retrouve également au cœur du projet politique de participation de ces anciennes colonies à l'ensemble républicain sous la forme de départements d'Outre-mer. En effet, la question de l'égalité des citoyens ultramarins et hexagonaux représente l'essence du projet de départementalisation de ces anciennes colonies porté, entre autres, par feu Aimé Césaire[119]. Cette égalité des droits et cette isonomie des lois constituent la promesse à caractère constitutionnel de la participation de ces anciennes colonies à la République française.

C'est donc bien dans le sillon de cette interrogation sur cette citoyenneté littéralement postcoloniale, à savoir une citoyenneté après le régime de la colonie, que s'insèrent les critiques émises depuis ces pollutions environnementales. Les critiques, les accusations de

[119] Loi n° 46-451 du 19 mars 1946.

discrimination s'appuyant sur ces lieux de l'inégalité restituées ici, font part avant tout d'une désillusion au regard de cette citoyenneté française face à une « amère patrie »[120]. La filiation explicite des associations écologistes locales qui ont porté plainte aux premiers mouvements indépendantistes et patriotiques dans les années 1970 a pour fil conducteur cette même désillusion et une résultante méfiance vis-à-vis de certains services de l'État. Animées par cette méfiance, ces associations écologistes exigèrent des services de l'État un état des lieux de la pollution des eaux à la fin des années 1990 et ainsi déclenchèrent l'enchaînement des actions donnant lieu à la constitution de la crise du CLD. La particularité de ces scènes conflictuelles dans l'histoire politique des Antilles réside en ce qu'à la suite des revendications d'égalité politique et d'égalité sociale, elles font émerger une nouvelle forme de vérification de l'égalité décoloniale promise, une forme d'ordre écologique faisant écho à l'article 1er de la charte de l'environnement de 2004 stipulant que « chacun a le droit de vivre dans un environnement équilibré et respectueux de la santé »[121].

Face à ces critiques de discrimination et à ces sentiments de désillusion, les rapports officiels de l'État font montre d'un certain malaise. Dans ces rapports, d'un côté la question de l'égalité ultramarine est évacuée en restreignant la compréhension de cette pollution à ses dimensions techniques et scientifiques et, d'un autre, l'État est subrepticement dédouané de responsabilités. Il n'en demeure pas moins que le récit officiel de l'État engage tout autant la question de l'égalité et de la citoyenneté ultramarine. Cet engagement est manifeste dans le rapport de la mission d'information « relative au chlordécone et autres pesticides dans l'agriculture martiniquaise et guadeloupéenne » créée par l'Assemblée nationale en 2004. Dès la première page d'adresse du rapport de cette mission d'information, avant toute information sur le chlordécone ou l'agriculture dans ces départements d'Outre-mer, le rapporteur Joël Beaugendre, ancien député guadeloupéen, annonce l'intention de la mission de couper court à la critique d'une discrimination :

> « Cette décision [de création de la mission d'information] appelle deux commentaires. / Le premier commentaire concerne la place qu'occupe l'Outre-mer dans les débats de notre Assemblée ; bien souvent les populations ultramarines ont le sentiment d'une méconnaissance des spécificités de ces territoires, doublée d'un relatif désintérêt dans la manière dont les choix qui les concernent sont arrêtés. *Une telle affirmation n'a pas sa place.* »[122]

[120] Dumont, Jacques, *l'amère patrie : histoire des Antilles françaises au XXe siècle*, Paris, Fayard, 2010.
[121] Loi constitutionnelle n°2005-205 du 1er mars 2005 relative à la Charte de l'environnement.
[122] Beaugendre, *mission parlementaire sur le CLD*, 2005, p. 9, je souligne.

Ce commentaire de la mission d'information s'avère paradoxal en ce que refusant d'accorder une « place » à cette question politique de l'égalité des citoyens des Outre-mer et de ceux de l'hexagone, le rapporteur en fait son *premier* commentaire. Son premier geste discursif consiste à aborder la question que la mission prétend ne pas aborder, bref à accorder à cette question de l'égalité la première place dans l'information sur « le chlordécone et les autres pesticides en Martinique et Guadeloupe ».

Un même engagement implicite de la question de l'égalité se retrouve dans un rapport de l'office parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques publié en 2009 avec pour titre « Rapport sur les impacts de l'utilisation de la chlordécone et des pesticides aux Antilles : bilan et perspectives d'évolution ». Rédigé par le député Jean-Yves Le Déaut et la sénatrice Catherine Procaccia, il s'agissait de s'assurer que « tous les aspects scientifiques du problème aient été bien éclairés »[123]. Pour ces derniers, la nature de la question est claire, comme ils le précisent en introduction :

> « Après plus de 200 heures d'auditions, nous avons acquis la *conviction* qu'il s'agit d'un *accident environnemental* […] »[124].

Dans le prolongement de cet accident, la responsabilité de l'État est écartée par un ensemble de faits techniques ayant trait tant à la particularité de la molécule du chlordécone et à celle des sols antillais qui accrochent cette molécule[125]. À l'instar des récits des associations écologistes locales, le simple fait que ces deux rapports gouvernementaux rédigés à cinq ans d'intervalle éprouvent la nécessité dans leurs introductions respectives de préciser la nature « non politique » de cette question, de rappeler qu'il s'agit d'un « accident environnemental » et de cantonner celle-ci à des explicitations technicistes et scientifiques, souligne au fond l'enjeu proprement politique de cette pollution : l'égalité des citoyens ultramarins. Si ces réponses participent, selon Mathieu Fintz, d'une stratégie de sauvegarde de « l'honneur de l'État »[126], il faut préciser que ce n'est que parce que cette promesse d'égalité citoyenne se retrouve questionnée dans cette affaire que l'honneur de l'État est engagé.

Outre les critiques envers les services de l'État, notons que cette pollution raviva également des fractures constitutives de l'expérience post-esclavagiste de ces sociétés. Ces fractures se révèlent dans la manière dont les intérêts économiques en jeu dans l'autorisation du CLD sont traduits dans ces critiques. Le CLD ayant été présenté par le lobby agricole à la

[123] Le Déaut & Procaccia, *Rapport parlementaire*, 2009, p. 9.
[124] Ibid., p. 11, je souligne.
[125] Ibid., p. 22.
[126] Fintz, Mathieu, *op.cit.*, p. 11.

commission des Toxiques comme le seul moyen de préserver cette filière et les emplois générés, la rationalité économique fut dominante dans ces décisions d'autorisation du produit. Le rapport de l'office parlementaire précise qu'avant 2001, la législation nationale ne séparait pas clairement les représentants des industriels et les experts chargés de donner un avis sur l'autorisation du produit, laissant place alors à des biais en faveur des intérêts économiques[127]. Aux Antilles, la critique de la part jouée par le lobby agricole dans l'autorisation d'utilisation du CLD et du privilège accordé aux intérêts économiques au détriment des inquiétudes sanitaires et écologiques, est alors formulée en termes d'opposition entre différentes affiliations communautaires à l'image des propos liminaires de Garcin Malsa [128].

La production de banane aux Antilles et son lobby étant *perçus* par certains groupes écologistes comme détenus par des familles appartenant aux Békés et aux Blancs-Créoles, la critique de cette rationalité économique s'oriente alors vers la critique de la position perçue comme privilégiée de ce groupe :

> « Ce ne sont pas les bananes de la République qui sont défendues, affirment Confiant et Boutrin, mais bien les intérêts des Békés en République bananière. »[129]

De manière similaire aux critiques exposées en amont et indépendamment de leur véracité voire de leurs penchants idéologiques, ces assertions indiquent avant tout que les affaires du CLD et de l'épandage aérien engagent spécifiquement la question du vivre-ensemble après la colonisation.

En somme, la restitution dans ce chapitre de ces « lieux de l'inégalité » et de ces mises en cause de l'État et critiques d'une discrimination des Outre-mer montre que par-delà les enjeux sanitaires et environnementaux, cette pollution au CLD renouvelle une interrogation dans ces sociétés postcoloniales *et* post-esclavagistes sur un vivre-ensemble, sur ces « relations des hommes entre eux ». Dégonder les débats sur ces pollutions de leurs explicitations scientifiques et technicistes permet de saisir l'importance de certains enjeux politiques, et en particulier celui des revendications d'égalité des populations ultramarines face à l'État. Cette pollution environnementale demeure aussi un lieu où le vivre-ensemble peut être discuté, où l'institution d'un monde commun se crée, tenant compte des spécificités

[127] Le Déaut & Procaccia, *Rapport parlementaire,* 2009, p. 17.
[128] Garcin Malsa, « Mourir pour la Terre », in *op. cit.* : « [...] l'État se trouve responsable de l'empoisonnement de nos terres agricoles par les pesticides au premier rang desquels, a été signalé le chlordécone pour sa haute dangerosité. Et pour ne pas sortir de l'époque de la colonisation, l'État a fait ce choix pour satisfaire la voracité et les appétits financiers des descendants d'esclavagistes qui malheureusement trouvèrent des complices dans la classe politique en Martinique. ».
[129] Boutrin et Confiant, *op. cit.*, p. 20.

historiques de ces départements. C’est là l’alternative que j’ai voulu pointer face à laquelle l’État, les pouvoirs publics et la société civile sont confrontés. Ou bien l’environnement ne sera perçu que dans ses aspects scientifiques et technicistes, se réduisant à la seule fonction de ressource alimentant les économies locales et dont le management s’avère nécessaire afin de réduire les risques sur la santé publique. Ce qui est le cas actuellement. Ou bien, cette pollution environnementale sera saisie dans toute l'ampleur des enjeux sociaux et politiques relatés ici, afin que leur discussion participe à la construction d'un monde commun.

# III. Une égalité contre la nature ? Critique et déconstruction de l'*autre nature*

> « Mme Jade_ Par contre, je suis sorti du dossier CLD avec une conviction : c'est que l'Europe ne traite pas comme il faut les Antilles. Tout simplement parce que pour eux, c'est un département comme un autre. Les autres pays d'Europe qui ont des îles… le Portugal et l'Espagne, mais ça va pas très loin. Si vous allez aux Açores ou vous allez à Madère ou aux Canaries, même si c'est pas exactement le même climat, cela n'a rien à voir avec les Antilles et la Guyane ! Or vouloir imposer…, l'Europe impose absolument toutes les mêmes normes à des pays, à des terres qui n'ont pas du tout le même climat ! »[1]

Dans ce chapitre, j'examine un discours prégnant au sein de ces deux conflits relatifs à l'usage de pesticides, illustré dans cet extrait d'entretien avec un parlementaire : l'idée d'une égalité de normes et de lois impossible entre Antilles et France européenne du fait d'une différence de climat. Les différences climatiques imposeraient-elles, comme le sous-entend le parlementaire lors de notre entretien, des différences de normes et par conséquent des lois différentes ? Nous retrouvons nous alors face à des inégalités juridiques « naturelles » ou encore, l'égalité juridique et l'isonomie seraient-elles contre *la* nature ? C'est du moins la position que semblent défendre les producteurs, les agriculteurs, les ministres et les préfets qui autorisèrent à maintes reprises une utilisation dérogatoire et dangereuse de pesticides aux Antilles. C'est également la position que soutiennent les deux rapports parlementaires officiels de 2005 et 2009 éclairant l'affaire du CLD. En restituant les arguments de ces rapports du CLD et des préfets ayant autorisé la dérogation à l'épandage aérien, je montre comment la position d'une égalité contre la nature s'accompagne à la fois d'un déterminisme

[1] Entretien Mme Jade, avec une parlementaire ayant suivi le dossier CLD, Paris, mai 2014.

environnemental, présentant une nature qui par elle-même commanderait l'organisation politique et économique des sociétés, à la fois *d'une fabrication de l'autre nature* qui requerrait d'autres normes, voire une autre application de la loi ayant pour conséquence une naturalisation de l'ordre économique, et une déresponsabilisation politique des choix et des conséquences de l'usage de pesticides.

Le discours d'une égalité contre la nature possède non seulement une histoire aux Antilles mais aussi des sources philosophiques, dont la théorie du climat de Montesquieu demeure une des systématisations les plus poussées. À partir d'une présentation du développement de la théorie du climat de Montesquieu, je mène une critique philosophique et scientifique du discours d'une égalité contre la nature. Enfin, à travers une reconstruction historique du développement d'une agriculture intensive de bananes accompagné du développement de techniques chimiques telles que l'usage du CLD, je rapporterai les choix humains spécifiques qui ont donné lieu à ces pollutions environnementales. Cette restitution me permettra de pointer les responsabilités politiques en jeu tout en déconstruisant cette fabrication de l'autre nature.

## A. Une égalité contre la nature ? Fabrication de l'autre

Face aux critiques émises par la société civile concernant l'utilisation du CLD et la gestion de cette pollution, les deux rapports officiels parlementaires de 2005 et 2009 récusèrent toute discrimination des Outre-mer ou inégalité dans les processus d'autorisation et d'homologation du CLD avec deux arguments principaux. Tout d'abord, ces rapports mirent en avant un manque de connaissances scientifiques sur les conséquences écologiques et sanitaires de l'usage du CLD. Le rapport de Le Déaut et Procaccia précise que la forte rémanence du CLD fut occultée par la commission lors de son homologation, « probablement parce que les travaux qui les exposaient étaient récents (1979 pour les premières publications) et menées aux États-Unis »[2]. Ceux-ci signalèrent d'ailleurs en note de bas de page qu'« [au] demeurant, ces travaux n'avaient que peu abordé le problème de la permanence de la molécule dans les sols ». Puis, rappelant l'absence d'un principe de précaution en vigueur au moment des décisions d'autorisation, ces deux rapports font valoir une législation datant de 1943, qui aurait laissé place à un processus d'homologation partiale.

[2] Le Déaut & Procaccia, *Rapport parlementaire,* 2009 p. 21.

Le processus d'homologation à l'époque exigeait du demandeur de l'homologation, l'exploitant, qu'il remette un dossier d'études toxicologiques présentant les « risques d'effets directs et indirects sur l'homme, les animaux et l'environnement. »[3]. Le comité d'homologation propose ensuite un avis au ministre de l'Agriculture qui souverainement prend la décision. Cependant, la commission d'étude de la toxicité était composée, entre autres, de représentants de l'union des industries de la protection des plantes et de représentants de la profession agricole. Les industriels et professionnels furent demandeurs et évaluateurs des demandes au sein de la commission, marquant là un conflit d'intérêts peu propice à l'impartialité attendue d'une évaluation. Ces industriels n'ont été écartés de la commission d'évaluation de la toxicité qu'en 2001[4]. La mission d'information de 2005 infirme donc tout fondement à une discrimination des Outre-mer mais émet quelques « réserves »[5] quant aux deux dérogations de 1992 et de 1993, accordées par les différents ministres de l'Agriculture au-delà des délais octroyés à l'interdiction d'utilisation du chlordécone. Elle s'empresse néanmoins de préciser que les réserves à l'égard de ces dernières dérogations ne tendent aucunement vers une quelconque discrimination politique mais témoignent plutôt d'une « improvisation juridique [qui] n'est pas, malheureusement, une spécificité ultramarine [6]». Ainsi la mission d'information parlementaire de 2005 conclut que :

> « la décision d'homologation était conforme au principe de prévention qui était alors le guide de l'action publique puisque les connaissances scientifiques étaient balbutiantes quant aux effets de cette substance, et que ce pesticide apparaissait comme une solution efficace au problème d'infestation des bananeraies »[7].

Après avoir écarté les critiques d'une discrimination des Outre-mer, ces deux rapports rappellent ce qui apparaît comme les raisons principales ayant motivé et justifié le recours et l'autorisation d'emploi du CLD : les caractéristiques de la nature, des sols et du climat antillais, à savoir les caractéristiques de ce que l'on peut appeler de *l'écologie antillaise*. Les caractéristiques de l'écologie antillaise auraient requis l'utilisation du CLD entre 1972 et 1993. Une explication identique se retrouva à l'œuvre dans les débats relatifs à la pratique de l'épandage aérien où les producteurs demandant les dérogations et les préfets accordant les dérogations justifièrent l'épandage aérien du fait des caractéristiques de l'écologie antillaise. L'égalité de traitement et d'exposition de la population concernant l'usage de pesticides entre

[3] Beaugrendre, *mission parlementaire*, 2005, p. 18.
[4] Le Déaut & Procaccia, *op. cit.*, p. 15.
[5] Beaugrendre, *op. cit.*, p. 27.
[6] Ibid., p. 27-28.
[7] Ibid., p. 23.

Antilles et Hexagone serait impossible du fait des propriétés de l'écologie antillaise ; elle serait littéralement *contre la nature.*

## Une nature qui commande l'usage de pesticides

Les caractéristiques de l'écologie antillaise sont mises en avant une première fois pour justifier un type de culture et l'utilisation du CLD uniquement dans les Antilles et non dans le reste du territoire national, récusant ainsi toute discrimination des Outre-mer. La mission d'information parlementaire de 2005, chargée selon ses propres mots « d'étudier la problématique du CLD et des pesticides aux Antilles »[8] réfuta cette critique d'une discrimination ainsi :

> « Comme on l'a précédemment exposé, une autorisation de vente n'est pas délivrée pour une zone géographique, mais au propriétaire d'une molécule ou d'une spécialité commerciale, pour un usage déterminé. / En l'espèce, le produit ayant été homologué pour un usage limité aux bananeraies, *il n'a jamais été utilisé en métropole, où il n'aurait eu aucune utilité.* / Son utilisation entre 1990 et 1992 était parfaitement légale, et *conforme à ce qui se pratique en n'importe quel point du territoire national.* »[9]

Les différences entre Outre-mer et Hexagone face à une législation non discriminante seraient dues à une première spécificité climatique de ces deux îles, qui rend possible la culture de la banane et non à un traitement discriminatoire de ces territoires.

Dans un second moment, les caractéristiques de l'écologie antillaise, en particulier ses spécificités et son exceptionnalité, sont invoquées pour justifier l'utilisation du CLD et le recours à l'épandage aérien. L'utilisation du CLD pour les rapporteurs de la mission de 2005 s'explique par des « conditions climatiques exceptionnelles »[10]. Rappelons que le CLD ne fit l'objet que d'une autorisation provisoire dès 1972 pour un an. Sans que cette autorisation soit renouvelée, le CLD fut utilisé jusqu'en 1981, date à laquelle la spécialité commerciale du Curlone fut homologuée. Dans un chapitre intitulé « un organochloré utilisé au début des années 1980 afin de faire face à des conditions climatiques exceptionnelles »[11], les rapporteurs de la mission de 2005 affirment que les cyclones Allen en 1979 et David en 1980 dans les Antilles entraînèrent une recrudescence du charançon dans la banane laissant les planteurs « démunis »[12], ayant motivé une homologation formelle en 1981. En somme, les conditions climatiques et en particulier les phénomènes cycloniques des Antilles auraient

[8] Ibid., p. 10.
[9] Beaugrendre, *op. cit.*, p. 27, en italique dans le texte.
[10] Ibid., p. 15.
[11] Ibid., p. 15.
[12] Ibid., p. 20.

commandé aux ministères d'autoriser l'emploi du CLD[13]. La nature du climat et des sols des Antilles, ayant rendu possible à la fois la culture de la banane et la prolifération du charançon, auraient alors imposé l'utilisation de cette molécule.

Une justification similaire est à l'œuvre dans l'affaire de l'épandage aérien en Guadeloupe et en Martinique. En premier lieu, le climat tropical favorisant le développement des maladies de la cercosporiose est systématiquement mis en avant par les producteurs pour justifier le recours à l'épandage aérien comme la technique correspondant aux particularités écologiques de ces îles. Pour exemple, le 16 janvier 2013, les producteurs de bananes de Guadeloupe rassemblés sous le nom de *SICA Les producteurs de la banane (SICA LPG),* déposèrent une « demande de dérogation annuelle pour l'épandage de produits phytosanitaires par voie aérienne »[14] avec à l'appui, un dossier de 117 pages présentant la culture de la banane et justifiant la nécessité de l'épandage aérien. Après avoir rappelé la légalité de l'octroi des dérogations, leur souci pour la préservation de la santé publique et de l'environnement, les producteurs y avancent leurs arguments pour la pratique de l'épandage aérien. Parmi ces justifications, ils font état d'un ensemble de causes propres au climat et à la nature des sols de la Guadeloupe. Dans une section du rapport intitulée « un climat tropical favorable au développement et à la propagation des cercosporioses et justifiant une demande annuelle »[15], ils rappellent que « contrairement à la France métropolitaine »[16],

> « [La] Guadeloupe bénéficie d'un climat tropical humide, avec une température qui varie entre 24 et 28°C et une hygrométrie élevée du 1er janvier au 31 décembre, [et que] les cercosporioses sont donc présentes toute l'année et ne rencontrent pas de rupture dans leur cycle contrairement à de nombreux bio agresseurs présents dans les milieux tempérés. »[17]

Les producteurs font également état du vent du climat tropical qui transporte les spores des cercosporioses présents dans les îles voisines, dans les exploitations agricoles de bananes de Guadeloupe mais aussi dans les bananiers des jardins domestiques :

[13] La portée politique du cyclone est explorée en cinquième partie de thèse.
[14] Les producteurs de la Guadeloupe (LPG), *demande de dérogation annuelle à l'épandage de produit phytopharmaceutique par voie aérienne*. [ en ligne], 16 janvier 2013, disponible sur < http://daaf971.agriculture.gouv.fr/IMG/pdf/DEMANDE_DE_DEROGATION_LPG_V_21012013__cle0b42d8.pdf >, consulté le 20 mars 2014, (ci-après désigné par LPG, 2013).
[15] LPG, 2013, p. 22.
[16] Ibid., p. 23.
[17]Ibid., p. 23.

> « C'est en raison de ce mode de propagation par le vent, du climat tropical, et de la particularité de la culture bananière qui se récolte tous les jours de l'année sans aucune interruption, que le traitement de la maladie, mais surtout également sa maîtrise efficace, imposent la mise en place d'une politique de lutte cohérente et surtout homogène, à l'échelle régionale ».[18]

L'État, ici représenté par la préfète de Guadeloupe Marcelle Pierrot, fait part du même argument. Le 23 avril 2013, la préfète délivre une nouvelle dérogation à cette pratique interdite et justifie sa décision évoquant, entre autres, les mêmes spécificités du climat tropical et des terres de la Guadeloupe :

> « Considérant que les parcelles agricoles sur lesquelles sont exploitées des bananeraies comportent de nombreuses variations d'altitude et de pentes prononcées au sein d'une même parcelle propres à faire obstacle aux engins mécanisés terrestres actuellement disponibles pour la diffusion des produits phytopharmaceutiques ; qu'en sus la portance des sols est de nature à faire obstacle aux mouvements desdits engins terrestres […]/ […] Considérant également que la géographie et la topographie de la Guadeloupe présentent de multiples caractéristiques spécifiques ; que les exploitations sont réparties sur l'ensemble de la Guadeloupe […] / Considérant que la culture de la banane s'opère selon un cycle lent et annuel et que la propagation de la Cercosporiose jaune et de la Cercosporiose noire s'opère par la voie de spores diffusés par voie aérienne ; que cette propagation est non seulement très rapide compte tenu du climat et des vents tropicaux présents en Guadeloupe mais qu'en sus cette propagation peut s'opérer sur toute la Guadeloupe ou d'île en île de manière continue et très rapide ; que les spores et champignons se développent en premier lieu sur le dessus des bananiers qui les reçoivent;» [19]

Le même recours aux spécificités de l'écologie antillaise est à l'œuvre en Martinique. Pour exemple, l'arrêté préfectoral du 10 août 2012 fait état d'une nature des sols et d'une pente de ces sols qui rendrait difficile l'intervention terrestre[20]. De même, dans l'arrêté du 19 novembre 2013, il est fait mention d'une propagation des champignons qui s'avère « très rapide compte tenu du climat et des vents tropicaux présents en Martinique »[21].

En second lieu, les spécificités climatiques des Antilles sont évoquées pour justifier la pratique de l'épandage aérien d'une manière sensiblement différente, relative cette fois-ci à la santé de l'ouvrier agricole qui répandrait à pied les pesticides. Pour les producteurs et les

[18] Ibid., pp. 22-23 (recopié tel quel).
[19] République française, Préfet de la région Guadeloupe, Arrêté n° 2013-26/SG/DiCTAJ/BRA du 29 avril 2013 portant dérogation à l'interdiction d'épandage par voie aérienne des produits phytopharmaceutiques.
[20] Préfet de la région de Martinique, Arrêté numéro 2012223-0002 portant dérogation à l'interdiction de l'épandage de produits mentionnés à l'article L. 253-1 du code rural et de la pêche maritime par voie aérienne. Cet argument fut présent dès le premier arrêté du 8 décembre 2011.
[21] Préfet de la région de Martinique, Arrêté N °2013323-0016 - Arrêté portant dérogation à l'interdiction d'épandage par voie aérienne des produits mentionnés à l'article L.253-1 du code rural et de la pêche maritime.

préfectures, le risque sanitaire pour l'agent serait moins important avec l'épandage aérien. Ce risque diminue selon les producteurs non seulement du fait d'une plus grande distance avec le produit, mais plus encore parce que les tenues de protection requises pour la protection de l'agent au sol au moment de l'épandage terrestre seraient inadaptées au climat local. Pour exemple l'arrêté 29 avril de la préfecture de Guadeloupe précise que :

> « la pulvérisation effectuée par des ouvriers agricoles à l'aide de pulvérisateurs portés sur le dos présente pour ces opérateurs une pénibilité importante *en conditions tropicales chaudes et humides* et peut entraîner leur exposition à des risques musculo-squelettiques ; /[…] le risque d'exposition desdits travailleurs aux produits phytopharmaceutiques lors des opérations de pulvérisation, [est] difficilement maîtrisable en *conditions tropicales* où le port des équipements de protection individuelle est difficile à supporter par les opérateurs ; »[22]

La formulation laisserait penser que les conditions tropicales exigeraient le recours à l'épandage aérien afin de protéger l'ouvrier agricole. Il ne s'agit pas ici de remettre en cause la pénibilité de porter une tenue hermétique quand il fait chaud et humide. Le point particulier sur lequel je souhaite attirer l'attention est la rhétorique développée, qui fait de cette pénibilité imputée au climat la justification d'une technique reconnue comme dangereuse. Enfin, les « risques musculo-squelettiques » à porter un produit sur le dos ne sont pas spécifiques aux conditions tropicales. Rappelons à ce sujet que la pénibilité du travail de l'ouvrier agricole, qui porte sur son dos des régimes de bananes de plusieurs dizaines de kilos le long des pentes, et le risque musculo-squelettique sont présents indépendamment de la pulvérisation de pesticides.

A l'instar du CLD, la rhétorique légitimant le régime dérogatoire en matière d'épandage aérien demeure la même. La nature du climat tropical avec ses vents, son hygrométrie et la topographie particulière des sols avec ses variations d'altitudes dicteraient un usage dérogatoire des pesticides par rapport à la France hexagonale.

[22] Préfet de la Région de Guadeloupe, Arrêté n° 2013-26/SG/DiCTAJ/BRA du 29 avril 2013 portant dérogation à l'interdiction d'épandage par voie aérienne des produits phytopharmaceutiques, je souligne.

## La nature antillaise, cause de la pollution au CLD : « l'accident environnemental »

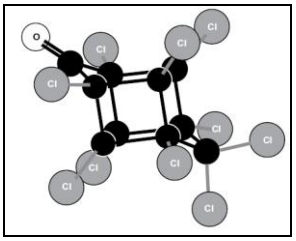



**Figure 3. Schéma de la molécule du chlordécone[23]**

Enfin, les spécificités des caractéristiques de l'écologie antillaise sont mises en avant aussi pour expliquer les *conséquences écologiques et sanitaires* de l'utilisation du CLD. Rappelons que la pollution des Antilles au CLD est délétère, généralisée et durable. La mise en exergue des spécificités du climat et des sols antillais pour « expliquer » l'ampleur de cette pollution alimente la thèse d'un « accident environnemental » :

> « Il y a eu accident environnemental aux Antilles, précisent les rapporteurs de l'office parlementaire en 2009, parce que la chlordécone utilisée jusque dans les années 1990 reste piégée dans les sols. Il n'y a pas besoin de noircir le tableau. »[24]

Les causes de la pollution seraient à chercher pour les rapporteurs dans la disposition par laquelle cette molécule « reste piégée » dans les sols. La formulation choisie par les rapporteurs présentant la molécule comme « piégée dans le sol », – et non par exemple, « le sol envahi par le CLD » – atteste déjà de la responsabilité différenciée attribuée aux sols dans cette affinité. En effet, cette rémanence pour les rapporteurs « peut trouver un premier facteur d'explication » dans la géographie de ces deux îles, l'« exiguïté relative des territoires, [la] concentration des sols bananières, [l'] étroitesse des bassins hydrographiques »[25]. Si les rapporteurs reconnaissent que la rémanence du CLD tient principalement à sa stabilité physico-chimique liée à structure en cage –, à sa faible solubilité dans l'eau, à sa très faible volatilité et à sa « forte affinité pour la matière organique des sols »[26], ceux-ci nuancent cette responsabilité du CLD en suggérant que la nature des sols antillais contribue fortement à cette rémanence[27]. En référence à la solubilité du CLD, les rapporteurs ajoutent que « par leur

[23] Cabidoche, Y.M., et al., *op. cit.*, p. 1698.
[24] Le Déaut & Procaccia, *Rapport parlementaire,* 2009, p. 43.
[25] Ibid., p. 21.
[26] Ibid., p. 22.
[27]La discussion de la forte rémanence du CLD dans ce rapport traduit la compréhension et le traitement majoritairement scientifique de cette question par les rapporteurs (Le Déaut & Procaccia, *Rapport parlementaire,* 2009). Les rapporteurs accompagnent l'affirmation selon laquelle cette molécule peut rester dans les sols jusqu'à 7 siècles par ces termes en note de bas de page 23 : « ce qui relativise indirectement les effets de la prolongation

nature, les sols des Antilles se prêtent peu à une activation de ce potentiel de solubilité »[28]. Plaçant la cause et la responsabilité *aussi* sur les caractéristiques géographiques et géophysiques de ces îles, les rédacteurs prolongent leur argumentation en précisant que celles-ci sont peu ordinaires :

> « On ajoutera que la pédologie des Antilles facilite cette affinité de la molécule pour les matières organiques du sol. On y retrouve des teneurs en carbone supérieures à 12 %, ce qui est un record mondial. » [29]

Outre les propriétés physico-chimiques de la molécule du CLD, l'ampleur de cette pollution serait due à la nature spécifique des sols antillais détenant des caractéristiques « record ». Cette explication de l'usage de pesticides et des conséquences de l'utilisation du CLD suggère que l'inégalité d'application de la loi en matière de pesticides dans les Antilles serait le résultat direct des caractéristiques de l'écologie antillaise.

Cette présentation des caractéristiques de l'écologie antillaise pour justifier un usage intensif et dangereux de pesticides et ses conséquences, se retrouve tant dans l'affaire du CLD que dans celle relative à l'épandage aérien. Un tel discours suppose un rapport de commande particulier entre écologie et politique qui comprend les deux propositions suivantes. Premièrement, l'écologie d'une région, par ses caractéristiques, commanderait le politique ainsi que l'organisation politique de l'économie agricole. Deuxièmement, l'écologie d'une région commanderait aux hommes les techniques à utiliser pour assurer cette économie agricole. Cette commande de l'écologie sur le politique induirait naturellement usage différent des pesticides, expliquerait l'inégalité d'exposition aux pesticides et légitimerait une inégalité d'application de la loi en matière de pesticides entre la France hexagonale et les Antilles. Une égalité d'application de la loi en matière de pesticides serait littéralement contre *la* nature. Le principe sous-jacent à ce discours se situe dans l'assertion que l'édiction et l'application de la loi demeurent ultimement une fonction de l'écologie de la région, donnant lieu tant à un déterminisme environnemental de la politique, qu'à une naturalisation de l'ordre politique et sociale et de l'économie agricole en place.

---

de son utilisation de 1991 à 1993 ». Une telle affirmation révèle le traitement de cette dérogation uniquement au vue de ces résultats, résultats scientifiquement évaluables et non des principes discriminants auquel elle renvoie.

[28] Ibid., p. 22, en gras dans le texte.

[29] Ibid., p. 22, en gras dans le texte.

## De la fabrication de l'autre nature à l'autre application de la loi : une analogie

Outre cette subordination de l'organisation politique et en particulier de l'application de la loi à des caractéristiques écologiques, ces discours procèdent à une véritable *fabrication de l'autre nature.* De prime abord, parler d'une fabrication de l'autre nature pourrait surprendre. Il serait évident que les climats, natures et écologies de la France ne sont pas les mêmes que ceux des Antilles, cela n'est pas le résultat d'une quelconque fabrication. Ici, par l'expression « fabrication de l'autre nature », il ne s'agit pourtant pas d'un acte démiurgique qui verrait une création de la nature antillaise, mais plutôt de la sédimentation à travers le temps d'une conceptualisation de cette nature comme étant fondamentalement autre. La fabrication de l'autre nature consiste à ériger la nature d'une région, ici celle des Antilles, *dans un rapport d'altérité* à la nature d'une autre région prise comme référence, ici la France hexagonale, voire l'Europe. Se produit un saut narratif entre la simple description de caractéristiques d'une nature et d'une écologie d'une région et la description de celles-ci en tant qu'*autres de*.

Aussi remarquera-t-on que ces discours légitimant l'usage dangereux de pesticides ne se contentent pas de décrire des caractéristiques de l'écologie antillaise, mais ils s'efforcent surtout de la *présenter* dans des rapports précis avec l'écologie hexagonale référente. Outre la teneur en carbone, la présence de vents tropicaux et la forte hygrométrie, ces discours présentent des éléments de la nature antillaise dans trois *rapports* distincts avec d'autres climats et d'autres sols et plus particulièrement avec ceux de la France hexagonale. Il est fait état d'un climat et de sols *différents* de ceux de la France hexagonale, ayant des caractéristiques *spécifiques* ou *tropicales*, demeurant *exceptionnelles*. Aussi pouvons-nous interroger les enjeux et les effets politiques à présenter ces éléments de la nature antillaise à travers ces trois rapports.

Pour commencer, l'épithète « différent » qualifiant l'écologie antillaise marque un premier rapport d'altérité entre l'écologie antillaise et l'écologie hexagonale. Ce ne sont pas les mêmes, il s'agit d'une autre nature, d'un autre climat et d'autres sols que ceux de la France hexagonale. Puis, les rédacteurs des rapports parlementaires, les demandeurs de dérogations, les préfets et les ministres ayant autorisé les dérogations attestent tous, non seulement d'une écologie différente, mais avancent également que celle-ci demeure *spécifique*. Plus qu'un

climat qui diffère des milieux tempérés[30], il est fait état d'une géographie et d'une topographie qui « présente de multiples caractéristiques spécifiques »[31]. La caractérisation de cette écologie antillaise comme spécifique montre qu'elle possède des caractéristiques propres à elle seule. Plus encore, la différence de l'écologie antillaise d'avec l'écologie hexagonale s'expliquerait par la présence de ces spécificités. Autrement dit, si la nature, les sols et le climat antillais sont différents de ceux de la France hexagonale, c'est parce que les premiers ont des caractères propres à eux, et à eux seuls. Présenter le rapport des écologies antillaise et hexagonale à travers le prisme de la spécificité de l'écologie antillaise, tend à faire peser, si l'on peut dire, la responsabilité de cette différence sur les épaules de cette nature antillaise face à un universel implicite de l'écologie hexagonale. En somme, non seulement les écologies antillaises et françaises ne sont pas les mêmes, mais l'argument de la spécificité de l'écologie antillaise induit qu'elle ne peut être la même d'aucune autre.

Enfin, les acteurs étatiques et les demandeurs de dérogations attestent d'une *exceptionnalité* des sols et du climat du milieu antillais[32]. La qualification explicite de « l'exceptionnalité » marque une altérité plus radicale que la simple différence ou la spécificité. Cette écologie antillaise n'est plus présentée simplement comme *différente* d'une écologie référence – ici celle de l'Hexagone. Une telle différence attesterait d'un écart mesurable entre ces deux écologies. Parler de concentration record de carbone dans les sols antillais est un exemple d'une telle mesure[33]. Leurs caractéristiques respectives en seraient alors les signes distinctifs, signes qui renverraient cependant au même étalon, aux mêmes tables et classifications, à une même conception de la nature avec ses variabilités. Avancer le caractère exceptionnel de cette écologie antillaise signifie que celle-ci est radicalement autre. Elle comporte une différence qui n'est pas mesurable, qui ne peut être saisie sous le dénominateur commun d'une même classification, d'une même échelle, et qui donc, échappe aux normes de cette nature-référence. Elle demeure ex-ceptionnelle, hors des normes établies qui régulent les natures. Caractériser l'écologie des Antilles d'« exceptionnelle », consiste essentiellement à la placer « hors de » – *ex* –, à la placer dans cette zone qui déroge aux règles, de sorte qu'on ne puisse la saisir à travers les concepts établis. À travers les

[30] LPG, 2013, p. 23.
[31] République française, Préfet de la région Guadeloupe, Arrêté n° 2013-26/SG/DiCTAJ/BRA du 29 avril 2013 portant dérogation à l'interdiction d'épandage par voie aérienne des produits phytopharmaceutiques.
[32] Précisons que cette exceptionnalisation de la nature des outre-mer se retrouve aussi dans nombre de colloques et d'ouvrages qui font les louanges de sa biodiversité. Voir par exemple la première phrase de l'ouvrage suivant : Gargominy, Olivier & Bocquet Aurélie, *Biodiversité d'Outre-mer*, Paris, Comité Français pour l'UICN, 2013, p.15 « les collectivités françaises d'Outre-mer abritent des richesses naturelles exceptionnelles […] ».
[33] Le Déaut & Procaccia, *Rapport parlementaire,* 2009, p. 22.

qualifications de différente, de spécifique ou tropicale voire exceptionnelle, la nature et l'écologie des Antilles sont fabriquées en tant qu'autres.

Cette narration de la nature antillaise comme autre, cette narration d'altérité participe d'une analogie politique. Cette fabrication de l'autre nature et l'autre écologie antillaise qui est énoncée dans le cadre de justification d'application dérogatoire de la loi, a pour implicite analogie entre écologie et politique. Ces discours supposent une analogie entre d'une part, les rapports entre l'écologie antillaise et l'écologie hexagonale, et d'autre part, l'application de la loi de l'hexagone et son application aux Antilles. Les qualifications du climat et des sols des Antilles comme différents, spécifiques ou tropicaux et exceptionnels contribuent toutes à peindre le milieu antillais comme un espace, ou bien aux limites des normes, ou bien complètement hors de celles-ci. Ainsi, la différenciation, la spécification et l'« exceptionnalisation » de l'écologie antillaise, ont pour pendant le recours à des applications différentes, spécifiques, voire exceptionnelles de la loi. Cette rhétorique de l'exceptionnalité fait de la Martinique et de la Guadeloupe, des hétérotopies du droit national français, justifiant de la sorte une inégale application de la loi en matière de pesticides. Plus qu'une analogie, ces discours subordonnent l'égalité des territoires devant la loi, et le droit à une égale protection relative aux expositions et risques dus à l'utilisation agricole de pesticides à des caractéristiques du milieu. Ces discours pointent vers une « impasse » de l'égalité des Outre-mer. En subordonnant cette égalité politique des conditions de vie à l'aporie d'une égalité des natures, des écologies – les natures, écologies et climats ne sont jamais égaux – ces discours vident le sens d'une égalité politique et juridique.

## B. Naturalisation de l'ordre économique et déresponsabilisation politique

L'interrogation critique des précédents discours que je mène ici ne porte pas sur les différences d'écologies ni sur les différences des manières de vivre entre les Antilles et la France hexagonale. Que le climat, les sols et les natures soient différents de l'écologie hexagonale est évident. Sans doute, la négociation avec cette écologie antillaise et l'adaptation au climat constituent *un des* facteurs influençant les manières de vivre et d'habiter les Antilles. De même, la négociation avec les écologies hexagonales et les adaptations aux climats de l'Hexagone constituèrent *un des* facteurs influençant les manières de vivre et d'habiter l'Hexagone. Là n'est pas mon interrogation. Elle se place plutôt dans l'assertion principale de ces discours que cette écologie différente, en particulier ce climat,

cette nature et ces sols différents, et ces différentes manières de vivre, requièrent d'autres normes, une application différenciée de la loi et commanderait de fait une inégalité d'exposition aux dangers écologiques et sanitaires associés à l'utilisation de pesticides. Mon interrogation se place dans les conséquences politiques de cette fabrication de l'autre nature. Les différences écologiques appellent-elles à une différenciation juridique, entraînant une inégale exposition à des dangers écologiques et sanitaires ? Telle est l'assertion que je mets en question ici. Penser cette question requiert une démarche qui ne se contente pas de répondre par l'affirmative ou la négative. Au contraire, il est nécessaire d'interroger les bases philosophiques et les paradigmes épistémologiques à l'œuvre dans cette question et ces discours.

## Un déterminisme environnemental qui suit des intérêts économiques

Il est à noter d'abord que ces discours sont énoncés par des acteurs précis dans le contexte précis de ces conflits écologiques. Une sociologie minimale de ces acteurs montre que ceux-ci présentent certains intérêts économiques, financiers et politiques à adopter une telle position. Qu'il s'agisse du CLD ou de l'épandage aérien, les producteurs agricoles, demandeurs de ces dérogations pour l'utilisation de certains produits, ont des intérêts économiques et financiers évidents. D'abord, suivant ces discours, l'utilisation de pesticides et la pratique de l'épandage aérien leur permet de poursuivre leur activité économique agricole qui consiste à produire la banane, à l'exporter et à la distribuer en Europe. Si tous les producteurs de bananes profitent de la poursuite de leurs activités agricoles, certains producteurs mènent aussi des activités de commercialisation de ces produits et en tirent quelques bénéfices supplémentaires.

Concernant le CLD, de 1972 à 1976, une société martiniquaise De Laguarrigue, détenue par un producteur agricole, importait le CLD en Martinique en les revendant aux autres producteurs. Celle-ci achetait le CLD sous sa formulation de Képone à une entreprise filiale de Dupont de Nemours basée à Miami. Productrice de bananes et distributrice/revendeuse du pesticide CLD, l'intérêt commercial de cette entreprise à lutter contre le charançon à travers l'utilisation de la CLD fut explicite. Cet intérêt devient encore plus marqué entre 1981 et 1993. En effet, après la fermeture des usines de fabrication aux États-Unis suite à l'incident d'Hopewell, cette société racheta le brevet de la molécule CLD à la filiale de Dupond de Nemours[34]. Dès lors un nouveau réseau de distribution fut mis en place. La molécule fut

[34] Beaugendre, *mission parlementaire sur le CLD*, 2005, p. 20.

synthétisée au Brésil par la société coopérative « AgroCéres », sous-traitant à la société « Agrokimicos » à Riberao Prêto dans l'État de Sao Paolo[35]. Cette synthèse était acheminée en France à la société Calliope qui produisait la formulation commerciale le Curlone (à 5% de CLD) à Port-la-Nouvelle dans l'Aude, « pour le compte des établissements De Laguarrigue »[36]. Depuis Port-la-Nouvelle, la formulation commerciale du CLD était écoulée aux Antilles pour le compte de cette société. Par ce réseau, 200 tonnes de CLD ont été produites, dont 90% furent écoulés aux Antilles et 10% au Cameroun et en Côte d'Ivoire. Il en résulte qu'outre la poursuite de la culture de la banane, l'homologation du CLD comportait pour cette société *aussi* un intérêt financier non négligeable dans la commercialisation de ce produit. Présenter ces autorisations comme relevant principalement d'une nécessité du climat fut bien commode pour ces acteurs en ce que cela permettait aussi la poursuite de ce commerce.

Les intérêts financiers de ces acteurs face aux potentiels dangers sanitaires sont d'autant plus forts que certains patrons du secteur de la banane ont tenté de prévenir la divulgation de l'alerte donnée en 2007 par le cancérologue Dominique Belpomme sur les potentiels dangers de cette contamination au CLD. Florent Grabin et Evelyne Billot, respectivement président et trésorière de l'association Pour Une Martinique Autrement (PUMA) ont demandé au professeur Belpomme de mener une expertise scientifique sur les dangers sanitaires liés à l'emploi de pesticides en Martinique, le 9 novembre 2006. Dominique Belpomme fit un rapport en juin 2007, rendu publique en Septembre 2007, qui avance les potentiels dangers sanitaires auxquels les Martiniquais sont exposés particulièrement relativement à la CLD. Il émet également l'hypothèse d'une association entre l'augmentation du taux de cancers de la prostate et l'utilisation de ce pesticide. Ces patrons ont tenté « d'acheter » le professeur Belpomme afin d'empêcher la publication de ce rapport en lui proposant des missions aux Antilles généreusement rémunérées[37].

Les ministres chargés de l'Agriculture et les commissions d'étude de la toxicité qui ont autorisé et homologué le CLD faisant état d'une spécificité climatique, occupent également une position partiale. D'un côté, comme l'ont précisé le député le Déaut et la Sénatrice Procaccia dans leur rapport, les commissions en charge de l'homologation comprenaient des

[35] Le Déaut & Procaccia, *op. cit.,* 2009, p. 17.
[36] Beaugendre, *op. cit.,* p. 20.
[37] Entretien avec deux informateurs différents que je ne peux citer.

représentants des industriels jusqu'en 2001[38]. D'un autre côté, l'on peut aussi se demander si les pratiques de pot de vin et de corruption à l'œuvre en 2008 avec l'exemple du professeur Belpomme n'étaient pas aussi en vigueur entre 1972 et 1993. Pierre Benoit Joly suppose une influence des intérêts économiques dans la délibération citant à ce sujet le témoignage d'une personne présente lors de la commission ayant autorisé l'homologation du CLD :

> « Je participais à la ''commission des toxiques en agriculture'' en 1981. Quand nous avons voté, le nombre de voix contre était inférieur au nombre de voix pour le maintien de l'autorisation pour les bananiers. Il faut dire que nous étions peu de toxicologues et de défenseurs de la santé publique dans la commission. En nombre insuffisant contre le lobbying agricole. J'ignore aujourd'hui si la balance a changé. »[39]

Concernant l'épandage aérien, les préfets voulant maintenir l'ordre et étant même tenus par la loi de soutenir l'économie locale, accordèrent ces dérogations afin d'éviter ce qui fut annoncé par les producteurs comme la « fin de la banane » et la résultante crise sociale. Éric de Lucy, le président de l'union des Groupements de Producteurs de Bananes de Guadeloupe et Martinique déclara le 14 juillet 2012 ceci :

> « Comment qualifier alors, sinon de séisme social, la perte, dans deux régions d'Outre-mer de moins d'un million d'habitants, de 10 000 emplois directs qui disparaîtraient irrémédiablement avec l'arrêt brutal de la lutte contre la cercosporiose » [40]

Au vu de ces intérêts convergents, l'on peut penser que ces discours sur l'inégalité politique naturelle ne seraient qu'une stratégie discursive énoncée à un moment précis, permettant de préserver les intérêts financiers et économiques, de conserver une certaine position et sociale ou de maintenir sa fonction politique. Cependant, ces intérêts ne suffisent pas à répondre à la question d'une « égalité contre la nature ». Indépendamment des intérêts convergents des acteurs tenant ces discours, l'idée d'une action déterminante du climat et de la nature sur l'édiction et l'application de loi trouve une origine ancienne qui dépasse le cadre de ces conflits. Plus encore, cette même idée fut évoquée à plusieurs moments importants de l'histoire des Antilles. Aussi convient-il de revenir aux origines de cette idée y compris ses rapports aux Antilles afin d'en saisir les portées politiques et les soubassements philosophiques.

[38] Le Déaut & Procaccia, *op. cit.,* 2009, p. 17.
[39] Cité par Pierre Benôit Joly, *op. cit.* p. 32.
[40] Communiqué des producteurs de bananes de Guadeloupe et de Martinique, « Guadeloupe l'épandage se poursuit », in *Politique publique*,[ site web], 15 juillet 2012, disponible sur < http://politiques-publiques.com/martinique/guadeloupe-l-epandage-aerien-se-poursuit/ >, consulté le 20 juillet 2012.

## De la théorie du climat aux Antilles

Les justifications d'une dérogation aux lois du fait de certaines caractéristiques du milieu antillais tant dans les conflits contemporains relatifs à l'usage des pesticides, que dans les justifications historiques de la colonisation et l'esclavage, ont pour présupposé une influence déterminante de la géographie du milieu et du climat. L'une des premières formulations d'une influence des caractéristiques physiques du milieu sur les esprits et les corps des hommes ainsi que sur l'organisation de la société se trouve dans le livre *Air, Eaux, Lieux* attribué à Hippocrate[41]. Les différences de topographie, d'air et de climat expliqueraient ainsi les différences culturelles entre l'Europe et l'Asie[42]. L'idée d'une influence déterminante de l'environnement sur la nature des différentes sociétés fut reprise dans diverses formulations et se retrouve entre autres dans les écrits d'Aristote, Jean Bodin mais aussi dans ceux d'Adam Smith, de Marx et de Hegel. Cependant, elle trouva une formulation systématique dans les écrits de Montesquieu à travers sa théorie des climats. Dans *L'Esprit des lois*, Montesquieu mène une réflexion sur les différentes lois et leurs origines qu'il définit ainsi :

> « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses, et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois, la divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois. »[43]

Montesquieu distingue les lois de la nature « ainsi nommées, parce qu'elles dérivent uniquement de la constitution de notre être »[44] découlant d'une raison primitive, des lois positives que les hommes, êtres intelligents, ont faites. Parmi les lois que les hommes se donnent, l'on peut distinguer les lois qui régissent le rapport des peuples entre eux correspondant aux *droits des gens,* celles qui régissent le rapport entre gouvernants et gouvernés correspondant aux *droits politiques* et enfin celles que les citoyens ont entre eux, correspondant aux *droits civils*[45]. Ces lois ne sont pas des lois primitives qui découleraient de la nature des choses, mais sont celles que les hommes se donnent. Or, si tous les peuples de la

[41]Glacken, Clarence J., *Traces on the Rhodian shore, nature and culture in western thought from ancient times to the end of the 18th century*, Berkeley, University of California press, 1967, p. 87.
[42] Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, (trad. Pierre Maréchaux,) Paris, Éditions Payot & Rivages, 1996.
[43] Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, *De l'esprit des lois*, Paris, Gallimard, 1995 [1748], Livre premier, chapitre I, p. 87.
[44] Montesquieu, *op. cit.*, Livre premier chapitre II, p. 91.
[45] Ibid., Livre I chapitre III, pp. 93-96.

terre se donnent des lois, attestant de la raison humaine[46], les lois politiques et civiles doivent être pour Montesquieu propres à chaque peuple.

> « Elles doivent être, précise Montesquieu, tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre »[47].

Quels sont donc les critères qui permettent premièrement d'attester de la différence des peuples, deuxièmement d'expliquer la genèse de ces différences, et troisièmement de justifier l'expression particulière de la « loi en général » pour tel peuple précis ? Autrement dit, sur quelle échelle repose le système de Montesquieu qui permet de naviguer d'une loi générale propre à la raison humaine partagée par tous les peuples de la terre à des lois particulières propres aux différents peuples de la terre ? C'est, me semble-t-il, face à ces questions que Montesquieu avança sa théorie du climat qui établit ces critères et cette échelle :

> « Elles [les lois] doivent être relatives au *physique* du pays ; au climat glacé, brûlant ou tempéré ; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur ; au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs ou pasteurs ; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir ; à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. »[48]

Le climat apparaît comme l'un des premiers facteurs par son action physique et biologique sur les corps :

> « L'air froid resserre les extrémités des fibres extérieurs de notre corps ; cela augmente leur ressort, et favorise le retour du sang des extrémités vers le cœur. Il diminue la longueur de ces mêmes fibres ; il augmente donc encore par là leur force. L'air chaud, au contraire, relâche les extrémités des fibres, et les allonge ; il diminue donc leur force et leur ressort. »[49]

Cette action du climat sur les corps induit des caractéristiques différentes chez les gens et détermine leurs passions et leurs manières de vivre auxquelles les lois politiques et civiles doivent être adaptées.

> « Ce sont les différents besoins, affirme Montesquieu, dans les différents climats, qui ont formé les différentes manières de vivre ; et ces différentes manières de vivre ont formé les diverses sortes de lois. »[50].

L'apport de Montesquieu à l'idée largement répandue d'un déterminisme géographique, déterminisme environnemental réside pour Jean Ehrard dans « l'extension de son domaine

[46] Ibid., Livre I chapitre III, p. 95 : « La loi, en générale, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ; les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine ».
[47] Ibid., Livre I chapitre III, p. 95.
[48] Montesquieu, *op. cit.*, Livre I chapitre III, p. 95 (en italique dans le texte).
[49] Ibid., Livre XIV, chapitre II, pp. 443-444.
[50] Ibid., Livre XIV chapitre X, p. 457.

traditionnel » [51]. Bien qu'une lecture attentive de l'œuvre de Montesquieu puisse nuancer l'adhésion de Montesquieu à cette théorie du climat[52], cette théorie du climat prise indépendamment de l'entreprise théorique de son auteur connut et connaît d'une certaine manière sa propre vie.

Cette théorie du climat fut évoquée à plusieurs moments charnières de l'histoire des Antilles. J'en évoque trois : la légalisation de la traite négrière, les négociations parlementaires portant sur la seconde abolition de l'esclavage en 1848, et la départementalisation de 1946. Au début de la première colonisation « réussie » des Français dans les Amériques, la mise en culture de l'île de Saint-Christophe se fit essentiellement par des engagés européens « Blancs ». Des personnes venues de la métropole qui, à condition de travailler trois ans sur les terres d'un maître, pouvaient par la suite, devenir propriétaires et tenter de prospérer à leur tour[53]. Cette disposition du début du XVII[e] siècle fut très vite supplantée par la traite négrière et le commerce des esclaves Noirs africains, déjà initié par les Portugais et les Espagnols. Le passage à la plantation avec de grandes monocultures et le besoin grandissant en main d'œuvre, favorisa ce changement. Indépendamment des raisons économiques et du contexte international qui amenèrent la France à s'adonner elle aussi à la traite négrière, un discours vint légitimer cette démarche. L'esclavage des Noirs plutôt que la poursuite de l'engagisme européen fut légitimé aussi par une spécificité du climat, comme le véhicule l'historien Charles de La Roncière :

> « Du jour où nous eûmes des colonies dans la zone tropicale de l'Amérique, au Maranhâo, en 1613, en Guyane, aux Antilles, nous dûmes recourir, comme les Espagnols et les Portugais, à une race capable de supporter de rudes labeurs sous un ciel torride : même cause, mêmes effets »[54].

Rappelons que l'esclavage est interdit sur le sol métropolitain depuis le 3 juillet 1315 par l'édit du Roi Louis X, Louis le Hutin. Il proclama en préambule que « selon le droit de nature chacun doit naître franc », mettant officiellement fin au servage, mais non dans les faits comme le rappelle Marc Bloch [55]. La spécificité du climat venait justifier une pratique différenciée de la loi entre la France et ses colonies quant à l'esclavage.

---

[51] Ehrard, Jean, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1994 [1963], p. 718, « Elle n'explique plus seulement la diversité pittoresque du caractère des nations, mais aussi, avec leurs croyances et leurs pratiques religieuses, l'ensemble de leurs institutions juridiques et politiques ».

[52] Ibid., chapitre XI Nature et nécessité, pp. 657-736. Plusieurs passages indiqués par Jean Ehard montrent que Montesquieu lui-même était au fait des contradictions générées par son projet d'une adéquation entre faits et droit, entre nécessité et finalité.

[53] Pétré-Grenouilleau, Olivier, *Les traites négrières : essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004, p 72.

[54] De La Roncière, Charles, *Nègres et Négriers*, Paris, Henry Maillet, Éditions des Portiques, 1933, pp. 9-26.

[55] Voir Bloch, Marc, *Rois et serfs : et autres écrits sur le servage : un chapitre de l'histoire capÉtienne*, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion,1920, pp. 132-162.

Deuxièmement, l'influence déterminante du climat sur les pratiques et sur les lois fut évoquée par les adversaires de l'abolition de l'esclavage. Le climat tropical exigerait le travail des Noirs africains pour faire prospérer les colonies françaises. Cette idée est renforcée par la crainte que suscite la fièvre jaune dont, comme je l'ai montré en première partie, l'action peut être catastrophique sur les Européens récemment arrivés dans les colonies. Une partie importante du travail politique de Victor Schœlcher en vue de l'abolition de l'esclavage consista explicitement à réfuter cette justification « climatique » de l'esclavage. Ce travail est présent dans son livre *Des colonies françaises, abolition immédiate* de 1842, quand il défend la possibilité d'avoir une main d'œuvre européenne :

> « Utopie, vont dire quelques-uns. Les Européens ne peuvent cultiver les pays tropicaux. Erreur, pouvons-nous répondre. Ceux qui la professent oublient ce que l'histoire rapporte sur la fondation des colonies. » [56]

Dans ce texte, Schœlcher s'attèle à une véritable déconstruction de cette justification climatique mettant exergue non pas le climat, mais bien les manières dont celui est appréhendé par les Européens, touchant entre autres à l'alcoolisme, aux types d'habitations, à l'emplacement des hôpitaux et aux pratiques d'hygiène.

> « Le climat des Antilles est-il aussi mauvais que sa réputation ? Nous avons des raisons de ne pas le croire. Les vapeurs de l'Océan, continuellement amoncelées autour des pitons et au-dessus des bois qui les couronnent, y occasionnent des pluies continuelles qui jointes à l'ardeur d'un soleil brulant, y entretiennent une grande influence sur l'économie animale des Européens récemment débarqués. La subite transition de cette atmosphère sèche et froide dans laquelle ils vivaient, doit nécessairement agir d'une manière directe sur leurs organes ; *mais la perturbation produite ne devient funeste que parce qu'ils ne savent pas en combattre les effets dangereux*. / La vie humaine est détruite aux colonies par trois causes principales : la débauche, la peur et l'ignorance des soins hygiéniques indispensables. » [57]

Enfin, en 1946, les adversaires à la départementalisation des colonies françaises firent explicitement référence à la théorie du climat de Montesquieu. L'article 2 de cette loi pose le principe d'isonomie des lois entre l'ancien empire français et les quatre anciennes colonies de la Martinique, de la Guadeloupe, la Guyane et la Réunion :

[56] Schœlcher, Victor, *Des colonies françaises, abolition immédiate de* l'esclavage, Paris, Pagnerre Éditeur, 1842, p. XXX, je souligne.
[57] Ibid., p. XXXV.

> « Article 2_ Les lois et décrets actuellement en vigueur dans la France métropolitaine et qui ne sont pas encore appliqués à ces colonies feront avant le 1er janvier 1947, l'objet de décrets d'application à ces nouveaux départements. »[58]

Aimé Césaire, rapporteur de la loi, défendit ce projet directement contre l'idée d'une impossible égalité des droits due à une différence de climat, comme il le formule dans son allocution lors de la séance du 12 mars 1946 de l'assemblée nationale constituante.

> « Nous n'ignorons point que bien des objections ont été faites à la notion même d'assimilation/ La plupart s'abritent plus ou moins hypocritement derrière le grand nom de Montesquieu et se recommandent de la fameuse théorie des climats. »[59]

Au fond, cette théorie du climat opérant dans les débats relatifs à l'usage des pesticides fut mobilisée à plusieurs reprises afin de légitimer l'inégalité juridique d'une application différente de la loi, voire la différenciation de traitement de certaines populations. Afin de poursuivre cette interrogation, j'explicite les rapports implicites entre climat et loi, entre écologie et politique présents dans cette théorie du climat et mobilisés dans ces discours.

## Commandements de la nature ou déresponsabilisation politique

Les discours justifiant les dérogations concernant l'utilisation et les pratiques d'épandage de pesticides et la théorie du climat de Montesquieu font montre d'un déterminisme environnemental. Pour Montesquieu, le climat affectant les corps, les caractères et les passions, suscitent des manières de vivre auxquelles les lois doivent s'adapter. Les discours en faveur des dérogations, attestent d'une production qui serait rendue possible par le climat et qui, pour se maintenir dans un tel climat, se doit d'avoir des lois qui lui sont adaptées. Dans ces deux cas, se déploie un déterminisme environnemental où l'environnement – en particulier le climat – est institué en principe déterminant des rédactions des lois.

Ce déterminisme environnemental a pour effet premier de présenter une épistémologie particulière du rapport entre nature et organisation politique des hommes entre eux. Qu'il s'agisse de la spécificité tropicale ou de l'exceptionnalité de la nature antillaise qui explique des règles différentes d'emploi et d'autorisation de pesticides aux Antilles par rapport à l'Hexagone, ces discours postulent un certain rapport entre nature – en particulier climat et

[58] Loi n° 46-451 du 19 mars 1946 tendant au classement comme départements français de la Guadeloupe, de la Martinique, de la Réunion et de la Guyane française, version en vigueur au 26 juin 2016.
[59] Césaire, Aimé « Classement de la Guadeloupe, de la Martinique, de la Réunion et de la Guyane comme départements français », allocution, in *Journal Officiel de la République, Débats, Assemblée constituante*, N°23, Paris,13 mars 1946, p. 660.

sols – et politique. Avant même le contenu de la justification, à savoir une ontologie particulière du climat, ces discours supposent une séparation nette entre hommes et nature, et entre leurs actions respectives. La nature à travers le climat agirait sur les hommes de telle sorte que ceux-ci doivent se donner certaines lois. Ce Grand Partage[60], cette séparation caractéristique des modernes[61] a pour conséquence une nature séparée de la main des hommes qui dicte, qui parle, et qui commanderait aux hommes des politiques, des normes et des règles à adopter. Dans ce paradigme, la parole de cette nature serait évidente, attestée et indiscutable tout autant que son commandement qui dans notre cas d'étude est l'emploi de certains pesticides.

Le geste épistémologique implicite de ce paradigme consiste à établir un rapport sans médiation à cette nature. Cette nature, notamment à travers ses manifestations climatiques, est présentée sans intermédiaire, indépendamment de l'appareillage scientifique, de l'organisation économique de production, des modes d'organisation politique du vivre-ensemble et des croyances spirituelles et identitaires qui, non seulement lui donnent une intelligibilité, mais surtout lui confère un sens. La nature, telle une altérité radicale parlerait d'elle-même. Elle parlerait aux politiques et aux responsables de l'État comme Dieu parle à ses prophètes qui à leur tour énonceront ces vérités « révélées ». Cette dépolitisation de la nature à l'œuvre chez Montesquieu fut déjà signalée par Jean Ehard[62].

Ainsi, l'utilisation des pesticides aux Antilles et ses conséquences sont interprétées comme relevant du seul fait du climat tropical et de ses spécificités. C'est bien dans cette perspective que Jean-Yves Le Déaut et Catherine Procaccia qualifient la crise du CLD aux Antilles d'« accident environnemental »[63]. La thèse de « l'accident environnemental » occulte les intérêts politiques et économiques des producteurs agricoles, des fabricants des pesticides et des représentants de l'État et peint la crise du CLD sous le signe d'une mauvaise fortune. La prolifération du charançon noir justifiant l'homologation du CLD fut expliquée par les « faits climatiques » exceptionnels que furent les cyclones Allen en 1979 et David en 1980[64].

---

[60] Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, pp. 91-134.
[61] Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La découverte, 1991.
[62] Ehrard, Jean, *op. cit.*, p. 721 : « L'idée des « besoins naturels » est aussi contestable, historiquement, que celle du « caractère » des nations. Si les lois « ont du rapport » avec le mode de travail et de vie des peuples, ceux-ci ne sont nullement déterminés, de façon immuable et mécanique, par les possibilités du sol et du climat. Moyens de production, structures sociales, habitudes et croyances collectives s'interposent entre ces deux abstractions que Montesquieu, à l'instar de ses prédécesseurs, persiste à dresser l'une en face de l'autre : l'Homme et la Nature. ».
[63] Le Déaut & Procaccia, *Rapport parlementaire,* 2009, p .11.
[64] Beaugendre, *mission parlementaire sur le CLD*, 2005, p. 20.

La structure de cette monoproduction de la banane ainsi que les pratiques culturales (l'absence de jachère) qui apportent des mets de choix en abondance à ces charançons noirs favorisant leur reproduction ne furent pas évoquées. Cette dépolitisation du climat donne lieu à une divinisation de la nature où les cyclones et les effets engendrés par d'autres spécificités du climat tropical sont présentés tels des actes divins, représentant un *fatum* face auquel les hommes n'auraient aucune responsabilité. Il aurait fallu prendre en compte la rémanence de la molécule, mais les connaissances étaient « balbutiantes »[65]. Le sol antillais a une grande affinité avec le CLD donc la crise du CLD survint *fatalement*.

Les réponses, les résistances et les actions de cette nature sont décrites comme étant indépendantes du système économique, des types d'agriculture et plus particulièrement de l'organisation politique transocéanique qui façonnent cette nature et à partir desquels elle est perçue. Le complexe politique et socioéconomique et les politiques productivistes qui fondent la scène sur laquelle cette nature est audible et observable sont passés sous silence. Comme par un effet miroir, la réciproque de cette divinisation de la nature est la naturalisation de l'ordre politique, juridique et économique. Cet effet était en jeu chez Montesquieu comme le rappelle Ehrard :

> « Chez Montesquieu, comme chez ses devanciers, la théorie des climats apporte une justification rationnelle à toute une série de préjugés : préjugé racial de l'homme blanc d'Europe, appelé par la vocation de son climat tempéré à la suprématie sur le reste du monde, préjugé politique du gentilhomme qui place dans le pays d'origine de ses ancêtres « gothiques » la terre d'élection de la liberté […][66]»

Dans notre cas d'étude, le système de production agricole est posé comme le socle naturel à partir duquel cette nature est audible. Le grand partage à l'œuvre dans les discours mentionnés, signe de ce déterminisme environnemental, a donc pour effet de circonscrire le périmètre d'audibilité de cette nature, de dépolitiser la nature et ainsi de naturaliser le type de production agricole, le système économique en place et ses logiques libérales ainsi que l'organisation politique établie. Cette naturalisation de l'ordre économique permet au gouvernement d'aborder le problème de la contamination du CLD sans que le type de production agricole ou sa finalité soit remis en cause. L'emploi des pesticides est ainsi réduit à la seule compréhension technique et scientifique. Ultimement, ce discours d'une égalité contre la nature a pour conséquence la naturalisation d'un ordre économique et une

[65] Ibid., p. 22, « En revanche, s'agissant de la toxicité chronique (qui résulte d'une exposition longue et à faibles doses) du produit, les recherches sont encore balbutiantes ».
[66] Ehrard, Jean, *op.cit.*, p. 722

déresponsabilisation politique des hommes face aux choix et aux conséquences environnementales et sanitaires d'une agriculture intensive et d'un usage intense de pesticides dangereux.

# C. Critique philosophique et scientifique : une responsabilité politique

## Critique philosophique et scientifique du commandement de la nature

A l'opposé de ce rapport entre écologie et politique manifeste dans le discours d'une égalité contre la nature et dans la théorie des climats, d'autres philosophes proposent une conception différente mettant en exergue la possibilité d'une responsabilité des hommes dans les manifestations de la nature. J'étudie ce rapport à travers deux exemples : le concept de *virtù* de Machiavel et les échanges entre Rousseau et Voltaire au sujet du tremblement de terre de Lisbonne en 1755.

A partir de son concept de *virtù,* Machiavel remet en cause cette divinisation de la Nature. S'insurgeant contre la déresponsabilisation des hommes qui découle de l'attribution de tout fait à la volonté de Dieu et à la fortune, Machiavel, au chapitre 25 de son livre *Le Prince,* avance son concept de virtù à partir de l'exemple d'un fleuve qui déborde :

> « Néanmoins, notre libre arbitre ne pouvant disparaître, j'estime qu'il peut être vrai que la fortune est maîtresse de la moitié de nos œuvres, mais que *etiam* elle nous en laisse gouverner à peu près l'autre moitié. Je compare la fortune à l'une de ces rivières torrentueuses qui, dans leur colère, noient à l'entour les plaines, détruisent les arbres et maisons, dérobent d'un côté de la terre pour la porter ailleurs ; chacun fuit devant elles, tout le monde cède à leur fureur, sans y pouvoir mettre rempart aucun. Malgré cela, les hommes, quand le temps est paisible, ne laissent pas d'avoir la liberté d'y pourvoir par digues et par levées, de sorte que, si elles croissent une autre fois, ou elles se dégorgeront dans un canal, ou leur fureur n'aura point de si grande licence et ne sera pas si ruineuse. Ainsi en est-il de la fortune, qui montre sa puissance aux endroits où il n'y a point de force dressée pour lui résister, et qui porte ses assauts au lieu où elle sait bien qu'il n'y a point de digues ni de levées pour lui tenir tête »[67]

Pour Machiavel, faire preuve de *virtù* consiste à se préparer à de tels évènements et à reconnaître que la fortune n'est pas responsable de toute chose mais que les hommes peuvent agir et influencer les évènements. Cette capacité d'action découlant de la posture active de la virtù, entraîne également une responsabilité des hommes dans les manières dont la Nature se manifeste et ses conséquences.

[67] Machiavel, *Le Prince et autres textes,* Paris Gallimard, 1980, pp. 138-139.

Dans sa *Lettre à Voltaire sur la Providence,* Jean-Jacques Rousseau émet une critique similaire par rapport au tremblement de terre de Lisbonne. Cette critique vient en réponse au poème de Voltaire, sur le tremblement de terre de Lisbonne de 1755. Dans son *Poème sur le désastre de Lisbonne,* Voltaire s'oppose à l'optimisme de Leibniz[68] et Alexander Pope[69], qui défendent l'idée d'un Dieu calculateur à la fois bon, tout puissant et omniscient, où les maux de la terre seraient nécessaires pour faire advenir le meilleur des mondes possibles. Voltaire décrit les victimes de ce tremblement de terre comme des infortunés qu'aucun calcul ne saurait justifier.

> « ''Tout est bien, dites-vous, et tout est nécessaire.''
> Quoi ! l'univers entier, sans ce gouffre infernal,
> Sans engloutir Lisbonne, eût-il été plus mal ? »[70]

A partir de l'exemple de cette catastrophe de Lisbonne qui causa plus de 50000 victimes, Voltaire critiqua l'idée d'un Dieu qui ferait advenir tout en vue d'un bien général :

> « Tristes calculateurs des misères humaines,
> Ne me consolez point, vous aigrissez mes peines » [71]

Le « tout est bien » de Leibniz ne peut consoler les peines de Voltaire et peut même devenir insultant face au malheur des victimes du tremblement de Terre. Voltaire présente une humanité vouée à souffrir par une fortune qu'elle ne maîtrise pas, quelle que soit la nature de Dieu. Dans sa réponse au Poème de Voltaire, Rousseau critique Voltaire, mais surtout affirme la possibilité d'une responsabilité des hommes eux-mêmes relative aux maux dont ils souffrent :

> « Sans quitter votre sujet de Lisbonne, convenez, par exemple, que la nature n'avoit point rassemblé là vingt mille maisons de six à sept étages, & que si les habitans de cette grande ville eussent été dispersés plus également & plus légèrement logés, le dégât eût été beaucoup moindre & peut-être nul. Tout eût fui au premier ébranlement, & on les eût vus le lendemain à vingt lieues de-là tout aussi gais que s'il n'étoit rien arrivé. Mais il faut rester, s'opiniâtrer autour des masures, s'exposer à de nouvelles secousses, parce que ce qu'on laisse vaut mieux que ce qu'on peut emporter. Combien de malheureux ont péri dans ce désastre pour vouloir prendre, l'un ses habits, l'autre ses papiers, l'autre son argent ? Ne sait-on pas que la personne de chaque homme est devenue la moindre partie de lui-même, & que ce n'est presque pas la peine de la sauver quand on a perdu tout le reste. »[72]

---

[68] Leibniz, Gottfried W., *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969 [1710].
[69] Alexandre, Pope, *An essay on Man*, Londres, Routledge, 1950 [1734].
[70] Voltaire, *Poèmes sur le désastre de Lisbonne et sur la loi naturelle avec des Préfaces et des Notes*, Genève, Cramer, 1756, p. 9.
[71] Ibid., p. 12
[72] Rousseau, Jean-Jacques, *Lettre à Monsieur Voltaire*, 1756 réédité dans Voltaire/Rousseau, *Querelle sur le mal et la providence*, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2010, p. 41 .

Dans la manière dont les hommes habitent la terre, dans le type de construction de leurs maisons et leur répartition, dans la façon dont ils réagissent aux premières secousses, les hommes ont une part de responsabilité dans ces maux liés à la nature. Les hommes ont construit des édifices rapprochés et des villes qui sont susceptibles de s'effondrer si le sol en vient à branler trop fortement. Cette critique de Rousseau permet de montrer que ces dites « catastrophes naturelles », de même que cet « accident environnemental », ne sont révélées et reçues qu'à partir des organisations sociétales, politiques, architecturales et économiques des hommes entre eux. Reconnaître les modalités de réception de la Providence, est la première étape pour reconnaître également la responsabilité, bien que limitée, des hommes dans les maux dont ils souffrent concernant la nature. Occulter cette organisation des hommes qui non seulement rend possible la réception de ces faits « divins », mais surtout les co-construit attesterait soit d'un aveuglement naïf, soit de l'hubris d'une maîtrise totale de l'ordre du monde, comparable à celle de Dieu :

> « Vous auriez voulu, que le tremblement se fût fait au fond d'un désert plutôt qu'à Lisbonne. Peut-on douter qu'il ne s'en forme aussi dans les déserts, mais nous n'en parlons point, parce qu'ils ne font aucun mal aux Messieurs des villes, les seuls hommes dont nous tenions compte. Ils en font peu même aux animaux & Sauvages qui habitent épars ces lieux retirés, & qui ne craignent ni la chute des toits, ni l'embrasement des maisons. Mais que signifieroit un pareil privilège, seroit-ce donc à dire que l'ordre du monde doit changer selon nos caprices, que la nature doit être soumise à nos loix, & que pour lui interdire un tremblement de terre en quelque lieu, nous n'avons qu'à y bâtir une ville ? »[73]

Il ne s'agit pas de tout réduire aux actions des hommes et de nier tout ordre extérieur qu'il soit qualifié de divin ou de naturel. Rousseau distingue les origines de ces évènements naturels de leurs causes. Si les hommes *a priori* ne sont en rien responsables des tremblements de terre, ou de l'orage engendrant la crue du fleuve de l'exemple de Machiavel, ceux-ci ont la responsabilité de leurs réactions et de leurs adaptations à ces forces extérieures. Les conséquences de ces aléas découleront *aussi* de ces réponses. Il en résulte que reconnaître cette responsabilité des hommes dans ces désastres suppose en retour une humilité face à ces forces extérieures. Le cri poétique de Voltaire déplorant l'infortune des victimes de Lisbonne porterait aussi les larmes d'une hubris déchue, celle d'une soumission inconditionnelle de l'« ordre du monde » aux désirs et actions des hommes. Reconnaître cet ordre et par là-même la responsabilité de s'adapter est certainement l'humilité à laquelle Rousseau pointe en critiquant ce « privilège » supposé.

[73] Ibid., p. 42.

Cette position philosophique de Machiavel et de Rousseau, trouve une traduction scientifique contemporaine dans les nombreux programmes de prévention des risques naturels. L'écologue français François Ramade, spécialiste des pesticides organochlorés tels que le DDT et le CLD, critique une telle mainmise de la fortune et du fatalisme lors de ces catastrophes dites « naturelles ». Poursuivant les mêmes intuitions de Rousseau, Ramade rejette l'idée d'une fatalité des conséquences des désastres naturels.

> « Par ailleurs, même lorsqu'advient une catastrophe naturelle, une explosion volcanique ou un séisme par exemple, l'impact qu'elle présente sur les populations qui en sont victimes n'est jamais – comme le souligne à juste titre Haroun Tazieff – le produit de la fatalité. Il résulte de graves erreurs dans l'aménagement du territoire qui conduisent à laisser s'installer des habitations dans des zones à haut risque et en outre de la négligence des autorités locales, lesquelles tiennent rarement compte des avis d'alarme donnés en temps utile par les experts… »[74]

Le prolongement important de ces intuitions marquant une différence avec le XVIII[e] siècle de Rousseau et Voltaire consiste en la réalisation de ce que les hommes peuvent avoir une telle influence sur la nature, qu'ils en viennent aujourd'hui à avoir une responsabilité non seulement dans les conséquences de certains désastres naturels mais aussi dans *leurs causes* :

> « Il est assez évident de nos jours, affirme Ramade, que la dégradation de l'environnement par l'homme joue un rôle majeur non seulement pour déterminer la gravité des conséquences d'une catastrophe naturelle, mais aussi dans la genèse même de nombreux désastres. »[75]

Suivant les théories de l'anthropocène, nous serions depuis le XX[e] siècle dans une ère postérieure à l'holocène, où les hommes par leurs activités affecteraient au niveau géologique la planète Terre[76]. Ce changement de paradigme délaisse la conception des hommes à la merci d'une nature, tels d'éternelles victimes d'une fatalité. L'idée de l'anthropocène place au contraire les hommes, par leurs activités, comme une des forces capables d'instiller des changements radicaux dans la nature aux conséquences potentiellement désastreuses. Cette rupture avec l'holocène attestée par la révolution industrielle, l'augmentation de la population, mais aussi les nouvelles technologies dont l'énergie nucléaire entraîne un changement radical dans la conception de la place de l'homme face aux forces naturelles et face à ladite fatalité. La réalisation de cette action nouvelle des hommes sur la nature et sur la terre, amène une responsabilité quelque peu différente de celle pointée par Rousseau au 18[e]. Cette responsabilité ne serait plus uniquement dans la gestion et la co-construction des

[74] Ramade, François, *Les catastrophes écologiques*, Paris, McGRaw-hill, Paris, 1987.
[75] Ramade, François, *Des catastrophes naturelles ?* Paris, Dunod, 2006.
[76] Bonneuil, Christophe & Fressoz, Jean-Baptiste, *L'événement anthropocène : La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Éditions du Seuil, 2013.

conséquences des désastres, à savoir dans la manière dont les hommes se préparent, réagissent et s'adaptent aux phénomènes naturels. Elle se situerait *aussi* dans les causes de ces désastres à savoir dans les modalités et la nature de leurs activités en ce que celles-ci peuvent elles-mêmes être les origines de ces désastres. De même qu'en référence au nucléaire, Hans Jonas parle d'un « nouvel agir humain »[77] qui appelle à une nouvelle responsabilité et une éthique capable d'assumer cette responsabilité, l'anthropocène exigerait aussi une nouvelle responsabilité des hommes.

Ce changement de paradigme trouve une efficace prégnante dans le cas précis des pesticides organochlorés tels que le CLD. Cette responsabilité dans les causes des désastres est particulièrement importante en ce qui concerne l'utilisation de pesticides organochlorés comme l'atteste Ramade :

> « Les pollutions clandestines par les polluants organiques persistants sont la cause de catastrophes écologiques longtemps méconnues dont l'ampleur apparaît d'année en année de plus en plus considérable. Bien qu'elle ne soit pas à l'origine de morts violentes, la contamination permanente de l'environnement par ce type de polluants, a pris de nos jours les dimensions d'un désastre écologique global. Parmi les exemples les plus connus, nous citerons le cas des insecticides organochlorés, tels le DDT, ou d'agents plastifiants isolants comme les PCBs. »[78]

Ce développement montre que la thèse d'un accident environnemental qui occulte les responsabilités humaines ne tient pas. Par l'expression « accident environnemental », les rapporteurs opèrent une double dépolitisation de cette pollution. Tout d'abord la nature supposément accidentelle de cette pollution, loin de mettre en cause les décisions politiques et économiques ayant conduit à l'utilisation de cette molécule, laisse entendre qu'il s'agirait d'un évènement fortuit. Puis, l'épithète « environnemental » vient situer le lieu et les sources de cet accident dans des propriétés de l'environnement antillais. Pour les rédacteurs, cette pollution ne tient pas à une utilisation particulière du CLD ou à des autorisations provisoires de cette utilisation. La cause de ce problème ne tiendrait pas à l'emploi du CLD, notamment à sa fréquence d'utilisation et à sa concentration sur certaines terres, mais plutôt à la rémanence du CLD dans le sol. En avançant la thèse de « l'accident environnemental », en désignant les caractéristiques pédologiques des Antilles comme les causes du problème lié au CLD, les rapporteurs évitent toute interrogation sur les responsabilités humaines en jeu. Or, comme nous l'avons vu, la pollution au CLD est le résultat d'un ensemble de décisions prises par les

[77] Jonas, Hans, *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, (trad. Jean Greish), Paris, Éditions du Cerf, 1993 [1979].
[78] Ramade, François, *Des catastrophes naturelles ?* Paris, Dunod, 2006, p. 41.

hommes quant aux manières d'habiter ces îles et de produire, quant aux finalités de cette économie agricole, quant aux discours techniques permettant la poursuite de cette agriculture.

## Inadéquation entre nécessité et finalité : théorie du climat de Montesquieu et esclavage des Noirs

Aux critiques des philosophique et des scientifiques du déterminisme environnemental latent dans la manière dont le gouvernement traite la crise du CLD, je dois aussi ajouter les contradictions contenues dans le projet philosophique sous-jacent de ce déterminisme. Les discours avançant la nécessité d'une adaptation souhaitable de la loi à la nature du climat antillais, hormis la dépolitisation et la déresponsabilisation sous-jacentes détaillées ci-dessus, reposent sur une adéquation entre ce qui est et ce qui doit être. De la nature du climat et de la topographie du sol seraient dérivables des lois *souhaitables,* postulant implicitement une adéquation entre ontologie et éthique. La nature du climat et des sols antillais non seulement déterminerait un type de production et par conséquent des lois favorisant ces productions, mais plus encore ces productions et ces lois seraient bonnes.

En effet, les défenseurs des homologations du CLD dans les années 1980 et ceux des dérogations pour l'épandage aérien ne se contentent pas de les dire nécessaires du fait de la nature du climat tropical et de la topographie des Antilles. Elles sont également considérées comme bonnes car elles participent à une finalité économique de production et d'accumulation de richesses. L'articulation principale de l'échafaudage philosophique sur lequel repose ces discours demeure bien l'adéquation entre une nécessité naturelle du climat imposant un type de production et ses techniques d'un côté, et la poursuite d'une entreprise économique avec ses idéologies particulières d'un autre côté. Ainsi l'argument d'une nécessité naturelle est constamment associé à celui d'une nécessité de renforcer la filière agricole de la banane, et de supporter l'emploi et la croissance économique.

Lors de l'examen en commission du rapport *« sur l'utilisation du chlordécone et des autres pesticides dans l'agriculture martiniquaise et guadeloupéenne* »**,** de la mission d'information 2005 commandée par la « commission des affaires économiques, de l'environnement et du territoire » de l'assemblé nationale, Joël Beaugendre rappela,

> « qu'une épidémie de charançons avait justifié l'utilisation du Curlone, en raison d'une demande économique forte des agriculteurs. »[79]

[79] Beaugendre, *mission parlementaire sur le CLD*, 2005, p. 103.

La confusion présente dans cette intervention entre nécessité et finalité où l'on ne sait si ce sont les « nécessités naturelles » ou la « demande économique forte » des agriculteurs qui justifia l'utilisation du CLD est caractéristique de cette adéquation entre ontologie et éthique, sous-jacente dans ce déterminisme environnemental. Concernant l'épandage aérien, les demandeurs de dérogations insistent sur la place importante de l'agriculture bananière dans l'économie de la Guadeloupe et de la Martinique. Plus précisément, ils rappellent l'importance de l'exportation de la banane dans la croissance économique de ces îles[80], présentant ainsi d'un seul trait nécessité et finalité. Il en découle la proposition conservatrice suivante où ce qui est nécessaire, ou encore ce qui est naturellement imposé, c'est-à-dire imposé par la nature antillaise, apparaît aussi comme ce qui est bon, légitimant l'ordre économique, social et politique. La critique politique formulée précédemment me permet de montrer que « ce qui est nécessaire » est déjà la résultante d'une construction sociétale et de ses orientations politiques. Ici, j'aborde la jonction du nécessaire à la finalité.

Ce projet était déjà à l'œuvre dans *L'Esprit des Lois* de Montesquieu. Le déterminisme environnemental exprimé par sa théorie du climat coexiste avec un idéalisme, voire un optimisme[81]. Emprunt des idées de l'optimisme conservateur de Pope, Montesquieu se confrontera au sein de sa théorie des climats aux contradictions de ce projet déjà soulevé par David Hume[82] entre ce qui est et ce qui doit être. L'impossibilité d'une telle adéquation entre fait et nécessité se retrouva dans son analyse de la question des esclavages et autres servitudes et de leurs rapports au climat. Le choix du sujet de l'esclavage n'est pas arbitraire. Au contraire, la question de l'esclavage et plus largement des servitudes est bien au centre de la

[80] Les producteurs de la Guadeloupe (LPG), *demande de dérogation annuelle à l'épandage de produit phytopharmaceutique par voie aérienne…,* p. 8 : « En 2011, la production de la SICA LPG s'est élevée à 61 514 tonnes dont 1 902 tonnes seulement ont été destinées à la consommation locale et 59 612 tonnes à l'exportation, soit près de trente fois plus. ».

[81] Ehrard, Jean, *op. cit.*, p. 726 : « Au stade initial et fort peu personnel de la pensée de Montesquieu, affirme Jean Ehrard, déterminisme et idéalisme coexistent en un équilibre statique. La manière dont l'action du climat est envisagée ici traduit la conviction sommaire, si banale à l'époque, que tout ce qui est est bien ».

[82] Hume, David, *Traité de la nature humaine*, (trad. Philippe Saltel), Paris, Flammarion 1993 [1738], p. 65 : « Dans chacun des systèmes de moralité que j'ai jusqu'ici rencontrés, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède pendant un certain temps selon la manière ordinaire de raisonner, établit l'existence d'un Dieu ou fait des observations sur les affaires humaines, quand tout à coup j'ai la surprise de constater qu'au lieu des copules habituelles, *est* et n'*est* pas, je ne rencontre pas de proposition qui ne soit liée à par un *doit* ou un *ne doit pas*. C'est un changement imperceptible, mais il est néanmoins de la plus grande importance. Car, puisque ce *doit* ou ce *ne doit pas* expriment une certaine relation ou affirmation nouvelle, *il est nécessaire qu'elle soit soulignée et expliquée, et qu'en même temps donnée une raison de ce qui semble tout à fait inconcevable, à savoir, de quelle manière cette relation nouvelle peut être déduite d'autres relations qui en diffèrent du tout au tout.* Mais comme les auteurs ne prennent habituellement pas cette précaution, je me permettrai de la recommander aux lecteurs et je suis convaincu que cette petite attention renversera tous les systèmes courants de moralité et nous fera voir que la distinction du vice et de la vertu n'est pas fondée sur les seules relations entre objets et qu'elle n'est pas perçue par la raison. » je souligne.

théorie des climats de Montesquieu[83]. Les chapitres XV à XVII qui présentent sa théorie du climat traitent essentiellement de l'esclavage. À suivre l'enchaînement des parties, l'on pourrait même penser que c'est la recherche des origines du droit de l'esclavage qui poussa Montesquieu à expliciter cette théorie du climat, annoncée plus systématiquement dans le livre XVI *comment les lois de l'esclavage domestique ont du rapport avec la nature du climat*, le livre XVII *comment les lois de la servitude politique ont du rapport avec la nature du climat* et le livre XVIII *des lois, dans le rapport qu'elles ont avec la nature du terrain*. Comme nous le verrons, dans le développement de sa critique de l'esclavage, au cœur de la théorie du climat, Montesquieu se retrouva face à une contradiction fondamentale dans son projet. En revenant sur son développement argumentatif relatif à l'esclavage, je pourrai montrer l'aporie du projet de l'adéquation des nécessités et des finalités dans la théorie du climat, et ses reprises dans le déterminisme environnemental des discours justifiant les dérogations à l'utilisation de certains pesticides.

Montesquieu procède dans *De L'esprit des lois* à l'une des premières critiques à l'esclavage en France, y compris l'esclavage des Noirs.

> « [L'esclavage], affirme Montesquieu, n'est pas bon par sa nature : il n'est utile ni au maître ni à l'esclave ; à celui-ci, parce qu'il ne peut rien faire par vertu ; à celui-là parce qu'il contracte avec ses esclaves toutes sortes de mauvaises habitudes, qu'il s'accoutume insensiblement à manquer à toutes les vertus morales, qu'il devient fier, prompt, dur, colère, voluptueux, cruel »[84].

Il poursuit sa critique invalidant tour à tour tout fondement juridique du droit de l'esclavage. Celui-ci ne peut provenir du droit de la guerre romain concernant les captifs réduits en esclavage[85]. Il ne peut provenir non plus d'un acte de créance prévu par le droit des gens[86]. Enfin, ce droit de l'esclavage ne peut être justifié par la naissance « […] car, si un homme n'a pu se vendre, encore moins a-t-il pu vendre son fils qui n'était pas né : si un prisonnier de

[83] Ehrard, Jean, *op. cit.*, p. 734 : « Car le sujet à peu près exclusif des livres qui traitent du climat, c'est l'esclavage sous ses trois aspects de servitude, civile, domestique et politique. En réalité Montesquieu n'aborde le problème du climat qu'indirectement, à l'occasion de son plaidoyer pour la liberté ».

[84] Montesquieu, *op. cit.*, Livre XV chapitre I, p. 466.

[85] Ibid., Livre XV, chapitre II, 467-468 : « Il est faux qu'il soit permis de tuer dans la guerre, autrement que dans le cas de nécessité : mais, dès qu'un homme en a fait un autre esclave, on ne peut pas dire qu'il ait été dans la nécessité de le tuer, puisqu'il ne l'a pas fait. Tout le droit que la guerre peut donner sur les captifs, est de s'assurer tellement de leur personne, qu'ils ne puissent plus nuire ».

[86] Ibid., p. 468 : « Il n'est pas vrai qu'un homme libre puisse se vendre. La vente suppose un prix : l'esclave se vendant, tous ses biens entreraient dans la propriété du maître ; le maître ne donnerait donc rien, et l'esclave ne recevrait rien. Il aurait un *pécule*, dira-t-on : mais le pécule est accessoire à la personne. S'il n'est pas permis de se tuer, parce qu'on se dérobe à sa patrie, il n'est pas plus permis de se vendre. La liberté de chaque citoyen est une partie de la liberté publique. Cette qualité, dans l'État populaire, est même une partie de la souveraineté. Vendre sa qualité de citoyen est un acte d'une extravagance, qu'on ne peut pas la supposer dans un homme. Si la liberté a un prix pour celui qui l'achète, elle est sans prix pour celui qui la vend. ».

guerre ne peut être réduit en servitude, encore moins ses enfants »[87]. En récusant l'argument d'un esclavage qui résulterait d'une naissance particulière, Montesquieu écarte également tout fondement qui s'appuierait soit sur une nature particulière de certains êtres humains, soit sur une lignée généalogique particulière.

Rappelons que dans la Genèse, Cham un soir vit son père Noé enivré et nu. À son réveil, averti par ses deux autres fils Sem et Japhet de l'acte de Cham, Noé maudit le *fils* de Cham, Canaan par ces mots : « Maudit soit Canaan, qu'il soit le dernier des serviteurs de ses frères ! »[88]

Cham ayant par la suite peuplé l'Afrique, cet épisode de la genèse fut utilisé tant par les puissances européennes coloniales que les négociants des traites négrières arabo-musulmanes pour justifier l'esclavage des Noirs[89]. Récusant l'argument de naissance, Montesquieu invalide tout fondement à l'esclavage de Canaan, de ses descendants, bref des Noirs. Il en résulte que l'esclavage pour Montesquieu ne trouverait son origine dans aucune norme juridique ou principe législatif. Il ne peut se fonder sur une quelconque conquête ou guerre, ni sur une relation de créance encadrée par le droit naturel ou le droit civil, ni sur une prétendue utilité, ni sur la nature d'un être. Ce droit de l'esclavage reposerait uniquement sur le « mépris qu'une nation conçoit pour une autre, fondé sur la différence des coutumes »[90] et sur la légitimité que « la religion donne à ceux qui la professent [à] réduire en servitude ceux qui ne la professent pas, pour travailler plus aisément à sa propagation »[91]. Outre la critique juridique de l'esclavage, l'apport ici de Montesquieu consiste à ne pas faire dépendre une relation de droit, une organisation politique du vivre-ensemble d'une quelconque nature humaine, et à ce titre de dissocier nature humaine et politique. L'esclavage est naturellement mauvais et ne peut se justifier par la nature des hommes.

Ayant avancé ces arguments, Montesquieu aborde plus précisément la question de l'esclavage des Noirs battant son plein dans les colonies françaises au moment de la rédaction *De l'esprit des lois*. Il y propose un raisonnement par l'absurde. Se mettant à la place d'un défenseur de l'esclavage, et commençant par « si j'avais à soutenir le droit de rendre les nègres esclaves »[92] la stratégie argumentative de Montesquieu consiste à montrer que le défenseur ne trouve pas d'autres fondements au droit de l'esclavage que le *mépris* à l'égard

[87] Ibid., p. 469.
[88] Genèse 9 : 25, in *La Bible, Ancien testament 1, traduction œcuménique*, Paris, Société Biblique Française et Éditions du Cerf, 1975
[89] Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières, essai d'histoire globale,* Paris, Gallimard, 2004, p. 39 & p. 263.
[90] Montesquieu, *op. cit.*, Livre XV, Chapitre III, p. 470.
[91] Ibid., Livre XV, Chapitre IV, p. 471.
[92] Ibid., Livre XV, Chapitre V, p. 472.

d'une culture, le bien-fondé de la religion chrétienne, l'utilité ou encore la nature des hommes. Il est en effet question d'arguments économiques : « le sucre serait trop cher, si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par les esclaves »,[93] d'arguments phénotypiques : « ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête ; et ils ont le nez si écrasé, qu'il est presqu'impossible de les plaindre »[94], d'argument religieux : « On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne, dans un corps tout noir », d'arguments culturalistes : « Une preuve que les nègres n'ont pas le sens commun, c'est qu'ils font plus de cas d'un collier de verre, que de l'or, qui, chez des nations policées, est d'une si grande conséquence »[95]. En somme, ce défenseur ne trouverait pas d'autres arguments qui ne fussent au préalable récusés par Montesquieu. La stratégie de Montesquieu met en exergue qu'un tel défenseur du droit de rendre les Noirs esclaves poussant son argumentation à son terme, devrait logiquement conduire à la fin de l'esclavage de Noirs :

> « De petits esprits exagèrent trop l'injustice que l'on fait aux Africains. Car, si elle était telle qu'ils le disent, ne serait-il pas venu dans la tête des princes d'Europe, qui font entre eux tant de conventions inutiles, d'en faire une générale en faveur de la miséricorde et de la pitié ? »[96]

Après avoir critiqué l'esclavage, après avoir réfuté tout droit naturel de l'esclavage et affirmé sa nature mauvaise, il se retrouve pourtant face à l'entêtement du fait de l'esclavage et de ses lois. Peut-être que cette contradiction entre l'idéalisme et les faits poussa Montesquieu à développer sa théorie du climat. En effet, son geste qui dissocie la couleur de peau de l'esclavage est immédiatement accompagné du développement de sa théorie du climat. Si l'esclavage ne peut découler du droit naturel alors poursuit Montesquieu dans le livre XV,

> « Il est temps de chercher la vraie origine du droit de l'esclavage. Il doit être fondé sur la nature des choses : voyons s'il y a des cas où il en dérive. »[97]

Après avoir admis la possibilité d'un « esclavage doux », « fondé sur le choix libre » formant « une convention réciproque entre les deux parties », il éprouve sa théorie du climat par une application au droit de l'esclavage.

[93] Ibid.
[94] Montesquieu, *op. cit.*, Livre XV, Chapitre V, p. 472.
[95] Ibid., p. 472.
[96] Ibid., pp. 472-473.
[97] Ibid., Livre XV, chapitre VI, p. 473.

> « Voici une autre origine de l'esclavage, et même de cet esclavage cruel que l'on voit parmi les hommes. / Il y a des pays où la chaleur énerve le corps, et affaiblit si fort le courage, que les hommes ne sont portés à un devoir pénible que par la crainte du châtiment : l'esclavage y choque donc moins la raison, et le maitre y étant aussi lâche à l'égard de son prince, que son esclave l'est à son égard, l'esclavage civil y est encore accompagné de l'esclavage politique. »[98]

Montesquieu avance progressivement en explicitant tour à tour le rapport que l'esclavage, l'esclavage domestique, les lois de servitude, puis les lois en générale ont respectivement avec le climat. Les deux projets dans le livre XV de *l'Esprit des lois* de l'infirmation d'un droit naturel de l'esclavage et de l'explication d'une origine de l'esclavage dans la nature des choses traduisent la contradiction à laquelle Montesquieu aboutit. Ayant récusé l'existence d'esclaves par nature dans la première partie de son livre, il en vient pourtant, à travers sa théorie des climats, à justifier l'existence de l'esclavage. Cette contradiction est directement ouverte dans cette phrase centrale du livre XV :

> « Mais, comme tous les hommes naissent égaux, il faut dire que l'esclavage est contre la nature, quoique, dans certains pays, il soit fondé sur une raison naturelle ; et il faut bien distinguer ces pays d'avec ceux où les raisons naturelles mêmes le rejettent, comme les pays d'Europe où il a été si heureusement aboli. »[99]

Montesquieu met en opposition deux usages de la nature en politique. D'un côté, l'esclavage n'est pas bon « par sa nature », le droit de l'esclavage ne se fonde pas sur une nature des hommes, et il est même « contre la nature » puisqu'il déroge au principe d'égalité de ce que les hommes naissent égaux. D'un autre côté, les caractéristiques de certains climats ont une telle influence sur le comportement des hommes, sur leur courage que « l'esclavage y choque donc moins la raison », et que celui-ci découlerait d'une « raison naturelle ». Il met en scène également une opposition entre l'Europe où les « raisons naturelles » conduiraient à l'abolition de l'esclavage et les Amériques où les raisons naturelles conduiraient à l'esclavage. On retrouve déjà là, la disposition par laquelle un principe naturel, voire universel, que l'on estime valide pour tous les êtres humains, se voit estompé, voire repoussé du fait du climat des Amériques. De manière analogue, les discours légitimant la dérogation à l'interdiction de principe de l'épandage aérien reproduisent ce schéma. Suivant la phrase de Montesquieu, si l'esclavage est contre nature, l'égalité des hommes demeurerait contre « les raisons naturelles », liées au climat tropical. En somme, Montesquieu met en scène la contradiction d'une raison naturelle qui serait contre nature.

[98] Ibid., Livre XV, chapitre VII, pp. 474-475.
[99] Montesquieu, *op.cit.*, Livre XV, Chapitre VII, p. 475.

Le point que j'ai voulu mettre en exergue ici n'est pas la justification ou l'explication de l'esclavage mais bien la contradiction dans laquelle Montesquieu se retrouve tentant d'expliquer l'esclavage à partir de sa théorie du climat. Cette contradiction met évidence l'impossibilité de son projet qui consistait à travers cette théorie d'asseoir l'adéquation entre ce qui est et ce qui doit être, entre nécessité et finalité entre ontologie et éthique. Si Montesquieu tenta l'une des systématisations les plus élaborées de la croyance populaire dans l'influence du climat sur les lois, la contradiction rencontrée dans son étude de l'esclavage témoigne de son échec. L'exemple de l'esclavage, au cœur de la théorie du climat de Montesquieu, démontre que les principes souhaitables, tels que l'égalité des hommes ne peuvent découler des déterminations supposées du climat, et des raisons naturelles.

Une même contradiction parcourt la théorie du climat de Montesquieu et les affaires de l'usage des pesticides dans les bananeraies aux Antilles. Une même confusion prend place entre ce qui est (la nature, le climat) et ce qui est doit être (l'orientation politique de l'économie agricole). Contrairement à l'affirmation des rédacteurs des rapports parlementaires et des producteurs de bananes, la nature « n'a pas par elle-même » commandé l'usage du CLD ou le recours à l'épandage aérien, comme je le démontre ci-après.

## D. Déconstruction de l'autre nature dans l'usage des pesticides aux Antilles

Après avoir mené la critique de la thèse d'un accident environnemental, celle d'une écologie antillaise qui par elle-même commanderait une application inégale de la loi en matière de pesticide, et plus particulièrement le rapport entre écologie et politique sous-jacent, j'explore comment les manières de vivre et les actions des hommes ont mené à cet usage intensif de pesticides aux Antilles et ont instauré ces inégalités. Contrairement à la thèse de l'accident environnemental, je révèle les principales responsabilités des hommes dans les causes et les conséquences de l'usage intensif des pesticides aux Antilles et des inégalités qui en découlent. En pointant ces responsabilités politiques dans les causes et conséquences des pollutions environnementales, j'explique aussi comment les hommes par leur usage de la nature antillaise ont contribué à fabriquer cette image d'une nature antillaise autre, déconstruisant ainsi cette *autre nature*.

## Le choix de la monoculture d'exportation *et* le choix du chimique

Le premier argument de ce déterminisme environnemental mis en avant pour justifier l'emploi dérogatoire de pesticides impute au climat et à la nature des Antilles une cyclicité telle qu'elle entraînerait dans les bananeraies la prolifération de charançons noirs et de maladies comme la cercosporiose noire et jaune. Cet argument, à dessein, occulte les structures économiques et politiques mises en place par les hommes, à partir desquelles cette « nature » se manifeste. Or, ces structures comportent deux caractéristiques principales aujourd'hui : une économie agricole qui est organisée majoritairement en monocultures intensives, qui sont majoritairement dévolues à l'exportation. Comme je l'ai retracé en première partie, la monoculture d'exportation fut la fabrique des Antilles. En particulier la canne à sucre, le café et l'indigo furent cultivés intensivement et en monoculture dès le XVII$^{e}$ siècle.

Concernant notre cas d'étude, les Antilles s'orientèrent dès les années 1960 vers une production de banane suite à la crise de la canne à sucre. Seulement, en quelques années, une culture intensive de bananes s'est développée. L'intensité de cette culture se remarque non seulement au nombre de plantations mais surtout à la manière dont les bananes sont cultivées. Dès 1960, les ingénieurs de l'IFAC (Institut des Fruits et Agrumes Coloniaux) remarquent que cette culture se fait tout au long de l'année, sans qu'il y ait de jachère, permettant au sol de se reposer et de conserver sa fertilité. Elle se fait également sans véritable rotation des cultures favorisant aussi la fertilité du sol.

Loin d'une nature autre, qui par elle-même produirait une très grande quantité de charançons et d'autres insectes nuisibles, c'est bien cette intensité de culture qui induisit cette prolifération de charançons en introduisant ce que j'ai appelé une *rupture biodiversitaire*. En prêtant attention aux processus écologiques dans les monocultures destinées à l'exportation outre-Atlantique, nous pouvons observer la responsabilité des hommes dans la prolifération d'insectes jugés nuisibles et la vulnérabilité de ces cultures à certaines maladies et champignons. Par la mise en place d'une monoculture intensive d'exportation, les hommes ont introduit une rupture biodiversitaire particulière. Entendons par là une rupture des équilibres écosystémiques et une profonde modification de leurs compositions biologiques qui eurent pour conséquence la prolifération de certaines espèces.

En effet, outre l'appauvrissement du sol résultant de son exploitation intensive en vue d'une accumulation du capital, la pratique d'une telle agriculture entraîne des changements

dans l'écologie de ces îles qui, en retour, diminuent le rendement de la production. La monoculture est le processus par lequel une production diverse et variée est remplacée par une culture d'un seul type de denrée et plus encore d'une seule variété. En Martinique et en Guadeloupe, le système d'exportation agricole est principalement organisé dans le but de produire la variété de banane dessert Cavendish. Pour exemple, en 2009, les Antilles produisirent 249000 tonnes de bananes desserts dont 95% furent exportés principalement vers l'Hexagone. De 2000 à 2010, cette production de bananes constitue respectivement en Martinique et en Guadeloupe 90% et 80% des produits expédiés[100]. Cette variété avait été sélectionnée en raison de sa résistance à la maladie de Panama. En revanche, étant plus susceptible à la sécheresse, elle requiert un apport d'eau plus régulier. L'industrialisation et la systématisation de la production entraînèrent alors une standardisation de la denrée cultivée. Si l'on considère que chaque plante et denrée resituée dans son milieu participe à un écosystème comprenant des ensembles d'animaux, d'insectes, de vertébrés et d'invertébrés, un mélange de nutriments, de minéraux et bien sûr de végétaux, force est de constater que la transformation de la production donne lieu comme par un effet miroir une transformation aussi de l'écosystème. À la standardisation de la culture mise en place, correspond une certaine standardisation de l'écosystème et de ses éléments.

Il en résulte que les différents parasites et rongeurs qui s'attaquaient à la variété Cavendish se sont aussi multipliés donnant lieu parfois à de véritables « épidémies » créées par ce système de production. Plus exactement, nous ne devons pas parler d'épidémies comme s'il s'agissait là d'épisodes ponctuels, mais d'épidémies perpétuelles au sens où la prolifération d'insectes et rongeurs attaquant les plantes n'est pas un évènement ponctuel, rare, imprévu, bien que certains évènements climatiques puissent en accentuer le nombre. La prolifération de ces « ravageurs » de bananes, n'est point accidentelle mais constitue au contraire une de ses caractéristiques principales. L'exportation de la banane Cavendish en France et en Europe se doit, en plus du rendement, de respecter certains critères esthétiques propres au marché. Plus fragile et sujet à faire des « bleues » la rendant invendable du fait des critères esthétiques du marché, cette banane exige également une plus grande application de produits chimiques[101]. La prolifération de charançons et la vulnérabilité aux maladies n'est pas le simple résultat d'une écologie antillaise spécifique ou exceptionnelle ni celui d'une

[100] Laurent, Didier, *op. cit.*, pp. 1-4.
[101] Striffler Steeve & Moberg Mark(ed), *Banana wars: power, production and history in the Americas*, Londres, Duke University Press, 2003, p. 24.

nature qui serait autre, mais bien les conséquences écologiques d'une conduite particulière de l'économie agricole aux Antilles.

Le deuxième argument mis en avant dans ces discours justifiant l'usage dérogatoire de pesticides consiste à affirmer l'évidence d'un traitement technique particulier pour faire face à ces proliférations. Dans le cas du CLD, cette molécule serait le traitement inéluctable à utiliser face aux charançons. Les demandes des producteurs d'autorisation du CLD dès les années 1970 et 1980, mais aussi en 1990 furent appuyées par une prétendue absence de solutions alternatives. Dans le cas de l'épandage aérien, cette pratique serait toute aussi inéluctable pour traiter la cercosporiose jaune et noire. Je montre ici que le recours à ces techniques dangereuses pour l'environnement et la santé publique ne releva pas d'une évidence ni d'une nécessité naturelle, mais bien de choix arbitraires motivés par certains intérêts.

Concernant le CLD, la prolifération du charançon dans les bananeraies n'a pas commencé avec l'usage du CLD en 1972 aux Antilles. Elle est aussi ancienne que les plantations de bananes. La nuisance du charançon du bananier fut signalée dès 1902 par Fleutiaux en observant les bananeraies de Madagascar. Dès 1912, cet insecte, dont le nom scientifique *Cosmopolites Sordidus* témoigne de sa grande répartition géographique, se retrouve dans les Caraïbes. C'est en 1929 qu'Hustache[102] le signalait pour la première fois en Guadeloupe. La femelle du charançon pond des œufs dans le bulbe à la racine du bananier. À l'éclosion, des larves creusent des galeries dans le bulbe du bananier fragilisant la plante. À cette époque, les scientifiques préconisent des moyens de lutte biologique ainsi que le piégeage afin de réduire la perte de rendement.

En 1950, Jean Cuillé, ingénieur entomologiste à l'IFAC, publia une des études les plus complètes sur cet insecte[103] avec pour objectif de « mettre en évidence la vraie nature des dégâts occasionnés aux plantations de bananiers par *Cosmopolites Sordidus* et [de] rechercher les procédés les plus efficaces de lutte »[104]. Dans cette recherche, les différents procédés et techniques pouvant réduire l'impact de cet insecte furent étudiés. En conclusion de son étude extensive, Cuillé avance que le problème du charançon peut être résolu par l'adoption de

[102] Hustache, A., *Curculionides de la Guadeloupe*, Paris, Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales, 1929.
[103] Cuillé, Jean, *Recherche sur le charançon du bananier « cosmopolitus Sordidus » (Germ), monographie de l'insecte et recherches de ses chimiotropismes*, Paris, Société d'Éditions techniques coloniales, 1950.
[104] Ibid., p. 3

certaines pratiques agricoles simples telles que le renouvellement fréquent des plantations et la rotation des cultures.

> « *Le renouvellement fréquent des plantations* et la rotation des cultures, dont nous avons déjà parlé, sont les conditions les plus essentielles pour réduire l'invasion de C. sordidus. Dans tous les cas où elles sont possibles, nous sommes d'accord avec Wallace pour affirmer que *C. sordidus* n'est qu'un ravageur de faible importance et que des mesures prophylactiques simples peuvent rendre ses dégâts anodins. »[105]

En renouvelant les plantations, en variant dans le temps les types de cultures sur un même sol, le charançon du bananier n'entraînerait que des « dégâts anodins ». Cuillé révèle ici que le problème du charançon est bien concomitant d'une certaine organisation agricole et pratique culturale. Gowdey étudiant l'impact du charançon dans les bananeraies de Jamaïque remarquait déjà que cet insecte ne posait d'importants problèmes qu'avec l'extension des bananeraies[106]. Ce fait rejoint notre discussion plus en amont sur la coproduction du problème du charançon et la critique d'une naturalité de l'utilisation du CLD et d'autres pesticides. Dans les cas où ce renouvellement et cette rotation culturale ne seraient pas possibles pour des raisons « économique[s], topographique[s] ou cultural[es] », Cuillé propose des méthodes d'entretien simples tout en déconseillant l'utilisation d'insecticides :

> « En conclusion de ce travail, nous voyons que la lutte contre *C. sordidus* ne peut se solder par quelques mesures rapides, tels les traitements insecticides que l'on peut généralement entreprendre contre d'autres insectes. /Étant donné la progression lente mais continue des invasions de Charançons, les procédés de lutte doivent posséder également ce caractère *continu*. L'expérience prouve que de simples mesures « d'entretien » appliquées pendant des années limitent considérablement les dégâts. »[107]

Les mises en garde de Cuillé montrent que les caractéristiques d'un insecticide efficace contre les charançons du bananier devraient différer sensiblement des autres insecticides par sa durée. Ce n'est donc pas un hasard si le CLD présente une rémanence dans les sols de près de 7 siècles. Si les pratiques culturales et les mesures d'entretien ne sont pas possibles, Cuillé en dernier recours propose l'utilisation de pièges à charançons comme étant le moyen le plus sûr et préconise, dès 1950, le développement de la recherche dans ce sens.

[105] Ibid., p. 190.
[106] Gowdey, C., *the banana borer (Cosmopolites Sordidus Germ.)*, circulaire du département d'agriculture de Jamaïque, 8,8, Kingston 1922.
[107] Cuillé, *op. cit.*, p. 210.

> « Devant les difficultés d'application de tous les autres procédés de lutte, le piégeage demeure le plus sûr moyen, et le plus efficace, pour réduire les pullulations de Charançons du Bananier. / C'est donc en la bonne utilisation de ce procédé et en son amélioration que réside l'avenir de la lutte contre C. Sordidus dans tous les territoires ou des procédés curatifs s'avèrent indispensables. »
>
> « L'étude théorique que nous avons rapportée ci-avant, si elle ne permet pas de préconiser dès maintenant des procédés améliorant considérablement la technique du piégeage, apporte cependant des éléments nouveaux qui doivent permettre dans un proche avenir l'utilisation des pièges toxiques. C'est vers ce but, en effet, que nous devons tendre, malgré les grandes difficultés techniques de la réalisation. »[108]

La technique du piège fut le premier procédé de lutte contre les populations de charançons jusque dans les années 1950. Elle fut perfectionnée par l'ajout de produits chimiques dans les pièges sensés attirer et tuer les charançons[109]. Cependant, contrairement aux recommandations de 1950 de Cuillé, la lutte chimique se développa avec la mise au point de nouveaux pesticides. L'efficacité limitée du piège[110] et l'importance de la main d'œuvre nécessaire[111] auraient favorisé l'utilisation de pesticides répandus à la base du bananier. Vilardebo, membre de l'IFAC, fut l'un des premiers à mener des expériences au Cameroun avec le CLD, et à le promouvoir au sein de l'espace français. Il raconte que le développement de pesticides en vue de réduire les dégâts causés par le charançon eut une origine accidentelle. En 1951, le lindane (HCH) est l'insecticide qui fut utilisé dans les bananeraies pour lutter contre le vers blanc. Dans ses recherches sur les nématicides chimiques[112] au milieu des années 1950[113], Vilarderbo s'est rendu compte qu'au bout de quelques mois d'application, la population de charançons avait diminué. Il mena des recherches en vue d'utiliser l'HCH contre cet insecte. À l'apparition au bout de quelques années de populations de charançons

[108] Ibid., p. 204.
[109] Cuille J. et Vilardebo A. 1963, « Les calandrini nuisibles au bananier in Entomologie appliqué à l'agriculture. » , in Balachowsky, A (ed), *Entomologie appliquée à l'agriculture*, Paris, Édition Masson et Cie, 1963, p. 1112.
[110] Ostmark, H E, « Economic insect pests of bananas », in *annual review of entomology*, vol. 19 (1), Palo Alto, Annua Reviews, 1974, p. 167 : « Thus, trapping does not appear to be an effective control and has been replaced by insecticides applied to the bases of the plants. ».
[111] Mestre, Jacques, « Les recherches récentes sur le charançon des bananiers, Cosmopolites sordidus », in *Fruits*, vol. 52, n°2, Paris, Elsevier, 1997, p. 77.
[112] Les nématicides sont les produits utilisés pour tuer les nématodes, une catégorie de parasites des animaux et des végétaux, tels que les vers.
[113] Vilardebo, A., « Premiers résultats de recherches effectuées pour la mise au point d'un procédé de lutte contre les nématodes du bananier », in *Le lien*, N° 41, [pages ronéotypés], Fédération bananière et fruitière de la Guinée française, 1956.

noirs (C. sordidus) résistantes à l'HCH, des recherches furent entreprises pour trouver une nouvelle substance active aboutissant à la recommandation du CLD dans les années 1970[114].

Or, après l'interdiction en 1993 de l'utilisation du CLD, les recherches notamment menées par le CIRAD en Guadeloupe (CIRAD-FLHOR) furent consacrées à l'obtention de produits de substitution principalement à base de phosphore[115]. Depuis, l'adoption d'une approche de « lutte intégrée » vit le développement d'un ensemble de mesures pour lutter contre le charançon[116] comprenant des méthodes biologiques, des pratiques culturales ainsi que l'utilisation de produits chimiques. Aucun insecticide spécifique au charançon n'est autorisé. Seul un nématicide, produit luttant contre les vers et ayant des effets insecticides secondaires, le Nemathorin® 10G (fosthiazate), est homologué. Aujourd'hui, dans les Antilles, la technique du piégeage est redevenue la mesure principale de lutte. La lutte se mène ainsi principalement à base de pièges à « phérormone d'agrégation »[117]. Ces phérormones du mâle constituent un signal de regroupement qui attire les mâles et les femelles adultes dans les pièges.

**Photo 3. Technique du piégeage à phérormone utilisée contre le charançon du bananier.[118]**

Le piège contient de l'eau savonneuse dans laquelle les charançons se noient. Un produit de synthèse, la Sordidine, reproduit cette phérormone. Le développement de ces

[114] Vilardebo, A., « Problèmes scientifiques posés par Radopholus similis et cosmopolites sordidus en culture bananières des zones francophones de production », in *Fruits : fruits d'Outre-mer*, vol. 39 N°4, Paris, Société d'éditions techniques continentales, 1984, pp. 227- 233.
[115] Quilici S. « Insectes ravageurs du bananier », in *Fruits : fruits d'Outre-mer*, vol. 48 N°1, Paris, Société d'éditions techniques continentales,1993, p. 29.
[116] Mestre, J. « Les recherches récentes sur le charançon des bananiers, Cosmopolites sordidus », in *Fruits : fruits d'Outre-mer*, Paris, Elsevier, vol. 52 Nº2, 1997, p. 69.
[117] Vezina, Anne, « Piégeage à phéromones », in *Promusa Mobilizing banana science for sustainable livelihoods*, [en ligne], 17 août 2015, disponible sur < http://www.promusa.org/Pi%C3%A9geage+%C3%A0+ph%C3%A9romones>, consulté le 20 septembre 2015.
[118] Photos de pièges à charançons par Nicolas Fégéant (UGPBAN), obtenus depuis Vezina, Anne, *op. cit.*

pièges et leur utilisation donne lieu à un contrôle efficace des charançons dans les bananeraies aux Antilles.

Ces éléments historiques sur la nuisance du charançon noir du bananier et les différentes méthodes de lutte indiquent que l'utilisation de pesticides potentiellement toxiques et dangereux relève d'un choix économique, politique et idéologique : le choix du traitement chimique. Bien que des méthodes de lutte moins dangereuses existaient et étaient déjà préconisées dès 1950 notamment par Cuillé, l'industrie bananière antillaise s'orienta vers l'utilisation de produits chimiques potentiellement dangereux dans le but de ce qui apparaissait à l'époque comme le meilleur moyen de réduire les coûts de production et de rechercher le meilleur rendement possible. Le fait que dès 1950, un ingénieur du même institut IFAC recommandait un traitement des charançons à partir de rotation de cultures et à partir de la technique du piégeage, techniques qui furent utilisées après l'interdiction du CLD, invalide toutes les prétentions d'un usage du CLD à cause d'un manque d'alternatives.

Ce fait demeure sans équivoque. Les producteurs ainsi que les structures de recherche appuyant la production telles que l'IFAC connaissaient pertinemment les possibilités de traitements différents du CLD. Aujourd'hui, le CIRAD travaille avec les producteurs antillais afin qu'ils puissent adopter à nouveau les pratiques culturales de la jachère, de la rotation de culture, pratiques déjà recommandées 65 ans auparavant. Il aurait été possible de faire d'autres choix techniques, de même qu'une orientation de la recherche vers le perfectionnement de la technique du piégeage aurait pu fournir des résultats équivalents en termes de production et de rendement. Cela met en exergue le fait que cette pollution ne fut en aucun cas un accident environnemental, que l'usage du CLD ne fut en aucun cas une nécessité du climat ou de l'écologie antillaise, ni de cette autre nature, mais bien un choix délibéré pris par quelques personnes motivées par des intérêts économiques et financiers. Un choix fait aux dépends de la santé de toute la population des Antilles.

Un choix similaire fut décidé dans la mise en place de l'épandage par voie aérienne. L'argumentaire de 2011 à 2013 par les producteurs de bananes et leurs groupements d'une nécessité du recours à l'épandage aérien, comme seul moyen d'assurer la poursuite de leur activité économique se révèle aujourd'hui infondé. Dans sa déclaration au journal télévisé local à la suite d'une audience au tribunal administratif de Basse-Terre, le 6 juin 2013, Tino Dambas, le vice-président du groupe Les Producteurs de Guadeloupe (LPG), présentait

clairement l'opposition entre « écologie et santé publique », qu'il qualifiait du côté de la passion et entre « économie », qui représentait le côté de la raison.

> « Arrêtons cette hypocrisie, les gens qui essayent de tirer [critiquer] sur la banane sans arrêt, il faut arrêter ça ! Arrêtez la passion et donnez place à la raison. Je suis prêt aujourd'hui à ne plus être empoisonneur et d'arrêter systématiquement le jour même où on va prendre l'arrêt du traitement aérien. […] Oui, et j'invite tous les producteurs à se réunir pour se préparer à l'arrêt… et donnez place à Mme Ibéné [présidente de l'ASFA] pour employer les chauves-souris, les grenouilles, les criquets et les yen-yens, c'est ça je dis aujourd'hui ! »[119]

Des techniques alternatives existaient telles que la pratique de l'effeuillage, consistant à enlever au fur et à mesure les feuilles atteintes, et celle de l'épandage terrestre. Ce sont d'ailleurs ces techniques que les producteurs utilisent aujourd'hui, plus de 2 ans après l'arrêt de l'épandage aérien aux Antilles. Certes, l'épandage aérien permettait un contrôle plus efficace de la maladie selon l'Institut Technique Tropical (ITT), fondé en 2008 qui vient en appui aux producteurs agricoles des Antilles. Cette efficacité tient à quatre points : la localisation du traitement, sa rapidité, la plus faible quantité de produit utilisée et enfin l'homogénéité du traitement intra-parcellaire et régional[120]. D'abord, le traitement aérien permet d'atteindre le dessus de feuilles de bananier, directement là où se trouve les champignons. Deuxièmement il est plus rapide. « C'est-à-dire que l'on va traiter, affirme Monsieur Blois un des responsables de l'ITT, 40, 50 hectares à l'heure. Alors qu'à pied on traite deux hectares par jour. » [121]. Troisièmement la quantité d'huile et de produit fongicide utilisée à l'hectare est inférieure à celle utilisée lors des traitements terrestres. Enfin, cette rapidité de l'épandage permet une homogénéité de traitement à l'intérieur d'une même parcelle mais également au niveau des différentes parcelles d'une même zone. Ces quatre caractéristiques techniques du traitement aérien permettent un contrôle efficace des cercosporiose jaune et noire affectant les bananiers.

Cependant ce mode de traitement était néanmoins plus dangereux pour l'environnement et la santé publique comme le précise la législation européenne de 2010. Le choix de l'épandage aérien et plus encore le choix de le poursuivre malgré son interdiction de principe est bien celui qui privilégie la facilité et l'habitude aux dépens de la santé publique. En aucune façon, celui-ci relevait d'une nécessité naturelle.

---

[119] Interview de Dambas, Tino, diffusée dans le journal télé de RFO Guadeloupe 1ère le Vendredi 21 Juin 2013, dans un reportage fait par Éric Stimpfling.

[120] Informations obtenues à partir d'un entretien avec Mr. Blois, un des responsables de l'institut Technique Tropical en Martinique. Septembre 2014.

[121] Entretien avec Mr. Blois à Bois Rouge, Ducos, Martinique, octobre 2014.

## La fabrication physique de l'autre nature ou la bananisation des Antilles et des Antillais

Les choix des usages intenses de pesticides de manière dérogatoire à la loi française et européenne ne relevèrent pas de nécessités naturelles mais furent le résultat d'une organisation économique et politique particulière de la production de banane, et de choix techniques arbitraires favorisant la poursuite d'intérêts économiques et financiers. Dans leur ensemble, ces choix participèrent à une idéologie de la domination technique de la nature. Autrement dit, ils contiennent en creux la croyance qu'il est non seulement possible mais surtout souhaitable, de façonner la nature selon les desseins des hommes, à travers les progrès de la technique. Cette position implique que la nature doit satisfaire non seulement les besoins mais surtout les désirs des hommes. La seule limite que rencontre ces désirs est essentiellement une limite technique. La tâche de la technique et le sens de son progrès résident alors dans la réalisation la plus complète des désirs des hommes. Cette idéologie soumet la nature aux désirs des hommes à travers la technique.

Cette croyance se dévoile par exemple, dans la manière dont monsieur Léon, un des responsables du groupements de bananes antillais, décrit l'arrêt de l'épandage aérien :

> « Mr. Léon_ Et d'ailleurs je pense que ça a été certainement un phénomène, un peu de résistance de notre part […] On savait qu'on avait un système qui était certainement le plus efficient possible, le plus sécurisé possible et qu'on a bien compris qu'avec le système qu'on allait nous imposer avec le traitement terrestre, c'était quelque part une régression. L'homme n'aime pas régresser. L'homme n'aime pas se dire, j'ai un système qui est valable à 100%, et on m'emmène à 70% de mes besoins si je dois donner mes pourcentages. On n'aime pas, donc on a du mal à acter d'un phénomène régressif. Il a fallu, à un moment donné, se le voir imposer. De telle sorte qu'effectivement on est arrivé, on a régressé. » [122]

Ce directeur vit cette fin de l'épandage aérien comme une régression. Pour lui, le progrès demeure intimement associé à une maitrise des cycles naturels permettant la plus grande efficacité, c'est-à-dire l'obtention du plus grand rendement et donc du plus grand profit. Cependant, contrairement à l'affirmation de Marx voyant dans le développement de la technique « une libération des forces productives » bénéfiques aux ouvriers, le développement technique de l'industrie de la banane antillaise concentra les bénéfices dans les mains de quelques dirigeants et exploitants aidés par l'État. La régression réside dans l'adoption d'une technique qui permet une moins grande réalisation des désirs économiques et financiers.

[122] Entretien avec Mr. Léon à Bois Rouge, Ducos, Martinique, octobre 2014.

Conjuguée à la conception de la nature antillaise comme une autre, à la fabrication de l'autre nature, cette idéologie de la domination technique de la nature a donné lieu à une véritable *modification artificielle de la nature Antillaise*. Ce qui n'était au départ qu'une narration, s'est littéralement sédimenté à travers les paysages antillais et leurs compositions physico-chimiques. Cette recomposition artificielle de l'écosystème se caractérise bien sûr par le nombre de polluants chimiques qui font maintenant partie du tissu organique humain et non-humain des Antilles, créant ce que certains ont appelé un « monstre chimique »[123]. Il faut prendre au sens propre le terme de « monstre » marquant là une véritable création d'un ensemble physico-chimique. Cependant, il faut comprendre que la composition chimique n'est qu'une des dimensions du « monstre ». La mise en place de la culture de banane, a non seulement façonné la nature, le milieu écologique, mais aussi le contexte socio-économique rendant possible la banane. La singularité de la pollution au CLD est dans la manière dont l'usage de ce pesticide a paradoxalement engendré le renforcement de cette production. Les terres étant polluées par la CLD ne peuvent produire sainement que des produits aériens tels que les bananes. Il en résulte que l'idéologie de la domination technique de la nature sous-tendant l'usage de pesticides conjuguée à la fabrication narrative de la nature antillaise comme une nature autre a littéralement créé un paysage chimique ainsi qu'un type anthropologique particulier, l'homme *chlordéconé*, contribuant à faire des Antilles des îles à bananes. D'une certaine façon, l'industrie bananière à travers ces pollutions chimiques a réussi à littéralement fabriquer cette nature bananière humaine et non humaine. Elle a réussi la « bananisation » biologique pérenne des Antilles et des Antillais.

Depuis les années 2000, de nouveaux slogans furent mis en avant par les producteurs de banane tels que « banane propre » ou encore « banane des droits de l'homme » mettant en avant tant l'approche écologique que le traitement « équitable » des ouvriers agricoles comparativement à ceux de la « banane dollar » de l'Amérique latine. Ces slogans sont pour le moins paradoxaux quand on sait que les sols sur lesquels la plupart des bananes sont produites sont pollués pour quelques centaines d'années et que les ouvriers agricoles n'ont aucune possibilité d'évolution au sein de la structure. Ces slogans participent cependant d'une même bananisation des Antilles, comme l'illustre la campagne publicitaire suivante :

[123] Voir Valo, Martine « Guadeloupe : monstre chimique », in *Le monde*, [en ligne], 16 avril 2013, disponible sur <http://www.lemonde.fr/planete/article/2013/04/16/guadeloupe-monstre-chimique_3160656_3244.html>, consulté le 15 août 2014 & Nior, Jean-françois, « Du code noir au chlordécone. L'Héritage colonial ou du monstre juridique au monstre chimique », conférence [en ligne] le 5 juin 2013 à l'université des Antilles et de la Guyane, disponible sur < http://www.manioc.org/ >, consulté le 20 juin 2014.

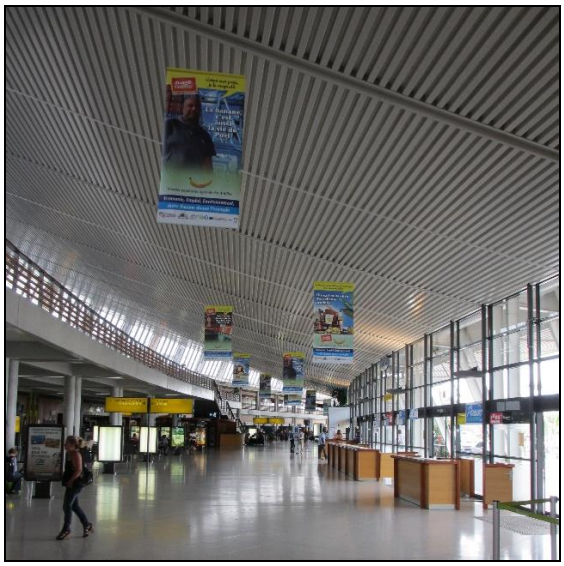


**Photo 4. Campagne publicitaire pour les Bananes de Guadeloupe et de Martinique, Hall de l'aéroport Aimé Césaire, Martinique, mai 2012.** [124]

Le changement de cap des producteurs de bananes en matière de pesticides depuis le début des années 2000 suite au scandale du CLD participe aussi d'une stratégie de redorer leur blason et de retrouver une image positive auprès des consommateurs et de la société. Voici quelques photos que j'ai prises de cette campagne publicitaire en 2012, attestant de la propagande en cours.

[124] Photos de l'auteur, Hall de l'aéroport Aimé Césaire avec installation des affiches publicitaires de la filière de la banane antillais, Lamentin, Martinique, Mai 2012.

**Photo 5. Affiches de la campagne publicitaire pour les Bananes de Guadeloupe et de Martinique, 2012.**

Ces photos furent prises dans le hall de l'aéroport Aimé Césaire au Lamentin en Martinique, en mai 2012. Ces affiches étaient stratégiquement placées de sorte que toute personne arrivant ou partant de la Martinique par avion devait nécessairement les voir. Ces

affiches étant montrées en 2012, quelques mois après la première demande de dérogation à la pratique de l'épandage aérien participaient à la fois de cette propagande de la filière de la banane et d'une « appropriation » de la notion du développement durable tel que Bruno Villalba le conceptualise[125]. En effet, l'on peut remarquer qu'à travers ces affiches, il ne s'agit pas uniquement de vendre un produit, mais plus encore de véhiculer une idéologie culturelle et politique qui demeure explicitement adressée à la population antillaise. Sur les neuf affiches différentes exposées dans le hall, seules deux affiches (N°6 et N°9) mentionnent les produits commerciaux de la banane. Cette campagne sous-tend avant tout un message idéologique.

En premier lieu, les messages « m'engager pour la terre avec la banane », « le respect de l'environnement c'est dans ma nature » font apparaître la culture de banane comme une culture respectueuse de l'environnement. Prenant le contre-pied de la pollution causée par le CLD, et des conflits en jeu à l'époque au sujet de l'épandage aérien, ces affiches présentent une banane « écologique ». C'est le sens du « plan banane durable » mis en place depuis la fin 2008 par la filière banane de Guadeloupe et de Martinique, les collectivités locales et le ministère de l'Agriculture. Ce plan visant à « assurer une banane durable à tous points de vue »[126] entend réduire l'utilisation de produits phytosanitaires ainsi qu'améliorer les conditions de travail des ouvriers. Ici, l'appropriation du développement durable par les producteurs de bananes, loin d'une portée véritablement politique, se traduit comme Villalba l'a montré dans d'autres cas, par « l'ajout d'un élément identitaire (un supplément de justification éthique par exemple) qui vient s'ajouter à la panoplie d'identités dont bénéficie déjà l'acteur concerné »[127]. Ce premier niveau de lecture présente la banane comme un produit moderne répondant aux exigences sociales et écologiques[128].

---

[125] Villalba, Bruno, « introduction. Stratégies asymétriques d'appropriation du développement durable », in Villalba, Bruno (ed), *Appropriations du développement durable : Émergences, diffusions, traductions*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009, p. 15 : « *L'appropriation* s'insère dans un dispositif technique qui, schématiquement, débute par la *formulation* (plus ou moins théorisée) du concept, et se poursuit par sa *diffusion*, via des réseaux d'acteurs spécifiques, dans les milieux capables de le légitimer. Loin de constituer une chaîne cause linéaire, l'appropriation constitue à la fois une incorporation reformulée des éléments théoriques, ainsi qu'une renégociation des modes de faire préconisés. Par conséquent, l'appropriation ne peut être perçue comme la phase ultime du dispositif d'incorporation du DD [développement durable] dans les politiques publiques. Elle participe à la reformulation du projet constitué par le DD, en opérant une réflexion critique permanente sur les intentions protées par le DD et ses modalités d'application. ».

[126], « notre filière : nos valeurs », in *Banane de Martinique & de Guadeloupe*, [en ligne], 5 décembre 2008, disponible sur < http://www.bananeguadeloupemartinique.com/le-plan-banane-durable-moteur-du-progres >, consulté le 20 août 2015.

[127] Villalba, Bruno, « Une appropriation politisée mais peu politique », in Villalba, Bruno, *op. cit.*, p. 364.

[128] Si cette appropriation participe à la propagande des producteurs, elle ne se produit pas sans changement dans les pratiques de ces producteurs. Comme nous le verrons plus en aval, ces derniers ont entamé des réductions

En second lieu, ces affiches posent la banane comme un produit caractéristique de la culture antillaise et nécessaire à l'économie. L'affiche n°2 peint la banane comme une « ambassadrice » de l'île, tandis que les affiches N°7 et N°8 en font une nécessité économique. Il ne s'agit plus de promouvoir l'achat de bananes, dont seules 5% sont consommées sur place, mais bien de défendre la production de celle-ci comme une valeur intrinsèque des Antilles d'où le slogan de l'affiche N°8 « Nous avons besoin de la banane, elle a besoin de nous ». Il s'agit de défendre la banane comme d'une valeur du patrimoine antillais.

Enfin, plus subrepticement, ces affiches contiennent un message idéologique plus profond. En effet, une attention particulière fut portée à la diversité ethnique et de genre des personnes. Nous voyons sur chaque affiche des personnes de sexe et de phénotype différents, censées représenter la diversité phénotypique de la population. Par cette diversité de personnes et de situation, les producteurs veulent souligner que la banane est l'affaire de tous, non uniquement d'une certaine catégorie de la population. Toutefois, on ne peut que remarquer que cette diversité n'est point aléatoire. L'image de l'homme Blanc, correspondant au phénotype du Béké aux Antilles, est présentée comme celle qui détient le savoir-faire, naturalisant non seulement l'ordre économique, mais aussi une certaine répartition socio-ethnique où les Blancs ont les savoirs et les « colorés » travaillent dans les champs.

## Une acception techniciste des pollutions et de l'écologie

L'un des aspects les plus remarquables de ces conflits est le fait que ces pollutions ont paradoxalement abouti à un renforcement de cette bananisation. Ce renforcement fut possible par un cadrage techniciste de ces pollutions, présent par exemple dans la thèse d'un accident environnemental. En restreignant la compréhension de ces pollutions à une question technique voire environnementale, il fut possible alors aux responsables des dirigeants de la banane de continuer leurs activités et de maintenir la bananisation de la Martinique tout en ayant recours à une technique plus écologique. Cependant cette technique ne remet pas en cause les ruptures écologiques ni l'ordre économique en place.

La rupture biodiversitaire instaurée par le type de production adoptée favorisant la prolifération de charançons et la vulnérabilité aux maladies, n'est pas annulée par la mise en place de solutions techniques. Ces dernières demeurent aussi caractéristiques de cette

d'usage de pesticides. Cependant, ces réductions ne remettent pas en cause la constitution coloniale de l'habiter de ces îles. Voir chapitre V de cette partie.

production des nuisances. Il en résulte que de 1972 à 1993, la production de la banane ne tenait plus qu'à cette poudre blanche – forme du Képone et du Curlone – répandue au pied de ces herbes géantes. Cette rupture biodiversitaire engendra une production dépendante, bref une production littéralement toxicomane. Si le progrès technique a prétention à réduire les risques sanitaires et environnementaux liés à l'usage de pesticides, cette addiction n'a pas vocation à s'interrompre. Seule la technique change. Le remplacement du chlordécone par le piège à charançon à partir d'hormones entre les bananeraies n'a pas vocation à effacer cette rupture. La même quantité de charançons est décimée. Ils sont tués cette fois-ci en causant moins de problèmes sanitaires pour l'instant. C'est donc sur les cadavres intoxiqués des charançons aussi appelés « *black borer* » que se fructifie l'investissement des agriculteurs.

Face à ces pollutions, et à partir de cette conception technique de l'écologie, les producteurs se sont effectivement engagés dans un effort de réduction de pesticides et d'herbicides depuis plus de dix ans. Ils ont engagé un Institut Technique Tropical (IT2) qui travaille à ces améliorations techniques. Ce tableau présente quelques résultats.

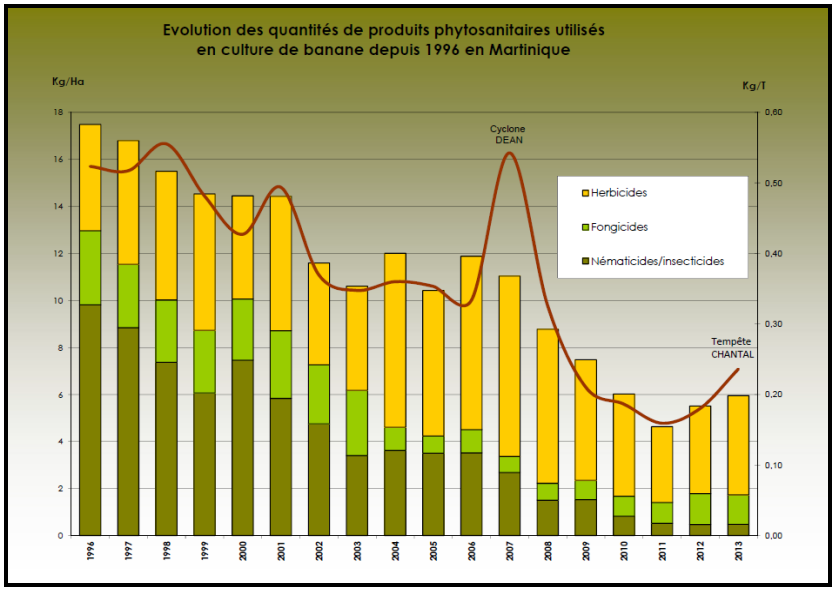



**Figure 4. Graphique de l'utilisation de pesticides par les producteurs de 1996 à 2013.**[129]

Ce changement de cap a été possible précisément parce que les préoccupations écologiques ont été comprises uniquement dans leurs acceptions techniques. Ne constituant ainsi qu'une donnée technique supplémentaire, cette acception des préoccupations écologiques ne modifiait en rien le projet économique d'exploitation des ressources naturelles que le progrès technique assurera.

[129] Tableau fourni par l'Institut Tropical Technique.

C'est ainsi que lors du conflit relatif à la pratique de l'épandage aérien, les producteurs ont fait preuve d'un important appareillage technique. Les hélicoptères assurant l'épandage furent équipés de balises GPS, de buses anti-dérives et de fermetures automatiques des clapets ayant pour but de garantir que les produits soient bien épandus sur les zones désignées. Face à cette importante technicité et au système de contrôle mis en place, les préfets autorisèrent à plusieurs reprises la poursuite de l'épandage. Pour exemple, Le 13 juillet 2012, la préfecture de Guadeloupe accordant une dérogation en ayant considéré entre autres :

> « Les garanties apportées en matière de limitation de la dérive de produits phytosanitaires et de traçabilité des épandages aériens par la détention des certificats réglementaires par la société TAC (Traitement Agricole Caraïbes) en charge des opérations d'épandage »[130]

Le 10 août 2012, le préfet de la Martinique fait de même, ayant aussi considéré « les garanties apportées en matière de limitation de dérive de produits phytosanitaires et de traçabilité des épandages aériens »[131].

Cette acception technique de l'écologie permet aux producteurs de revêtir la toge écologiste sans que le projet économique d'une agriculture intensive en vue de l'exportation ne profitant qu'à quelques-uns ne change. Il s'agit alors de poursuivre comme avant, de continuer l'exploitation et la bananisation des Antilles cette fois-ci de manière moins dangereuse. Il faut alors remarquer que ces orientations politiques et philosophiques d'une économie agricole sont supportées par un ensemble de laboratoires de recherche tels que le CIRAD et un de ses ancêtres l'IFAC qui, tout en ne menant que des activités de recherches scientifiques et techniques, appuient les orientations politiques et philosophiques de cette économie. Cette écologie technique trouve peut-être sa plus grande illustration dans le projet d'une banane modifiée appelé banane 927, qui tout en étant résistante à la maladie de Panama, en ayant le goût, la forme et l'apparence esthétique souhaités, et le processus de maturation adéquat à l'exportation outre-Atlantique, serait aussi résistante à la cercosporiose jaune et noire et ainsi nécessiterait moins de traitement. Cette banane incarne le mythe de la possibilité d'une fabrication biologique à souhait d'une nature afin de servir les désirs économiques et financiers des hommes.

En somme, dans ce chapitre j'ai montré que l'usage de pesticides dangereux et de techniques d'épandage dangereuses aux Antilles fut accompagné de discours qui justifient ces

[130] Préfet de la Guadeloupe, Arrêté N°2012-811 portant dérogation à l'épandage par voie aérienne.
[131] Préfet de la Région Martinique, Arrêté N°20122223-0002 portant dérogation à l'article L. 253-1 du code rural et de la pêche maritime par voie aérienne.

pratiques à partir des caractéristiques du climat, de la nature, des sols, bref, de l*'écologie antillaise*. Plus précisément, ces discours furent le lieu d'une véritable *fabrication de l'autre nature*. Il ne s'agit pas simplement de décrire les caractéristiques de celle-ci mais bien de la présenter dans des rapports d'altérité spécifique à une nature et à une écologie jugée comme référente, celle de la France hexagonale. J'ai indiqué que de tels discours supposaient des rapports analogues entre d'une part l'écologie antillaise et l'écologie de la France hexagonale et d'autre part les applications de la loi aux Antilles et en France hexagonale, de sorte que la fabrication de l'autre nature donna lieu à la fabrication de l'autre application de la loi.

Après avoir montré que ces discours révélaient un rapport particulier entre écologie et politique où la nature commanderait le politique et l'organisation politique et sociale serait en retour naturalisée, je suis revenu aux sources philosophiques de ces discours : la théorie du climat systématisée par Montesquieu. L'explicitation et la critique de la théorie du climat de Montesquieu, en particulier la critique d'une adéquation entre ontologie et éthique, entre ce qui est et ce qui est souhaitable, à partir de Machiavel et Rousseau, m'a permis de formuler une critique du rapport entre écologie et politique sous-tendu dans ces discours légitimant l'usage intensif de pesticides et les inégalités qui en découlent. En critiquant la déresponsabilisation associée à ces discours, j'ai restitué en quoi les manières dont les hommes s'organisent, construisent leur économie et vivent ensemble, sont à l'origine des usages de pesticides – présentés comme nécessaires par les producteurs agricoles –, mais aussi des conséquences de ces usages. S'en est suivie une déconstruction de cette *autre nature* en repérant les manières dont celle-ci fut fabriquée. La mise en place d'une monoculture d'exportation, la pratique intensive d'une culture sans rotation et sans jachère fut à l'origine de la prolifération de charançons dans les bananeraies et non le climat ou les épisodes cycloniques. Ici, en restituant quelques éléments historiques de la mise en place du traitement des bananeraies par la CLD, j'ai pu identifier clairement le moment où un choix fut fait par la profession de s'orienter vers un traitement chimique plutôt que des traitements biologiques des charançons afin de maximiser les profits. Ces choix entraînent de faits une modification chimique de la nature antiallaise et des corps des Antillais.

Cette critique philosophique des discours qui légitimaient un usage intensif et dangereux de pesticides aux Antilles et cette déconstruction, montrant les choix humains – et non de la nature – ayant conduit à cet usage et à ces conséquences environnementales et sanitaires, me permet d'affirmer que l'idée d'une inégalité contre la nature est également une construction. Cette idée qui fut périodiquement convoquée pour légitimer un ordre social et

politique dans les histoires des Antilles fut invoquée également dans ces conflits relatifs à l'usage de pesticides. En critiquant ces discours il s'agissait bien entendu de critiquer l'usage de pesticides aux Antilles, mon objet direct de recherche, mais plus généralement de remettre en cause cette idée toujours prégnante d'une prétendue impossible égalité politique entre Outre-mer et France hexagonale du fait des différences de climats, de nature et d'écologie. Les inégalités structurelles, sociales et politiques entre citoyens ultramarins et citoyens de l'Hexagone ne peuvent se justifier par une différence de climat, de nature ou d'écologie. Cette réalisation de la responsabilité des hommes dans ces usages de pesticides et dans ces pratiques inégales expose alors un prolongement du projet politique symbolisé par la départementalisation de 1946 : *la recherche d'une égalité politique par-delà les différences climatiques et écologiques.*

# IV. Au-delà des inégalités sociales et inégalités écologiques : une justice environnementale décoloniale

Si les conflits relatifs à l'usage des pesticides dans les bananeraies des Antilles montrent une surexposition des Antillais aux pesticides mettant en jeu la question de l'égalité entre citoyens français ultramarins et citoyens résidant en France hexagonale, il reste à déterminer les mécanismes et les caractéristiques de cette inégalité d'exposition ainsi que la nature de l'égalité revendiquée par ces associations écologistes et collectifs locaux. En effet, il n'est pas directement question d'une inégalité politique relative aux droits de participation citoyenne à la vie de la cité, ni même d'inégalités sociales. Quelle est donc cette inégalité ? Cette inégalité d'exposition aux pesticides relève-t-elle de la politique et de l'organisation sociale ? Quels rapports cette inégalité-là entretient-elle avec les inégalités sociales et les configurations historico-politiques mettant en jeu ces anciennes colonies françaises et la France dite « métropolitaine » ? Afin de répondre à ces questions, j'explore tour à tour les rapports de cette inégalité d'exposition aux inégalités sociales et à la construction politique et sociale de ces anciennes colonies, en la confrontant notamment au champ conceptuel des « inégalités écologiques » et de la « justice environnementale ».

## A. Entre inégalités de risques et inégalités sociales : les ouvriers agricoles oubliés

### Diffusion spatiale et temporalités longues : une exposition a priori non discriminante

Dans *la société du risque,* le sociologue Ulrich Beck affirme que dans la modernité avancée à l'œuvre dans la deuxième partie du XX$^{e}$ siècle, le développement exponentiel des forces productives amena des risques d'une nature différente de ceux d'une société industrielle. Cette société génère un ensemble de risques à l'instar des risques radioactifs et

nucléaires ou des pollutions chimiques, telles que le DDT qui ne demeurent plus cantonnés à l'usine :

> « Il est clair que les risques liés au développement industriel sont aussi anciens que ce développement lui-même. […] Cependant, les risques qui sont au centre de cet ouvrage et qui inquiètent l'opinion publique depuis quelques années ont aujourd'hui une caractéristique nouvelle. Les situations d'expositions au risque ne sont plus cantonnées au lieu de leur apparition – l'usine. » [1]

Une telle sortie de l'usine se retrouve à l'œuvre dans les pollutions environnementales liées au CLD et à l'épandage aérien aux Antilles. La pollution chimique des îles des Antilles et particulièrement celle des organochlorés comme le CLD, révèle un risque sanitaire et environnemental qui ne demeure plus cantonné à la plantation. Les bornes marquant les limites de la plantation perdent de leurs sens. Les espaces où l'on pouvait jadis se réfugier disparaissent, car cette pollution aux Antilles excède les frontières géographiques. Répandu initialement à la base des bananiers à l'intérieur des bananeraies, le CLD s'est propagé au-delà des frontières des plantations. Il s'est répandu dans les sols, dans les aquifères et les sources d'eau, dans les mangroves et les estuaires.

A cette diffusion spatiale, à cette explosion des barrières de la propriété privée, je dois préciser les temporalités longues associées à la fois à la présence de cette molécule et à ses effets. Premièrement, la forte rémanence du CLD exige de penser le risque sanitaire et écologique, inhérent à sa présence, hors des gonds du temps présent. D'un côté, il faut plonger dans le passé avec nos instruments de mesures scientifiques, avec nos tests de détection du CLD. Nous devons interroger le sol, l'eau et nos denrées animales et végétales sur une supposée fréquentation passée avec cette molécule. Il est nécessaire de fouiller les archives détériorées des utilisations de produits chimiques pour saisir le risque présent. D'un autre côté, il faut nous projeter dans un futur avec nos modèles de désintégration et du lessivage de molécule, pour tenter de saisir la permanence de ce risque. Nous devons imaginer son devenir en fonction des projections pluviométriques et des chemins menant à sa dégradation ou à sa sortie du sol antillais. La durée de rémanence est telle que cette molécule implique un risque où l'évènement engendrant ce risque n'a plus besoin d'être contemporain de ceux exposés à ce risque. Utilisée officiellement entre 1972 et 1993, le CLD est *aujourd'hui* dans les aliments, les eaux, les hommes. Sa survenue première a changé les repères temporels. Cette molécule accompagnera mes enfants, mes petits-enfants et les arrières petits-enfants de mes

[1] Beck, Ulrich, *op. cit.*, p. 40.

arrières petits-enfants qu'il y ait encore une industrie bananière ou non aux Antilles, qu'il y ait une agriculture biologique ou non. Comment faire sens d'une pollution de 600 ans quand les sociétés qui ont engendré celle-ci n'ont même pas 400 ans ? Cette pollution est si longue que l'on ne peut plus véritablement parler de *risque* sanitaire et écologique lié au CLD, comme s'il s'agirait là d'un évènement ponctuel, d'une menace qui surgirait à un temps précis et dont les causes, comme les effets, pourraient être circonscrits dans le temps, mais bien d'une *condition* quasiment atemporelle. Telle est la condition de vie aux Antilles. Cette pollution a changé la composition physico-chimique du milieu de vie antillais.

Cette temporalité du CLD, où le risque était déjà là, et sera encore là de par la présence de la molécule, se double d'une autre temporalité tout aussi longue, liée à son effet de perturbateur endocrinien. Indépendamment de sa présence toxique sempiternelle, le CLD est aussi un perturbateur endocrinien, au même titre que le Tilt et le Sico qui furent utilisés dans l'épandage aérien. Cela signifie d'abord qu'il n'y a ni immédiateté ni coïncidence entre le moment de l'exposition au CLD et la manifestation de ses effets. Une personne peut avoir été exposée durant sa jeune enfance et manifester des problèmes de santé dus au CLD cinquante ans plus tard. En somme, quand bien même le moment de l'exposition pourrait être déterminé, l'effet engendré dépasse le temps de l'exposition. Cela implique aussi qu'une personne qui a été exposée *peut* ne manifester aucun symptôme durant sa vie, mais transmettre des problèmes et des effets néfastes à sa descendance. Le caractère transgénérationnel de cette pollution transcende également les schémas temporels classiques d'un risque qui serait limité dans le temps, et d'un effet qui suivrait rapidement cette exposition.

Cette diffusion spatiale et ces temporalités longues de la pollution des Antilles au CLD donneraient de prime abord un caractère non discriminant à l'exposition du CLD. Elle traverse les classes et les couches sociales. C'est l'une des thèses principales de Beck concernant ces nouveaux risques liés à des pollutions industrielles et présents dans les sociétés modernes. La thèse centrale de Beck dans l'analyse des risques associés à des pollutions industrielles consiste en ce que ces nouveaux risques ne sont pas distribués dans le tissu social des sociétés modernes suivant une logique de répartition de richesses :

> « La répartition et l'augmentation des risques génèrent des *situations sociales de menace.* Elles recoupent partiellement l'inégalité des situations de couches ou de classes, mais donnent lieu à une logique de répartition fondamentalement différente : tôt ou tard, les risques liés à la modernisation touchent aussi ceux qui les produisent ou en profitent. Ils recèlent un *effet*

> *boomerang* qui déborde le schéma de la société de classe. Les riches et les puissants n'en sont pas plus préservés. »[2]

En d'autres termes, ces risques liés à des pollutions industrielles ne sont pas répartis au sein de la société en fonction du revenu du foyer ou de la position sociale ; ils ne suivraient pas les schémas des inégalités sociales. La diffusion spatiale et les temporalités que je repère concernant le CLD sembleraient aller dans le sens de Beck, en ce que le CLD ne cible pas *a priori* un groupe social particulier. Par exemple, aux Antilles, les producteurs de bananes par effet boomerang sont aussi exposés à ces pollutions chimiques. De même, les inégalités d'expositions et les discriminations décriées par les associations écologistes locales et disputées par les rapports parlementaires ne suivent pas les contours des classes sociales.

## Une exposition qui recoupe certaines inégalités sociales : les ouvriers agricoles

Si Beck reconnaît « qu'un grand nombre de risques soient répartis *spécifiquement* en fonction des couches sociales ou des classes »[3], ou encore que l'exposition puisse être socialement déterminée selon les zones géographiques où seraient regroupées les classes pauvres, la pollution au CLD aux Antilles ne montre pas un tel recoupement géographique. Les habitants des abords des bananeraies n'appartiennent pas spécifiquement à une classe sociale particulière. L'un des quartiers où vit une catégorie socio-ethnique de la population avec un ensemble de villas, piscines et accès privés à la mer, couramment appelé « Békéland », se trouve entouré de bananeraies. Si l'exposition au CLD recoupe une inégalité sociale, elle se trouve plus exactement dans un corps de métier spécifique : l'ouvrier agricole. Comme le précise Beck,

> « Les risques de contamination, de radiations et d'intoxication liés à l'accomplissement d'un travail dans les entreprises industrielles concernées sont répartis de façon inégale en fonction des métiers. »[4]

Aux Antilles, la figure de l'ouvrier agricole est celle qui conjugue inégalités sociales et inégalité d'exposition au CLD et autres pesticides. En effet, si l'exposition touche tous ceux qui habitent aux Antilles, il convient néanmoins de différencier l'exposition des ouvriers agricoles. Ils sont ceux qui manipulèrent la poudre blanche du CLD et la répandirent à la base des bananiers, mais ils sont aussi ceux qui furent le plus souvent aspergés par les produits pesticides répandus par voie aérienne. Les ouvriers furent *directement* en contact avec les

[2] Beck, Ulrich, *op. cit.*, p. 41.
[3] Ibid., pp. 62-63.
[4] Ibid., p. 63.

produits pesticides dangereux – particulièrement lorsque les mesures de sécurité quant au port de gants et de combinaisons ne furent pas respectées, soit par négligence, soit par absence de matériel. Contrairement aux autres habitants des Antilles qui sont exposés par la médiation de l'eau, des denrées animales et végétales ou des alizés, les ouvriers agricoles eurent le corps directement en contact avec ces substances. L'intrication d'une position sociale voyant la domination des ouvriers agricoles par les patrons et une surexposition aux produits pesticides s'avère manifeste dans les deux conflits soulevés ici, ceux liés au CLD et à l'épandage aérien. De par les orientations politiques et philosophiques des techniques adoptées pour la culture de la banane, les ouvriers agricoles ont pour tâche explicite de manipuler ces produits dangereux. La fréquentation de ces produits devint par ces choix techniques de production une composante essentielle de leur métier. Cependant, quand ces derniers revendiquent une utilisation différente de ces produits ou encore une protection adéquate face à ces produits, ils sont renvoyés à la condition précaire de leur métier, bref à leur position de dominés dans la hiérarchie sociale.

Cette articulation d'une exposition à des produits dangereux et des conditions de travail inégales fut explicitement faite lors de la dernière grande grève agricole en Martinique en 1974, connue sous le nom de Chalvet. Déplorant des conditions de travail difficiles – absence de SMIC, la non salarisation, l'incertitude du travail – des ouvriers agricoles entreprirent une grève au mois de février 1974. Cette grève fit face à une forte répression policière causant au total trois morts et de nombreux blessés. Au cours de cette grève, un Comité des Travailleurs Agricoles de la Martinique rédigea un document intitulé « les 11 points des revendications des travailleurs agricoles en grève », dans lequel les revendications des travailleurs agricoles de la banane, de l'aubergine et le l'ananas furent indiquées. En voici quelques-uns :

> « 1) 35,46 F pour une journée de travail de 8h. Nous voulons être payés comme les travailleurs de l'industrie et du commerce.
> 2) Le paiement effectif des heures supplémentaires par jour, soit 5,54F par heure supplémentaire. Chaque heure supplémentaire commencée étant due.
> 3) Paiement intégral du salaire à la fin de chaque semaine. Pas de retenues.
> 4*) La suppression totale des produits toxiques (Mocap, Némacur, Képone, Hexafor et autres organo-chlorés)*
> 5) La pause à midi, de 12h à 13h sur toutes les habitations, ainsi qu'un quart d'heure pour le repas du matin (pauses comprises dans les 8h de temps)[…]
> 6) Pas de licenciements injustifiés. Du travail pour tous.
> 8) l'amélioration des conditions de travail dans les hangars (tabliers, gants, bottes).» [5]

[5] De Lépine, Édouard, *Chalvet février 1974, suivi de 102 documents pour servir à l'histoire des luttes ouvrières de janvier-février 1974 à la Martinique*, Fort-de-France, Le teneur, 2014, pp. 333-334, je souligne.

Au milieu des revendications d'amélioration des conditions de travail figure celle de la « suppression totale des produits toxiques » et l'obtention de « tabliers, gants, bottes ». Dès 1974, soit plus de vingt-cinq ans avant les premières démarches des services de l'État pour remédier à la pollution des écosystèmes antillais par les organochlorés, ce comité demandait déjà la suppression de son utilisation. Cette revendication ne fut pas prise en compte dans le protocole d'accord signé le 19 février 1974[6]. La revendication de bottes, de gants et de tabliers témoigne de ce que ces ouvriers n'étaient pas adéquatement protégés de ces produits dangereux.

Cette même intrication d'une inégalité sociale et d'une surexposition aux pesticides se trouve dans l'affaire de l'épandage par voie aérienne. Si la directive européenne interdit l'épandage par voie aérienne car il se révèle dangereux pour les habitations proches des champs, les ouvriers agricoles de la banane étant dans les champs, se retrouvaient parfois directement aspergés. L'extrait d'entretien avec une ouvrière agricole et responsable syndicale en Martinique de la section agricole CGTM[7], Madame Méru, ayant près de trente ans d'expérience dans la culture de la banane, relate cette expérience :

> « Mme Méru_ Dans la même lignée vous avez eu l'épandage aérien. Et on s'est encore battu, pour que pendant que l'hélicoptère faisait les traitements, qu'il n'y ait pas de salariés se trouvant sous les bananiers. Pendant qu'on mange, l'hélicoptère... Parce que lorsque nous sommes au champ, nous les salariés, on ne rentre pas au hangar. On reste manger dans les champs. Et après à 15h on rentrait. Et l'hélicoptère, quand il faisait l'épandage, il ne regardait pas s'il y avait des salariés ou pas. Alors le plus souvent dans le repas du midi, ou le matin, on avait de l'huile qui nous tombait dessus. On était obligé de jeter le repas puisqu'on a été aspergé avec l'huile. Et c'est des combats !
>
> […]
>
> Dans les années 1990, on en avait marre. On a demandé que cela cesse, mais on n'était pas écouté. Et lorsqu'on les attaquait, on faisait des mouvements de grèves ou sinon, lorsqu'on les menaçait qu'on allait arrêter le travail. Hé ben vous savez, ils faisaient de la pression hein… ''Si vous vous ne voulez pas, vous serez licenciés'' ou ''partez chez vous''. Ils disaient ça. ''Si vous voulez pas travailler, vous n'avez qu'à partir''. Et puis on ne vous donnait pas du travail. C'est comme ça qu'ils fonctionnaient. On ne vous donnait pas du travail. Et à force des luttes envers eux, on a pu obtenir ce combat qui a été l'arrêt. Il y a eu depuis 1998, il y a eu l'arrêt. Il passait l'après-midi. Dans les années 2000, 2005. Ils ne passaient que l'après-midi [à des heures où il n'y avait pas de salariés]. Il n'y avait plus d'épandage qui se faisait le matin. »[8]

[6] Ibid., pp. 345-346.
[7] Centrale Générale des Travailleurs Martiniquais.
[8] Entretien avec Mme Méru, Fort-de-France, Martinique, ooctobre 2014.

Ici, dénonçant une exposition désagréable et délétère aux pesticides, ces ouvriers agricoles se virent renvoyer à la figure une précarité de leur position sociale donnant lieu à une lugubre alternative : ou bien la continuation d'une misère sociale par l'absence d'emploi et de ressources financières pour pourvoir aux besoins primaires, ou bien un emploi incertain avec une inévitable exposition à des produits dangereux pour la santé. Le fait même que ces personnes soient confrontées à cette alternative atteste de cette intrication entre inégalité sociale et surexposition aux risques liés aux pesticides. Dans le cas précis de l'ouvrier agricole, les plus pauvres et les dominés prendront le plus de risques.

## Une exposition non-discriminante… qui se conjugue aux inégalités sociales existantes

L'exposition des ouvriers agricoles est différente et mérite d'être étudiée spécifiquement. Dans le cas de l'ouvrier agricole, les inégalités sociales coïncident avec la surexposition aux pesticides et à la prise de risque. Néanmoins, hormis le cas des ouvriers agricoles, la nature de cette pollution témoigne bien d'une logique non discriminante de l'exposition de cette pollution aux Antilles. Tout le monde, et toutes les couches sociales en Martinique et en Guadeloupe se retrouvent exposées à cette pollution chimique. Si cette exposition non discriminante traverse les différentes couches sociales, touche aussi bien la ville que la campagne, sans distinction d'âge, de genre, de classe voire de race, elle se conjugue toutefois aux inégalités sociales existantes dans les possibilités et les ressources nécessaires pour y faire face. Autrement dit, si toute la population est exposée, la manière dont les personnes réagissent, et les ressources disponibles face à cette pollution sont différentes selon les milieux culturels et les classes sociales.

Cette différenciation s'opère à trois niveaux. Premièrement, l'accès aux informations relatives à cette pollution et la scientificité qui lui est associée requièrent un temps nécessaire à la compréhension et à la reconnaissance de sa propre situation d'exposé. Un temps est exigé pour la compréhension des effets particuliers de la pollution au CLD avec sa forte rémanence et ses effets perturbateurs endocriniens, temps que les plus pauvres n'ont pas toujours à disposition. Deuxièmement, la décision d'agir ou plutôt de réagir face à cette exposition ne va pas de soi. La décision d'agir, d'allouer du temps et des ressources à ce problème d'exposition dont les effets ne sont pas immédiatement perceptibles peut paraître secondaire pour ceux que la misère sociale enferme dans un souci du temps présent. Dès lors que la préoccupation principale concerne la possibilité de travailler ou de manger et de faire manger ses enfants aujourd'hui et demain, le souci pour cette exposition dont les effets ne seront peut-être pas

visibles avant des dizaines d'années peut sembler superflu[9]. Ici, la thèse d'un environnementalisme des riches se vérifie dans le sens où ce n'est qu'à partir du moment où les besoins primaires et matériels ont été satisfaits, qu'il devient possible de se soucier de ces dangers écologiques de deuxième génération. Le chômeur qui aurait pu s'informer, n'a peut-être pas les moyens dans son économie quotidienne orientée vers la recherche d'une stabilité financière, de réagir face à cette pollution. Cette conjugaison du risque associée aux pesticides avec la position sociale trouve encore une fois une illustration dans le cas des ouvriers agricoles que je détaille dans la partie suivante. Enfin, les inégalités sociales peuvent se voir exacerbées par cette exposition quant aux ressources et au temps nécessaires pour pallier les conséquences sanitaires dues à cette pollution – qu'elles soient reconnues comme découlant de cette exposition au non. Cette inégalité s'exprime à la fois dans toutes les mesures et actions de prévention y compris les dépistages de cancer et les diagnostiques préventifs, et dans le temps et les ressources nécessaires pour soigner et traiter les affections découlant de cette exposition.

Malgré l'intrication de l'exposition aux pesticides et des inégalités sociales au regard des capacités de prévention et de réaction, la nature de cette pollution rend quelque peu illusoire les possibilités d'action des riches. Si les riches disposent de plus de temps et de moyens pour remédier aux possibles conséquences sanitaires, leurs possibilités de prévention par rapport à cette pollution sont futiles. En effet, dès lors que tout le milieu biologique antillais continue à être contaminé, incluant le sol, les sources d'eau, les denrées animales et végétales produites localement et les êtres humains, il s'avère impossible d'éviter cette exposition. À moins d'habiter les Antilles en astronautes comme on habiterait la planète Mars, en important tout un milieu avec soi, à savoir l'air, le sol, et la nourriture depuis l'extérieur, l'on reste toujours exposé à cette pollution. Les mesures de contrôle des terres qui vont être cultivées localement, et de traitement des eaux locales, les programmes de recherche sur la décontamination du bétail local, tendent à *limiter* l'exposition et non à l'arrêter. La politique de « gestion de pollution durable » avec la mise en place de LMR a pour point de départ le postulat de l'impossibilité d'empêcher cette exposition[10].

[9] En ce sens, lors d'une conférence donnée en Haïti, à l'alliance française de Jacmel en 2012, où je présentai ces problèmes écologiques de Martinique et de Guadeloupe, une personne du public me répondit qu'Haïti n'était pas encore prête à se soucier de ces questions du fait de sa pauvreté chronique.

[10] L'apparente impossibilité à éviter cette exposition et le sentiment d'une pollution généralisée de tous les aliments, laissent place non pas au déni, mais à un cynisme des consommateurs et ici des pêcheurs que j'explore en troisième partie de thèse.

## Les ouvriers agricoles : au cœur des expositions mais aux marges des conflits écologiques

En prêtant attention à la coïncidence de la surexposition des ouvriers agricoles aux pesticides aux Antilles et de leur position sociale, l'on ne peut qu'être frappé par l'*absence* de ces ouvriers dans les mobilisations collectives contre l'usage de ces pesticides. En effet, alors qu'intuitivement, l'on peut penser que les ouvriers agricoles sont les premiers concernés par les dangers relatifs à l'exposition aux pesticides, l'on ne peut que s'étonner de leur absence dans les mobilisations et actions justices relatives au CLD et à l'épandage aérien. J'avance l'hypothèse que celle-ci s'explique par deux faits : l'*absence* d'une articulation manifeste entre question écologique et question sociale dans les tissus militants antillais, au-delà de quelques sympathies individuelles, et les contraintes dues à la position sociale de l'ouvrier qui exacerbent les inégalités sociales.

Premièrement, en dépit de la magnitude des problèmes écologiques rencontrés dans ces îles, la question écologique est très peu présente au sein des différents syndicats et mouvements sociaux, de même que la question sociale demeure très rarement au centre des préoccupations des partis et associations écologistes. À titre d'exemple, lors des deux grèves générales du début de l'année 2009 en Guadeloupe et en Martinique, les collectifs formés dans chaque île dénoncèrent une « vie chère » et une « pwofitasyon » face à la crise sociale sévère que traversent ces départements avec plus de 50% de chômage chez les moins de 25 ans[11]. Si au cours de ces grèves la question de la pollution au CLD fut mentionnée dans les points de revendications en Guadeloupe[12] et en Martinique[13] – à la demande de certains écologistes participant à ces conflits – elle occupa essentiellement une place auxiliaire. Les revendications de dépollution ou dédommagement des agriculteurs, dont l'activité économique est entravée par la pollution au CLD, furent secondaires à la revendication principale, d'une augmentation générale des salaires et d'une baisse des prix des produits de

[11] INSEE, *rénovation de l'enquête emploi en Martinique*, [en ligne], Juin 2015, disponible sur <http://www.insee.fr/fr/insee_regions/martinique/themes/insee-flash/ma_inf_17/ma_inf_17.pdf>, consulté le 20 février 2016, &, *rénovation de l'enquête emploi en Guadeloupe*, [en ligne], Juin, 2015, disponible sur <http://www.insee.fr/fr/insee_regions/guadeloupe/themes/inseeflash/ga_inf_17/ga_inf_17.pdf>, consulté le 20 février 2016.

[12] Parmi les points de revendications du LKP en Guadeloupe, on trouve ceux-ci sous la mention « environnement » : « Contamination des terres par la chlordécone : 13. Définition de mesures sanitaires pour protéger les populations des zones contaminées 14. Indemnisation des victimes professionnelles et civiles ».

[13] En Martinique, seul un accord pour l'indemnisation des agriculteurs impactés par la pollution au CLD fut signé le 10 mars 2009 par les représentants du collectif, de l'État et les présidents du conseil régional et général intitulé « Accord sur le cadre du travail, sur les revendications du Collectif du 5 février sur l'Agriculture et l'Environnement ».

première nécessité. D'un autre côté, si le souci pour la santé des ouvriers agricoles fut manifeste pour les collectifs mobilisés au sujet de l'usage du CLD ou de l'épandage aérien, la question sociale en tant que telle, traitant des inégalités sociales par exemple entre ouvriers agricoles, chefs d'exploitations agricoles et fonctionnaires de l'État français ne fut pas articulée aux critiques et revendications mises en avant.

Dans les conflits écologiques contemporains, les syndicats des ouvriers agricoles occupent une place relativement en retrait. S'ils supportent parfois ouvertement l'arrêt de l'utilisation de produits toxiques et une prise en compte de la santé des travailleurs agricoles, ils n'occupent pas les premiers plans dans les manifestations et les actions en justices entreprises par les collectifs et associations écologistes locales. Ces syndicats qui annuellement bloquent le port principal de la Martinique au moment des renégociations des salaires et par conséquent possèdent une expérience de la pratique militante, se retrouvent absents de la scène publique au moment des mobilisations et actions en justice du CLD. Pourquoi cette pollution au CLD n'a-t-elle pas donné lieu à des revendications et des critiques publiques de la part des ouvriers agricoles ? Pourquoi des actions en justice, à l'instar des ouvriers agricoles de la banane du Nicaragua qui intentèrent un procès à l'entreprise américaine Dole Food Company à cause de l'utilisation du 1,2-dibromo-3-chloropropane (DBCP) en 2007, n'ont-elles pas eu lieu aux Antilles ? J'émets l'hypothèse que loin d'exprimer un désintérêt des premiers intéressés, cette absence des ouvriers agricoles de la scène publique atteste surtout de certaines contraintes liées à leur position sociale.

### *Absence de temps pour l'accès à l'information, la compréhension scientifique de ces informations et la militance*

Les horaires de travail des ouvriers agricoles laissent peu de temps pour la militance, et moins encore pour la recherche nécessaire spécifique à la compréhension des menaces associées au CLD. Or, contrairement aux dialogues sociaux pour lesquels les ouvriers sont eux-mêmes experts de leurs propres situations, la documentation et la recherche d'informations nécessaires à la compréhension de la situation particulière des risques associés au CLD dans laquelle ils se trouvent exige du temps et des ressources, un savoir-faire relatif à la recherche d'informations sur ces sujets précis et surtout l'accès à ces informations. Il faut d'abord un temps et des ressources pour les trouver sur internet ou ailleurs. Elles ne sont d'ailleurs pas toutes disponibles en français. S'il va de soi que les rapports relatifs à l'incident d'Hopewell Virginie demeurent écrits en anglais principalement par l'Environmental Protection Agency (EPA), il est beaucoup difficile de comprendre pourquoi les articles

universitaires sur la recherche médicale aux Antilles des conséquences sanitaires relatives à l'exposition au CLD ne sont pas traduits en français. Cette absence de traduction contribue à maintenir une opacité de l'information.

L'accès aux informations se complique dès lors qu'il s'agit de rechercher les autorisations liées à l'utilisation de cette molécule. Au temps nécessaire pour la *recherche* de ces informations s'ajoute celui dédié à la compréhension de leur scientificité complexe. La scientificité nouvelle de cette pollution avec des effets perturbateurs endocriniens remettant en cause les paradigmes classiques de la toxicologie[14] et comportant une forte rémanence dans les sols, exige un temps plus ou moins long pour l'analyse de ces informations. Un temps qui est déjà limité par le travail pénible mené par les ouvriers agricoles. Leur position sociale impliquant une absence de temps a pour conséquence leur non accès à un certain nombre d'informations et de documents nécessaires à la compréhension de leur situation. On pourrait imaginer un Gauny[15] antillais, autodidacte ouvrier de la banane, qui la nuit tombée ouvre son Mac Book Pro et prépare des fiches des synthèses pour ses camarades, mais pour l'instant, je ne l'ai pas rencontré.

C'est peut-être ce temps nécessaire qui explique le rapport inversé entre exposés et experts que décrit Beck où « ce ne sont plus les personnes exposées qui recherchent les experts du risque, mais les experts eux-mêmes qui choisissent les personnes exposées »[16]. Ce ne sont pas les ouvriers agricoles qui ont tiré la sonnette d'alarme concernant le CLD. Cette pollution a engagé des associations écologistes locales telles que l'Assaupamar et Écologie Urbaine en Martinique qui se sont documentées, renseignées, mais aussi des scientifiques et des experts, employés par l'État ou indépendants, qui avaient comme point commun d'avoir du temps pour la recherche. Les membres les plus actifs de l'Assaupamar sont des retraités qui ont par conséquent *le temps* de s'adonner à cette recherche et à l'analyse d'information. L'association PUMA missionna le Professeur Belpomme fondateur de l'ARTAC et de l'ECERI pour enquêter sur l'utilisation du pesticide aux Antilles. L'AMSES de concert avec l'ECERI engage même des recherches faisant doser des produits locaux pour la CLD à partir de leurs fonds propres. Les experts et scientifiques de l'ARS, du CIRAD et autres agences sont explicitement rémunérés pour faire ces recherches.

[14] Barbier, Gilbert, *Rapport sur les perturbateurs endocriniens*, Office parlementaire des choix scientifiques et technologiques, [en ligne], 12 juillet 2011, disponible sur < https://www.senat.fr/rap/r10-765/r10-7651.pdf >, consulté le 20 avril 2013, pp. 70-82.
[15] Gauny, Louis Gabriel, *Le philosophe plébéien*, (textes présentés par Jacques Rancière), Paris, Maspéro, 1983.
[16] Beck, Ulrich, *op. cit.*, p. 96.

Ce renversement du rapport entre l'exposé et l'expert, cette demande de temps accrue pour la compréhension de la situation de risque a donné lieu à une véritable recherche des ouvriers par les « experts » et les militants renseignés. De même qu'en 1974, en Martinique, il y eut un mouvement de jeunes militants d'orientation marxiste qui tinrent des réunions avec les ouvriers agricoles afin de participer à l'émancipation de ces derniers d'une situation qui semblait « proche de l'esclavage »[17], il semble que dans le cas du CLD, de nombreuses réunions eurent lieu en Martinique et en Guadeloupe tenues par des militants qui ont eu le temps de faire des recherches afin d'informer les ouvriers agricoles de leur situation particulière face aux risques.

Comme en témoignent madame Belle, l'une des responsables de l'association ENVIE-Santé en Guadeloupe, mais aussi monsieur Do de l'association « non au CLD » en Martinique, ces réunions furent les lieux de partage d'expériences des ouvriers relatives à leur exposition au CLD et à leur morbidité. Cependant, ces échanges et transferts de connaissances cette participation à la conscience du risque ne menèrent ni à une organisation ouvrière indépendante qui de manière forte et publique revendiqua des dommages et intérêts pour les ouvriers ni à des recherches spécifiques sur les conséquences sanitaires.

### *La question de la légitimité*

Cette médiation imposée par l'expert, ou par celui qui a le temps de devenir expert, dans le but de saisir la situation de risque à laquelle l'ouvrier fut et demeure exposé eut pour conséquence un sentiment de non légitimité dans la représentation de leurs propres maux. Telle fut le cas explicitement dans l'affaire de l'épandage aérien. Durant ces conflits, les ouvriers agricoles et les ouvriers-exploitants ne prirent pas les devants de cette affaire. La FDSEA (Fédération Départementale des Syndicats d'Exploitants Agricoles) en Martinique critiqua les décisions du tribunal administratif allant à l'encontre des dérogations octroyées par le préfet. Seule la section agricole de la CGTM (Confédération Générale du Travail de Martinique) mit un mot sur leur site internet déplorant l'absence de participation des ouvriers agricoles aux débats sur l'épandage aérien :

[17] Voir le documentaire de Camille Mauduech, *Chalvet, la conquête de la dignité*, [ film documentaire],Paris, Les Films du Marigot, 2014.

> « Il paraît visible qu'il manque à l'appel dans ces discussions les premiers concernés, ceux qui travaillent sur ces exploitations agricoles et qui sont parfois « arrosés » de produit par les hélicoptères alors même qu'ils sont en pleine activité professionnelle ! / Pourtant, ces ignorés, ou ces oubliés qui sont écartés sont à ne pas douter les premières victimes de ces produits toxiques et dangereux que sont le chlordécone ou le glyphosate cancérigène. »[18]

Madame Méru explique le retrait des ouvriers agricoles relativement à la question de l'épandage aérien lors des débats publics de 2011 à 2013 en partie à cause de cette absence de légitimité :

> « Mme Méru_ Les ouvriers agricoles, nous à la CGTM, on a toujours défendu la position qu'on était contre l'épandage aérien. Dans la mesure que nous avons dit que nous sommes ni des médecins et nous ne sommes ni des scientifiques. Par conséquent, nous devons pas nous mettre en travers de la route de *ceux qui cherchent et qui voient*. Par contre, on a dit aux producteurs, à nos patrons que vous avez la possibilité de faire autrement. Faire des coupes-feuilles quand vous êtes attaqués par la cercosporiose, ou là où il y a eu des attaques de faire le traitement à dos. Mais nous sommes contre l'épandage aérien. » [19]

Ces ouvriers n'étant pas médecins, n'étant pas « ceux qui cherchent et qui voient », estimaient qu'ils ne devaient pas prendre les devants de la scène. Cette non légitimité ressentie demeure une conséquence de la position sociale des ouvriers qui voit l'absence de temps disponible à la recherche d'information, mais aussi l'une des particularités de ce type de pollution.

### *Dépendance économique, dépendance au système économique*

Au-delà de l'absence de temps et de ressources, au-delà de l'accès à l'information des risques liés à l'exposition aux pesticides, au-delà de l'effet délégitimant associé à la scientificité de ces risques, l'absence des ouvriers de la scène publique s'explique aussi et surtout par les rapports de subordination que leur position implique par rapport aux responsables et patrons de la filière agricole de la banane. J'identifie deux types de rapports de subordination qui concernent, d'une part, l'ouvrier agricole et, d'autre part, l'ouvrier agricole-exploitant.

En premier lieu, l'opposition de l'ouvrier agricole aux techniques de production de son employeur le met d'emblée dans une position délicate. Depuis les années 1970, les

[18] Syndicat Confédération Générale du Travail en Martinique, « débat sur l'épandage aérien, les ouvriers agricoles sont écartés de toutes discussions », in *la CGTM Agriculture*, [en ligne], Février 2012, disponible sur < http://www.cgt-martinique.fr/syndicat-cgt-martinique-cgtm-agriculture.asp >, consulté le 4 juillet 2015.
[19] Entretien avec Mme Méru, Fort-de-France, Martinique, Octobre 2014, je souligne.

producteurs de bananes ayant argué de la nécessité de l'utilisation de produits de pesticides pour la conduite de leurs productions, l'ouvrier agricole qui s'y opposerait serait perçu par les tenants de cette profession comme s'opposant à la production et donc à son propre travail. La position sociale de ces ouvriers convoque encore une fois l'alternative lugubre entre travail exposé à des produits dangereux ou misère sociale sans emploi. Ci-gît la singularité de la situation des ouvriers agricoles relative à leurs potentielles contestations de l'utilisation de pesticides. Pour l'ouvrier agricole, cette contestation implique le double risque de la perte de son emploi : soit à travers les pressions et représailles redoutées des patrons soit à travers la vérification de l'assertion de ces derniers que les pesticides en fin de compte garantissent l'emploi des ouvriers.

La position sociale de l'ouvrier induit que le risque associé à l'action politique concernant les questions de pesticides est nécessairement plus important. Les associations de médecins, les associations écologistes et les collectifs locaux qui se sont mobilisés concernant le CLD et l'épandage aérien, mis à part quelques sous engagés dans les frais de tribunaux, ne courent point les mêmes risques que les ouvriers. Quelle que soit l'issue de l'action, ces derniers se retrouvent dans une situation, qui aura des conséquences directes sur leur vie et leur travail. Soit ils obtiennent gain de cause et les producteurs n'utilisent plus de pesticides mais risquent en représailles de réduire leurs activités comme ils l'avaient annoncé. Soit ils n'obtiennent pas gain de cause et l'opposition publique au patron entraînera des conséquences sur les rapports avec les patrons sur le lieu de travail.

Cette situation de subordination et de dépendance est patente dans le cas de l'épandage aérien en ce qui concerne les ouvriers agricoles exploitants. Je dois rappeler qu'hormis les grandes exploitations dans lesquelles travaillent la plupart des ouvriers agricoles de la banane, il existe un groupe de personnes sur de petites exploitations qui sont à la fois ouvriers, à la fois exploitants. Hormis les quelques grandes exploitations qui produisent la plupart du tonnage, la configuration des exploitations de bananes en Martinique et en Guadeloupe consiste essentiellement en de nombreuses petites exploitations où la frontière entre exploitants et ouvriers agricoles se révèle souvent inexistante. En 2007, en Guadeloupe, 68% des exploitations de bananes présentaient une superficie de moins de 3 hectares, tandis que 7% présentaient une superficie de plus de 20 hectares. En Martinique, 43% des exploitations ont moins de 3 hectares, 41% ont entre 3 et 10 hectares, et 10% ont plus de 20 hectares[20]. Si

[20] Laurent, Didier, *op. cit.*

ces petites et moyennes exploitations sont plus nombreuses, leur contribution à la production globale de la Martinique et de Guadeloupe reste faible. À titre d'exemple, en 2004, aux Antilles, 57% des producteurs de bananes (542) produisirent 6,6% de la production totale ( 20 000 tonnes) tandis que 9% des producteurs (84) produisirent 62% de la production totale[21] (189 000 tonnes).

La situation de subordination et de dépendance de ces ouvriers-exploitants diffère quelque peu de celle des ouvriers. Comparativement à la subordination et à la dépendance entre l'ouvrier agricole et l'employeur, l'ouvrier-exploitant se trouve lié à l'organisation des producteurs de bananes par deux relations principales. Il se retrouve dépendant des grandes exploitations et de l'organisation du groupe des producteurs de bananes. Il dépend de cette organisation pour la production de bananes, sa nature (la banane Cavendish) et les circuits permettant un accès au marché hexagonal français et européen. Cette alliance des petits exploitants-ouvriers de la banane avec les grands exploitants est déjà inscrite de par leur participation au même circuit de distribution et de marché sous les groupements (Banamart en Martinique, et UGPBan en Guadeloupe). Toutes les bananes partent dans les mêmes bateaux containers, arrivent aux mêmes murisseries et sont vendues dans les mêmes supermarchés européens. Face à ce circuit bananier perfectionné au fil des années, l'exploitant et ouvrier agricole qui cultive de la banane sur sa petite surface ne peut réussir à la vendre qu'en passant par ce circuit. Il en résulte une très forte dépendance économique des petits exploitants vers les grandes exploitations qui assure le maintien du circuit et de la filière. Aussi, l'inquiétude écologique et sanitaire des petits exploitants, quand elle n'est pas délégitimée par le discours techniciste des responsables de la filière agricole, est mise de côté pour préserver le revenu.

L'ouvrier-exploitant se retrouve dépendant de l'organisation des producteurs de bananes et des grandes exploitations par les méthodes de lutte contre les parasites de la banane. Ce circuit de distribution de la banane comporte aussi une composante associative de la lutte contre les parasites. La lutte contre la cercosporiose jaune et noire du bananier pour laquelle la méthode de l'épandage aérien fut utilisée, se fait également par l'association des producteurs de bananes. En attaquant les feuilles de bananes, ces champignons accélèrent le mûrissement de la banane. Cela n'affecte pas nécessairement la quantité de production de bananes mais

[21] Temple, L., Marie P., et Bakry, F., « Les déterminants de la compétitivité des filières bananes de Martinique et de Guadeloupe », *Économie rurale*, N° 308, [en ligne], Novembre-décembre 2008, disponible sur < http://economierurale.revues.org/352>, consulté le 12 octobre 2012, p. 51.

plutôt sa qualité[22]. Principalement, ces champignons engendrent une banane qui mûrit trop vite pouvant la rendre invendable, une fois arrivée dans les marchés de la France Hexagonale. La nature voyageuse de ces champignons qui ne s'arrêtent pas aux frontières des îles et encore moins aux frontières des exploitations conduisit les groupements à mettre en place un système commun de lutte antiparasitaire. Deux équipes professionnelles spéciales de veille biologique, la SICA TG et SERVIPROBAN, sous les tutelles de groupements de producteurs de bananes respectivement en Martinique et en Guadeloupe, s'occupent de surveiller et de traiter par voie aérienne les parcelles qui sont affectées[23].

Les chefs d'exploitation de bananes prétendirent que la fin de l'épandage aérien entraînerait la fin de la banane comme « à Sainte-Lucie »[24]. Cette idée plaça les ouvriers agricoles et les ouvriers-exploitants dans une position difficile. Si les ouvriers-exploitants (FDSSEA) s'alignèrent sur la position des « gros planteurs », les ouvriers agricoles adoptèrent pour certains une position critique mais cachée, comme le raconte madame Méru :

> « Mme Méru _ […] on était pas contre ce qu'ils ont fait [le collectif contre l'épandage aérien]. Mais comme je vous ai dit, la pression elle est tellement forte que les ouvriers eux-mêmes, ne vont pas peut-être se montrer. » [25]

Ici, la non implication des ouvriers agricoles dans ces conflits écologiques, pourtant les premiers touchés par l'usage de l'épandage aérien (et du CLD), demeure *une conséquence directe* de leur position sociale. Ce sont les premiers qui subissent les pressions par lesquelles ils se voient devoir choisir entre le travail ou la santé.

## Les ouvriers agricoles oubliés

L'absence d'une forte mobilisation des ouvriers agricoles est peut-être l'une des raisons pour lesquelles le risque sanitaire des ouvriers agricoles est encore mal déterminé. Rappelons que l'exposition des ouvriers agricoles aux pesticides demeure spécifique. Il ne s'agit pas d'une exposition aigüe telle celle des ouvriers de l'usine de fabrication du CLD à Hopewell en 1975 et il ne s'agit pas non plus de la même exposition chronique de l'ensemble de la population antillaise. Pendant plusieurs années, les ouvriers agricoles fréquentèrent cette

[22] Entretien avec Mr. Blois, un des responsables de l'Institut Technique Tropical (IT2).
[23] Dumas, Marine & Labbé, Sylvain, « Lutte contre les cerscosporioses du bananier aux Antilles françaises : Banatrace, un système d'information géographique multi-acteurs pour la gestion et la traçabilité des épandages aériens », in *Revue SET*, cahier spécial N° 1, [en ligne], 2011, disponible sur : < : http://www.set-revue.fr/lutte-contre-les-cerscosporioses-du-bananier-aux-antilles-francaises-banatrace-un-systeme-dinformati>, consulté le 27 mars 2015, pp. 18-23.
[24] Coq, Lucien & Labonne Alex (président & secrétaire général de la FDSEA),« La FDSEA demande le retour à l'épandage aérien et la sauvegarde de la filière de la banane », in *Contact-entreprise*, [site web], 1 septembre 2013, disponible sur < http://www.contact-entreprises.com/la-fdsea-demande-le-retour-a-lepandage-aerien-et-la-sauvegarde-de-la-filiere-banane/ >, consulté le 15 août 2015.
[25] Entretien avec Mme Méru, Fort-de-France, Martinique, Octobre 2014.

molécule directement comme une condition imposée par leur travail. Nous connaissons les effets délétères de l'exposition aiguë à travers le cas de l'incident d'Hopewell et nous commençons à découvrir les conséquences de l'exposition chronique de la population antillaise, mais nous ne savons toujours pas quelles sont les conséquences spécifiques de l'exposition des ouvriers agricoles. Le fait que l'on ne puisse pas scientifiquement répondre à cette question est une marque de l'inégalité sociale spécifique à la condition d'ouvrier agricole.

Ce risque mal défini se déploie à partir de deux aspects. D'un côté, persistent l'absence d'une recherche systématique et d'une étude conséquente sur les effets sanitaires spécifiques des ouvriers agricoles, y compris l'absence d'une enquête par la médecine du travail (les ouvriers ne sont pas systématiquement dépistés pour les problèmes relatifs au CLD car le dosage coûterait trop cher)[26]. Bien que le lien entre l'utilisation du CLD et le cancer soit établi depuis 2010[27], aucune recherche systématique, ni dosage de l'exposition des ouvriers agricoles aux pesticides utilisés n'est effectué par la médecine du travail. « Oubliés » des débats relatifs à l'usage des pesticides, tant en ce qui concerne le CLD que l'épandage aérien, les ouvriers agricoles sont aussi oubliés des services de santé relatifs à la question spécifique des produits pesticides. Le plan interministériel de 2011-2013 concernant le CLD (plan CLD 2) a préconisé la reconstitution d'une cohorte de travailleurs agricoles ayant travaillé sur les exploitations bananières de 1972 à 1993, période durant laquelle ils eurent pu être exposés à cet organochloré afin d'évaluer l'exposition et la prise en charge médicale éventuelle[28]. Jusqu'à aujourd'hui, seule une *étude de faisabilité de reconstitution de la cohorte des travailleurs agricoles exposés au chlordécone en Martinique et en Guadeloupe*[29] a été réalisée. Si cette étude conclut qu'il est « possible de reconstituer une cohorte de chefs d'exploitations et de salariés agricoles », elle affirme également qu'il est impossible de « retrouver de manière exhaustive les travailleurs agricoles de la banane de 1973 à 1993 »[30].

En somme, ces travailleurs non-salariés qui, pendant un temps constituaient le gros de la main d'œuvre des exploitants agricoles de la banane, furent exposés aux produits organochlorés et littéralement oubliés, du fait de leur précarité sociale (non-salariés non

[26] Informations obtenues lors d'une rencontre entre l'AMSES et une représentante de la médecine du travail en Octobre 2014 à l'hôpital La Meynard au Lamentin.
[27] Multigner, Luc et al., « Chlordecone exposure and risk of prostate cancer », in *Journal of Clinical Oncology*, vol. 28 N°21, Philadelphie, W.B Sander, 20 juillet 2010, pp. 3457-3462.
[28] Action 20 et 21 du Plan Chlordécone 2
[29] Barrau M. et al., *Etude de faisabilité de reconstitution de la cohorte des travailleurs agricoles exposés au chlordécone en Martinique et Guadeloupe*, Saint-Maurice, Institut de veille sanitaire, juillet 2012
[30] Ibid., p. 4.

répertoriés). D'ailleurs, on ne retrouve même plus leur nom. L'absence de la mise en place d'une étude systématique des impacts sanitaires sur les ouvriers agricoles, pourtant les premiers exposés aux pesticides, et l'absence d'une démarche politique et juridique propre aux ouvriers agricoles apparaissent d'autant plus troublantes que subsiste le sentiment d'une forte morbidité au sein des ouvriers agricoles, comme en témoigne madame Méru :

> « Mme Méru_ Les salariés que j'ai connus lorsque je suis rentrée sont déjà décédés. Ceux qui ne sont pas encore morts sont paralysés. Il y a même ceux qui sont devenus aveugles. Je ne sais pas si c'est lié au CLD ou pas. Mais je peux vous dire que la plupart des salariés, c'était des gens qui faisait de l'herbicide, c'était des gens qui mettait du produit, le CLD… ah oui ! Ah oui ! Et ce sont des gens qui aujourd'hui peut-être qu'on va leur demander de témoigner, ils auront peur. Il y a même des gens que j'ai connus, qui ne buvaient pas d'alcool, qui ne fumaient pas. Qui sont morts de cancer du foie. Ne buvant pas d'alcool, rien du tout, ils sont décédés. La plupart des salariés qui ont travaillé dans le secteur agricole de la banane sont déjà partis. Et ceux qui sont là, sont malades. Ils sont malades ! »
>
> […]
>
> L'Auteur_ Vos parents travaillaient dans la banane aussi ?
> Mme Méru _Oui, notamment ma mère. Dans la banane. Et comme elle souffrait du cœur, elle ne pouvait pas travailler. Mais c'était des méchancetés. Mon père a travaillé dans la banane. Aujourd'hui, il se retrouve avec un cancer du sang, une leucémie. Il a le cancer de la prostate. Alors vous voyez… euh… Ma mère est décédée parce qu'elle souffrait du cœur et quand elle ne pouvait pas travailler, on lui disait bien ''ay bò kay ou'' ! (Rentre chez toi [sans travail ni indemnité] !) »[31]

Pour ces ouvriers, cette absence de prise en compte des conséquences sanitaires de cette molécule demeure l'une des manifestations d'un sentiment d'injustice sociale. Comme me le précisa Mme Luce, une ouvrière agricole de 22 ans d'expérience dans la banane : « Dès que tu as dit « je suis un ouvrier agricole », tu n'es rien. Tu n'es rien !» [32].

D'un autre côté, l'absence d'une véritable mobilisation ouvrière laisse perdurer une situation où les ouvriers agricoles se retrouvent quelque peu démunis quant à leur protection sociale et à la mutuelle nécessaire pour gérer les conséquences sanitaires liées à cette exposition aux pesticides. Les ouvriers agricoles Martiniquais et Guadeloupéens ne jouissent pas de la même protection sociale que ceux de la France hexagonale. Ils dépendent du régime général et non du régime de protection sociale agricole, comme leurs homologues de

[31] Entretien avec Mme Méru, Fort-de-France, Martinique, Octobre 2014.
[32] Entretien avec Mme Luce, Fort-de-France, Martinique, Octobre 2014.

l'Hexagone. À ce titre, ils ne peuvent pas bénéficier d'une retraite complémentaire comme le font ceux de l'Hexagone[33].

A l'instar des revendications posées dans la grève de 1974 et des « combats » menés par les ouvriers agricoles pour ne pas se faire arroser par l'huile des hélicoptères durant leur travail, la question des risques sanitaires associés à l'utilisation de produits pesticides est perçue comme un des prolongements de la lutte sociale, de sorte que dans ce cas, justice environnementale et justice sociale coïncident. Cette intrication est si forte que c'est précisément du fait de leur position sociale face aux exploitants, et plus particulièrement aux 10% d'exploitants qui assurent le gros de la production, que des actions politiques et juridiques ne furent pas ouvertement engagés par ces ouvriers pour faire valoir leurs droits à vivre et à travailler dans un environnement sain. L'intrication entre position sociale, subordination de l'employé à l'employeur, entre inégalité sociale et surexposition au risque, trouve une triste vérité dans le cas de l'usage des pesticides aux Antilles. *Ce n'est qu'à la condition de la sortie de cette pollution des frontières de la plantation et de l'élargissement des risques associés à d'autres couches sociales et groupes sociaux que ceux des ouvriers, que ces derniers furent pris en considération, et que par la suite la santé des ouvriers fut portée au-devant de la scène.* En effet, c'est d'abord à travers une suspicion de contamination des eaux, et par conséquent de la population, que des associations locales telles que l'Assaupamar se mobilisèrent pour exiger de nouvelles analyses et études sur l'état de la pollution. En d'autres termes, c'est parce qu'il y a eu des mobilisations de la société civile à travers divers collectifs et associations que la santé des ouvriers agricoles concernant l'exposition aux pesticides fut considérée.

## B. Au-delà des inégalités sociales : des actions et des récits politiques

J'ai montré que si ces pollutions exposent de manière non discriminantes les populations – hormis les ouvriers agricoles –, les attitudes et les ressources financières et temporelles face à ces pollutions environnementales recoupent des inégalités sociales. Bien entendu, ces disparités sociales de ressources s'affaiblissent dès lors que ces pollutions touchent à la constitution même du milieu de vie, en ce qu'il perdure une impossibilité à éviter l'exposition aux pesticides indépendamment du revenu ou de la position sociale

[33] Cette différence de protection sociale est l'enjeu de nombreux débats et négociations. La question posée par le député martiniquais Alfred Marie-jeanne à l'assemblée nationale le 25 décembre 2012 en résume les enjeux. Voir Marie-Jeanne, Alfred, Question n°14506, 25 décembre 2012, Assemblée Nationale, disponible sur < http://questions.assemblee-nationale.fr/q14/14-14506QE.htm >, consulté le 20 février 2016.

occupée. Néanmoins, ces inégalités sociales demeurent saillantes dès lors qu'il s'agit de faire face aux conséquences économiques, financières et sanitaires de ces pollutions.

L'exploration des rapports entre inégalités de risques et inégalités sociales menée à l'échelle des Antilles peut être reportée à l'échelle internationale avec des conclusions similaires. Nous savons aujourd'hui que le CLD fut aussi utilisé dans des bananeraies au Cameroun[34] et en Côte d'Ivoire[35]. La société Calliope qui produisit du CLD pour les Antilles après l'arrêt de la production aux États-Unis, en exporta aussi au Cameroun et en Côte d'Ivoire où il fut utilisé respectivement jusqu'en 1995 et 1998[36]. Cependant, à ma connaissance, l'utilisation de la CLD dans ces pays d'Afrique de l'ouest n'a point donné lieu à des réponses étatiques comprenant des recherches en médecine, en biologique et en chimie, qui viseraient à caractériser cette pollution, évaluer ses impacts environnementaux et sanitaires et adopter les mesures adéquates pour protéger les populations.

Une première lecture de cette situation accréditerait la thèse d'un environnementalisme des riches[37]. Ce n'est qu'une fois que les pays ont accompli leur révolution industrielle, une fois qu'ils ont exploité à outrance leur nature, qu'ils commencent à se soucier de leur environnement. Cette perspective post-matérialiste expliquerait un désintérêt des pauvres pour la préservation de l'environnement. Le Cameroun et la Côte d'Ivoire étant des pays pauvres en voie de développement, ils ne sauraient se soucier de ces pollutions environnementales. Cette lecture irait également dans le sens de Beck, où ces risques liés à des pollutions industrielles ne seraient publicisés que dans les sociétés où la pauvreté matérielle demeure minorée[38]. Or, j'avance au contraire que ces inégalités sociales à l'échelle locale, comme à l'échelle internationale, ne suffisent pas à expliquer l'intérêt ou le désintérêt pour ces pollutions environnementales. Indéniablement, les ressources des pauvres sont moins

[34] L'institut français de Recherche fruitières Outre-Mer (ancien institut français des Fruits et Agrumes Coloniaux (IFAC), l'un des instituts à l'origine du CIRAD avait une station expérimentale à Nyombé au Cameroun. De nombreuses expériences françaises de lutte contre le charançon du bananier se déroulèrent au Cameroun. L'emploi du HCH fut généralisé au Cameroun dès 1963, engendrant comme conséquence une résistance des charançons. Les premières études de l'efficacité du CLD sur les charançons du bananier furent menées au Cameroun par l'IFAC et le Centre de Recherches du Cameroun, Development Corporation, à Nyombé et Ekona avec une équipe dirigée par Vilardebo. Voir Vilardebo *et al,.* « Chlordécone et autres insecticides dans la lutte contre le charançon du bananier Cosmopolites sordidus GERM », in *Fruits : fruits d'Outre-mer*, vol. 4, Paris, Société d'éditions techniques continentales, 1974, pp. 267-278.
[35] Le Déaut & Procaccia, *Rapport parlementaire,* 2009, p. 45.
[36] Ibid. p. 18.
[37] Guha & Martinez-Alier, « L'environnementalisme des riches », in, Hache, Émilie, *Écologie politique, cosmos, communauté, milieu*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012, pp. 51-66.
[38] Beck, Ulrich, *op. cit., p. 35 :* « Tout d'abord, il s'effectue – comme on peut le constater aujourd'hui – là où *la véritable misère matérielle* est objectivement minorée et socialement exclue par le niveau d'avancement des forces productives humaines et technologiques et des systèmes d'assurance et de régulations juridiques et étatiques. ».

importantes, qu'ils s'agissent des ouvriers agricoles des bananeraies antillaises ou des États du Cameroun et de la Côte d'Ivoire. Cependant, la situation sociale à elle seule n'explique pas l'engagement ou l'évitement de ces risques sanitaires. Des pays pauvres tels que le Nigéria ou le Kenya à l'initiative de quelques militants tels que Ken Saro-Wiwa ou la prix Nobel de la paix Wangari Muta Maathai, se sont engagés dans des politiques relatives à la protection de l'environnement.

Nous savons aujourd'hui que 90% du Képone produit aux États-Unis fut exporté. 80% de cet export fut destiné à l'entreprise allemande Spiess and Sohn, qui fit de cette formulation commerciale du CLD du Kevelan et du Despirol utilisés pour lutter contre le doryphore de la pomme de terre (*Leptinotarsa decemlineata*) aussi connu sous le nom de *colorado potatoe beetle*. Le Kevelan se décompose en CLD dans les sols. Ces pesticides furent utilisés en Allemagne et revendus à plusieurs pays d'Europe de l'Est. Le Kevelan fut interdit en Allemagne fédérale et ex-RDA respectivement en 1980 et 1983[39]. L'un des pays que Beck utilisa comme référence pour ses analyses de ces nouveaux risques où la pauvreté est minorée, a utilisé la même molécule cancérigène et perturbateur endocrinien, que les agriculteurs et producteurs de bananes dans les départements d'Outre-mer français que sont la Martinique et la Guadeloupe. Pourtant, ces deux puissances industrielles premières de l'Union Européenne adoptèrent des attitudes diamétralement opposées à cette même molécule. Alors que la France mit en place tout un système de gestion, de recherches et des plans interministériels concernant cette molécule dans ses territoires ultramarins, aucune action ne fut entreprise par l'Allemagne. À ce jour, cette pollution gît dans les oubliettes comme si elle n'avait pas eu lieu et comme si, par conséquent, il n'y avait pas de risque à ce sujet.

Les dirigeants de la société allemande Speiss Urania (ancienne Spiess and Sohn) refusèrent de rencontrer les parlementaires Européens[40]. Les rapporteurs de l'enquête parlementaire de 2009 alertèrent les autorités fédérales et parlementaires sur cette question, et même certains représentants des verts de l'Allemagne, pourtant aucune action ne fut entreprise. Cet exemple montre que la situation sociale ne suffit pas à expliquer les actions et réactions face à ces niveaux risques. En effet, ces risques ne sont pas révélés et encore moins traités sans l'existence de certaines volontés et récits politiques. Aucun contrôle des résidus du CLD, comme ce fut le cas aux Antilles, n'est effectué à l'exception du Land de Basse-Saxe. Il est détecté dans les eaux de surface, les eaux souterraines, dans les anguilles et les

[39] Le Déaut & Procaccia, *Rapport parlementaire,* 2009, p. 49.
[40] Ibid.

perches blanches. Seulement, les rapporteurs parlementaires précisent que le laboratoire en charge de ces mesures dans ce Land ne met pas en œuvre les techniques nécessaires pour une mesure précise de cette présence[41]. Ce fait prouve que les recherches et les révélations de ces pollutions, les prises en charge des potentiels effets sanitaires, loin d'être entièrement dépendantes des conditions sociales des personnes concernées, requièrent avant tout des actions politiques.

À la lumière de cet usage mondial du CLD, l'on peut se demander pourquoi, les Antilles françaises furent le seul lieu où – hormis les États-Unis – cette pollution fit l'objet de telles politisations et mises en œuvre de recherches et de politiques publiques ? En effet, si cette molécule fut utilisée en Amérique latine, en Europe, en Afrique, quelles conditions ont favorisé aux Antilles la constitution de cette molécule en crise nationale ? Je rappelle que la constitution du CLD aux Antilles en crise politique ne fut pas le fruit d'une « découverte », ni même d'une construction à la manière de la théorie des microbes de Pasteur. Cette découverte du CLD ne fut pas la révélation d'un agent invisible qui serait la cause d'une morbidité dont on cherchait depuis longtemps des explications. Autrement dit, elle n'est pas intervenue à la suite d'une enquête visant à déterminer les causes, ou les déclencheurs de pathologies particulières. En effet, il faut distinguer la constitution du CLD en acteur aux Antilles de celle de l'accident de l'usine de fabrication de Hopewell en 1975 aux États-Unis. La fuite importante de CLD avait exposé les ouvriers à la molécule, qui eurent immédiatement des conséquences sanitaires. L'établissement des effets sanitaires délétères du CLD par son exposition chronique est une découverte faite aux Antilles. Il ne s'agit pas ici de s'interroger sur la manière dont cette pollution fut érigée en crise sanitaire à la manière de Didier Torny, ni sur l'histoire de la fabrication de celle-ci aux États-Unis et son utilisation aux Antilles à la manière de Mathieu Fintz et Benoit Joly. Il s'agit plutôt de se demander comment cette molécule fut constituée en acteur tenace, durable et redouté de la morbidité des Antillais. Comment et pourquoi le CLD donna-t-il une crise politique aux Antilles et non ailleurs ?

Un premier élément de réponse concerne la singularité de l'exposition des Antillais au CLD. Non seulement 1/6 de la production mondiale du CLD fut utilisée sur moins de 30 000 hectares aux Antilles, mais aussi l'exiguïté du territoire exacerbe l'exposition des populations. Cependant, si l'exposition est singulière, si les configurations et les statuts politiques

[41] Ibid., p. 49 : « Étant précisé qu'il ne semble pas que le laboratoire d'Hildesheim mette en œuvre les procédures d'extraction et de quantification nécessaires à une caractérisation exacte de la chlordécone (absence d'une double spectrométrie en ligne pour confirmer les résultats de la chromatographie gazeuse). ».

diffèrent, peut-être l'élément le plus crucial est l'existence préalable d'un *récit politique* traitant de la discrimination des Antillais par l'État français. Un récit d'une discrimination des Antilles qui a pour conséquence un regard critique sous-jacent envers l'État français et une lancinante question sur les actions de l'État. La configuration politique qui vit ces anciennes colonies françaises devenir des départements français de la République a pour conséquence un questionnement constamment réitéré sur l'égalité des Outre-mer. Ce questionnement est réitéré, car il est au fondement de la participation des Antilles à l'ensemble républicain. Il est le pilier central de la constitution politique des Antilles. L'on ne peut comprendre l'ampleur des réactions de l'État indépendamment de ce contexte politique. Ces faits me permettent de formuler l'hypothèse suivante : *c'est précisément parce que cette pollution engage cette question de l'égalité citoyenne des Outre-mer, que l'État français, sans le reconnaître explicitement, mit en place ces plans de remédiation*.

L'innovation spécifique du mouvement écologiste martiniquais et des mouvements de protestation contre l'usage de pesticides en Martinique et en Guadeloupe se situe dans l'opération par laquelle, les questions de préservation de l'environnement et de la santé publique furent articulées à ce récit de discrimination des Antilles. Alliant la description d'un état de l'environnement et du milieu à une configuration politique entre Outre-mer et État français au sein d'un même récit, un récit *écologico-politique,* donna une certaine force à ces revendications. Aux Antilles, en faisant de la préservation écologique, un récit d'émancipation, cette question des pesticides a pu mobiliser un certain nombre d'acteurs et obtenir certains succès[42].

Un exemple opposé d'un tel récit écologico-politique se retrouve en Allemagne et dans les pays de l'Europe de l'Est. Des programmes de guerre entomologiques en utilisant le doryphore comme arme furent mis en place en France, en Grande-Bretagne, aux États-Unis et en Allemagne à la fin des années 1930, et pendant la Seconde Guerre mondiale. L'action dévastatrice du doryphore sur les champs de pommes de terre pouvait affaiblir les ressources alimentaires des pays. Les Allemands avaient établi programme de défense contre ces doryphores avec un service comprenant 632 personnes en 1939, en vue de se protéger

[42] Des jalons de l'histoire du mouvement écologiste martiniquais sont présentés au troisième chapitre de la troisième partie de thèse.

d'éventuelles attaques des Alliés[43]. Ce programme comprenait déjà la recherche d'insecticides efficaces contre le doryphore.

Cette suspicion d'une utilisation du doryphore comme d'un arme s'est prolongée durant la guerre froide. Une campagne intitulée « war against the potatoe beetle » fut lancé dans les pays participant au Pacte de Varsovie comprenant l'ex-URSS, la République populaire d'Albanie, la république de Bulgarie, la République populaire de Hongrie, la République populaire de la Pologne, la république socialiste tchécoslovaque et la république démocratique allemande. À la fin de la Seconde Guerre mondiale, ce doryphore se retrouvait dans près de la moitié de champs de pommes de terre du territoire sous contrôle soviétique. Une campagne de propagation assimilait alors directement l'invasion de ces doryphores à l'avancée des troupes américaines sur les territoires soviétiques. Ces doryphores furent désignés en allemand par le terme « Amikäfer », un mélange du mot « Amerikanischer » (américain) et « käfer » (coléopètre, comme le doryphore)[44]. Ces doryphores furent présentés comme étant une attaque impérialiste des Américains à l'encontre des régimes communistes de l'Europe. Ce récit écologico-politique fonctionne de manière analogue à celui décrit précédemment aux Antilles. Un fait écologique est appréhendé à partir des lignes de ruptures et des oppositions de la configuration politique contemporaine de cette situation. La présence du doryphore de la pomme fut ainsi interprétée à partir des lignes de fractures de la guerre froide. Ces doryphores devinrent des agents secrets de l'impérialisme américain. Des histoires circulèrent laissant penser que ces doryphores auraient été parachutés par les Américains.

Il en résulte que dans ce récit écologique précis, outre la nécessité de préserver une ressource alimentaire essentielle pour les populations, la lutte contre les doryphores des pommes de terre fut perçue comme une lutte émancipatrice de l'impérialisme américain. Sachant qu'une grande quantité de CLD fut utilisée dans ces pays sous la forme de Kevelan contre le doryphore, l'on peut supposer – en attendant les résultats de nouvelles recherches –, que ce produit fut une partie intégrale de cette guerre contre le doryphore. Autrement dit, paradoxalement, l'usage du CLD, molécule cancérigène et perturbateur endocrinien, aurait été partie prenante d'une lutte des pays communistes contre l'impérialisme américain. Peut-être que la mémoire de ce récit – au-delà des conditions sociales – est un des éléments expliquant

[43] Lockwood, Jeffrey A., *Six-Legged soldiers, using insects as Weapons of War*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 132.
[44] Ibid., p. 137.

la réticence de ces pays à mettre en œuvre des contrôles et le cas échéant, des mesures de prévention.

Les exemples des Antilles et de ces pays de l'Europe de l'Est démontrent l'importance du récit écologico-politique dans le traitement de ce type de pollution et ses conséquences. Alors qu'aux Antilles cette molécule est associée à une arme chimique utilisée par la France, la lutte pour la décontamination des terres devient une lutte anticoloniale, son usage fut possiblement associé dans les pays du pacte de Varsovie, à une lutte anti-impériale. Il serait cependant naïf de penser que cette mise en crise de la pollution au CLD des Antilles demeure un privilège des Antilles. Cette mise en crise a été possible, me semble-t-il, par une propension préétablie à une laboratoirisation des Antilles que j'explicite plus en détails en troisième partie de cette thèse.

## C. Des inégalités environnementales et écologiques à la justice environnementale

### Inégalités environnementales et inégalités écologiques

A un second niveau d'analyse, je dois replacer ces conflits dans le contexte spécifique de la construction historico-politique des Antilles au sein de la République française. Ces conflits ne sont plus uniquement les lieux de lutte pour la reconnaissance d'une faute et sa réparation. Ils deviennent les témoins d'une construction historique de ces anciennes colonies françaises en départements français d'Outre-mer et des relations de citoyens ultramarins à la République française et à l'État français. C'est à ce niveau que les associations environnementales locales et d'autres membres de la société civile décrient une certaine inégalité de traitement entre habitants des Antilles et habitants de la France hexagonale. Utilisé nulle part ailleurs *en France*, le CLD aux Antilles suscite un sentiment de discrimination des populations antillaises. Concernant l'épandage aérien, j'ai également montré que les habitants des Antilles étaient beaucoup plus exposés aux produits pesticides répandus par voie aérienne que les habitants de l'Hexagone. Que traduit cette inégalité d'exposition aux pesticides ? Relève-t-elle de la politique ou simplement des différences géographiques et territoriales des Antilles ? Quelles seraient les causes et quelles en sont les conséquences politiques ? Depuis une dizaine d'années en France, une littérature en sciences sociales se développe tentant d'appréhender les différentes inégalités entre individus ou groupes d'individus dans leurs rapports à leur environnement à travers deux expressions : les

inégalités environnementales et les inégalités écologiques. Ces expressions permettent-elles d'éclairer l'inégalité en jeu dans les conflits relatifs aux pesticides aux Antilles ?

Il est à préciser d'abord que le sens de ces expressions et le champ conceptuel qu'elles développent ne peuvent être dérivés d'une analyse strictement lexicale. Les expressions « inégalités écologiques » et « inégalités environnementales » prises littéralement n'ont pas de sens. Cela ne tient pas, comme l'indiquent certains, au fait que l'adjectif « écologique » en tant qu'étude du fonctionnement des écosystèmes ne produit pas de l'inégalité[45], mais plutôt à ce qu'il n'y a pas de sens à parler d'environnements ou d'écosystèmes inégaux. Les divers milieux et écosystèmes demeurent différents par nature, une égalité d'écosystème ou d'environnement n'a guère de sens. Souvent confondues et situées à la croisée des questions sociales et des questions écologiques, ces expressions désignent avant tout des inégalités entre individus ou groupes d'individus dans leurs rapports à leurs environnements et non des inégalités entre environnements ou écosystèmes. Pour Cyria Emelianoff, l'inégalité environnementale est « une inégalité d'exposition aux nuisances et risques environnementaux, et une inégalité d'accès aux aménités et ressources environnementales »[46]. Suivant cette définition, il serait possible de parler d'inégalité environnementale aux Antilles en ce que relativement à l'exposition aux risques de l'épandage aérien et au CLD, les habitants de la Martinique et de la Guadeloupe furent plus exposés que les habitants de la France hexagonale.

Si les expressions « inégalités environnementales » et « inégalités écologiques » sont souvent employées de manière interchangeable, elles sont pourtant différentes. Pour Emelianoff, alors que l'inégalité environnementale concerne essentiellement l'inégalité d'exposition à des maux environnementaux ou l'inégal accès à des biens environnementaux, l'inégalité écologique est plus globale. Cette dernière comprend également les inégalités d'impacts engendrés sur les écosystèmes par les différents individus ou groupes d'individus :

> « A nos yeux, l'inégalité écologique a une signification plus large que l'inégalité environnementale. On peut considérer que les individus et les groupes sociaux sont inégaux sur un plan écologique, et non seulement environnemental, par les impacts qu'ils génèrent sur les écosystèmes, c'est-à-dire par les quantités de polluants relatifs à leurs modes et niveaux de vie, ou encore la taille de leurs empreintes écologiques, si l'on choisit un

[45] Diebolt, W. et al., *Les inégalités écologiques en milieu urbain*, [ en ligne],Rapport de l'inspection générale de l'Environnement, ministère de l'Ecologie et du Développement durable, Paris, 2005, disponible sur [http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/054000572/index.shtml], consulté le 20 février 2014, p. 10.
[46] Emelianoff, Cyria, « La problématique des inégalités écologiques, un nouveau paysage conceptuel », *Ecologie & politique*, vol. 1 N° 35, Paris, Presses Universitaires de Sciences Po, 2008, p. 20.

> indicateur simplifié. […] La notion d'égalité écologique renvoie donc à une distribution inégale de biens, de maux environnementaux et de droits à polluer »[47].

Dans leur rapport de 2004, Lydie Laigle et Mélanie Tual définissent quatre catégories d'inégalités écologiques :

> « 1. Les inégalités d'exposition aux nuisances urbaines (bruits, pollutions…) et aux risques (naturels, technologiques, industriels, sanitaires…), 2. Les inégalités d'accès à l'urbanité et à un cadre de vie de qualité, 3. Les inégalités liées à l'héritage et au développement des territoires urbains, 4. Les inégalités dans la capacité d'agir sur l'environnement et d'interpeller la puissance publique pour améliorer le cadre de vie. » [48]

Suivant cette définition, les conflits liés à l'usage des pesticides mettent en scène deux catégories d'inégalités écologiques. Non seulement, on retrouve cette inégalité d'exposition aux risques liés aux pesticides, mais plus encore une inégalité dans la capacité d'interpeller la puissance publique concernant les décisions ayant autorisé l'emploi de ces pesticides. Les habitants des Antilles ont été tenus à l'écart des décisions relatives à l'autorisation du CLD, de sorte qu'ils n'ont pas eu de prise sur elles, alors que les conséquences sanitaires les concernent au premier plan. De même, la pratique de l'épandage aérien n'a pas été soumise à la décision publique ni à la consultation des habitants et des riverains. La capacité d'action de la société civile face à la décision de la production agricole d'avoir recours à la pratique de l'épandage aérien était moindre. La société civile fut tenue à l'écart d'une décision sur une pratique qui pourtant comportait des risques graves pour la santé publique et l'environnement, tandis que les politiques se contentent le plus souvent de relayer les demandes des producteurs agricoles[49]. Outre l'inégale exposition aux risques, l'exclusion de la société civile par rapport aux décisions, qui pourtant engendrent de graves conséquences sur la santé publique et l'environnement, est également caractéristique de cette inégalité écologique.

Concernant l'épandage aérien, la société civile dut attendre la législation européenne et nationale portant interdiction à cette pratique mise en place entre 2009 et 2011. Les conflits qui se sont déroulés entre 2011 et 2014 portaient explicitement sur *les dérogations* à une pratique déjà interdite. Il s'agissait, en ce sens, d'une participation importante mais seconde sur l'application d'une décision qui fut déjà prise et actée au niveau européen et national. Il

[47] Ibid., p. 22.
[48] Laigle, Lydie et Tual, Mélanie, « Conceptions des inégalités écologiques dans cinq pays européens : quelle place dans les politiques de développement urbain durable ? », in *Développement durable et territoires*, [en ligne], Villeneuve d'Ascq, 2 septembre 2007, disponible sur < DOI : 10.4000/developpementdurable.4262>, consulté le 30 mai 2015, p. 2.
[49] Comme partout, des pratiques de corruption ont lieu.

est vrai, toutefois, que face aux premières réactions des producteurs de la filière agricole qui souhaitèrent installer un régime dérogatoire permanent, cette législation offrit une plateforme sur laquelle les associations purent agir et participer aux décisions relatives à cette pratique. Les expressions d'inégalités environnementales et d'inégalités écologiques demeurent utiles en ce qu'elles permettent de *décrire* une situation d'inégalité relative à l'environnement. Il perdure en France, une inégalité d'exposition aux produits pesticides entre les habitants de la France hexagonale et les habitants des Antilles.

## Un prolongement de Rancière : Le partage *écologique* du sensible

Dans ses analyses du politique, Rancière n'aborde pratiquement jamais les questions écologiques[50]. Bien que travaillant sur la question de l'égalité politique, les expressions « inégalités écologiques » et « inégalités environnementales » ne font pas partie du paysage conceptuel mobilisé par Rancière. Pourtant, il me semble qu'une confrontation de ces expressions à la philosophie politique de Rancière fournirait des outils pertinents pour penser les moments politiques, lorsqu'ils existent, associés à ces inégalités relatives à l'environnement. Une telle confrontation permet un prolongement utile des analyses du fait politique de Rancière.

En effet, dans sa conceptualisation du fait politique, Rancière met en exergue un partage du sensible qui assigne les parts et les places, et qui sépare ceux dont les paroles sont entendues comme *logos* et ceux qui ne feraient que du bruit. Ce partage du sensible, œuvre de la police, peut se manifester littéralement par des partages spatiaux, dont les politiques de ségrégation de l'Afrique du Sud et des États-Unis d'Amérique dans la deuxième moitié du XX$^{e}$ siècle en furent des exemples extrêmes. En ce sens, au partage du sensible, à la répartition des places et des parts, peut correspondre une *répartition spatiale* des hommes. Être à des places différentes induit aussi d'être dans des *espaces* différents. Cependant, dans cette conceptualisation du partage du sensible, l'espace apparaît lisse, à la fois amorphe, à la fois uniforme. Or, si les places et les parts diffèrent, les espaces qui leurs sont associés diffèrent également par leurs qualités.

Afin d'illustrer ce point, je prends un exemple connu : Rosa Parks et le mouvement des droits civiques aux États-Unis. Rosa Parks fut arrêtée le 1$^{er}$ décembre 1955 parce qu'elle s'est assise dans un bus sur une place réservée aux Blancs. Son refus de se déplacer à la demande

[50] Sauf, Rancière, Jacques, *La méthode de l'égalité : entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*, Montrouge, Bayard, 2012, p 281-286.

du chauffeur entraîna son arrestation. Elle fut supportée par Martin Luther King et d'autres figures majeures du mouvement des droits civiques américain. En s'installant à une place qui ne lui était pas attribuée, Parks, au nom de la présupposition d'égalité de n'importe qui avec n'importe qui, revendiqua une part des sans-part. Elle exemplifia par là même le tort que ce partage policier du sensible fait à cette présupposition d'égalité. Si le tort réside dans la ségrégation du bus, dans l'allocation de places et d'espaces réservés aux Blancs, il faut, à des fins heuristiques, se représenter une différence qualitative importante des places de ce bus. En forçant le trait, on peut imaginer que la qualité de l'air à l'arrière sombre du bus demeure moindre par rapport à l'avant lumineux, où l'air circule librement. Bref, les places de bus, outre leurs dimensions symboliques – les Blancs devant, les Noirs derrière, Les Blancs d'abord, les Noirs après – sont associées à des espaces de qualités environnementales différentes, qui accentuent ce tort. Dans ce cas précis, l'inégale accès des individus à un air de bonne qualité dans le bus devient le témoin d'un tort politique.

Il en résulte que si le partage du sensible reste avant tout politique, ce partage policier peut aussi générer une répartition dans des espaces de qualités environnementales différentes. Les travaux de l'historien Mike Davis dans *Le pire des mondes possibles* exposent bien la correspondance de la localisation des plus pauvres, des gens qui n'ont pas de titre, dans des environnements insalubres, plus exposés et plus vulnérables aux aléas naturels[51]. La reconnaissance des corollaires écologiques du partage du sensible, permet de repérer les moments et les lieux où il y a de *la* politique au sens ranciérien. Il devient possible d'identifier les moments où des revendications liées aux relations aux écosystèmes et à l'environnement, relève d'une mise en acte d'une logique d'émancipation au nom de l'égalité. Ces manifestations mettent en cause ce que l'on peut nommer, en prolongeant Rancière, *un partage écologique du sensible*.

Ce prolongement écologique de la conceptualisation du fait politique chez Rancière me permet en retour, d'interroger les expressions d'« inégalités environnementales » et d'« inégalités écologiques » quant à leurs portées politiques. En effet, quelles traductions politiques comportent ces expressions ? Force est de constater que, si ces expressions décrivent des situations de cette disparité entre individus et groupes d'individus comme c'est le cas aux Antilles relativement à l'usage de pesticides, elles se révèlent silencieuses au sujet de la nature ou des causes de cette disparité. En se contenant à une compréhension

[51] Davis, Mike, *Le pire des mondes possibles : de l'explosion urbaine au bidonville globale*, Paris, La découverte, 2007.

essentiellement distributive des inégalités des rapports à l'environnement, ces expressions ne permettent pas de questionner les logiques politiques et rapports sociaux potentiellement en cause dans cette répartition. Nous ne savons tout simplement pas si cette répartition relève d'un tort, mettant en cause alors un partage écologique du sensible ou si elle découle simplement de propriétés géographiques propres aux territoires concernés.

La description de la répartition des biens et des maux environnementaux permet au mieux de décrire cette logique policière du partage écologique du sensible. Les expressions « inégalités environnementales » et « inégalités écologiques » permettent effectivement d'orienter des politiques publiques. En ce sens, elles permettent d'œuvrer à un meilleur équilibrage des parts, à une meilleure répartition des biens et des maux environnementaux bref, à une meilleure *police écologique*[52]. En somme, ces expressions occultent la question de *la* politique ainsi que celle de la justice. Ce prolongement de Rancière permet une interrogation politique de l'inégalité d'exposition aux pesticides entre les habitants des Antilles et ceux de la France hexagonale. Cette inégalité décriée serait-elle la marque d'un partage écologique du sensible ? Cette « inégalité écologique », cette inégalité de distribution des biens et des maux environnementaux dans ce cas précis, serait-elle la preuve d'un tort, œuvre d'une police, ou au contraire, ne serait-elle que le résultat d'une différence de géographie, d'écosystème, de climat, voire de nature ?

Le champ conceptuel des « inégalités environnementales » et des « inégalités écologiques » ne permet pas de poser cette question ni d'y répondre. Cette question politique, posée avec les outils conceptuels de Rancière, rejoint un autre champ conceptuel, antérieur à celui des inégalités écologiques et environnementales : celui de l'*environmental justice*. Avant de répondre à cette question, je dois expliciter en quoi la situation des Antilles relève du courant de pensée de la justice environnementale. En revenant sur ce mouvement et la manière dont celui-ci fut traduit conceptuellement en France, j'indiquerai aussi l'oubli de deux dimensions qui sont essentielles à mon cas d'étude : l'oubli de la race et l'oubli du politique au sens rancierien.

[52] Rancière, Jacques, *La mésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 54 : « Il y a de la moins bonne et de la meilleure police- la meilleure, au demeurant, n'étant pas celle qui suit l'ordre supposé naturel des sociétés ou la science des législateurs mais celle que les effractions de la logique égalitaire sont venues le plus souvent écarter de sa logique « naturelle ». La police peut procurer toutes sortes de biens, et une police peut être infiniment préférable à une autre. […] La police peut être douce et aimable. Elle n'en reste pas moins le contraire de la politique et il convient de circonscrire ce qui revient à chacune. ».

## De la justice environnementale aux Antilles

Le développement des recherches sur les inégalités environnementales et les inégalités écologiques trouve une de ses origines au sein du mouvement de la justice environnementale né aux États-Unis. À la fin des années 1970, et au début des années 1980, plusieurs contestations de quartier à l'encontre de la mise en place de décharges toxiques à leurs abords eurent lieu aux États-Unis. Dans ces contestations, les résidents dénoncèrent un « racisme environnemental » où les décharges et autres sites de déchets toxiques étaient systématiquement placés aux abords des quartiers habités par des Noirs américains et autres minorités ethniques. Pour Robert Bullard, sociologue et militant noir américain, considéré comme le père de la justice environnementale, le racisme environnemental désigne,

> « any policy, practice, or directive that differentially affects of disadvantages (whether intender or unintended) individuals, groups, or communities based on race or color. Environmental racism combines with public policies and industry practices to provide *benefits* for whites while shifting industry *costs* to people of color. »[53]

En 1989, l'étude dirigée par le révérend Ben Charvis, membre de la United Church of Christ Commission for Racial Justice, établit quantitativement une association systématique des décharges toxiques aux abords des quartiers habités par des Noirs et autres minorités ethniques[54]. Ces contestations émirent pour la première fois la revendication d'une « justice environnementale » et l'accès à un environnement et à un lieu de vie sain. Ces revendications furent relayées par des universitaires, – souvent eux-mêmes impliqués dans les mouvements, à l'instar du sociologue Robert Bullard. La justice environnementale constitue aujourd'hui un champ de réflexion comprenant des militants associatifs et des universitaires. Au sein de ce champ, nous pouvons distinguer trois espaces qui interagissent fortement mais demeurent distincts et au sein desquels cette expression fait l'objet d'un usage important : le milieu militant, le milieu académique et les politiques publiques.

Tout d'abord, la « justice environnementale » devint un cri de ralliement permettant de signifier des situations d'inégalité relatives à l'environnement dans le milieu militant et les mobilisations collectives aux États-Unis mais aussi en Amériques Latine et en Afrique du

[53] Bullard, Robert, *Dumping in Dixie: race, class and environmental quality*, Boulder, Westview Press, 2000, p. 98.
[54] United Church of Christ, *Toxic Wastes and Rance in The United States : A national report on the Racial and socio-economic characteristics of Communities with hazardous waste sites*, New York, Commission for Racial Justice Public data Access, 1987, (1987), p xiii.

Sud[55]. Il s'agit de dénoncer ces situations où certaines populations, du fait de leurs origines ethniques et/ou de leurs positions sociales, se voient exposées à des environnements toxiques et dangereux pour la santé. Ces nombreuses contestations donnèrent lieu à un mouvement national américain de justice environnementale. En 1991, les principes de la justice environnementale furent énoncés à Washington DC lors du *First National People of Color Summit*. Puis, parallèlement aux mobilisations politiques, la justice environnementale engendra un champ riche d'enquêtes et de travaux académiques menés particulièrement par des sociologues. Ce développement académique s'est orienté à la fois vers l'analyse empirique des mobilisations collectives et vers une conceptualisation théorique tentant de repenser les théories de la justice et de la justice sociale à la lumière de ces actions et de leurs composantes environnementales. Enfin, ce foisonnement d'actions militantes et de productions scientifiques autour de la justice environnementale trouva une mise en place concrète dans les politiques publiques aux États-Unis. En 1994, Bill Clinton prit un *executive order* demandant à toutes les agences américaines du gouvernement de prendre en compte la justice environnementale lors de l'élaboration et la mise en œuvre de leur politique. Un organe spécialisé au sein de l'EPA chargé de la justice environnementale fut créé, le NEJAC (Nationale Environmental Justice Advisory Council). Sans trouver l'équivalent des politiques publiques américaines au niveau de l'Union Européenne, ni même le foisonnement des recherches académiques américaines, ce champ de recherche, comme le montre Zoé Lejeune, fut exporté en Europe en connaissant des développements différents et spécifiques[56]. L'expression fut par exemple explicitement utilisée en Grande-Bretagne par certaines associations. En Europe continentale, les chercheurs et associations préférèrent des expressions telles que l'inégalité écologique ou encore l'inégalité environnementale.

Si une définition stricte de la « justice environnementale » s'avère difficile du fait de la diversité d'interprétations, d'usages et de méthodes qui lui sont associés tant aux États-Unis qu'en Europe, il est possible néanmoins d'établir un ensemble de questions communes. Une première interrogation concerne les corrélations et les modalités par lesquelles certaines communautés (aux USA), certains territoires de différentes échelles, ou encore certaines couches sociales, se voient particulièrement exposés à des environnements dégradés imposant

[55] Voir McDonald, David A. (ed), *Environmental justice in South Africa*, Capetown (Afrique du Sud), University of Cape Town Press, 2002 & Carruthers, David V.(ed), *Environmental justice in Latin America : problems, promise, and practice*, Cambridge (USA), MIT Press, 2008.

[56] Lejeune, Zoé, « La justice et les inégalités environnementales : concepts, méthodes et traduction politique aux États-Unis et en Europe », in Augagneur Floran & Fagnani Jeanne, *Enjeux environnementaux, protection sociale et inégalités sociales*, Revue française des affaires sociales, N°1-2, Paris, La documentation française, 2015, pp. 51-78.

des risques pour la santé publique. Une seconde interrogation enquête sur la présence ou l'absence de démocratie participative, ou de concertation dans les décisions ayant causé ces expositions différenciées. Qui participe ? Comment ces décisions sont-elles prises ? Enfin, une troisième interrogation concerne les articulations théoriques permettant de conjuguer les discriminations raciales, les inégalités territoriales ou encore les inégalités sociales à ces risques environnementaux afin de conceptualiser la justice environnementale et d'intégrer cette justice dans des politiques publiques étatiques ou encore d'adopter des stratégies et des pratiques d'action collective par des militants lors de telles situations.

Ce champ de réflexion s'avère particulièrement pertinent pour penser la situation des Antilles relativement à l'exposition des pesticides utilisés pour l'agriculture. Si, à la différence des USA, les acteurs sur place ne mobilisent pas eux-mêmes les expressions de « justice environnementale », il n'en demeure pas moins que les mêmes questions sont soulevées. Dans un sens, l'analyse de la situation de la Martinique et de la Guadeloupe, à partir des outils de la justice environnementale, se révèle intéressante pour les éclairages qu'elle porte sur ces situations. Les questions soulevées concernant les pesticides aux Antilles participent pleinement à ce champ. Les acteurs locaux y dénoncent une inégalité d'exposition à des produits pesticides toxiques, ainsi que l'absence de participation et de prise en compte des avis des citoyens dans les prises de décisions relatives à l'usage de ces pesticides dangereux pour la santé publique et l'environnement.

Dans un autre sens, la situation antillaise liée à l'usage de pesticides porte un éclairage sur la manière dont l'expression de la justice environnementale issue des États-Unis a été traduite en France. Elle permet de pointer un impensé dont le champ de réflexion de la justice environnementale en France. Cet espace de pensée se manifeste par deux oublis : *l'oubli de la race* ainsi que l'oubli des discriminations léguées par l'institution sociale et politique de l'esclavage constitutif du racisme aux États-Unis –, et *l'oubli de la justice*.

## L'oubli de la race, du politique et de la justice

L'expression de « justice environnementale » n'a pas été reprise par la majorité des chercheurs en France, ni en Europe à l'exception de l'Angleterre. Les institutions de recherche et les chercheurs français ont préféré les expressions « inégalités écologiques » ou encore « inégalité environnementale ». Si l'analyse des inégalités environnementales se traite à partir des dénominateurs de quartiers, de classes sociales, de territoires, la question de la race ou de l'ethnicité demeure systématiquement absente. Cet *oubli* de la race en tant

que catégorie construite d'analyse sociale[57] est d'autant plus frappant que celle-ci fut au fondement de la justice environnementale aux États-Unis. Les communautés des quartiers américains revendiquèrent une justice environnementale face à un *racisme environnemental* selon lequel les populations noires américaines et les minorités ethniques furent disproportionnellement exposées à des sites de décharges toxiques. Le premier sommet du mouvement de justice environnementale en 1991, où furent énoncés les dix-sept principes de la justice environnementale commença par ces mots « We, the people of color » (Nous, les peuples de couleur). Les inégalités d'expositions des environnements dégradés et pollués furent pensées comme *une des* dimensions d'un racisme structurel aux États-Unis, comme le rappelle Bullard :

> « Many of the differences in environmental quality between Black and White communities result from institutional racism, which influences local land use, enforcement of environmental regulations, industrial facility sitting, and the locations in which people of color live, work and play. »[58]

L'intrication de la question raciale dans ces mobilisations pour la justice environnementale se manifesta également par la participation à ces manifestations de militants du *civil right mouvement* aux États-Unis. Cole et Foster rappellent que Martin Luther King était en route pour Memphis afin de manifester son soutien aux travailleurs d'ordures en grèves en 1968 quand il fut assassiné[59]. Le sénateur John Lewis, un des militants les plus connus du mouvement des droits civiques notamment lors de la marche de Selma, fut aussi celui qui introduisit au Congrès américain en 1992 un « Environmental justice Act ». À propos de cette proposition, il déclara ceci:

> « The quest for environmental justice has helped to renew the civil rights movement in recent years. »[60]

Cette présence fondamentale de la question des discriminations raciales dans la genèse de la justice environnementale est essentielle pour saisir le sens de la justice environnementale. L'inégalité environnementale était avant tout la manifestation d'une

---

[57] Voir Ndiaye, Pap, *La condition noire : essai sur une minorité française*, Paris, Gallimard, 2009, p.39 : « Montrer que la « race » est une catégorie imaginaire plutôt qu'un produit de la nature ne signifie pas qu'elle serait une pure mystification. […] Il est donc très important de distinguer l'objet de la notion : en tant qu'objet, la « race » n'a aucun sens ; en tant que notion pour rendre compte d'expériences sociales, elle est utile. En ce sens, elle est une catégorie valide d'analyse sociale comme la « nation » ou le « genre », notions tout aussi imaginaires, comme le souligne l'historien Thomas Holt, au sens où elles sont historiquement et politiquement construites et sous-tendues par des relations de pouvoir qui ont changé dans le temps. ».

[58] Bullard, Robert, *op. cit.*, pp. 97-98.

[59] Cole Luke and Sheila Foster, *From the Ground up, Environmental Racism and the Rise of the Environmental Justice Movement*, New York University Press, 2001**,** p. 19.

[60] John Lewis, *« Foreword »*, *in* Bullard, Robert (ed.) *Unequal Protection: Environmental Justice and Communities of Color*, San Francisco, Sierra Club books, 1994, p. viii.

discrimination politique plus profonde affectant également d'autres aspects du vivre-ensemble. La justice environnementale n'était pas uniquement environnementale, bien que là fut son objet principal. Elle consistait également à œuvrer contre ce racisme institutionnel pointé par Bullard. L'opposition à la mise en place d'une décharge toxique dans ce contexte ne fut pas uniquement interprétée comme une opposition pour le bien de la santé mais aussi comme une lutte contre le racisme et les discriminations. C'est en ce sens que le deuxième principe de la justice environnementale, énoncé lors du sommet de 1991, ne concernait pas directement l'environnement mais visait explicitement la question des discriminations politiques :

> « Environmental Justice demands that public policy be based on mutual respect and justice for all peoples, free from any form of discrimination or bias. »[61]

Certains, tels que Marianne Chaumel et Stéphane La Branche, pensent que cette absence en France serait due à « une vision française républicaine et universaliste qui appose un couvercle sur les discriminations possibles ou latentes »[62] par l'interdiction d'un décompte institutionnel des ethnicités et des races en France[63]. Cet argument ne suffit pas à expliquer le filtre qui accepta les idées de la justice environnementale sans en retenir l'un des principaux prismes d'analyse, même parmi les chercheurs. L'absence de comptage ne signifie aucunement l'absence de questions raciales en France[64]. L'explication de ce filtre serait plutôt à rechercher dans l'histoire politique et sociale de la France et la difficulté qu'il y a par exemple à poser la « question noire », comme le montra Pauline Vermeren[65] dans sa thèse de doctorat. Cette absence se manifeste d'ailleurs tant du côté des chercheurs qui manipulent les concepts de justice environnementale et occultent la question de la race, que du côté des penseurs des questions raciales en France qui occultent les questions relatives à l'environnement.

---

[61] Principles of environmental justice, 1991, disponible sur < http://www.ejnet.org/ej/principles.html>, consulté le 20 avril 2014.

[62] Marianne Chaumel & Stéphane La Branche, « Inégalités écologiques : vers quelle définition ? », in *Espace populations sociétés*, vol. 1, [En ligne], Université de Lille, 2008, disponible sur <http:// eps.revues.org/2418>, consulté le 31 octobre 2013, p. 106.

[63] Loi 78-17 du 6 janvier 1978, article 8. « I. - Il est interdit de collecter ou de traiter des données à caractère personnel qui font apparaître, directement ou indirectement, les origines raciales ou ethniques, les opinions politiques, philosophiques ou religieuses ou l'appartenance syndicale des personnes, ou qui sont relatives à la santé ou à la vie sexuelle de celles-ci. ».

[64] Voir Ndiaye, Pap, *op. cit.*

[65] Vermeren, Pauline La "question noire" en question dans la France (post)coloniale : approche philosophique de la race et de l'identité, thèse de doctorat de philosophie politique, Université Paris Diderot Paris-7, 2014.

Cette absence manifeste d'une pensée de la race ou de l'ethnicité relative aux questions environnementales en France, a pour première conséquence un cadrage sociologique et politique différent des inégalités relatives à l'environnement dans l'Hexagone. Les catégories de territoires, de zones urbaines et de couches sociales sont plus souvent utilisées[66]. Par ailleurs, ce cadrage qui oublie la question raciale, pourrait aussi expliquer l'absence d'une réflexion de type de justice environnementale dans les territoires où la question raciale et plus spécifiquement la « question noire » s'est posée avec force depuis la mise en place de l'esclavage : les territoires français d'Amérique dont font partie la Guadeloupe et la Martinique. À ma connaissance, la seule contribution mêlant les cadres d'analyse de la justice environnementale aux Antilles est celle d'un court article menant une étude comparative du parc régional de Guadeloupe et du parc national Forillon au Québec, Canada[67].

La critique de l'oubli de la question raciale dans la transposition de la justice environnementale des États-Unis vers la France ne constitue pas une dévaluation de la qualité de la production scientifique française sur ce thème. Face à cette critique, il pourrait m'être rétorqué que l'adaptation de la justice environnementale aux catégories d'analyses proprement françaises – où la race demeure rarement utilisée – représente le geste propre d'une conceptualisation réussie par laquelle un concept peut être mobilisé dans des contextes différents, engendrant des éclairages pertinents. La transposition de la justice environnementale en France est ainsi l'opération qui consiste à extraire les schémas théoriques et les relations identifiées dans un contexte précis afin de questionner ces relations dans un autre contexte. En ce sens, le questionnement en France relatif à la justice environnementale ne recouperait pas ou ne serait pas formulé à partir des catégories raciales usitées aux États-Unis, mais s'exprimerait plutôt à travers les dénominateurs de régions, de quartiers, de territoires, de classes et de couches sociales.

Cependant, l'oubli de la race en France en matière de justice environnementale ne peut être réduit à la simple mise de côté d'une catégorie d'analyse que les chercheurs trouveraient ici non opérante, voire non pertinente. L'intrication de la race dans la genèse de la justice environnementale porte les revendications politiques et les demandes de justice au-delà de la

[66] Voir Laigle, Lydie, *Conceptions des inégalités écologiques : quelle place dans les politiques de développement durable ?*, Rapport final, Centre Scientifique et Technique du bâtiment, 2009, disponible sur < http://rp.urbanisme.equipement.gouv.fr/puca/activites/rapport-conception-inegalites-ecologiques-developpement-urbain.pdf >, consulté le 20 février 2015.

[67] Lapointe, Dominic & Gagnon, Christiane, « À l'ombre des parcs : la conservation comme enjeu de justice… », in Blanchon D., Gardin J.& Moreau S., *Justice et injustices environnementales*, Paris, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2011, pp. 149-170.

dimension distributive des maux et des biens environnementaux en indiquant un tort. En occultant la race dans la transposition de la justice environnementale des États-Unis vers la France, non seulement une catégorie d'analyse fut mise de côté, mais plus encore la dimension proprement politique de ces types d'inégalité fut passée sous silence. C'est peut-être cet oubli majeur qui explique que les expressions usitées d'« inégalités environnementales » et d' « inégalités écologiques » fassent fi du mot *justice*.

## Au-delà des inégalités environnementales et inégalités écologiques

En faisant fi de la justice et de la question politique, les inégalités écologiques furent saisies en France dans leurs dimensions distributives. Ce qui est en cause, comme en témoignent les définitions données plus en amont, est l'*inégale répartition* des biens et des maux relatifs à l'environnement selon les individus, les territoires, les régions ou encore les classes sociales. Il y aurait une iniquité en matière de biens environnementaux qu'il faudrait réparer voire compenser comme dans le cas des habitants vivant aux abords des aéroports à partir de politiques publiques adéquates[68]. De manière analogue à l'argument d'une justice sociale essentiellement redistributive de Nancy Frazer[69], il faudrait aussi redistribuer les biens et les maux environnementaux.

Cette compréhension essentiellement distributive des inégalités écologiques et des inégalités environnementales ne prend en compte la dimension politique de ces situations. Dans cette compréhension, l'analyse des causes, des rapports de pouvoir voire des rapports discriminatoires qui pourraient instaurer ces inégalités, est reléguée au second plan. L'on ne sait pas toujours si ces inégalités sont dues au hasard ou au contraire, seraient par exemple la conséquence de logiques néolibérales et capitalistes.

> « L'idée d'inégalité environnementale, pour Emelianoff, semble acceptée sans difficulté en France au sens d'une disparité, qui ne serait pas forcément corrélée à une inégalité sociale et ne témoignerait pas a priori d'une injustice ou de discriminations entre groupes humains. »[70]

Dans cette acception, il devient alors possible de penser une mitigation des inégalités écologiques comme d'un rééquilibrage des biens et des maux environnementaux sans que celles-ci touche en quoi que soit aux mécanismes structurels qui engendrent des inégalités sociales ou perpétuent des discriminations ethniques et raciales, sans que celle-ci participe

[68] Voir Lydie Laigle et Mélanie Tual, *op. cit.*
[69] Fraser, Nancy & Honneth, Axel, *Redistribution or recognition ? A political-philosophical exchange*, (trad. Golb J., Ingram J. et Wilke, C.), Londres, Verso, 2003.
[70] Emelianof, Cyria, *op. cit.*, p. 21.

d'une justice sociale et encore moins d'une émancipation. Il s'agit en ce sens d'une pensée apolitique des inégalités liées aux rapports à l'environnement.

Revenant aux Antilles, quelle serait la dimension politique de cette inégalité d'expositions aux pesticides entre habitants des Antilles et habitants de l'Hexagone ? Ces inégalités seraient-elles la preuve d'un tort ? Contrairement aux arguments mis en avant par les producteurs agricoles, les préfets des Antilles, l'exposition inégale des habitants des Antilles aux pesticides n'est pas le résultat d'une propriété du climat tropical ou d'une nécessité naturelle. Comme exposé au chapitre précédent, il n'y a point d'*égalité contre la nature*. Cette situation d'inégalité résulte d'une construction politique de ces îles, et d'une orientation particulière de l'économie agricole de ces îles. En d'autres termes, non seulement cette situation d'inégalité écologique n'est point due à l'écologie ou au climat des Antilles, mais plus encore elle traduit un tort. Les multiples décisions économiques qui ont conduit à faire de la Martinique et de la Guadeloupe, des îles à plantations, à poursuivre une agriculture intensive facilitée par l'utilisation de produits pesticides dangereux témoignent d'un partage du sensible entre ceux qui eurent part à ces décisions et ceux qui n'y eurent aucune part. En particulier, en attribuant ces parts à un petit nombre, ce partage du sensible fait pourtant porter le poids des conséquences de ces décisions au reste de la population. Les critiques de cette inégalité écologique, l'irruption dans la plantation et la revendication d'une participation aux politiques agricoles mettent en exergue ce mécompte.

Cette révélation d'un tort à l'égalité entre n'importe qui et n'importe qui, me permet de déduire qu'il se joue, dans la critique de cette inégalité écologique, autre chose que le seul rééquilibrage arithmétique des biens et des maux environnementaux. Autrement dit, il se joue autre chose que l'unique raffinement de la police, ou la mise en place d'une transaction plus équitable des biens et des maux environnementaux.

# D. Du colonialisme environnemental à la justice environnementale décoloniale

## Le colonialisme environnemental

J'ai indiqué que la situation contemporaine des Antilles où les Antillais sont exposés de manière disproportionnée à des produits pesticides dangereux n'est pas le fruit d'un hasard ni le résultat d'une propriété de la nature ou des écosystèmes. Il ne s'agit pas uniquement de décrire une situation d'inégalité d'exposition et de risque à laquelle il faut remédier. Ces inégalités écologiques pointées à travers les mobilisations concernant la pollution au CLD et l'épandage aérien font apparaître un partage écologique du sensible. Elles révèlent un tort. Comment s'est fait ce partage ? Comment cette répartition écologique a-t-elle eu lieu ? Nous avons vu qu'il perdure au sein de la population le sentiment que l'autorisation d'utilisation de pesticides dangereux et la résultante exposition des habitants à ces pesticides serait la marque d'un esprit colonial toujours à l'œuvre. En effet, ces conflits prennent une autre tournure politique par l'affirmation de ce que ce partage écologique du sensible, qui exclut des décisions relatives à la politique agricole la majeure partie de la population tout en en faisant porter les conséquences sanitaires et écologiques, serait le résultat d'une attitude coloniale des services de l'État français. La dénonciation des inégalités écologiques aux Antilles, de manière analogue au mouvement de la justice environnementale, s'accompagne d'une part d'une revendication d'émancipation de ce tort plus profond et d'autre part d'une revendication de justice. Ici, je tente de saisir le sens de revendication d'une justice environnementale dans le contexte spécifique de ces anciennes colonies.

Bien que ces pollutions se conjuguent à des inégalités sociales existantes, bien qu'elles affectent de manière particulière les ouvriers agricoles des bananeraies, les risques associés à l'exposition à ces pesticides ne sont pas spécifiques à une couche sociale de la population antillaise. Si les catégories sociales ne sont pas les dénominateurs de ces risques, il est à noter que cette pollution touche particulièrement une catégorie de la population nationale : les habitants des anciennes colonies. Dans ses analyses des risques associés à la modernité avancée, Ulrich Beck n'aborda pas les manières dont la constitution coloniale du monde affecte la répartition de ces risques. Autorisée et homologuée sur le territoire national de France, cette exposition concerne explicitement (mais pas exclusivement) les habitants des anciennes colonies françaises d'Amérique. Comme le montre le cas du CLD, mais aussi comme en témoigne l'affaire de l'épandage aérien, les citoyens ultramarins se retrouvent particulièrement exposés à des pesticides. Il ne s'agit pas d'affirmer que les autres citoyens

français et habitants de la France hexagonale ne le sont pas. Il s'agit plutôt de remarquer une situation par laquelle les citoyens de ces anciennes colonies se voient exposés de manière beaucoup plus intense à une quantité de pesticides et de produits dangereux tels que le CLD.

Sans verser dans les accusations militantes d'un colonialisme toujours à l'œuvre aux Antilles – les Antilles ne sont plus des colonies –, il faut pourtant reconnaître que ce partage écologique met en lumière un tort étroitement lié à l'expérience coloniale de ces îles. Quel est donc ce tort ? J'avance ici la thèse que cette « surexposition » aux risques chimiques liés aux pesticides n'est pas le fruit d'un hasard ni le résultat de l'action de la main invisible du marché, et encore moins la conséquence de propriétés climatiques et écologiques de ces deux îles face au développement de l'industrie chimique, mais bien un des aspects de la construction politique et économique coloniale de ces îles. S'il ne s'agit pas du colonialisme au sens de l'occupation de terres et du contrôle par la force de ressources et de populations, je défends toutefois l'hypothèse que ces inégalités écologiques attestent d'un tort que je nomme *colonialisme environnemental*.

### *Au-delà de la volonté*

Je précise d'abord que le colonialisme environnemental à l'œuvre aux Antilles n'a pas directement à voir avec une quelconque *volonté* d'empoisonnement ou encore une volonté de génocide comme certains groupes locaux et associations locales l'affirment au cours de leur mobilisation. Effectivement, l'époque coloniale, où la colonie représentait une hétérotopie du droit et de la politique nationale inscrivant explicitement la discrimination entre peuple colonisé et peuple colonisateur, n'est plus. Le colonialisme environnemental n'a donc pas à voir avec une *entreprise* coloniale comprenant des politiques explicites visant à l'exploitation de ressources et l'assujettissement politique d'une population. Que les volontés et les politiques explicites de discrimination des populations colonisées ne soient plus en vigueur, au moment de décisions d'autorisation du CLD et de l'épandage aérien ne signifie pas que des mécanismes discriminants hérités des structures coloniales ne puissent être encore à l'œuvre.

Les militants du mouvement de la justice environnementale se sont retrouvés face à une critique similaire de leur dénonciation du racisme environnemental. Suivant le système juridique américain requérant de prouver l'intention explicite de discrimination afin de prouver l'existence du racisme, ce racisme environnemental ne fut jamais reconnu devant les

cours de justice américaine (à ma connaissance)[71]. En effet, les responsables des entreprises en charge de déchets toxiques, et les membres des conseils des instances politiques locales en charge de décider de l'emplacement de ces décharges, réfutent tous le fait d'être racistes et d'avoir choisi de placer ces dépôts toxiques à ces lieux en vue de discriminer une catégorie de la population. Ils affirment n'avoir jamais eu dans ce cadre des intentions ou des volontés racistes. Interrogés sur leurs choix, les participants à ces conseils ainsi que les chefs d'entreprises d'industries polluantes ou les responsables de décharges toxiques déclarent ne pas avoir fait ces choix en fonction de la race des habitants, mais plutôt en fonction des valeurs du terrain et du coût de revient. Pourtant, ces militants attestent bel et bien d'une configuration des structures politiques et économiques en place qui, sans nécessiter une intention raciste des chefs d'entreprises et décideurs politiques, conduit en « suivant les logiques du marché » à une situation de fait discriminante de ces populations noires et minorités ethniques. Il s'agit, précise Bullard, d'un racisme institutionnel qui,

> « influence l'utilisation locale des terres, l'application des régulations environnementales, la localisation des installations industrielles ainsi que les lieux où les gens de couleur peuvent vivre, travailler et jouer. »[72]

Autrement dit, ce racisme environnemental ne serait pas nécessairement le résultat d'une volonté explicite des industriels et des institutions politiques locales, mais résulterait d'une disposition institutionnelle, d'une configuration structurelle des instances économiques et politiques qui résulte en une discrimination des populations noires vis-à-vis de la qualité de leurs environnements.

En revenant à mon cas d'étude, les responsables politiques qui ont octroyé les autorisations et dérogations à l'utilisation de certains produits dont le CLD dans les bananeraies, les chefs d'exploitations et responsables de filières agricoles déclarent unanimement ne pas avoir voulu discriminer les citoyens antillais. Il s'agissait simplement d'une question économique et de la technique nécessaire afin de poursuivre cette économie agricole. Sans une intention explicite et écrite de discriminer les Antilles, il n'en demeure pas moins que les configurations politiques alors en place et la structure économique de la filière agricole de la banane participèrent à une organisation qui fait porter le poids des conséquences environnementales de cette production à la population locale, sans que celle-ci

[71] Luke, W. cole & Sheila Foster, *From the ground up, environmental racism and the rise of environmental justice*, New York, New York university Press, 2001, p. 63 : « since 1976, The U.S. Supreme Court has construed « race discrmination » to mean intentional or purposeful conduct on the basis of race, or at least some consciousness or race as a factor motivating conduct. ».
[72] Bullard, Robert, *Dumping in Dixie…,* pp. 97-98

ait participé aux processus décisionnels. Le colonialisme environnemental aux Antilles, de manière analogue à la situation américaine, rend compte de cette discrimination d'un groupe de citoyens face aux questions écologiques.

Afin de saisir le rapport de cette exposition discriminante des populations antillaises à ces pesticides face au colonialisme, et de saisir le colonialisme environnemental à l'œuvre, il devient nécessaire d'adopter une vision de « longue durée », comme le suggérait Fernand Braudel[73], et observer comment la construction coloniale et esclavagiste de ces sociétés a créé des structures et des failles rendant possible une telle contamination chimique. Ces structures coloniales étaient orientées dans la poursuite du projet colonial qui consistait à produire des denrées ou à extraire des minéraux des colonies afin de les vendre en France et de les enrichir. Il ne s'agit donc pas d'une volonté coloniale, ni d'une entreprise coloniale, mais plutôt de *structures coloniales*. Plus précisément, ce colonialisme environnemental est le fruit d'une *constitution coloniale de l'habiter* de ces îles qui présente deux caractéristiques principales : une manière particulière d'habiter ces îles qui depuis la colonisation structure leurs paysages et une fabrication de l'autre, une *alter-poïesis* faisant de ces espaces insulaires des *hétérotopies coloniales*.

## Une constitution coloniale de l'habiter des Antilles

J'explicite les structures à l'œuvre dans ce colonialisme environnemental à travers trois caractéristiques principales. La première concerne une construction particulière de la manière dont ces îles sont habitées. Si ces îles n'ont pas de constitution politique propre, le projet colonial dont elles sont issues inscrivit une constitution sociale et économique de la manière dont ces îles sont pensées et habitées. Cette constitution de l'habiter des îles revêt des structures à la fois matérielles et économiques, à la fois imaginaires. Cette constitution comprend d'abord une économie agricole fondée sur la monoculture intensive d'exportation. Cette directive établit dès le milieu du XVII$^{e}$ siècle ces îles comme des terres destinées principalement à l'exportation de leurs produits où les vivres y seront importés. Cette constitution principielle de l'habiter de ces îles fut portée par un appareillage politique et social, un État qui eut pour principe de faciliter cette directive. La traite et l'esclavage furent des processus politiques et sociaux qui vinrent appuyer cette constitution coloniale de l'habiter des Antilles. Si les abolitions de l'esclavage de 1794 puis de 1848 et la départementalisation de 1946 induisirent des changements politiques et sociaux sans

[73] Braudel, Fernand, « La longue durée », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, N° 4, Paris, Armand Colin, 1958, pp. 725-753.

précédent, le projet économique qui anime la constitution de l'habiter de ces îles ne fut pas remis en cause. Les politiques agricoles récentes promouvant une diversité de culture et la production locale, lorsqu'elles sont efficaces, ne sont pas une remise en cause de ce principe économique de l'habiter colonial antillais. Il est question plutôt d'agrémenter, de compléter, voire d'ornementer cette économie agricole d'exportation d'une autre agriculture, sans toucher à ce principe premier de l'habiter.

La première conséquence d'une telle constitution est l'existence d'une configuration politique qui, indépendamment des orientations idéologiques des différents gouvernements, reste orientée dans le sens du prolongement de cette orientation et du prolongement de cette directive économique. Cela crée un appareil étatique et un ensemble de services pour lesquels, assurer le fonctionnement de l'État signifie permettre la poursuite d'une constitution de cet habiter, fondé par la colonisation. Indépendamment des dissensions entre planteurs et États, tous les gouvernements s'accordent sur cette constitution de l'habiter de ces îles, qui prévoit l'exportation et l'importation de vivres. En creux, la fonction de l'État et du gouvernement de maintenir cette constitution de l'habiter de ces îles comme des « îles à sucre » ou « îles à bananes », bref de ces « îles à ».

Il faut donc se rappeler que c'est bien sur le fond de la poursuite de l'habiter colonial de ces îles que le CLD fut autorisé. Comme dans plusieurs autres pays, les commissions d'homologation furent confrontées à un rapport biaisé par les lobbys industriels entre écologie et préservation de la santé d'un côté, et économie et poursuite des intérêts économiques et financiers de l'autre. Ici, la particularité réside en ce que ces autorisations participaient aussi à la poursuite de cet habiter des « îles-à », c'est-à-dire à prolonger la constitution en suivant les jalons posés par le projet colonial d'où sont nées ces sociétés. Il ne s'agissait pas simplement de privilégier des intérêts économiques, il s'agissait aussi de poursuivre ce fonctionnement des îles.

### *Une hiérarchie de la constitution coloniale qui entraîna des inégalités structurelles*

Cette constitution coloniale de l'habiter de ces îles ayant ce projet économique en son centre a pour deuxième conséquence d'établir une hiérarchie où les autres intérêts et responsabilités de l'État, y compris la responsabilité à l'égard de la santé des populations, sont relégués au second plan. Le tour de passe-passe de la loi de départementalisation consista à améliorer ces services de l'État en allant vers une égalité des droits sociaux sans pour autant remettre en cause cette hiérarchie première de la constitution coloniale de ces îles. Cette

hiérarchie s'affirme dans les multiples décisions des ministres de l'Agriculture et dans l'affaire du CLD, mais aussi dans celles des préfets lors du conflit concernant l'épandage aérien qui placèrent explicitement la poursuite d'un projet économique agricole au-dessus du souci pour la santé des populations. Face aux inquiétudes relatives aux effets délétères pour la santé publique et l'environnement, les préfets citèrent expressément ce devoir d'assurer la poursuite de la production.[74]

Si cette hiérarchie est présente dans ces décisions ponctuelles, celle-ci trouve ses conséquences les plus concrètes dans la lente construction structurelle de services étatiques en charge notamment de la prévention et de la santé. Autrement dit, les décisions prises par les différents ministres et les différents préfets, d'autoriser des pratiques dangereuses et dérogatoires étaient, en un certain sens, déjà en projet au regard de la construction des services étatiques en charge de contrôler et de surveiller les effets néfastes engendrés pas cette production agricole. Cette défaillance des services étatiques de protection de la santé des populations demeure patente dans le cas de la pollution au CLD. Les alertes relevées par les rapports Snégaroff et Kermarrec respectivement en 1977 et 1980 sont restées sans suite pendant 20 ans. La « mise en visibilité » du CLD, écrit Benoit Joly, intervient à la suite d'une directive rendant obligatoire l'analyse de l'eau potable, tâche confiée aux services de santé et non plus à ceux de l'agriculture[75] dans les années 1990. Seulement « l'application stricte de la méthode recommandée pour déterminer les molécules à rechercher, précise Joly, – et utilisée en Guadeloupe par les services de santé – ne conduisait pas à inclure le chlordécone, qui n'était plus utilisé »[76].

La dimension structurelle de cette pollution est révélée aussi par ce fait. Elle devient d'autant plus patente que le CLD devint un sujet d'enquête pour la DDASS, non pas à travers le travail d'un d'employé qui par ses fonctions rémunérées assurait la mission de ce service de santé, mais par la rédaction d'un mémoire d'un stagiaire en 1996 qui mentionne à nouveau les rapports précédents de 1977, 1980 et 1993[77], c'est-à-dire par l'action de quelqu'un quelque

[74] Le 8 novembre 2011, soit un mois avant l'octroi de la première dérogation, le préfet de la Martinique prit un arrêté rendant obligatoire la lutte contre la cercosporiose. Arrêté N° 11-03843du 8 novembre 2011 - Arrêté relatif à la lutte contre les cercosporioses du bananier en Martinique.

[75] Joly, B., p. 36 décret 89-3 du 3 janvier 1989 relatif aux eaux destinées à la consommation humaine à l'exclusion des eaux minérales naturelles et décret 95-363 du 5 avril 1995 relatifs aux valeurs limites acceptables pour les pesticides dans les eaux de boissons.

[76] Joly, B., pp. 36-37.

[77] Une étude de l'UNESCO de 1993 enquêtant sur la pollution dans la mer des Caraïbes, met en évidence la présence de CLD dans l'estuaire du Grand Carbet en Guadeloupe, voir (Beaugendre, *mission parlementaire sur le CLD*, 2005, p. 39).

peu en marge de cette institution[78]. Quand les services de la DDASS décidèrent d'enquêter sur cette pollution en prenant acte de ce mémoire, ils furent confrontés aussi à des problèmes techniques. À l'époque, les Antilles ne disposaient pas de laboratoire permettant l'analyse sur place des molécules utilisées localement. Les échantillons étaient envoyés en France hexagonale à l'institut Pasteur de Lille[79]. Ce laboratoire ne permettait pas la recherche des organochlorés utilisés aux Antilles. Ce n'est que lorsqu'un système d'acheminement adéquat fut mis en place, et qu'un changement de laboratoire fut acté, qu'il fut alors possible de révéler à « nouveau » la pollution du CLD et d'initier des réflexions et la prise en charge sanitaire des conséquences de cette pollution[80].

Ce cas montre qu'il ne s'agit pas d'une « volonté » d'un acteur ni même de plusieurs acteurs mais plutôt d'une construction structurelle rendant difficile la prise en compte des effets délétères sur la santé de ces produits chimiques liés à la production agricole. Le rapport des services environnement-santé, la DSDS de la Martinique en 2002 sur la « contamination par les produits phytosanitaires organochlorés en Martinique », fait précisément ce constat en y voyant une négligence *caractéristique* :

> « Cette pollution à long terme a été négligée pendant plus de 20 ans (il est à ce sujet caractéristique qu'il n'en soit aucunement fait mention dans le rapport de la mission d'enquête de 1998) »[81].

## Hétérotopie coloniale et *alter-poïesis*

Outre cette constitution coloniale de l'habiter antillais, orientée vers cette agriculture de plantation en vue d'exporter vers la France et l'Europe, le colonialisme environnemental à l'œuvre dans ces expositions aux pesticides se caractérise aussi par une habituelle considération de ces îles comme des espaces obéissant à d'autres normes, d'autres lois et d'autres pratiques que celles de la France hexagonale. Plus que ces normes, ces lois et ces pratiques, l'habitude réside dans l'autrement. J'ai montré en première partie que les colonisations européennes des Amériques et des Caraïbes eurent comme principe une fabrication de l'autre, une *alter-poïesis*. Il s'agit de fabriquer l'autre homme mais également

[78] Jesop S, Evaluation des risques de pollution des eaux par les pesticides en Guadeloupe – étude préliminaire ; DDASS de Guadeloupe, mémoire de stage de M.S.T., mars 1996.
[79] Joly,P.B., *op. cit.*, p. 37.
[80] Godard, Eric, *Pesticides et alimentation en eau potable en Martinique, État des lieux et position sanitaire*, [en ligne], DSDS, octobre 2001 disponible sur < http://lara.inist.fr/bitstream/handle/2332/1426/Godard_Bellec_AX_I_%20Molecules_retrouvees_dans_les_eaux_d_alimentation.pdf?sequence=3 >, consulté le 20 mai 2015, p. 11.
[81] Godard, E. & Bellec, S., *op. cit.*, p. 31 : « l'adaptation du contrôle sanitaire et le changement de laboratoire ont permis de mettre en évidence en 1999 la pollution par les organochlorés anciennement utilisés ».

de fabriquer l'autre terre, l'autre île, l'autre écologie. Les colonies furent érigées en espace autre, en ce que Foucault nomma en opposition aux utopies, des « hétérotopies » :

> « Il y a également, et ceci probablement dans toute culture, dans toute civilisation, des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui ont dessiné dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopie effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai, par opposition aux utopies, les hétérotopies […] »[82]

Dans cette communication de 1967 Foucault avait déjà l'intuition que certaines colonies des Amériques du XVII^e^ siècle pouvaient représenter des hétérotopies qui auraient une fonction par rapport à l'espace restant. Prolongeant l'intuition de Foucault, j'avance que la Martinique et la Guadeloupe furent constituées en hétérotopies de l'empire français en remplissant plusieurs fonctions – dont peut-être la principale est économique. Quelles sont les conséquences d'une telle constitution ? Que signifie alors *habiter* une hétérotopie ?

Avant tout une hétérotopie ne désigne pas simplement des espaces différents par leurs qualités ou par leurs natures. Les îles des Caraïbes ne furent pas des hétérotopies des empires européens préalablement aux colonisations. Elles demeurèrent des autres sociétés, des autres pays, des autres cultures et civilisations. L'hétérotopie désigne au contraire un *rapport* complexe qui est institué entre un espace et un autre, entre un espace et un ensemble d'autres espaces. En ce sens, l'hétérotopie n'est point donnée d'avance, elle est instituée. Outre l'érection de la Martinique et de la Guadeloupe en grandes plantations, la colonisation française de ces îles eut pour conséquence l'institution de ces îles en espaces hétérotopiques de l'empire français.

Ces hétérotopies coloniales montrent un rapport spécifique à l'empire français, puis la république française, qui est sous-tendu par deux logiques contradictoires. En premier lieu, l'hétérotopie suppose l'appartenance à un même. Dès leurs colonisations, la Martinique et la Guadeloupe firent partie d'un même ensemble juridico-politique. Cependant, dans le moment où ces espaces furent incorporés dans le même, ils furent aussi érigés en espaces autres. L'institution de l'hétérotopie est précisément l'institution conjointe et contradictoire de ce

[82] Foucault, Michel, « des espaces autres », in Defert, Daniel & Ewald, Françoise (ed.), *Michel Foucault, Dits et Ecrits, Tome 4*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 755-756.

même *et* de cet autre au sein du même. La particularité de la colonisation française de la Martinique et de la Guadeloupe fut d'avoir institué ces espaces en hétérotopie coloniale. Cela signifie que cette colonisation fut aussi la construction d'une participation de ces espaces et de ceux qui y vivent à un même ensemble politique à travers cette altérité. Nous arrivons à cette situation *a priori* paradoxale mais pourtant caractéristique de cette hétérotopie où, depuis leurs colonisations, la Martinique et la Guadeloupe participent au même ensemble politique tout en étant autre. Paradoxalement, la modalité par laquelle ces îles participent au même consiste à être autre, au sein même de ce même. Cette institution particulière qui tient en tension ces deux logiques contradictoires constitue l'hétérotopie coloniale. L'hétérotopie coloniale demeure constitutive de l'habiter de ces îles.

### *Legs hétérotopique de la colonisation : l'alter-poïesis ou le réflexe dérogatoire*

Cette hétérotopie coloniale est l'une des lignes structurelles de la constitution coloniale de la Martinique et de la Guadeloupe. Le projet colonial eut en son principe même la différenciation de pratiques, de lois, de meurs, de cultures entre la colonie et la métropole. Le régime différencié en termes de politiques sociales comme la légalisation de l'esclavage aux colonies tandis qu'il fut interdit sur la métropole, et en termes de droits civiques avec l'accès différencié à la citoyenneté et au vote contribua à instaura ces sociétés comme des *topos* de l'altérité. Elles furent associées à d'*autres* lois et d'*autres* pratiques. Si l'hétérotopie coloniale fut instituée pour la première fois par la colonisation, elle demeure instituée et prolongée par un ensemble de décisions, de pratiques et d'érection de normes au fil du temps, qui réaffirment à la fois l'appartenance au même, à la fois l'altérité face à ce même. J'appelle alors *alter-poïesis*, ce processus d'institution de cet espace autre au sein d'un même ensemble, c'est-à-dire ces institutions renouvelées de l'hétérotopie coloniale. Le paradoxe réside en ce que l'autrement demeure une manière d'affirmer son appartenance au même.

La différence fondamentale qu'apporta la départementalisation, ce qui en fait un acte de décolonisation politique et juridique, c'est qu'elle établit l'égalité et l'isonomie des lois comme principe. Contrairement à l'époque coloniale dont la différenciation fut le principe, la départementalisation renversa ce principe. L'autrement ou le faire autre ne fut plus légitime. Ce qui fut auparavant un principe devint perçu comme une politique dérogatoire. Cette habitude de l'hétérotopie sédimente depuis 300 ans. Cette habitude du faire autrement là-bas ne s'estompa pas après l'adoption de la loi de départementalisation. Cela ne tient pas à l'inertie inhérente d'une habitude séculaire, mais à ce que cette égalité remet en cause non

seulement la constitution politique et juridique de ces colonies mais touche aussi à la constitution de l'habiter de ces îles.

Cette tension constitutive de la Martinique et de la Guadeloupe au sein de la république française montrant ce que j'ai nommé une hétérotopie coloniale trouve l'une de ces formes juridiques les plus explicites dans le recours à la dérogation. La dérogation désigne précisément ce qui permet de faire autrement tout en revendiquant l'appartenance à la même loi ou à la même norme. Elle représente l'*alter-poïesis* juridique par excellence. Le recours aux dérogations devint ainsi un moyen d'adopter le principe d'égalité tout en maintenant des pratiques hétérotopiques instaurant des inégalités voire des discriminations. Les autorisations, les homologations et les dérogations d'utilisation du CLD en France doivent être saisies aussi dans cette lignée d'une habitude de l'hétérotopie, d'une habitude de l'autrement comme condition de participation à l'ensemble républicain français. Elles doivent être placées dans cette facilité et dans ces chemins déjà tracés, c'est-à-dire dans cette habitude de recourir à la dérogation des règles dès lors qu'il s'agit de ces anciennes colonies. Cette habitude se matérialise par des relations, des contacts et des réseaux établis qui rendent possibles ces dérogations.

Cette habitude de l'hétérotopie fut évidente lors des conflits relatifs à l'épandage aérien aux Antilles à travers la position de producteurs de bananes. La première position des producteurs face à l'annonce de la directive européenne d'interdiction de l'épandage aérien en 2009 ne fut pas la recherche d'alternatives techniques comme ils y ont été finalement contraints, mais bien la défense du régime dérogatoire, non pas comme solution temporaire mais bien comme *condition* politico-juridique des Antilles. Cette position révèle cette habitude de l'hétérotopie qui prit ici la forme d'un véritable *réflexe dérogatoire*. Ce réflexe dérogatoire ne peut être réduit à l'inertie d'un changement d'une pratique telle que l'épandage aérien qui fut courante aux Antilles depuis plus de 50 ans. Ce réflexe dérogatoire n'est pas une nonchalance. Il comprend au contraire une posture active de défense d'un principe hétérotopique devant la loi nationale, principe jugé comme allant soi, c'est-à-dire allant de *l'ordre naturel des anciennes colonies*. Il comprend la revendication d'une différenciation de la loi, non pas comme exception temporaire et précise mais bien comme condition de participation des Antilles à la loi républicaine.

Ainsi, au-delà des enjeux économiques et sanitaires, le conflit relatif à l'épandage aérien aux Antilles portait explicitement sur la question de l'hétérotopie et sur la « naturalité » du régime dérogatoire. L'une des dimensions les plus notables du conflit relatif à l'épandage

aérien fut la discussion sur la place publique non seulement des raisons pour ou contre cette pratique, mais plus encore, la discussion expresse de ce régime dérogatoire. Prolongeant ce réflexe dérogatoire, les producteurs de banane se sont engagés devant les tribunaux administratifs et les nombreuses interventions dans les médias locaux, dans une argumentation qui, à travers la question de l'épandage aérien, tentait de se justifier et d'étayer ce régime dérogatoire. Ils se sont prêtés au jeu en construisant un véritable argumentaire qui fit intervenir les nécessités économiques et les propriétés écologiques des Antilles dans le but de fonder cette *condition* de l'exception.

Le moment le plus spectaculaire et représentatif de cet exercice argumentatif fut la demande de dérogation annuelle par les producteurs de Guadeloupe. Le 26 février 2013, les producteurs de Guadeloupe constituèrent un dossier d'une centaine de pages qui, en défendant le recours à la pratique de l'épandage aérien, défendait en creux cette nécessité de la dérogation. Monsieur Léon, un des responsables du groupe de producteurs de bananes en Martinique, témoigne *a posteriori* du fait que la réglementation européenne avait raison de la défense de cette position :

> « Mr. Léon_ ([…] mais lorsque j'ai eu ça [la modernisation des hélicoptères limitant la dérive des produits], pof, la réglementation européenne est tombée. Et là, même avec ça, je veux dire, la messe était dite. À la rigueur, à mon sens, il aurait fallu se battre pour pas que cette réglementation sorte. Une fois qu'elle était sortie, c'était trop tard. »[83]

Pour les producteurs, cet échec signifiait non seulement la fin d'une pratique mais il marqua aussi une atteinte à ce principe dérogatoire.

### *Exemple : Les Antilles sont plus sucrées*

Un autre exemple probant de la persistance de ces *alter-poïesis* se retrouve dans la différence de teneur en sucre de mêmes produits, selon qu'ils sont distribués aux Antilles ou en France hexagonale. En 2011, le Conseil Régional de Martinique et le Conseil Régional de Guadeloupe menèrent une enquête sur cette différence de teneur en sucre concernant les sodas et les yaourts. Les résultats présentés dans un rapport de décembre 2011 montrèrent une teneur en sucre systématiquement plus élevée dans les sodas et yaourts aux Antilles que dans ceux distribués en France hexagonale :

> « Il en ressort que la grande majorité des sodas produits localement, sous licence ou non, ont une teneur en sucres nettement plus forte que leurs équivalents produits et vendus dans l'Hexagone. […] /S'agissant des

[83] Entretien avec Mr. Léon, Bois Rouge, Martinique, Octobre 2014.

> produits laitiers frais, et notamment des yaourts, la teneur en sucres est en général supérieure […] »[84]

À titre d'exemple, la boisson Fanta orange distribuée en Martinique et en Guadeloupe contenait respectivement 45 et 44% de sucre en plus que celle distribuée en France hexagonale[85]. Les yaourts aux fruits présentèrent entre 30 et 50% de sucre en plus[86]. Les yaourts pour enfants aux Antilles contiennent plus de sucre, avec des différences atteignant les 26%[87]. Cette différence de teneur en sucre se manifeste également dans la production locale. En analysant la teneur en sucre des sodas locaux, cette enquête détermina que sur 20 échantillons, 17 présentaient une teneur en sucre supérieure au Pepsi de l'hexagone – la référence hexagonale la plus sucrée. Sur les 8 échantillons de sodas locaux pour enfants, 5 sont supérieurs à cette teneur du Pepsi[88].

L'inquiétude des potentielles conséquences sanitaires de cette teneur en sucre supérieure dans les mêmes produits, fut soutenue par le taux d'obésité supérieur rencontré dans les Outre-mer. Alors qu'en 2009 l'institut de Veille Sanitaire constatait un taux de prévalence de diabète de 4,4% de la population en France, il fut presque deux fois plus élevé dans les départements d'Outre-mer dont la Martinique et la Guadeloupe (Réunion, 8,8%, Guadeloupe 8,1%, Martinique, 7,4%, Guyane 7,3%)[89]. Bien entendu, le taux de diabète ne peut être directement imputé à ce taux supérieur de sucre, ni à la prise d'un ingrédient particulier, ni à un seul facteur. Il n'en demeure pas moins qu'une suspicion de corrélation persiste, rendant d'autant plus énigmatique les raisons de cette concentration supérieure en sucre aux Antilles. Cette différence de pratique se manifesta également au niveau des dates de péremption. Le délai avant la date de péremption concernant les mêmes produits étaient beaucoup plus longs dans les produits distribués dans les DOM que dans ceux distribués en France hexagonale.

Interrogés sur les raisons de ces pratiques les responsables des industries agro-alimentaires locales donnèrent deux types d'arguments distincts. En premier lieu, des arguments liés à des contraintes structurelles de la production locale. Concernant les yaourts,

---

[84] Conseil Régional Martinique & Conseil Régional de Guadeloupe, *Taux de sucre et profil des sucres de boissons de types sodas et de produits laitiers frais prélevés dans les Outre-mers*, [en ligne], Décembre 2011, disponible sur < http://www.franceguyane.fr/complements/2013/03/29/156827_152534_etude-sodas-et-yaourts.pdf >, consulté le 1 Octobre 2015.
[85] Ibid., p. 16.
[86] Ibid., p. 71.
[87] Ibid., p. 71.
[88] Ibid., p. 26.
[89] Fagot-Campagna, Anne, et al., *Prévalence et incidence du diabète, et mortalité liée au diabète en France*, Saint-Maurice, Institut de Veille Sanitaire, novembre 2010, p. 2

les industriels font part du fait que l'absence de production locale de lait impose le recours au lait en poudre dont le produit fini demeure plus riche en glucides[90]. En second lieu, les industriels font valoir un goût pour le sucre qui serait spécifique aux populations locales :

> « Les industriels locaux expliquent qu'ils adaptent leurs produits aux goûts des consommateurs en intégrant plus de saccharose dans leurs recettes. » [91]

Cette supposée adaptation aux goûts des consommateurs ne prend pas en compte l'éducation au goût comme le montre l'anthropologue Sidney Mintz dans son livre *Sweetness and power*[92], à savoir la manière dont le goût pour le sucre n'est pas inné à une population mais bien inculqué par une éducation alimentaire. Le sociologue des pratiques alimentaires Jean-Louis Lambert émet l'hypothèse que cette situation de « sucration » supérieure des Antilles résulterait de l'histoire de la production de sucre dans ces îles où ce produit serait familier et accessible à moindre coût[93].

Visant à pallier cette inégalité, le président du Conseil Régional de Guadeloupe et député, Victorin Lurel, déposa un projet de loi, le 22 juin 2011 « tendant à prohiber la différence de taux de sucre entre la composition des produits manufacturés et vendus dans les régions d'Outre-mer et celle des mêmes produits vendus dans l'hexagone », projet qui fut rejeté par quelques voix en première lecture. En 2013, la député Guadeloupéenne Hélène Vainqueur-Christophe proposa un nouveau texte qui fut adopté par l'Assemblé nationale et le Sénat, respectivement les 27 mars et 21 mai 2013[94]. Cet excédent de sucre, dans les mêmes produits – ainsi que dans les mêmes types de denrées produites localement – fut présenté par les industriels comme allant de soi et relevant des spécificités structurelles ainsi que des goûts spécifiques des habitants. Ici, se trouve un autre exemple d'une situation inégalitaire relative aux risques sanitaires associés à l'excès de sucre qui est présenté comme naturelle.

Cette constitution coloniale de l'habiter des Antilles comprenant ce projet économique, cette habitude hétérotopique, ces *alter-poïesis* et les défaillances structurelles ont rendu possible ces pollutions et ces effets néfastes. Il ne s'agit pas d'affirmer que le colonialisme demeure directement responsable des pollutions et de leurs conséquences. Il s'agit plutôt de remarquer que la constitution coloniale de ces îles a mis en place un système qui, confronté à certaines questions – comme celle des pesticides –, s'orientera invariablement dans certaines

[90] Ibid, p. 2.
[91] Ibid, p. 2.
[92] Mintz, Sydney, *Sweetness and power, the place of sugar in Modern History*, New York, Viking Penguin, 1985.
[93] Lambert, Jean-Louis, « Pourquoi les produits d'Outre-mer sont plus sucrés (et comment y remédier) », in *L'Obs le plus,* [en ligne], 27 mars 2013, disponible sur < http://leplus.nouvelobs.com/contribution/806879-pourquoi-les-produits-d-outre-mer-sont-plus-sucres-et-comment-y-remedier.html >, consulté le 4 Octobre 2015
[94] Loi n° 2013-453 du 3 juin 2013 visant à garantir la qualité de l'offre alimentaire en Outre-mer.

directions telles que celles de la poursuite de la production. Cette constitution par différents éléments peut être apparentée à un ensemble de plaques tectoniques dont les failles sont déjà déterminées par avance, de sorte que les moments de crise et les moments de tremblement, indépendamment de leurs causes, suivent invariablement ces failles imaginaires et matérielles. Le colonialisme environnemental désigne alors la conjugaison de cette constitution coloniale avec les problématiques écologiques, où dans mon cas d'étude, les populations colonisées ou anciennement colonisées supportent, de manière disproportionnée, le poids des risques et des dangers associés à l'exposition de ces produits pesticides.

## Vers une justice environnementale décoloniale ?

L'inscription de ces pollutions dans le contexte historico-politique de la construction de ces départements d'Outre-mer dans leur relation à l'État français met à jour un autre enjeu de ces conflits. En effet, ces conflits révèlent un tort, un colonialisme environnemental explicités précédemment. Il ne s'agit pas simplement d'obtenir justice pour une faute, d'exiger une réparation sous la forme d'une dépollution, il ne s'agit plus uniquement de revendiquer le droit de vivre dans un environnement sain. Ils lèvent le voile sur une nouvelle forme de vérification de l'égalité républicaine qui, aux Antilles, demeure la clef de voute de la décolonisation. En ce sens, ces conflits instaurent des scènes de vérification de l'égalité entre citoyens ultramarins et citoyens de la France hexagonale, promise en 1946 par la loi de départementalisation. Il en résulte que cette vérification contemporaine de l'égalité à travers la question des pesticides devient aussi une vérification de cette décolonisation-par-départementalisation. Tel est peut-être l'enjeu politique le plus important de ces conflits. Aux Antilles, ces conflits écologiques incarnent ainsi ce que je nomme une *justice environnementale décoloniale*, en ce qu'à travers ces inégalités écologiques, ces inégalités d'exposition à des pesticides dangereux pour l'environnement et la santé publique, c'est bel et bien cette hétérotopie coloniale qui discrimine les habitants des Antilles qui est dénoncée.

Ces pollutions environnementales ne peuvent être cantonnées à leur explicitations scientifiques et techniques, ni même leurs traductions juridiques au sens strict du terme. Ces conflits montrent non seulement que le sort réservé à l'environnement des Antilles affecte directement les habitants des Antilles, mais aussi que le traitement de cet environnement engage la relation postcoloniale des citoyens ultramarins à l'État français. En revendiquant une égale considération de la part de l'État, les militants prenant part à ces manifestations, font de ces conflits des moments d'une nouvelle interrogation des rapports entre Antilles et France hexagonale, où se prolonge l'aventure décoloniale initiée en 1946.

# V. Habiter les terres antillaises et assumer le monde : une écologie politique décoloniale

Dans ce chapitre je m'intéresse au caractère proprement politique de ces conflits que, par convenance, je qualifie d'« écologiques ». Cet adjectif ne vient pas signifier une qualité de ces conflits mais indique simplement la thématique principale des objets en jeu dans ceux-ci. « Écologique » indique ici que ces conflits ont pour objet certains rapports à l'écologie des Antilles. Ces conflits écologiques demeurent avant tout *politiques.* Par cette qualification, il ne s'agit pas uniquement d'affirmer que leurs enjeux et objets comportent une portée politique ayant trait à des idéologies, à des velléités électorales ou des rapports de pouvoir. A ce titre, j'ai déjà relevé que les pollutions chimiques causées par l'usage de pesticides dans les bananeraies aux Antilles engendrèrent des conflits où fut questionnée l'égalité entre citoyens habitant les Antilles et citoyens habitant la France hexagonale. Il s'agit non seulement de revendiquer le droit de vivre dans un environnement sain, de s'affranchir de ces violences écologiques, mais il s'agit aussi de critiquer une discrimination de ces anciennes colonies relative à l'inégale exposition à des pesticides dangereux, mettant en œuvre une véritable *justice environnementale décoloniale*.

Cependant, ces conflits écologiques ne sont pas politiques parce qu'il y serait question de politique dans leurs objets tels que l'égalité, la discrimination ou la responsabilité politique de l'État postcolonial. Comme le précise le philosophe Jacques Rancière, la politique n'a pas d'objets propres :

> « La politique n'a pas d'objets ou de questions qui lui soient propres. Son seul principe, l'égalité, ne lui est pas propre et n'a rien de politique en lui-même. […] Ce qui fait le caractère politique d'une action, ce n'est pas son objet ou le lieu où elle s'exerce mais uniquement sa forme, celle qui inscrit la vérification de l'égalité dans l'institution d'un litige, d'une communauté n'existant que par la division. »[1]

Par la qualification « politique », il s'agit plutôt de montrer que ces conflits sont aussi et surtout des lieux où se confrontent des logiques, où se créent des déplacements inattendus qui, par eux-mêmes et indépendamment des objets de débat, relèvent de la politique. Autrement dit, il s'agit d'indiquer une caractéristique particulière des jeux d'acteurs et des scènes qui sont mis en acte dans ces conflits liés à l'usage de pesticides dans les bananeraies. Ces conflits mettent en scène des acteurs qui se rencontrent dans des configurations particulières.

Outre la quête d'une justice environnementale décoloniale mettant en scène des anciennes colonies et un ancien État colonisateur, il se produit un ensemble de déplacements et de reconfigurations au sein même des Antilles au cours de ces mobilisations. En explicitant ces reconfigurations et ces déplacements, il s'agira d'explorer le sens de ces mobilisations pour les Antilles elles-mêmes. Quels enjeux comportent ces conflits et mobilisations politiques au sujet de la manière dont les Antilles sont habitées ? Quels enjeux comportent-ils au sujet de la manière dont les habitants se rapportent aux îles qu'ils habitent ? Quel sens revêtent des actions politiques qui soudainement s'insèrent et font lumière sur l'unité de production économique centrale de ces îles qu'est la plantation ? Enfin, que disent ces conflits de la manière dont ces habitants assument le monde depuis leurs îles ?

Dans un premier temps nous verrons comment ces conflits donnèrent lieu à une lutte pour une responsabilité politique à travers *la remise en cause d'une topographie politique coloniale*. Dans un second moment, nous découvrirons que ces conflits remettent en cause la manière dont ces îles sont habitées, c'est-à-dire la constitution coloniale de l'habiter des Antilles, ce que j'ai nommé *l'oïkos colonial*. Enfin, la particularité de ces conflits et de ces mobilisations qui parvinrent à articuler ensemble l'assomption politique d'une responsabilité pour le monde et la question d'un habiter écologique, donna lieu à des *subjectivations écopolitiques* qui tendent vers un vivre-ensemble.

[1] Rancière, Jacques, *La mésentente : politique et philosophie*, Paris Galilée, 1995, p. 55.

# A. Remise en cause d'une topographie politique coloniale : Assumer le monde

## Le tort ou la topographie politique coloniale

Au-delà de la quête de justice et d'une reconnaissance d'un mépris, ces mobilisations relatives au CLD, ainsi que celles relatives à l'épandage aérien se révèlent avant tout politiques. Indépendamment des objets de leurs mobilisations, ces mobilisations montrent des acteurs qui opposent une logique d'émancipation, de revendication de participation aux décisions relatives à l'usage de pesticides, face à une logique qui répartit des parts à certains et exclut d'autres. Elles montrent un *tort* au sens où l'entend le philosophe Jacques Rancière. La philosophie politique de Jacques Rancière me permet de décrire plus précisément ces logiques et ces déplacements particuliers à l'œuvre dans ces conflits. Dans ses essais de philosophie politique, Rancière propose de penser le fait politique en distinguant trois termes : la police, *la* politique et *le* politique. La police désigne le processus du gouvernement, celui qui « consiste à organiser le rassemblement des hommes en communauté et leur consentement et repose sur la distribution hiérarchique des places et des fonctions »[2]. La police représente un ordre des corps, une répartition, un *partage du sensible*[3] par lequel des corps sont assignés à des places et des tâches, où certaines activités sont visibles et d'autres non, où la parole des uns est discours tandis que la parole des autres n'est que bruit. *La* politique désigne le processus opposé qui, à partir de la présupposition de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui, déroge à cet ordre policier et ce partage du sensible en faisant apparaître une part des sans-part :

> « L'activité politique, affirme Rancière, est celle qui déplace un corps du lieu qui lui était assigné ou change la destination d'un lieu ; elle fait voir ce qui n'avait pas lieu d'être vu, fait entendre un discours là où seul le bruit avait son lieu, fait entendre comme discours ce qui n'était entendu que comme bruit. »[4]

Par ce déplacement, par cette apparition de corps hors des lieux qui leur étaient assignés, la politique fait ainsi apparaître un mécompte, un tort fondamental à la présupposition d'égalité de n'importe qui avec n'importe qui. Enfin, *le* politique représente la rencontre de ces deux logiques antagoniques, la police et la politique. « *Le politique,* précise Rancière, sera le terrain de la rencontre entre la politique et la police dans le traitement d'un

[2] Rancière, Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 2004, p. 112.
[3] Rancière, Jacques, *La mésentente : politique et philosophie*, Paris Galilée, 1995, p. 67.
[4] Ibid., p. 53.

tort »[5]. Aux Antilles, les mobilisations et actions politiques menées par la société civile à travers ces conflits écologiques montrent un tort qui prend les formes d'une *topographie politique coloniale*.

Par topographie politique, je n'entends pas une description des variations d'altitudes des sols de la Martinique et de la Guadeloupe, qui par elle-même serait politique. Il ne s'agit pas non plus d'une cartographie représentant les frontières des pays. Il s'agit encore moins d'un cadastre marquant les limites de propriétés privées et des espaces publics. Il s'agit plutôt de remarquer que la topographie physique des Antilles est recouverte d'un ensemble lieux, ou de *topos*, qui ne peuvent être réduits à leurs localisations géographiques. La plantation est un des *topos* qui recouvrent les sols Antillais. Par topographie politique, je souhaite désigner cette constitution imaginaire de l'habiter des îles qui, non seulement répartit des *topos*, mais leur attribue des fonctions et des prérogatives. La topographie politique coloniale désigne cette constitution imaginaire de l'habiter de ces îles forgées par les colonisations du XVII$^{e}$ siècle. L'une des caractéristiques principales de la topographie politique coloniale aux Antilles réside dans l'institution de la plantation comme mode d'habiter principal de ces îles, comme *oïkos*, tout en la renfermant dans l'espace privé à l'abri du public, faisant de ces îles des puzzles de plantations. Cette constitution coloniale de l'habiter, cet *oïkos* colonial, désigne non seulement l'espace de plantation, mais plus précisément le système économico-politique, la topographie politique qui érige et oriente tout une île en un puzzle de plantations. Cette topographie fait des espaces de plantation non seulement des propriétés privées, mais plus encore, des espaces dont la responsabilité demeure l'apanage du propriétaire.

Si cette constitution des îles en un ensemble de plantations privées fut le résultat d'une politique publique coloniale de l'autorité royale, en vue de fournir la France métropolitaine en denrées rares et exotiques, la gestion de ces plantations et de ces espaces privés fut toujours l'objet de tensions entre les maîtres de plantation et les autorités coloniales. D'un côté, les esclaves étaient ceux qui menaient à bien les projets de la plantation, sans participer aux décisions relatives à l'orientation de la plantation. D'un autre côté, les autorités coloniales et les maîtres de plantation étaient en conflits fréquents quant à la manière de gérer ces plantations. Le Code Noir montrait avant tout une volonté du pouvoir royal de réguler les pratiques à l'intérieur de la plantation. Perdurait toutefois un tout pouvoir du maître à l'intérieur de la plantation tant relativement aux traitements des esclaves que concernant les

[5] Rancière, Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 2004, p. 113.

orientations économiques, les choix techniques et la gestion de la plantation. À travers ces bordures, la plantation désignait non seulement des espaces cultivés, la propriété privée d'une terre, mais également un espace *dont la responsabilité fut l'apanage du propriétaire et maître de cette plantation*, bref un espace dont la responsabilité n'appartient ni à la société civile, ni au politique, ni à l'autorité étatique. La plantation demeure une île dans l'île.

Les perspectives d'assomption de responsabilités politiques pour les anciens esclaves portaient toujours cette impossibilité d'une responsabilité pour la plantation. Les plantations souvent établies sur des plaines ou des plateaux s'opposent aux mornes où se réfugièrent les Marrons, où se constitua une petite paysannerie, où les premiers libres de couleur accédèrent à la propriété. S'il fut donné aux anciens esclaves d'assumer une responsabilité pour ces mornes, pour leurs petits jardins créoles, les plantations représentèrent des zones pour lesquels les anciens esclaves ne pouvaient assumer une responsabilité. Comme le montre Édouard Glissant dans son essai le *Discours Antillais*, le développement des responsabilités politiques aux Antilles s'est déroulé *sans* l'assomption d'une responsabilité politique pour l'économie de l'île et en premier lieux la filière agricole[6].

C'est là, me semble-t-il, que réside le présupposé politique de la pratique culturelle du jardin créole aux Antilles. Le jardin créole trouve ses origines à l'époque coloniale et esclavagiste quand les maîtres permirent aux esclaves de cultiver un bout de terre afin de se nourrir. Par cet acte, les maîtres se délestèrent de la responsabilité imposée par les autorités royales de nourrir les esclaves. Dans ces jardins, les esclaves y développèrent pour la première fois un rapport autonome à la culture alliant plantes médicinales, légumes racines et parfois des plantes utilisées pour des empoisonnements. Cette expérience datant de l'esclavage devint une pratique culturelle très présente dans les Antilles où de nombreux foyers cultivent avec affection un petit jardin créole comme bon leur semble. Si ces jardins demeurent les espaces d'expériences créatrices importantes et constituent aujourd'hui une composante importante de l'identité antillaise, il faut rappeler les conditions politiques dans lesquels ceux-ci prennent leur existence. La responsabilité morcelée de ces petits espaces de culture est concomitante de l'absence d'une responsabilité collective pour les terres cultivées des Antilles, comme explicité en première partie. Si de nombreux foyers arborent leurs jardins créoles, ceux-ci ne sont pas mués en réseau collectif de cultures ou de commercialisation. Ils ne sont pensés en archipel, initiant les prémices d'une responsabilité collective. Morcelé,

[6] Glissant, Édouard, *Le discours antillais,* Paris, Seuil, 1981.

isolé, chacun cultive son jardin créole tel un îlot secret à l'abri de l'île et de la société, comme si celui-ci appartenait à un autre monde. Telle est la disposition politique étonnante de laquelle sont issus les jardins créoles.

Existe sur ces deux îles une population antillaise à la main verte, une population particulièrement savante des pratiques de cultures, des plantes, des sols, des cycles de production et des récoltes, qui est pourtant exclue de la responsabilité politique collective liée à l'industrie agricole de ces terres. Les jardins créoles incarnent ainsi des espaces de marronnage où le soin et l'amour portés à ces lopins de terre coexistent avec l'absence d'une responsabilité pour le devenir de la Plantation. Dans ces méditations hebdomadaires à travers lesquelles ces jardins parcourus, nettoyés, plantés, travaillés, dans ces espaces où la paix intérieure accompagnant le soin des plantes semble faire fi du monde, la plantation se trouve bien loin des préoccupations : on pense pouvoir y échapper.

J'avance que cette topographie politique coloniale, en place depuis le XVII$^{e}$ siècle reste, dans ses grandes lignes, inchangée. Je défends la thèse que, par-delà les profonds changements politiques depuis le XVII$^{e}$ siècle, cette topographie politique perdure aux Antilles. Indépendamment des évènements politiques majeurs tels que les abolitions de l'esclavage et la départementalisation, cette constitution de l'habiter de la Martinique et de la Guadeloupe, qui en fit des *îles-à-plantations,* ne changea pas. La seconde abolition de l'esclavage en 1848 eut pour principe le maintien de la plantation comme *topos* premier de ces îles. Les esclaves furent libérés, sans terre, les colons et anciens maîtres esclavagistes furent dédommagés, d'autres travailleurs engagés furent amenés afin que la Plantation continue. La départementalisation ne toucha point à ce *topos* premier qui répartit les responsabilités ou qui rend possible toute responsabilité politique, sauf celle de la plantation.

Le développement du droit du travail, les nombreuses grèves des ouvriers agricoles depuis la fin du 19$^{e}$ siècle, se déroulèrent sur le fond de la poursuite de cette Plantation. Les grèves et les mouvements des ouvriers agricoles concernèrent essentiellement des améliorations importantes et nécessaires des conditions de travail. Les revendications d'une autogestion, voire d'une part dans la propriété de la plantation ou de l'usine restent rares. De même, aucune réforme agraire ne fut mise en place depuis la fin de l'esclavage ni depuis la départementalisation. Il semble que même à travers ces durs conflits sociaux opposant ouvriers agricoles et patrons, et ayant mené à ces améliorations, perdurait l'idée d'une impossible responsabilité pour la plantation, comme d'un principe que l'on ne peut remettre

en cause. Pourtant ce principe, celui de la Plantation dominant cette topographie politique coloniale des Antilles, demeure au cœur des manières dont on habite ces îles et dont les habitants se rapportent au monde. Il est au cœur du monde antillais. Les conflits écologiques engendrés par ces pollutions environnementales sont peut-être les premiers conflits dans l'histoire des Antilles, qui ébranlent un instant ce principe, montrant explicitement l'assomption d'une responsabilité pour la plantation de la part de ceux qui n'ont pas de titre.

## L'irruption dans/de la plantation ou le retournement du Nègre marron

Les manifestations politiques et mobilisations d'acteurs et de militants à travers ces conflits écologiques participent d'une remise en cause de cette topographie politique coloniale. Bien sûr, nous devons remarquer que la problématique écologique se révèle particulièrement propice aux transgressions des propriétés privées et des partages de responsabilité. Les problèmes écologiques d'une île ne se soucient guère de la propriété privée. La solidarité physique, chimique et organique des écosystèmes ne s'interrompt point à la lisière d'un champ de cannes ou d'une plantation de bananes. Qu'il s'agisse des questions de déforestation ou de pollution chimique ou physique, les problèmes écologiques traversent les frontières de la propriété privée. Comme partout dans le monde, le souci écologique implique de s'insérer à l'intérieur des propriétés privées et des espaces privatisés par les entreprises et de regarder ce qui s'y fait. Plus spécifiquement, concernant les risques sanitaires associés aux dégradations environnementales, cette désinvolture face aux limites des propriétés privées et face aux frontières des responsabilités prend la forme d'une irruption au sein du management de l'entreprise. Cette immixtion à l'intérieur des entreprises et la politisation de leurs choix techniques demeurent caractéristiques de ces types de pollutions présents dans les sociétés de modernité avancée, comme le montre Beck :

> « Dans le domaine politique, comme on a pu l'observer pour la première fois à l'occasion des débats sur la destruction de la forêt, les risques socialement reconnus recèlent une singulière charge explosive : ce qui jusqu'à alors *était considéré comme apolitique devient politique – l'élimination des « causes » au sein même du processus d'industrialisation*. Subitement, l'opinion publique et la politique s'introduisent au cœur du *management* d'entreprise – dans la planification de la production, l'équipement technique, etc. » [7]

Cette introduction au cœur du management d'entreprise et la politisation des procédés industriels décrits dès 1986 par Beck sont aussi à l'œuvre aux Antilles aujourd'hui. À travers les enjeux sanitaires et environnementaux soulevés par l'usage de pesticides dans les

[7] Beck, Ulrich, *op. cit.*, p. 43.

plantations, la société civile fait *irruption* à l'intérieur de la plantation. L'affaire du CLD et le conflit relatif à l'épandage aérien aux Antilles eurent pour conséquence une *irruption politique dans la plantation*. Soudainement, l'opinion publique, la société civile, les préfectures, les tribunaux administratifs et les collectivités locales sont entrés à l'intérieur des plantations de bananes. Le management, la gestion des plantations et les choix techniques associés se retrouvent alors sous les projecteurs de la société civile et des politiques.

Il s'agit à la fois d'une irruption métaphorique *dans* la plantation par la société civile et d'une irruption *de* la plantation dans l'espace public. En même temps que se déroulent les discussions scientifiques et les argumentations concernant l'usage de pesticides dans les plantations de bananes aux Antilles, se produit une reconfiguration du partage du sensible qui se manifeste à travers deux aspects. Dans un sens, il se produit ce que Rancière nomme une subjectivation politique :

> « Une subjectivation politique, écrit Rancière, redécoupe le champ de l'expérience qui donnait à chacun son identité avec sa part. Elle défait et recompose les rapports entres les modes du *faire*, les modes de l'*être* et les modes du dire qui définissent l'organisation sensible de la communauté, les rapports entre les espaces où l'on fait telle chose et ceux où l'on fait une autre, les capacités liées à ce *faire* et celles requises pour une autre. »[8]

Il se produit une subjectivation politique, l'apparition d'un sujet sans-part[9] qui, à partir d'une présupposition d'égalité de n'importe qui avec n'importe qui, revendique une participation dans les décisions relatives à la conduite des plantations. Dans un autre sens, il se produit un processus par lequel la plantation, jadis confinée à l'ombre du domaine privé des propriétaires et entrepreneurs, s'offre aux lumières de l'espace public. À travers leurs mises en acte, ces conflits manifestent ces deux opérations simultanées. D'une part, ils font apparaître sur la scène publique des acteurs qui, sans posséder de titre, revendiquent une responsabilité pour ce qui se déroule dans la plantation, montrant par là un tort fondamental par lequel ils demeuraient non comptés : l'irruption *dans* la plantation. D'autre part, et exactement dans le même moment, ces conflits font apparaître les plantations et les choix techniques de leur conduite dans l'espace public en remettant en cause le partage policier qui assignait selon des titres des parts de responsabilités à certains et non à d'autres : l'irruption *de* la plantation.

[8] Rancière, Jacques, *La mésentente : politique et philosophie*, Paris Galilée, 1995, p. 65.
[9] Ibid., p. 53.

Cette irruption métaphorique *dans* la plantation, ces subjectivations par lesquelles des personnes soudainement parlent et assument une responsabilité pour la plantation marquent là l'essence politique de ces conflits. Ces subjectivations interrompent littéralement l'ordre naturel de la domination écologique, où les propriétaires et les actionnaires des entreprises décident, les politiques et les autorités étatiques valident et exécutent, et le reste de la population se tait. Les propriétaires ne peuvent plus régner en maîtres de la plantation assistés par l'État et les politiciens locaux. Ce geste a plié les propriétaires à entendre la voix de ceux qui contrairement à eux n'ont aucun titre de propriété. Parfois, cette irruption métaphorique dans la plantation fut la visée esthétique explicite de *praxis* politiques dans ces conflits. Par exemple, elle fut mise en scène le mardi 2 octobre 2012 par le collectif contre l'épandage aérien et contre l'empoisonnement des Martiniquais. Afin de protester contre les dérogations à l'épandage aérien, ce collectif organisa une marche nocturne aux flambeaux intitulée « non à l'épandage- au peuple la légitimité ». Le soir, avec leurs flambeaux brandis, des personnes de tout âge portant de faux masques à gaz évoquant la toxicité des produits et les effets délétères pour la santé, marchèrent d'abord dans la cité Place d'armes au Lamentin, puis vers une plantation de bananes avoisinante.

**Photo 6. Marche aux flambeaux du collectif contre l'épandage aérien en Martinique, 2 octobre 2012.**[10]

Notons que cette manifestation évoque d'emblée un imaginaire de l'époque de l'esclavage et de la colonisation que j'approfondis en quatrième partie de la thèse. Cette esthétique politique évoque directement les soulèvements d'esclaves de l'époque coloniale et esclavagiste. Au niveau politique, cette irruption dans la plantation et cette assomption d'une responsabilité font éclater la topographie politique coloniale fondatrice des Antilles le temps de cette action. Francis Carole, le président du parti politique PALIMA et participant au collectif et à la manifestation fit un compte rendu de cette manifestation publiée sur la page

[10] Photos de Sophia Sabine, membre du collectif contre l'épandage aérien et l'empoisonnement des Martiniquais.

Facebook du collectif. Cette manifestation dans ses propres mots incarnait l'« irruption du peuple » dans le débat :

> « Après une conférence de presse qui s'est tenue le 26 septembre 2012 à la maison des syndicats, le « collectif contre l'épandage aérien et l'empoisonnement des Martiniquais » organisait, le samedi 6 octobre 2012, sa première mobilisation de masse. Rendez-vous avait été pris à la cité Place d'Armes, au Lamentin, pour une marche aux flambeaux intitulée « Non à l'épandage – Au peuple la légitimité ». L'irruption du peuple dans ce débat est justement l'objectif poursuivi par le collectif qui regroupe une vingtaine d'organisations d'horizons très divers, avec des apiculteurs, des professionnels de santé, des militants écologistes, des partis politiques ou encore des citoyens sensibilisés au nouveau drame qui se joue, après le scandale absolu du chlordécone. Le cortège, compact, illuminé par des dizaines de flambeaux, s'est lentement écoulé à travers les rues de Place d'Armes puis s'est dirigé vers l'habitation Lareinty, une plantation bananière située à quelques mètres seulement des premiers immeubles d'habitation, directement exposés aux opérations d'épandage. »[11]

Comme le décrit Carole, cette *irruption* politique et esthétique fut explicitement recherchée par le collectif. L'aspect fondamental de cette manifestation se lit dans la superposition d'une *praxis* politique et d'une esthétique politique. Cette manifestation articule en même temps l'irruption du peuple dans le débat comme *praxis* politique et l'irruption du peuple au sein de la plantation comme esthétique politique. Par cette articulation, comme le restitue Francis Carole, ce collectif fait de la plantation l'espace physique et figuré du débat public. Cette articulation montre que, ici, s'enquérir de la chose publique, participer au débat public implique de s'immiscer métaphoriquement et physiquement à l'intérieur de la plantation[12].

Au niveau symbolique, cette irruption dans la plantation correspond *au retournement du Nègre Marron*. Dans sa fuite de la plantation, le nègre Marron s'échappant dans les mornes, dans les mangles ou dans le fourmillement de la ville tourne le dos à la plantation. Si cette échappée entraîne comme nous le verrons un ensemble d'expériences créatrices et un rapport autonome à la terre et à la nature, le nègre Marron se doit de détourner son regard de la plantation. Il ne peut assumer une responsabilité pour la plantation. Plus exactement, sa fuite n'est possible qu'à la condition qu'il se détourne de la plantation. La déresponsabilisation vis-à-vis de la plantation, cette unité fondatrice de la constitution de l'habiter de ces îles est une

[11] Carole, Francis « Marche aux flambeaux : non à l'épandage, au peuple la légitimité », in *Collectif contre l'épandage aérien et l'empoisonnement des Martiniquais*, [page Facebook], octobre 2012, disponible sur < https://www.facebook.com/media/set/?set=a.285144674920185.50100.270898893011430&type=3 >, consulté le 4 février 2014.

[12] En comparaison, les *praxis* des grèves des ouvriers agricoles qui consistent à bloquer le port ne remettent pas en cause la plantation en elle-même.

des conditions du marronnage. Cette déresponsabilisation à l'œuvre dans le cas du Nègre Marron est pourtant générale. L'espace de la plantation demeurait et demeure pour la société civile l'espace de l'irresponsabilité par excellence.

Or, la solidarité organique des sols, des eaux et des écosystèmes assurant la circulation générale du CLD vint compromettre ces havres de paix marronne. En contaminant les jardins créoles, le CLD symbolise ce monde de la plantation qui rattrape ces Marrons interrompant ainsi leurs échappées isolées. L'esclave ayant fui la plantation ne tourne plus le dos à la plantation dans la déresponsabilisation généralisée caractérisée par le marron, mais vient confronter le monde et assumer une responsabilité politique pour celui-ci. Le retournement du Marron et l'irruption dans la plantation ont pour conséquence politique et symbolique la reconnaissance d'une appartenance au monde pour lequel une responsabilité politique est revendiquée. La rupture initiée par l'échappée du Marron donnant lieu à l'idée d'un monde hors du monde et la topographie politique répartissant les responsabilités politiques sont ainsi remises en cause.

Cette même irruption dans la plantation fut encore évoquée quand des avocats des producteurs de bananes lors de l'affaire de l'épandage aérien demandèrent à ce que la séance du tribunal se tienne à l'intérieur d'une plantation de bananes. Ici, à l'instar des nombreux reportages télévisés où les journalistes et caméramans s'insérèrent à l'intérieur des bananeraies, cette proposition consistait aussi en une introduction physique du tribunal administratif dans ces plantations.

D'un autre côté, cette irruption *dans* la plantation, donne lieu à une irruption *de* la plantation dans l'espace public. Ces conflits écologiques aux Antilles rendent visibles les espaces de plantations. Soudainement la plantation s'invite au centre de séances plénières du Conseil Régional de Martinique, au centre des tribunaux administratifs de Basse-Terre en Guadeloupe et Fort-de-France en Martinique. L'irruption *de* la plantation dans l'espace public, la visibilisation de celle-ci est déjà par elle-même politique. La topographie politique coloniale, qui sépare les espaces de responsabilité politique des espaces privés et précisément de la plantation, demeure l'œuvre de cette police coloniale au sens ranciérien :

> « C'est par exemple une loi de police, précise Rancière, qui fait traditionnellement du lieu de travail un espace privé non régi par les modes du voir et du dire propres à ce qu'on appelle l'espace public, où l'*avoir part* du travailleur est strictement défini par la rémunération de son travail. La police n'est pas tant une « disciplinarisation » des corps qu'une règle de leur apparaître, une configuration des *occupations* et des propriétés des espaces où ces occupations sont distribuées. »[13]

Avant même la discussion sur l'usage de pesticides, cette visibilisation demeure politique au sens où est remis en cause le partage policier du sensible qui définit ce qui est visible de ce qui ne l'est pas dans l'espace publique, et répartit ceux qui ont le droit de voir et le droit de dire, de ceux dont le titre ou l'absence de titre ne permet pas de voir et de dire *à l'intérieur de la plantation*.

## L'assomption d'une responsabilité politique : « Le monde a bien changé ! »

Ces conflits écologiques ont fait apparaître aux Antilles une scène où surgissent des acteurs qui revendiquent une part dans la conduite des plantations, une part de responsabilité qui ne leur fut pas attribuée dans le partage policier du sensible. Les manifestants ne sont ni propriétaires des terres, ni actionnaires des entreprises qui cultivent les terres des plantations de bananes, ni même transporteurs ou vendeurs de bananes. Autrement dit, aucune titularisation ne sanctionne leurs actes. C'est bien au nom de l'égalité entre ceux qui ont des parts et ceux qui n'ont pas de part, au nom de cette présupposition d'égalité fondamentale entre n'importe quel être parlant, que ces manifestants agissent, et de fait assument une responsabilité pour un espace duquel, par leur absence de titre, ils furent exclus. Ils revendiquent le droit de participer aux décisions relatives à la gestion de la plantation, et par cette revendication, par leurs actions, ils assument de fait une responsabilité politique pour ces plantations de bananes et pour ces terres. Ils font apparaître sur la scène publique un sujet politique qui se montre et se retrouve capable d'un *dire* concernant la plantation. En revendiquant cette responsabilité pour ces espaces de plantations, les associations écologiques et manifestants ayant pris part aux mobilisations remettent en cause cette topographie politique coloniale.

À travers ces conflits, il s'agit non seulement de vivre dans un environnement sain, d'obtenir justice pour des fautes des services de l'État français, et de prolonger la vérification d'une égalité décoloniale entre citoyens ultramarins et citoyens hexagonaux, mais il est aussi question de changer un rapport au monde. Il est question d'assumer une responsabilité pour

[13] Rancière, Jacques, *La mésentente : politique et philosophie*, Paris Galilée, 1995, p. 52.

ces espaces, pour ces manières d'habiter la terre, qui, depuis la colonisation fut interdite à la population. Cette transgression de la topographie politique coloniale, cette assomption d'une responsabilité pour le monde, y compris le monde des plantations, constitue une décolonialisation du rapport au monde, et par là une *décolonialisation du monde antillais*.

Cette reconfiguration du monde à travers l'éclatement d'une topographie politique coloniale constituant cette décolonialisation du monde antillais, trouve une illustration probante dans la scène suivante. Monsieur Jules, un des responsables de l'APNE (Association Pour la Protection de la Nature et de l'Environnement en Martinique) prit part aux actions en justice dans l'affaire de l'épandage aérien. Cependant, depuis plus de 35 ans, avec son association il participe activement à la préservation écologique de l'île à travers des actions en justice et des séances de sensibilisation dans les établissements scolaires. Lors de notre entretien, il me raconta une scène qui illustre parfaitement la propension décoloniale d'une lutte écologique aux Antilles. De par ses compétences techniques, monsieur Jules fut mandaté par l'ONF en 2011 pour effectuer le constat d'un déboisement illégal signalé sur la propriété de monsieur Charut[14], l'un des plus riches Békés de Martinique. Monsieur Jules raconte son intervention lors de notre entretien ainsi :

> « Mr. Jules_ J'ai fait une expertise judiciaire, il y a une semaine. Non il y a quinze jours. Mercredi, il y aura quinze jours. Chez Mr. Charut qui est en train de déforester une forêt à la Pointe Royale. Donc L'ONF a fait un procès-verbal. Et quand je suis arrivé chez Mr. Charut, Mr. Charut me dit : '' je ne comprends pas qu'on puisse, en quelque sorte, envoyer un Noir (on parle de Noir carrément), qu'on puisse envoyer un Noir faire une expertise chez lui. […] et comment, et de quel droit, sur une propriété privée, une forêt privée. De quel droit l'ONF euh peut lui faire un procès-verbal ?''. Alors très gentiment, je lui ai dit : '' Mr. Charut, je ne suis pas là pour faire [débat], pour savoir qui a raison, qui a tort. Je suis venu établir un constat à la demande du tribunal de grande instance de Fort-de-France. J'ai une ordonnance et j'ai un mandat. Même si vous n'êtes pas d'accord nous allons pénétrer. Et je fais appel aux gendarmes et je rentre sur la propriété pour faire mon constat.''. Il me dit '' non, non, non monsieur, ce n'est pas la peine, Je suis tout à fait…mais le monde a bien changé… *le monde a bien changé, il y a quelques années, jamais un préfet ou un procureur n'oserait envoyer des gens sur nos terres… C'est que le monde a bien changé !*''»[15].

Cette scène relatée par monsieur Jules est caractéristique de la remise en cause de structures et topographies politiques coloniales à travers le souci écologique aux Antilles. Non

[14] Nom utilisé pour conserver l'anonymat de la personne en cause.
[15] Entretien avec Monsieur Jules, Trinité, Martinique, Mai 2012.

seulement la question écologique amène à regarder, à observer ce qui se passe dans ces espaces privés. Mais plus encore, le souci écologique est doté d'un appui juridico-administratif qui *force* l'entrée à l'intérieur de ces espaces. Le souci écologique donne le motif et le moyen de pénétrer ces frontières coloniales. Si monsieur Jules n'est pas un militant ouvertement indépendantiste et anticolonialiste à l'instar des membres de l'Assaupamar, si son motif fut peut-être l'unique souci pour l'environnement, pour la protection de cette forêt, le propriétaire Béké, de par sa réaction, fut bien conscient de l'enjeu politique fondamental de cette irruption écologique chez lui. Grande est la surprise de monsieur Charut quand un « Noir » s'insère chez lui et plus encore, un Noir mandaté par un juge ou un procureur. Sa réaction montre qu'il réalise qu'il se produit là un changement radical. Cette reconfiguration des responsabilités, cette remise en cause de la topographie politique coloniale manifestée par l'irruption dans la plantation fut à l'œuvre dans les conflits relatifs à l'usage des pesticides dans les plantations. Il se produit une reconfiguration du partage des responsabilités, établi depuis la fondation coloniale de ces îles qui répartit les titres, les espaces de visibilités et les modes d'apparaître. Cette scène ainsi que ces irruptions écologiques relatives aux pesticides aux Antilles montrent, comme le déclare monsieur Charut lui-même, que « le monde a bien changé ».

## B. Remise en cause de l'*oïkos colonial* : habiter les terres antillaises

Outre la remise en cause d'une topographie politique coloniale, ces confits sont les lieux d'une remise en cause de ce que j'ai appelé en première partie de thèse *l'oïkos colonial*. Si le terme grec « oïkos » désigne la maisonnée, la possession de terre, le patrimoine[16], par « *oïkos colonial* », je fais référence à la constitution particulière de la manière d'habiter les terres, qui les répartit en un ensemble de propriétés privées, en *oïkoï,* c'est-à-dire en plusieurs *oïkos*. La colonisation, c'est d'abord la fondation d'un *oïkos*. Rappelons que les Grecs plaçaient à la tête de tout projet colonial un *oïkiste*, celui qui, vouant un culte à Apollon archégète, fonde cette manière d'habiter les terres notamment en organisant la répartition des terres. En ce sens, Pierre Belain d'Esnambuc, colonisant la Martinique et la Guadeloupe en 1635 sous le mandat de la Compagnie des îles des Amériques, fut « l'*oïkiste* » du projet colonial de la France dans ces îles, celui qui fonda une manière d'habiter ces terres. Or, ici, c'est bien cette répartition

[16] Sebillote Cuchet, Violaine, *100 fiches d'histoire grecque*, Paris, Bréal, 2013, p. 48-49.

fondatrice, cette *oïkos colonial*, qui se retrouve questionnée à travers les conflits écologiques contemporains.

En première partie de thèse, j'ai présenté les trois traits principaux de l'*oïkos* colonial : la propriété privée de la terre, la plantation et l'asservissement. Ces conflits écologiques en abordèrent directement deux : la propriété privée de la terre et la plantation. Le premier aspect de l'*oïkos* colonial qu'est la propriété privée comprend en vérité deux dimensions. D'une part, celle-ci concerne l'*oïkos* en tant que propriété foncière, propriété privée, que les Grecs désignaient aussi par « *klêros* », où le propriétaire règne en maître sur ses terres. D'autre part, il s'agit de l'acception particulière de la propriété privée par laquelle les terres et les possessions du propriétaires s'insèrent dans une filiation patrilinéaire, ce que les Grecs nommaient le *génos*. Le second aspect de cette *oïkos* colonial symbolisé par la plantation comprend aussi deux dimensions. D'une part elle présente cette une économie coloniale, c'est-à-dire, des principes, des lois (*nomos*) qui régissent l'usage qui sera fait de ces terres (*oïkos*). L'économie de *l'oïkos* colonial ici est celle de la monoculture d'exportation en vue d'enrichir certains actionnaires transatlantiques : l'exploitation. D'autre part, elle s'accompagne aussi une certaine *écologie coloniale*, c'est-à-dire l'adoption et le développement d'un ensemble de pratiques et de savoir-faire *(logos)* qui ont pour fonction de préserver cet *oïkos* colonial.

| ***Oïkos* colonial** | |
|---|---|
| Propriété privée de la terre | *Klêros* : propriété foncière et privilège de la décision |
| | *Génos* : filiation patrilinéaire |
| Plantation | Économie coloniale |
| | Écologie coloniale |

**Tableau 9 : Caractéristique de l'*oïkos* colonial.**[17]

J'explore les manières dont ces conflits remettent en cause différents traits de cet *oïkos* colonial, éclairant successivement les enjeux soulevés concernant la propriété privée, l'économie ainsi que l'écologie correspondante, l'écologie-Béké.

[17] Élaboration propre.

## De la terre comme propriété privée à la terre comme bien-public : Vers un habiter-avec ?

Les scènes instituées lors de ces conflits écologiques entraînèrent la mise en présence d'acteurs ayant diverses appartenances communautaires. Malgré les dissensions et les différences d'opinion, ces acteurs se doivent bien de reconnaître quelque chose qui les tient ensemble, quelque chose qui rend possible le conflit : une scène commune. Si la reconnaissance d'une scène commune dans les oppositions et les désaccords, si cette « solidarité discursive »[18] minimale entre les acteurs se retrouve présente dans de nombreux conflits et actions politiques, celle-ci introduit ici des conséquences singulières, relatives tant à l'objet de ces conflits que sont les questions d'ordre écologique, qu'à l'histoire coloniale et esclavagiste de ces îles.

De la reconnaissance première d'une scène commune et d'une solidarité discursive minimale au sein de ces conflits écologiques découlent deux conséquences distinctes mais liées dans les rapports aux mondes et à ces terres : la reconnaissance d'une terre qui est *habitée avec autrui* et la reconnaissance d'un monde commun au sein duquel *vivent ensemble* différentes personnes, communautés et mémoires. Cette reconnaissance de scène commune dans le cas de ces conflits écologiques, c'est-à-dire de ces conflits qui portent sur l'aménagement du territoire, sur la gestion des écosystèmes et sur les manières d'utiliser les ressources naturelles, amène des conséquences significatives concernant la propriété privée de la terre. La reconnaissance de cette scène commune ne remet pas en cause le titre de propriété privée de la terre en tant que tel, mais elle bouleverse les prérogatives qui lui sont associées, elle porte atteinte à l'illusion de tout pouvoir ou du moins de tout contrôle qui lui est associée.

En effet, l'irruption *dans* la plantation par les militants écologistes, et l'irruption *de* la plantation dans l'espace public, ont pour conséquence une publicisation de ces terres. Cette publicisation ne représente pas uniquement un droit de regard de la société civile sur le management de l'entreprise, comme l'affirma Ulrick Beck[19], elle représente aussi une « atteinte» à la propriété privée du producteur. L'inévitable reconnaissance de ces scènes communes concernant ces conflits écologiques pour les propriétaires a pour corollaire la reconnaissance de cette propriété privée comme étant aussi une terre « commune », ou plus exactement, une terre publique. À l'instar de la grève qui exige, comme le rappelle Rancière, « que le lieu privé du travail soit posé comme appartenant au domaine de visibilité

[18] Osiel, Mark, *Juger les crimes de masse : la mémoire collective et le droit*, Paris, Seuil, 2006.
[19] Beck, Ulrich, *op. cit.*, p. 43.

publique »[20], ces actions écologiques déplacent, ou tout au moins questionnent, la limite du privé et du public en ce que le rapport à la terre ne peut plus être tel que John Locke le conçut à savoir une relation essentiellement privée. Elles établissent la terre et l'environnement comme « appartenant au domaine d'une visibilité publique ».

La terre est alors posée non point comme un bien que Dieu aurait donné aux hommes en « commun » qui, aux dires de Locke, serait divisible en parts individuelles, en possessions, en « propriétés » par le travail des hommes, mais un bien *public* qu'on ne peut véritablement s'approprier. Ces actions écologiques donnent une autre interprétation du mot « commun ». Il s'agit du commun de tout bien public comme le précise Arendt :

> « Le *bien public*, ce dont se soucient les citoyens, est réellement le *bien commun* puisqu'il a son site dans le monde que nous avons en commun sans le posséder en propre. »[21]

Ces actions exigent que la terre ne soit plus considérée comme un bien commun dont on peut s'accaparer par des titres, mais comme ce que nous avons tous en commun sans « le posséder en propre ».

Dans ces conflits, le propriétaire réalise que cette terre privée, c'est-à-dire cette terre littéralement privée du monde et dont seul le propriétaire peut jouir sous la garantie de son titre, n'est plus imperméable au monde. Loin d'être privées, à travers ces conflits, ces terres sont pénétrées, on y fait irruption et on y déambule. La frontière du privé, celle qui sépare, celle qui met de côté un morceau de la terre pour un propriétaire et laisse de l'autre l'espace public, éclate. Par cette irruption du monde, le propriétaire de ces terres se voit dans une certaine mesure aliéné d'une prérogative qui dans l'imaginaire demeure associée à celles-ci : le fait qu'elles lui soient propres, et propres qu'à lui. Soudainement, les autres, ceux qui n'ont pas *son* titre de propriété s'insèrent et décident aussi de ces terres. À travers ces conflits écologiques, ces terres-là ne sont plus privées. Se produit une reconfiguration des rapports entre public et privé, *comme si* le propriétaire perdait son titre de propriété, comme si se jouait là une abolition de la propriété privée.

Cette conception va à l'encontre de la théorie de la propriété de Locke. Cette théorie se base sur trois axiomes. D'abord, l'homme, souverain de lui-même[22], est par conséquent aussi

[20] Rancière, Jacques, *La Mésentente, Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 67.
[21] Arendt, Hannah, « public rights and Private interests », in Money M. & Stuber F., *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*, New York, Columbia University Press, 1977, 103-108.
[22] Locke, John, *Deuxième traité du Gouvernement Civil*, Paris, J. Vrin, 1977, p. 91 : « Bien que la terre et toutes les créatures inférieures appartiennent en commun à tous les hommes, chacun garde la *propriété de sa propre*

souverain de son travail, ou dans les mots de Locke « propriétaire » de son travail. Le second se trouve quand Locke affirme, reprenant les propos du Roi David (Psaume, CXV, 16) que Dieu a donné le monde aux hommes en commun. Le troisième axiome est révélé lorsque Locke continue par : « [et] leur a donné aussi la raison, pour qu'ils s'en servent au mieux des intérêts de leur vie »[23]. Locke justifie le fait que des parcelles de terre puissent être appropriées « même sans l'accord exprès de tous les copropriétaires »[24], par le travail que l'homme met œuvre pour se l'approprier : « toutes les fois qu'il fait sortir un objet de l'état où la Nature l'a mis et l'a laissé, il y mêle son travail, il y joint quelque chose qui lui appartient et de ce fait, il se l'approprie[25]. Ainsi, le fait que le fruit soit ramassé, que la terre soit cultivée, que le bétail soit élevé font de ces éléments de la nature des propriétés de l'homme comme le précise Locke, sans « la cession ni l'accord de quiconque »[26]. Il ajoute plus loin : « le travail qui m'appartenait, y a fixé mon droit de propriété, en retirant ces objets de l'état commun où ils se trouvaient »[27]. Locke présente la propriété comme un rapport avant tout entre une personne et la nature, une personne et son objet en excluant les autres. Il est frappant que dans la polémique concernant la légitimité des propriétés des terres des Békés en Martinique et en Guadeloupe, l'argument le plus souvent mis en avant par ces propriétaires suit les lignes de la conception de Locke. Ces propriétaires minimisent l'influence d'un héritage ancestral et mettent en avant leurs efforts, leurs travaux, leur entrepreneuriat, afin de légitimer leurs possessions foncières.

Le premier point critiquable de cette conception est le fait que la propriété sur la terre est conçue comme un rapport de souveraineté à celle-ci. Il part d'une souveraineté de l'homme sur lui-même, de l'homme sur son travail et donc en toute logique, de l'homme sur la terre. C'est parce qu'il peut prendre ses fruits, qu'il peut labourer cette terre, parce qu'il peut lui « infliger » son travail qu'il se rend maître et propriétaire de la terre. Locke présente une conception de la liberté fondée sur la souveraineté. Ce premier point est critiqué par les actions écologiques, mais surtout par les éthiques environnementales. Puis, le point le plus radical de cette théorie est la privatisation de la propriété. Le titre de propriété s'acquérait auparavant, aux dires de Locke, par un rapport direct entre l'homme et la terre, sans « la cession ni l'accord de quiconque ». Pourtant les autres hommes en remarquant le champ

*personne*. Sur celle-ci nul n'a droit que lui-même. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, pouvons-nous dire, sont vraiment à lui. », je souligne.
[23] Ibid., p. 90.
[24] Ibid., p. 90.
[25] Ibid., p. 91.
[26] Ibid., p. 91.
[27] Ibid.

labouré *savent* qu'il appartient à quelqu'un. Cette conception que critiqua Marx en avançant que la propriété est avant tout un rapport social, est aussi remise en cause par ces actions écologiques[28]. L'environnement n'est plus le fait de « copropriétaires », comme le précise Locke mais un espace commun à tous sans qu'il soit véritablement possible de se l'approprier.

En somme, les actions écologiques ont la particularité d'établir l'environnement, la nature, la terre comme un véritable bien public, commun à tous mais non appropriable. Ces subjectivations tendent vers des sujets qui ne sont plus copropriétaires, mais *colocataires* d'une terre appartenant toujours à la génération à venir. Non seulement le propriétaire voit le pouvoir de son titre de propriétaire quelque peu « diminué », mais plus encore, il se doit de reconnaître qu'il habite celles-ci *avec* d'autres. Il se doit alors de reconnaître que « ses » terres ne sont plus quelques îles parsemées au milieu d'un océan, terres sur lesquelles en véritable Robinson Crusoé, il serait le roi autoproclamé et sans sujet parce que seul. Ce propriétaire se doit de reconnaître malgré-lui que même isolé sur « ses » terres, il ne vit pas seul, que ces « sauvages cannibales » qu'il a vu de loin débarquer sur « son » rivage, habitent celles-ci *avec* lui, et que celles-ci participent avec d'autres à l'archipel d'un monde commun. Au sein de ces conflits, il n'a pas d'autres choix de que de vivre avec les « cannibales ». Ici, c'est tant le titre de propriété qui est remis en cause que les prérogatives qui y sont associées. C'est le *klêros* qui est visé. Cette reconnaissance d'une scène commune entre propriétaires de terre et militants écologistes entraîne une atteinte à l'imaginaire associé à la propriété privée de la terre aux Antilles. Or, cet imaginaire de la propriété privée de la terre aux Antilles demeure intimement lié à la figure du colon. Cet imaginaire fonde la colonisation de la Martinique et de la Guadeloupe et les manières d'y habiter.

### *De la désinvolture écologique des propriétés privées à l'illégitimité de la propriété des descendants des colons*

Cette remise en cause des prérogatives de la propriété privée est manifeste dans les mobilisations des militants écologistes, en particulier à travers leurs irruptions physiques et métaphoriques. Le souci écologique implique, comme ce fut le cas lors des conflits relatifs à l'épandage aérien, une désinvolture pour les frontières des propriétés privées. Si cette remise en cause des propriétés privées s'avère commune dans de nombreux mouvements écologiques à travers plusieurs pays dans le monde, ici celle-ci se retrouve tissée aux spécificités de l'histoire coloniale et esclavagiste des Antilles. Pour les militants de l'Assaupamar, l'entrée

[28] On retrouve une telle critique dans Marx, Karl, *La question juive*, (trad. Jean-françois poirier), Paris, la Fabrique, 2006 [1844].

politique dans les terres privées souvent possédées par des personnes appartenant au sociogroupe des Békés – mais pas toujours –, est légitimée par un discours qui remet en cause la légitimité de cette propriété jugée « coloniale » de la terre. Ici, c'est le titre de propriété même, le *gênos*, qui est questionné, comme l'explicite, monsieur Jacques, l'un des membres du bureau de l'Assaupamar :

> « Mr. Jacques_ Ah oui, nous nous disons, nous avons notre position. La terre, ce n'est pas la terre du Béké. C'est la terre du Martiniquais ! C'est pas son droit. Et quand nous disons ça, j'ai toute la conviction qu'il faut. » [29]

Dans ce cas précis, l'insertion écologique au sein de la propriété privée se superpose à une remise en cause explicite de la propriété de la terre par des membres du groupe socio-ethnique des Békés. Cette remise en cause concerne d'abord les anciennes terres qui furent dédiées à la production du sucre. Monsieur Jacques émet ainsi une « présomption », une « hypothèse », que certains Békés auraient reçu des terres de la part de l'État de manière illégitime :

> « Mr. Jacques_ Je voulais que les historiens fassent un travail dessus beaucoup plus précis là-dessus pour moi. C'est une présomption que j'ai à partir de certains textes et documents que j'ai trouvés. Il semblerait que toutes les terres, que ce soit au Marin, que ce soit à Saint-Anne, […]. Mais toutes ces plaines-là, Lareinty, Aubéry, toutes ces terres-là n'ont pas été attribuées. Enfin c'est une hypothèse, je pense, il faudra qu'on vérifie ça, je le dis avec prudence. Ces terres-là auraient été attribuées, auraient été concédées à l'usine pour le développement de l'activité sucrière dont l'État avait besoin, depuis le XVII$^{e}$ siècle. Et puis, au fil des temps, la concession est faite. Une concession c'est pas un don, c'est pas une vente ! On te concède ça, ça veut dire : ''je mets ça à votre disposition, pour que vous fassiez telle chose, par conséquent dès lors que vous le faites plus, cela devrait me revenir''. Cela devrait revenir à l'État. Et c'est revenu par un tour de baguette magique aux Békés. D'ailleurs, on disait à l'époque, les terres de l'usine, des terres qui ont été mises à la disposition de l'usine. […]. Et c'est devenu par un tour de passe-passe à des hommes qui géraient l'usine, le Béké, avec la complicité de l'État. » [30]

Cette intuition partagée par plusieurs membres de l'Assaupamar montre que l'irruption écologique et l'assomption d'une responsabilité politique pour des terres dont les militants n'ont pas la propriété, comporte aussi l'enjeu aux Antilles d'une remise en cause d'une propriété privée ancestrale de ces terres par le sociogroupe de Békés, descendants de colons.

[29] Entretien avec Mr. Jacques, Petit-Bourg, Martinique, Août 2011 : « Ah oui, nou nou ka di, nou nou ni pozision nou. Tè-a sé pa ta Béké. Sé tè Matinitjé ! Ou pani pièce droit ! Et quand nous disons ça, j'ai toute la conviction qu'il faut » .
[30] Entretien avec Mr. Jacques, Petit-Bourg, Martinique, Août 2011.

### *La « libération du littoral » : remise en cause de la propriété privée et émancipation*

Cet enjeu entremêlé à la question de préservation écologique de l'île fut aussi explicite dans les conflits relatifs à l'habitat du littoral de l'île. Depuis les années 1970, l'Assaupamar et ses militants mènent des actions œuvrant à la préservation écologique du littoral de l'île ainsi qu'à la préservation de l'accès. Cette association est d'ailleurs née d'une opposition à un projet d'hôtel au sud de l'île durant les années 1974 et 1975. L'Assaupamar dénonce le développement d'une économie touristique peu soucieuse de l'environnement avec la construction de nombreux hôtels le long de la côte qui privatisent l'accès aux plages et parfois entraînent des dégradations écologiques. Aussi, depuis les années 1980, l'Assaupamar mène des actions qui consistent à ôter physiquement les obstacles et les barrières posés le long du littoral.

Ce fut le cas le 29 avril 2007. En début de matinée, 150 militants se sont réunis dans la ville de Sainte-Luce, dans le sud de l'île. Ces militants, protestant pour le libre accès le long du littoral de l'île, se chargèrent de supprimer les obstacles privés et les clôtures qui les empêchaient de marcher le long du littoral de cette ville. Avec des marteaux et des pinces, avec de nombreux cris et poings levés, ces militants ont démoli les murs, coupé toutes les clôtures de fer barbelé mis par les propriétaires privés qui entravent leur marche le long du littoral. Malgré la présence de la force de police, cette action a été accueillie avec colère et a conduit à des affrontements entre les propriétaires privés et ces militants. Bien que personne n'ait été blessé, quelques coups de feu ont été tirés par l'un des résidents. À la suite de leurs actions à Sainte-Luce, cinq militants ont été condamnés à 15 jours de prison et 5000 euros d'amende, qui, après leur appel a été réduite à une amende 1 000 euros. Cette remise en cause de la privatisation du littoral n'est pas spécifique à la Martinique, ni même à la Guadeloupe, mais se retrouve aussi par exemple à Porto Rico[31].

La question de la propriété du littoral a été un problème majeur en Martinique. À l'origine, le pan de terre de 81,2 m immédiatement adjacent à l'eau également connu sous le nom « des 50 pas géométriques » fut la propriété du roi de France. Ils ont été appelés les « 50 pas du roi » où un pas est 1,624 m. Cette bande de terre était prévue pour pouvoir protéger les possessions françaises de ses ennemis. Après l'abolition de l'esclavage, cette bande est devenue un domaine public naturel de l'État. Au fil des ans, de nombreuses personnes ont

[31] Voir Pizzini, Manuel V., « historical contentions and future trends in the coastal zones, the environmental movement in Puerto Rico », in Baver S. & Lynch B. (ed), *Beyond sand and sun:* Caribbean environmentalisms, *London*, Rutgers University Press, 2006, p. 44-64.

peuplé ce littoral. D'une part, des quartiers pauvres ont été créés sur cette bande de terre. D'autre part, certains Békés occupèrent aussi ces parties du littoral, soit en étendant leur propriété adjacente au littoral, augmentant leur surface cultivable, soit par la construction de maisons de loisirs notamment sur les îlets. Parfois l'entrée à la plage est alors bloquée comme cela fut le cas dans une portion du littoral de la ville du François communément appelée « Békéland ».

Cette remise en cause de la privatisation du littoral, et l'érection de celui-ci en terre publique, constituent pour ces militants une certaine appropriation du littoral. Par cette critique de la privatisation du littoral qui s'appuie sur la loi du littoral[32], il ne s'agit pas d'une appropriation personnelle et privative de celui-ci. Cette appropriation constitue avant tout la reconnaissance et l'assomption d'une responsabilité politique pour cet espace public. Cette appropriation particulière révèle que le rapport à l'espace public aux Antilles ainsi que le rapport à ces espaces non privés ne va pas de soi. Comme je l'expliciterai dans les prochaines parties, j'avance l'hypothèse d'une présence fondatrice de la figure du nègre Marron de l'imaginaire aux Antilles qui a structurellement informé le rapport à l'espace public, tenant à l'écart une partie de la population. Faire de ce littoral, suivant les propres mots de l'Assaupamar, "Littoral nou", "BOD-LANMÈ-NOU SÉ TA NOU TOUT !"[33], implique de reconnaître une légitimité à faire de l'espace public, y compris ces espaces de terres, des espaces au sein desquels il est possible d'assumer une responsabilité politique. Cette appropriation consiste aussi à reconnaître un rapport, un droit, une légitimité à faire de ces terres, et de ce littoral des espaces qui concernent « nous tout » (nous tous).

En somme, la reconnaissance d'une scène commune entre propriétaires et non propriétaires, entre agriculteurs, entrepreneurs, promoteurs et militants écologistes, impose cette reconnaissance d'une terre, et d'espaces qui sont partagés avec d'autres. Ces acteurs se doivent bien de constater qu'ils habitent une terre *avec* d'autres et qu'aucune barrière, clôture ou propriété privée, ne peut suffire à oublier ces autres. Habiter la terre avec autrui aux Antilles, ravive cet imaginaire colonial où il s'agit pour ceux qui représentent la figure du colon et ceux qui représentent celle de l'esclave d'habiter une même terre. Cette réalisation, mise en place par ces actions écologiques est investie de mémoires collectives, de passions et

[32] Loi relative à l'aménagement, la protection et la mise en valeur du littoral, 4 janvier 1986.
[33] Tourbillon, Pascal « L'Assaupamar devant la justice : ni Békéland, ni métroland », in *Montray Kreyol*, [site web ], 13 mars 2009, disponible sur < http://www.assaupamar.org/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=121 >, consulté le 5 octobre 2015.

pose l'un des enjeux fondamentaux de ces conflits : *l'habiter-avec au sortir de l'esclavage et de la colonisation.*

## Remise en cause de l'économie coloniale

> « On me lance à la tête des faits, des statistiques, des kilométrages de routes, de canaux, de chemins de fer. / Moi je parle de milliers d'hommes sacrifiés au Congo-Océan. Je parle de ceux qui, à l'heure où j'écris, sont entrain de creuser à la main le port d'Abidjan. Je parle de millions d'hommes arrachés à leurs dieux, à leur terre, à leurs habitudes, à leur vie, à la vie, à la danse, à la sagesse. / Je parle de millions d'hommes à qui on a inculqué savamment la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme. / On m'en donne plein la vue de tonnage de coton ou de cacao exporté, d'hectares d'oliviers ou de vignes plantés. / Moi, je parle d'*économies* naturelles, d'*économies* harmonieuses et viables, d'*économies* à la mesure de l'homme indigène désorganisées, de cultures vivrières détruites, de sous-alimentation installée, de développement agricole orienté selon le seul bénéfice des métropoles, de rafles de produits, de rafles de matières premières. » *Aimé Césaire, Discours sur le colonialisme* [34]

Dès 1955, Césaire formulait une critique du colonialisme qui ne se cantonnait pas au seul souci d'une perte de souveraineté. Dans son *Discours sur le colonialisme*, Césaire critiquait l'envers d'un colonialisme qui, sous couvert d'une modernité technique et arrimé à une recherche de profit sans fin, infligeait une destruction des « économies naturelles », « des économies harmonieuses et viables », des cultures vivrières et des économies « à la mesure de l'homme indigène ». Sans doute avait-il déjà perçu la nature destructrice de l'imposition d'un *oïkos* colonial. Soixante ans après la mise en garde de Césaire, sur son propre pays natal, peut-être que l'aspect le plus frappant de la manière dont la pollution au CLD fut reçue politiquement et publiquement réside dans l'absence d'une véritable remise en cause de l'ordre économique en place. Il s'agirait presque d'une prouesse politique que d'avoir pollué ces îles pour des siècles, avec une molécule dont on sait aujourd'hui qu'elle contribue à l'un des plus forts taux de cancer de la prostate au monde (Martinique), sans que cela mène à une remise en cause, non seulement de l'économie agricole de la banane, mais plus encore du projet économique au sein duquel s'insère la banane antillaise. Jusqu'à présent, le traitement politique et public de ces pollutions, aussi graves soient-elles, n'a point donné lieu à une remise en cause de cette monoculture intensive de la banane. Au contraire, l'État et les politiques ont réitéré leur support pour la culture d'exportation intensive de la banane. Cette situation ne fait que confirmer l'affirmation de Gorz selon laquelle aucun changement

[34] Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme* Paris, Réclame, 1950, pp. 23-24.

écologique ne peut par lui-même commander une critique politique. La crise écologique, ou la dégradation de l'environnement, en tant que telle, ne mène pas à une critique anticapitaliste[35]. Elle peut tout aussi bien renforcer les logiques en place qui ont pourtant conduit à ces changements en premier lieu. C'est ce qui se produit aux Antilles.

Il faut cependant remarquer qu'une critique politique de l'économie agricole fut énoncée par quelques militants. Pour exemple, suite à la quatrième dérogation à l'épandage délivrée par le préfet de la Martinique le 26 novembre 2013, Jean-Jacob Bicep eurodéputé d'Europe Ecologie Les Verts, Garcin Malsa président du Modemas, et Henri Louis-Régis président de l'Assaupamar mettent en cause le système agricole. Dans une lettre ouverte à Philippe Martin, ministre de l'Environnement et à Stéphane Le Foll, ministre de l'Agriculture, de l'agroalimentaire et de la Forêt du 26 novembre 2013, ils formulent leurs demandes :

> « Nous vous demandons Messieurs les Ministres :/ la suppression définitive de tout épandage de pesticides ; La fin de cette monoculture bananière d'exportation mortifère ; La mise en place d'une agriculture diversifiée et raisonnée en mesure de nourrir la population antillaise dans le respect de leur santé et de leur environnement »[36]

Comme l'illustre cette déclaration, ces conflits appellent également à repenser et à inventer de nouvelles manières d'habiter ces îles ; manières qui en l'occurrence n'hypothèqueraient pas l'avenir des générations futures.

Cette critique traduit un autre enjeu de ces conflits. Comme je l'ai retracé, ces manifestations témoignent d'une remise en cause d'une topographie politique coloniale qui répartit les places et les responsabilités. En engageant la question des pollutions environnementales, les manifestants et acteurs de ces mobilisations manifestent une responsabilité des espaces de plantations, responsabilités qui fut jadis, l'apanage des propriétaires. Cependant, l'assomption d'une responsabilité politique pour les plantations, bien qu'elle remette en cause cette topographie politique coloniale, ne conduit pas nécessairement à un changement de l'habiter colonial, c'est-à-dire à un changement de la

[35] Gorz, André, « l'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », *in Ecologica*, Paris, Galilée, 2008, p. 54-55 : « […] La prise en compte des intérêts écologiques de l'humanité ne prend pas *nécessairement*, nous l'avons vu, la forme, souhaitable du point de vue des individus, d'une défense ou, mieux, d'une reconquête du monde vécu. Elle peut prendre au contraire la forme technocratique d'un renforcement des contraintes et manipulations exercées par le sous-système administratif. Il est impossible de fonder la politique sur une nécessité ou sur une scène sans du même coup la nier dans son autonomie spécifique et établir une « nécessaire » dictature scientifique, également totalitaire lorsqu'elle se réclame des exigences de l'écosystème que lorsqu'elle se réclame comme faisait le « diamat » des lois du matérialisme dialectique ».

[36] Jean Jacob Bicep, Garcin Malsa & Henri Louis- Régis, « Antilles : non aux épandages de pesticides », *Mediapart*, [site web], 26 novembre 2013, disponible sur < http://blogs.mediapart.fr/blog/jean-jacob-bicep/261113/lettre-ouverte-de-leurodepute-jean-jacob-bicep-monsieur-le-maire-garcin-malsa-et-le-president>, accédé le 30 novembre 2013 >, consulté le 5 octobre 2015.

manière dont ces îles sont habitées depuis leur fondation coloniale. En effet, être maître de la plantation à la place des maîtres n'a pas pour effet un changement radical du fonctionnement de la plantation. Telle fut, par exemple, l'expérience postrévolutionnaire d'Haïti. Après le soulèvement des esclavages ayant conduit aux combats et affrontements de la révolution s'achevant par la déclaration d'indépendance le 1 janvier 1804, les anciens esclaves se retrouvèrent maîtres d'Haïti. Pourtant, la conduite de ce pays, la mise en place de plantations et le projet de monoculture intensive fut le même. Ici, la critique restituée à travers cette lettre révèle qu'il s'agit non seulement d'assumer une responsabilité pour ces espaces, mais plus encore, il s'agit de repenser cette économie coloniale et ainsi de *repenser les manières dont ces îles sont habitées*. Il s'agit de remettre en cause une économie dont le projet institué depuis l'époque coloniale demeure inchangé dans ses grandes lignes.

### *La fondation coloniale du projet économique des Antilles*

J'ai retracé en première partie de thèse la fondation coloniale du projet économique des Antilles ayant pour but d'exploiter les humains et les non-humains en vue de l'enrichissement de quelques-uns. Il fallait produire des marchandises à partir de ces îles afin d'enrichir la France et de commercer exclusivement avec la France. Cette double condition de produire des marchandises afin d'enrichir la France énoncée dans cet acte fut la colonne vertébrale du projet de colonisation française aux Amériques comme expliqué en première partie de thèse. Par-delà les nombreux changements économiques et politiques de ces îles au travers des siècles, les différents types de cultures, l'abolition de l'esclavage, la crise de la canne à sucre, la départementalisation, ce principe constitutif de l'*oïkos* colonial demeura dans l'ensemble inchangé.

Je dois néanmoins mentionner un changement important dans le but de cette économie. Si au XVII$^{e}$ siècle, celle-ci avait pour but d'enrichir les actionnaires de la compagnie, elle s'est progressivement détachée de tout but autre que celui de maintenir sa propre existence. Dans son fondement, aussi destructrice et voire immorale qu'elle fut, l'économie coloniale était subordonnée à un but autre qu'elle-même. Il s'agissait de s'enrichir et d'acquérir une puissance économique permettant d'asseoir la position de la France face à d'autres puissances économiques et impériales. Or, aujourd'hui, l'économie aux Antilles, comme dans beaucoup d'autre pays depuis le développement de la société de consommation s'est autonomisée de tout but extérieur à elle-même. Elle n'est plus assignée à, elle est.

Frantz Fanon avait déjà repéré ce changement lorsqu'il affirmait en 1961 que :

> « Le capitalisme, dans sa période d'essor, voyait dans les colonies une source de matières premières qui, manufacturées, pouvaient être déversées sur le marché européen. Après une phase d'accumulation du capital, il en arrive aujourd'hui à modifier sa conception de la rentabilité d'une affaire. Les colonies sont devenues un marché. La population coloniale est une clientèle qui achète. »[37]

Le changement que repère Fanon d'une colonie qui ne sert plus à alimenter un marché métropolitain, mais qui sert plutôt à amortir ce marché en lui proposant de nouveaux consommateurs, témoigne de ce renversement fondamental de la société de consommation. Le consommateur est au service de l'économie. Aujourd'hui, l'économie aux Antilles se caractérise par un très fort secteur tertiaire comprenant des échanges de services y compris touristiques, le secteur administratif et un secteur agricole qui consiste principalement en des monocultures d'exportation (bananes, cannes). L'un des aspects les plus marquants aux Antilles, c'est que le développement d'une société de consommation comprenant la prolifération de centres commerciaux, un développement de l'urbanisation, une augmentation du nombre de voitures par foyer et d'appareils électroménagers qui peuplent les rivières des îles, fut accompagné d'un développement record du chômage.

Aux Antilles, cette autonomisation de la sphère économique par rapport à toute finalité s'est matérialisée par la conservation de cette économie coloniale, non plus parce que celle-ci *servirait* à ériger la France comme l'une des premières puissances mondiales, mais parce que celle-ci *doit* être. L'existence de cette économie-là, en tant que telle, devient le principe régisseur et organisateur des politiques économiques. Il en résulte la situation par laquelle la société de consommation (consommant des produits importés), vient supporter une économie agricole d'exportation intensive vers la France. Cette relation se remarque par l'idée courante émise par les défenseurs de la production de la banane selon laquelle s'il n'y avait pas de porte-conteneurs chargés de conteneurs de bananes qui partent de la Guadeloupe et de la Martinique, les porte-conteneurs qui apportent du lait, des pâtes et d'autres produits repartiraient des ports en étant vides. Il aurait été trop coûteux de les affréter. Or il est possible de faire une lecture exactement opposée de cette situation. C'est précisément parce qu'une société de consommation est prête à dévaliser les centres commerciaux et les zones de reventes de ces îles, appelées à tort zones industrielles, qu'il est possible de continuer à cultiver la banane et de maintenir cette économie coloniale.

[37] Fanon, Frantz, *Les damnées de la terre*, Paris, La découverte, 2002[1961], p. 24.

Cette autonomisation de l'économie coloniale aux Antilles résulte en la situation suivante : « ce qui est produit ici ne se consomme pas, et ce qui est consommé ici n'y est pas produit ». Là réside l'absurdité de cette économie contemporaine et plus encore du scandale du CLD. L'absurdité de cette organisation est à entendre dans le sens camusien du terme à savoir d'une absence de finalité. Une économie coloniale, destructrice de l'environnement est maintenue sans finalité, sans but autre que celui de se maintenir et d'enrichir une poignée de personnes. Le scandale du CLD n'est pas le résultat d'une économie, certes destructrice, mais qui contribuerait à une révolution industrielle. Il ne s'agit pas du même usage qu'en Allemagne sur des pommes de terre nécessaires pour nourrir la population. Le scandale du CLD n'est pas le résultat d'un usage des ressources naturelles *en vue d'*un développement économique conséquent que mettent en avant les pays du tiers-monde afin d'obtenir un traitement différencié concernant les accords sur les politiques climatiques globales. Cette dégradation des conditions environnementales de vie ne s'est pas déroulée dans la perspective d'un développement économique industriel ou du développement d'une économie locale autonome qui nourrit une population. Le scandale du CLD est absurde, tout simplement parce qu'il participe d'une économie qui s'est affranchie de finalité. Il n'est même pas possible d'affirmer que l'usage du CLD a servi à autre chose qu'à une économie qui ne sert pas. *Telle est la situation tragique et absurde des Antilles : des terres sont polluées pour des siècles sans raison.*

Se développe ainsi une relation parallèle à la terre. Un ensemble d'accords politiques et de subventions sont mis en place pour maintenir une organisation économique, qui n'a pas vocation à servir la population. De même, les politiques sociales permirent à une population à taux de chômage record de supporter cette économie qui ne sert pas. Les bananes, le rhum et le sucre partent dans des bateaux containers vers la France hexagonale et reviennent chargés de lait, de pâtes et de boites de conserves. Si les Antillais habitent sur ces terres, ils ne la rencontrent pas dans leurs assiettes en dehors des réseaux de proximité souterraine et de ce qui est produit par la petite paysannerie agricole sur leurs terres, sortes de grands jardins-créoles. La forme de cette économie par laquelle ce n'est qu'à partir des marges de la plantation que peut se nourrir une population avec les produits de la terre qu'elle « habite », maintient cette aliénation du rapport à la terre fondée par la colonisation. Figurativement, les Antilles perdurent cantonnées à une économie marronne pour se nourrir de leur terre. C'est bien cette dimension de l'*oïkos* colonial qui est remise en cause par l'action de certains militants écologistes critiques de cette économie agricole là.

## L'écologie de l'*oïkos* colonial : l'écologie-Béké

Face à la remise en cause de la propriété privée et de ses prérogatives, face à la remise en cause d'une économie aux fondements coloniaux, un ensemble d'acteurs se mobilisent afin de conserver cette *oïkos* colonial. En ce sens, l'*oïkos* colonial qui comprend une conception de la terre de ces îles fondée sur la propriété privée et sur une économie extractive d'exportation informe également une certaine écologie de ces îles. Aussi l'écologie de cet *oïkos* colonial est-elle celle qui consiste à littéralement préserver cet *oïkos*, c'est-à-dire à préserver la propriété privée et le modèle économique en place. Cette écologie coloniale se retrouve à l'œuvre aujourd'hui dans ce que je nomme une *écologie-Béké*. En Martinique, il existe deux associations de protection de l'environnement qui sont présidées par des personnes appartenant au groupe socio-ethnique des Békés et qui mettent en œuvre une écologie de l'*oïkos* colonial.

La première, l'association pour la protection et la défense des îlets de la Martinique présidée par Jean-Louis de Lucy – frère du président du groupement de bananes Éric de Lucy –, se donne pour mission de préserver écologiquement les îlets de la Martinique. L'île de la Martinique est entourée de nombreux îlets. Partenaire de la DEAL (Direction de l'environnement, de l'Aménagement et du Logement), cette association se donne pour mission non seulement de « Protéger l'environnement des îlets par le respect de l'application des arrêtés de protection de biotope (APB) », mais aussi et surtout de « défendre la propriété privée des îlets »[38]. Lors de ma rencontre avec l'un des membres fondateurs de cette association, la question de la propriété privée fut la première évoquée :

> « L'auteur_ Pouvez-vous pouvez me parler de l'histoire de cette association ? Comment vous en êtes venu à créer cette association ? Pourquoi ? Et puis, quelles sont vos activités dans cette association ?
>
> « Mr. X_ Bien évidement. Alors, j'ai une maison sur l'îlet [X] depuis des décennies, que j'ai acheté à ma famille depuis 1985. Ma famille y est depuis 1935. Voyez le nombre de décennies que cela représente ? Je me suis aperçu les années passées que les îlets, zones fragiles, écosystèmes réduits en surface et en plus très fragiles étaient massacrés. Il y avait une pression humaine, une pression touristique absolument considérable. Et que les îlets au niveau environnement, au niveau flore, au niveau faune tant terrestres que côté marine, maritime étaient fortement menacés. Donc je me suis rapproché de l'administration en disant, mais '' si on laisse comme ça dans

[38]DEAL Martinique, « Liste des associations partenaires de la DEAL », in *Direction de l'Environnement, de l'Aménagement et du logement (DEAL) Martinique, développement durable*, [site web], 14 février 2014, disponible sur <http://www.martinique.developpement-durable.gouv.fr/liste-des-associations-partenaires-a515.html>, consulté le 5 septembre 2015.

> quelques années il n'y a aura plus d'îlet à la Martinique, d'îlet viable enfin. Il y aura des bouts de rocher squatés, des maisons partout, une faune et une flore décimées''. »[39]

Dans cet extrait d'entretien, on remarquera qu'afin de légitimer et expliquer les actions de son association écologiste, la première proposition de ce membre consiste à évoquer son *oïkos* : « j'ai une maison ». La propriété d'une maison dont il est rappelé qu'elle fut depuis longtemps aux mains de la famille, est mise en avant comme le premier élément thématique justifiant la création d'une association écologiste. La propriété est la première relation de ce membre à cet îlet. Si dans la suite de sa réponse ce membre décrit les changements perçus dans la faune et la flore et la nécessité de protéger la biodiversité de ces espaces, on remarque aussi que les causes explicites des menaces de ces îles sont ces « pressions humaines » qui pourraient donner lieu à ces « bouts de rocher squatés », et à ces « maisons partout ». Afin de protéger ces îlets, il faudrait empêcher la mise en place de « maisons partout ». Dans cette courte réponse, ce membre parvient à tisser subrepticement l'enjeu d'une préservation écologique des îlets à la question de *sa* propriété privée sur l'îlet. Commençant par établir et insister sur *sa* propriété privée, il finit sa réponse en évoquant la nécessité de ne pas avoir d'autres maisons, sur ces îlets. La préservation écologique de l'îlet vient directement légitimer sa propriété, bref le droit d'être seul sur l'un de ces îlets. En ce sens, pour ce producteur Béké, l'écologie consiste en creux en une protection de la propriété privée des îlets. Il s'agit là d'une écologie à la Robinson Crusoé.

Une deuxième association présidée par des membres du groupe socio-ethnique Békés existe en Martinique : l'association « Entreprise & Environnement ». Cette association entend représenter des entrepreneurs et des entreprises qui s'engagent en matière d'environnement. Elle regroupe depuis vingt ans de nombreux membres Békés. Par exemple en 2010, Tristan De Reynal fut le président, Roger De Jaham le vice-président et Claude de Jaham le trésorier. Aujourd'hui, cette association dirigée par Stéphane Abramovici, a pour président d'honneur Éric de Lucy, la même personne qui est aussi président du groupement des producteurs de bananes des Antilles ! Cette association regroupe près de quatre-vingt entreprises locales comprenant des entreprises de production agricole telles que Banamart, des entreprises extractivistes comme la Sablière de Fond Canonville mais aussi Total Caraïbes, des centres commerciaux et des supermarchés des hôtels, des entreprises de services divers comprenant

[39] Entretien avec Mr. X, Martinique, mai 2012.

tant des cabinets d'Audit, des pharmacies, des revendeurs automobiles que la Société Martiniquaise des Eaux[40].

Cette association qui entend marquer l'engagement du secteur privé dans la préservation de l'environnement de l'île mène trois types d'actions particulières. Premièrement, elle mène des « missions » de « sensibilisation du grand public à la protection de notre patrimoine naturel et de l'environnement »[41] . À travers ses participations à des évènements culturels locaux, tels que la fête des sciences au Carbet des Sciences, le tour annuel des Yoles rondes, le tour cycliste, le Maya Beach Club mais aussi la course du Raid des Alizés, elle sensibilise à la protection de l'environnement. Deuxièmement, elle organise des « opérations pays propres » consistant en des « opérations de nettoyage de sites remarquables et de plages de la Martinique » en regroupant des bénévoles, des particuliers, des associations, des écoles et des entreprises. À chacune de ces opérations, la quantité de déchets ramassés est évoquée pour symboliser la performance de l'action. Il est fait état ainsi sur leur site internet de 9 opérations réalisées depuis 2010 et de plus de 90 tonnes de déchets ramassés[42]. Enfin, cette association entretient également certains espaces dits « verts », essentiellement des ronds-points et d'autres points des voix publiques, à l'instar du Rond-point Joseph Zobel à Fort-de-France.

[40] « qui sommes-nous ? Nos Adhérents », in *Association Entreprise & Environnement*, [site web], 9 novembre 2015, disponible sur <http://www.entreprisesenvironnement.com/qui-sommes-nous/nos-adherents >, consulté le 20 octobre 2015.
[41] « Nos missions de sensibilisation », in *Association Entreprise & Environnement*, [site web], 9 novembre 2015, disponible sur < http://www.entreprisesenvironnement.com/nos-missions-de-sensibilisation/a-la-rencontre-du-public >, consulté le 20 octobre 2015 .
[42] « Agir à nos côtés, opération pays propre », in *Association Entreprise & Environnement*, [site web], 9 novembre 2015, disponible sur < http://www.entreprisesenvironnement.com/nos-missions-de-sensibilisation/agir-a-nos-cotes/operation-pays-propre >, consulté le 20 octobre 2015.

**Photo 7. Rond-point Joseph Zobel, entretenu par l'association Entreprise & Environnement, avril 2015.**[43]

Dans l'analyse des activités de cette association écologiste d'entreprises, deux points fondamentaux sont à noter. D'une part, on ne peut que constater une quasi-obsession non pas pour la propreté mais pour le « propre », à travers des opérations « plages propres », des opérations « pays propres ». D'autre part, il est remarquable que toutes les actions écologiques de cette association d'entreprises privées – c'est-à-dire une association qui fédère un ensemble d'organisations expertes dans le secteur privé – concernent *exclusivement* l'espace public. Il est en effet très significatif qu'une association d'entreprises dont les activités mêmes concernent les échanges avec l'environnement, se détournent de leurs activités dès lors que le souci écologique est en jeu. Qu'ils s'agissent d'échanges directs liés à la production agricole ou à l'extraction de ressources (Banamart, La Sablière de Fond Canonville et Total Caraïbe, la Société Martiniquaise des Eaux) ou qu'ils s'agissent d'échanges indirects facilitant les rapports entre ces entreprises de production et d'extraction (entreprises du secteur tertiaire) et la société civile, par leurs activités mêmes, ces entreprises sont au cœur des changements et dégradations écologiques de l'île. Les activités des entreprises sont les lieux où s'effectuent les principaux échanges sociétés avec la nature et l'environnement. Pourtant, dès lors qu'il s'agit de protéger l'environnement, cette association d'entreprises part du principe que le souci écologique se place ailleurs, c'est-à-dire dans l'espace public.

Ces deux traits fondamentaux des activités de cette association, ont pour fonction de maintenir une *délimitation* entre domaine privé et domaine public, et au fond, d'expulser le souci écologique du domaine privé. En ce sens, si de manière exotérique l'entretien et le

[43] Photos de l'auteur, Rond-point Joseph Zobel, Avril 2015, Fort-de-France, Martinique.

maintien d'espaces publics « propres » se manifeste par le nettoyage, et l'enlèvement de détritus de ces espaces, de manière ésotérique, cet entretien contribue à délimiter ce qui constitue le *propre* des entreprises. Le regard exclusif de cette association d'entreprises porté sur l'espace public a pour présupposée en retour, l'exclusion de cet espace public du domaine privé des entreprises. Il en résulte que l'écologie manifestée par ces entreprises, consiste au fond à défendre la propriété des domaines des entreprises. En concentrant le souci écologique à l'espace public, il s'agit de prévenir ces irruptions écologiques dans les domaines, les espaces et les terres de ces entreprises. Cette exclusion du souci écologique du domaine privé des entreprises rend alors possible des situations paradoxales où une entreprise peut se revêtir d'un engagement pour l'environnement tout en s'adonnant au sein de son domaine d'activité à des dégâts environnementaux considérables. C'est le cas par exemple du groupe GBH qui construisit un centre commercial en pleine mangrove à Ducos, tout en finançant des opérations plages propres. C'est le cas de ce producteur agricole Béké, qui souhaitait prélever jusqu'à 80% de l'eau de la Grande Rivière au Nord de la Martinique pour son projet de plantation de bananes, tout en déplorant le fait que « les gens salissent la Martinique en laissant des carcasses de voitures et des appareils électroménagers un peu partout »[44]. Enfin, c'est surtout le cas de la figure d'Éric de Lucy qui tout en défendant le recours à l'épandage aérien sur les bananeraies devint « président d'honneur » de cette association Entreprise et Environnement.

Cette protection de la privation du domaine des entreprises d'une enquête écologique à leurs activités propres, cette écologie de la propriété se remarque en dernier ressort par l'obsession première de cette association : *les déchets*. L'écologie est réduite à un changement d'attitude, à une éthique consistant à ne pas polluer et ne pas jeter les déchets n'importe où, illustrée par ce slogan « Péyi nou sé pas an pak cochon » (Notre pays n'est pas un parc à cochons).

[44] Entretien avec Mr. Devert, mai 2002, Martinique.

**Photo 8. Affiches publicitaires de l'association Entreprise et Environnement, 2015.**[45]

Or, prendre les déchets dans les espaces publics comme objet principal de souci écologique n'est pas anodin. Les déchets représentent précisément ce qui sort de l'espace « caché » des entreprises, les restes de ce qui a été produit. S'attarder sur les déchets et faire de ces déchets l'objet principal d'un souci écologique c'est, dans ce cas, fonder l'opacité du domaine privé de l'entreprise. Ces mêmes entreprises qui financent et participent à ces opérations pays propres sont aussi celles qui produisent ou importent ces matériels qui finiront en déchets. Cette optique véhiculée à travers ces « opérations pays propres », accompagnée par ces missions de sensibilisation du « grand public » à la propreté, contribue paradoxalement à exclure l'activité des entreprises d'un souci écologique. La question écologique est ainsi présentée comme quelque chose qui, d'une part, ne concerne que les espaces publics et qui, d'autres part, ne s'adresse qu'au « grand public », à tous les consommateurs et citoyens, c'est-à-dire non spécifiquement aux entrepreneurs. Comme le montrent ces affiches publicitaires, le problème est situé dans ces attitudes de « cochons » qui lancent des détritus par la vitre de leur voiture, ou encore salissent des plages où jouent des bébés. Cette focalisation au grand public contribue à *une anonymisation des pollueurs*. Faisant du ramassage des déchets l'affaire de tous, les entreprises sont dédouanées de leurs responsabilités spécifiques. La masse anonyme de citoyens se charge alors de ramasser ce que les entreprises ont produit.

Contrairement à leurs affirmations d'entreprises qui s'engagent pour l'environnement, leur engagement écologique est mené à la condition expresse que ces salariés, managers et chefs d'entreprise sortent de leurs fonctions d'entrepreneurs et que l'organisation sorte des cadres et des fonctions de leurs entreprises.

[45] « Nos missions de sensibilisation, à la rencontre du public », in *Association Entreprise & Environnement*, [site web], 9 novembre 2015, disponible sur <http://www.entreprisesenvironnement.com/nos-missions-de-sensibilisation/a-la-rencontre-du-public >, consulté le 20 octobre 2015.

**Photo 9. Affiche publicitaire de l'association Entreprise & Environnement, 2015.**[46]

Contrairement à cette affiche où figurent des hommes et des femmes en habits de salariés et d'entrepreneurs qui récupèrent des détritus sur la plage, ce n'est qu'à la condition que ces entrepreneurs enlèvent leurs vêtements d'entrepreneurs et enfilent les chaussures de sports et les shorts de plages de tout le monde ou plus précisément de n'importe qui, qu'ils peuvent s'engager pour l'environnement. Ce n'est qu'à la condition que leur participation soit au sein de la masse indistincte des citoyens qu'ils peuvent manifester leur souci écologique, laissant leurs activités propres, celle d'entreprendre et de produire hors d'une véritable enquête écologique. En somme, la question écologique est dépolitisée dans le sens où elle est réduite simplement à une question d'attitude, voire d'éthique, sans impliquer une véritable mise en cause des structures économiques et politiques. Paradoxalement, dans l'engagement de ces entreprises pour la protection de l'environnement, tout est fait pour exclure le souci écologique du domaine des entreprises, préservant ainsi leur « propre » espace. Il s'agit alors de préserver et la propriété et le type d'économie.

Cette « préservation » du secteur privé et de la propriété privée présente un autre enjeu spécifique à l'histoire coloniale des Antilles. Le fait que les tenants de ces deux associations soient des membres du groupe socio-ethnique Békés convoque d'emblée la figure du colon maître esclavagiste et propriétaire terrien. La défense de la propriété de même que la défense du domaine privé des activités des entreprises, se voit recouverte par cet imaginaire d'une défense d'un certain héritage, voire d'une propriété ancestrale. C'est ainsi que monsieur X, ne se contente pas d'affirmer qu'il est propriétaire d'une maison sur l'îlet. Il est important pour

[46] Ibid.

ce producteur Béké, de rappeler que cette propriété est dans sa famille depuis longtemps. « Ma famille y est depuis 1935, voyez le nombre de décennies que cela représente ? »[47].

Aussi de manière analogue aux militants de l'Assaupamar qui dans leurs actions écologiques remettent en cause une propriété ancestrale des Békés, l'écologie-Béké, ne se contente pas de préserver la propriété et une certaine économie aux fondements coloniaux, elle légitime aussi cette propriété ancestrale. L'enjeu de la propriété terre comme étant hérité de la colonisation se révèle explicitement dans ces conflits écologiques.

## C. Subjectivations écopolitiques et écologie politique décoloniale : habiter ensemble

Les manifestations, les mobilisations et les actions en justice mises en œuvre à travers ces conflits écologiques donnent lieu à des subjectivations politiques particulières que je nomme *subjectivations écopolitiques*. Ces subjectivations ont pour spécificité de révéler un rapport particulier à la terre et aux écosystèmes antillais. Chez Arendt comme chez Rancière, la subjectivation politique entraîne une désidentification de l'acteur. Dans son analyse de l'action politique dans le chapitre V de *la condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt affirme que l'action politique révèle un acteur *qui* agit. Cet acteur naît avec l'action. L'action révèle un acteur qui ne peut être réduit à ce *qu'*est l'auteur de l'action. Autrement dit, dans l'action politique, l'acteur révèle autre chose que des appartenances identitaires. Chez Rancière, la subjectivation politique implique aussi une désidentification :

> « Par subjectivation on entendra la production par une série d'actes d'une instance et d'une capacité d'énonciation qui n'étaient pas identifiables dans un champ d'expérience donné, dont l'identification donc va de pair avec la refiguration du champ de l'expérience. […] Toute subjectivation politique tient de cette formule. Elle est un *nos sumus, nos existimus*. Ce qui veut dire que le sujet que la subjectivation politique fait exister n'a ni plus ni moins que la consistance de cet ensemble d'opérations et de ce champ d'expérience. »[48]

Le sujet de ces subjectivations est défini par son action politique de sorte qu'il ne préexiste pas à l'action. La subjectivation politique n'est pas la simple venue sur une scène d'un sujet déjà là.

Or, les subjectivations politiques à l'œuvre dans les conflits écologiques aux Antilles révèlent quelque de chose particulier. Dans le même moment où ces acteurs produisent ces

[47] Entretien avec Mr. Devert, Martinique, Mai 2012.
[48] Rancière, Jacques, *La Mésentente, Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 59.

déplacements, ces refigurations de la topographie politique coloniale, leurs actions mettent en scène des corps dans l'acception biologique du terme. L'inquiétude des effets délétères sur la santé publique a pour objet le corps des habitants des Antilles. Plus qu'un corps, ces actions politiques révèlent une *médiation* de ces corps avec leur environnement. Dénoncer les effets délétères des pesticides pour la santé publique implique avant tout de reconnaître cette médiation, cette *solidarité organique* entres ces îles et leurs habitants. Ainsi, outre la subjectivation proprement politique par laquelle ces acteurs agissent et assument une responsabilité pour les espaces de plantations en remettant en cause une topographie politique coloniale, ces actions sont aussi les moments d'une subjectivation particulière qui met en scène *des corps dans leur solidarité biologique avec le milieu habité*. Bien évidemment, physiquement et biologiquement, cette solidarité des corps avec le milieu habité, avec les écosystèmes des îles, préexiste à l'action politique. Les personnes sont contaminées indépendamment du fait qu'elles entreprennent des actions politiques ou non. Cependant, à travers ces actions, cette solidarité biophysique devient politique au sens où elle apparaît au monde.

Cette révélation d'une solidarité biophysique demeure sans aucun doute l'un des enjeux politiques premiers des manifestations à l'encontre de l'usage des pesticides dans les plantations de bananes aux Antilles. La reconnaissance de cette solidarité fut, par exemple, l'un des objets centraux des questions juridiques concernant le CLD et des débats politiques concernant l'épandage aérien. Il s'est agi d'une part d'attester de la circulation des produits pesticides et de reconnaître ainsi l'exposition de la population à ces pesticides. Concernant l'épandage aérien, les producteurs affirmaient que leurs dispositifs techniques contenaient toute circulation, tandis que les associations écologistes et les associations de santé défendaient le contraire. Indépendamment des effets délétères ou de la dangerosité des produits pesticides, ces conflits écologiques et ces manifestations politiques témoignent avant tout de cette circulation physique chimique et organique, et de cette médiation entre le corps des habitants et leur environnement. Les critiques des effets dangereux de pesticides ou les positions opposées qui défendent le contraire ont pour préalable la reconnaissance publique de cette solidarité écologique entre habitants, acteurs politiques et environnement local. Ces actions ont pour effet premier de révéler ce lien, cette solidarité organique des populations antillaises avec les terres et les écosystèmes de ces îles.

La reconnaissance de cette solidarité organique a deux conséquences. D'une part, à travers cette solidarité, ces actions inaugurent politiquement cette « communauté nouvelle » des êtres humains et non humains, comme l'appelle Beck :

> « Lorsqu'il est soumis à la menace, l'homme se rend compte qu'il respire comme les plantes, et qu'il vit *de* l'eau de même que le poisson vit *dans* l'eau. Les menaces liées à la pollution lui font prendre conscience du lien qu'il entretient avec les choses par l'intermédiaire de son corps […] et qu'il est susceptible d'être soumis à l'érosion des pluies acides en même temps que les pierres et les arbres. On voit naître alors une communauté nouvelle entre la terre, les plantes, les animaux et les hommes, une « *solidarité des choses vivantes* » qui, dans la menace, concerne au même titre chacun et chaque chose. »[49]

Cette première solidarité montre que l'habitant des Antilles a un corps qui s'insère au sein d'écosystèmes. Les changements environnementaux, les manières dont les écosystèmes du milieu habité sont traités ont des conséquences dans la propre chair des corps des habitants des Antilles.

D'autre part, cette solidarité organique demeure une des relations qui défient la topographie politique coloniale. Bien qu'elle ne suffise pas à assumer un monde commun – la contamination des jardins créoles à la CLD ne suffit pas à la revendication d'une responsabilité collective pour ces îles – elle atteste d'une communauté de destin entre les habitants des Antilles et ce qui se déroule à l'intérieur de la plantation. Ces acteurs doivent se reconnaître non seulement une solidarité organique avec le milieu habité, avec les écosystèmes de ces îles, mais ils doivent aussi et surtout reconnaître cette solidarité organique avec ce qui se joue à l'intérieur des plantations. Cette solidarité est telle qu'elle montre publiquement à travers ces manifestations qu'une atteinte à l'environnement, qu'une dégradation des écosystèmes, est également une atteinte aux Antillais.

À travers ces subjectivations écopolitiques, ces acteurs assument une responsabilité politique pour le monde *et* une responsabilité pour la manière dont ces terres sont habitées, ainsi que pour leurs corps. Ces subjectivations écopolitiques appellent à une forme de décolonisation qui ne serait pas uniquement politique ou statutaire. Ces subjectivations écopolitiques, aux Antilles, donnent lieu à *une écologique politique décoloniale*, où se joue une lutte pour habiter les terres des Antilles *et* assumer le monde. Ces manifestants appellent à une décolonisation économique et écologique de ces îles. Il s'agit alors de repenser les manières dont ces îles sont habitées. Il s'agit d'imaginer une autre fondation, un autre *oïkos* et

[49] Beck, Ulrich, *op. cit.*, p. 136.

de fonder une véritable relation à la terre, un *écoumène postcolonial*, c'est-à-dire une manière « d'être humains sur terre »[50] après la colonisation.

La reconnaissance d'une scène commune à travers ces conflits implique non seulement la réalisation d'un habiter-avec, mais implique aussi la réalisation d'un monde commun. Les acteurs se doivent bien de réaliser qu'il ne s'agit plus simplement de vivre sur la même île, mais il est question de l'organisation de ces vies, comprenant par exemple des orientations techniques de l'économie agricole. Les producteurs se doivent alors de rencontrer et de se confronter aux autres dans l'organisation de ce monde commun[51]. Au cours de ces conflits, la reconnaissance d'une scène commune, amène non seulement à habiter avec, mais surtout à *habiter ensemble* et *faire* monde commun. Tel est le cri qui s'échappe de ces conflits écologiques, une aspiration à habiter ces îles *ensemble*, et de faire de ces terres, le sol d'un monde commun au sortir de l'esclavage et de la colonisation.

[50] Augustin Berque, *être humains sur la terre*, Paris, Gallimard, le débat, 1996, p. 78 : « l'écoumène, c'est à la fois la Terre et l'humanité ; mais ce n'est pas la Terre *plus* l'humanité, ni l'inverse ; c'est la Terre *en tant qu'*elle est habitée par l'humanité, et c'est aussi l'humanité *en tant qu'*elle habite la Terre. L'écoumène est donc une réalité relative, ou, plus exactement dit, relationnelle ; d'où notre définition : *l'écoumène, c'est la relation de l'humanité à l'étendue terrestre*. ».

[51] Pour exemple, suite à la (re)découverte de la pollution au CLD, des groupes de surveillance de l'utilisation des produits pesticides ont été mis en place en Martinique et en Guadeloupe, respectivement, le Grephy et le GREPP, qui accueillent diverses associations, des producteurs agricoles et des représentants de l'État autour d'une même table. Concernant l'épandage aérien, hormis les nombreuses rencontres devant les tribunaux administratif de Fort-de-France et de Basse-Terre, les producteurs et les représentants d'associations écologiques se sont à de nombreuses reprises rencontrés afin d'échanger sur les questions techniques de l'épandage aérien. En Guadeloupe, ASFA a rencontré l'UGPG et en Martinique, Banamart a rencontré l'Assaupamar.

# Partie III :

# Une écologie hors-monde

## (Haïti, Porto Rico, Martinique, Guadeloupe)

A partir d'un ensemble de scènes et de conflits écologiques dans les Caraïbes, cette troisième partie de la thèse explore les manières dont la politisation des problématiques écologiques peut entraîner des formes d'exclusion du monde, donnant lieu à ce que je nomme une *écologie hors-monde*. Contrairement à certaines mobilisations liées au CLD et à l'épandage aérien aux Antilles, il existe dans les Caraïbes plusieurs manières par lesquelles l'assomption politique des problèmes écologiques se traduit au contraire par une aliénation du rapport au monde, ou encore par l'impossibilité de vivre ensemble. J'en repère ici quatre. D'abord, cette impossibilité peut se manifester par une excessive « scientifisation » des enjeux politiques liés à des problèmes écologiques. Dans ce sens, au premier chapitre, je montre le rôle ambivalent des experts et des scientifiques qui, tout en permettant la constitution de cette contamination en crise politique, entraînent aussi une forme d'aliénation scientifique du rapport au monde et à la nature antillaise, à travers une monopolisation des outils scientifiques nécessaires à l'appréhension du CLD. Deuxièmement, une itération de cette écologie hors-monde se retrouve dès lors que le monde et le vivre-ensemble sont exclus des politiques écologiques. Au second chapitre, j'aborde une telle situation à partir du fameux cas de la déforestation en Haïti et d'une analyse des efforts de reforestation qui font fi de la nécessité d'ériger un monde commun entre plaines et mornes, entre paysans et citadins donnant lieu à *une écologie-sans-le-monde*. Troisièmement, cette écologie hors-monde peut se retrouver dès lors que l'écologie est annexée à une identité qui se veut exclusive. Ainsi, au troisième chapitre, à partir d'une courte présentation du mouvement écologiste martiniquais et particulièrement de l'association Assaupamar, je restitue les manières dont cette écologie politique peut par endroit prévenir la mise en place d'un monde commun en ne pouvant faire place à l'autre, mettant en œuvre une *écologie-sans-l'autre-homme*. Enfin, une écologie hors-monde se retrouve à l'œuvre dès lors que, de manière plus radicale, les hommes ne font plus l'objet de souci. Au quatrième chapitre, une telle situation se retrouve à l'œuvre à Porto Rico, sur l'île de Vieques, où une réserve naturelle pour la vie sauvage fut établie sur des terres polluées par soixante années de bombardement par la marine états-unienne révélant une *écologie-sans-les-hommes*.

# I. Les experts et les scientifiques : maîtres de la politique et de la nature aux Antilles

Les conflits écologiques ont pour caractéristiques de faire intervenir des scientifiques et des experts des sciences dites « dures ». Cette participation des experts et des scientifiques est explicite dans les conflits relatifs à l'usage de pesticides dans les bananeraies aux Antilles[1]. D'une part les experts et leurs connaissances scientifiques (dérives des produits, effets délétères) se retrouvent au-devant de la scène publique, dans les arènes politiques et juridiques. D'autre part, à travers l'énonciation des savoirs scientifiques inhérents à ces pollutions chimiques et à leurs conséquences écologiques et sanitaires, ces scientifiques et ces experts créent les contenus des politiques publiques qui informent, modifient et parfois interrompent des pratiques sociales locales. Ici, je m'intéresse à la rencontre entre des paroles des scientifiques et des experts avec des intérêts politiques et économiques, et des pratiques sociales. En effet, à travers ces pollutions chimiques, se déploient des rapports particuliers aux sciences et aux scientifiques, rapports qui par eux-mêmes présentent des portées politiques. Quelles sont les conséquences politiques, sociales et anthropologiques de telles politisations et socialisations des paroles des scientifiques et des experts en Martinique et en Guadeloupe ? Comment ces entrelacements du scientifique, du social et du politique affectent-ils la manière dont les habitants vivent ensemble et leurs rapports à leurs terres et natures locales ?

Dans ce chapitre, revenant sur la particularité phénoménologique de ces pollutions chimiques, je montre comment s'installe un rapport de dépendance en la parole des scientifiques aux Antilles concernant le rapport au milieu. J'avance l'argument que la place prépondérante donnée en politique à cette parole scientifique indiscutable érige les Antilles en

[1] Par « scientifiques » j'entends avant tout ceux dont l'activité principale consiste à mener des recherches scientifiques, dont les résultats sont commentés, infirmés ou confirmés au sein de leurs pairs à travers des publications dans les journaux scientifiques et des participations dans les congrès. Par « experts », j'entends surtout ceux dont l'activité scientifique est principalement destinée à l'orientation de la conduite d'actions administratives par les agences de l'État ou la mise en place de politiques publiques. Il s'agit là d'une distinction schématique en ce que, comme nous le verrons, le scientifique dans le cas des Antilles devient par moment aussi l'expert, mais inversement, l'expert par son activité apporte aussi des connaissances scientifiques.

véritable laboratoire, et entraîne une aliénation scientifique du monde vécu et du corps des Antillais. Enfin, face à l'imposition de cette parole scientifique, j'attire l'attention sur des formes de résistances à l'œuvre : les résistances marronnes et les résistances scientifiques du compagnon de bord.

# A. Phénoménologie du CLD : des invisibilités aux oracles des scientifiques

## Invisibilité et décalage prométhéen : une absence d'expérience

Commençons par une interrogation d'ordre phénoménologique. Il ne s'agit plus de s'interroger sur ce qu'est le CLD et ses effets sanitaires et environnementaux. Les biologistes, les médecins, et les chimistes ont déjà répondu à cette question. Il s'agit ici de s'interroger sur les manières dont le CLD apparaît à la conscience aux Antilles. Comment se manifeste-t-il ? Par quels moyens, par quels chemins son existence nous est-elle signifiée ? Prenons le cas de monsieur Roger. Monsieur Roger est un pêcheur martiniquais qui ne peut plus pêcher sur sa zone habituelle, aux alentours de la mangrove de Génipa, à cause de la contamination de celle-ci par le CLD. À la question de savoir s'il lui était possible de voir la pollution au CLD, il répondit ceci :

> « Mr. Roger_ Non. Tu ne vois pas. Tu ne vois pas parce que…Tu ne vois pas parce que tu ne sais pas. Mais quand tu sais… (pause) Quand tu le sais toi... C'est pour ça le proverbe qui dit '*ça zié pas wè, tchè pa ka fè mal*' (Quand les ne yeux ne voient pas, le cœur ne fait pas mal). »[22]

Comme le décrit monsieur Roger, peut-être que la caractéristique la plus singulière des pollutions chimiques telles celle du CLD aux Antilles demeure leur invisibilité. Absent à la vue, cette pollution au CLD, reprenant le proverbe créole de monsieur Roger, n'entraînerait pas de « mal ». Cependant, cela change « quand tu le sais ». Afin de saisir les enjeux de la visibilité de cette pollution et les conséquences de sa révélation à la conscience, je dois d'abord expliciter les manières dont celle-ci demeure invisible. Si le CLD dans ses formulations commerciales se matérialisa par une poudre blanche que l'on répandait à la base des bananiers, la pollution engendrée des sols, des eaux, des denrées animales et végétales ainsi que des corps humains antillais est *invisible*. Cette *invisibilité* se déploie sur trois plans : au niveau des sens, au niveau de la conscience de son existence et au niveau de ses effets.

Sur un premier plan, cette pollution reste invisible au niveau sensoriel. Cette première invisibilité est à entendre comme une insaisissabilité de cette pollution par les sens. Il ne

[22] Entretien de Mr. Casius et Mr. Roger réalisé par l'auteur et Sylvia Berté, Trois-îlets, Martinique, Mai 2012.

s'agit pas simplement de la vue. La présence de cette molécule – et de nombreuses autres – dans les sols, les eaux, les denrées alimentaires et nos corps, nous échappe. Non seulement cette pollution demeure invisible dans l'eau que l'on a bue, dans les denrées que l'on a consommées mais elle est également impalpable, inodore, inaudible et sans goût. Dans ce cas précis, la proposition vernaculaire « je ne *vois* pas de quoi de quoi tu parles » est à prendre dans son sens littéral *et* figuré. De l'absence d'une perception sensorielle de cette pollution, découle une difficulté à saisir et à comprendre cette pollution. Sa présence ne peut nous être révélée qu'à travers les instruments de mesures des experts et de leurs sciences.

Sur un second plan, si la présence de cette pollution demeure invisible à nos sens, elle demeure « invisible » à notre conscience avant l'intervention des sciences et surtout, avant leur publicisation. Le cas du CLD aux Antilles montre bien qu'il ne suffit pas de travaux scientifiques pour qu'une conscience d'une pollution chimique soit effective. Les rapports Snégaroff et Kermarrec attestèrent de la présence invisible de cette molécule dans les milieux antillais, respectivement en 1977 et 1980. Pourtant, de par l'absence d'une prise en charge publique de cette présence, ces pollutions demeurèrent encore vingt-ans dans l'invisibilité. Aussi a-t-il fallu attendre la mise en branle d'un appareil de « *visibilisation* » de cette molécule comprenant les nouveaux rapports gouvernementaux de la fin des années 1990, les nouvelles analyses, les arrêtés préfectoraux, les plans CLD nationaux, ainsi que les controverses suscitées. Indépendamment de l'insaisissabilité de la présence cette pollution, elle demeure également invisible à la conscience tant que le savoir de son existence n'est pas largement diffusé et publicisé.

Enfin, cette pollution demeure aussi invisible sur un autre plan : celui de ses caractéristiques et de ses effets qui précisément informent de sa présence, c'est-à-dire au niveau des risques qui lui sont intrinsèquement liés. Contrairement à l'intoxication due à une exposition aiguë dont les effets délétères sur la santé et le lien de causalité apparaissent immédiatement et sont rapidement établis tel le cas de Paul François[3], contrairement aux pollutions spectaculaires telles les marées noires qui étouffent poissons et oiseaux marins, les effets délétères de ces pollutions chimiques sont invisibles. Encore une fois, la phrase « je ne vois pas de quoi tu parles » est à saisir au sens propre et figuré. Sans la médiation des études scientifiques rendues publiques, les conséquences de cette pollution, même si elles sont parfois tragiques restent invisibles comme l'explicite Ulrich Beck.

[3] Jouzel Jean-Noël et Prete Giovanni, « De l'intoxication à l'indignation » Le long parcours d'une victime des pesticides, in *Terrains & travaux*, vol. 1 N°22, Cachan, ENS Cachan, 2013, pp. 59-76.

> « C'est aussi en ce sens, précise Ulrich Beck, qu'il faut comprendre le caractère *in*visible des risques. La causalité supposée reste toujours plus ou moins incertaine et transitoire. À cet égard, lorsque l'on prend conscience au quotidien de l'existence des risques, c'est d'une conscience *théorique* et par là même *scientificisée* qu'il s'agit. »[4]

Cette invisibilité et ce recours aux savoirs scientifiques furent patents lors des conflits et batailles juridiques au sujet de l'épandage aérien. Selon que l'on se trouve à l'intérieur ou à l'extérieur de la plantation, le débat scientifique diffère radicalement. L'intérieur de la plantation désigne un espace de visibilité des produits épandus et d'immédiateté d'appréhension de leurs effets délétères. On *voit* les gouttes tomber du ciel, on sent leur odeur, on sent les picotements des yeux, les douleurs au visage et à la gorge. Comme le rappelle Mme Méru, ouvrière agricole dans les bananeraies de Martinique, on *sait* que si le repas est aspergé par cette huile, il n'est plus comestible[5]. Cette visibilité a entraîné la mise en place de protections où les manipulateurs de produits se doivent de porter des gants et des combinaisons car l'inhalation de ces derniers engendrent de graves problèmes de santé et peut même se révéler mortelle. Le débat scientifique commence dès lors que l'on sort de la plantation et la présence de ces produits et de leurs effets ne sont plus visibles. Alors que ces produits sont admis comme étant toxiques et possiblement mortels à l'intérieur de la plantation où ils sont déversés, à l'extérieur de la plantation la dangerosité de ces produits fait question.

Ces trois invisibilités ne résultent pas uniquement d'une orientation scientifique et/ou politique qui aurait occulté les questions liées aux pesticides comme ce fut le cas aux Antilles. Elles ont trait aussi à une caractéristique propre à l'agir humain dont relève l'usage de ces pesticides. Autrement dit, cette invisibilité n'est pas uniquement due à l'absence de médiation scientifique publicisée, elle perdure aussi et surtout au sein même de ces recherches scientifiques du fait de certaines limites inhérentes à cet agir chimique. Ce type de pollution chimique et particulièrement la pollution des Antilles par le CLD met ces sociétés face à une situation que le philosophe Gunther Anders décrivit à partir de son concept de « décalage prométhéen ». En référence à l'agir nucléaire de l'homme, Anders mit en évidence un décalage entre les différentes facultés des hommes et plus précisément entre la capacité d'agir des hommes et la capacité de se représenter, de s'imaginer et d'assumer les conséquences de

[4] Beck, Ulrick, *La société du Risque : sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Flammarion, 2008, p. 51.
[5] Entretien avec Madame Méru, Fort-de-France, Martinique, Octobre 2014 : « Alors le plus souvent dans le repas du midi, ou le matin, on avait de l'huile qui nous tombait dessus. On était obligé de jeter le repas puisqu'on a été aspergé avec l'huile ».

leurs actions. « Nous sommes capables de fabriquer la bombe à hydrogène, affirme Anders, mais nous n'arrivons pas à nous figurer les conséquences de ce que nous avons nous-mêmes fabriqué » [6]. Existe ainsi une limite dans la capacité des hommes à se représenter leurs propres actions :

> « Nous pouvons assassiner des milliers de personnes, affirme Anders, nous représenter peut-être une dizaine de morts ; mais tout au plus en pleurer ou nous repentir d'en avoir tué un seul. »[7]

Le décalage prométhéen désigne cette incapacité pour les hommes d'avoir une représentation, une sensibilité, une imagination et surtout une responsabilité à la mesure de leur agir prométhéen de sorte que, comme l'écrit Anders, « *l'homme serait plus petit que lui-même* » [8]. C'est là qu'Anders situe le décalage prométhéen, c'est-à-dire dans cette « *a-synchronicité* chaque jour croissante *entre l'homme et le monde qu'il a produit* » [9].

De manière analogue à la problématique des représentations des dangers d'une guerre nucléaire, une même *a-synchronicité* se produit aux Antilles concernant l'usage des pesticides. Ce décalage prométhéen se retrouve au moins dans trois opérations distinctes. D'abord, la nature de cette pollution impose un décalage prométhéen au niveau de sa représentation quantitative et temporelle. En référence à l'arme nucléaire, Anders parle d'une impossibilité quantitative de se représenter le potentiel de destruction, car celui-ci serait très grand[10]. De manière opposée, le décalage prométhéen consécutif aux pollutions au CLD ne se trouve plus au niveau des quantités très grandes mais au niveau des quantités extrêmement petites. En effet, les limites maximales de résidus dans les eaux, dans les denrées et dans les sols, et les dosages dans le corps se mesurent en µg. Si les appareils de mesure peuvent détecter ces présences dans ces quantités, il est cependant difficile de se représenter concrètement la différence entre 10 µg/l et 20 µg/l dans le sang. Plus encore, ces appareils ne se trouvent pas dans chaque foyer mais se retrouvent détenus par quelques experts et scientifiques. S'il est possible de concevoir qu'il s'agit d'une quantité plus ou moins grande de substance dans les denrées, dans les eaux et finalement dans le corps, l'on ne sait pas vraiment à quoi cela correspond. L'interprétation de cette donnée ne peut se faire encore une fois qu'à travers la médiation de recherches scientifiques. Les scientifiques à la fois annoncent

---

[6] Anders, Gunther, *L'obsolescence de l'homme : sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, (trad. Christophe David), Paris, Encyclopédie des nuisances, 2002, [1956], p. 31.
[7] Ibid., p. 298.
[8] Ibid., p. 298.
[9] Ibid., p. 31.
[10] Ibid., p. 298 : « Chacune de nos facultés, avance Anders, a donc une limite au-delà que laquelle elle ne s'exerce plus ou au-delà de laquelle elle n'enregistre plus de variations ; en outre, les portées respectives des diverses facultés ne coïncident pas. ».

la présence de molécules chimiques dans des quantités qui ne sont pas aisément représentées, à la fois livrent les interprétations de ces quantités. Il y a donc un décalage entre la capacité d'épandre des pesticides dans une bananeraie et la capacité de se représenter la pollution engendrée de par la petitesse des quantités en jeu.

La difficulté de représentation de cette pollution se situe également dans la temporalité qui lui est associée. Le modèle de Yves-Marie Cabidoche prévoit une pollution dans les sols allant de 60 ans à 7 siècles[11]. En 20 ans d'utilisation, cette activité agricole a laissé une marque dans le milieu organique et physique de ces îles pour une durée multiséculaire. Si le nombre 700 fait sens, il est néanmoins difficile de concevoir, d'imaginer ce qu'est une pollution de 700ans. Plus encore, il est difficile d'en assumer une responsabilité politique multiséculaire.

A un second niveau, le décalage prométhéen en jeu dans l'usage des pesticides se manifeste non seulement dans la possibilité de se représenter les pollutions engendrées, mais également dans les capacités à déterminer les effets sanitaires engendrés. Il demeure possible dans des conditions de laboratoire de déterminer les effets d'un produit sur un organisme. Or, les conditions de laboratoire ne sont jamais celles des sociétés où les êtres humaines et animaux sont exposés. L'écosystème n'est pas jamais exposé à un seul produit pesticide. Pour l'instant, perdure une incapacité des scientifiques à déterminer les effets conjugués de l'exposition à plusieurs pesticides potentiellement dangereux. Interrogé sur la prise en compte de ces effets cocktails, monsieur Orta, un fonctionnaire de l'Agence Régionale de Santé de la Martinique connaissant le dossier du CLD, m'affirma qu'on était « incapable » [12] de se faire une idée de tous ces effets cocktails. Il y a une incapacité à fixer la norme du CLD en tenant compte de la possibilité d'avoir d'autres produits dans les aliments.

Nous sommes donc « incapables » face à nos propres actions. Cette incapacité réside tant dans la difficulté à inventorier les différents pesticides utilisés dans une zone donnée, que dans la difficulté à calculer et à mesurer les effets conjugués de ces pesticides sur la santé publique et l'environnement pour des périodes allant de quelques jours, à des dizaines voire des centaines d'années. Les scientifiques résolvent des équations sans avoir toutes les inconnues en main. Ils donnent des réponses, des résultats et fixent des normes tout en avouant paradoxalement, leur ignorance. Nous pouvons donc répandre un ensemble de produits mais restons dans l'incapacité de déterminer l'ensemble de leurs conséquences

[11] Cabidoche et al., « Long-term pollution by chlordecone of tropical volcanic soils in the French West Indies : A simple leaching model accounts for current residue », in *Environmental Pollution*, vol. 157, mai 2009, Elsevier, p. 1697-1705.
[12] Entretien avec Mr Orta, Fort-de-France, Martinique, octobre 2014.

sanitaires et écologiques et par conséquent dans l'impossibilité d'en assumer une responsabilité.

La conséquence première de cette invisibilité et de ce décalage prométhéen est l'absence d'une expérience directe de cette pollution et de ces conséquences. Cette absence d'expérience, ce que Beck appelle des « non-expériences de seconde main »[13] a pour conséquence une difficulté à se représenter tant cette pollution que les risques qui y sont associés. Ce trouble phénoménologique entraîne une difficulté au niveau du langage. Comment parler de quelque chose que l'on ne voit pas et que l'on a du mal à se représenter ? Non seulement il devient difficile de se représenter la pollution chimique et les risques associés, mais il demeure tout aussi difficile de l'exprimer dans un langage qui se rapporte à une expérience vernaculaire comme le décrit Beck :

> « A l'immédiateté de la misère personnelle et sociale vient s'opposer aujourd'hui l'intangibilité des menaces civilisationnelles dont on ne prend conscience que dans le savoir scientificisé, et qu'on ne peut rapporter directement à des expériences primaires. Ces menaces qui empruntent le langage des formules chimiques, des réalités biologiques et des notions médicalo-diagnostiques. Cette constitution d'un savoir spécifique ne les rend en aucun cas moins dangereuses. Au contraire : aujourd'hui, une grande partie de la population se voit confrontée, à dessein ou non, par suite d'accidents ou de catastrophes, en temps de paix comme en temps de guerre, à des dommages et des destructions face auxquelles le langage se révèle impuissant, de même que nos capacités de représentation, nos catégories médicales et morales. On a affaire ici au NON absolu et infini, à *l'in- par excellence,* irreprésentable, inconcevable, in-, in-, in… »[14]

La difficulté à traduire cette pollution dans le langage vernaculaire à une « expérience primaire » témoigne de ce décalage prométhéen entre les capacités d'action des hommes et leurs capacités à se représenter et à assumer la responsabilité de leurs actions. Les invisibilités et les décalages prométhéens à l'œuvre dans la pollution au CLD, et les dangers relatifs à l'épandage aérien ont pour conséquence un irrémédiable recours non seulement aux sciences mais plus encore aux scientifiques et aux experts. Cette dépendance aux sciences et en la parole des scientifiques leur confère une place importante dans la sphère politique tant dans la genèse de politiques publiques que dans les mouvements de contestations et les mobilisations à l'encontre de l'État français.

[13] Beck, Ulrich, *op.cit.*, p. 132.
[14] Ibid., p. 93.

## La science et les experts au-devant de la scène politique

Concernant la pollution au CLD, les experts médecins et les associations écologistes ont participé à la prise de conscience des risques sanitaires, des dégâts environnementaux et de l'injustice subie. Concernant les ouvriers agricoles, j'ai montré que ce qui apparaît comme un nécessaire recours à l'expert eut pour conséquence une certaine délégitimisation des premiers concernés[15]. Comme le rappelle Bruno Villalba, l'expertise scientifique constitue l'une des principales ressources des acteurs des mobilisations environnementales, se devant souvent de coconstruire cette expertise[16]. Ici, je m'intéresse à ceux qui sont déjà experts, et qui se retrouvent au centre de ces conflits et controverses. L'expert et le savant comme diffuseurs d'informations cruciales participèrent activement au développement d'un mouvement de contestation de l'usage de pesticides aux Antilles. La diffusion de rapports scientifiques et les multiples conférences eurent pour fonction d'informer ceux et celles qui par la suite émirent des critiques, menèrent des mobilisations collectives et décidèrent d'ester en justice.

L'affaire du CLD prit un tournant national suite à la diffusion d'un rapport du cancérologue Belpomme, appuyé par son centre de recherche l'ARTAC en 2007[17]. Cet audit externe fut conduit à la demande d'une association locale PUMA et le rapport fut remis aux responsables administratifs de la Martinique, aux députés de Guadeloupe et de Martinique, aux ministères et secrétaires d'État de l'agriculture, de la santé de l'environnement et des Outre-mer en juillet 2007. Ce rapport évoquait déjà les possibles liens entre la forte pollution environnementale de la Martinique et la forte incidence des cancers de la prostate et du sein, la baisse de la fertilité et des problèmes sur le développement physiologique des enfants. Après avoir donné un entretien le 17 septembre 2007 au journal *Le Parisien*, alertant sur la situation sanitaire parlant de « vrai désastre sanitaire » et d'une « affaire plus grave que celle du sang contaminé »[18], ce professeur se retrouva au cœur d'une controverse. Il fut alors la

[15] Voir Partie II, chapitre IV.

[16] Villalba, Bruno, « Sous les pavés, la Terre. Mobilisations environnementales en France (1960-2011), entre constestations et expertises », in Pigenet, Michel &Tartakowsky, Daniel (ed), *Histoire des mouvements sociaux en France de 1814 à nos jours*, Paris, La découverte, 2012 p. 720 : « Si le recours aux médias reste central, le travail plus souterrain et plus conséquent de l'expertise « scientifique » puise dans un registre argumentaire de justification relayé auprès de l'opinion publique et des décideurs. L'expertise se construit à partir d'une connaissance scientifique coconstruite avec les réseaux scientifiques, grâce à la capitalisation de l'expérience mais aussi à une capacité grandissante de construire une controverse sociotechnique. ».

[17] Belpomme, D.et al., *Expertise toxicologique concernant cinq produits phytosanitaires utilisés par épandage aérien en Martinique et en Guadeloupe (Antilles françaises)*, European Cancer Environment Research Institute, Bruxelles, 30 Octobre 2013, disponible sur < http://eceri-institute.org/fichiers/rapport-pesticides-martinique-eceri-signe_1393926766.pdf >, consulté le 5 janvier 2014, p. 2.

[18] Propos de Belpomme, recueilli par Plantade Jean-Marc, « Un vrai désastre sanitaire », in *Le Parisien*, [site web], 17 septembre 2007, disponible sur [http://www.leparisien.fr/une/un-vrai-desastre-sanitaire-17-09-2007-

cible de nombreuses critiques cinglantes de la part de la communauté scientifique. Le 16 août des scientifiques de l'AFSSA et de l'INSERM rédigèrent une lettre de protestation adressée au directeur de la santé[19]. Il fut convoqué devant la Commission des affaires économiques, de l'environnement et du territoire de l'Assemblée Nationale le 7 novembre 2007 dans une session ouverte à la presse[20]. Au cours de cette séance, le rapport de Belpomme fut critiqué pour un manque de rigueur scientifique. Du fait de ce manque de rigueur scientifique, l'alerte donnée par Belpomme fut jugée comme un acte irresponsable par certains scientifiques présents. Cependant, dans l'effort de la communauté scientifique de pointer les erreurs scientifiques de leur collègue cancérologue, – effort duquel ne sont pas exclues certaines inimitiés entre professionnels[21]–, les questions importantes relatives aux potentielles conséquences de l'usage de ces pesticides ne furent pas soutenues pas les scientifiques présents. Contrairement aux politiques présents y compris les présidents des conseils régionaux de Guadeloupe et de Martinique qui reconnaissaient d'emblée la nécessité de l'alerte lancée par Belpomme, tous les scientifiques présents adoptèrent la position de risques non avérés scientifiquement. Ces derniers dénoncèrent des propos exagérés tentant de *discréditer* Belpomme et d'affaiblir l'alerte lancée. En invalidant le rapport de Belpomme, les scientifiques invalidèrent dans ce cas précis les dangers et soucis révélés évoquant la « coalition secrète entre une scientificité stricte et des menaces pour la vie humaine » que critiquait Beck[22]. Pourtant, force est de constater l'efficacité de cette alerte qui mena à la mise en place de plans CLD conséquents, à l'interdiction du paraquat et à la conduite d'une étude par l'office parlementaire des choix scientifiques et technologiques (OPECST), entraînant une nationalisation de la crise[23].

---

2008386218.php#xtref=http%3A%2F%2Flaurent.berthod.over-blog.fr%2Farticle-le-mediatique-professeur-belpomme-lanceur-de-fausses-alertes-42519850.html], consulté le 20 avril 2013.

[19] Commission des affaires économiques, de l'environnement et du territoire, Compte rendu n°11, de la séance du Mercredi 7 novembre 2007 Séance de 16 heure 15, présidée par Patrick Ollier concernant l'audition, ouverte à la presse, dans le cadre du comité de suite sur le chlordécone de M. le professeur Dominique Belpomme, cancérologue, des docteurs Luc Multigner (INSERM), Juliette Bloch (INVS) et Daniel Eilstein (INVS) et de Mme le professeur Marie Favrot, (AFSSA).

[20] Ibid.

[21] Le cancérologue Luc Multigner qui menait depuis quelques années des recherches sur le cancer reprocha à Belpomme de ne pas l'avoir contacté. Trois ans plus tard, il publia un article confirmant un lien entre le CLD et le cancer de la prostate.

[22] Beck, Ulrich, *op. cit.*, p. 113 : « Pour formuler cela en quelques mots : en campant sur la « pureté » de l'analyse scientifique, on en arrive à *polluer et contaminer* l'air, les denrées alimentaires, l'eau et le sol, les plantes, les animaux et les hommes. On aboutit donc à une coalition secrète entre une scientificité stricte et des menaces pour la vie humaine qui sont tolérée ou favorise *par cette même scientificité*. ».

[23] Torny, Didier, « De la découverte de la pollution à la construction de la crise sanitaire » in, *impacts sanitaires de l'utilisation de la chlordécone aux Antilles françaises, recommandations pour les recherches et actions de santé publique*, [en ligne], Saint-Maurice, INSERM et INVS, octobre 2009.

Outre le cas du professeur Belpomme, dont la *diffusion* d'informations lui valut d'être au milieu de l'arène politique, ces conflits furent également les lieux où les scientifiques et les experts eux-mêmes se retrouvèrent partie prenante au mouvement de contestation à l'encontre de l'État. Ce fut d'abord le cas de l'engagement individuel d'un médecin. En 2006, le docteur Denivet exerçant en Guadeloupe atteint d'une maladie grave tint l'État responsable de sa maladie. Il a consommé de l'eau contaminée au CLD comme le reste de la population pendant plusieurs années. Il déposa plainte contre l'État. Cette personne est la seule des Antilles à avoir ester en justice à titre individuel en faisant directement prévaloir la responsabilité de l'État dans une affection qui lui est propre. Comme je l'ai montré et analysé ailleurs, les ouvriers qui furent directement en contact avec le produit, ne participèrent pas aux actions en justice, ni aux manifestations des collectifs locaux concernant l'épandage aérien. Ce fait est d'autant plus marquant que les syndicats ouvriers sont habitués à mener un certain nombre d'actions politiques pour leurs revendications sociales. J'ai émis l'hypothèse que cette absence de mobilisation serait liée *en partie* à la nature non intuitive de la violence de cette contamination, et au nécessaire recours à une médiation scientifique. Cette nature non intuitive et la scientificité associée à cette pollution expliquent peut-être la raison pour laquelle la seule personne qui ait intenté un procès en son nom propre soit non seulement un scientifique mais surtout un spécialiste de médecine, c'est-à-dire quelqu'un qui maîtrise le langage et les concepts scientifiques inhérents aux risques sanitaires amenés par cette contamination. La plainte de ce docteur, bien qu'elle soit individuelle, participa d'un même mouvement collectif lancé par d'autres associations guadeloupéennes qui déposèrent plainte en même temps.

Dans ces conflits relatifs aux pesticides, des associations de scientifiques et d'experts se sont retrouvées au centre de mouvements collectifs de contestation. Ce fut le cas de la vétérinaire Béatrice Ibéné, présidente l'ASFA, lors du conflit relatif à l'épandage aérien en Guadeloupe. Cette association fut parmi les plus actives du collectif contre l'épandage aérien allant jusqu'à provoquer l'annulation d'un arrêté ministériel encadrant l'octroi de dérogation pour la pratique de l'épandage aérien devant le Conseil d'État en 2014. Ce fut également le cas des associations de médecins. En Guadeloupe, l'association En-vie-santé attaqua les dérogations à l'épandage aérien accordées par la préfecture. En Martinique, l'AMSES et plus tard l'association Santé-Environnement-Sans-Dérogation (SESD) participèrent aux mobilisations contre l'épandage aériens en tant qu'associations de professionnels de santé. L'association de l'AMSES attaqua en justice les différentes dérogations *en tant*

*qu'association de médecins*. Le docteur Jos Pelage, présidente de l'AMSES, joua également un rôle important dans la mobilisation collective contre l'épandage aérien en Martinique.

Le conflit lié à l'épandage aérien aux Antilles vit l'espace publique se transformer en lieu d'argumentations et de contre-argumentations scientifiques. Les multiples dérogations accordées par les préfectures de Guadeloupe et de Martinique ayant été contestées en justice, les tribunaux administratifs de Basse-Terre et de Fort-de-France furent, pendant ces séances, transformés en véritables laboratoires. Les différentes parties comprenant les associations écologistes, les associations de médecins et les producteurs agricoles avancèrent tour à tour leurs arguments scientifiques devant lesquels les juges des référés durent statuer. Cette transformation d'une instance juridique en laboratoire scientifique fut explicitement assumée quand les producteurs proposèrent au juge à des fins de démonstration que la séance se tienne à l'intérieur d'une plantation de bananes[24].

## Experts et scientifiques : la parole de ceux qui voient ou les orateurs de l'apocalypse

Ces pollutions chimiques révèlent des instances où ces scientifiques et ces experts sont érigés en véritables *maîtres de la nature des Antilles et orateurs de l'apocalypse*. Ces pollutions chimiques ont engendré une configuration où des scientifiques et des experts se retrouvent les tenants de relations de pouvoir envers l'État et la société civile concernant le rapport à la nature et l'usage des ressources naturelles. Le nécessaire recours à l'outillage scientifique et aux différents experts pour révéler, comprendre et « gérer » cette pollution au CLD, couplé à l'impossibilité d'une appréhension sensorielle de celle-ci, c'est-à-dire l'absence d'une *expérience directe* de la présence de cette molécule dans le tissu organique de ces îles et ses effets, instaure une relation particulière entre les sciences, les experts et la société civile fondée sur la *croyance*. Les scientifiques, les experts ou ceux qui les ont lus, font état à tout vent d'une omniprésence du CLD qui reste cependant cachée aux sens et à l'expérience. Ils disent et certifient que le CLD se retrouve dans l'eau, la terre, les animaux, les poissons, les végétaux, le corps, le lait maternel, mais que cette molécule ne peut être ressentie physiquement. Les scientifiques deviennent ici les messagers privilégiés de la nature des Antilles. À travers leurs langages et leurs instruments de mesures, ils parviennent à déchiffrer des contenus de la nature qui demeurent cachés aux sens et à la majorité de la population.

[24] Compte rendu de l'audience du 28 novembre 2013, du tribunal administratif de Fort-de-France. N° 1200811-1200854 1200943, actant l'annulation de l'arrêté préfectoral 2012-2230002 du 10 août 2012.

La socialisation de cette pollution, la mise en place d'un ensemble de politiques publiques, les manifestations et actions en justice, en validant socialement les paroles des scientifiques placèrent ces derniers au plus près de la nature antillaise. Cet ensemble de mesures et d'actions qui reposent ultimement sur les paroles des scientifiques consacre une hiérarchie dans les rapports à la nature qui place les scientifiques au sommet. Ils sont posés au-dessus des rapports des agriculteurs, pisciculteurs à leurs milieux, au-dessus des relations paysagères et culturelles. Les pêcheurs ne peuvent plus juger par eux-mêmes de la qualité de leurs poissons, les agriculteurs ne peuvent plus attester de celle de leurs patates douces par leurs propres expériences sensorielles et les consommateurs ne peuvent plus par leur connaissance gustative juger de la qualité de l'igname. À travers la politisation et la socialisation de cette pollution, les scientifiques sont érigés en véritables *maîtres du rapport à la nature antillaise*.

L'érection des scientifiques en gardiens des portes de la nature antillaise à travers cette pollution a pour première conséquence le renforcement d'une *croyance collective* dans les sciences au sein même des rapports à la nature et au milieu antillais. L'absence d'expérience sensorielle de cette pollution rend cette croyance nécessaire. Les scientifiques détiennent ainsi un monopole de lecture de la nature antillaise. Il faut ainsi *croire* ce que ces scientifiques nous disent, *croire* à cette présence non ressentie. La latence et le décalage dans le temps des effets sanitaires associés à une exposition chronique à cette molécule rend nécessaire une croyance spécifique. Il faut donc croire à la présence de la molécule, mais croire aussi à ses effets délétères transgénérationnels. Cette croyance collective en les paroles de ces nouveaux maîtres de la nature, confère aux scientifiques un rôle d'écrivains de l'apocalypse. Ils ont pour fonction de dévoiler, d'enlever (ápó) le voile sur ce qui est caché (kalúptô). Ils sont devenus les orateurs d'une parole apocalyptique dont ils détiennent le monopole. La société demeure désormais en attente de leurs *révélations* sur le devenir de la nature, sur la présence ou l'absence de molécules ou autres éléments néfastes, bref en attente de leurs oracles.

L'on pourrait me faire remarquer que cette croyance en les sciences n'est pas spécifique au CLD, que bon nombre d'usages et de pratiques quotidiennes sont fondés sur cette foi. Cependant la spécificité des pollutions chimiques telles celle du CLD réside dans l'absence de maîtrise qui découle de l'impossibilité de ressentir sa présence physiquement ou de l'attester par soi-même. Pour exemple, si beaucoup ne savent pas comment fonctionne l'électricité, ni peuvent le voir, il demeure possible d'en développer une maîtrise à travers les interrupteurs et surtout de constater des effets – la lumière – qui attestent de sa présence. Invisible, on sait ce

qui arrive quand on met les doigts dans une prise de courant. Autrement dit, dans le cas de l'électricité, face aux discours scientifiques il demeure possible à tout un chacun d'avoir, dans une certaine mesure, une maîtrise, voire une commande de cette présence. Les effets toxiques et délétères d'une exposition à une pollution radioactive apparaissent rapidement[25]. Si l'on ne sait ce à quoi l'on a été exposé sans avoir recours aux compteurs Geiger, l'on *sait* et l'on *sent* que l'on a été en contact ou exposé à quelque chose, en tout cas que quelque chose s'est passé. Enfin, il pourrait m'être objecté que cette relation de croyance ne diffère pas de celle instituée par la découverte des microbes par Pasteur. Ce sont des organismes que l'on ne voit pas et qui pourtant sont là. La différence de cette relation de croyance vis-à-vis des germes et de la pollution au CLD réside dans la possibilité d'attester la présence en observant la réduction de morbidité liée à mise en place de mesure de réduction d'exposition aux germes. Sans oublier, comme le rappelle Bruno Latour, les forces en présence et en compétition, les procédés, les définitions et le « théâtre de la preuve »[26] de Pasteur qui permettent sinon d'inventer, à tout le moins de constituer le microbe en vérité scientifique, nous devons remarquer qu'il existe néanmoins une *vitesse de la preuve* qui rend sensible cette existence constituée. Cette vitesse de la preuve n'est pas uniquement celle observable dans les expériences à l'intérieur du laboratoire. Elle s'observe par exemple dans les succès de Pasteurs contre la rage.

Or, les mécanismes particuliers des effets sanitaires liés à l'exposition chronique au CLD impliquent un délai significatif entre les moments de l'exposition et les moments où les effets sanitaires de ces expositions se révèlent. Il devient difficile voire impossible de lier intuitivement ces expositions à une molécule dont l'on ne peut même pas saisir la présence à travers des effets sanitaires. Si du jour au lendemain les populations antillaises cessaient d'être exposées au CLD, les conséquences sanitaires apparaîtraient toujours des années voire des générations plus tard. L'impossibilité de rattacher immédiatement l'exposition à cette molécule à des effets sanitaires immédiats – sauf en cas d'exposition aigüe – entraîne une difficulté supplémentaire à la reconnaissance de la présence de cette molécule et rend d'autant plus nécessaire cette croyance en les sciences. Seuls quelques scientifiques avec leurs instruments à l'intérieur de leurs laboratoires lointains peuvent, sinon voir, à tout le moins attester de sa présence. L'absence d'une corrélation intuitive entre l'exposition au CLD et des effets sanitaires néfastes, l'impossibilité de développer un rapport autonome à cette pollution

[25] C'est le cas par exemple de l'augmentation des cancers de la thyroïde dans le sud de la Biélorussie après de la centrale nucléaire de Tchernobyl.
[26] Latour, Bruno, *Pasteur : guerre et paix des microbes*, Paris, La Découverte, 2011, p. 140.

instaure non seulement une relation fondée sur la croyance mais surtout une *dépendance* vis-à-vis des sciences et des experts.

## B. Les Antilles ou la cynique fabrique d'un laboratoire : critique des VTR et des LMR

### Cynisme politique et complicités des scientifiques face à l'ignorance : le choix de l'intoxication

La réponse étatique à la pollution au CLD, comprenant des mesures de limitation de l'exposition à travers des interdictions de pêches, des interdictions de certaines cultures sur les sols contaminés, des nouveaux filtres pour l'eau de source, mobilisant des dizaines de millions d'euros, aussi importante soit-elle, montre un *usage cynique des sciences*. Non seulement cet effort étatique occulte les questions politiques et les revendications de justice inextricablement liées à cette pollution, mais cet effort mobilise tout un ensemble de centres de recherche scientifique et d'experts dans la corroboration de choix philosophiques contenus dans l'idée même de *gestion* de cette pollution. Ces choix relevant d'une posture cynique trouvent leur plus importante illustration dans l'outil de mesure central de la gestion : la détermination de Valeur Toxicologiques de référence (VTR). Suit la définition donnée par l'Observatoire des Pesticides :

> « Une valeur toxicologique de référence, fixée le plus souvent à partir d'effets toxiques observés chez l'animal de laboratoire, est une quantité d'un contaminant que les experts estiment pouvoir être consommée sans que l'on puisse craindre d'effets néfastes pour la santé humaine soit durant la vie entière (limite tolérable d'exposition répétée chronique), soit dans un laps de temps court, une journée par exemple, (limite d'exposition aiguë). »[27]

A partir de ces VTR, des limites Maximales de Résidus dans les aliments (LMR) sont déterminées. Les LMR « sont les niveaux supérieurs de concentration de résidus de pesticides autorisés légalement dans ou sur les denrées alimentaires et les aliments pour animaux »[28].

Le recours à ces VTR et LMR pour orienter toutes les mesures prises par l'État français face à cette pollution comporte en lui-même un ensemble de choix philosophiques. En premier lieu, cette *gestion* de la pollution à partir des LMR porte *le choix de vivre avec une intoxication chronique « acceptable »*. Ce choix premier occulte, comme le rappelle

[27] ORP, « Le glossaire : les définitions », in *Observatoires des Pesticides (ORP)*, [site web], 28 juin 2008, disponible sur <http://www.observatoire-pesticides.gouv.fr/index.php?pageid=534 >, consulté le 20 avril 2014
[28]European Food and Safety (EFSA), « Limites maximales de résidus», in *European Food and Safety*, [site web], 28 janvier 2001, disponible sur < http://www.efsa.europa.eu/fr/pesticides/mrls>, consulté le 15 mars 2014.

Beck, « la question de savoir *s'il existe* une intoxication acceptable »[29]. Là git le cynisme fondamental depuis lequel les programmes de l'État prennent sens. Tous les arrêtés préfectoraux d'interdiction de pêche et de culture, ont pour visée cette intoxication chronique acceptable. L'argument d'une impossibilité de faire autrement du fait de la généralisation de la contamination ou de l'absence d'une solution technique de dépollution n'enlève rien à ce cynisme, au contraire. L'alternative présentée se résumant à la proposition suivante « soit une gestion aux LMR, soit rien » caractérise précisément cette situation cynique. Ce cynisme réside dans *l'acceptation* de l'intoxication au point où celle-ci devient une condition organique des Antilles. Elle entre dans la composition du sang des Antillais. L'horizon amené par ce choix est celui de vies et de corps dont la présence d'une molécule cancérigène et perturbateur endocrinien est présenté non seulement comme acceptable, mais plus encore comme étant immuable.

En second lieu, le cynisme des sciences intervient quand ce choix philosophique premier, celui qui annexe le CLD à la composition biologique naturelle du corps antillais, devient étayé par les scientifiques et les experts. Lors de la redécouverte de la pollution au CLD aux Antilles, et en particulier la forte concentration de CLD dans les sources d'eau, des captages d'eau ont été fermés (ex Capes Dolé en Guadeloupe), le temps d'installer des filtres à charbon actifs. Une fois que ces dispositifs techniques permirent d'atteindre les normes préalablement fixées, les sources furent de nouveau ouvertes à la consommation. La question de savoir s'il existe une concentration acceptable de CLD dans l'eau fut cachée derrière l'existence de normes de concentrations de produits pesticides de l'eau, comme le rappelle le sociologue Didier Torny :

> « La question ainsi posée par certaines associations est : peut-on boire tout au long de sa vie de l'eau avec de très faibles résidus de chlordécone sans effet sur la santé ? La réponse des autorités – ces eaux sont « conformes à la réglementation » – ne peut satisfaire ceux pour qui le chlordécone est, par nature, dangereux ou cancérigène. »[30]

L'usage cynique des sciences fut beaucoup plus patent concernant la contamination des denrées alimentaires. À la découverte de la contamination de certains aliments comme les légumes racines ou certains fruits de mer, la politique fut celle du « zéro chlordécone ». Ainsi des lots de patates douces ont été détruits sur le port de Dunkerque et aux Antilles entre 2002

[29] Beck, Ulrich, *op. cit.*, p. 117.
[30] Torny, Didier, « Gérer une pollution durable, le cas du chlordécone aux Antilles françaises », in *Courrier de l'environnement de l'INRA,* N°59, [en ligne], Paris, INRA, octobre 2010, disponible sur < http://www7.inra.fr/dpenv/pdf/TornyC59.pdf>, consulté le 20 mars 2015, p. 63.

et 2003 dès que la présence du CLD était constatée[31]. Contrairement à l'eau, il n'existait pas de normes régulant la quantité de CLD présente dans les denrées. C'est à ce moment, en 2003, que les autorités ont réitéré le choix de rendre possible la consommation de produits potentiellement contaminés au CLD en inventant des normes.

### *Les sciences au service du politique*

L'AFSSA (l'Agence Française de Sécurité Sanitaire des Aliments) – ancienne ANSES (Agence nationale de sécurité sanitaire, de l'alimentation, de l'environnement et du travail) – fut l'objet de trois saisines distinctes. Le 19 juillet 2002 par la Direction générale de la santé afin d'avoir un « appui technique et méthodologique à l'évaluation des risques » ; le 6 mars 2003 par la direction générale de la concurrence, de la consommation et de la répression des fraudes afin de :

> « […] vérifier si la fixation d'une limite maximale de résidus (LMR) pour la chlordécone supérieure à la limite de détection était envisageable ou non ; et en mars 2003 par la direction générale de l'alimentation pour fixer une valeur toxicologique de référence qui permette d'évaluer les risques liés à l'exposition de la chlordécone et de fixer une LMR provisoire »[32].

Il est important de remarquer l'ambiguïté de ces saisines. D'un côté, il est question d'une aide méthodologique et de savoir *s'il* est envisageable d'avoir une toxicité acceptable. Il s'agit de la question fondamentale de savoir si oui ou non l'on peut consommer du CLD sans danger. D'un autre côté, la direction générale de l'alimentation intime à cette agence de produire ces normes provisoires répondant alors implicitement à la première question. Cette question fondamentale fut écartée. Mettant en avant les pertes économiques associées aux mesures d'interdictions prises et la durabilité de la pollution, les autorités ont commandé à cette agence *de déterminer scientifiquement des normes d'intoxication acceptable*, bref, d'étayer scientifiquement des choix philosophiques et politiques pris au préalable.

Le 10 décembre 2003, l'AFSSA répondit en émettant deux valeurs limites d'exposition (VTR) au CLD, l'une pour l'exposition aiguë et l'autre pour l'exposition chronique. Il s'agit clairement d'une insertion du politique dans le laboratoire. L'on ne peut considérer cette enquête de l'AFSSA comme une véritable recherche scientifique car le résultat de celle-ci, à savoir la possibilité scientifique d'édicter une norme pour la consommation chronique de

[31] Ibid., p. 65.

[32] Martin Hirsh, Avis de l'Agence française de sécurité sanitaire des aliments relatif à l'évaluation des risques liés à la consommation de denrées alimentaires contaminées par la chlordécone en Martinique et en Guadeloupe, [en ligne], Maison Alfort, ANSES, le 10 décembre 2003, disponible sur <https://www.anses.fr/fr/content/avis-de-lagence-fran%C3%A7aise-de-s%C3%A9curit%C3%A9-sanitaire-des-aliments-relatif-%C3%A0-l%C3%A9valuation-des-2 >, consulté le 20 juin 2015.

CLD chez l'homme, était déjà contenue dans la demande. Il suffit simplement de mettre des chiffres sur un choix philosophique et de l'estamper par les experts.

## L'invention de normes d'intoxication tolérables et ignorantes : VTR et LMR

La détermination par avance du résultat de l'avis de l'AFSSA pose un doute sérieux sur le caractère scientifique de cet avis. Ce doute demeure renforcé au regard de la méthodologie usitée pour dériver ces deux valeurs qui semble prolonger le cynisme politique. Le fait le plus frappant de cet avis demeure l'absence totale de données épidémiologiques relatives à l'exposition des habitants des Antilles, ou même de données épidémiologiques qui correspondent à la situation d'exposition chronique des Antillais. Seules sont mentionnées les données épidémiologiques des travailleurs de l'usine de Hopewell dont la situation est totalement différente de celle des Antillais. L'AFSSA édicta ces deux VTR à partir de données expérimentales faites sur les rats et les souris. Le problème ne réside pas dans la situation par laquelle l'AFSSA se retrouve face à une absence de données, et se doit d'extrapoler à partir de données d'une autre espèce. Le problème se pose quand le doute et l'incertitude scientifique pourtant au cœur la production de connaissance sont masqués dans le but de répondre aux saisines des autorités étatiques.

Ce que manifeste ce premier avis de l'AFSSA, à travers l'absence de données épidémiologiques locales, est le fait que l'on ne puisse pas répondre scientifiquement à la question de savoir s'il est possible de consommer du CLD sans danger sanitaire. *On ne sait pas*. Cette ignorance rend impossible tout calcul de risque. Cette ignorance est d'autant plus grande que les Antillais ne sont pas exposés à un seul pesticide mais à une multitude de pesticides dont les effets combinés – l'effet cocktail – demeurent inconnus. Rappelons que les recherches des pesticides dans l'eau mirent en évidence la présence d'autres dérivés organochlorés tels que l'hexachlorocyclohexane, la dieldrine, et le perchlordécone (mirex) tous reconnus comme toxiques. Or face à cette ignorance, bafouant le principe de précaution, cette agence répondit par l'affirmative en donnant lieu non pas à une dérivation scientifique de valeurs mais bien à *une invention sans fondement empirique – absence de données épidémiologiques – et théorique* :

> « L'Agence française de sécurité sanitaire des aliments considérant que : - la présence d'effets cancérogènes est limitée au foie chez le rongeur pour des doses hépatoxiques dépassant la dose maximale tolérable (10 mg/kg p.c./j) et qu'aucun effet génotoxique n'a été mis en évidence ; - sur l'ensemble des études réalisées, l'effet sur la fonction rénale, observé à la dose de 0,25 mg/kg p.c./j, peut être considéré comme l'effet critique à retenir ; en se fondant sur la dose sans effet néfaste observé (NOAEL) la plus faible de 0,05 mg/kg p.c./j déduite de cette étude et en appliquant un facteur de sécurité conventionnel de 100 rendant compte de la variabilité inter et intra-espèce, *une limite tolérable d'exposition répétée pour la chlordécone de 0,0005 mg/kg p.c./j peut être définie* [Ce sont des mg par kg de poids corporel et par jour]; »[33]

Se basant sur les réactions de rats en laboratoires, en utilisant « un facteur de sécurité conventionnel », qui semble pouvoir permettre de passer d'une espèce à l'autre à partir d'une simple multiplication – indépendamment des différences physiologiques et différences d'expositions -, l'AFSSA répond par la positive. Dans une totale ignorance, cette agence invente une valeur d'exposition acceptable pour les hommes habitant aux Antilles. Le caractère contradictoire d'une réponse scientifique à la possibilité d'une consommation sans danger de CLD dans une situation d'ignorance se remarque à la coexistence sur la même demi page des phrases suivantes : « une limite *tolérable* d'exposition répétée pour la chlordécone de 0,0005 mg/kg p.c./j peut être définie » et « Catégorie 2B : L'agent (le mélange) est peut-être cancérogène pour l'Homme. Les circonstances d'exposition donnent lieu à des expositions qui sont peut-être cancérogènes pour l'Homme »[34].

L'année suivante, l'institut de veille sanitaire (InVS) mena une Évaluation Quantitative des Risques Sanitaires (EQRS) associés à la contamination au CLD et autres organochlorés afin « d'apprécier l'existence d'un risque dans la population antillaise lié à l'exposition continue et prolongée aux substances organochlorées »[35]. Cette appréciation des risques comprenant également l'évaluation de la cohérence entre les effets sur les animaux de laboratoire et sur l'homme, légitima ainsi l'édiction de valeurs toxiques de référence à partir de tests en laboratoires. Dans son analyse, l'InVS évoque les mêmes VTR déjà mentionnées par l'AFSSA. Éric Godard de l'Agence Régionale de Santé de Martinique et Laurence Guldner de l'InVS, y voient une confirmation des valeurs de l'AFSSA[36]. Pourtant, ce qui

[33] Ibid., p. 4, je souligne.
[34] Ibid., p. 4, je souligne.
[35] Bonvallot Nathalie &, Dor Frédéric, *Insecticides organochlorés aux Antilles : identification des dangers et valeurs toxicologiques de référence (VTR) État des connaissances*, Saint-Maurice, Institut de veille sanitaire, 2004, p. 6.
[36] Godard, Eric & Guldner, Laurence, *« Évaluation et gestion du risque alimentaire associé au chlordécone* », in *Bulletin Epidémiologique Hebdomadaire, Chlordécone aux Antilles : bilan actualisé des risques sanitaires*, N°3-

apparaît pour Godard et Guldner comme une confirmation des VTR, c'est-à-dire une confirmation de « la quantité de substance à laquelle un individu peut théoriquement être exposé sans constat d'effet sanitaire néfaste »[37], est présenté au contraire par les auteurs de cette étude sous le signe de lacunes de connaissances, et de *grande incertitude* :

> « L'analyse toxicologique développée dans ce document révèle l'existence d'un certain nombre de lacunes dans les connaissances et donc de difficultés d'utilisation et d'interprétation des données disponibles. Plus concrètement, aujourd'hui, l'utilisation de données animales pour établir des VTR est une solution incontournable. *Il ne faut cependant pas occulter l'importance des incertitudes qui entourent ces VTR et donc les résultats quantifiés des risques encourus par les populations concernées.* »[38]

Enfin, de manière explicite les auteurs de cette étude précisent qu'ils ne peuvent pas déterminer le risque cancérigène associé à l'exposition au CLD :

> « […] pour le chlordécone, les données toxicologiques sont incomplètes et une caractérisation des risques encourus est envisageable seulement pour la survenue des effets non cancérigènes ; »[39]

Ces auteurs attestent explicitement de l'ignorance régnant quant aux risques cancérogènes associés à l'exposition d'une molécule pourtant reconnue depuis plus de 25 ans comme cancérigène possible par le Centre International de Recherche sur le Cancer. J'insiste sur cette situation absurde. *Dans l'ignorance complète des effets conjugués de l'exposition à plusieurs molécules comme c'est le cas aux Antilles, est inventée une limite tolérable d'exposition à* une *molécule reconnue comme cancérigène probable, le CLD, qui ne tient pourtant pas compte des effets cancérigènes de celle-ci, limite qui est imposée à une population de plus de 800000 personnes qui figure parmi les plus forts taux de cancer de la prostate au monde.*

Dans le cadre de l'harmonisation des LMR par la commission européenne ces valeurs ont été revues à la baisse. L'European Food Safety Agency (EFSA) rendit un avis à partir d'un travail théorique sur les régimes alimentaires européens et conclut que les LMR déterminées par l'AFSSA ne sont pas suffisantes[40]. L'intrusion du politique au sein du

---

4-5, [en ligne], InVs, 2011, disponible sur < http://www.invs.sante.fr/beh/2011/03_04_05/>, consulté le 15 octobre 2015, p. 35.

[37] Avis de l'Agence Française de Sécurité Sanitaire de l'Environnement et du Travail relatif à la proposition d'une méthode de construction de valeurs toxicologiques de référence pour les substances toxiques sur la reproduction et le développement, [en ligne], Afsset, avril 2007, disponible sur < https://www.anses.fr/fr/system/files/CHIM2003etAS03Ra.pdf >, consulté le 7 mars 2015, p. 2.

[38] Bonvallot Nathalie &, Dor Frédéric, *op. cit.*, p. 18, je souligne.

[39] Ibid., p. 18.

[40] Torny Didier, *op. cit.*, p. 68.

laboratoire scientifique se révèle dans la manière dont cette harmonisation imposée par la commission européenne, fut présentée et perçue non pas comme le fruit d'un travail théorique et scientifique de l'EFSA, mais plutôt comme le résultat d'une *volonté politique*. À la suite de l'alerte lancée par le professeur Belpomme et des dépôts de plaintes par les associations écologistes locales, la ministre de la Santé évoque déjà la baisse des LMR comme une action politique. Sur le site internet de l'agence gouvernementale de l'Observatoire des pesticides, l'orientation politique des décisions scientifiques est clairement revendiquée :

> « Q16. Pourquoi, si les arrêtés de 2005 sont respectueux de la santé de l'homme, a-t-on encore baissé les valeurs limites de chlordécone ? Le gouvernement a voulu aller plus loin, afin de réduire au maximum possible la présence de résidus de chlordécone retrouvés dans l'alimentation et de restaurer la confiance des consommateurs dans la qualité des produits issus de l'agriculture antillaise. »[41]

Cette insertion du politique au sein de processus scientifique témoigne au fond de l'ignorance inhérente au processus d'invention de VTR et de LMR de sorte que ces valeurs, sont présentées comme traduisant simplement des orientations politiques, des positions éthiques ou des choix philosophiques.

### *Critique des mesures mises en place à partir des LMR et VTR*

Comme nous l'avons vu, les LMR et VTR ont pour principe *de permettre une intoxication chronique jugée tolérable*. Ces valeurs servirent de base « scientifique » à partir de laquelle les autorités publiques prirent un ensemble de mesures visant à *limiter* – donc à accepter – l'exposition des populations à cette molécule. Les contrôles des contaminations des terres, et de produits cultivés mettent en acte les principes portés par ces valeurs. L'une des mesures mises en place où l'incertitude scientifique est la plus visible demeure les interdictions de zones de pêches sur les côtes littorales mises en place depuis 2008. Les milieux marins côtiers étant également contaminés, des arrêtés préfectoraux ont interdit la pêche côtière dans certaines zones des littoraux de Guadeloupe et de Martinique. Ces zones ont été largement déterminées par les études de l'Institut Français de Recherche pour l'Exploitation de la Mer (IFREMER). Cependant, la cartographie de la mer ne limite pas le déplacement des poissons entre ces différentes zones imaginaires. Monsieur Casius, pêcheur de plus de 40 ans d'expérience de pêche professionnelle, ne peut plus pêcher aux alentours de

[41] ORP, « les limites maximales de chlordécone », in *Observatoire des Résidus de Pesticides*, [site web], disponible sur <http://www.observatoire-pesticides.gouv.fr/index.php?pageid=582&ongletlstid=225>, consulté le 20 juin 2015.

la mangrove de Génipa. Monsieur Casius questionne l'efficacité de cette mesure du fait que les poissons continuent à circuler :

> « Mr. Casius_ Vous avez bouché ? Est-ce que vous avez bien bouché ? Est-ce que vous avez mis un mur du fond de l'eau à une distance de hauteur pour que les poissons ne puissent pas passer. Qu'est-ce qu'on a bouché ? On a rien bouché, parce que le soir les gros poissons rentrent ici. Ils viennent sur les palétuviers, ils viennent pour pondre, et puis ils repartent la journée. Ça se fait souvent. Ça se fait. […] Tous les poissons viennent sur les palétuviers. Je connais tout ça, on voit les œufs. »[42]

Dans la conclusion de son rapport de 2013 servant de base à la mise en place des zones d'interdiction de pêche de Guadeloupe, l'IFREMER reconnaît cette incertitude inhérente à ce processus :

> « Si les traits généraux de la distribution de la contamination de la faune halieutique par la chlordécone autour de la Guadeloupe semblent désormais assez nets, cette perception ne doit pas masquer la très grande variabilité du phénomène, notamment en raison des caractéristiques même du système marin, que ce soit par la grande fluidité du milieu induisant une forte dynamique de circulation et d'échange entre les masses d'eau, ou en raison de la biologie des espèces à travers leur mobilité et la flexibilité de leurs comportements. En outre, si les explorations incluent tous les principaux types d'espèces d'intérêt halieutique rencontrés en Guadeloupe, elles n'ont porté que sur une fraction des quelques 180 espèces pouvant contribuer à l'exploitation halieutique dans l'archipel. Aussi les résultats présentés dans ce rapport doivent-ils être appréhendés simplement comme des tendances. »[43]

Ces mesures exposent les barrières et les sécurités que les hommes se donnent face à une grande incertitude qu'ils ne peuvent occulter. Indépendamment des mesures, des contrôles et des arrêts préfectoraux, les autorités disent essentiellement qu'elles ne garantissent pas une consommation sans CLD. De concert avec le principe même des LMR et VTR, elles se contentèrent tout au plus de permettre une intoxication dans des quantités jugées, par elles, acceptables.

[42] Entretien de Mr. Casius et Mr. Roger *op. cit.*

[43] Bertrand, J.A., Guyader, O. et L. Reynal, *Rapport : caractérisation de la contamination de la faune halieutique par la chlordécone autour de la Guadeloupe* : *Résultat des campagnes de 2008 à 2011*, [en ligne], IFREMER et DAAF Guadeloupe, juin 2013, disponible sur <http://archimer.ifremer.fr/doc/00136/24762/22840.pdf>, consulté le 20 juin 2015, p. 29 .

## Les Antilles ou la fabrication d'un laboratoire conscient : une imposition de valeurs scientifiques et morales

La conséquence directe de cet avis est la constitution des Antilles en laboratoire où l'on observe les effets sanitaires sur d'une population qui demeure chroniquement exposée au CLD. L'on pourrait me rétorquer que la mise en laboratoire commença depuis 1972, l'année où le CLD fut pour la première fois utilisée. Cependant, la situation inaugurée par les « mises aux normes » des captages d'eau ayant des résidus de CLD (dans l'eau potable), et les avis de l'AFSSA diffèrent sensiblement. Il s'agit d'un dispositif qui à la fois autorise consciemment l'exposition chronique de plus de 800000 personnes à une molécule classée cancérigène, et finance une batterie de recherches médicales sur les conséquences de cette exposition. Ce dispositif juridique, politique et scientifique est celui de la création d'un laboratoire. Les Antilles sont de fait instituées en expérience de laboratoire scientifique. Il n'est pas impossible que ces données épidémiologiques des Antilles deviennent par la suite utilisées pour évaluer les risques d'autres populations exposées au CLD, comme le Cameroun, la Côte d'Ivoire ou encore l'Allemagne, si l'usage important de la CLD est connu, les recherches sur les possibles contaminations n'y ont pas encore été menées sérieusement. C'est à cette même conclusion qu'aboutit Torny au terme de son article où il avance, sans aucune ironie, cette situation de laboratoire des Antilles relatif au CLD, comme une réalité à accepter :

> « Les Antilles françaises demeurent donc un laboratoire à petite échelle dans ce monde durablement pollué (Carson, 1962) où, après avoir reconnu l'existence d'une pollution durable et irréversible et avoir pris les mesures d'urgence qui s'imposaient, il s'agit de vivre avec sur des générations. »[44]

Le chercheur en sciences sociales reprend ici la même position des autorités en indiquant qu'« il s'agit de vivre avec sur des générations ». Il reprend l'idée qu'il s'agit là d'un *fatum* et qu'il n'y a pas d'autres possibilités. Ici, l'invention et l'imposition d'une *Valeur* Toxique de Référence coïncide avec l'imposition d'une valeur morale de ce qu'est une vie saine pour les Outre-mer.

Outre la critique de la position cynique adoptée par les autorités et l'implication des scientifiques et experts qui appuyèrent « scientifiquement » cette position, l'autorisation explicite à la consommation chronique d'une quantité de CLD pose également une question d'ordre politique : celui du caractère démocratique de ce choix. L'invention de ces VTR et

[44] Torny, Didier, *op. cit.*, p. 70.

LMR comporte des orientations politiques, des jugements de valeur et surtout fait montre d'un cynisme certain qui voit acceptable l'idée d'une contamination toxique dont les risques ne sont pas maîtrisés. Ces positions éthiques et ces jugements de valeur marquent pour Ulrick Beck, la rencontre des sciences avec la démocratie[45].

Face à la grande incertitude associée à la caractérisation des risques, les scientifiques et experts ne peuvent plus se réfugier derrière une supposée objectivité de la science, mais doivent reconnaître l'implication de certains jugements de valeurs et parfois de certains choix politiques. Or, si les scientifiques et experts sont légitimés de par leurs formations académiques et leurs positions professionnelles à être « savants des sciences et des techniques », rien ne les prédispose à être « savants des éthiques », et plus encore rien ne légitime leur jugement de valeurs. Reconnaître l'existence de ces jugements de valeurs au sein même du processus scientifique, implique de reconnaître la nécessité d'une discussion démocratique de ces valeurs. Qui décide de ces valeurs ? Qui participe à la discussion de ces valeurs inhérentes à la définition des risques ? Qui décide de cette orientation philosophique ? Qui décide d'autoriser la consommation de CLD, et par là-même, érige la population ultramarine au rang de sujet d'un laboratoire ? Les experts n'ont pas la légitimité de décider de ce qu'est une vie digne d'être vécue pour 800000 personnes. Cette incertitude du risque ouvre les portes du laboratoire et appelle à des processus démocratiques de décisions.

Or aux Antilles, la sensibilité politique de la question de la contamination au CLD et la manière dont celle-ci a été traitée par les pouvoirs publics et les politiciens ont masqué ces jugements de valeurs derrière l'apparat de procédures et d'instances scientifiques. On assiste alors à un discours schizophrénique : dans le même moment où les scientifiques – comme dans le rapport de 2004 de l'InVS – attestent de leur ignorance, ils énoncent des mesures, des limites des LMR dites certaines. Il nous faut donc saisir les critiques de la mise en place de LMR, non pas comme une unique opposition à des mesures gouvernementales mais aussi et surtout comme l'énonciation positive de valeurs fondamentales sur l'idée d'une vie digne *et* saine. D'une part, s'opposant à l'expertocratie, ces critiques comportent une revendication d'ordre démocratique faisant part du droit de participer aux décisions qui affectent directement la vie des habitants de ces îles. D'autre part, ces critiques pointent en creux un horizon de vie commune qui ne soit pas imbibée de CLD. Afin d'éclairer la peinture de cet

[45]Beck, Ulrich, *op. cit.*, p. 105 : « […] en s'attachant aux risques, les sciences naturelles se sont inconsciemment et à leurs corps défendant *privées d'une partie de leur pouvoir, elles sont pliées à la démocratie*. Les assertions sur les risques, parce qu'elles contiennent implicitement des jugements de valeur sur ce qu'est une vie digne d'être vécue, comportent *une part de codétermination* ».

horizon de vie, il importe d'expliciter la charge subjective que revêt cette pollution aux Antilles.

Si l'opposition à une vie chargée de CLD signifie en premier lieu l'opposition à cette « intoxication acceptable » l'horizon d'une vie sans produits toxiques, celle-ci se recouvre aux Antilles de deux autres portées subjectives. En effet, contrairement à des pollutions chimiques liées à des accidents, la pollution au CLD est perçue par de nombreuses associations locales comme le fruit d'une injustice qui, en l'absence d'un rendu de justice, n'est pas officiellement reconnue. En ce sens, l'autorisation à consommer des produits contaminés, outre la toxicité et les effets sanitaires délétères suspectés, se recouvre de la mémoire de cette injustice première qui a entraîné la pollution. Aussi les directives gouvernementales qui de fait promeuvent l'ingestion de CLD par les habitants Antilles, sont aussi ressenties comme une manière d'accepter l'inacceptable, à savoir d'accepter cette injustice ou encore « d'avaler une pilule qui ne passe pas ». Ce sentiment d'injustice n'est pas spécifique aux Antilles mais se retrouve partout où des décisions malveillantes ont provoqué la contamination durable de personnes, dont les effets sanitaires non seulement affectent les conditions de vie mais aussi rappellent l'injustice subie.

Aux Antilles, l'opposition aux LMR est recouverte d'une autre charge subjective en rapport cette fois-ci à leur histoire coloniale. La perception de cette pollution comme étant la conséquence de l'histoire coloniale et esclavagiste des Antilles recouvre les LMR d'une dimension subjective supplémentaire. Dans cette perspective, accepter de consommer les LMR, consiste non seulement à accepter un produit toxique dans son corps, à accepter de vivre avec une injustice non admise officiellement mais surtout est vécu comme l'acceptation du prolongement du tort fondamental de la colonisation et l'esclavage. À travers ces trois aspects, la contamination au CLD et la mise en place de LMR sont vécues comme une *souillure*. « Merde, on nous a chié dessus ! »[46] s'écrie avec amertume monsieur Bong, l'un des responsables du comité régional de la pêche en Guadeloupe. En somme, cette critique des VTR et des LMR est aussi une critique contre l'imprégnation des corps antillais de cette marque coloniale.

[46] Entretien avec Mr. Bong, Pointe-à-Pitre, Août 2014.

# C. Aliénation scientifique du monde vécu et du rapport aux corps des Antillais

## Aliénation scientifique du monde vécu

En deuxième partie de cette thèse j'ai restitué les conséquences sociales et politiques de la pollution des écosystèmes antillais par le CLD. À travers les diverses interdictions de pêche et restrictions des possibilités de cultures sur les terres contaminées, cette pollution a entraîné des évictions écologiques. Des personnes se sont vues littéralement expulsées de lieux, de rivières, de terres et de mangroves qu'elles fréquentaient à travers leurs pratiques. J'ai montré que cette pollution a non seulement entraîné une modification radicale du paysage, mais elle a également porté atteinte aux capacités d'auto-alimentation des Antillais en ce qui concerne la production de légumes tubercules, prolongeant une rupture coloniale du rapport à la terre. Enfin, au-delà de ces manifestations socioéconomiques et politiques de cette pollution, j'ai aussi indiqué que celle-ci comportait des conséquences peut-être à un niveau plus intime. Cette pollution fait naître un doute dans la propension bienveillante de la terre de ces îles. C'est ici, à ce niveau intimiste du rapport à la terre, à la nature et à son propre corps, que les sciences, les scientifiques et les experts occupent une place particulière concernant cette pollution au CLD. Ce monopole scientifique de la possibilité d'attestation de la présence du CLD et de ses effets, place la population dans une relation de dépendance vis-à-vis des sciences et des experts du CLD.

Il y a là une aliénation première qui porte atteinte à une appréhension intuitive du milieu naturel au sens où l'entend André Gorz, c'est-à-dire le milieu dont,

> « […] ses structures, son fonctionnement sont accessibles à une compréhension intuitive ; parce qu'il correspond au besoin d'épanouissement des facultés sensorielles et motrices, parce que sa conformation familière permet aux individus de s'y orienter, d'interagir, de communiquer « spontanément » en vertu d'aptitudes qui n'ont jamais eu à être enseignées formellement »[47].

Plus qu'une aliénation scientifique du milieu naturel, j'avance qu'il se joue surtout une *aliénation scientifique du monde vécu et du corps des Antillais.* Faisant écho aux écrits de André Gorz et Jürgen Habermas[48]. Par la place prise par les sciences et les experts, cette contamination a entraîné une aliénation du monde « vécu » de l'agriculteur. L'agriculteur ne

[47] Gorz, André, « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », *in Ecologica*, Paris, Galilée, 2008, p. 49.
[48] Ibid., p. 49 : « [Un monde vécu] se définit notamment par le fait que le résultat des activités correspond aux intentions qui les portent, autrement dit que les individus sociaux y voient, comprennent et maîtrisent l'aboutissement de leurs actes. ».

peut plus se fier à sa vue ou à son palper pour juger de la qualité de sa patate douce. Par cette contamination, l'agriculteur demeure dépossédé d'un de ses espaces de maîtrise. Cette aliénation scientifique reste sensiblement différente des contrôles de qualités extérieures et des audits menés par les services de l'État qui ont pour fonction de garantir le respect des normes sanitaires du produit. Face à ces dispositions l'agriculteur peut agir et organiser sa production de sorte à ce que son produit remplisse les conditions exigées. L'aliénation première ici a plutôt trait à l'absence totale de prise suscitée par cette contamination. Cette contamination manifeste avant tout, l'existence de ce quelque chose qui échappe à la maîtrise de l'agriculteur. Il ne peut pas savoir si sa terre est polluée sans avoir recours aux scientifiques et à leurs instruments dont les résultats prennent les allures d'une parole divine. Il n'a plus qu'à espérer que le résultat soit en sa faveur. Cette aliénation première précède l'aliénation seconde des expulsions écologiques et de leurs conséquences économiques, politiques et paysagères.

Cette aliénation scientifique du monde vécu est aussi à l'œuvre dans le rapport des pêcheurs à leurs lieux de pêches tels que les mangroves, les mers, ainsi qu'à leurs produits de pêches. Cette aliénation scientifique est lisible dans la difficulté que Monsieur Casius et Monsieur Gérard, tous deux pêcheurs (père et fils) des Trois-Ilets à la Martinique ont à croire et à comprendre la pollution de la mangrove par la CLD. Monsieur Casius, le père de monsieur Roger, affirma en 2012, soit trois ans après l'interdiction de pêche, n'avoir toujours pas compris la pollution du CLD :

> « Mr. Casius_ Ah, j'aimerais qu'on explique, je sais pas si je vais arriver au fond des choses, mais j'aimerais qu'on m'explique *pour voir* comment cela se passe. » [49]

Il me fit part lors de notre entretien de sa révolte à face à ce manque d'explication. Il relate ainsi la scène où pour la première fois on lui a appris la nouvelle du CLD sans rien expliquer [50]. Quant à son fils, Mr. Roger, souhaitant taire les doutes soulevés par son père et

[49] Entretien de Mr. Casius et Mr. Roger *op. cit,* je souligne.

[50] Ibid. : « Mr Casius_On nous a appelé, la plupart des pêcheurs d'ici. On nous a dit, il y a une réunion à l'Anse à l'âne. Pour nous parler, que signifie le chlordécone. Comment est fait le chlordécone. Qu'est-ce que ça fait ? Ecoutez bien ce que je vous dis. […]. Tout simplement. Il y a eu l'administrateur, enfin y avait pas mal de personnes. On nous a fait entrer. On nous a mis comme les enfants d'école, sur chaque banc, comme si c'est le certificat d'étude qu'on va passer. Chaque personne sur un banc. On est en train de semer des feuilles. En semant des feuilles il y a des choses que nous ne comprenons pas, mais il y a des choses qu'on peut voir. Il y a marqué ton ''nom'', Ceci cela, le ''nom du bateau'' patati patatata. ''Enrolé combien de temps''. ''Qu'est-ce que vous faites, quelle pêche que vous faites ?''. On a tout compris. Là, on reste les bras croisés. Après, on nous demande de mettre combien de poissons que l'on prend, si c'est par jour, par mois, par semaine. Chaque personne peut mettre ce qu'on veut, ce qu'on peut. Là, on a terminé. On tire les feuilles devant nous ! On nous dit : ''la réunion est terminée''. Ya rien d'autr ! C'est ainsi que ça s'est passé. Il y a des pêcheurs qui n'ont pas signé qui n'ont

donner raison à la science, il explique la situation du CLD en faisant néanmoins une confusion entre la diminution des ressources halieutiques et la contamination des poissons par le CLD toxique pour l'homme :

> « Mr. Roger_ Mais il faut reconnaître qu'il y a du CLD. S'ils ont fait fermer, c'est parce qu'il faut reconnaître qu'il y a du CLD. Il y a des études pour ça. Il y a des gens qui font des études pour ça. *Mais pas prend moun pour couyon* (ne prenez les gens pour des couillons). Je reconnais comme je vous ai dit au début, comme mon père doit reconnaître qu'il y a des endroits où il ne pêche plus comme auparavant. C'est vrai que la mer a été polluée encore plus qu'auparavant. Parce qu'un endroit qui n'est pas pollué reproduit automatiquement. Il faut reconnaître… Moi, je plonge, mon père plonge. Je descends très profond, il y a des endroits où je pêchais et tu ne pêches plus du poisson comme auparavant. Il faut reconnaître ça, il y a des espèces qui ont disparu. » [51]

Dans sa perspective, le CLD est présenté non pas comme une contamination, mais bien une pollution. Alors que la pêche a été interdite à cause des conséquences sanitaires pour les habitants, monsieur Roger fait du CLD une pollution qui serait elle-même responsable de la diminution du stock de poissons. Cette confusion témoigne d'un trouble introduit dans cette relation à un milieu, à une mangrove, à une mer, à un type de poisson dont les pratiques décennales en firent un paysage familier. En deçà des expulsions écologiques et des interdictions c'est ici que se situe cette aliénation scientifique du rapport au milieu et au monde vécu.

## Monopolisation par les experts et scientifiques du laboratoire des corps des Antillais et opacité

N'ayant pas accès à la présence de ces produits chimiques ou de leurs conséquences par l'expérience directe des sens, la population demeure dépendante de la parole des scientifiques et des experts. Cependant, cette dépendance en la parole des scientifiques et des experts n'est pas uniquement le fruit d'une scientificité, d'une connaissance voire d'une maîtrise d'un langage particulier. Cette dépendance n'est aucunement l'unique résultat d'une complexité des processus chimiques, physiques et biologiques à l'œuvre. Outre la scientificité de ces

---

rien fait. Là, ils ont eu raison, mais comme nous nous étions assis à l'intérieur, on a… vous voyez on a fait, on a été honnête, puisqu'on nous a dit on va nous expliquer qu'est-ce que c'est que le chlordécone. Qu'est-ce que ça veut dire ? On a retiré la feuille devant nous c'est fini, ''partez''! C'est ainsi ça s'est passé ! » L'auteur_ on ne vous a rien n'expliqué ? Mr Casius_ « Jusqu'ici, Jusqu'ici. Bon c'est ainsi cela c'est passé. On nous a rien dit d'autre. On nous a même pas dit si on va fermer, on va ouvrir, on va faire ceci. On nous a rien n'expliqué et puis c'est tout. ».

[51] Ibid.

pollutions, cette dépendance résulte aussi et surtout de directives politiques qui empêchent les habitants des Antilles d'avoir accès à des moyens de vérification de la présence du CLD. Ces obstacles et ces refus d'accès à cette vérification par soi-même du CLD se manifestent de plusieurs manières.

Parfois, ce refus d'accès est le résultat de dissimulation inavouée d'informations. L'accès aux cartes précises des terres polluées reste cantonné à un « need to know » basis. Cette absence d'accès est le fruit de procédures qui ne sont pas efficaces ou ne sont pas toujours appliquées, ou encore comme témoigne monsieur Bona, membre du LKP en Guadeloupe, qui n'ont pas les moyens suffisants :

> « Mr. Bona_ C'est pour montrer le paradoxe qu'il y a entre soi-disant une prise en compte de la réalité et la réalité même. Un jour, j'ai téléphoné au service Jaffa à Basse-terre. Je leur ai demandé de venir faire un prélèvement sur un terrain pour pouvoir dire s'il y a du CLD ou non. Puisqu'ils faisaient de la publicité. Et là, j'ai appelé un gars (tu peux réessayer tout de suite). Le gars m'a dit qu'ils n'ont pas d'argent. Donc l'État met en place soi-disant un programme triennale, des choses comme ça, mais en fin de compte, c'est du pipeau. Jusqu'à aujourd'hui, j'ai appelé Jaffa pour qu'ils viennent faire un prélèvement, pour savoir si le terrain est sain. Ils prennent ton nom, mais ils ne viennent pas. Ils n'ont pas le budget pour faire ça. »[52]

De même que l'absence de traçabilité de produits, le sentiment d'un accès non efficace à ce moyen de vérification scientifique de la présence du CLD, contribue également à maintenir une opacité au sujet de cette molécule vis-à-vis des consommateurs.

Enfin, le pouvoir conféré aux experts et scientifiques, et l'aliénation résultante des habitants de leurs rapports à leur milieu et de leur rapport à leurs propres corps se traduit avec force en ce qui concerne l'interdiction faites aux habitants de tester leur propre sang pour la présence de CLD. Cette difficulté et cette interdiction furent déjà rencontrées par le Docteur Denivet. Étant médecin, il souhaitait vérifier scientifiquement le lien qu'il supputait entre sa maladie invalidante et la présence de CLD dans son organisme. Denivet parle d'un véritable « parcours du combattant » :

[52] Entretien avec Mr. Bona, Pointe-à-pitre, Guadeloupe, Août, 2014 : « Ni an jou. C'est pour montrer paradoxe là ki ni entre soit disant prise en compte de la réalité et la réalité même. An téléphoné au service Jaffa à Basse-terre. Et man té di yo de vini fè an prélèvement sur on terrain pour pé di mouin, si y ni CLD ou pas. Puisque yo té ka fè publicité. Et là an crié boug-là, ou pé réessayer criéyo là. Boug-là ka di mouin, yo pa ni l'agent. Donc l'État ka met en place soi-disant des programmes, des programmes triéennale, bagay kon ça. Mais en fin de compte c'est du pipeau. Jis jodilà ou ka crié Jaffa, que ou ni an prélèvement, vini fè an prélèvement si on terrain pou vwè si terrain-là sain. Y ka prend nomaw mais y pé pa vin parce que y pa ni l'agent. Y pani budget pou fèy ».

> « Dr Denivet_ Et la première chose qui m'est venue à l'esprit quand j'ai commencé à penser au CLD, c'est qu'il faut que je me fasse doser le CLD dans le sang. Savoir s'il y a du CLD dans le sang, combien et tout, c'est même le plus logique. S'il y a une histoire de plainte, il faut avoir un élément solide. Et à mon avis ce qui était solide c'était ça. C'était savoir un petit peu la quantité de CLD, s'il y avait du CLD dans le sang et puis quelle quantité. Et là donc, j'ai essayé de savoir où on pouvait doser le CLD. Et là c'était le parcours du combattant. Là j'ai commencé…C'est le parcours du combattant, ce qui fait que je me suis dit : ''*C'est opaque, c'est opaque, c'est pas normal''* . Il y a des choses qui ne sont pas normales. Parce que je n'arrive pas à savoir où on dose, on ne peut pas savoir, c'est compliqué ! »[53]

Après avoir fait de multiples recherches et demandes d'information, le docteur Denivet s'est rapproché de l'équipe de recherche médicale en Guadeloupe dirigée par le professeur Luc Multigner afin de se faire tester le sang. Avec son équipe à cette période (2006-2007), Multigner menait déjà des recherches et des dosages de personnes en Guadeloupe notamment dans le cadre de l'étude Karuprostate. Il s'agit donc d'un médecin qui s'adresse à un autre médecin afin de se faire tester le sang. Pourtant, comme Denivet le raconte, malgré des relations cordiales avec cette équipe, le dosage lui fut refusé. Ce dosage fut présenté au docteur Denivet comme étant onéreux, compliqué et inutile. Enfin, Multigner lui répondit que non seulement il n'avait pas le droit de lui faire tester le sang, mais plus encore, il ne connaissait pas d'autres endroits au monde où il pouvait se faire tester le sang. En somme, sous couvert de questions éthiques et déontologiques, une monopolisation des méthodes de vérification scientifique est à l'œuvre. Une population qui se retrouve contaminée ne peut pas vérifier par elle-même cette contamination.

En septembre 2012, Harry Durimel, avocat[54] et fondateur du parti Caraïbe Ecologie Les verts Guadeloupe et conseil municipal de Pointe-à-Pitre, rédigea une pétition devant le parlement européen, pointant la responsabilité de l'État dans la contamination au CLD[55]. En particulier, dans cette pétition Durimel pointe la responsabilité de l'État pour la « Poursuite de la commercialisation de produits à base de chlordécone entre 1990 et 1993, [le] Retard dans la mise en œuvre des moyens de lutte contre la pollution, [la] Violation du principe de

[53] Entretien avec Dr Denivet., France, Novembre 2015, je souligne. (passage retranscrit avec son accord).
[54] Il fut aussi l'avocat du Dr Denivet au moment du dépôt de la plainte de celui-ci.
[55] Durimel, Harry, « CONTRE L'EMPOISONNEMENT DES SOLS ET DES HOMMES ANTILLAIS PAR LE CHLORDECONE ET AUTRES PESTICIDES », in, *Blog official Harry Durimel*, [site web], 14 septembre 2012 disponible < ,http://www.harrydurimel.fr/post/2012/CONTRE-L-EMPOISONNEMENT-DES-SOLS-ET-DES-HOMMES-ANTILLAIS-PAR-LE-CHLORDECONE-ET-AUTRES-PESTICIDES>, consulté le 15 juin 2015.

précaution [et l'] Empoisonnement de la population de Guadeloupe »[56]. Cette pétition fut reçue au parlement en octobre 2015. Dans une interview accordée le 7 octobre 2015 à une chaîne locale de télévision en Guadeloupe au sujet de sa pétition, Canal 10, Durimel rappelle qu'il est toujours interdit à tout Guadeloupéen d'aller dans un laboratoire et de se faire tester le sang pour la présence de CLD :

> « Nous savons que nous sommes tous contaminés. Il y a un taux à partir duquel le rapport Karuprostate a établi un lien de causalité entre cancer de la prostate et ce taux de CLD dans le sang. Nous devons pouvoir savoir, chaque Guadeloupéen, combien de CLD on a dans notre sang, puisqu'on nous dit que nous en avons tous dans notre sang selon l'INSERM. Mais là, c'est encore l'omerta. Vous savez Mr. Luce que vous et moi, on n'a pas le droit d'aller dans un laboratoire et de faire un test pour savoir combien de CLD on a dans le sang. C'est interdit ! […] On combat pour la vérité. On a le droit de savoir. Le droit à la santé commande qu'on puisse aller tester combien de produit nocif qu'on a dans son sang. Moi, je ne comprends pas comment en Guadeloupe, on accepte d'être interdit de savoir, combien de CLD on a dans le sang. Et les élus à qui je parle de ça se disent très surpris. Mais personne ne bouge parce qu'en Guadeloupe […] Si les Guadeloupéens se mettaient debout, si on était une centaine seulement à aller à l'ARS et demander le droit pour nous même de tester notre sang et de savoir combien de CLD on a dans notre sang, je pense qu'on ne pourrait pas nous refuser ça. Un simple échantillon de sang. […] Je profite de votre antenne pour lancer un appel. Mobilisons-nous pour exiger le droit de savoir combien de poison on a dans notre sang. Vous avez le droit de savoir. »[57]

Cette interdiction de fait – et non de droit[58] – de tester le sang a pour effet de renforcer le pouvoir conféré aux scientifiques non seulement dans le traitement politique de cette contamination et dans le rapport au milieu, mais plus encore dans le rapport au corps. Cette interdiction d'accès de la population aux moyens de vérification scientifique de la présence du CLD dans les sols, dans les eaux, et dans le sang renforce alors la dépendance en la parole des scientifiques et experts. Face à la contamination de toute une population, le seul recours à la connaissance de cette présence du CLD reste la croyance en la parole du scientifique.

Ici, il faut bien distinguer la croyance en les sciences et en leurs productions de connaissance, de celle en la parole des scientifiques-experts. L'interdiction d'accès à ces

[56] Harry Durimel, « Pétition au parlement Européen », in, *Blog official Harry Durimel*, [site web], 17 avril 2013, disponible sur <http://www.harrydurimel.fr/public/HDFICHIER/CHLORDECONE_-_PETITION_AU_PARLEMENT_EUROPEEN.pdf >, consulté le 20 février 2016.

[57] Interview de Harry Durimel, par journaliste de la chaîne de télévision guadeloupéenne Canal 10, in *Canal 10*, [page Facebook Canal 10], le 7 octobre 2015, disponible sur <https://www.facebook.com/106879605998916/videos/1000666429953558/ >, consulté le 20 février 2016.

[58] Il n'y a pas à ma connaissance, ni à celle de Mr. Smith, un des responsables de l'équipe de recherche Karuprostate avec lequel je fis un entretien, une loi qui interdit au patient de se faire tester le CLD dans le sang. Cependant, l'impossibilité de pouvoir le faire indépendamment des programmes de recherche médicale spécialisée consacre de fait cette interdiction.

modes de vérification scientifiques institue de fait cette dépendance en *la parole des scientifiques* et non en les sciences. Comme le pointait déjà Bruno Latour dans *Politiques de la nature*, la séparation moderne entre science et politique, a donné lieu à la constitution de deux chambres relativement étanches l'une envers l'autre, qui organisent la vie civile dont l'une, les sciences, aurait l'autorité indiscutable, et l'autre, la politique, aurait la parole[59]. Cette bipartition des compétences aurait laissé un ensemble d'« experts » capables de naviguer d'une chambre à l'autre, dont l'autorité de la parole ne serait jamais remise en cause :

> « Bref, ces quelques élus [les experts] pourraient se voir dotés de la plus fabuleuse capacité politique jamais inventée : *faire parler le monde muet, dire le vrai sans être discuté, mettre fin aux débats interminables par une forme indiscutable d'autorité qui tiendrait aux choses mêmes »*[60].

La parole à laquelle je fais allusion ici, n'est pas celle du politique qui se saisit du fait scientifique indiscutable, le brandissant comme l'argument d'autorité indiscutable cherchant à convaincre l'auditoire. Il s'agit bien ici de la parole de scientifiques ou d'experts qui revendiquent leurs expertises au nom des sciences. Dans les médias, au parlement ou sénat, ce sont scientifiques et experts qui sont invités à *parler indiscutablement*, éclipsant par-là la parole du politique.

Dans notre cas, nous sommes bien loin de la proposition de Latour d'une reconfiguration de ces deux chambres qui ouvertes à de nouveaux collectifs et associations d'humains et de non-humains, recevraient des propositions multiples et variées dans la tâche de composer un monde commun. Au contraire, on assiste au renforcement de cette bipartition de la vie civile. Plus encore, se produit une véritable colonisation de la politique par les sciences. Ce que j'ai identifié à travers ces obstacles et ces interdictions aux procédés scientifiques de vérifications, est plutôt la mise en action de *mécanismes de défense de cette parole indiscutable*. Face à une demande de discussion et de vérification, on oppose soit une opacité, soit une interdiction à la population. Il en résulte la situation paradoxale suivante où dans le même moment où il est demandé à la population de croire à une parole des scientifiques et des experts du fait même qu'elle se revendique de la vérité de la science, l'expérimentation scientifique lui est refusée. Le paradoxe réside en ce qui distingue le rapport aux sciences et aux découvertes scientifiques d'un rapport de foi, à savoir la

[59] Latour, Bruno, *Politiques de la nature, comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 2004 [1999], p 31 : « Tiens, comme c'est curieux ; vous essayez donc d'organiser la vie civile avec deux chambres dont l'une aurait l'autorité et pas la parole, et l'autre la parole mais pas l'autorité ; croyez-vous vraiment que ce soit bien raisonnable ?».
[60] Ibid., p. 28, souligné dans le texte.

possibilité d'une épreuve de la vérité, d'une expérience de vérification et les discussions résultantes sont interdites en même temps que cette parole scientifique est établie en vérité politique. Il alors est demandé à une population de croire en une parole des scientifiques qui non seulement dévoile des conséquences graves pour la santé des Antillais, mais qui organise des rapports aux milieux terrestres, marins, à l'eau et aux jardins créoles, tout en lui subtilisant sa scientificité.

Il convient aussi de distinguer cette situation de celle du rapport d'un patient à son médecin. Si le médecin a une connaissance scientifique du corps du patient, ce dernier peut *voir* les résultats des expériences menées sur lui. Il peut lire les résultats d'analyses du sang, voir les radios et les scanners. Il a aussi la possibilité d'avoir des avis différents, et peut alors devenir par moment un véritable chercheur de son propre corps puisant différentes informations et entreprenant diverses expériences. Or aux Antilles, il se passe deux processus. D'une part, une aliénation scientifique du rapport au corps des habitants se déroule à travers ces interdictions. Concernant le CLD, l'Antillais ne peut occuper la position de chercheur de son corps. Son corps devient de fait un laboratoire dont il ne peut assumer la maîtrise. Au sein de ce laboratoire, l'Antillais occupe au mieux la fonction de laborantin, au pire celle de rats de laboratoire de fait.

D'autre part, un effort est fait pour maintenir un monopole de certains scientifiques sur le laboratoire des corps des Antilles. Ainsi seuls certains sont non seulement autorisés à parler, mais à enquêter et à rechercher cette présence de CLD. Ces mécanismes de défense de la parole indiscutable des scientifiques sur le laboratoire des corps Antillais ont été mis en évidence dans les réponses faites à Belpomme lors de son alerte lancé en 2007. Pourtant, cette parole se voit conférer une grande capacité d'influence sur la vie sociale aux Antilles, dictant et commandant des plans interministériels de plusieurs millions d'euros, interrompant l'activité professionnelle de nombreux pêcheurs et agriculteurs. Capacité d'influence de politiques qui en retour contribue à asseoir la domination de la parole des scientifiques et des experts. Les politiques d'interdiction de pêche en rivière et le long de certaines zones littorales de Martinique et de Guadeloupe, les politiques d'interdiction de culture de certaines denrées sur les terres font alors office de vérification non pas de la scientificité de la parole des experts et des scientifiques mais bien de leur importance et de leur capacité d'influence. Aujourd'hui, Luc Multigner et son équipe de recherche basée en Guadeloupe demeurent les chefs du laboratoire du corps des Antillais.

Attention ! Loin de moi l'idée d'invalider les sciences ou les résultats scientifiques de ces nécessaires et importantes recherches. Il ne s'agit pas non plus d'une critique personnelle à ces scientifiques qui seraient alors les « méchants ». Il s'agit plutôt de remarquer la configuration particulière dans laquelle les populations antillaises se retrouvent par rapport à cette parole scientifique tout en se voyant refuser l'accès des outils de vérification scientifique, et d'en souligner les résultantes formes d'aliénation, de pouvoir et de domination. Ainsi, de l'invisibilité phénoménologique du CLD repérée en amont, le traitement politique de cette contamination, et l'institution de scientifiques et d'experts en orateurs de l'apocalypse et maîtres de la nature et des corps Antillais a entraîné *une opacité du CLD*.

## Aliénation scientifique du rapport au corps des Antillais : le vol radical du lait du peuple

La situation de dépendance à la parole scientifique instaurée par cette pollution affecte également des rapports intimes entre l'agriculteur et la terre, le pêcheur et le poisson mais aussi le rapport à son propre corps. En effet, cette contamination touche à une des relations les plus intimes du corps, celle liée à la reproduction. Rappelons que les travailleurs de l'usine d'Hopewell qui furent exposés à des fortes doses de CLD eurent des troubles temporaires de la spermatogénèse[61]. Une récente thèse de médecine démontra que le CLD fut également associé à une augmentation du risque de fausse couche[62]. J'ai aussi rappelé que le CLD est associé à des retards du développement neurologique (et cognitif) dans la petite enfance. Enfin, nous savons bien entendu que cette contamination du CLD a contribué en 2012 au plus fort taux de cancer de la prostate au monde. Or, les différents traitements de cancer de la prostate, qu'il s'agisse de la chimiothérapie, de la radiothérapie ou d'hormonothérapie ou qu'il s'agisse de chirurgie testiculaire, de chirurgie de la vessie ou de la prostate portent atteinte directement la fertilité des hommes. Elles peuvent limiter la spermatogénèse et provoquer des troubles de l'éjaculation.

L'ampleur des conséquences sanitaires de cette contamination demeure dans l'ensemble minorée par la recherche scientifique. Réduisant ces conséquences à des nombres et des proportions, les scientifiques peuvent alors affirmer que dans l'ensemble les populations

[61] Cannon S.B. et al., « Epidemic kepone poisoning in chemical workers », in *American Journal of epidemiology*, vol. 107 N°6, [en ligne], Carry, Oxford University Press, juin 1978, pp. 529–537.
[62] Sainte-Rose-Méril, Karine, *Aspects épidémiologiques et environnementaux des avortements spontanés en Martinique de 2003 à 2012*, Thèse de doctorat de médecine, soutenue à la Faculté de Médecine Hyacinthe Bastaraud, Université des Antilles et de la Guyanne (Martinique), 2015.

antillaises perdureront. Par exemple, Multigner montre dans une étude en 2006 que le CLD n'a pas d'effet significatif sur la qualité du sperme ou sur la concentration des hormones reproductives dans le sang[63]. L'un des responsables de l'enquête Karuprostate affirma lors de notre entretien que le CLD ne serait responsable directement que de quelques dizaines de cas sur les mille cas annuels des Antilles. Pourtant, le fait même que cette pollution, qui est une fois encore suspendue à la parole de ces scientifiques qui ont le monopole des outils scientifiques de vérification, mettent en question la capacité des Antillais à se reproduire, à se perpétuer, ou reprenant les mots de Spinoza à persévérer dans son être[64], témoigne de l'enjeu fondamental de celle-ci. C'est en ce sens qu'il importe de saisir les accusations par divers militants d'un « génocide par stérilisation ».

Dans sa diatribe à l'encontre de cette pollution et du rôle des services publics de l'État, le militant, essayiste et membre de l'Assaupamar MKBA, relate cet enjeu en 2010 en évoquant une stérilisation qui serait l'œuvre du colonialisme français :

> « Il ne faut pas beaucoup réfléchir pour comprendre qu'il s'agit dans le prolongement d'une logique coloniale d'une énième « profitation » de l'État français, qui cherche dans une phase finale à stériliser « une population » de colonisés vivant dans un espace géographique donné, espace terrestre et maritime qui seul intéresse fondamentalement et prioritairement cet État français. »[65]

Dans leur lettre ouverte du 20 avril 2014 les responsables de l'association Envie-Santé en Guadeloupe, les époux Joëlle et Philippe Verdol font une critique similaire :

> « Des études épidémiologiques récentes confirment que nos Peuples de Guadeloupe et de Martinique subissent actuellement un triple génocide : par cancers, par dégénération (malformations) et par stérilisation. »[66]

Indépendamment des idéologies politiques, ces critiques montrent bien que cette pollution a touché symboliquement à cette capacité propre d'un peuple à se reproduire physiologiquement. Elle a introduit un doute, une suspicion dans les potentialités reproductrices des peuples. Que ce doute soit minoré et réduit par les scientifiques n'enlève

---

[63] Multigner, L. et al., « Exposure to Chlordecone and Male Fertility in Guadeloupe (French West Indies) », in *International conference on Environmental Epidemiology and Exposure ISEE/ISEA*, [en ligne], septembre 2006, disponible sur <hal-00697382>, consulté le 20 juin 2015.

[64] Spinoza, *Éthique*, Paris, Seuil, 2010[1677] troisième partie, p. 227 proposition VII *« Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être »*, souligné dans le texte.

[65] MKBA, « CENTRALES PHOTOVOLTAIQUES AU SOL SUR TERRES AGRICOLES POUR LA MARTINIQUE ! PAS EN FRANCE ! », in *ASSAUPAMAR*, [site web], 27 octobre 2010, disponible sur <http://www.assaupamar.org/index.php?option=com_content&task=view&id=213&Itemid=19 >, consulté le 5 juin 2012.

[66] Verdol, Joëlle & Philippe, « Lettre ouverte », *in Verdol, Philippe, Le chlordécone comme arme chimique française, plainte et demande de réparations*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 14.

pas à cette question son importance. En touchant spécifiquement à l'organe sexuel masculin et à sa fertilité, elle introduit un doute dans les possibilités reproductrices des hommes. Au niveau politique d'un imaginaire masculin du peuple, le seul fait que cette pollution puisse affecter cette capacité physiologique entraîne « une castration symbolique ». En ce sens, elle entraîne une première fois *un vol radical du lait du peuple*.

Cette contamination et ces critiques de génocides par stérilisation ont à voir avec la construction d'un imaginaire sexué de la nation comme le montra Elsa Dorlin dans son livre *La matrice de la race*[67]. Si je rejoins les analyses de l'anthropologue Vanessa Agard-Jones qui replace cette pollution dans une crise de la masculinité aux Antilles[68] en approfondissant l'articulation de cette pollution à la question du genre, il convient de préciser que la reproduction biologique de la population aux Antilles présente *aussi* un enjeu spécifique, quelque peu distinct de la masculinité. Autrement dit, les enjeux symboliques des troubles de spermatogénèses et d'éjaculation d'un côté, et ceux des troubles de différenciation des sexes attribués au CLD[69] et du brouillage des genres à l'œuvre notamment dans les périodes carnavalesques aux Antilles d'un autre côté, sont *différents*. En ce premier sens de *lait du peuple,* je prête attention avant tout à la question de la reproduction.

Cette aliénation scientifique du corps des Antilles ressort de manière aussi dramatique dans la relation matricielle d'une mère à son enfant en bas âge. En effet, celle-ci touche à l'une des relations les plus intimes du corps : celle de l'allaitement. L'annonce de la découverte de la présence du CLD dans le lait maternel suscita de nombreuses réactions et des angoisses fortes comme en témoigne madame Savé, mère et membre de l'Assaupamar :

> « Mais cette affaire de CLD là me fait peur. Me fait peur. Comme il n'y a pas longtemps qu'on a commencé à mettre du charbon pour filtrer ce poison là, dans l'eau pour consommer. J'ai vécu à Basse-pointe. Donc Basse-pointe, c'est l'une des villes où il y a eu du CLD utilisé même en fait en surdosage. […] Donc ça m'a fait peur. Et le fait que justement j'ai vécu à Basse-Pointe, cela veut dire que lorsque je donnais mon sein à mes enfants, même si j'étais parti de Basse-pointe, et que j'ai habité au Lamentin ensuite. Et bien j'ai empoisonné mes enfants. J'ai empoisonné mes enfants. C'est mon beau père qui m'a dit que j'empoisonne mes enfants, [et] de ne pas donner le sein aux enfants. Alors après bon c'est vrai que cela m'a fait peur.

[67] Dorlin, Elsa, *La matrice de la race,* Paris, La Découverte, 2006.
[68] Agard-Jones, Vanessa, " Case #1: Chlordécone in France and the Antilles, ", in *Essai- Le procès contre le naturam,* [site web], 5 mai 2015, disponible sur <http://www.formsofcouncil.org/fr/inquiries/29_the_manufacturing_of_rights/404_case_1_chlord_cone_in_france_and_the_antilles>, consulté le 20 juillet 2015 & Agard-Jones, Vanessa, *Sovereign Intimacies : scaling sexual politics in Martinique*, Thèse en anthropologie, dirigée par Aisha Khan ChairNew York University, 2013.
[69] Verdol, Joëlle & Philippe, *op. cit.*, p. 14.

> J'empoisonne mon enfant. Et il a des cellules déjà qui sont pourries dans son corps et c'est inquiétant. C'est inquiétant… »[70]

Les peurs, les inquiétudes et les angoisses suscitées par cette contamination comme en témoigne madame Savé dans des espaces des plus intimes et dans ce qui apparaît comme étant le geste le plus protecteur d'une mère envers son enfant, le don de lait, découle directement de ces paroles des scientifiques. Bien entendu, en approfondissant scientifiquement la question, l'on verrait que ce lait à la fois nourrit, à la fois empoisonne. Mais c'est bien cela qui est en question. La contamination du lien naturel d'une mère à son enfant. Madame Savé ne peut plus se fier à son propre lait. Par cette parole scientifique, un doute est introduit dans sa relation à son corps et à son lait. Plus précisément, un doute est introduit dans la propension bienveillante de son corps en tant que matrice nourricière de son enfant.

Il ne s'agit pas d'un vol de lait maternel, à l'instar de la scène décrite par Toni Morrison dans son roman *Beloved*, où une femme Noire réduite en esclavage se voit extraire son lait de force par les adolescents du maître. Le vol, ici, est plus radical. Il s'agit de la réalisation soudaine de ce que ce lait, issu de l'acte le plus naturel non seulement de l'espèce humaine mais de tous les mammifères, est changé. Au lieu de nourrir, de protéger, de préserver, pour Madame Savé, ce lait tue. Il empoisonne, il « pourrit ». Elle doit alors se méfier de son propre corps. Autrement dit, il s'agit d'un *vol radical du lait maternel*. Ce qui est subtilisé, ce qui est volé, c'est la capacité pour la mère de faire de son corps la nourriture matricielle de son enfant, c'est-à-dire de *la capacité de son lait à être lait*. Il y va d'une atteinte grave à l'activité de mère nourricière de la mère. Résultat, madame Savé arrêta d'allaiter ses enfants. Ici une deuxième fois, cette contamination porte atteinte au sens figuré et au sens propre *au lait du peuple*. Que la conduite économique et politique particulière de cette industrie agricole ait pénétré le lait maternel, affectant la relation nourricière d'une mère à son enfant, qu'elle ait mis en question les capacités de reproduction des habitants de ces îles, qu'elle ait porté atteinte donc à ces liquides nécessaires à la reproduction des Antillais, à ces laits du peuple, telle est l'une des vérités les plus cinglantes de ce scandale du CLD.

[70] Entretien avec Mme Savé, Lamentin, Martinique, Août 2011.

## Le doute scientifique ou la paranoïa d'une croyance sans moyen scientifique de vérification

L'aliénation scientifique du corps des Antillais à travers la pollution au CLD n'est pas équivalente à la situation par laquelle un médecin apprend à son patient des informations sur le corps de celui-ci. Ces peurs et ces angoisses constituent une des conséquences de la nécessaire croyance en la parole de scientifiques sans avoir aucune prise sur leurs énoncés. L'habitant aux Antilles n'a pas accès à ces moyens de vérification scientifique. Il ne peut alors vérifier la présence de CLD ou les conséquences de celle-ci sur sa santé, sa morbidité ou celle de son enfant. Telle est l'une des différences fondamentales de l'affaire du CLD avec celle du virus HIV et le SIDA. Le test généralisé donne une marge de manœuvre et constitue un moyen de vérification scientifique pour l'habitant.

Or ici, la *croyance* en les paroles des scientifiques rendue nécessaire par les caractéristiques de cette pollution comporte par nature une dimension irrationnelle. Il est intimé de croire à une présence et à ses effets délétères sans pouvoir le constater par soi-même, et la seule garantie réside dans la même parole qui intime de la croire. Cette irrationalité concomitante des paroles scientifiques dans le cadre de cette contamination, laisse place par la suite à un usage irrationnel de cette parole où tout un ensemble de connexions et de liens de causalité sont établis à posteriori sans pouvoir fonder ces affirmations. Ainsi un certain nombre d'affections vont être attribués au CLD. Ces liens, vrais ou faux, demeurent basés ultimement sur cette croyance en les paroles scientifiques. C'est ainsi que monsieur Beille, un des membres du comité vigilance citoyenne de Guadeloupe affirma avec angoisse lors de notre entretien que tous les crabes pêchés pris dans les mangroves de Basse-Terre et vendus le long de la route sont contaminés[71]. Encore, monsieur Aigle, membre de l'Union Régionale des consommateurs de Guadeloupe déclare ne plus consommer l'eau de l'entreprise locale Capes Dolé, persuadé qu'elle est contaminée, malgré les filtres à charbon mis en place[72].

De même, madame Savé, à la découverte du CLD attribue l'ensemble de la morbidité des personnes âgées de Basse-Pointe à cette molécule et ce type de produits :

[71] Entretien avec Mr. Beille, Le Moule, Guadeloupe, septembre 2014.
[72] Entretien avec Mr. Aigle, Le Gosier (Guadeloupe), août 2014.

> « Mme Savé_ J'ai vu des personnes qui en mourraient, qui mourraient de leucémie, du cancer du sang etc. très jeune 40 ans, 50 ans. Ça fait peur puisque j'ai vécu à Basse-Pointe aussi. J'ai vécu entouré de bananeraies. J'ai vécu l'époque où les grandes personnes de Basse-Pointe disaient qu'ils avaient une sorte de cataracte, de conjonctivites des yeux qui suintaient toute le temps. Et *en fait* c'étaient les produits qu'ils mettaient dans les bananes qu'ils épandaient dans les bananes qui leur donnaient cette maladie-là. Ce genre de conjonctivite là les picotements dans les yeux. Donc là, j'ai commencé à m'inquiéter, le CLD tout ça, ça m'a vraiment inquiété. » [73]

Le fait important ici n'est pas la vérité de ces affirmations, qui dans le contexte de la forte pollution des Antilles aux produits chimiques sont pour le moins probables. Le fait important est que ces liens de causalités ne peuvent pas être étayés par l'expérience personnelle mais restent conditionnés à la croyance en ces paroles de scientifiques. La possibilité d'établir des liens de causalité entre maladies et une présence que l'on ne peut attester par nous-mêmes peut à l'extrême laisser place à une véritable paranoïa.

Outre la paranoïa, l'absence de préhension de cette molécule provenant tant de ses invisibilités que de l'interdiction d'accès aux moyens scientifiques de la vérification de sa présence, se retrouve palliée par moment, par des idéologies politiques. C'est ainsi que monsieur Sabré, agriculteur guadeloupéen de Basse-Terre, affirme que les « Haïtiens » viennent cultiver des légumes racines sur des terres polluées à la CLD[74]. Ne voyant et ne pouvant vérifier par lui-même la présence du CLD sur les terres ou dans les denrées vendues, cet agriculteur se repose alors sur son idéologie politique concernant les Haïtiens. Aux Antilles, la discrimination des Haïtiens est prégnante[75]. Des discours xénophobes sont couramment entendus y compris sur certaines chaînes de radios locales accusant l'immigration haïtienne aux Antilles d'être responsable des difficultés économiques locales. Le discours de monsieur Sabré prolonge cette discrimination en faisant cette fois-ci de l'Haïtien le responsable de l'empoisonnement des Guadeloupéens. Des discours similaires furent émis dans mes entretiens en Martinique.

Il ne s'agit aucunement d'affirmer que la dépendance en la parole des experts serait responsable de la discrimination à l'œuvre envers les Haïtiens aux Antilles. Il s'agit plutôt de remarquer que la configuration particulière de cette pollution, dont il est imposé de parler sans pouvoir fonder sa présence dans une expérience personnelle, rend possible de telles interprétations idéologiques.

---

[73] Entretien avec Mme Savé, Lamentin, Martinique, août 2011.
[74] Entretien avec Mr Sabré., Baillif, Guadeloupe, août 2014.
[75] Réno, Fred « L'immigrant haïtien entre persécutions et xénophobies », in *Hommes et migrations*, N°1274, Paris, Hommes & migrations, juillet-août 2008, pp. 132-142.

*La vérification scientifique par les mesures politiques*

En l'absence de visibilité de cette pollution, en l'impossibilité politique de l'accès des méthodes de vérification institutionnelles à travers des laboratoires ou personnelles à travers une expérience du corps malade que l'on peut rattacher à l'exposition, les seules manifestations de cette pollution demeurent les mesures politiques mises en place. Les interdictions de consommation de l'eau, les interdictions de pêches, et la mise en place de plan CLD constituent alors les seules manières par lesquelles cette contamination se révèle visible, palpable, bref vérifiable. La situation paradoxale de ce traitement de la pollution est que le seul indice de la scientificité de cette contamination, le seul rapport à une vérification de la présence du CLD possible, n'est pas celui d'un accès à l'épreuve scientifique, mais bien celui des effets de cette parole sur l'organisation socio-économique de ces îles. « Si toutes ces choses sont mises en place, c'est qu'ils disent vrai », peut-on se dire. On en arrive alors à la situation contraire à l'adage de la démonstration de la science où ce sont les mesures politiques qui viennent valider et confirmer les résultats scientifiques. C'est ainsi que monsieur Roger, le pêcheur de la mangrove de Génipa de Martinique, expliquant l'existence du CLD à son père, monsieur Casius, par cette phrase :

> « Mr. Casius_ Mais il faut reconnaître qu'il y a du CLD. S'ils ont fait fermé [l'accès à l'a mangrove], c'est parce qu'il faut reconnaître qu'il y a du CLD. » [76]

Comme le restitue monsieur Roger, c'est bien *parce qu'ils ont fermé* qu'« il faut reconnaître la présence du CLD ». Ici, l'affirmation politique vient justifier les résultats scientifiques.

## D. Les résistances marronnes et scientifiques de l'homme divisé : entre monde naïf et monde scientifique

Face à cette aliénation scientifique du rapport au monde vécu et aux corps des Antillais, se rencontrent des résistances spécifiques à la scientificité de ces pollutions chimiques. Il ne s'agit pas des résistances politiques telles que décrites en deuxième partie de thèse, où des associations portèrent plaintes, déposèrent des pétitions au parlement européen et émirent des critiques à l'égard des services publiques de l'État et des différents gouvernements. Étant inextricablement liées à ces dernières, ces résistances scientifiques ne relèvent pourtant pas directement d'une justice environnementale décoloniale. De concert avec les enjeux politiques de cette pollution et ses rapports à l'histoire coloniale et esclavagiste des Antilles, se joue

[76] Entretien de Mr. Casius et Mr. Roger *op. cit*

aussi une lutte concernant la place prise dans le vécu par les sciences, c'est-à-dire une lutte face à cette aliénation scientifique du monde vécu. Ici, les analyses du philosophe tchèque, Jan Patočka, sur le monde naturel me permettent d'éclairer ces résistances à l'œuvre.

En effet, la contamination du CLD aux Antilles ravive une tension entre deux représentations du monde. D'une part, se trouve ce que Patočka nomme le « monde « naturel » » ou le « monde naïf »[77]. Cette représentation est celle qui se donne aux sens. C'est l'aperception intuitive du monde. D'autre part, Patočka distingue ce monde naïf d'une représentation *théorique* du monde. Cette représentation est celle qui se base sur les sciences physiques, les mathématiques et les sciences de la nature participant de la modernité. Plus qu'une tension, ces deux conceptions du monde s'avèrent non conciliables donnant lieu à un « homme divisé »[78]. L'homme moderne vivrait, pour Patočka, dans un « monde double » :

> « L'homme moderne n'a pas du monde une conception unifiée. Il vit dans un monde double : dans son environnement, qui lui est naturellement donné, et en même temps, dans le monde que depuis l'ère moderne créent pour lui des sciences fondées sur ce principe que les lois de la nature sont d'essence mathématique. »[79]

J'ai indiqué qu'un tel dédoublement se retrouve présent dans la contamination du CLD, comme le traduisent les expériences de monsieur Roger et monsieur Casius qui n'arrivent pas à faire sens de cette présence invisible. Comme le rappelle Patočka, le développement des sciences modernes introduisit une rupture dans l'aperception naïve du monde naturel. Il ne s'agit pas d'un prolongement de cette représentation du monde naïf. Celles-ci exigent d'abord que l'on s'arrache de cette conception naïve et à la manière d'un Platon sortant de sa caverne familière afin, en retour d'éclairer le vrai. Elles donnent lieu à une « reconstruction radicale »[80] de la perception du monde, qui induit une faille infranchissable entre monde naïf et monde théorique de sorte que, par exemple, l'on ne puisse pas faire sens intuitivement du CLD.

Ces deux conceptions s'affrontent dans une impossible synthèse. Jusqu'à présent, j'ai analysé comment cette conception théorique du monde, étayée par un monopole politique de la parole des scientifiques, colonise les rapports familiers et vernaculaires au milieu, aux

---

[77] Patočka, Jan, *le monde naturel comme problème philosophique*, (trad. Jaromir Danek & Henri Declève), La Haye, Éditions Martinus Nijhoff, 1976 [1936], p. 8 : « Et nous pouvons justement parler ici de monde « naturel » ou « naïf », parce que c'est tout naturellement que nous est donné l'ensemble de ce domaine : l'accès à la réalité, à toute la réalité, se fait sans effort théorique explicite, sans ce labeur ni cet art propre à toute théorie. Ce qui distingue ce monde c'est précisément qu'il est là sans notre intervention libre, du seul fait de notre expérience, antérieurement à toute perspective théorique. ».
[78] Patočka, Jan, *op. cit.*, p. 5.
[79] Ibid., p. 1.
[80] Ibid., p. 8.

ressources naturelles et surtout aux corps. Cette aliénation scientifique du rapport au monde vécu et aux corps des Antillais est la conséquence de cette colonisation du monde naïf par le monde théorique. Ici, je m'intéresse aux formes de résistances particulières qui se sont déployées aux Antilles face à cette aliénation scientifique. À l'instar des pratiques de résistances développées dans ces sociétés depuis l'esclavage et la colonisation, il est possible, à des fins heuristiques, de distinguer deux formes de résistances : des résistances marronnes reproduisant la *praxis* du Nègre Marron, et des résistances scientifiques qui suivent un mouvement inverse représenté par la figure du compagnon de bord. Bien que différentes, ces résistances concourent à tenter de restaurer une confiance des Antillais en leur milieu, en ses denrées et en leur corps, bref en leur monde naturel.

## Echapper au CLD : les résistances marronnes

D'une part, ses trouvent des résistances que je nomme « marronnes ». Ces résistances marronnes ne se rencontrent pas au niveau politique ou sur la scène publique. Elles se déploient plutôt à un niveau individuel dans la relation personnelle avec le légume racine, le poisson, le crabe, et parfois son propre corps. Face à cette dépendance en une parole des scientifiques qui conduit à cette exclusion écologique collective, certains adoptent des attitudes « profanes » en choisissant de consommer des produits locaux au risque de prolonger leur exposition au CLD. Cette résistance marronne peut prendre les allures d'une posture cynique dans un défi des risques sanitaires ou encore une posture profane envers la croyance en les paroles des scientifiques. De prime abord, elle témoignerait soit d'une insouciance des risques soit d'une non croyance en ces risques, et ainsi d'une non croyance en les paroles des scientifiques. Ce cynisme est évident chez certains pêcheurs comme le décrit monsieur Bong, l'un des responsables du comité régional de pêche de Guadeloupe :

> « Mr. Bong_ De deux choses l'une : soit il dit il n'en a rien à foutre, il n'a rien à faire parce le CLD il n'en a rien à foutre. C'est pas lui, avant tout il faut qu'il vive. Et puis de toute façon, lui, comme il en a déjà mangé tellement, il est chlordéconé pourquoi pas tout le monde avec lui. Il met tout le monde dans le même bateau. Sans avouer mais c'est l'instinct de survie. »[81]

Pourtant, au-delà du déni et de l'insouciance, il me semble que cette résistance manifeste aussi autre chose. Monsieur Bong décrit aussi cette forme de « résistance » partagée par les pêcheurs et les consommateurs :

[81] Entretien avec Mr Bong, *op. cit.*

> « Mr. Bong_ Sur le CLD, nou za anpwazoné, nou key kontinué mangé, mangé an nous. (*Nous sommes déjà empoisonnés, nous allons continuer à manger nos repas locaux).* D'ailleurs même dans les micros-trottoirs, les personnes qui ont été interviewées n'ont rien à foutre. De toute façon, tout est empoisonné maintenant, tout ce qu'ils mangent, importé ou local, c'est empoisonné, alors autant manger local. C'était ça la réponse des gens, pour la plupart. Sauf quelques puristes qui bon, à partir de maintenant ils ne mangent plus de poisson ils vont acheter de la truite ou je ne sais trop quoi, mais ne sachant même pas comment cette truite a été pêchée où est-ce qu'elle a été pêchée ou élevée. Il y en a qui ont préféré manger du panga or, Dieu seul sait que comment le panga c'est un poisson qui est nourri avec de la merde. Les gens ont préféré manger du panga. Donc il y a eu une espèce de peur de la part de certaines personnes… mais c'était pas la masse. Le reste des gens disent bon ben 'pfff, man ja mouillé mwen ka pisser an pantalon an mwen, c'est-à-dire ou pé-é vwè ayen' (je suis déjà mouillé, je vais pisser dans mon pantalon, on ne verra rien). »[82]

S'il perdure en effet un certain cynisme où « je suis déjà mouillé, je vais pisser dans mon pantalon, on ne verra rien », cet extrait révèle qu'il se joue autre chose dans les rapports à la nature et à la nourriture locale que l'unique préservation de la vie et de la santé publique. Ce choix de continuer à manger ce « mangé an-nous » (notre nourriture) montre qu'il est aussi question à travers cette pollution de la préservation d'un soi culturel. Cette désinvolture où les consommateurs tournent le dos aux scientifiques et aux politiques, demeure l'affirmation d'une culture propre qu'ils tentent de préserver des discours scientifiques et recommandations politiques. C'est la prévalence de pratiques familières sur la croyance non vérifiable en la parole des scientifiques, la prévalence d'un espace familier, d'un espace de maîtrise, d'un espace à soi, face à l'emprise de cette scientificité.

Ces résistances sont marronnes au sens où il s'agit d'échapper aux logiques imposées par cette molécule issue des plantations de bananes sans s'y opposer frontalement. Ces résistances sont donc cachées. Sans s'opposer frontalement, il s'agit de continuer à faire ce qu'on faisant avant et « on ne verra rien », puisque le pantalon est déjà mouillé. Dans leur repli marin ou à l'intérieur de leurs jardins créoles familiaux, ces résistants conservent le fantasme d'un espace en-dehors de cette molécule, en dehors des conséquences d'une agriculture fondée sur la monoculture d'exportation. À l'instar des maréchaussées face aux esclaves fugitifs cette molécule a littéralement rattrapé tout le monde. Elle ne marque pas d'une fleur de lys ceux qui sont rattrapés comme le stipulait le code Noir, mais imprime bien dans le corps, au niveau cellulaire des habitants, leurs attaches organiques au travail des plantations. Manger local malgré les peurs, consommer les poissons et les crabes de zones

[82] Ibid.

contaminées malgré les interdictions, ne consiste pas à s'opposer ouvertement à ces mesures politiques sur fond de paroles scientifiques. Une telle opposition face à la science et ses manifestations politiques semble perdue d'avance. Cette résistance-là consiste à conserver cet espace à soi face à ce tout puissant ordre scientifique-politique, créant ce refuge hors du monde.

## A l'abordage des sciences : résistances du compagnon de bord

D'autre part, se trouvent des résistances scientifiques que je répartis en deux types. Une première résistance à cette aliénation scientifique du monde vécu et monopole de la parole des scientifiques et experts est à l'œuvre dans les conflits concernant ces pollutions chimiques à travers une certaine démocratisation de la science. Le rapport des sciences à la démocratie se retrouve de prime abord dans le partage arbitraire de leur fonction où la politique et les sciences s'excluent mutuellement comme le décrit Latour dans *Politiques de la nature*[83]. Le titre de maîtrise de la nature accordé socialement aux scientifiques n'est pas le résultat d'un processus démocratique où n'importe qui pourrait être élu et exercer, ni le résultat d'une lutte entre divers individus où tous auraient la possibilité de gouverner la nature. Au contraire, cette position des scientifiques et des sciences se fonde sur une inégalité des capacités entre individus. Les scientifiques sont ceux qui ont la capacité de déchiffrer la nature et de faire apparaître des présences cachées aux yeux des communs des mortels. Cette distinction entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas, entre ceux qui voient et ceux qui ne voient pas motiva la critique que Rancière émet à l'égard de l'écologie politique, voyant par endroit une orientation vers un « gouvernement des savants »[84].

En dépit de la critique de Rancière, il demeure important de remarquer que cette socialisation des sciences a entraîné une certaine démocratisation de celle-ci. Si les scientifiques ont occupé des places prépondérantes au sein des conflits relatifs à l'usage de pesticides, ces mobilisations et ces actions en justice ne furent pas organisées uniquement par des scientifiques. Des individus et des associations non scientifiques, des groupes qui n'ont pas de titre de scientifique se sont appropriés les outils des scientifiques afin de faire valoir leurs droits. *Loin de quitter le navire, ils sont partis à l'abordage des sciences*. Les membres

[83] Latour, Bruno, *Politiques de la nature…*, p. 27.

[84] Rancière, Jacques, *La méthode de l'égalité, Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabuyan*, Paris, Bayard, 2012, pp. 283-284 : « Même s'il y a des tensions au sein de la nébuleuse écologique, le préalable écologique nous ramène vers un certain modèle de la politique comme défendant les intérêts communs à l'aide de la science. On retrouve l'idée que, pour qu'il y ait de la politique, il faut une gestion de la planète, des ressources naturelles et que cela ne peut être fait par n'importe qui. Il existe une tension au sein de l'écologie entre ce qu'on pourrait appeler un point d'égalitarisme radical et un point technocratique et de validation donnée au gouvernement des savants. ».

du bureau de l'Assaupamar et les responsables de Écologie Urbaine, le président et la vice-présidente de l'association En-Vie-Santé en Guadeloupe, les responsables de l'association IRITREA, n'ont aucun titre de scientifiques ni d'experts. Ils se sont pourtant appropriés un langage, un *logos* de scientifique à partir duquel ils ont mené leurs actions politiques et juridiques.

Dans notre cas d'étude, la critique de Rancière est affaiblie. De manière analogue à l'ouvrier Gauny qui la nuit écrit, ces militants et associations sans avoir toujours une formation scientifique, se sont consacrés à *la lecture* d'articles et de rapports scientifiques afin de présenter leurs arguments. Certes, ils restent toujours dépendants des paroles et des écrits de ceux qui savent. Cependant, ils font un usage propre de ces paroles des outils dont ils se servent pour leurs actions. Ces conflits démontrèrent non seulement une appropriation du langage scientifique mais aussi, à certaines instances, une appropriation des moyens scientifiques. Rappelons que le Rapport Belpomme fut commandé par une association écologiste martiniquaise locale PUMA (Pour Une Martinique Autrement). Cette association a commandé à ce laboratoire une étude spécifique sur les conséquences de l'usage des pesticides aux Antilles. C'est également le cas de l'AMSES. Cette association de médecins qui, par ces propres moyens financiers teste la présence de CLD dans les produits de supermarché en mandatant un laboratoire spécialisé en France hexagonale.

Cette appropriation du langage scientifique fut la condition de la constitution de la pollution au CLD en crise. Cette première forme de résistance scientifique ébranle le monopole des scientifiques et experts sur les moyens scientifiques de vérification ainsi que le monopole du laboratoire des corps des Antillais. Cependant, elle ne remet pas en cause la part prise par la science dans le monde vécu à travers cette pollution chimique. Au contraire, dans un certain sens, elle contribue à consacrer cette prégnance du monde théorique. Il ne s'agirait pas de reconfigurer la partition entre monde théorique et monde naïf, mais bien de discuter la place des habitants des Antilles au sein même de ce monde théorique.

Il existe une seconde forme de résistance scientifique. Loin d'abandonner le monde naïf aux prédations du monde théorique, ces résistances entendent défendre ce monde naïf *avec les outils du monde théorique*. Ce sont le plus souvent des scientifiques qui, maîtrisant ou s'appropriant la scientificité omniprésente de la contamination au CLD, affirment qu'il demeure des espaces où le soi peut être préservé, où les pratiques culturelles culinaires peuvent être conduites sans danger, tentant alors de restaurer la confiance en ce rapport à la terre, la mer et au corps. Attention, cette forme de résistance scientifique n'est pas à confondre avec les discours des agents de l'ARS ou de l'État qui se veulent rassurants sur les

limitations des contaminations et conséquences de la pollution au CLD à travers les mesures politiques d'interdiction et de contrôles mises en place. Le mouvement narratif de ces discours n'est pas celui d'une défense du monde naïf, mais plutôt celui d'une limitation des portées du monde théorique. Au contraire, la seconde forme de résistance scientifique part d'une défense du monde naïf en tant que telle.

Cette seconde forme de résistance scientifique est incarnée principalement par la figure du Guadeloupéen et docteur en pharmacologie Henry Joseph déjà évoqué en première partie de thèse. Le docteur Henry Joseph est aujourd'hui peut-être le pharmacien guadeloupéen le plus médiatisé. Il a fondé une entreprise prospère, Phytobocaz, qui propose un ensemble de remèdes à base de plantes locales permettant de soigner diverses affections. Ce pharmacien s'inscrit dans une démarche philosophique qui consiste à défendre le bien fondé, et les propensions bienveillantes des produits naturels pour les populations antillaises. Ainsi, si le docteur Joseph ne remet pas en cause la présence et la toxicité du CLD, il s'oppose pourtant à ceux qui attestent d'une pollution irrémédiable, qui aurait détruit les terres pour toujours. Il affirme une capacité inhérente aux écosystèmes guadeloupéens à pouvoir recueillir, nourrir et soigner les Antillais, même face à cette pollution au CLD :

> « Dr. Henry Joseph_ Je ne me suis pas mobilisé pour ne pas faire de confusion. Je suis intervenu quand il fallait, notamment à la suite des interventions du docteur Belpomme. Il avait déclaré que les terres de Guadeloupe et de Martinique sont toutes empoisonnées et qu'il ne faut plus consommer la nourriture locale. Je ne pouvais pas accepter cela. Ce n'est pas vrai ! Étant pharmacien, j'ai une très bonne connaissance de la molécule du CLD, cet isotope du chlore, et de ses propriétés. Évidemment, je serai le premier à dire que c'est une molécule toxique. C'est une molécule qui est neurotoxique et hépatotoxique. Cependant, condamner toute une filière agricole, sous prétexte de se battre contre quelque chose dont on aura pas la solution tout de suite, n'a pas de sens. Je n'étais pas d'accord !»[85]

Tout en attestant de la gravité de la contamination au CLD, le docteur Henry appelle à faire preuve de lucidité scientifique. Rappelant que le CLD reste fixé au sol, il ne doit pas empêcher la culture de fruit et plantes locales hors sol. :

> « Dr. Henry Joseph_ Le CLD se fixe à l'argile du sol et y reste attaché pendant plus de 570 ans. Là se trouve la gravité de la chose. Néanmoins, cette propriété protège toutes les cultures aériennes telles que la banane, les avocats, les goyaves, les sapotilles, les mangues. En fin de compte, à mon avis, il fallait dédramatiser le drame. » [86]

[85] Entretien avec le Dr Henry Joseph, Gourbeyre (Guadeloupe), Août 2014.
[86] Ibid.

Pour Henry Joseph, le problème est tout autre[87]. Reconnaissant sans ambages les conséquences sanitaires du CLD, il les replace dans le contexte plus large des problèmes sanitaires aux Antilles liés à l'alimentation au premier rang desquelles sont les maladies cardiovasculaires. Or, c'est là que Joseph rappelle scientifiquement les vertus des denrées locales et s'adonne alors une résistance scientifique :

> « Dr. Henry Joseph_ Les maladies cardiovasculaires sont responsables de 33% et 37% de la mortalité en Guadeloupe et en Martinique respectivement. Les cancers constituent 22% de la mortalité, tandis que les accidents de la route induisent 11%. Si vous avez trois bandits, un qui engendre 33 ou 37%, un qui provoque 22%, et un autre 11% de la mortalité aux Antilles, celui que j'interpelle d'abord, est le premier. D'un côté, on va nous empoisonner avec des aliments très sucrés dans le silence le plus total. Nous sommes poussés à consommer des aliments à index glycémique élevé comme le riz et la pomme de terre, entraînant des maladies cardiovasculaires. D'un autre côté, on nous laisse entendre qu'il ne faudrait pas consommer des aliments locaux à index glycémique bas tels que le fruit à pain, la banane (non contaminés par le CLD). Donc on nous dit ''consommez du riz, consommez de la pomme de terre, consommez du pain et laissez tomber les ignames, laissez tomber les patates douces, laissez tomber les productions aériennes comme les poyos (ti-nain) et les fruit-à-pains''. Moi je dis non ! Je veux lutter contre la maladie cardiovasculaire qui est la première cause de mortalité aux Antilles !»

Outre les conséquences économiques concernant les filières agricoles locales, le docteur Joseph prend surtout la défense d'un développement des produits locaux, attestant scientifiquement de leurs vertus contre « le plus grand bandit », les maladies cardiovasculaires.

Le geste remarquable et radical de ce pharmacien est qu'il propose une défense du monde naturel qui ne fait pas fit de la science, qui n'est pas la vaine tentative marronne d'une échappée de la science. Dans un renversement audacieux, le docteur Joseph propose une défense du monde naturel *au nom* des sciences modernes et du monde théorique. Partant du principe d'une bonté inhérente du monde naturel, l'astuce de Joseph, ou la « clef » comme il le dit lui-même réside dans une traduction de ce monde naturel en langage scientifique. « Le savoir populaire n'est autre chose, affirme le docteur Joseph, qu'un savoir scientifique mais formulé autrement[88] ». Par cette traduction, par cette appropriation du langage scientifique au

[87] L'idée de renforcer le piégeage du CLD dans les sols afin d'empêcher la contamination des plantes fut expérimentée par le CIRAD, voir Clostre, Florence et al., « Field validation of chlordecone soil sequestration by organic matter addition », in *Journal of soils and sediments*, vol.14, N° 1, Landsberg, Ecomed Publisher, 2014, pp. 23-33.

[88] Entretien avec le Dr Henry Joseph, Gourbeyre (Guadeloupe), Août 2014, « Donc, on peut prendre n'importe quelle petite plante, là dans les jardins ou dans la montagne, je peux vous trouver son nom scientifique. Et c'est

service du monde naturel, Joseph ne propose ni plus ni moins d'armer le monde naturel avec ces outils scientifiques. Ce geste demeure radical en ce qu'il ne s'agit plus simplement de la fuite marronne. Il ne s'agit pas non plus d'un rapport de force ou d'une lutte éperdue *contre* le monde théorique, comme s'il ne s'agissait que de montrer une égalité guerrière à l'instar de la révolte des esclaves de Scythes qu'analyse Rancière[89]. Par son geste, il revendique une égalité déconcertante du monde naturel face au monde théorique. J'appelle cette résistance du monde naïf, la résistance du compagnon de bord, car elle propose de défendre la place du monde naïf en demeurant à bord du navire de la modernité. L'opposition ne se fait plus dans la fuite vers l'océan ou la révolte armée mais dans une égalité de place assumée de fait face à l'emprise des sciences.

## Conclusion : experts et scientifiques les nouveaux maîtres du rapport à la nature

Dans ce chapitre, partant des invisibilités inhérentes à la contamination au CLD, j'ai restitué la place particulière qu'occupent les sciences et leurs savants dans le monde vécu des Antillais. Hormis les conséquences sanitaires, écologiques, économiques, sociales et politiques de cette pollution, il s'est aussi produit un changement au niveau de la place des scientifiques et des experts dans le rapport à la nature aux Antilles. La position des scientifiques en maîtres des rapports à la nature aux Antilles demeure l'une des conséquences les plus importantes de ces pollutions chimiques et particulièrement de la pollution au CLD. Le monopole des moyens de vérification scientifique, le monopole du laboratoire des corps des Antillais, placent les habitants des Antilles dans une position de croyance forcée en la parole des scientifiques et des experts. Les scientifiques se retrouvent au milieu de la scène politique qu'il s'agisse de la mise en place de politique publique de gestion de cette contamination ou qu'ils s'agissent de critiques politiques émanant de la société civile à l'égard de l'État et des services publics. L'institution de la parole indiscutable du scientifique au-devant de la scène politique à travers la mise en œuvre d'interdictions et de mesures de contrôle contribua à une certaine aliénation scientifique du rapport au monde vécu et du rapport au corps des Antillais. En particulier, l'invention et l'imposition de VTR et LMR constitua les Antilles en un véritable laboratoire cynique sur l'intoxication continue des Antillais. La critique de la laboratoirisation des Antilles ne réside pas dans la mise en œuvre

---

ça qui va être la clé. Parce que très souvent, les gens me disent ''qu'est-ce qui fait que vous êtes exceptionnel ?''. C'est vrai que j'ai fait des études scientifiques. Mais, je pense que ce sont les noms scientifiques, c'est-à-dire la connaissance botanique des plantes qui sont le plus important. C'est là ma force. ».

[89] Rancière, Jacques, *La mésentente*, Paris, Galilée, 1995, pp. 31-32.

de recherches nécessaires et fondamentales sur la santé des Antillais et leurs relations biologiques aux milieux martiniquais et guadeloupéens. Celle-ci se situe plutôt dans la manière dont le choix de l'intoxication fut imposé aux Antillais, imposant de fait une vie intoxiquée, sans processus démocratique de participation. Dans le processus de mise en place d'un laboratoire des corps des Antillais, les Antillais cantonnés à la fonction de rats, ne peuvent assumer une part de responsabilité dans l'étude de leur propre corps. Si ces recherches s'avèrent de première importance, la question de l'accès à ces tests et à la démocratisation des moyens de vérification scientifique reste entière. Si, comme me le précisa un membre de l'équipe de recherche Karuprostate sur le cancer de la prostate, cette situation unique est « sympa pour un chercheur », elle l'est certainement moins pour ceux qui sont érigés en rats de laboratoires sans voix.

Encore, l'invisibilité et l'impossibilité d'une expérience sensorielle de cette pollution place les scientifiques et les experts dans une position dominante concernant ces rapports traditionnels à la terre, aux rivières, aux mangroves et aux propres corps antillais. Cette domination du langage scientifique instaure un doute fondamental dans les relations des habitants à leur terre, à leur nourriture locale, à leurs activités sociales affectant radicalement les paysages de ces îles. Les résistances marronnes qui se font en silence sous les palmiers des jardins créoles, et les résistances scientifiques défendent le monde naturel des antillais face à ce monde théorique des sciences de la contamination du CLD, ne parviennent cependant pas à déloger la place centrale occupée désormais par les sciences et des paroles des scientifiques dans le rapport au milieu et aux corps des Antillais.

Cette ascension des sciences et des scientifiques n'est plus conditionnée à un message particulier. Cette position des sciences ne s'appuie pas sur un contenu particulier, par exemple l'affirmation ou l'infirmation de risques sanitaires et écologiques. Elle se situe en deçà. À travers cette pollution au CLD, les sciences et les scientifiques sont institués en garants du rapport à la nature que celui-ci présente des risques ou non. Cette dépendance en la parole des scientifiques dans le rapport au milieu antillais se retrouve également dans les perspectives de sortie de cette pollution. En effet, il est possible que bientôt, un nouveau vent scientifique balaye les informations que nous connaissons sur le CLD et ces molécules chimiques. Il est possible qu'une nouvelle étude médicale conclue à l'innocuité de cette molécule, ou encore qu'une technologie nouvelle promette l'élimination de celle-ci des sols sous quelques semaines[90], mettant fin au scandale du CLD. Il est possible que l'on découvre un médicament

[90] Entre 2012 et 2014, le Bureau des Recherches Géologiques et Minières (BRGM) effectua des tests de décontamination sur des parcelles polluées aux Antilles, donnant des résultats « encourageants ». Il parvint à

ou un ingrédient capable de protéger les habitants des effets délétères du CLD. Cependant, qu'il s'agisse d'une technique de décontamination effective et applicable, qu'il s'agisse d'une nouvelle étude médicale qui révèle l'innocuité du CLD, ou encore qu'il s'agisse d'une nouvelle étude biochimique qui affirme que les terres seront « naturellement » dépolluées en quelques mois et non en sept siècles, la parole des scientifiques demeure dès lors toujours maîtresse du rapport au milieu. Cette contamination représente ainsi la consécration de la parole des sciences dans le rapport au milieu antillais. Toutes ces possibilités ont en commun de consacrer les sciences et les scientifiques comme les juges ultimes du rapport à la nature antillaise. Quand bien même il n'y aurait plus de CLD, ces juges seront toujours là pour attester de l'absence de ce que les autres, les non scientifiques, ne peuvent pas toucher, voir, sentir, entendre ou encore goûter.

*réduire* avec des taux variables – et non éliminer – la concentration de CLD, et par endroits à *limiter* – et non empêcher – la contamination des légumes racines. Cependant, les possibilités pratiques (disponibilité des produits), économiques (coût), et démocratiques (peut-on imposer une dépollution même partielle ?) de telles méthodes à l'échelle des deux îles semblent, *pour l'instant*, faibles. Voir BRGM, *Décontamination de sols pollués par la Chlordécone*, [site web], BRGM, 21 juillet 2015 disponible sur <http://www.brgm.fr/projet/decontamination-sols-pollues-chlordecone-0>, consulté le 22 juillet 2015.

# II. L'écologie-sans-monde-commun: la déforestation en Haïti

> "But, as 'tis,
> We cannot miss him: he does make our fire,
> Fetch in our wood and serves in offices
> That profit us… What ho! slave! Caliban!
> Thou earth, thou! speak."
>
> Shakespeare, *the tempest,1611*[1]

> « Haïti s'enfonce dans l'un des pires exemples au monde de désastre écologique. Dans l'indifférence ou l'impuissance. C'est connu. C'est écrit. Le ministre de l'Environnement le sait. Le charbonnier ne le sait peut-être pas. Le ministre n'a jamais parlé au charbonnier. Le ministre n'a pas la foi. Ni celle du charbonnier ni un quelconque sens de l'intérêt collectif. Ou pas le moindre moyen. Il sait, mieux que le charbonnier, que les jours de l'autre sont comptés. Mais il reste ministre, médecin paresseux d'un univers comateux, spectateur inconscient ou impuissant d'une île devenue monde clos dans lequel l'eau et le feu, réconciliés pour le pire, mènent leur danse macabre sur un rythme endiablé. » *Christophe Wargny, 2008*[2]

> « Faut qu'il [le gouvernement] nous fasse une place pour qu'on puisse continuer à vivre. Parce que nous n'allons pas sortir du parc pour retourner vivre dans les bois. Parce que nous ne sommes pas des animaux...des personnes, nous sommes des personnes ! » *Mr. Antoine, paysan haïtien, 2012*[3]

Penser une écologie politique postcoloniale caribéenne ne peut se faire sans prendre en compte les expériences politiques et écologiques d'Haïti. Première république noire en 1804, Haïti marque les esprits tant par ses instabilités politiques et sa pauvreté chronique que par la situation de dégradation écologique du pays. À l'instar de la citation de Christophe Wargny,

[1] Shakespeare, William, *La tempête*, (bilingue, trad. Pierre Leyris), Paris, Flammarion, 1992, [1611], Act V, Scène I Act I, scène II, p. 76.
[2] Wargny, Christophe, *Haïti n'existe pas : 1804-2004*, Paris, Éditions Autrement, 2008, p. 106.
[3] Entretien avec Mr. Antoine à Seguin, Kasedent, Haïti, octobre 2012. Je traduis du créole haïtien.

des universitaires[4] aux experts du PNUD[5], il s'agit presque d'un lieu commun de désigner Haïti comme le paradigme d'une « catastrophe écologique ». Comme le remarque le romancier haïtien Jacques Roumain, la déforestation compulsive et l'érosion qui en résulte ont « saigné la terre jusqu'à l'os »[6], révélant la profuse hémorragie d'un pays qui perd sa propre terre. Ce constat catastrophiste d'une dégradation environnementale est saisi pour afficher les défaillances contemporaines d'un État haïtien, mais aussi pour donner force au discours d'un échec d'un projet initié dès 1804 par Jean-Jacques Dessalines, comme d'une prétendue impossibilité « à jaillir du gouffre »[7] engendré par l'esclavage et la colonisation. Aussi la situation écologique d'Haïti deviendrait-elle la preuve de l'échec à construire un État moderne[8], et attesterait – particulièrement en comparaison avec l'autre État partageant cette île, la République Dominicaine – d'une « société qui s'effondre »[9].

Le choix d'Haïti comme un de mes deux cas-fenêtres ne tient pas simplement à une présence de ce pays dans des médias avides d'images choquantes. Par son histoire commune avec les Antilles françaises, par son rayonnement contemporain dans l'imaginaire de la Caraïbe et par la radicalité de ses expériences politiques et écologiques, Haïti présente une scène où se sont nouées avec une rare intensité la colonisation, l'esclavage et les problématiques de préservation de l'environnement. Plus spécifiquement, il s'agit aussi de s'interroger sur les similarités de configuration du monde entre Haïti, Martinique et Guadeloupe, dans les manières dont certains problèmes écologiques se retrouvent articulés à l'histoire coloniale et esclavagiste. Ce chapitre s'intéresse principalement à la problématique de la déforestation.

Les recherches académiques se sont pour l'instant limitées à la recherche des facteurs socio-économiques et politiques dont les effets cumulés auraient engendré cet état de dégradation écologique. Ici, je propose une interrogation d'ordre philosophique *et* empirique sur cette déforestation et ces enjeux. Il ne s'agit plus de rechercher à la manière de Jared

---

[4] Saffache, Pascal, « Le milieu marin haïtien : chronique d'une catastrophe écologique », in *Etudes Caribéennes : micro insularité et dégradations des milieux marins : l'exemple de la Caraïbe*, vol. 5, [en ligne], décembre 2006, disponible sur < http://etudescaribeennes.revues.org/267?lang=en >, consulté le 1 février 2013

[5] LaRoche, Alix, « PNUD-Rapport environnement : la situation écologique d'Haïti est inquiétante, selon le PNUD », in *Haiti Press Network*, [site web], 3 novembre 2011, disponible sur < http://hpnhaiti.com/site/index.php/societe/4702-pnud-rapport-environnement--l-la-situation-ecologique-dhaiti-est-inquietante-r-selon-le-pnud>, consulté le 1 février 2013.

[6] Roumain, Jacques, *Gouverneurs de la Rosée*, Québec, Mémoire D'encrier, 2007 [1944], p. 6..

[7] Glissant, Édouard, & Chamoiseau, Patrick, *l'intraitable beauté du monde, adresse à Barack Obama*, Paris, Galaade, 2008, p. 3.

[8] Péant, Leslie Péan, *Aux origines de l'État marron en Haïti (1804-1860)*, Port-au-Prince, Les Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2009.

[9] Diamond, Jared, *Collapse: How society choose to fail or succeed*, New York, Viking Press, 2005.

Diamond les facteurs différents qui auraient été défaillants depuis sa grille de lecture qui prend les apparences d'une équation mathématique. Prenant l'environnement et son aménagement comme une dimension à part entière de l'expérience d'Haïti, il s'agit de faire de l'enquête sur la déforestation, une interrogation sur le monde *depuis* Haïti. De quelle constitution du monde haïtien cette déforestation témoigne-t-elle ? Au-delà des facteurs de « surpopulation », d'absence d'autres ressources d'énergie que le charbon de bois et des choix politiques guidés par des intérêts financiers, quelle construction du monde haïtien a pu rendre possible une telle situation ? Conséquemment, comment répondre à cette situation autrement que par l'unique politique de reforestation insuffisamment financée, ou le renforcement des polices environnementales ?

Afin d'aborder ces questions, je m'appuie sur deux expériences de terrain en Haïti : l'une menée en septembre et octobre 2012 dans le cadre d'un programme de recherche financé par le CNRS sur les inégalités écologiques[10] et l'autre dans le cadre d'un séminaire d'introduction à l'écologie politique critique à l'université de Nouvel Grande Anse à Jérémie en Juillet 2013 organisé par le CHRUP[11] de l'université Paris 8. À travers cette enquête, je me suis intéressé à l'expérience de divers acteurs impliqués dans l'effort de reforestation. J'ai également mené des entretiens avec des membres de 10 associations locales et internationales intervenant dans le département du Sud-Est. J'ai rencontré et mené des entretiens avec des membres du ministère de l'Environnement, de la délégation du ministère de l'Environnement dans le Sud-Est, ainsi que du ministère de l'Agriculture, de la mairie de Jacmel, de la cellule des Droits de l'homme de la MINUSTAH et de la délégation du département du Sud-Est de la protection civile. Enfin, j'ai aussi rencontré plusieurs organisations paysannes et un parti politique écologiste ainsi que plusieurs paysans avec lesquels je me suis entretenu. Ces rencontres et entretiens furent accompagnés d'un ensemble de visites des programmes et d'observation des activités mises en place. Outre les nombreuses statistiques et chiffres concernant la situation écologique et économique d'Haïti, ces 22 entretiens et ces nombreuses observations me permirent de recueillir les conceptions et les perceptions du problème de la déforestation depuis ces divers acteurs qui s'engagent dans des projets de préservation écologique et d'amélioration des conditions de vie des Haïtiens.

Cette enquête me permit d'abord de relever un discours prégnant chez les acteurs au sujet de la déforestation : celui d'un blâme des paysans. Entre une absence notoire des

[10] Programme mené en collaboration avec Anahïta Grisoni.
[11] Club de Réflexion des Universitaires Haïtiens de Paris.

services de l'État dans les zones rurales et une grande présence des ONG à projets dans celles-ci, les paysans sont systématiques désignés comme étant la cause de la déforestation par leurs activités agricoles. Dans un second temps, en déclinant les différents types de politiques de reforestation et de mesures visant la préservation écologique d'Haïti, je mène une critique de ces programmes qui, se concentrant sur l'espace entre les paysans et les arbres, occultent le monde au sein duquel ceux-ci prennent place. Les rapports de pouvoir et de domination par lesquels les paysans se voient asservis se reproduisent au sein de certaines politiques de reforestation qui exigent alors *un sacrifice des paysans*. Ensuite, au-delà des nombreux facteurs qui ont contribué à la déforestation, j'avance que ce phénomène grave et généralisé convoque surtout la question de l'institution d'un monde commun en Haïti, depuis ce que j'ai nommé l'*habiter colonial* et la *fracture marronne du monde* hérités de l'époque coloniale et esclavagiste. Je tisse ces analyses les unes aux autres à travers une scène, celle d'un drame qui s'est déroulé le 23 juillet 2012 à l'intérieur d'un des Parc Nationaux d'Haïti, le Parc de La Visite.

# A. La déforestation en Haïti : De l'absence de l'État au blâme des paysans

## Le massacre du 23 juillet 2012 au Parc de la Visite

**Photo 10. Forêt de pins du Parc de la Visite, octobre 2012.[12]**

Le Parc de la Visite fut créé en 1983 par un décret du gouvernement de Jean-Claude Duvalier qui conclut un accord avec les 42 familles qui y vivaient à l'époque[13]. Culminant à

[12] Collection de l'auteur. Données cartographiques Googlemap 2016.

plus de 2000 mètres d'altitude, ce parc englobe 2000 hectares parmi lesquels 300 sont recouverts de *pinus occidentalis* et de fragments de latifoliés[14]. Située sur le massif de la Selle dans le sud-est d'Haïti, cette forêt secondaire abrite de nombreuses espèces animales et végétales endémiques à l'île, contribuant à faire d'Haïti un « hotspot » (point chaud) de la biodiversité. L'expression point chaud de biodiversité fut mise en avant par le scientifique britannique Norman Myers à la fin des années 1980, afin de désigner des lieux ayant une « exceptionnelle concentration d'espèces endémiques » qui sont en même temps, fortement menacés[15]. Le massif de la Selle participe pleinement à un tel hotspot. Les oiseaux forestiers n'ayant que très peu d'autres habitats, viennent s'abriter dans le parc de la Visite. Situé à Seguin, une section communale de la ville de Marigot, le parc est à cheval sur le département du Sud-Est et le département de l'Ouest. Outre sa biodiversité, le parc de la Visite repose sur un aquifère qui alimente près de 3 millions de personnes en eau potable. Aujourd'hui, La Visite est l'un des deux seuls parcs nationaux d'Haïti. Depuis 2012, un conflit oppose d'un côté des paysans qui vivent aux abords – ou à l'intérieur, tel est l'un des points litigieux – et pratiquent une agriculture vivrière, et de l'autre, le gouvernement et une association locale, la fondation Seguin, qui œuvrent à la préservation et reforestation de ce parc. Lors de ma visite de ce parc, j'ai pu constater en effet une certaine proximité entre ces grands pins, des maisons et des aires de cultures maraîchères.

[13] Réseau National de Défense des Droits Humains (RNDDH*), Rapport d'enquête sur l'éviction des occupants du Parc de la visite*, [en ligne], 8 août 2012, disponible sur < http://rnddh.org/content/uploads/2012/08/Rapport_Parc_la_visite.pdf>, consulté le 20 mai 2013, p. 2.
[14] Ibid., p. 2.
[15] Myers, Norman, « The biodiversity challenge: Expanded hotspots analysis », in *The Environmentalist*, vol.10 N°4, [en ligne], Springer journal archive,1990, p. 243.

**Photo 11. Proximité entre agriculture, habitations et forêt, octobre 2012.**[16]

Les paysans résidant aux abords du parc sont accusés par le gouvernement et par la fondation Seguin, comme étant responsables de la déforestation qui se déroule à l'intérieur du parc. Ce conflit opposant paysans, gouvernement et association culmina le jour du 23 juillet 2012 en une scène dramatique. Par la faible présence dans les médias et le peu d'attention portée par les politiques, cette scène fut reléguée à la marge des préoccupations publiques du moment. Poursuivant la récente politique de reforestation du Parc, vers midi, une délégation des représentants de l'État haïtien accompagnés d'un certain nombre d'« hommes de peine », arrivèrent devant quelques maisons des 142 familles de paysans vivant à l'intérieur et aux abords du Parc. Ils sont venus expulser ces paysans du parc. Cette délégation comprenait le délégué départemental du Sud-Est, le commissaire de police, le commissaire du gouvernement, le juge de paix de la commune du Marigot, le ministre de l'Environnement, le ministre de l'Intérieur, accompagnés de sept voitures de police et d'une ambulance. Ce jour-là, devant ces représentants de l'État, ces paysans ont refusé de quitter leurs foyers, refus qu'ils avaient déjà exprimé lors des réunions avec les représentants du gouvernement entre avril et mai de la même année, 2012. Après de multiples sommations, les représentants et les hommes de peine de l'État, décidés à expulser les paysans de ces lieux, commencèrent à fracasser les murs des premières maisons à l'aide de masses. On ne sait qui a lancé la première pierre ou porté le premier coup, mais au milieu des cris et des protestations, une rixe éclata. Parmi les bombes lacrymogènes, des coups de feu furent tirés. Le bilan reflète le déséquilibre des forces entre les pierres des paysans et les fusils des représentants de l'État. Au total, quatre adultes furent tués et trois enfants furent portés disparus du côté des paysans –

[16] Collection de l'auteur.

un fut retrouvé – et un blessé du côté des policiers. Sept maisons furent détruites et deux bœufs furent tués. Deux paysans furent arrêtés et mis en prison pendant deux mois sans comparution. Bien que de hauts fonctionnaires de l'État aient été présents et témoins de cette scène, et peut-être parce qu'ils étaient là, à notre connaissance, aucune instruction judiciaire ne fut conduite par la justice du pays.

**Photo 12. Restes de maisons cassées par la délégation du gouvernement haïtien, octobre 2012.** [17]

Si cet incident aux conséquences dramatiques soulève de nombreuses questions, au premier rang desquelles celle de la justice face à une violence étatique, notre intérêt pour cette scène ne réside pas dans l'assignation juridique des responsabilités ni l'accusation d'une ou plusieurs parties. Si la violence déborde de cette scène, celle-ci ne peut être réduite à cette violence qui malheureusement n'est pas étrangère à la société haïtienne, ni aux rapports de méfiance entre paysans, État et gens de la ville. Cette violence fut la forme dramatique que prit l'expression de conflits d'intérêts mais aussi de différentes conceptions du vivre-ensemble et de la préservation de l'environnement à Haïti. Je saisis ce conflit avant tout comme un point névralgique de sens sur les enjeux de la déforestation en Haïti. En effet, cet évènement et les politiques de reforestation de ce parc se retrouvent inextricablement imbriqués au contexte de déforestation générale d'Haïti et aux politiques récentes de reforestation – d'où la présence du ministre de l'Environnement. Prêtant attention à ce conflit qui s'est déroulé à la marge, je fais de cette scène le théâtre d'une enquête sur la manière dont la problématique de la déforestation est abordée en Haïti et sur les politiques de reforestations mises en place.

[17] Collection de l'auteur.

## La déforestation et le blâme des paysans

Afin de démêler les enjeux, les rapports de pouvoirs et les conceptions du monde qui se sont manifestés violemment au Parc de la Visite, il faut d'abord replacer cette scène dans le contexte historico-politique et écologique d'Haïti. En effet, le conflit au Parc de la Visite s'insère dans la problématique plus générale de la déforestation et participe d'un discours prégnant qui porte le blâme de la déforestation sur les épaules des paysans. Haïti se compose à 75% de montagnes et 25% de plaines. À l'arrivée de Christophe Colomb en 1492, l'île était couverte à 80% de forêts[18]. À l'indépendance en 1804, après trois siècles de colonisation, la plupart des plaines haïtiennes avaient déjà été déboisées pour laisser place aux plantations de cannes à sucre et d'indigo[19]. En 1923, Haïti présentait une couverture végétale de près de 60 %[20] de son territoire. La forêt couvrait 25%[21]. Aujourd'hui, cette couverture végétale représente moins de 2 % du territoire haïtien. Outre la perte de biodiversité et la destruction des écosystèmes qui résultent de cette déforestation, l'érosion associée engendre de graves conséquences. N'étant plus retenue par les racines des arbres, la terre des montagnes haïtiennes s'érode à un rythme effréné à chaque grosse pluie provoquant de grosses inondations dangereuses en aval. Non seulement les inondations sont plus importantes et destructrices mais en plus, les terres arables disponibles s'amenuisent à vue d'œil. Les pertes de sols et les inondations facilitées par la déforestation en Haïti, affectant différemment divers groupes de la société participent à creuser certaines inégalités sociales. Les paysans dans les mornes, constituant l'une des franges les plus pauvres de la société haïtienne, se retrouvent de plus en plus acculés à cultiver des terres sur des pentes abruptes, difficilement accessibles et appauvries en nutriments baissant ainsi leurs productions et leurs revenus.

[18] Barthélémy, Gérard et Mimi, *Haïti, la perle nue*, Châteauneuf-le-rouge, 1999, p. 28.
[19] D'Ans, André Marcel, Haïti : paysage et société, Paris, Karthala, 1987, p. 172.
[20] Vereda, J. Williams, « A case study of Desertification in Haïti, in *Journal of sustainable development*, Vol. 4, N°3, [en ligne], Canadian center of Sciene and education, June 2011, disponible sur < http://dx.doi.org/10.5539/jsd.v4n3p20>, consulté le 20 mars 2014, p. 22.
[21] Roger, Michel, *L'espace caféier haïtien : déclin et espoir*, Paris, Karthala, 2005, p. 73.

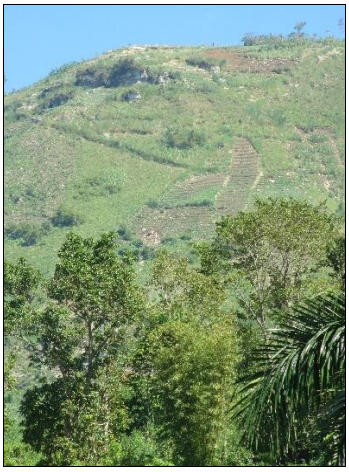


**Photo 13. Exemple de cultures sur terres pentues dans le Sud-Est d'Haïti, septembre 2012.** [22]

Quand cela ne suffit pas, ces derniers coupent des arbres afin de fabriquer du charbon de bois à vendre en ville, refermant ainsi le cercle vicieux où la déforestation appelle à une plus grande déforestation. 72% des besoins énergétiques en Haïti sont assurés par le bois du territoire[23]. La majorité des foyers en Haïti cuisent leurs aliments à partir de la combustion du charbon de bois. Ici, les paysans jugés responsables de la déforestation en Haïti ont moins d'accès aux services publics de base tels que les services médicaux, l'éducation et une eau de bonne qualité. Ils se retrouvent contraints à poursuivre le déboisement des mornes afin d'améliorer leurs conditions de vie et celles de leurs enfants, que ceux-ci puissent accéder aux services de la ville. Cette très faible couverture végétale devint le principal caractère d'une situation écologique catastrophique.

C'est sur le fond de cette déforestation généralisée qu'intervient l'action de la fondation Seguin au Parc de la Visite. Créée en 2003 à l'initiative de 14 personnes résidant dans les villes de Port-au-Prince et de Jacmel, la Fondation Seguin œuvre à la réhabilitation et à la reforestation du Parc de la Visite. Avec leurs fonds propres, et depuis peu avec l'aide de certaines organisations gouvernementales et non gouvernementales internationales[24], cette association mit en place des campagnes de reforestation du parc avec la création d'une pépinière. Elle organisa des séances d'éducation à l'environnement en supportant des écoles locales et érigea des murs secs et des haies végétales à certains endroits afin de retenir la terre sur ces montagnes. Ces actions incluent également une prévention contre des incendies volontaires déclenchés dans les parcs. Entre 2004 et 2008, plus de 8000 arbres ont été plantés. En hommage aux victimes du séisme du 12 janvier 2010, le président sortant, Michel

[22] Collection de l'auteur.
[23] Roger, Michel, *op. cit.*, p. 73.
[24] Entre autres la coopération américaine USAID et la coopération allemande, GIZ-German corporation.

Martelly, vit plus grand en projetant de planter 300 000 arbres. Une pépinière fut mise en place sur le site, l'objectif étant de planter 200 000 plantules par an. Cependant, des 6300 hectares de forêt présents en 1943, malgré les efforts de cette association, il ne reste que 1200 aujourd'hui[25]. Bien que travaillant avec de nombreuses associations paysannes locales les membres de cette fondation ainsi que les membres du gouvernement arborent un discours écologiste qui blâme le paysan.

Tout d'abord, les paysans sont mis en cause pour leurs activités. Ils déboisent les mornes et notamment le parc de La Visite afin d'y cultiver du maïs, du petit mil, des carottes et des poireaux. Ils coupent du bois, soit pour leurs consommations personnelles en chauffant leurs casseroles ou leurs maisons sur les hauteurs de Seguin, soit pour en faire du charbon et le vendre en ville. De par leurs déboisements, ils sont tenus pour cause de l'importante érosion des mornes et de l'atteinte à la biodiversité. Puis, par leur nombre et par leurs activités, les paysans sont accusés de « polluer ». Ils pollueraient également l'eau. Un membre de la fondation Seguin, Richard Cantave, raconte cette pollution en ces termes :

> « Richard Cantave _ Nous sommes sur le site ici de Galette Sec qui représente le château d'eau non seulement de la Visite mais de tout le Sud-Est avec des ramifications qui descendent jusqu'à Port-au-Prince. Quand j'étais adolescent, il y a une vingtaine d'années, je venais ici et j'étais entouré d'une forêt luxuriante avec cette source où tout le monde pouvait boire, l'eau était potable. Actuellement au niveau de destruction que nous constatons ici, le niveau d'exploitation et d'accaparement de cette source par la population locale rend l'eau actuellement tout à fait insipide. Les enfants en contre-bas, les familles l'utilisant en contre-bas, sont dorénavant malades avec la qualité de l'eau qui est supposée être l'une des eaux les plus pures qui existe dans cette région. On retrouve des ''lessivières''. On retrouve toute une quantité d'arbres abattus qui constituaient l'existence, la raison d'existence même de cette source et un surpâturage extraordinaire où nous voyons des bêtes en train de s'abreuver, en train de déféquer. Et on enterre même les cadavres de ces animaux dans cette région. »[26]

Pour ce membre de la fondation Seguin, par leurs activités, les paysans contribuent à une exploitation destructrice de l'environnement tant par la déforestation et l'érosion associées que par la pollution. Cela résulterait du fait que les paysans seraient préoccupés uniquement par leurs besoins personnels du jour sans une véritable conscience écologique comme l'exprime l'agronome Pierre Basquiat :

[25] Entretien avec Mr. Raul, Port-au-Prince, Haïti, octobre 2012.
[26] Intervention de Richard Cantave, membre fondateur de la Fondation Seguin, dans un film documentaire de René Durocher, *Parc La Visite, Patrimoine en péril,* [film documentaire], Haïti, Fondation Seguin, 2008.

> « Pierre Basquiat_ Les paysans ont coupé la forêt de la montagne, ils cultivent du maïs et du pois pour survivre !»[27]

L'un des membres fondateurs, Philippe Léon, insiste sur le faible niveau d'éducation des paysans :

> « Philippe Léon_ Il faut une prise en charge intelligente des ressources qui sont disponibles. Cependant avec une population avec un niveau d'éducation très faible. Il y a des concepts qui ne passent pas. Il y a des idées […], des préoccupations qui ne sont même pas effleurées par une personne qui a besoin de manger tout simplement, tous les jours ou qui n'a pas le souci finalement de l'année prochaine, il a le souci du jour même et du lendemain. Donc une gestion durable sous-entend qu'il y a plus que le lendemain, qu'il y a quand même l'avenir qui dépend de chaque action que l'on fait aujourd'hui. »[28]

Durant mon passage au Parc de la Visite, où je fus logé et accompagné par des paysans, je pus en effet constater des pratiques de coupes d'arbre par certains paysans. En particulier, j'ai pu observer des paysans qui coupent des parties de l'écorce d'arbres, appelés « *bois pen* », dont ils se servent pour allumer le feu nécessaire à la cuisson de leurs repas. Cependant, au fur et à mesure que des morceaux du tronc sont prélevés, l'arbre se fragilise et finit par tomber comme le montre cette série de photos.

[27] Intervention de Pierre Basquiat, Agronome, dans un film documentaire de René Durocher, *Parc La Visite, Patrimoine en péril,* Haïti, Fondation Seguin, 2008 : « Sé Ayitien quitter tout forêt de montagne yo krazé, neg ap fait maïs à pois. Neg ap fait maïs a pois pour yo sauver tête yo ! ».

[28] Intervention de Philippe Léon, membre fondateur de la Fondation Seguin, dans un film documentaire de Pierre Meynadier, *Haïti, La valeur de l'exemple* Parc de la Visite : la valeur de l'exemple, Ushaïa TV, Cap Canal et Image Images, 2012.

**Photo 14. Exemples d'arbres fragilisés par les coupes progressives de l'écorce, octobre 2012.** [29]

Si j'ai pu constater qu'effectivement des paysans coupent des arbres, je n'ai pu mesurer l'ampleur du phénomène, ni vérifier que ceux qui coupent les arbres sont effectivement ceux qui résident aux abords du parc. Néanmoins, il faut distinguer la reconnaissance de ce que des paysans coupent des arbres et le discours qui portent *la responsabilité* de la déforestation sur les paysans. Les entretiens menés avec les membres du gouvernement et les responsables de cette association pointent unanimement non seulement vers cet état de fait – la coupe des arbres par les paysans – mais surtout pose la responsabilité de cette déforestation sur les paysans eux-mêmes. Qu'il s'agisse de leur pauvreté, du faible niveau d'éducation, de leur prétendu manque de souci des principes de la terre, de leur unique préoccupation du quotidien ou de leur apparente désinvolture pour l'avenir, ce discours est devenu lieu commun en Haïti, et place les sources et les causes premières de la déforestation dans l'activité agricole de la frange de la population la plus pauvre d'Haïti : les paysans.

Dans mon enquête terrain dans le département du Sud-Est d'Haïti, nombreux furent ceux qui désignent les paysans comme les responsables de la déforestation. C'est le cas de monsieur Christian, dirigeant d'une association de développement et d'aides aux paysans, ORGA, dans une section rurale proche de la ville de Jacmel :

[29] Collection de l'auteur.

> « Mr. Christian_ Les paysans ont tendance à pratiquer une agriculture facile. Ils ne veulent pas respecter les principes dans les mornes. Il y a aussi une agriculture qu'on pourrait pratiquer dans les mornes, mais ils ne respectent pas les principes et les règles. [Le paysan] fait tout comme dans une plaine. »[30]

Cette irresponsabilité écologique des paysans pour monsieur Christian serait liée à la situation économique des paysans :

> « Mr. Christian_ [La coupe d'arbres] est un problème très grave, surtout dans les périodes d'août et septembre, période de rentrées des classes. C'est tout le problème parce qu'à chaque fois, pour la rentrée des classes, les parents se débrouillent comme des chiens fous pour pouvoir trouver de l'argent, pour pouvoir payer l'école à leurs enfants. C'est là le plus gros problème et ils sont prêts à faire n'importe quoi. Même s'il n'y a qu'un seul arbre, ils sont prêts à le couper pour faire du charbon, pour vendre, et pour envoyer leur fils à l'école. »[31]

Les paysans haïtiens, à l'instar des Pascuans de l'île de Pâques, auraient en toute inconscience coupée tous les arbres de l'île.

## De l'État qui « n'existe pas » à l'« ONGisation » des zones rurales

Le drame du Parc de la Visite est également à replacer dans le contexte d'une faible présence de l'État dans les zones rurales et d'une importante présence des ONG locales et internationales dans ces mêmes zones. La présence de l'État dans la Zone du Parc de la Visite, fut d'abord celle d'un distributeur qui donna des concessions à des entreprises américaines puis à des entreprises nationales – liées aux Duvalier – pour exploiter le bois. Des années 1950 aux années 1980, la pinède fut exploitée, les pins furent coupés et pour partie, vendus aux États-Unis[32]. Ces scieries furent à l'origine des premiers peuplements de ces zones par les employés de ces scieries. Travaillant dans les scieries, ils commencèrent à mener une agriculture vivrière. Le Parc de la Visite fut créé par un arrêté de Jean-François Duvalier en 1983, comprenant aussi deux autres réserves (la réserve de forêt de pins et le Parc Macaya). Cette création intervint dans un contexte où l'aide humanitaire fut conditionnée à certaines initiatives écologistes. Un ancien ministre de l'Environnement d'Haïti, monsieur Gilbert, lors notre entretien, me précisa que de 1983 à 2004, la création de ces aires protégées ne fut suivie d'aucune prise en charge effective de la part de l'État Haïti. Ces trois aires étaient alors « gérées » par un service du ministère de l'Agriculture, le service de Parc, comprenant seulement deux personnes : un agronome et un secrétaire. Deux personnes pour un territoire

[30] Entretien de Mr. Christian dans une section communale de Jacmel (Haïti), septembre 2012.
[31] Ibid.
[32] Entretien avec Mr. Gilbert, ancien ministre de l'Environnement d'Haïti, février 2014.

de 27 750km². Après 2004, un corps de surveillants fut créé, où il s'agissait surtout de redonner du travail aux militaires qui se sont rebellés contre le gouvernement de Jean-Bertrand Aristide. Les conditions de vie difficiles du Parc de la Visite, l'accès à une alimentation de moins bonne qualité et le manque de moyens alloués à ce corps, fit que la plupart de ces gardes désertèrent. Ainsi, comme le décrit monsieur Gilbert, l'État a toujours été absent de cette zone :

> « Mr. Gilbert_ Mais jusque-là en dépit des efforts en termes de gouvernance, en dépit des efforts du contrôle du parc, des interventions au niveau de la population de l'encadrement de la population, le parc de la Visite n'a jamais eu de direction. Il n'y a jamais eu de directeur du parc de la Visite, des projets ont été exécutés de plusieurs millions de dollars d'ailleurs, mais sans donner de résultat en termes concrets pour la gestion du parc. Jusqu'à cette date, il n'y a pas un plan de gestion officialisée pour le Parc de la Visite. Il n'y a presque pas de présence de l'État au niveau du Parc de la Visite. Vous pouvez voir que la seule présence permanente qu'il y a dans le parc c'est celle de la fondation Seguin, qui est une ONG, qui aide un peu dans des activités de reforestation, et d'assistance à la population etc. Mais on ne peut pas parler de système de gestion vraiment pour le Parc de la Visite aujourd'hui. »[33]

Dans le cas du Parc de la Visite, s'il s'agit d'un Parc National, censé être géré par l'État et en particulier par le ministère de l'Environnement, dans les faits, c'est bien la fondation Seguin qui se retrouve présente régulièrement dans cette zone. Un rapport du bailleur de fond USAID explorant les possibilités d'actions et de soutien à la préservation du Parc de la Visite déplore un rôle trop important joué par les organisations non gouvernementales dans la gestion du Parc. Ce rôle, avancent les auteurs du rapport, devrait être cantonné à des interventions spécifiques, laissant la gestion aux employés du parc et à l'État haïtien[34]. Rares en effet, sont les fois où des représentants de l'État firent le déplacement jusqu'aux localités de Choukzeb et Kasédent. Les paysans de ces localités aux abords du Parc ne bénéficient pas de services de l'État de qualité, tels que l'accès à l'éducation, à des services de soin et à un réseau d'approvisionnement en eau fiable et de qualité.

Cette réalité des conditions de vie des paysans s'étend à de nombreuses communautés rurales d'Haïti. Dans le cadre de mon enquête de terrain dans le département du Sud-Est

[33] Entretien avec Mr. Gilbert, ancien ministre de l'environnement d'Haïti, février 2014.

[34] Timayan, Joël C., *La Visite National Park and Winner Management Strategies*, [en ligne], USAID & Watershed Initiative for National Natural Environmental Resources (WINNER), December 2009, disponible sur < http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/pnaea811.pdf>, consulté le 20 mars 2014, p. 21 : « resources) are not in place and they are not held accountable to international norms and standards. Non-government organizations play too large a role in management and should be reserved for specialized technical or scientific skills or innovative co-management approaches which are lacking in Haiti. The role of providing basic park management services should be the main responsibility of park staff. ».

d'Haïti, les zones rurales apparaissent délaissées par les services de l'État Haïtien. Les services de soin, l'accès à une eau de qualité, l'accès à une éducation, sont des services qui ne sont que très peu assurés par l'État haïtien. Les acteurs rencontrés dans les zones rurales du Sud-Est pointent unanimement vers des structures défaillantes de l'État haïtien. Cette absence de l'État dans les zones rurales est l'un des points fondamentaux de l'expérience de monsieur Christian. Depuis 2006, avec son association de paysans ORGA, monsieur Christian œuvre à une relance économique de cette zone rurale du département du Sud-Est. Leurs activités comprennent des relances agricoles avec un système de banque agricole (un fond d'urgence) pour les paysans, des pépinières et une banque de semences, mais aussi des projets de reforestation et d'aide à la reconstruction de logements détruits par le tremblement de terre du 12 janvier 2010. Un programme d'éducation est également mis en place avec la construction d'un centre de documentation. Cette association de paysans vise à améliorer leurs conditions de vie, et tente de donner avenir au sein même des zones rurales aux enfants et jeunes paysans de cette section rurale. Interrogé sur les relations de l'association ORGA avec l'État haïtien, monsieur Christian répond ceci :

> « Mr. Christian_ Rien. L'État n'existe pas dans les sections communales. On ne fait rien. On fait presque rien. Les paysans sont simplement utilisés comme instruments politiques au moment des élections. On voit des gens venir dans les sections communales aller chercher les votes des gens. L'État n'existe presque pas et les mairies non plus. Rien, rien ! » [35].

Cet abandon des zones rurales et des paysans est l'une des particularités d'Haïti, précise le sociologue Laennec Hurbon. Toute en étant la plus grande force de production du pays elle se retrouve délaissée par les services de l'État et souvent discriminée, comme ce fut le cas lors de la période de la dictature des Duvalier (1957-1986)[36]. Face à cet État qui « n'existe pas », face à cet exode rural, monsieur Christian avec ses camarades décida de se rassembler, d'œuvrer par eux-mêmes à l'amélioration de la situation de leur commune. L'association fut créée à l'initiative de onze jeunes de cette région. Tous sont d'abord partis de la section communale pour faire leurs études mais se retrouvèrent face à une insécurité grandissante dans les villes de Jacmel et de Port-au-Prince. Ils ont alors décidé de retourner dans leur section communale d'origine afin de tenter d'améliorer la situation sociale des habitants et de limiter l'exode rural par leurs projets de développement.

[35] Entretien de Mr. Christian, Jacmel, Haïti, septembre 2012.

[36] Hurbon, Laënnec, *Comprendre Haïti, Essai sur la nation, l'État, la culture*, Paris, Karthala, 1987, p. 31 :« Cette politique semblerait dépendre de la structure même et de la finalité de l'État haïtien. Alors que l'État et, avec lui, la bourgeoisie commerciale tiraient l'essentiel de leurs bénéfices de la commercialisation des denrées agricoles d'exportation (en particulier le café), ils abandonnaient totalement la paysannerie à elle-même ».

> « Mr. Christian_ L'idée c'était de monter une organisation où l'on n'a pas besoin demander de l'aide pour travailler, nous commençons à travailler à partir de la terre »[37].

Depuis 2006, cette association locale parvient à mettre de nombreux programmes en place. Plus encore, elle est parvenue après le tremblement de terre en Haïti à établir des partenariats avec des ONG étrangères qui financent leurs actions, toujours sans soutien de l'État.

L'histoire de l'association ORGA qui s'est créée suite à une perte de confiance dans les capacités ou les volontés de l'État haïtien à fournir des services, demeure commune à la région. Face à l'absence de l'État à la perte de confiance en celui-ci, face à l'absence de services de base et à une misère sociale exacerbée par la situation de dégradation écologique grave qui alimente un exode rural, de nombreuses associations locales se sont créées afin de se débrouiller par elles-mêmes. Ces associations locales partent du constat qu'elles ne peuvent plus rien attendre de l'État, soit qu'il se trouve dans l'impossibilité d'assister sa population, soit qu'il n'en manifeste pas le souci. La perte de confiance de l'État Haïtien alimente un cercle vicieux dans lequel s'insèrent les programmes des organisations internationales. Ne pouvant « rien » attendre de l'État dans les sections communales, les habitants développent des stratégies associatives faisant directement appel aux bailleurs de fonds et ONG internationales qui parfois maintiennent l'État à l'écart. Cette « ONGisation » des zones rurales d'Haïti maintient ce cercle vicieux où l'absence de l'État palliée par les ONG locales et internationales empêche une possible assomption de responsabilité politique de cet État pour les zones rurales[38].

Pour exemple, lors de ma visite au bureau de la DIrection Nationale de l'Eau Potable et de l'Assainissement (DINEPA) de Jacmel, je remarquai une circulaire de juillet 2012 demandant à toutes les ONG spécialisées dans le domaine de l'eau de consulter cette agence gouvernementale avant de lancer tout projet. Cette circulaire témoigne de la difficulté de cet État à effectuer une centralisation des données sur les points d'eau. Elle témoigne aussi de ce que plusieurs ONG mettent en place des projets dans les zones rurales y compris des programmes d'accès à l'eau sans avoir nécessairement une concertation ou sans connaître les pressions exercées sur un même aquifère. En 2012, cette agence du gouvernement ne

[37] Ibid.
[38] Voir Pierre-Louis, Odonel, *L'émancipation au cœur de la politique du sentiment et de la logique humanitaire en Haïti : utopie ou impasse*, Thèse de doctorat en philosophie politique, sous la direction d'Étienne Tassin à Paris Diderot, 2013.

connaissait tout simplement pas tous les captages d'eau sur son propre territoire. Face à l'urgence de la situation et parfois, face à l'absence d'interlocuteurs, des ONG internationales engagèrent des projets de captage d'eau et de forage sans dialogue clair avec les institutions concernées. Il en résulte que, livrées à elles-mêmes, les associations locales passent des accords avec des ONG internationales, des bailleurs de fonds ou directement avec des organismes de l'ONU, afin de mener à bien des projets de reconstruction et de prévention des inondations, donnant lieu à une certaine *libéralisation des services publiques*. Les ONG s'instituent par la force des choses en sous-traitant d'un État. Malgré quelques efforts de coordination[39], l'on peut se demander si ce recours massif à l'aide humanitaire contribue réellement à renforcer les structures de l'État, ou si cette aide alimente au contraire un fonctionnement défaillant dont certains tirent profit. Cette configuration devient problématique lorsque l'absence de présence étatique dans les sections rurales, présentée comme l'unique cause justificatrice de l'action de nombreuses organisations internationales, devient la fin des actions de ces dernières. Bon gré, malgré, ces organisations se substituent véritablement à l'État. Pis encore, à certains moments, la venue des organisations humanitaires devient un véritable business, où des politiques et des associations tentent de bénéficier de ces millions d'euros qui sont investis dans chaque projet.

Par ailleurs, cette ONGisation des zones rurales s'accompagne également de l'imposition d'une certaine temporalité politique à ces régions : la temporalité du projet ou celle du financement et du bailleur de fonds. Dans sa récente thèse de doctorat en ethnographie, Scott Freeman montre comment la « prolifération » d'associations humanitaires afin de remédier à la déforestation et à l'érosion depuis plus de 60ans a été ineffective. Plus encore, il montre comment dans la forme d'aide humanitaire privilégiée, celle du projet suivi de la culture professionnelle qui l'accompagne, l'audit, a donné lieu à un renversement dommageable. La nécessité de démontrer le bon usage de fonds, de prouver la pertinence de son action et de justifier son action aux bailleurs de fond est devenue l'intérêt de l'action humanitaire, plutôt que celui de la véritable conservation des sols et la préservation des forêts, donnant lieu à ce que Freeman nomme une véritable « tyrannie des projets »[40]. Le géographe Pierre-Jorès Mérat, spécialiste d'Haïti, montre comment l'aide humanitaire contribue par moments à une « accélération » de la déforestation comme ce fut le cas dans l'après-

[39] Les ONG Welthungerhilfe, SUCO et planète urgence mènent des actions avec l'État haïtien.
[40] Freeman, Scott, *« Cutting Earth » : Haïti, Soil conservation, and the Tyranny of Projects*, [en ligne], thèse de doctorat en anthropologie, Columbia University, sous la direction de Lesli Bartlett, 2014.

tremblement de terre du 12 janvier[41]. Dans le flot important d'aides humanitaires qui s'est déversé sur Haïti après le tremblement de terre de nombreux kits de survie furent distribués aux sinistrés et rescapés. Ces kits comprenaient de l'eau, de la farine, de l'huile de cuisine, du riz importé et des haricots secs. Mérat montre que ce kit, non seulement contribuait à un affaiblissement de la filière locale de production de riz, – filière déjà très affaiblie –, mais surtout occultait totalement le volet énergétique. Comment faire cuire ce riz et ces haricots secs ? Dans les zones où l'électricité fut coupée et l'approvisionnement au gaz interrompu, le recours au charbon de bois pour cuire ces aliments fut le premier réflexe. Il en résulte, précise Mérat, que ce sont « près de 200 000 personnes, [cultivateurs locaux de riz] qui courent le risque de se transformer en charbonniers »[42], accélérant ainsi la déforestation. Il aurait été possible d'inclure des briquettes de charbon dans le kit.

Au-delà de ces erreurs techniques, il s'agit bien d'un problème structurel, par lequel la configuration de l'aide humanitaire dans ses rapports avec l'État haïtien ne parvient pas à faire face à la déforestation. L'exemple le plus frappant reste celui du Morne l'Hôpital, qui a fait l'objet en vingt ans de 48 programmes de reforestation, tout en perdant 65% de sa couverture végétale[43]. Pour Jorès, il ne fait aucun doute. La politique de reboisement « est tout simplement une nouvelle parade orchestrée par l'État central, les élus locaux et les structures associatives pour capter l'aide internationale » [44].

## Des tentatives de l'État, une politique de reforestation

Face à cette absence de l'État et à cette présence massive d'ONG qui renforcent cette absence, des tentatives furent lancées par le gouvernement de l'ancien président Martelly pour faire face tant à la pauvreté des populations rurales qu'à la situation de dégradation écologique du pays. En réponse à ces difficultés, depuis le séisme du 2 Janvier 2010, le gouvernement en place se propose de renforcer l'État. Face l'ampleur de la déforestation en Haïti, le gouvernement Martelly fit de la protection de l'environnement l'une de ses priorités. 2013 fut décrétée « Année de l'environnement » par le président Martelly, lors de son discours officiel aux Gonaïves, célébrant le 209$^{e}$ anniversaire de l'indépendance d'Haïti. La volonté politique d'une prise en compte plus conséquente de la question environnementale

[41] Merat, Pierre Jorès, « Forêts, évangélismes et aides humanitaires post-sismique en Haïti : des liaisons dangereuses », in *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement*, vol. 14, [en ligne], Éditions en sciences de l'environnement Vertigo, septembre 2012, disponible sur < DOI : 10.4000/vertigo.12528 >, consulté le 3 mars 2016.
[42] Ibid., p. 13.
[43] Ibid., p. 5.
[44] Ibid., p. 13.

était déjà affirmée par la création, en 1994, d'un ministère de l'Environnement prônant le « développement durable » en Haïti. Cette administration définit des « objectifs nationaux stratégiques » de protection de l'environnement et des différents écosystèmes, d'utilisation durable des ressources naturelles, ainsi que de « réduction du risque » et des « impacts liés aux catastrophes et désastres naturels (cyclones, tremblements de terre, tempêtes, inondations) »[45]. L'annonce du gouvernement de mettre en place des centres de multiplication de plantules avec pour objectif d'augmenter la couverture forestière à 27% de la surface du territoire d'ici 2020 montra des intentions intéressantes. Cependant, la répartition par institution des 131 milliards de gourdes (2,3 milliards d'euros) du budget 2012-2013 révèle que le ministère de l'Environnement, présenté comme « le ministère titulaire de la Gouvernance et de l'Orientation »[46] de l'Environnement – et de sa réhabilitation et protection –, ne recevra que 616 millions de gourdes (10,8 millions d'euros), soit moins de 0,5%[47] du budget. Par ailleurs, la répartition par programme de budget nous informe que les programmes « d'aménagement des bassins versants et de protection de l'environnement » et « de prévention et de gestion des désastres et des catastrophes naturelles » ne reçoivent respectivement que 691 millions de gourdes (12,1 millions d'euros) et 558 millions de gourdes (9,8 millions d'euros) – soit à eux deux moins de 1% du budget[48]. Le décalage entre les déclarations d'intentions politiques et la mise en place concrète de moyens nécessaires à une protection de l'environnement et une gestion des aléas environnementaux laisse planer des doutes quant à la sortie de la catastrophe écologique.

C'est donc sur le fond d'une déforestation généralisée, d'une faible de présence de l'État et d'une omniprésence des ONG que s'est déroulé le drame du 23 juillet 2012 au Parc de la Visite. Le drame du 23 juillet du Parc de la Visite est plus qu'une bavure, il s'insère dans un discours écologiste local qui place la cause de la déforestation *et* la responsabilité écologique du pays sur les épaules « irresponsables » du paysan. Or ce discours écologiste blâmant le paysan opère deux opérations importantes dans la compréhension politique contemporaine d'une préservation écologique en Haïti : il délimite la scène où s'exerce la responsabilité écologique et il en délimite les acteurs. Ces deux opérations constituent des

[45] Ministère de l'Environnement de la République d'Haïti, « historique du MDE », in *République d'Haiti,* [en ligne], 2012, disponible sur < http://www.mde-h.gouv.ht/historique.htm >, consulté le 20 juin 2013.
[46] Ministère de l'Economie et des Finances de la République d'Haïti, « Documents annexes au budget 2012-2013 », in *République d'Haïti,* [en ligne], décembre 2012, disponible sur < http://www.mefhaiti.gouv.ht/Documents/PDF/loi_de_finance_-document_annexe11-december-2012_01-31-53.pdf>, consulté le 20 juin 2013, p. 4.
[47] Ibid.
[48] Ibid.

réductions, au sens où il s'agit de réduire la responsabilité écologique à certains espaces du monde (les mornes et les montagnes) et à quelques personnes (les paysans). Ce discours contribue ainsi à construire une image environnementale particulière vers laquelle les politiques de reforestation tendent une image au sein de laquelle le paysan demeure absent.

## B. La reforestation ou l'écologie-sans-le-monde

### La reforestation ou l'image tronquée du monde

**Peinture 1. Wilson Bigaud, *Le Paradis Terrestre*, Haïti, 1951.**[49]

Le premier effet de ce discours qui blâme les paysans est de peindre la scène de l'action écologique dont les contours s'arrêtent aux limites des forêts des mornes et des montagnes. Cette image idyllique qui confère un lieu, une scène et des acteurs à la problématique écologique n'est pas l'apanage des membres de la fondation Seguin et de leur conception du Parc de la Visite. Cette conception de la question de la déforestation en Haïti, est prégnante au sein de la société haïtienne et se retrouve également dans certaines œuvres artistiques qui abordèrent cette question écologique. Cette même image est présente dans l'un des premiers romans haïtiens à explicitement confronter la question de la déforestation et de la résultante érosion causée : *Gouverneurs de la rosée* de Jacques Roumain. Paru en 1944, avec une poésie articulant avec virtuose les langages créoles et français, les imaginaires chrétiens et vodous, Roumain peint la scène d'un village de paysans opprimés par les représentants de la ville tout étant acculés par un travail de la terre rendu difficile par la pénurie d'eau. La déforestation a entraîné une forte érosion. Divisés en clans, les paysans

[49] Wilson Bigaud, *Le Paradis Terrestre*, Collection du Musée d'Art Haïtien, Collège Saint Pierre, Port-au-Prince, Haiti, 1951, disponible sur < http://la1ere.francetvinfo.fr/2014/11/19/exposition-au-grand-palais-paris-haiti-l-art-est-sa-potion-magique-207986.html >, consulté le 20 avril 2016.

croupissent dans la misère se devant de survivre tant face à une terre asséchée que face aux mépris et à la malfaisance des autorités telles que le juge de paix, la police rurales et les autres représentants de la ville. Manuel, le héros du roman, parviendra à réunir les clans du village, les rassemblant dans un *coumbit* (mobilisation) pour trouver une nouvelle source d'eau et faire face à la ville. Confrontant directement la question de la déforestation, Roumain pose la même scène de la problématique écologique. Avant toute interprétation et réflexion sur l'articulation entre écologie et politique, Romain pose la scène où se pense le sort écologique du pays. La problématique écologique et en particulier celle de la déforestation se pose au sein du village de paysans, dans les mornes et montagnes, bien éloignés des villes des plaines.

Cette image est explicite dans le célèbre tableau de Wilson Bigaud (1951) *Paradis Terrestre*. L'analyse de Legrace Benson des représentations de cet arrière-pays haïtien à partir du devenir de la peinture *Paradis Terrestre* et de ses multiples reprises et itérations s'avère pertinente pour notre propos. Legrace Benson remarque l'ironie d'un marché touristique de la peinture naïve où les touristes à Pétionville et à Port-au-Prince achètent des peintures naïves des mornes luxuriants peintes par des artistes venant des mornes dans un pays connaissant un tel niveau de dégradation écologique[50]. Benson montre que ces peintures retrouvées sur tous les marchés de Pétionville et de Port-au-Prince présentent cette même image environnementale. En d'autres termes, cette image environnementale occultant la réalité de la paysannerie haïtienne est celle qui attire tant les rêves des paysans ayant fui vers la ville que les fantasmes de touristes étrangers. Elle est littéralement celle qui se vend, attirant les sous des touristes sur les marchés mais aussi, comme dans le cas de la fondation Seguin, les bailleurs de fonds et les organismes de coopérations étrangers. Romantique et idyllique, cette image environnementale se révèle problématique dès lors qu'elle est transcrite par des actions politiques en ce qu'elle confine la compréhension des questions écologiques aux forêts et aux arbres des mornes occultant le monde. La question écologique aurait un lieu, un espace et un temps définis par les cadres de cette peinture environnementale. Une peinture qui serait d'une certaine façon séparée du reste du monde, constituant ce que je nomme une *écologie-sans-le-monde*.

[50] Benson, LeGrace, « Haïti elusive paradise », in Deloughrey E., Handley G. (ed), *Postcolonial ecologies: literatures of the environment*, New York University Press, 2011, pp. 62-79 & Benson, LeGrace, « A long bilingual conversation concerning paradise lost: landscapes in Haïtian art », in Deloughrey E., Handley G. & Gosson R., (ed) *Caribbean literature and the environment : between nature and culture*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2005, pp. 99-109.

Le premier aspect problématique de cette écologie-sans-le-monde réside dans la perception de ce que la solution à la déforestation et les problèmes écologiques engendrés se trouve dans les cadres de cette peinture. Les solutions aux problèmes écologiques résideraient dans cette image qui suffirait à elle seule à restituer la complexité de la situation. C'est à partir de ce cadre que l'activité paysanne est présentée comme la cause de la déforestation. Soudainement, la focale du monde se rétrécie au seul rapport entre la main du paysan et l'arbre des mornes. Dès lors, les solutions à ces problèmes écologiques se situeraient entre la main du paysan, la terre et l'arbre. Cette image tronquée du monde, depuis laquelle se pense la question écologique, a donné lieu à un ensemble de politiques technicistes qui prennent trois formes : la police environnementale comme technique de politique publique ; l'innovation technologique comme alternative à l'utilisation du charbon de bois ; et l'ingénierie sociale.

## La police environnementale

La première proposition politique face à la déforestation est celle d'une police environnementale qui empêcherait la main du paysan de couper l'arbre et d'exploiter à outrance une terre sur des pentes abruptes. Notons que la critique de l'absence de l'État n'est pas la remise en cause de la responsabilité des paysans dans la situation écologique d'Haïti. En effet, ce n'est pas tant l'absence d'un État qui assumerait une responsabilité pour ce qui se passe sur les plaines et sur le morne, que l'absence d'une police qui est mise en cause. C'est en ce sens que de nombreux membres d'associations écologistes locales présentent la fin de la dictature des Duvalier comme la fin d'un ordre écologique d'Haïti, laissant une situation qu'ils qualifient « d'anarchique »[51]. C'est le cas de l'association DAME du département du Sud-Est. Voici le témoignage de monsieur Elie et de monsieur François, membres fondateurs de l'association DAME qui mène des projets de reboisement et de relance agricole dans une section communale aux alentours de Jacmel :

> « Mr. François_ Là il y a une responsabilité de l'État dans tout ça. En plus de la misère, de la négligence, en plus du manque de la capacité des personnes. L'État a sa grande responsabilité dans ça. S'il y avait des lois... Donc la personne qui coupe les arbres saurait qu'elle tomberait sur tel ou tel principe […]. Mais comme il n'y a pas de loi, la personne fait ce qu'elle veut »[52].

[51] Entretien de Mr. Élie, directeur de l'association écologiste locale DAME à Jacmel, Haïti, Octobre 2012.
[52] Entretien de Mr. François membre responsable de l'association écologiste locale DAME à Jacmel, Haïti, octobre 2012.

> Mr. Élie_ « Il y a eu aussi le code de François Duvalier. Le code rural qui interdisait de couper les arbres […]. Si on avait des planches, si on transportait les planches. Les planches étaient saisies avec risque d'être emprisonné pour une ou deux journées. […] On ne pouvait pas vraiment toucher un arbre. Si on y touchait, on devait avoir une autorisation écrite de l'État pour pouvoir couper un arbre qui est sur son propre terrain. On devait avoir une autorisation. Et il fallait en planter un autre. Mais maintenant, depuis le départ des Duvalier, le code rural est obsolète. Et puis plus rien. »[53]

Le rapprochement effectué par ces membres entre le régime de la dictature et la protection de l'environnement révèle une conception de la responsabilité écologique de l'État qui consiste essentiellement à édicter des lois de préservation de l'environnement et à les mettre en vigueur. C'est donc par sa fonction de police que la responsabilité de l'État est engagée dans ces discours écologistes, non dans ses capacités d'instituer des conditions de vie dignes aux paysans. La dictature apparaît ainsi comme le régime politique qui ait fait montre de la « fermeté » et « d'autorité » :

> « Mr. Élie_ Plus d'une fois, des voix se sont élevées pour demander à ce qu'on revienne avec le code de François Duvalier, le code rural. Même si on devrait peut-être l'abroger et peut-être en amender certains articles pour rendre la chose actuelle, mais ils ne sont pas intéressés… Parce que ce n'est pas un pays qui est dirigé, ni un pays qui est gouverné. C'est un pays qui… qui va de par lui-même, comme bon lui semble. Mais ce n'est pas un pays qui est dirigé. Ya pas de dirigeants, ya des types qui sont…, qui s'enrichissent, qui profitent des biens du pays, mais c'est pas des types qui dirigent un pays. Et puis, ya pas d'autorité en plus dans le pays. » [54]

Cette apparente absence d'une police environnementale efficace après la chute des Duvalier serait la cause de la situation écologique contemporaine. Il s'agit bien là de conceptions de la protection de l'environnement, et plus encore de conception du rapport entre politique et environnement, plutôt que de faits historiques. La période de la Dictature des Duvalier fut en vérité, l'une des plus destructrices de l'environnement. L'on passa d'une couverture végétale de18% du territoire en 1952 à 1, 44% en 1989 pendant la fin de la période duvaliériste (1957-1986)[55]. Cette conception policière de la responsabilité écologique de l'État est explicite dans le projet d'un des délégués départementaux du ministère de l'Environnement dans le Sud-Est, monsieur Alain :

[53] Entretien de Mr. Élie, *op. cit.*
[54] Entretien de Mr. Élie, *op. cit.*
[55] Pierre Jorès Merat, *op. cit.*, p. 11.

> « Mr. Alain_ Le point fort de la politique que je suis en train d'envisager […] c'est ce qu'on entend par surveillance environnementale. Nous avons créé un service. Un service qu'on appelle 'service de surveillance environnementale départementale'. »[56]

La critique de l'absence de l'État dans les zones communales ne remet pas en cause la responsabilité du paysan dans la déforestation massive d'Haïti. Concernant la déforestation, la responsabilité de l'État est réduite à sa fonction de police écologique, c'est-à-dire au corps exécutif qui se charge de l'application et du respect de la législation. Cette réduction fait toujours de l'espace entre la main du paysan et la terre des mornes le lieu de la responsabilité écologique. Le tort de l'État aurait été de ne pas avoir su orienter les actions de ces mains, celles qui portent toujours cette responsabilité écologique du pays. Les modes de vie urbains, les manières d'habiter la terre, dont l'absence d'autres sources d'énergie qui pourtant guident ces mains sur cet arbre, ne sont point remis en cause. Cette politique écologiste se révèle problématique et laisser présager de peu de chance de succès. Le corps de surveillance du Parc de la Visite chargé de prévenir la coupe illégale de bois s'avère inefficace[57]. C'est d'ailleurs cette même politique autoritaire qui conduisit au drame du Parc de la Visite où *manu militari*, l'État tenta de déloger des paysans de cette image environnementale.

La dimension problématique de cette politique environnementale ne réside cependant pas dans la nécessité d'avoir un corps de police écologique. La capacité à pouvoir mettre en place des réglementations et des zones de préservations et à pouvoir les faire respecter est nécessaire à tout État, qu'ils s'agissent de politiques écologiques ou de politiques sociales. L'histoire politique d'Haïti au XX$^{e}$ siècle nous a bien montré que cette capacité ne va pas de soi. La dimension problématique de cette politique réside en ce qu'elle fait de l'enjeu écologique d'Haïti *qu'*une affaire de police. La police écologique demeure la seule réponse envisagée.

Or une politique écologiste en Haïti qui consiste uniquement à faire de l'espace entre les mains du paysan et l'arbre, l'objet d'une plus forte police et d'une réglementation peut non seulement entraîner des scènes de violence extrêmes à l'instar du drame du Parc de la Visite, mais elle occulte également une interrogation nécessaire sur les causes de la déforestation. Pourquoi et pour qui ces arbres sont-ils coupés ? Une interrogation qui ne se limiterait pas à savoir « qui » coupe les arbres et « où » ils sont coupés, mais qui chercherait les processus à l'œuvre au sein de la société qui rendent possible un tel mode d'habiter. La police écologique

[56] Entretien avec Mr. Alain responsable de la délégation départementale du ministère de l'Environnement, en Haïti Septembre 2012.
[57] Timayan, Joël C., *op. cit.*, p. 12.

fait fi d'une telle interrogation. En occultant ces questions, la police écologique court à l'échec en ce qu'elle ne peut mesurer l'ampleur des logiques sociales à l'œuvre qui conduisent cette déforestation. Elle érige un barrage entre les mains du paysan et l'arbre sans savoir si ce barrage doit retenir un lac, c'est-à-dire un lieu bien localisé et délimité ou un tsunami, c'est-à-dire un phénomène généralisé. L'efficacité d'une telle police reste incertaine non seulement au vu des capacités de l'État haïtien en termes de moyens personnels et de moyens financiers, mais surtout face à la généralisation du phénomène de déforestation. Contrairement au cas du Parc de la Visite, localisé et délimité, la déforestation en Haïti est généralisée à l'ensemble du pays. Il semble peu probable qu'une police écologique puisse allouer un policier à chaque arbre.

## Les solutions techniques : ethno-technique et technologie

La seconde solution proposée par cette image environnementale est celle de l'innovation technologique, comprenant la mise en œuvre d'un ensemble de techniques agricoles, d'ethno-techniques, et le déploiement d'un ensemble de nouvelles technologies capables de réduire la dépendance au charbon de bois. Cette solution techniciste amène un raisonnement légèrement différent. La cause de la déforestation n'est plus attribuée à l'activité agricole en tant que telle, mais plutôt à *la manière* dont celle-ci s'est déroulée, à savoir la culture sarclée. Il ne s'agit plus de la présence des paysans mais de leur manière d'habiter et d'utiliser l'énergie de l'environnement pour leurs besoins journaliers. Le problème de la déforestation, et plus généralement celui de la situation écologique d'Haïti, est présenté avant tout comme un problème de *techniques* de culture et d'habiter. Cette solution technique présuppose que les paysans n'auraient pas adopté ces techniques soit parce qu'ils n'auraient pas eu une éducation ou une conscience écologique, soit parce qu'ils n'en auraient pas eu les moyens. Cela sous-entend que si ceux-ci avaient été plus « conscients », plus éduqués à certaines idées alors, ils auraient pu avoir recours à une pratique moins destructrice de l'environnement. Cette compréhension techniciste de la question écologique en Haïti guide les nombreux programmes d'actions d'ONG locales et internationales qui apporteraient des moyens ainsi qu'une éducation à une conscience écologique. Au regard des techniques agricoles, l'agroforesterie apparaît comme une houe miraculeuse qui, placée entre le paysan et la terre, permettrait de résoudre la contradiction entre protection de l'environnement par la reforestation et production d'une agriculture vivrière capable de nourrir la population. Des combinaisons ingénieuses de cultures sont ainsi expérimentées qui permettent d'allier une préservation de la couverture végétale ainsi qu'un mode d'exploitation de la terre qui assure

aux paysans un revenu. La culture de café ombragé, c'est-à-dire la culture de café sous couvert d'autres arbres en est un exemple. Des hybridations d'arbres fruitiers qui augmentent leur rendement sont également mises en œuvre.

Prolongeant ces techniques agricoles, des tentatives d'introduction de technologies domestiques visent à remplacer l'utilisation du bois et du charbon de bois comme combustible pour la cuisson. S'y trouvent une gamme de différends réchauds allant du réchaud solaire au réchaud à gaz mais également des initiatives de fabrication de combustible à partir des restes organiques de la maison. Par exemple, l'association DAME met en place une fabrication de briquettes combustibles à partir de restes organiques.

**Photo 15. Machine à fabriquer des "briquettes", octobre 2012.** [58]

C'est également dans cette perspective que de nombreux chercheurs présentent des méthodes et des techniques innovantes comme solutions à la déforestation d'Haïti. Pour George Michel, une autre technique de combustion du bois servant à fabriquer le charbon de bois (pyrolyse) pourrait être la solution[59]. Alexandre Racicot explore les possibles sources d'énergie renouvelables qui pourraient remplacer l'utilisation du charbon de bois, telles que les briquettes organiques, la bagasse, le solaire thermique, la biométhanisation, et différents biocarburants[60]. Enfin, cette solution techniciste comprend aussi des ethno-techniques, à savoir des manières d'habiter et de vivre dans ces mornes et aux abords de ces forêts en

[58] Collection de l'auteur.
[59] Michel, Georges, « La fabrication du charbon de bois par distillation du Bois Pyrolyse, peut-être la clef du déboisement d'Haïti. », *The journal of Haïtian Studies*, Santa Barbara, Center for Black Studies University of California vol.17 N°1, 2011, pp. 274-276.
[60] Racicot, Alexandre, *Durabilité de combustibles de substitution au bois énergie en Haïti - filières renouvelables pour la cuisson des aliments*, Mémoire de maîtrise, Centre universitaire de formation en environnement Université de Sherbrooke, sous la direction de Pascal Dehoux, 2011.

accord avec un rythme naturel. Elles exigent des rationnements des quantités de bois prélevé, une organisation des habitations, ainsi que des modes d'alimentation « compatibles » avec les rythmes et les limites de la nature de ces mornes.

Ces changements de techniques agricoles et ces recherches d'alternative au charbon de bois comme source de fuel participent à un effort de prendre en charge ce problème de déforestation. Cependant, de manière analogue à la police environnementale, ces solutions techniques conservent une analyse tronquée de la problématique écologique ne se concentrant que sur cet espace entre la main des paysans et les arbres. Si les progrès en agroécologie, et certaines technologies permettraient ainsi de limiter l'impact de l'agriculture paysanne sur l'environnement, le problème posé par la déforestation va au-delà d'une question de technique de cultures.

## L'ingénierie sociale

Enfin, outre la police environnementale et les solutions techniques, se trouvent également un ensemble de propositions qui s'apparentent à une forme d'ingénierie sociale. Ici, il ne s'agit plus uniquement de policer les mains des paysans devant les arbres, ou encore de remplacer le charbon de bois par d'autres sources d'énergie. Il s'agit plutôt de s'interroger sur les manières dont un certain nombre de « variables » sociales (revenus, tailles des maisonnées, types de culture, âge, éducation, sexe, sources de revenus…etc.) influencent la coupe d'arbres en Haïti. C'est du moins l'approche que développa l'ingénieur agronome haïtien et ancien manageur de la réserve de Forêts de Pins d'Haïti, Frito Dolisca dans sa thèse de doctorat[61]. Cette forêt est située à l'est du Parc de la Visite aux abords de la frontière avec la République Dominicaine, elle abrite également une forêt de *pinus occidentalis* qui est en proie au même problème de déforestation mettant en scène des paysans vivant et cultivant à ses abords.

Partant du constat de l'inefficacité des politiques de préservation du parc qui furent basées sur « l'approche participative » ou sur « command and control regulations » – ce que j'ai appelé la police environnementale –, Dolisca s'intéresse à l'influence des facteurs socioéconomiques sur la déforestation. Dolisca mobilise des « équations structurelles » pour déterminer l'importance que les paysans accordent à la préservation du parc et aux activités

[61] Dolisca, Frito, *Population pressure, land tenure, deforestation, and farming systems in Haïti: the case of Foret Des Pins Reserve*, Thèse de doctorat en agronomie et sylviculture, Auburn University, sous la direction de Joshua M. McDaniel et Lawrence D. Teeter, 2005.

économiques qui lui sont liées. Il évalua l'impact de la taille des maisonnées, de l'âge et de l'éducation des paysans, l'accès à la propriété de la terre, et la durée de l'occupation sur le phénomène de déforestation du parc. Après avoir étudié ces facteurs économiques, Dolisca rechercha les meilleurs politiques qui pourraient influencer ces facteurs économiques de sorte à assurer une meilleure préservation de la forêt des Parcs. Il proposa ainsi la mise en place de subventions associées à des pratiques de conservation de forêt comme solution permettant de faire face tant à la diminution de productivité agricole qu'à la déforestation[62].

Ces trois solutions, et ces trois types de politiques différentes, (la police environnementale, les nouvelles technologies et l'ingénierie sociale) sont toutes des mesures importantes dans l'effort nécessaire face à cette situation écologique grave d'Haïti. Il ne s'agit aucunement de faire une critique des mesures politiques de préservation d'un Parc, des efforts pour l'innovation technologique et la recherche de ressource de fuel nécessaire, ni des politiques qui prêtent attention à la situation économique des paysans. Toutes ces mesures se révèlent nécessaires et contribuent à faire face à l'ampleur de cette déforestation généralisée. En particulier, il est évident qu'une meilleure organisation et entente des paysans, qu'un rassemblement, qu'« un coumbit » auxquels participent des organisations telles que Mouvement Paysan Papaye s'avèrent primordiales pour l'amélioration des expériences des paysans. La critique réside plutôt dans les présupposés et les visées de ces politiques. Le présupposé de ces politiques, participant du discours blâmant le paysan pour la déforestation et faisant reposer sur ses épaules la responsabilité de la reforestation, est de faire de la scène des paysans face aux arbres, l'image environnementale où se déroule l'action et les politiques écologiques. Le monde est réduit à cette image.

Ma critique concerne l'idée que c'est à l'intérieur de cette image que réside le problème de la déforestation. Si, en effet, ce sont bien des arbres qui disparaissent, je critique l'idée que la solution de la déforestation réside uniquement à l'intérieur de cette image. En un sens, la police écologique, les innovations technologiques et l'ingénierie sociale tentent toutes de peindre cette image environnementale idyllique. Or en délimitant le cadre de cette image environnementale, ces politiques font fi du reste du monde. Une telle délimitation de la problématique de la déforestation pose deux problèmes. Le premier est d'ordre pratique. Concernant le Parc de la Visite, ces politiques sont incapables de prévenir la venue d'autres paysans en recherche de terre fertiles où vivre et qui de fait contribueront à la déforestation. Si

[62] Ibid., p. 150: « The modeling results indicate that the interlinkage production subsidies with forest conservation can provide opportunities for facing land degradation-induced productivity declines without adverse impact on the welfare of the people. ».

efficaces que soient ces polices, ces nouvelles technologies et ces politiques de subvention, à moins de construire un véritable mur, ne peuvent prévenir les processus qui ont mené ces paysans à se retrouver là et à chercher à vivre de ces terres. Cette même impossibilité est encore plus flagrante dès lors que l'on se place à l'échelle du pays, à moins d'emmurer tous les arbres. Le second point problématique concerne la finalité de ces politiques. En faisant du rétablissement de la couverture forestière l'objectif premier et l'unique critère à partir duquel ces politiques sont évaluées, la question du monde créé au sein duquel ce parc s'insère est mise de côté.

Une telle approche se révèle problématique surtout en ce qu'elle réduit la déforestation à un problème environnemental. Elle réduit la déforestation à un simple problème technique auquel une politique publique appropriée viendra à bout. Or, quand un pays perd 97% de sa couverture végétale en 75ans, la déforestation ne peut plus être pensée uniquement comme un problème technique ni même un problème de politique publique. Ce qui est en jeu, c'est bien le monde crée depuis la révolution haïtienne. En ce sens, la déforestation n'est plus simplement une question environnementale mais demeure un enjeu fondamental touchant aux conditions de possibilité d'habiter le monde en Haïti.

## C. Entre pouvoir et domination : l'inavouable sacrifice des paysans

### Pouvoir et domination de la reforestation : prolongement des discriminations des paysans

Le discours blâmant le paysan et la réduction picturale des types de politiques de reforestation mises en œuvre se déroulent au sein de rapports de pouvoir et de domination. Les réponses face à la déforestation généralisée s'accompagnent de deux effets politiques que l'on ne saurait occulter. D'une part l'instauration de rapport de pouvoir entre les « reforesteurs » et les paysans. D'autre part, une véritable domination des mêmes paysans par la résultante appropriation d'un commun par un groupe. Ces relations de pouvoir sont à l'œuvre dans le cas du Parc de la Visite concernant la fondation Seguin. Par ses projets de reforestation, alors qu'elle ne jouit d'aucune autorité officielle dans le Parc de la Visite, cette association se retrouve dans une position de force par rapport aux paysans. Cette position réside en premier lieu dans sa capacité d'attirer des fonds nationaux et internationaux afin de mener à bien ses projets. La fondation Seguin est supportée financièrement par les fonds propres de ses membres, par certaines banques locales telles que la Sogébank, mais aussi et surtout par des organismes de coopérations internationales tels que USAID des États-Unis et

GIZ-Corporation de l'Allemagne, qui partagent cette même conception de la protection de l'environnement. Face à des banques et des organismes internationaux capables de financer des projets à hauteur de plusieurs millions de dollars, des paysans qui vendent des carottes et des poireaux sur les marchés locaux n'ont pas les mêmes ressources. En second lieu, cette position s'appuie aussi sur une capacité à attirer l'attention internationale à travers ce thème de la reforestation. Par exemple, deux documentaires ont été réalisés sur le Parc de la Visite, dont un financé par la fondation Nicolas Hulot[63]. L'image de « pauvres écolo » de l'association luttant pour préserver la dernière forêt de pins en Haïti offre un discours simplet de la question de la déforestation qui rentre parfaitement dans le ton usuel d'une écologie larmoyante, tout en contribuant à l'exhibition perpétuelle d'une misère d'Haïti. Dans ces documentaires, les membres de l'association apparaissent ainsi comme des David menant un combat courageux contre le fléau de la déforestation. Enfin, la proximité de cette association du pouvoir présidentiel, le responsable étant le beau-frère de l'ancien président Martelly, leur confère une place prépondérante sur cette forêt. Ainsi, monsieur Gilbert, ancien ministre de l'Environnement d'Haïti, expliqua, lors de notre entretien, la relative absence de l'État dans la gestion de ce parc ainsi :

> « Mr. Gilbert_ Parce que d'un point de vue technique, ce qui est en train de se passer dans le Parc de la Visite, la fondation Seguin est en partie complice de cette affaire. Étant donné qu'ils sont liés au président de la République, donc les organisations environnementales ne veulent pas mettre les pieds là-bas, en attendant que le président parte., [en attendant] qu'il y ait un autre projet de loi et on verra quoi faire. Je peux te dire concrètement, j'ai passé [un certain temps] comme ministre [de l'Environnement], je n'ai pas mis le pied là-bas… » [64]

Ce pouvoir écologique des acteurs associatifs de la reforestation, a pour conséquence une véritable domination des paysans par l'appropriation de ces espaces communs. Dans le cas du Parc de la Visite, il y a une véritable appropriation de la forêt par la fondation Seguin. En effet, l'expulsion des paysans a pour première conséquence l'impossibilité pour ceux-ci de tirer profit de ces espaces par leurs pratiques agricoles. De ce point de vue, sous couvert de préserver un commun, cette fondation s'approprie cette forêt en y amenant sa propre conception de l'utilisation de ces espaces. De son côté, la fondation Seguin présente une conception de l'utilisation de ces espaces où la présence de l'homme doit être minimale. Monsieur Raul, un des membres fondateurs de la fondation rappelle que le parc prend aussi son sens par le nom porté « La Visite » :

[63] René Durocher, *Parc La Visite, Patrimoine en péril…* & Pierre Meynadier, *Haïti, La valeur de l'exemple…*
[64] Entretien avec Mr. Gilbert, ancien ministre de l'Environnement d'Haïti, Février 2014.

> « Mr. Raul_ Le parc national s'appelle « La Visite ». C'est sa vocation justement. C'est un parc touristique avec des sources, des cascades, des montagnes. Une biodiversité extraordinaire, des araignées, des oiseaux. C'est destiné à la visite. C'est destiné à des étudiants comme toi qui viennent faire leur mémoire en plantes médicinales, en sciences environnementales. Nous en avons plusieurs de l'université Quisqueya, de l'université Notre Dame d'autres universités de Bruxelles qui sont venus faire un stage d'un mois, deux mois. C'est la vocation. C'est écotouristique. Un parc national à vocation écotouristique. C'est exactement ce que c'est La Visite »[65].

Le rapport que ces membres ont noué avec cet espace fut d'abord celui d'une visite comme celle d'un touriste, d'un passage temporaire dans un lieu où l'on peut chasser des oiseaux, mais où l'on ne réside pas. C'est la perspective de disparition de ce rapport à cet espace qui a conduit ses membres à créer cette fondation comme le raconte monsieur Raul :

> « L'auteur_ Comment avez-vous créé cette fondation ?
> Mr. Raul_ Nous, c'est un peu, je pourrais dire, le hasard. D'abord comme je t'ai dit nous sommes de Port-au-Prince et d'autres de Jacmel. Donc naturellement, on est porté à aller au moins passer un moment à La Visite. Nous le faisons depuis que nous sommes gosses. On allait chasser là. Après la chasse on a été en motos. Et après la philo, tout le monde est parti aller étudier en différents endroits. Nous sommes revenus en Haïti. Dans une période entre 95 et 2000. Nous nous sommes rencontrés, on a refait le trajet quand on était gosse. Et on a vu les dégâts d'avant notre départ et au retour et on a dit, « bon, ça peut pas continuer ». On essaye de se mettre ensemble et on essaye de faire quelque chose. Ça a été tout à fait spontané et on connaissait déjà la région depuis très jeunes. On espérait pouvoir apporter notre contribution. »[66]

Cette conception d'un espace rural lointain à l'abri de la main de l'homme que certains urbains peuvent visiter de temps à autre s'oppose à celle d'un paysan qui, habitant aux alentours du Parc, doit extraire des terres de ces espaces sa subsistance.

Ces conceptions s'opposent aussi par les conditions sociales qui les supportent. D'un côté la fondation représente un groupe de citadins résidant principalement dans la capitale du pays qui jouissent à la fois d'une mobilité et d'un temps nécessaire pour s'adonner au loisir de la chasse. Ce temps est d'autant plus grand, qu'hormis le temps du loisir, le temps de la chasse, il faut aussi y ajouter les cinq heures de trajet nécessaires de Jacmel ou de Port-au-Prince pour se rendre au Parc. Ce temps du trajet peut même devenir lui-même à travers la pratique de la moto un loisir. Ayant fait leurs études aux États-Unis ou en Europe, et maintenant chefs d'entreprises, ils appartiennent à une classe sociale aisée. Reprenant la thèse

[65] Entretien avec Mr. Raul, Port-au-Prince, Haïti, Octobre 2012.
[66] Ibid.

de l'environnementalisme des riches exposée par Ramachandra Guha et de Juan Martinez-Allier à partir des écrits de l'historien G. M. Trevelyan[67], ces personnes mettent alors en avant une conception post-matérialiste de l'écologie où, étant déjà assuré de leur nécessité première de logement, de nourriture, elles peuvent s'adonner à la préservation d'espaces et de terres qui, en retour, *ne devraient pas* être utilisés pour subvenir aux besoins d'autres personnes. Plus encore, c'est à la condition que ces citadins se soient assurés de leur subsistance, de leur logis voire de leur carrière professionnelle, qu'il leur devient possible de prendre ce temps pour leur loisir mais aussi pour la préservation écologique. Le paradoxe réside en ce que l'environnementaliste urbain de la fondation Seguin qui part le ventre plein sur sa moto en direction du Parc de la Visite afin de préserver un espace forestier de la main d'un paysan qui tente de vivre de cette terre se voit, de retour chez lui, servi un repas préparé par le même geste d'un paysan effectué sur une autre montagne, ou un autre morne, avec ces mêmes terres pentues et ces arbres menacés.

D'un autre côté, les paysans, eux, n'ont d'autres ressources que le travail de la terre, le travail guidé par la faim. Ces espaces et ces terres sont celles qui ont accueilli leur refuge. Ces terres ne sont pas l'espace de leur loisir, mais la condition de leur vie. Le trajet inverse mené par ces paysans du Parc à la capitale, souvent à pied, n'est pas le temps d'un loisir, mais le nécessaire labeur pour accéder au marché de Port-au-Prince y vendre leurs produits et y acheter des semences, comme le raconte monsieur Paul, paysan depuis 3 générations aux abords du Parc de la Visite :

> « Mr. Paul_ Bon, notre activité, celle de la population c'est les carottes, les poireaux, l'agriculture, malgré que le paysan n'a pas de transport, il le porte sur sa tête, 5 heures de temps pour aller à Kenzkoff, 5 à 8 heures de temps, nous supportons… » [68]

Avec peu d'éducation pour la plupart, sans les mêmes ressources financières, ils demeurent rivés à cette terre en ce que de sa culture terre dépend leur vie et celle de leurs enfants.

Ces rapports de pouvoir et domination, ce renforcement de l'« Ongisation » des zones rurales donnent lieu à des pratiques de corruption, où, sous couvert d'un discours bienveillant sur la nécessité de préserver les forêts et les terres d'Haïti, des paysans sont dominés mais plus encore, ce sont des intérêts individuels d'enrichissement qui sont recherchés. La

[67] Guha, Ramachandra & Martinez-Allier, Juan, « l'environnementalisme des riches » Hache, Émilie (ed), *Ecologie politique, Cosmos, communautés, milieux*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012, pp. 51-65.
[68] Entretien avec Mr. Paul à Seguin, Choukzeb, Haïti, Octobre 2012 : « « Bon activité nou-même ki population ap fet, sé karot, sé pwaro, agrikilti. Nou malgré peizan pa gin transpor, mé nou toujou potel' sou tet, 5h de temps, alé Kenzkoff. 5-8h de temps, sou tet, à kenzcoff, nous ka supôté. » .

préservation du Parc supportée par un discours mettant en avant la nécessité de préserver un bien commun au regard d'intérêts individuels apparaît pour certains paysans comme une aliénation de leur bien, de leur propriété au profit d'autres intérêts individuels représentés par la fondation Seguin. C'est du moins l'avis d'un des paysans, monsieur Jano :

> « Mr. Jano_ Lui, c'est un mulâtre. Ils ont besoin de faire un hôtel dans la forêt, c'est pour ça qu'ils ont demandé de mettre les gens dehors. Ils ont besoin de la forêt, ils ont besoin du parc pour faire un hôtel. » [69]

C'est aussi dans ces scènes localisées que se manifestent les conséquences des politiques globales d'organismes internationaux mobilisant la même conception d'un environnementalisme des riches. Dès lors que dans un pays aussi pauvre qu'Haïti, la protection de l'environnement peut aussi capter les dons des bailleurs de fonds internationaux, celle-ci devient une source de revenus, voire un nouveau marché supporté par la communauté internationale. En ce sens, la protection de l'environnement comporte aussi cet enjeu économique à court terme pour ces environnementalistes car elle permettrait de récolter des fonds internationaux. Aussi la participation de l'État à la reforestation du Parc de la Visite à travers son intervention policière apparaît-elle comme une action visant à préserver les intérêts particuliers de la fondation. Tel est le point de vue de certains paysans mais aussi de monsieur Alain, un membre du ministère de l'Environnement du département du Parc de la Visite :

> « Mr. Alain_ Oui ces évènements [la tuerie de la Visite], les gens sont sortis de Port-au-Prince. Ils ne sont pas passés par Jacmel. Pour aller au Parc de la Visite et on a eu une catastrophe. Les gens sont morts… tout ça. Moi […], je n'étais pas informé. Ce sont des institutions qui ont des intérêts clairs au niveau du Parc de la Visite à partir d'un ensemble de financements de l'Allemagne, soit de la France. Et cet ensemble des intérêts…, ben ils sont venus protéger leurs intérêts. »[70]

Ainsi, bien qu'accompagné par un discours mettant en avant la nécessité de préserver la forêt comme relevant d'un bien commun nécessaire face à la situation écologique désastreuse d'Haïti, cette préservation de l'environnement montre aussi paradoxalement une appropriation de ce commun qui *en plus* de sa fonction écologique, profite à quelques-uns. Ce parc *national* se retrouve pourtant « géré » par une ONG. L'irruption de l'État au parc de la Visite en ce jour du 23 juillet 2012 n'a pas donné lieu à la mise en place de système étatique de

[69] Entretien avec Mr. Jano à Seguin, Kasedent, Haïti, Octobre 2012. : « Mr. Jano_ Li, sé an mulat,. Yo bizwin vini fè n'an lotel nan forè-a, sé pou sa que yo mandé mété moun dewô. […]. Yo bizwin forèa, yo bizwin pak la pou yo vin fè an lotel. ».
[70] Entretien Mr. Alain, *op. cit.*

préservation de ce parc, mais participait plutôt à renforcer la présence de cette association, et paradoxalement, l'absence de l'État.

Cette domination par l'appropriation du commun à l'œuvre dans le cas du Parc de la Visite se retrouve également dans d'autres zones rurales où des associations s'érigent en véritables gestionnaires de ces zones. Le discours d'une « urgence écologique » ou de la « catastrophe écologique » permet de mobiliser un ensemble de fonds importants de la communauté internationale et des bailleurs de fonds. Prolongeant les rapports de pouvoir opérant déjà entre ONG et paysans, le thème de la reforestation entraîne un certain « pouvoir écologique », c'est-à-dire une capacité d'influencer les paysans et d'initier certaines pratiques plutôt que d'autres. Des pépinières sont mises en place, des paysans sont employés, des structures sont érigées qui orientent alors le temps des projets la vie de certaines zones rurales. Au-delà du bien-fondé ou de la bonne volonté des acteurs du programmes de reforestation, ces politiques mettent aussi en scène des rapports de force où un groupe influence fortement un autre groupe à occuper des espaces, y cultiver des vivres et y vivre d'une certaine manière.

Ces relations de pouvoirs et de domination liées aux politiques de reforestations mettant en scène d'un côté certains responsables de l'État, des ONG locales et internationales, et de l'autre, les paysans, prolongent des rapports de pouvoir préexistants, constitutifs de la société haïtienne. Dans son étude du milieu rural haïtien, Gérard Barthélémy montre que cette opposition entre paysans et urbains, entre Noirs et Mulâtres, provient de cette rupture fondamentale au moment de la révolution haïtienne entre un héritage bossal, représentant les anciens esclaves Noirs venus d'Afrique et incarnés par les paysans, et un héritage créole venant des colons européens et mulâtres qui adoptèrent les pratiques coloniales véhiculées aujourd'hui par l'élite haïtienne[71]. Loin de remettre en cause ces relations de pouvoir, les politiques de reforestation prolongent ces rapports de pouvoir et les discriminations des paysans.

## L'impuissante écologie des pauvres

Le discours prôné tant par la fondation Seguin que par l'État rend impossible toute responsabilité écologique pour les paysans pauvres. Asservis aux besoins primaires de la vie, coupant des arbres pour aménager des cultures sarclées, pour chauffer leurs casseroles ou faire du charbon et le vendre, l'action des paysans dans ces conditions ne pourrait être que

[71] Barthélémy, Gérard, *Le pays en dehors : essai sur l'univers rural haïtien*, Port-au-Prince, H. Deschamps, 1989.

destructrice écologiquement. Ce discours est l'envers de la conception post-matérialiste d'un environnementalisme des riches. Les pauvres n'ayant d'autres moyens de vivre que de procéder à une pratique extractive de la terre[72], conduisent nécessairement à la destruction des écosystèmes. Cette thèse paraît surprenante en ce que ceux qui vivent au rythme des saisons, des temps de récoltes et temps de semences, ceux qui demeurent au plus proche de cette nature en viennent par cette proximité à lui nuire. L'urgence perpétuelle de la misère imposerait un temps aux paysans qui serait borné au jour même, voire au lendemain. Un temps dont les bornes rendraient inconcevable une projection dans un avenir lointain, nécessaire à une préservation écologique. Pourtant, l'on eût pu penser que la préservation de l'arbre maintenant la terre et l'eau nécessaire à la vie des paysans eût motivé naturellement une action de gestion raisonnée de ces ressources. Or, dans la perspective de cet environnementalisme des riches, le paysan, de par son insouciance, ne réaliserait pas la nécessité d'une préservation écologique de ces ressources, même si la diminution de celles-ci le conduit à sa propre perte.

C'est pourtant un récit quelque peu différent que fournissent les paysans rencontrés aux abords du Parc de la Visite. Lors de mon passage au Parc, je fus hébergé par une famille qui me montra et me raconta leur utilisation du bois. Cette famille confirme couper des branches d'arbres afin de faire cuire leurs aliments. Une branche de pins de 3 à 4 mètres permet à cette famille de 7 de cuisiner pendant 2 à 3 semaines. Le pin ne permettant pas de faire du charbon, ils l'utilisent exclusivement pour la cuisson. Ces branches demeurent la seule possibilité pour ces paysans de faire cuire leurs aliments. Ils affirment que tant qu'ils n'auront pas d'autres moyens de chauffer leurs aliments, des branches et des arbres seront coupés, comme le précise monsieur Antoine, paysan et père de famille :

> « Mr. Antoine_ La fondation Seguin a dit qu'ils aiment travailler dans le domaine du reboisement, ils sont contre les gens qui coupent du bois. Mais ils ne créent pas quelque chose pour que les gens ne continuent pas à couper du bois. Parce qu'ils disent qu'il ne faut pas que les paysans coupent le bois, mais il faudrait qu'ils créent quelque chose pour que les paysans, si c'est un four électrique, ou bien si c'est un réchaud à gaz. » [73]

[72] Dans la mesure où l'action paysanne coupe plus d'arbres qu'elle n'en plante, leur activité peut être considérée comme étant une forme d'industrie extractive.

[73] Entretien avec Mr. Antoine à Seguin, Kasedent, Haïti, Octobre 2012. : « Fondation Seguin di yo inmin, yo ap travay nan domenn rebwazman, yo kont moun qui ap koupé bwa. Mé yo pa ka kréyé kelke mwayin pou moun yo pa ka kontinué koupé bwa. Pars ke si yo ap di fok pèyizan pa ka koupé bwa, mè fodrè ou tap kréyé kelke mwayin pou peyizan jwen, si sé an fou élektrik ou bien si ni récho a gaz yo ap utilizé pou yo kapab fè mangé. Li tap bon ! ».

Les branches sont directement brûlées sous les casseroles au milieu de la cuisine, une structure séparée de la maisonnée. Cette utilisation directe d'un bois humide entraîne une très forte émanation de fumées rendant l'air irrespirable à l'intérieur de la cuisine. Alors que les femmes et les enfants qui s'occupent de la préparation du repas restaient dans cette cuisine enfumée pendant toute la durée de la cuisson, je ne pouvais y demeurer plus de 15 secondes sans avoir les yeux qui coulent et tousser de manière compulsive. Le père de famille explique qu'il ne coupe pas le tronc de pins car il a besoin de ces arbres lors des fréquents cyclones qui passent sur Haïti :

> « Mr. Antoine_ Nous avons toujours protégé le bois parce qu'il est bon pour nous. Car quand il y a un cyclone. Quand on a des bêtes, c'est sous les bois qu'on les cache. Les bêtes sont obligées de venir, le bois leur sert d'abri » [74]

Autour de la maison, des petits arbres sont plantés en amont de quelques murs de rétention de terre visant à conserver les sols et leur permettre de poursuivre leur culture. Si ces paysans sont jugés responsables de la coupe des arbres du Parc, ils montrent pourtant une compréhension, et une certaine maîtrise de leur environnement immédiat, et tendent à préserver leur lieu de vie, véritable condition de leur survie.

Pour ces mêmes paysans, la réduction de la forêt du Parc serait due à l'activité d'une ancienne scierie installée dans le parc au moment de la dictature de Duvalier, mais aussi à certains braconnages. Des personnes qui ne résident pas sur place et qui viennent uniquement couper les arbres ou prélever l'écorce du pin. Les paysans vivant sur les lieux seraient alors accusés à tort d'avoir coupé les arbres. Au contraire, pour la mère de famille, madame Marie, les paysans vivant sur place ont protégé le Parc :

> « Mme Marie_ Si nous-mêmes ne protégions pas les arbres à pain, il n'en resterait plus depuis longtemps »[75]

Cette famille de paysans, à sa mesure et à son échelle présente une pratique de la conservation de son environnement. Cependant cette écologie, dépréciée par le discours blâmant les paysans pour l'État écologique d'Haïti, demeure en marge du monde.

[74] Ibid. : « Nou toujou pwotégé bwa pasque-l bon pour nous. sé li bon pou nou, pas kè lè gain an siklonk. Parfwa si ou ka tien bets, sé anba bwa ou seré -. la sa , van li pasé sou bwa, li vin bon pou bet la. bet-là obligé vin, li jwen en favè. Bwa vin fè an parad pou li. ».

[75] Entretien avec Mme Marie, à Kasédent, Haïti, octobre 2012 : « Si nou- memm pa ka pwotégé bois pin yo, li pa tap rétéw. Dépi lontan ! ».

## « Pour pani moun nan Parc là !» : le sacrifice des paysans du Parc de la Visite

Le discours du blâme des paysans porté tant par des membres d'associations que par des membres du gouvernement se révèle problématique mais aussi contradictoire. En effet, dans le même moment où il repose la cause de la déforestation *et* la responsabilité pour la préservation de l'environnement dans les mains du paysan – c'est parce qu'il n'a pas fait ce qu'il aurait dû faire –, il souligne l'impossible responsabilité écologique de ce paysan de par sa pauvreté et de par sa supposée absence d'éducation. Autrement dit, la responsabilité écologique résiderait dans les mains de celui qui *ne peut être* responsable, tant il est assujetti aux nécessités de la faim, celles du maintenant et du lendemain. Deux issues s'ouvrent à cette contradiction. Soit les responsabilités de cette situation sont à chercher en d'autres lieux que ces espaces entre les mains des paysans et l'arbre, soit il est demandé aux paysans un sacrifice : celui de porter sur leurs épaules le poids des problèmes écologiques d'Haïti, et même temps, de mettre de côté leur souci immédiat pour la vie, afin d'assumer une responsabilité pour les mornes et les villes, bref pour le monde. Les politiques de reforestation mises en place, qui se focalisent sur l'espace entre les mains du paysan et l'arbre (police, technologies et ingénierie sociale), tendent à privilégier *ce sacrifice du paysan*.

Si la scène de violence du Parc de la Visite n'est heureusement pas caractéristique de toutes ces oppositions entre vie des paysans et protection de l'environnement, sa radicalité présente une valeur heuristique pour la situation d'Haïti. Dans ce cas, le sacrifice paysan est littéral. Les paysans doivent quitter les parcs et ses abords. Ils doivent être effacés de cette image environnementale. Ce départ des paysans est considéré comme étant d'autant plus nécessaire que l'espace occupé est un Parc National et qu'il arbore une forêt de pins et de feuillus endémiques à l'île. Si ces déplacements forcés dans le cadre d'établissement de réserves et de parcs naturels se produisent souvent dans le monde, la manière dont ce « déplacement » fut initialement opéré au Parc de La Visite témoigne explicitement de ce sacrifice paysan. Au début de l'année 2012, le président de la République haïtienne de l'époque, Michel Martelly, souhaitant relancer son projet de reforestation en Haïti, programma un ensemble de réunions avec les paysans du Parc de la Visite en vue de leur départ. Ce projet tel qu'il fut initialement présenté aux paysans comprenait simplement l'expulsion des paysans et non une relocalisation, comme le raconte l'un d'eux, monsieur Paul :

> « Mr. Paul_ « [Le représentant du président] il nous a dit : ‘‘c’est le président qui m’a envoyé ici, pour que tout le monde écrase sa maison et sorte de la forêt. Quelle que soit la façon ; il faut quitter le parc avant le 15 avril. Il ne faut personne dans le parc. Le président a dit que si vous ne quittez pas le parc il passe sur nous (il nous écrase). Parce que avant le 1er Mai, il vient faire le reboisement dans la forêt. Il faut quitter la forêt avant le 1er Mai’’. Le peuple s’est révolté. Il a dit : ‘‘Où irons-nous ? Avez-vous eu le temps de construire un endroit pour nous mettre ?’’ Le représentant a dit : ‘‘il n’a pas de besoin de savoir. Si nous ne sortons pas, lui-même ne sait pas. Le président à la force pour nous mettre dehors.’’ »[76].

L’objet de la politique de reforestation du président consistait uniquement dans l’expropriation des paysans de cet espace. Cette politique de reforestation se restreignant à cette image voyant l’arbre, le paysan et la terre fait également montre de sa force à pouvoir faire exécuter *manu militari* ce projet. *La politique écologique se réduit alors à ce geste : celui par lequel les hommes sont écartés*. La grandeur écologiste se traduit par la fermeté du bras politique par lequel ces paysans sont soustraits de ces espaces. Cette action prend les formes d’une nouvelle persécution des paysans qui, réfugiés sur ces montagnes, n’ont nulle part où aller. À la fin de mon passage dans le Parc de la Visite, le paysan chargé de ma sécurité par la MINUSTAH, qui m’accompagnait durant tout mon séjour, me demanda s’il pouvait venir en Martinique, si là-bas il lui serait possible de travailler la terre. Il cherchait une autre terre où aller, une terre encore plus reculée que celle de ces montagnes à 2000 mètres d’altitude.

Questionné sur le futur lieu de ces paysans, de ces 142 familles, le représentant de l’État chargé de mettre en place cette politique écologique répondit qu’« il ne sait pas ». Plus encore, il précise qu’il n’a pas *besoin* de savoir, « pas besoin konnen ». Cette réponse traduit non seulement l’absence d’un souci pour le devenir de ces paysans, mais montre également une conception d’une politique écologiste qui se réduit uniquement à cette image se cantonnant aux seules dimensions environnementales de l’écologie. Par cet aveu, le représentant du président montre qu’il n’est pas nécessaire de penser en dehors de cette image pour mettre en place une politique écologique. Aussi cette politique n’impliquait-elle pas un *déplacement* des paysans, cela aurait supposé le mouvement d’un lieu vers un autre lieu défini

[76] Entretien avec Mr. Paul à Seguin, Choukzeb, Haïti, octobre 2012 : « Li di nou « Sé Président ki voyém, kounya là, poutout moun krazé kay yo, sôti nan forêt-a. […] Nimpôt fason pou nou kité r pak la avant 15 avril. Pou nou pani moun nan pak la, ditout. Pou nou pani moun nan pak la. Li di, présidean di, si nou pas kité pak-la, li-ap pasé anlè…. Paske avan 1er mai li-ap vini fè rebwazeman t an didan forè-a. Lap vini fait tout bagay en forêt-à, fok nou quitter forêt-à avant 1er Mai. » Pèp-là révolté. Pèp là di « Oh ! koté nou pou alé ? Es- yo ni tan fait koté pou yo mété nou ? Li di « li pas bezwin Konnin. Si nou pa ka soti. Li memm li pa konnen, présidan gen i fos pour li mété nou dèrô ».

et par conséquent l'élargissement de cette image. Ici, ce n'est plus l'activité des paysans qui est visée par cette politique, mais bien leur présence. Dans l'image du monde à partir de laquelle cette politique environnementale est produite, leur présence dérange. Les paysans ne doivent pas être déplacés mais doivent littéralement disparaître. Sacrifiés.

Face au désaccord des paysans exprimé lors de nouvelles réunions au Parc de la Visite et à Port-au-Prince, le gouvernement modifia quelque peu sa politique en proposant un dédommagement de 50000 gourdes par famille, sans pour autant proposer un autre lieu où ces familles pourraient se loger et travailler la terre. Monsieur Paul en témoigne ainsi :

> « Mr Paul_ Il est venu, il a dit ''Bon. Le Président m'a encore envoyé. Il a dit : '' si le 1er mai, nous ne voulons pas partir, il nous donnera 50000 gourdes, pour que nous quittons la forêt.''. Nous avons dit : ''bon, si nous prenons les 50000 gourdes, où allons-nous avec ? Si nous avons 50000 gourdes dans la main, mais nous n'avons pas d'endroit où dormir, nous n'avons pas d'endroit où rester, où allons-nous ?''. Il a dit : ''Je n'ai pas besoin de savoir, pas besoin de savoir, pas besoin de savoir !'' »[77]

Ces paysans devaient disparaître. La proposition de dédommagement exigeait non seulement la sortie du Parc, mais également la destruction de ces maisons. L'exigence de destruction des maisons des paysans met bien en exergue la présupposée esthétique de cette politique écologique. En effet, la superficie occupée par ces maisons, quelques dizaines de mètres carrés, est minime comparativement à celle des champs de pommes de terre, de poireaux et de maïs cultivés. L'insistance sur la destruction des maisons de paysans montre bien que l'enjeu de cette expulsion n'est pas la simple efficacité d'une politique de préservation de la forêt. Elle comprend également la visée d'une certaine esthétique écologique. Il faut peindre cette image environnementale sans la présence ou même la trace d'une vie humaine. Il fallait gommer l'image de la présence des hommes dans ce parc. Cette disparition fut dramatiquement littérale lors de cette scène du 23 juillet 2012.

Quant à eux, les paysans revendiquent une *place* et non de l'argent. Une place qui comprend tant un lieu où s'abriter du vent et de la pluie qu'une terre à cultiver. N'exerçant d'autres métiers, la culture de la terre et l'élevage sont les seules activités qui leur permettent de vivre comme le raconte le paysan monsieur Antoine :

[77] Entretien avec Mr. Paul à Seguin, Choukzeb, Haïti, octobre 2012 : « Mr Paul_ Li [le représentant du président] vini avè yo, li dit « bon », « président voyéy encô, li dit Si nous ten' 1Er mai nou pa vini li-ap ban nou 50000 gourdes pou nous quitter foret-a. Nous dit « bon, ou nous prend 50000 gourdes, *koté nous pralé avè-l ?* Si 50000 gourdes anlanmain-nous, nou pas gain côté pour nous dormi, nou pas gain côte pou rété », « li-dit, nous pas besoin konnen ». Li pas besoin konnein, pas besoin konnein, pas besoin konnein ».

> « Mr. Antoine_ Nous sommes des gens qui vivent dans le milieu. Nous ne sommes sont professionnels dans rien. C'est seulement ça qu'on fait pour vivre, le travail de la terre, garder les animaux, l'élevage. » [78]

Les paysans étaient prêts à se déplacer. Ils étaient prêts à quitter les abords du parc pourvu qu'ils maintiennent une place dans ce monde, pourvu qu'ils demeurent à bord de ce navire monde. Ils n'étaient pas prêts à simplement sauter par-dessus bord comme l'exigea le gouvernement Martelly :

> « Mr. Antoine_ Nous avons répondu au magistrat, ce n'est pas un problème pour nous de sortir du Parc de la Visite. Mais il faut que le président fasse une mise en place pour que nous, les paysans, nous puissions continuer à vivre, parce que nous sommes pas obligés de quitter nos maisons pour retourner dans les bois, *parce que nous ne sommes pas des bêtes…, des personnes, nous sommes des personnes* !» [79]

Ultimement, cette demande de place qui s'exprime par la revendication de terre, de maison devient en creux leur revendication d'une certaine dignité, l'exigence d'être traités comme des êtres humains : « C'est moun nou yé ».

## Le triple sacrifice des paysans haïtiens : corps, Atlas et justice

Loin de mettre en œuvre une responsabilité politique partagée comme le propose Émilie Hache[80] dans sa philosophie pragmatiste, les politiques écologiques continuent dans la voie paradoxale qui consiste à insister sur la responsabilité de ceux jugés irresponsables. Le cas extrême du Parc de la Visite est révélateur au fond d'un triple sacrifice exigé des paysans par les politiques de préservations écologiques en Haïti. Ce sacrifice s'exprime de trois manières distinctes : *le sacrifice du corps des paysans*, *le sacrifice d'Atlas* et *le sacrifice de la justice*. En premier lieu, un sacrifice du corps des paysans est exigé. Le sacrifice du corps qui dans sa formulation extrême rencontre la situation du Parc de la Visite, se manifeste avant tout par l'exigence implicite d'une mise de côté d'un souci pour le corps des paysans. Le paysan doit contenir sa faim pour le bien commun d'une préservation de la couverture forestière. La solution de la police environnementale et celle à l'œuvre dans le drame du Parc de la Visite incarnent ce sacrifice du corps du paysan.

---

[78] Entretien avec Mr Jacques à Seguin, Kasedent, Haïti, octobre 2012 : « Moun sa yo, kap viv, nan mileu sa yo. sé nan moun ki pa profesionel nan ayen. Sé sèlman ça, yo fè pou viv. Travay la tè. Gadé nan bet. Sé sèlman yo meme la fet, sa yo rélé élevage».

[79] Entretien avec Mr. Antoine à Seguin, Kasedent, Haïti, octobre 2012. : « Nou réponn magistra Nou dit Magistra, nou pas gin problem sôti nan Parc la Visite. Mais fok présidan tap chwazi fet t an miz an plas pou nou meme pézan, pour nou kapab toujou kontinueé viv. Fok li ta fèt an miz an plas, pou nou même ka toujou kontinué viv, pas nou pa ka obligé sôti nan kay pou nou alér viré nan bwa. Pass nou pa bet… sé moun nou yé.»

[80] Hache, Émilie, *Ce à quoi nous tenons*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond-la Découverte, 2010.

En second lieu, cette responsabilisation paradoxale de l'irresponsable conduit à ce que je nomme en référence à la mythologie grecque, *le sacrifice d'Atlas*. En maintenant le sort écologique du pays sur les épaules déjà courbées des paysans et paysannes, en remettant entre leurs mains le sort du sol du pays en tant que condition de possibilité d'un monde, le paysan est placé dans la même position qu'Atlas, ce titan qui portait le ciel sur la tête. Condamné par Zeus à porter la voûte céleste, Atlas est celui qui met son existence de côté pour empêcher que le ciel ne tombe sur la tête des autres habitants de la Terre. Reclus, hors du monde, caché à la vue des autres habitants, Atlas est celui qui rend possible le monde. De manière inverse, les paysans et paysannes d'Haïti, au sein de ces politiques écologistes deviennent ceux qui se doivent non pas de retenir le ciel, mais bien de retenir la terre. Non seulement ils doivent mettre de côté leur faim, ils doivent aussi assumer cette responsabilité littéralement titanesque, permettant au reste d'Haïti de poursuivre leur existence. Acculés à une existence où leurs seuls moyens de subsistance viennent du travail de la terre incarnant ce que Raymond Dasmann appela des « ecosystem people »[81], les paysans sont délaissés par les services publics de l'État Haïtien, les politiques écologiques qui renforcent les inégalités sociales. Les mêmes inégalités, pourtant aux sources de la déforestation, sont reproduites à travers les politiques écologiques locales. *La préservation de l'environnement est pensée sans justice sociale.*

Enfin, cette politique de reforestation exige aussi de la part des paysans un *sacrifice de la justice.* Ce sacrifice de la justice est explicite dans le drame du Parc de la Visite. Suite à la mort des paysans, aucune procédure juridique ne fut menée[82]. Ni l'État, ni la police ne reconnut une responsabilité dans la mort et la disparition de ces paysans. Placées sous le signe de l'accident, de la catastrophe, le gouvernement ne reconnut pas même la nécessité d'une enquête judiciaire. La seule action du gouvernement fut une contribution financière pour les funérailles, toujours sous la pression de la MINUSTAH. De la même manière que l'État proposa une somme à ces paysans pour quitter le parc, l'État donna 150 000 gourdes aux familles des victimes afin qu'elles puissent procéder aux funérailles et enterrer les corps de

[81] Dasmann, Raymond, "National Parks, Nature Conservation, and Future Primitive", *The Ecologist,* Vol 6, N°5, Londres, Ecosystems, Juin 1976, p. 165: « […] I have postulated that they are two types of people in the world, *ecosystem people* and *biosphere people*. In the former category are all of the members of indigenous traditional cultures and some who have seceded from, or have been pushed out of, technological society; in the latter are those who are tied in with the global technological civilization. Ecosystem people live within a single ecosystem, or at most two or three adjacent and closely related ecosystems. They are dependent upon that ecosystem for their survival. ».

[82] Une source de la section de droits de l'homme de la Minustha me confirma que, sans surprise, l'avocat chargé de cette affaire reçut des menaces et ne déposa pas la plainte.

ces paysans. Ce geste mérite ici toute notre attention en ce qu'il est révélateur du sacrifice sournois qui est exigé de la part des paysans et plus particulièrement du sacrifice d'une justice. D'abord, la non reconnaissance de la nature criminelle de cet acte qui implique les plus hauts représentant de l'État, plus encore la non reconnaissance qu'il y a là quelque chose qui nécessite une enquête judiciaire, atteste de la nature inavouable de ce sacrifice. Un sacrifice est exigé sans pour autant qu'il puisse être présenté comme tel. Ensuite, l'on ne peut que remarquer que l'action de l'État qui contribue aux funérailles, est celle qui consiste à *cacher les corps*. La contribution de l'État va dans le sens d'une aide à cacher les corps, comme d'une manière de cacher l'injustice dont ces corps témoignent, comme une manière de dire :« prenez ça, cachez tout et taisez-vous ! ». La portée symbolique des corps morts comme preuve de l'injustice fut immédiatement perçue par cette communauté de paysans qui attendit deux jours jusqu'à ce que le responsable délégué de la justice, sous la pression de la MINUSTAH[83], vienne constater les morts avant de toucher aux corps. La dimension inavouable de ce sacrifice se retrouve dans l'absence de toute reconnaissance publique ou politique de cette affaire. Monsieur Paul, un paysan vivant depuis trois générations aux abords du parc, déplore l'absence de condoléances de la part du président :

> « Mr. Paul_ Le président Martelly ne nous a même pas dit « Condoléances » Non jamais. Mais je lui ai montré les maisons écrasées, les maisons brûlées, le président ne dit rien, parce qu'il s'est ce qui s'est fait. Il sait ce qui s'est fait. Ce sont ces amis qui l'ont fait. » [84]

L'enterrement des corps comme moyen de cacher l'injustice du sacrifice exigé pour la préservation écologique est également à l'œuvre dans *Gouverneurs de la rosée*. Ayant réussi à réunir les paysans du village jusque-là divisés en deux clans, Manuel, le héros de ce roman, attise la jalousie de Gervilien. Sur le chemin du retour chez sa mère, un soir, Manuel se fait embusquer par Gervilien qui lui inflige une blessure qui se révélera mortelle. Manuel parvient tant bien que mal à rentrer chez sa mère. Affolée à la vue de son fils dans un tel état, la mère demande à Manuel le nom de son agresseur afin qu'elle puisse chercher justice. Cependant, Manuel lui implore de cacher ce crime. Il lui demande d'enterrer sa chemise tachée de sang et de dire aux autres que c'est une fièvre qui l'a emporté :

[83] MIssion des Nations Unis pour la STAbilisation en Haïti.
[84] Entretien avec Mr. Paul à Seguin, Choukzeb, Haïti, Octobre 2012. : « Présidan Martelley pa memm di nou « kondoléans ». Non, jamè. Mé nap montré kay ki krazé, koté kay boulé, présidan pas adan ayen. Passs'l pa adan ayen, pass ki li kon sa ki fèt la . Y kon sa ki fet la, y pa ka di. Sé zanmi tay ».

> « Si tu préviens Hilarion [représentant de l'autorité de la ville], ce sera encore un fois la même histoire de Sauveur et Dorsica. La haine, la vengeance entre les habitants. L'eau sera perdue. Vous avez offert des sacrifices aux *loa*, vous avez offert le sang des poules et des cabris pour faire tomber la pluie, ça n'a servi à rien. Parce que ce qui compte, c'est le sacrifice de l'homme. C'est le sang du nègre. Va trouver Larivoire. Dis-lui la volonté du sang qui a coulé : la réconciliation pour que la vie recommence, pour que le jour se lève sur la rosée. »[85]

L'enterrement de cette injustice s'avère nécessaire pour Manuel, afin de sceller l'alliance entre les habitants, alliance nécessaire face à la situation écologique du village, l'alliance nécessaire pour conserver l'eau. Délira, la mère de Manuel, tint sa promesse et enterra le linge ensanglanté de Manuel sous son lit. Il fallait non seulement un sacrifice du corps et de la vie de Manuel, mais plus encore un sacrifice de la justice. La différence fondamentale entre la scène du Parc de la visite et celle peinte dans *Gouverneurs de la rosée* est que, dans le roman, c'est Manuel lui-même qui décide de sacrifier la justice. Les paysans du Parc de la Visite se sont vus imposer ce sacrifice de la justice. Il ne faut pas parler de cette injustice pour maintenir les efforts de préservation de la forêt de pins et de l'aquifère sur lequel il repose.

Le sacrifice de la justice exigé des paysans dans le cas du Parc de la Visite n'est qu'une forme extrême d'un sacrifice d'une justice sociale exigée des paysans dans l'effort de reforestation. Les situations discriminatoires, les disparités d'accès à des services de base et les inégalités sociales criantes doivent être tues, cachées face à cet impératif écologique. Malgré cette volonté de l'État de cacher ce crime, de taire les revendications, les paysans de La Visite érigèrent au milieu du Parc, une grande tombe en béton qui ressemble à une petite maison où reposent les quatre morts du 23 juillet 2012. Un véritable édifice au milieu des *bwa* avec une croix en fer qui culmine à plus de trois mètres de hauteur et s'impose à la vue de tous. Cette tombe à l'intérieur du Parc, dans un geste de défiance reste l'une de traces de ceux à qui une place fut refusée dans ce monde.

[85] Roumain, Jacques, *op.cit.*, p. 121.

**Tombe des paysans tués, 2012.** [86]

# D. Les origines de la déforestation : L'habiter colonial et la fracture marronne du monde

## L'habiter colonial comme fondation de la déforestation

C'est ici que je peux revenir à l'interrogation initiale de ce chapitre. Au-delà de la supposée responsabilité des paysans dans la déforestation d'Haïti, quelle constitution du monde haïtien a rendu possible une telle dégradation ? Au-delà de l'irresponsabilité supputée des paysans, au-delà de l'augmentation de la population, au-delà de l'absence d'une prise en charge efficace de la couverture végétale par l'État haïtien, au-delà de l'absence d'une autre source de combustible, je défends l'argument que l'importante déforestation en Haïti résulte de deux faits qui ont structuré à la fois la manière d'habiter ces terres depuis la fin du XV$^{e}$ siècle et la structure du monde haïtien depuis l'époque esclavagiste jusqu'à nos jours : *l'habiter colonial* et *la fracture marronne du monde*.

Étant passé de 60% en 1923 à 2% aujourd'hui, le XX$^{e}$ siècle haïtien fut sans aucun doute celui où le phénomène de la déforestation fut le plus intense. Face à ce fait, il semblerait logique, de rechercher les causes de la déforestation dans les changements sociétaux qui se sont produits au cours de ce siècle. Pourtant, ce serait faire preuve de la même myopie de ceux qui situent le problème de la déforestation dans l'espace entre les mains des paysans et l'arbre. En replaçant ce phénomène dans la perspective d'une longue durée, comme Fernand Braudel nous invite à le faire, il faut revenir sur l'un des évènements constitutifs de cette société : la colonisation. L'historien Jean-François Mouhot mène actuellement une recherche sur l'histoire environnementale d'Haïti. Lors d'une présentation dans un séminaire sur l'écologie politique à Paris Diderot que j'organisai avec Etienne Tassin et Fabrice Flipo,

[86] Collection de l'auteur.

Mouhot rappelait avec raison, que la période coloniale n'est point celle qui a entraîné la plus grande déforestation[87]. Pour Mouhot, la déforestation en Haïti ne serait pas due à une mauvaise gouvernance, comme l'avance Diamond, ni aux multiples scieries présentes aux XIX$^{e}$ et XX$^{e}$ siècle, mais serait plutôt liée à trois facteurs principaux : l'augmentation de la population, le manque d'accès à une autre source d'énergie, et la contre-plantation. Il s'agit de revenir sur la colonisation et ses caractéristiques, non pas afin d'y trouver les « véritables » auteurs de la déforestation, mais plutôt afin de comprendre comment un tel phénomène a pu être possible.

Les développements menés en première partie de thèse sur l'habiter colonial montrent que c'est bien une conception de ces terres comme ressources qui fut imposée. En particulier, le défrichage fut posé comme synonyme de l'habiter. Les premiers grands défrichages et la résultante déforestation furent d'abord l'œuvre d'une exploitation extrême des sols d'Haïti à travers notamment la culture de la canne à sucre. En plus de l'épuisement des sols, l'une des conséquences les plus visibles de cette culture fut la déforestation des plaines d'Haïti. Les forêts qui jadis couvraient les plaines furent rapidement coupées. En 1782, le voyageur suisse Girod de Chantrans, affirma qu'il « ne reste pas d'autres forêts que celles qui couronnent les mornes » [88]. Ayant épuisé les plaines, l'exploitation se poursuivra dans les montagnes avec la culture du café.

> « Puisque l'on étend chaque jour à Saint-Domingue les défrichements des montagnes, vous imaginez bien qu'il n'en reste plus à faire dans les plaines. » [89]

Au-delà des quantités de bois de coupé, de sucre et de café produits, au-delà de la mesure chiffrée des conséquences des dégradations environnementales causées par l'entreprise coloniale européenne en Haïti, j'insiste avant tout sur cette manière d'habiter et d'exploiter les terres qui fut mise en place. La colonisation, et son pendant, l'esclavage et la traite négrière transatlantique, a fondé une manière d'habiter cette terre où son exploitation exige la déforestation à grande échelle. Il ne s'agit pas ici d'absoudre les différents gouvernements haïtiens et la société haïtienne depuis 1804 de leur responsabilité dans la situation écologique contemporaine. Si cette manière d'habiter fut mise en en place par la colonisation, elle ne fut pas portée que par les colons. Cette économie coloniale et cette

[87] Présentation de l'historien Jean-François Mouhot, le 19 février 2014, spécialiste de l'histoire environnementale d'Haïti, dans le cadre du séminaire « Écologie et cosmopolitique » organisé en 2014 à l'université Paris Diderot par Étienne Tassin, Malcom Ferdinand et Fabrice Flipo, dans le cadre de la formation du master 2 sociologie et philosophie politique du Laboratoire de Changement Social et Politique (LCSP).
[88] Cité par André Marcel D'Ans, *Haïti : paysage et société*, Paris, Karthala, 1987, p. 172.
[89] Ibid.

écologie coloniale, comme les deux faces d'une même pièce, instaurèrent dès le XVI[e] siècle une conception de l'habiter de cette terre qui ne fut pas remise en cause, ni changée par la révolution haïtienne et les différents régimes politiques jusqu'à nos jours. En d'autres termes, l'habiter colonial a posé les conditions de possibilités de la déforestation massive du XX[e] siècle.

## La fracture marronne du monde colonial à l'origine de la déforestation

Outre cet habiter colonial d'Haïti, la déforestation massive d'Haïti a été rendue possible par l'absence de monde commun. Cette absence, me semble-t-il, provient d'une constitution divisée du monde colonial haïtien ou plus exactement d'une *fracture marronne du monde*. La déforestation et le défrichement des montagnes haïtiennes demeurent intimement associés à l'histoire du marronnage en Haïti. Lors de notre entretien, monsieur Joan, le dirigeant d'une des plus importantes organisations paysannes d'Haïti raconta les origines de la déforestation ainsi :

> « Mr. Joan_ Alors, oui, donc, Haïti, comme vous le savez, était une colonie française parce qu'après le débarquement de Christophe Colomb en Haïti…Là, on a tué tous les autochtones dans les travaux forcés. Les travaux forcés et l'exploitation des mines. Comme c'étaient des gens qui vivaient de la cueillette, de la chasse, de la pêche et qui ne travaillaient pas dur, hé bien ils sont tous morts. Alors la traite des Noirs a commencé. Donc, nous avons été arrachés de l'Afrique et pour venir sur cette île. Hé bien, les esclaves se sont battus pour arracher l'indépendance d'Haïti en 1804. Au moment de l'indépendance du pays, il n'y avait que 500000 habitants et une couverture boisée de 80%. Donc, après l'indépendance d'Haïti, les héros de l'indépendance, voulaient tout simplement copier le modèle esclavagiste. Parce que les esclaves qui se sont battus pour l'indépendance, se battaient pour avoir accès à la terre. Mais les terres ont été séparées entre les officiers de l'armée indigène. Donc on voulait créer une grande plantation où les paysans devaient... Les anciens esclaves devaient travailler pratiquement comme des nouveaux esclaves. *Donc, à ce moment-là, il y a eu un phénomène qu'on appelle le marronnage. Donc les esclaves libres fuyaient les champs, ils laissaient les plaines pour aller vivre dans les montagnes. Et là, le phénomène de déboisement et de déforestation a commencé avec les Marrons.* [Ils] ont abandonné les plaines parce que les montagnes n'étaient pas habitées. Avec naturellement 500000 habitants, il n'y avait rien dans les montagnes. Donc là, les anciens esclaves se sont enfuis pour aller vivre sur les montagnes, et commençaient par cultiver la terre pour vivre et ils descendaient rarement en ville parce que il y avait… on les capturait. » [90]

Racontant l'origine de son mouvement paysan, monsieur Joan relie l'expérience des paysans à l'histoire de l'esclavage par deux relations. D'abord, il fait des Marrons c'est-à-dire

[90] Entretien avec Mr. Joan, Port-au-Prince, Juillet 2013, je souligne.

des esclavages fugitifs, les ancêtres des paysans. La paysannerie pour monsieur Joan « commence avec le marronnage » [91]. Ensuite, monsieur Joan situe le début de la déforestation des montagnes en Haïti dans le phénomène du marronnage, c'est-à-dire dans les premières expériences des esclaves qui fuyaient les plantations. Une même référence au marronnage comme origine de la déforestation est faite par l'un des responsables du parti Vert Haïtien, monsieur Fira[92]. Ces références et ces relations au marronnage dans l'explication de la déforestation ne sont pas à saisir ici dans leur effectivité historique. Autrement dit, il ne s'agit aucunement ici d'estimer la proportion de déforestation qui pourrait être attribuée aux Marrons et à ceux qui les pourchassaient. Le mot important mis en avant par ces deux militants est celui de « commencement ». La déforestation a *commencé* avec le marronnage.

Or, si le marronnage s'est manifesté par des expériences de vie et de culture dans les montagnes qui entraînèrent par endroit des coupes d'arbres, ce phénomène consiste avant tout en l'institution d'une rupture avec le monde colonial et ses manières d'habiter la terre[93]. Situer le début de la déforestation dans le phénomène du marronnage comme le font ces deux militants, c'est donc situer la déforestation dans cette rupture première d'avec le monde colonial, c'est-à-dire dans cette *fracture marronne du monde*. La conséquence de cette fracture est l'institution de mondes séparés, de mondes quasiment étanches. La déforestation demeure la conséquence de cette existence isolée des paysans qui, délaissés par l'État, n'eurent d'autres moyens de survie que la culture de la terre sur ces terres pentues.

Mon intuition d'une constitution marronne du monde haïtien avec à l'origine cette fracture marronne est déjà présente sous la plume du sociologue spécialiste d'Haïti, Laennec Hurbon. En décrivant les pratiques concrètes de discrimination des paysans par l'État et les classes bourgeoises de la ville durant la dictature des Duvalier, comprenant les inégalités d'accès à l'éducation, la concentration des pouvoirs juridiques, administratifs et militaires dans les zones rurales, l'existence d'un régime de « faveurs » et non de droits dans les campagnes, Hurbon resitue cette expérience dans la continuité des pratiques esclavagistes.

[91] Entretien avec Mr. Joan, Port-au-Prince, juillet 2013.

[92] Entretien avec Mr. Fira, à Port-au-Prince, juillet 2013 : « Mr Fira_ « Bon nous sommes des écolos. Des écologistes. Je dois vous dire qu'Haïti a ce qu'on appelle un lourd héritage écologique. Très très très lourd. Depuis le temps de l'esclavage, cela a commencé. Le problème écologique d'Haïti a commencé depuis la révolte des esclaves. Pourquoi depuis le début de la révolte et des esclaves ? C'est parce que les esclaves avaient l'habitude d'aller cacher dans la forêt. Ok ? Parce que du temps de la colonie, Haïti avait une couverture forestière d'environ 90 à 95% de forêt. Mais je dois vous dire sincèrement aujourd'hui les chiffres officiels, nous donnent une couverture à environ moins de 2%. Passé de 90, 93 à moins de 2% Vous voyez ? C'est vraiment très triste. […] Et pour les esclaves qui avaient l'habitude d'aller dans les forêts, se cacher pour se cacher contre les colons, pour mieux pratiquer le Marronnage. » .

[93] Le thème du marronnage est approfondi dans la quatrième partie de la thèse.

Hurbon précise que tant les discriminations et les oppressions violentes des paysans que les pratiques de résistance des paysans préexistèrent à la dictature. Cette discrimination et ce mode de résistance paysanne par le repli des paysans dans les montagnes difficilement accessibles et la production d'une agriculture vivrière comme opposition au capitalisme en Haïti, est la reprise du « modèle du marronnage pratiqué pendant l'esclavage » :

> « Ce système discriminatoire, comme mode de fonctionnement de la société haïtienne, préexistait certes au régime duvaliériste. Mais, autrefois, les masses de paysans parcellaires pauvres et moyens parvenaient quelque peu à organiser une résistance, au moins passive, sur la base d'un repli sur elles-mêmes. /Ce repli, inauguré dès les premières années de l'indépendance (1804), popularise le modèle du marronnage pratiqué pendant l'esclavage. »[94]

Cette constitution du monde propre à Haïti que pointe Hurbon, comprenant cette oppression multiséculaire des paysans, est celle que la dictature de Duvalier a poussée au paroxysme, et qui se retrouve également à l'œuvre dans le phénomène de la déforestation et les politiques de reforestation. C'est depuis cette constitution du monde, c'est-à-dire depuis cette fracture marronne que les différents facteurs socio-économiques qui ont contribué à la déforestation ont pu être possibles et prennent sens. À ce titre, il faut rappeler les dissensions internes aux paysans, les disputes relatives à la propriété de la terre, les pratiques de fermages qui ne permettent pas une considération de la terre sur une longue durée. Il faut aussi mentionner les campagnes d'éradication des cochons créoles des paysans Haïti à la fin des années 70 et début des années 80, afin d'empêcher la propagation de la peste porcine au continent américain. Sous la pression des gouvernements américains et canadiens tous les cochons créoles d'Haïti furent tués à travers le Programme pour l'Eradication de la Peste Porcine Africaine et pour le Développement de l'Elevage Porcin (PEPPADEP)[95]. En tuant ces cochons – sans programme efficace de repeuplement –, ce sont les banques des paysans qui furent détruites, exacerbant encore plus leur dépendance au charbon de bois comme source de revenus. Il faut aussi avoir en mémoire les scieries anciennement présentes au Parc de la Visite et dans la réserve de pins sur le massif de la Scelle qui exploitaient ces bois pour le compte d'investisseur américains[96]. Cette fracture marronne du monde instituée à l'époque coloniale et esclavagiste trouve alors plusieurs manifestations, elle se retrouve dans l'opposition entre les villes des plaines et les sections communales rurales, entre citadins

[94] Hurbon, Laënnec, *op. cit.*, p. 32.
[95] Ebert, Allan « Porkbarreling Pigs in Haiti: North American "Swine Aid" an Economic Disaster for Haitian Peasants », in *The multinational monitor*, vol.6 N°18, [ site web] Décembre 1985, disponible sur < http://multinationalmonitor.org/hyper/issues/1985/12/ebert-porkbarrel.html >, consulté le 17 juin 2015.
[96] Dolisca, Frito, *op. cit.*

urbains et paysans, et dans le cas du Parc de la Visite entre écologistes Mulâtres et paysans Noirs.

Cette fracture marronne du monde se retrouve encore présente dans le conflit du Parc de la Visite, dès lors que l'on prête attention aux *praxis* des différents acteurs. Du côté des paysans, l'on ne peut que constater le rapprochement de leurs pratiques et modes de vies de celle des Marrons. Ces familles ont trouvé sur la cime de ces Montagnes un refuge. Il faut souligner aussi que ces lieux, leurs habitations ne sont pas faciles d'accès. Partant de Jacmel, et ayant les moyens de prendre un taxi collectif, puis une mototaxi pour l'ascension mouvementée de cette montagne, il me fallut plus de 5h et près de 2000 mètres de dénivelé pour atteindre la limite de la forêt du Parc de la Visite. Il me fallut par la suite encore deux heures de marche pour atteindre la maison des paysans qui acceptèrent généreusement de m'héberger. Vivant dans un lieu relativement reclus, ces paysans, de même que les esclaves fugitifs qui ont créé des communautés, pratiquent une agriculture vivrière permettant de subsister aux abords de la forêt. Il ne s'agit pas d'affirmer que ces paysans sont des Marrons, mais que leurs pratiques reprennent des gestes et se produisent dans des lieux faisant écho à l'expérience marronne. Le 23 juillet 2012, les membres du gouvernement reprirent alors la *praxis* de la maréchaussée, le corps de police en charge de « chasser » les Marrons, mettant sur pied une sorte d'expédition pour chercher ces paysans, ces Marrons modernes. En prêtant attention à l'histoire esclavagiste et coloniale de Saint-Domingue/Haïti, en observant les pratiques et l'imaginaire légués par celle-ci, l'on ne peut que remarquer que le conflit violent du Parc de la Visite, met en exergue cette fracture marronne du monde haïtien.

Cette fracture marronne se remarque aussi dans la manière dont un membre de la Fondation Séguin décrit l'opposition entre écologistes de la ville et paysans. Monsieur Winthrop Attie, dans un documentaire fait référence à cette opposition non pas en termes d'intérêts divergents qui attesteraient d'un *inter-est* qui lie, mais plus radicalement en termes de « mondes différents » :

> « Mr. Winthrop_ Cette population [les paysans de Seguin], *elle vit dans son monde à elle*. Et sa vision des choses n'est pas forcément la même que la nôtre. Mais nous ne pouvons pas laisser se détruire tous ces écosystèmes. Toute cette richesse, tout ce patrimoine que nous avons. Parce que certaines gens qui sont là depuis deux générations seulement, ont décidé qu'il fallait tout détruire pour jardiner et pâturer. On ne peut pas laisser faire ça ! »[97]

[97] Intervention de Winthrop Attie, dans le film documentaire de René Durocher, *op. cit.*

La déforestation demeure l'une des manifestations de cette fracture marronne du monde haïtien. La conception de cette opposition par ce membre de la Fondation Seguin atteste non seulement de « mondes différents », mais montre également que la perspective d'une construction commune demeure totalement absente. À l'instar du cas du Parc de la Visite, les politiques de reforestation, notamment à travers les multiples solutions techniques, tentent de remédier à la déforestation en Haïti, sans remettre en cause cette fracture du monde, ni même l'habiter colonial, c'est-à-dire sans faire d'Haïti le sol d'un monde commun.

## De l'érosion des sols à l'absence d'un sol commun : « le sol s'en va »

**Photo 16. Erosion des terres d'Haïti qui marronnent vers la mer.** [98]

La fracture marronne trouve une autre manifestation liée à au problème de la déforestation : l'érosion des sols. La photo ci-dessus montre la bande marronne de terre qui encercle le littoral d'Haïti, et témoigne de l'importante érosion de terre. Lors des pluies, ces terres dévalent les pentes des montagnes et des mornes et viennent s'échouer dans la mer des Caraïbes. Monsieur Joan, décrit ce phénomène en ces termes :

> « Mr. Joan_ Maintenant avec la déforestation massive dans un pays montagneux, [il y a] l'érosion des sols. Il y a eu des évaluations démontrant que le pays perd annuellement plus de 35 millions de $m^3$ de sol, dans les évaluations, on évalue ça à plus de 60000 hectares de terre, de sol arable. Seulement, on a fait l'évaluation de la terre et de la biodiversité annuelle. Ça dépense des milliards en Haïti. Donc maintenant on est arrivé à une situation de dégradation presqu'irréversible. Donc aujourd'hui, de nos 27750 $km^2$, il y a plus de près de la moitié inculte à l'agriculture. Comme conséquence, aujourd'hui la crise climatique frappe Haïti de façon sauvage. Parce que le pays ne peut pas supporter. Cette pluie là que vous voyez-là. [Il pleut]. Si cela dure 24 heures, hé bien c'est des dégâts considérables.
> *L'auteur_ Des inondations ?*

[98] Collection de l'auteur.

> Mr. Joan_ Des inondations et l'érosion des sols ! Une pluie comme ça [il montre du doigt la pluie] ne devrait pas provoquer tellement d'érosion des sols parce que c'est une pluie fine. Mais s'il y a une grosse pluie, une onde tropicale… *[pause] là, le sol s'en va [pause]*. »[99]

« Le sol s'en va » déclare ce représentant d'une association paysanne haïtienne avec beaucoup d'angoisse marquant une pause lors notre entretien à la suite de cette phrase, comme si celle-ci nécessitait un temps supplémentaire. Une seule ampoule nue nous éclairait dans cette nuit sans lune. Assis tous les deux sur la véranda de sa maison à Port-au-Prince, à l'abri d'une pluie « fine » mais battante, monsieur Joan marqua sa pause en me fixant, comme s'il se passait dans cette dernière phrase quelque chose que l'enchainement préalable des chiffres de statistiques sur la couverture végétale, le volume de terre perdue, la surface incultivable et le coût des dégâts et des mesures engagées ne parvenaient à saisir, mais dont son regard en portait la gravité.

Cette gravité apparaît déjà dans l'inversion grammaticale du sujet et de l'objet passant du pluriel de « l'érosion des sols » au singulier du « sol qui s'en va ». Le sol passe de cet objet en peau de chagrin rapetissant à chaque pluie mais *demeurant*, toujours là en Haïti, à un sujet qui littéralement quitte Haïti, à un sujet qui n'est plus. Dans l'expression « l'érosion des sols », les pertes de parcelles de terre dégradent l'état des sols et leur fertilité, mais l'existence de cette nappe qui recouvre Haïti aussi petite soit elle n'est pas menacée. « Le sol qui s'en va » marque un renversement radical. L'érosion n'est plus perçue comme une terre dont le sol saigne, mais plutôt comme le délitement d'une terre qui ne tient plus dans son entièreté, d'une terre dont la perte du sol marque la perte de la solidarité de son unité. Le sol serait parti en laissant quelques grains et poussières comme des traces de son existence passée. Ce ne sont plus les caractéristiques quantitatives des sols qui sont menacées mais *l'existence même de ce sol* qui donne sens à ces caractéristiques. Les multiples « échappées » de terres des mornes et des montagnes qui viennent colorer les rivières et les bords de mer de leurs traces marronnes témoigneraient de cette absence de sol les tenant ensemble. La gravité du regard de notre interlocuteur intervient à l'idée que ce sol, ce singulier qui fait l'unité, ce tissu qui fait tenir ensemble, risque de ne plus être. Le sol de couleur marron, marronnerait Haïti à son tour. À l'instar de ce regard grave qui vient proposer un autre langage aux nombres et à leur science, je défends l'idée que le problème de l'érosion des sols en Haïti ne peut être réduit à ses acceptions géologiques et écologiques ni à ses quantifications financières. Autrement dit, il se joue quelque chose qui ne peut être mesuré. *Le sol en question n'a pas de quantité*.

[99] Entretien avec Mr. Joan, Port-au-Prince, Haïti, juillet 2013, je souligne.

Le « sol qui s'en va » diffère également des développements phénoménologiques de Husserl, sur la Terre dans son essai *La Terre ne se meut pas*[100]. Le sol désigné par monsieur Joan n'est pas cet archi-sol physique désigné par Husserl. En effet, le sol en question n'est pas cet arche physique depuis lequel les mouvements des autres corps prennent sens. Dans la perspective Husserlienne, sans terre, sans arbre, réduite à un grand rocher, Haïti demeurerait toujours cette archi-sol pour les Haïtiens. Le sol désigné par monsieur Joan, n'est pas uniquement celui sur lesquels reposent les pieds, celui depuis lequel la perception du mouvement des autres corps prend sens. Il est surtout celui depuis lequel une existence, une vie, est possible. Plus qu'une archi-sol, c'est bien ce sol organique, la capacité d'Haïti à alimenter ceux qui l'habitent, c'est-à-dire la capacité pour Haïti d'être une terre de vie qui est en jeu.

Si les nombreuses et volumineuses inondations et leurs dégâts attestent de cette inquiétante érosion, c'est bien dans la perspective de la construction d'un monde commun que celle-ci prend son sens le plus fort. En ce sens, l'érosion des sols en Haïti n'est qu'une des manifestations concrètes de l'absence d'un sol et d'un monde commun entre gens de la ville et gens des campagnes. Aussi le problème géologique et écologique de l'érosion des sols en Haïti ne devient-il qu'une des facettes du problème philosophique de la construction d'un monde commun depuis cette fracture marronne. Le sol dans son sens géologique, condition de la vie des hommes et de leur possibilité physique de tenir debout et de se nourrir, ce sol ne peut être le lieu d'un habiter ensemble qu'à partir du moment où celui-ci est recouvert d'un tissu qu'Arendt appelle un « réseau des relations humaines »[101], où les hommes se parlent, agissent ensemble au sein d'espaces et d'infrastructures à cet effet. Ce sol devient alors un sol d'une autre nature, un monde commun, un véritable *sol* d'un vivre-ensemble[102].

Enfin, outre ses fonctions de services écosystémiques, c'est-à-dire sa capacité à retenir le sol, et à retenir les eaux, à prévenir des inondations désastreuses, je dois rappeler que l'arbre possède une symbolique très forte en Haïti, liée au Vaudou. Dans son étude sur la

[100] Husserl, Edmond, *La Terre ne se meut pas*, Paris, Les éditions de minuit,1989 [1940].
[101] Arendt, *CHM*, p. 240 « […] l'entre-deux physique, du-monde est, en même temps que ses intérêts, recouvert et comme surchargé d'un entre-deux tout différent qui est fait d'actes et de paroles et qui doit son origine exclusivement au fait que les hommes agissent et parlent en s'adressant directement les uns aux autres. Cet entre-deux second et subjectif n'est pas tangible puisqu'il n'y a point d'objets concrets en lesquels il pourrait se solidifier ; le processus de l'action et de la parole ne saurait laisser derrière lui des résultats ni des produits. Mais si intangible qu'il soit, cet entre-deux n'est pas moins réel que le monde d'objets que nous avons visiblement en commun. En nommant cette réalité le « réseau » des relations humaines nous en indiquons en quelque sorte l'intangibilité. ».
[102] Voir les développements d'Étienne Tassin sur Husserl, le monde et le Terre dans Tassin, Étienne, *Le trésor perdu, Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Critique payot, 1999, pp. 352-364.

dialectique de la vie et de la mort autour de l'arbre dans les contes haïtiens, Hurbon montre qu'en Haïti, chaque loa est associé à l'arbre qu'il visite. Qu'il s'agisse du manguier, du calebassier, du palmier, du cirouellier, de l'avocatier et surtout du mapou, les arbres possèdent une symbolique forte dans le vaudou. « Il n'est en définitive, avance Hurbon, peu ou pas de loas qui n'aient leurs arbres-reposoirs »[103]. L'association du vaudou aux arbres et en particulier au mapou, associé à la famille des loas Guédé – les esprits de la mort –, est si forte qu'au XX$^{e}$ siècle dans leurs campagnes anti-supertitieuses, des églises chrétiennes pensèrent lutter contre le vaudou en abattant ces « arbres-reposoirs » comme le décrit Alfred Métraux dans la section communale de Marbial au sud d'Haïti[104]. Cette importance symbolique de l'arbre en Haïti appelle deux commentaires. D'une part, si ces phénomènes de coupes d'arbres furent présents dans ces campagnes, l'on ne peut attribuer à celles-ci la responsabilité de l'ampleur de la déforestation. D'autre part, la reconnaissance de ce que de nombreux arbres possèdent une symbolique forte dans un pays vaudouïsant, ne permet pas en tant que telle de fonder une politique de reforestation d'Haïti. L'articulation du vaudou à la problématique de la déforestation, me semble-t-il mérite d'être pensée autrement que dans l'unique perspective utilitariste qui verrait là, ou dans tel conte vaudou, un moyen de mettre en œuvre une politique de reforestation efficace. Pratique inextricable de la manière dont de nombreux paysans se pensent dans le monde et résistent aux discriminations de l'État, le vaudou est plutôt à saisir comme une composante essentielle de cette construction marronne du monde.

## De l'habiter-avec à l'habiter ensemble : reforester un monde commun

Le discours écologiste blâmant les paysans, les politiques de reforestation mises en place et le sacrifice exigé de ces derniers concourent à mettre en œuvre une écologie-sans-monde-commun. Ces discours, ces politiques de reforestation et le résultant sacrifice des paysans pêchent par une même myopie. Ils font fi de ce qui advient hors des montagnes et particulièrement dans les villes. Par ce rétrécissement, le reste du monde est aussitôt délesté

[103] Hurbon, Laennec, « Dialectique de la vie et de la mort autour de l'arbre dans les contes haïtiens », *in Calame-griaul,* Geneviève (ed), *Le thème de l'arbre dans les contes africains,* Paris, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France, 1969, p. 73.

[104] Métraux, Alfred, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 306-307 : « Le curé essayait d'abord de les convaincre [les paysans] qu'il était de leur intérêt d'abjurer et de consentir à la destruction de leur sanctuaire ; si ces exhortations restaient sans effet, on avait recours à la force : l'escorte du prêtre, précédée du chef de section, pénétrait dans la maison pour enlever tout objet suspect et, selon plusieurs informateurs, quelques-uns de ces inquisiteurs en profitaient pour assouvir des vengeances personnelles ou même commettre de menus larcins. Enfin, les « arbre-reposoirs », nombreux autour des *houmfò,* étaient exorcisés et abattus au milieu des chants et des prières. […] Pendant que le curé s'employait à exorciser les « arbres-reposoirs », de fanatiques leur jetaient des pierres, les injuriaient et leur reprochaient l'argent qu'ils avaient dépensé vainement en offrandes et en sacrifices, et cette rage trahissait leur conviction que ces arbres étaient réellement habités par des esprits ».

de sa responsabilité face à cette situation. Le sarclage n'apparaît pas comme l'acheminement des processus de consommation et des organisations politiques qui font des reins baissés des paysan-e-s et de leurs houes à la main les bras tendus d'un monde, mais relève plutôt d'une irresponsabilité de pauvres, d'inconscients et de non éduqués. Or, la déforestation s'étant déroulée sur les mornes – les seuls espaces encore couverts à la fin de la colonisation – ne fut pas maintenue par les seuls besoins des paysans. Les discours portant le blâme de la déforestation sur les épaules du paysan parce qu'ils furent les exécutants de la déforestation présente une conception partielle, voire tronquée, de la responsabilité de l'état écologique d'Haïti.

Cette pensée de la préservation écologique en Haïti se révèle problématique d'abord en ce qu'elle occulte tous les processus sociaux et politiques constitutifs de l'expérience postcoloniale haïtienne qui font de la déforestation et du charbon de bois, la base du fonctionnement du monde haïtien. Tant la demande énergétique des villes, dont 78%[105] des foyers sont chauffés au charbon de bois, que les besoins en nourriture de la population dont 54% vit dans les villes[106], appellent à ces gestes paysans. Le repas du midi du membre de l'association écologiste ou du représentant du ministère de l'environnement tendant à protéger l'environnement est chauffé par ce même charbon mis en cause par la déforestation. Ou encore, si ce dernier met en pratique une modernité écologique et s'équipe de biogaz, il sait que la servante qui lui prépare son repas, les professeurs d'école de ses enfants, ou encore les marchands qui vendent les légumes sur le marché vivent et s'alimentent grâce au charbon de bois. Aussi la déforestation n'est-elle que le résultat d'une configuration sociale et politique par laquelle ces hommes habitent cette grande presqu'île. Il devient alors illusoire de penser que le problème de la déforestation sera résolu par ces sacrifices des paysans, ces politiques ou ces techniques tout en maintenant les modes d'habiter les villes des plaines, les mêmes consommations et surtout la même demande en énergie. En ce sens, arrêter la déforestation devient une tâche aussi impossible que celle consistant à stopper une inondation en bouchant l'embouchure d'un fleuve.

Cette *écologie-sans-le-monde* suggérée par cette peinture environnementale d'Haïti, a pour deuxième conséquence problématique, le renforcement d'un chiasme entre villes des plaines et villages ruraux des mornes, celui-là même qui peut être à l'origine de ces difficultés

[105] Roger, Michel, *op. cit.*, p. 68.
[106] CIA, « Centre America and Caribbean : Haiti », in *The world factbook,* [site web], CIA, 20 février 2016, disponible sur < https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ha.html >, consulté le 15 mars 2016.

écologiques. Les programmes de reforestation quand ceux-ci sont menés par l'État ne conduisent pas, comme le rappelle le cas du Parc de la Visite à faire monde. Cette scission entre un pays de la ville et ce « *péyi andeyo* » (pays en-dehors) que représente la zone rurale demeure indemne. Les nombreuses ONG locales et internationales qui s'engouffrent dans cet en-dehors palliant les services non fournis par l'État et tentant de réduire l'hémorragie inéluctable d'un exode rural renforcent malgré elles ce chiasme. Le problème écologique continue d'être pensé en définitive comme un problème rural relevant surtout d'une impossible responsabilité paysanne. L'impossibilité de la responsabilité paysanne ne réside pas dans l'attente d'un inavouable sacrifice, d'un abandon d'un souci de la vie, ni dans la nécessité de la paysannerie pour nourrir le pays. Elle réside plutôt dans la structure de la topographie politique léguée par la colonisation et l'esclavage qui voit dans les mornes des Marrons et plus tard des paysans, le *topos* de ceux qui précisément ne peuvent assumer le monde ; un monde dont son centre de décision gît dans les villes des plaines. Quelle ironie voit aujourd'hui les tenants du monde de la ville faire reposer leur sort écologique dans les mains des paysans, ceux-là même qui ont été exclus de leur monde.

C'est ici que je peux formuler une critique à la pensée de l'écologie politique de Jacques Roumain illustrée dans *Gouverneurs de la rosée*. Face à l'oppression de la ville représentée par Hilarion, la déforestation et la résultante érosion et absence d'eau sont présentées comme le résultat des tensions et divisions entre paysans qui se retrouvent alors démunis face aux autorités. L'illusion de Roumain sous-tendue par son inspiration communiste, fait du rassemblement des paysans la clé de la résolution des difficultés écologiques, ainsi que celle d'une émancipation face aux autorités de la ville.

> « J'ai trouvé une source qui peut arroser tous les jardins de la plaine, mais pour l'amener jusqu'icitte, faut le concours de tout le monde, un coumbite général, voilà ce qu'il faut »[107]

Michel Serres a déjà pointé une « triche »[108] dans le titre du roman en ce que l'action de Manuel, concerne l'eau d'un aquifère et non la rosée, ces petites gouttes qui se posent sur les feuilles au petit matin. Pour Serres, cette triche réside dans l'illusion que par leur rassemblement ces hommes purent commander l'humidité de l'atmosphère. Manuel aurait trouvé le levier miraculeux qui par la même action, par la même advenue d'une conscience de classe, émancipe les paysans opprimés et résout les contradictions d'une exploitation intensive des mornes avec la préservation de ses ressources. Il me semble pourtant que

[107] Roumain, Jacques, *op. cit.*, p. 93 .
[108] Serres, Michel, *La Traduction*, Paris, les Éditions de Minuit, 1974, p. 257.

l'illusion principale réside en ce que la ville semble totalement étrangère au sort écologique des mornes et que seule l'action des paysans se révèlerait suffisante à maintenir un équilibre écologique et une eau dans ces campagnes. Il en résulte que la solidarité physique, organique, biologique et écologique qui tient ensemble les mornes et les plaines, incarnée par le récit liant la déforestation et l'érosion aux inondations des plaines, ne donne pas lieu à l'institution d'un monde commun. La ville pénètre dans les campagnes afin de protéger ses intérêts qui seuls la motive. La reconnaissance de ces relations écologiques entre nature et mornes, n'a pas pour l'instant pas participé à un vivre-ensemble. Cette tentative de préservation écologique de l'île sans repenser cette fracture marronne entre paysans et urbains, entre plaines et montagnes, c'est-à-dire sans affronter la question d'un monde commun depuis cette terre habitée, bref, cette écologie-sans-le-monde constitue la plus grande impasse d'une politique écologique efficace en Haïti.

L'écologie, en tant que science, établit des connexions, des liens et des relations entre les divers espaces et milieux de la Terre. Aussi les problématiques écologiques d'Haïti transcendent les oppositions mises en place par cette fracture marronne du monde. C'est bien la reconnaissance de cette solidarité écologique entre les montagnes, les mornes et les plaines qui motive les politiques écologiques, et les programmes de reforestation mis en place tant par les ONG que par le gouvernement. Soudain, le monde de la ville se doit de reconnaître qu'ils ne sont pas seuls à habiter cette terre. Ces terres qui, par temps de pluie, dévalent rapidement les pentes des mornes et montagnes haïtiennes venant répandre leurs poids et leurs forces aux abords des villes et rivières des plaines s'apparentent à ces communautés de Marrons qui jadis, interrompirent leur fuite immobile et descendirent des mornes pour confronter violement le monde colonial. À l'image de ces Marrons, les inondations régulières des villes d'Haïti viennent rappeler avec force l'existence du monde des mornes.

L'impasse que pointe le drame du Parc de la Visite, réside en ce que la réalisation d'une terre partagée, la réalisation d'un *habiter-avec* n'a pas donné lieu à un *habiter-ensemble*. La réalisation d'une présence avec d'autres sur une même terre n'a pas donné lieu à une multiplication des dialogues entre urbains et paysans, entre ministre de l'Environnement et charbonniers, entre riverains des plaines et habitants du pays en-dehors. Au contraire, cette réalisation d'une solidarité physique et écologique de ces mondes s'est traduite par un renforcement de cette fracture marronne ainsi que la poursuite d'un même mode d'habiter colonial. Les programmes de reforestation reconnaissant une solidarité physique et biologique commune entre les montagnes et les plaines, entre la ville et les campagnes, ne s'inscrivent

pas dans la perspective d'un monde commun. Cette solidarité physique et écologique n'entraîne pas l'institution d'une solidarité économique, ni politique mettant au fond en péril leur entreprise. Si le sol est indispensable à l'édification d'un monde commun, il ne suffit pas d'un sol pour un monde commun.

Monsieur Raul, l'un des fondateurs de la fondation Seguin résume cette position ainsi :« il faut virer tous les gens » [109]. Pourtant, c'est précisément là qu'un monde commun est en jeu. C'est précisément là qu'une véritable inventivité politique est nécessaire. Et après tout, pourquoi ne devraient-ils pas être là ? Ne pourrait-on pas imaginer des manières d'être ensemble qui assurent à ces personnes une digne place au sein du monde ? Ne pourrait-on pas imaginer que ces paysans, à l'instar de leurs ancêtres Marrons puisse être érigés en premier défenseurs de cette forêt, participant d'une entreprise commune ? Depuis quand les paysans ne sont-ils plus les ressources nécessaires et toujours inventives d'un monde commun, mais les êtres de trop sur une terre qu'ils connaissent mieux que tous ? Ultimement, la problématique de la déforestation et de l'érosion des sols en Haïti vient ébranler cette fracture marronne du monde. Plus que la préservation des terres, de la biodiversité et de l'intégrité des écosystèmes, la déforestation pose la question du monde qui est construit au sortir de la colonisation et de l'esclavage. C'est là, l'alternative que j'ai souhaité pointer ici. Ou bien les politiques de reforestation se poursuivront en maintenant cette rupture entre campagne et ville, entre mornes et plaines, entre paysans et citadins. Rupture qui est renforcée par l'absence d'État et l'omniprésence d'ONG qui se « débrouillent ». Ou bien, les réponses à cette déforestation et à cette érosion seront les leviers de l'institution d'un monde où les uns et les autres peuvent habiter ensemble, où, en particulier, les paysans haïtiens sont reconnus dans leur dignité d'êtres humains de ce monde.

[109] Entretien avec Mr. Raul, Port-au-Prince, Haïti, octobre 2012.

# III. Martinique : de l'écologie anticoloniale à l'écologie-sans-l'autre-homme ?

Les années 1970 virent le développement massif d'un mouvement écologiste global, comprenant la naissance de partis politiques écologistes, la création d'associations, de collectifs et de ministères de l'Environnement dans de nombreux pays donnant lieu à ce que l'on peut nommer *un discours écologiste global*. Le rapport du club de Rome, la conférence des Nations unies sur l'environnement de Stockholm, l'instauration d'un « jour de la terre » (earth day) aux États-Unis, le *green belt mouvement* de Wangari Maathai, enrichirent ce cri mondial pour une protection de l'environnement. Cependant, afin de s'ancrer dans les contextes particuliers de chaque région, chaque groupe ou chaque pays comprenant leurs propres discours, ce discours écologiste global fit souvent l'objet de traductions et d'articulations, de sorte que tous les mouvements écologistes ne se ressemblent pas. Tout en revendiquant cette filiation à ce discours écologiste global, les mouvements de chaque pays proposent également un ou plusieurs discours écologistes spécifiques.

Afin de saisir les enjeux des mobilisations et des conflits politiques concernant l'usage des pesticides dans les bananeraies des Antilles, mais aussi d'appréhender les manières dont une telle politisation fut possible, il est nécessaire de replacer ceux-ci dans une histoire du mouvement écologiste de ces îles et de ses *discours écologistes spécifiques*. En effet, les premières mobilisations politiques sur ces îles en lien avec la protection de l'environnement ne débutèrent pas avec les problématiques de l'usage de pesticides. La redécouverte de la pollution au CLD des îles à la fin des années 1990 rencontra un mouvement écologiste déjà constitué en Martinique et en Guadeloupe. Comment ce discours écologiste global fut-il arrimé aux contextes socio-historiques locaux de la Guadeloupe et de la Martinique ? Quels

sont les discours écologistes spécifiques à la Martinique et à la Guadeloupe ? Quels sont les orientations idéologiques et politiques qui sous-tendent ces écologies politiques antillaises ?

Dans ce chapitre, je reviens sur la naissance de l'écologie politique aux Antilles et particulièrement en Martinique. L'histoire du mouvement écologiste antillais, ainsi que celles des mises en place des politiques environnementales dans ces îles reste à faire. Sans faire l'histoire de ce mouvement, je propose de mettre en lumière ses lignes directrices. À partir d'un ensemble d'entretiens semi-directifs menés avec plus d'une dizaine de membres du mouvement écologiste martiniquais entre 2011 et 2014, d'observations participatives, et d'une recherche archivistique, j'en présente les lignes principales. Des scènes fondamentales du milieu des années 1970 aux luttes contemporaines relatives à l'usage de pesticides, je montrerai que parmi la pluralité de discours, celui d'une écologie politique identitaire et anticoloniale fut le plus présent dans l'espace public. En relevant les positions philosophiques et politiques de ce discours, j'en montre les ambigüités, attestant de la difficulté en Martinique à vivre-ensemble et à faire monde au sortir de la colonisation et de l'esclavage.

## A. Naissances anticoloniales de l'écologie politique martiniquaise : trois discours

Commençons par préciser que l'enquête sur la naissance de l'écologie politique antillaise n'est pas une enquête sur le naturalisme antillais, mais bien sur l'émergence de mouvements et d'actions politiques. L'intérêt pour la nature et les études scientifiques des milieux antillais commencèrent dès la fondation de ces sociétés. L'on ne peut que remarquer la minutie avec laquelle presque tous les chroniqueurs du XVII$^{e}$ et du XVIII$^{e}$ siècles tels que Jean-Baptiste Labat, Jean-Baptiste Du Tertre, Moreau de Saint-Méry s'attachèrent dans leurs récits de l'histoire des colonies françaises à décrire chaque plante, chaque feuille, les conditions hydrométriques, le climat tout autant que les habitants, la vie sociale et politique. Qu'il s'agisse d'un exotisme ou de la recherche de potentielles denrées commerciales, l'intérêt pour la nature des Antilles fut une partie fondamentale du projet colonial. Je m'intéresse ici à la naissance des premières mobilisations collectives et actions politiques ayant pour objet la préservation de l'environnement de ces îles.

## Les origines : entre mouvement ouvrier et contestations anticoloniales

En Martinique, le mouvement écologiste voit le jour au milieu des années 1970. Nonobstant les influences globales de cette décennie verte, il convient de restituer la naissance de ce qu'Alain Touraine appela un nouveau mouvement social[1] dans le contexte politique de ce jeune département d'Outre-mer français. Ici, l'élan écologiste vint s'articuler à deux mouvements contestateurs très marqués dans les années 1970. D'un côté se trouve un mouvement ouvrier dont les racines et l'histoire sont déjà longues en ces années 1970. Les insurrections de 1870[2] réprimées durement par les autorités coloniales, la grande grève de 1900[3], et les nombreuses contestations au cours de la première moitié du XX$^{e}$ siècle témoignent déjà d'une longue histoire et pratique de ce mouvement en Martinique. Les années 1960 marquèrent l'un des points culminants de la crise de l'industrie sucrière, cette situation se répercutait sur le sort réservé aux ouvriers agricoles de cette industrie, tandis que les conditions des petits cultivateurs indépendants ne s'amélioraient pas.

D'un autre côté, les années 1960 et 1970 furent marquées par l'irruption d'un mouvement de contestation anticoloniale. La départementalisation de l'après seconde guerre mondiale et le mouvement d'assimilation politique porté par Aimé Césaire et son parti, laissa place près de vingt-ans après aux premières désillusions[4]. Face aux promesses d'égalité sociale et juridique non-tenues, aux sentiments d'une citoyenneté de seconde zone, les premiers partis politiques indépendantistes et patriotiques furent créés et obtinrent leurs premières victoires électorales. En 1974, Alfred Marie-Jeanne le président du Mouvement indépendantiste martiniquais (MIM), et aujourd'hui président de la Collectivité Territoriale Unique, devient maire de la ville de Rivière-Pilote, devenue depuis un bastion de ce parti. Cette contestation anticoloniale fut aussi le fruit d'une jeunesse étudiante ayant fait leurs études en France hexagonale fortement influencés par le communisme et le maoïsme. Dans ces centres métropolitains étudiants où circulent les idées du monde marquées par les indépendances des pays du tiers-monde, par la guerre froide, mais aussi par mai 1968, les jeunes Martiniquais se mobilisent et s'organisent pour mener une lutte anticoloniale de retour aux pays, notamment à travers l'AGEM (association générale des étudiants martiniquais).

[1] Voir Touraine, Alain, *Un nouveau paradigme : pour comprendre le monde d'aujourd'hui,* Paris, Fayard, 2004, pp. 247-253.
[2] Pagot, Gilbert, *L'insurrection de Martinique, 1870-1871*, Paris, Syllepse, 2011.
[3] Adélaïde, Jacques, *Les origines du mouvement ouvrier en Martinique, 1870-1900*, Paris, Karthala, 2000.
[4] Dumont, Jacques, *L'amère patrie : histoire des Antilles françaises au XXe siècle,* Paris, Fayard, 2010, pp. 155-186.

Ces deux mouvements trouvèrent une première alliance dans la grande grève ouvrière de février 1974 couramment désignée par l'affaire « Chalvet ». Dénonçant des conditions de travail proches de celles de l'esclavage, des ouvriers appuyés par ces jeunes militants anticolonialistes entrent en grève générale. Cette grève trouvera un point culminant par la confrontation avec des forces de la gendarmerie nationale et des légionnaires venus de France en renfort entraînant la mort de deux ouvriers le 14 février et l'incarcération de plusieurs militants. Ainsi dans les années 1970, souffle un vent de contestation critique de la départementalisation et des pratiques d'un État qualifié de colonial. Cette contestation généralisée s'est déployée dans les domaines de l'enseignement, des pratiques culturelles et de l'agriculture avec l'appui de syndicats des travailleurs. C'est dans ce contexte politique de contestations figurant un ensemble de militants prêt à défendre leurs intérêts face au « pouvoir colonial », que se déroulent les premières manifestations politiques en faveur d'une protection de l'environnement en 1974 et 1975.

## Deux scènes fondatrices : Asathama en 1974 et la mangrove de Rivière-Salée en 1975

Au cours de ces années 1970, deux scènes de contestations de projets d'aménagements touristiques marquent la naissance du mouvement écologiste en Martinique : Asatahama en 1974 et la mangrove de Rivière-Salée en 1975. La première mobilisation collective de type écologie politique en Martinique se déroula dans la ville de Sainte-Anne, la ville la plus au sud de la Martinique. Le projet Asatahama mené par un groupe d'investisseurs étrangers et défendus par des élus locaux consistait en la mise place d'un grand centre touristique dans cette ville. Ce projet prévoyait la construction d'un complexe hôtelier de 11500 lits aux Salines, l'une des plages les plus fréquentées par les Martiniquais, mais aussi annonçait la mise en place de routes, de réserves d'eau, d'un héliport et d'un aéroport. Ce projet couvrait 300 hectares, plus de 6 hôtels et plus de 1200 villas[5]. Cette construction hôtelière laissait présager une modification radicale de l'utilisation d'une plage fréquentée et appréciée par les habitants de l'île, ainsi que des dégradations des écosystèmes marins et terrestres de cette zone, aujourd'hui reconnue comme écologiquement sensible. En septembre 1974, un « comité de défense des Salines »[6] se constitua en opposition à ce projet, présidé par le docteur Hubert Montlouis. Pendant plusieurs semaines ce comité anima une forte mobilisation de la part de la

[5] William, Jean-Claude, « Du brouillage. Droite et gauche en Martinique », in *Pouvoirs dans la Caraïbe,* vol. 15, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 121-149.
[6] Ce comité se fait aussi appelé « comité de sauvegarde des Salines et autres sites et plages de la Martinique » ou encore « comité de défense des Salines et autres sites et plages de la Martinique ».

population, qui fut largement relayée par la presse locale. Le 28 septembre 1974, le préfet indiqua au Conseil Général que le directeur général d'Asatahama, (le fils du député de la circonscription du Sud de la Martinique) renonçait au projet[7]. Aujourd'hui, les Salines sont classées et préservées par le Conservatoire du Littoral.

La deuxième scène des commencements de l'écologie politique martiniquaise se déroula en 1975 dans la mangrove de Rivière-Salée au centre de l'île. Un propriétaire appartenant au groupe socio-ethnique Béké entendit construire un port au milieu de la mangrove, ce qui impliquait la destruction d'une partie de celle-ci. Les travaux pour cet aménagement commencèrent sans que la population en soit informée. Sous l'égide d'un ancien militaire et policier, Pierre Davidas, une opposition s'est formée. Celle-ci trouva son action la plus marquante lorsque ces manifestants, qui avaient décidé de planter 1200 cocotiers dans la mangrove en guise de contestation, firent face à un contingent de gendarmes armés menaçant de tirer.

Ces deux scènes, ces deux contestations collectives marquèrent les premières fois en Martinique, où des militants se réunirent dans le but explicite de protéger l'environnement. Au sein de ces contestations se trouvaient déjà un ensemble d'acteurs aux idéologies différentes qui allaient par la suite animer le champ de l'écologie politique martiniquaise. De cette première action d'écologie politique à nos jours, il est possible de retracer trois discours écologistes qui diffèrent par leurs objets, par leurs acteurs et par leurs *praxis* militantes : le discours du médecin-politique ; le discours de l'écologue et du biologiste ; et le discours du militant anticolonial.

## De la santé publique à la protection de l'environnement : le discours du médecin-politique

En premier lieu se trouve le discours du médecin. C'est le fait de médecins à l'instar du Docteur Hubert Montlouis, présidant le comité de défense des Salines en 1974, qui s'engagent sur la scène publique pour la préservation de l'environnement. Le 9 juillet 1975, une année après l'affaire Asatahama, un syndicat de médecins alerte la population sur les risques sanitaires liés aux pollutions de l'environnement et en particulier aux pesticides organochlorés tels que le DDT. Le président de ce syndicat, le Dr Félix Amar, explicite l'engagement des médecins pour la préservation de l'environnement en ces termes :

[7] Jean-Claude William, *op. cit.*

> « Persuadé que cette démarche de protection relève de l'éthique même de la Médecine, [le syndicat] déclare considérer ses membres comme désormais en alerte permanente dans l'exercice quotidien de leur responsabilité, pour dénoncer les méfaits des pollueurs, *en vue d'une réelle protection des eaux et de l'air, d'une limitation des nuisances dues au bruit, de la sauvegarde de la faune et du respect des forêts et des sites*, avec la volonté d'œuvrer, en somme, contre toutes les formes de pollution./ Déclare pour ce faire, s'engager à mener une action définie par les objectifs suivants:/ 1. Concrétiser la prise de conscience de la population, quant à la fragilité du milieu et à la contingence de l'environnement, *par une action déterminée de sauvegarde de la nature et des conditions de vie*. 2. Œuvrer auprès des Pouvoirs publics et des organismes responsables pour exiger des solutions à tous les problèmes posés par le cadre de vie. […] / 4. *S'associer à toutes opérations destinées à protéger la nature et à sauvegarder la condition de la vie quotidienne des populations.* »[8]

Ce discours prend pour objet la protection de la santé publique et *arrive à* une protection de l'environnement, de la nature et des écosystèmes. Ce discours des médecins pour la protection de l'environnement fut aussi présent lors des conflits liés à l'usage de pesticides dans les bananeraies tant sur l'épandage aérien que sur la présence du CLD avec la participation d'associations tels que l'AMSES (Association médicale pour la sauvegarde de l'environnement et de la santé) crée en 2010. L'une des responsables de cette association, madame Feuille, médecin-pédiatre à la retraite lors notre entretien retrace le même chemin :

> « Mme Feuille_ Finalement à l'origine de l'AMSES, l'association, il y a beaucoup de médecins comme moi, qui ont un recul de 20-30ans, et qui ont vu changer la pathologie. On voit une nouvelle pathologie émerger. Je pense notamment à l'obésité de l'enfant. C'est exceptionnel de voir l'obésité avant l'adolescence. Vous avez des obésités préoccupantes à 18 mois avec de la cellulite. Le diabète, il n'existait pratiquement pas de diabète non insulino-dépendant chez l'enfant, alors qu'on en voit apparaître à l'adolescence. Et puis surtout les maladies neuro-développementales. C'est-à-dire l'hyperactivité, les troubles de l'attention, troubles de l'apprentissage. Il y a 22000 enfants qui ont des troubles d'apprentissage [en Martinique]. Et les pubertés précoces, les malformations génitales chez le petit garçon, ça se sont les problèmes des pédiatres. On s'est rendu compte que c'était plus fréquent, jusqu'au jour où on se rend compte qu'il y avait un lien avec les pesticides. […]. Ça c'est pour dire comment je suis rentrée un peu dans l'environnement. Moi, avant, ce n'était pas du tout mon truc. Enfin disons, je n'étais pas du tout sensibilisée dessus. »[9]

La différence entre ce discours des médecins en 1975 et celui de l'AMSES dans les années 2010 se trouve dans les connaissances médicales qui ont évolué, mais aussi dans la

[8] Voir France Antilles (Martinique,) du 30 juillet 1975, p. 3, je souligne.
[9] Entretien avec Mme Feuille, Paris, Juin 2014.

possibilité de constater pratiquement un changement dans les pathologies locales. Cependant, le chemin du discours reste le même. Partant d'un souci pour la santé publique, on arrive à une protection de l'environnement.

Cette position du médecin-politique est à distinguer de celle d'un expert. Le médecin-politique n'est pas l'expert auquel les collectivités, les parlements ou les tribunaux font appel en vue d'informer voire d'aider à certaines décisions politiques. Le médecin-politique est celui ou celle qui agit, qui s'engage dans une action politique indépendamment d'une requête qui lui est faite. Leurs entrées et leurs paroles dans l'espace public dans le cadre de ces conflits écologiques se font sous couvert d'une expertise démontrée par leurs titres, par leurs métiers. Ce n'est pas « un n'importe qui » à la Jacques Rancière qui agit, mais bien le médecin. Plus précisément, c'est le titre de médecin, de pharmacien, ou de kinésithérapeute qui légitime la prise de parole politique. En retour, l'objectivité scientifique revendiquée par ces acteurs accompagne leur prise de parole comme le revers d'une même prétention à la neutralité politique. Il faut cependant bien distinguer le discours de ces médecins et associations de médecins qui légitiment leurs actions politiques par l'objectivité de leurs sciences médicales qui relève de la stratégie militante, de la réelle portée politique de leurs engagements souvent critiques des services de l'État et du gouvernement sur la scène publique. Ainsi ce sont des associations de médecins qui agissent et non l'ordre des médecins. Ces stratégies de légitimation se révèlent très importantes dans le cadre de conflits qui portent sur des objets de santé, d'environnement où il est nécessaire d'expliquer certaines relations entre dégradation de l'environnement et risque pour la santé publique. Ces acteurs qui prennent pour objet la santé publique et décident d'agir en politique, arrivent par endroit à la critique d'une certaine colonialité de l'organisation administrative l'île. Ce fut le cas plus récemment du docteur Josiane Pelage qui dénonce, en tant que médecin-pédiatre, un « esprit colonial » [10] en 2013 lors du conflit relatif à l'épandage aérien.

[10] Pélage, Jos, « mourir par dérogation », in *France-Antilles : Martinique,* [en ligne], 8 juillet 2013, disponible sur < http://www.martinique.franceantilles.fr/opinions/tribune/mourir-par-derogation-212186.php >, consulté le 20 mars 2014 : « Entre la vie du bananier et la vie humaine, l'État a choisi clairement le bananier, traduisant sa cynique légèreté face à l'exigence de santé publique des populations et singulièrement de celles d'outre –mer. Faut-il y voir comme certains, une survivance du vieil esprit colonial, qui reposant sur le honteux postulat de l'infériorité de l'autochtone, considère la vie de celui-ci comme une valeur négligeable ?».

## Du souci pour la nature à sa protection : le discours du biologiste et de l'écologue

L'écologie politique martiniquaise trouve une seconde branche dans la figure du biologiste et de l'écologue qui participent à des actions collectives en faveur de la protection de l'environnement. Ici, l'objet premier des mobilisations est celui de la protection de la nature et de l'environnement. Ce discours est illustré en Martinique par l'Association pour la Protection de la Nature et de l'Environnement (APNE) fondée par Charles Virassamy en 1973. Cet ingénieur agronome à son retour de ses études en France, constatait en Martinique un état de pollution intenable. Déplorant les carcasses de voitures, l'usage inconsidéré de produits phytosanitaires et d'engrais dans les champs, des eaux usées qui étaient simplement rejetées au large, Virassamy, avec l'aide d'une dizaine de militants, créa cette association. Cette association fut à l'origine de la création du comité de défense des Salines et y mena un rôle fondamental organisant les occupations, des pétitions et même saisissant le tribunal administratif. Les discours écologistes prenant pour objet la protection de la nature et de l'environnement ainsi que le souci de la santé publique n'ont rien de spécifique à la Martinique et à la Guadeloupe hormis les particularités de la faune et de la flore. La première spécificité de ces discours écologiques dans les Caraïbes se trouve dans l'articulation qui fut faite entre la préservation de la nature et la lutte contre un tourisme qui privatise des lieux publics. Cette articulation est explicite dans le récit de monsieur Jules un des responsables de l'APNE, concernant le projet ASATAHAMA :

> « Mr. Jules_ Le projet Asatahama, c'était une spoliation des Salines. Un consortium de gens venant de l'Amérique voulait construire un complexe hôtelier aux Salines de 11000 lits avec héliport, poste de gendarmeries tout ça, sur toutes les terres qui entourent les Salines. Ça faisait une deuxième ville de Sainte-Anne qu'on mettait aux Salines. Mais le plus gros inconvénient c'était que c'était quelque chose de privé. C'est-à-dire que les Martiniquais n'avaient plus le droit d'aller aux Salines et toute la réserve ornithologique et piscicole disparaissait. Nous nous sommes battus de jour comme de nuit, et nous avons monté un comité, qu'on a appelé le comité des Salines qui était une émanation de l'APNE et d'autre personnes, dont le Dr Montlouis, Tout un tas de gens, le Dr Rose Rosette etc., euh le docteur Henri Lodéon. Tous ces gens sont venus autour de nous, pour nous épauler pour nous dire, « ne laissons pas faire ! ». Et nous sommes arrivés au bout de 8 mois à faire tomber ce projet. Nous sommes allés occuper les lieux, nous avons fait plein de pétitions. Nous avons saisi les tribunaux. La bataille a duré deux ans, de 1973 à 1975. Pendant deux ans, nous nous sommes battus contre ce projet-là. Et nous avons proposé le classement au ministère

de l'Agriculture qui s'occupait de l'écologie. Et le ministère de l'Agriculture a fait classer le site des Salines comme réserve protégée. » [11]

**Photo 17. Photo Etang des salines, site préservé à Sainte-Anne[12]**

Cette articulation opposant protection de la nature et tourismes privatifs se retrouve dans plusieurs autres îles de la Caraïbes, y compris à Porto Rico[13].

Si l'objet premier des actions de l'APNE fut la protection de la nature, cette même protection de la nature amena cette association à formuler également une critique anticoloniale. Ce fut le cas dans l'implication de cette association dans la scène en 1975 concernant la protection de la mangrove de Rivière-Salée. Monsieur Jules faisait partie de ces manifestants qui vinrent planter les 1200 cocotiers en signe de protestation. Les gendarmes présents à l'arrivée de ces derniers menacèrent de tirer si ces personnes pénétraient dans la mangrove. Monsieur Jules raconte son expérience de cette manifestation ainsi :

> « Mr. Jules_ Ils avaient déjà écrasé la mangrove et ils avaient labouré. Et nous sommes allés planter à cet endroit-là 1200 cocotiers ». « [Les gendarmes] ont dit, si vous pénétrez sur le terrain, nous on tire ». […] [Et j'ai répondu] « Tirez si vous voulez, nous sommes tous là. Tous les gars sont allés en même temps que nous. » [14]

Cette défiance et cette bravoure face aux gendarmes qui firent des sommations n'est pas à prendre à la légère un an après les évènements de Chalvet où des gendarmes tuèrent deux manifestants. Si la protection de la nature est bien le point de départ de cette association, cette protection l'amena à formuler par endroit une critique anticoloniale, entendue comme le vol de « nos terres » :

[11] Entretien avec Mr. Jules, Trinité, Martinique, Mai 2012.
[12] Collection de l'auteur.
[13] Voir Baver, Sherrie L. & Deutsch Lynch, Barbara, *Beyond Sand and sun, Caribbean environmentalisms*, New Jersey, Rutgers University Press, 2006.
[14] Entretien avec Mr. Jules, Trinité, Martinique, Mai 2012.

> « Mr. Jules_ [..] Le chef de la gendarmerie est venu vers moi et il m'a dit « on va vous faire une sommation, si vous ne reculez pas, si vous ne partez pas, on va être obligé de tirer. Moi j'ai dit, si c'est notre jour, ben ce sera notre jour tant pis. […] Les gens [les Békés] nous volent nos terres, nous sommes venus planter les cocotiers en guise de protestation. » [15]

De la protection de la nature, monsieur Jules arrive à la critique d'un vol de « nos » terres par le Béké. Depuis ses débuts, cette association mène des actions de sensibilisation à la protection de la nature, des opérations plages propres et n'hésite pas à saisir les tribunaux administratifs comme ce fut le cas lors de défaut de construction du barrage de La Manzo au Lamentin et lors des conflits relatifs à l'épandage aérien entre 2012 et 2014. Si la critique anticoloniale ne fut pas son objet principal, la préservation de l'environnement l'amena à formuler par endroit la critique d'une pratique coloniale de la part de l'État français.

## De la lutte anticoloniale à l'écologie politique

Enfin, au sein de ces deux scènes fondatrices, se trouvaient déjà des acteurs qui allaient proposer un troisième discours écologiste : un discours articulant ensemble écologie, identité et anticolonialisme. Ce discours écologiste domina l'espace public de la fin des années 1970 à nos jours. La première figure de ce discours est celle de feu Pierre Davidas. Cet ancien militaire et ancien policier municipal est celui qui fut mentionné dans presque tous mes entretiens avec des militants du mouvement écologistes martiniquais, comme l'un de ses véritables fondateurs. Pierre Davidas fonda en 1975 l'Association pour la Protection des Mangroves de la Martinique (APMM) à l'occasion de la lutte pour la préservation de la mangrove de Rivière-Salé en 1975[16]. La deuxième figure de ce discours est celle de Garcin Malsa. Professeur de biologie et natif de la ville de Sainte-Anne, Garcin Malsa s'est impliqué dans la lutte contre le projet de Asathama mais aussi dans le projet de Rivière Salée, contre la destruction de la mangrove. La rencontre en 1975 avec Davidas donna lieu à la création de l'Association pour la SAUvegarde du PAtrimoine du SUd (ASSAUPASU) en 1981, qui devint par la suite Association pour la sauvegarde de la Protection du Patrimoine Martiniquais (Assaupamar)[17].

[15]Ibid.
[16] Malsa, Garcin, *L'écologie ou la passion du vivant, Quarante ans d'écrits écologiques*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 78.
[17] Ibid.., p. 78.

Cette association occupa les devants de le scène publique en matière d'écologie politique de la fin des années 1970 à nos jours et fut systématiquement présente dans les conflits écologiques. Elle joua un rôle central dans les affaires du CLD et de l'épandage aérien. Cette association regroupa un ensemble de militants et militantes locaux autour desquels naviguaient des intellectuels tels que Raphaël Confiant et Patrick Chamoiseau. Au fil des années, des dissensions personnelles créèrent des ruptures au sein de l'Assaupamar d'où sont issues d'autres associations écologistes telles que APPELS présidée par Davidas, PUMA dirigée par Florent Grabin et Écologie Urbaine présidée par Louis Boutrin et Raphaël Confiant. Ce discours écologico-identitaire et écologico-anticolonial marque une rupture avec celui des écologues et des médecins. En effet, ce discours ne manifeste pas un souci pour la « nature » ou « l'environnement », ni la santé publique en tant que tels. Ce n'est pas un souci pour la nature qui a conduit ces militants à se mobiliser politiquement. Au contraire, partant de leur positionnement politique anticolonialiste et leur militantisme culturel, ils arrivèrent à l'action politique en faveur de la protection de l'environnement. Ainsi les mangroves et les écosystèmes devinrent les objets d'un souci et d'actions collectives dès lors qu'ils furent expressément inscrits dans une perspective politique et idéologique, faisant place à une identité culturelle et politique martiniquaise critique du « pouvoir colonial ». *La lutte écologiste fut perçue comme un prolongement d'une militance indépendantiste, patriotique et anticoloniale.*

Le cheminement politique de ce discours écologique se remarque aussi et surtout par la trajectoire des nombreux militants et sympathisants qui participèrent aux actions de l'Assaupamar au cours de ces trente-cinq dernières années. Nombre des membres de l'Assaupamar sont issus d'une jeunesse militante des années 1970 qui s'inscrit dans une mouvance politique patriotique, indépendantiste et anticoloniale. Ce fut le cas par exemple de monsieur Jacques, professeur de lycée en sciences économiques et sociales, et ancien conseiller municipal de la ville de Rivière-Salée, monsieur Jacques était déjà très actif dans les milieux indépendantistes dans les années 1970, supportant le Mouvement Indépendantiste Martiniquais. Lors de nos entretiens, monsieur Jacques raconta les débuts de son implication dans le mouvement écologiste à travers la lutte pour la protection de la mangrove de Rivière-Salée en 1975. Au départ, pour monsieur Jacques, la mangrove ne faisait pas l'objet de souci, au contraire, il s'agissait plutôt d'un lieu à éviter voire à assainir, bref un lieu dont on doit se protéger :

> « Mr. Jacques_ Mais à l'époque on ne connaissait pas tellement ce que c'est que la mangrove. Pour les gens de l'époque, et pour moi aussi honnêtement, on considérait la mangrove comme un milieu hostile, un milieu marécageux à assainir. Et on payait même des gens des ouvriers pour assainir la mangrove. » [18]

Assainir la mangrove signifiait concrètement abattre les palétuviers, assécher et souvent bétonner. Ne se souciant pas de la mangrove, monsieur Jacques s'est pourtant retrouvé avec d'autres manifestants au milieu de la mangrove de Rivière-Salée à braver les sommations de la gendarmerie nationale et à planter des cocos. Comment s'est donc déroulé ce changement d'une nature d'apparence hostile à une nature pour laquelle l'on est prêt à affronter les mises en joue ? Ce changement fut possible grâce à deux relations tissées à la suite de la rencontre de ces deux figures que sont Davidas et Malsa. Cette rencontre a d'abord permis la découverte de l'importance écologique de la mangrove pour l'écosystème insulaire :

> « Mr. Jacques_ Et Au fur et à mesure avec Davidas [écologiste], on a appris ce que c'est qu'une mangrove. Et Garcin qui était déjà écologiste qui nous dit qu'est-ce que c'est qu'une mangrove. Mais on découvre ça !»[19]

Puis, cette rencontre a surtout permis à monsieur Jacques de faire l'articulation entre la protection de la mangrove et la lutte anticoloniale :

> « Mr. Jacques_ Nous ne comprenons pas comment l'État colonial et ses compères [les békés] viennent après la mangrove et la détruisent. […] Il y avait la mobilisation, tout le monde vient planter des cocos. Tout le monde a appelé des gens qui ne savaient pas ce qui se passait chez eux. Donc, nous allions récupérer notre mangrove, nous allions planter des cocos ! » [20]

Son positionnement politique indépendantiste et la rencontre avec Davidas et Malsa, l'amena à penser et à concevoir la mangrove autrement. D'une nature à l'apparence hostile, pleine de moustiques, celle-ci devient un lieu de vie à protéger et à préserver contre les prédations du pouvoir colonial. La préservation écologique fut ainsi un nouveau lieu de lutte contre cet « État colonial ».

Enfin, ce chemin est illustré par le parcours politique de Garcin Malsa. Malsa fut dès sa période d'étudiant en biologie animé par une conscience nationale martiniquaise et une lutte pour la terre. Influencé par le mouvement maoïste, il s'impliqua sur « tous les fronts de la

[18] Entretien de Mr. Jacques par l'auteur, mai 2012 à Rivière-Salée, en Martinique.
[19] Ibid.
[20] Ibid. « Que nous pas ka comprendre qui manière l'État colonial et ses compères [les békés] qua vini derrière la mangrove, et qua détruit yo. » […] « Yavait la mobilisation, tout moun vini planté coco. Tout moun appelé moun, yo ka détruit mangrove noua. […] Qui manniè moun ka vini, yo paka meme sav sa ki ka passé lakayo. Donc nous key récupéré mangrove nous-an. Nous kay planté coco » .

lutte pour la libération nationale de la Martinique »[21], mais en particulier pour la défense des ouvriers agricoles et des petits planteurs de canne-à-sucre dans le sud, en 1967 et 1968. À la fin de son DEA à l'université d'Orsay en amélioration des plantes et de retour en Martinique, Malsa continua son engagement pour les ouvriers agricoles et les petits paysans en créant un mouvement politique en 1970 nommé « Zanma » (nom créole pour désigner la feuille de cannes). Professeur dans le secondaire, il s'impliqua aussi dans le mouvement de contestation des syndicats enseignants à l'encontre d'une école dite « assimilationniste ». En 1973, Malsa et ses camarades de Zanma s'engagèrent dans le mouvement politique de gauche et indépendantiste de La Parole au peuple et du MIM. Peu après, trouvant peu d'écho au sein du MIM pour ses préoccupations pour une réforme agraire et pour une protection de l'environnement, Malsa quitta le MIM. Le désaccord intervient car, pour Malsa, le MIM qui revendiquait une politique indépendantiste demeurait dans une logique électoraliste sans proposer une conception de l'usage des terres ou du rapport à l'environnement local :

> « Ce fut donc sur la question écologique que mes désaccords avec mon parti furent les plus profonds. Certains de ses dirigeants n'avaient jamais considéré la cause écologique comme capitale. Sa direction resta très en retrait lors de la mobilisation populaire contre le projet Asathama dont elle ne mesura jamais l'enjeu pour le pays. / Je me retrouvai quelque peu isolé bien qu'en compagnie d'hommes et de femmes de conviction ainsi que de toute une jeunesse farouchement décidée à défendre l'écosystème des Salines. Les dirigeants du MIM ne se sentaient curieusement pas concernés par la disparition des mangroves et des zones humides. Il semblait en outre que le combat écologique, faisant trop désordre, n'attirait guère le MIM-La Parole au peuple, tout occupé à soigner son image de mouvement indépendantiste crédible, cherchant à ratisser large pour rassembler les masses. »[22]

Cette rupture fut décisive pour Malsa. De la conscience nationale, il arriva à la « conscience écologique »[23].

Cette tripartition des discours écologistes est encore opérante aujourd'hui. Les conflits relatifs à l'épandage aérien en Martinique et en Guadeloupe présentaient ces trois discours rassemblés dans l'opposition à l'utilisation de pesticides. Se retrouvent ceux dont l'intérêt premiers fut la protection de la nature et de l'environnement représentés par l'APNE en Martinique et l'ASFA en Guadeloupe ; le discours des médecins supporté par l'AMSES et Santé-Environnement Sans Dérogation en Martinique, et EN-VIE-Santé en Guadeloupe ; et enfin le discours écologico-anticolonial traduit par l'Assaupamar et ses sympathisants en

[21] Malsa, Garcin, *op. cit.*, p. 31.
[22] Ibid., p. 68.
[23] Ibid., p. 31.

Martinique et Philippe Verdol, L'UGTG et IRETRA en Guadeloupe. Si ces trois discours sont bien présents en Martinique, il faut reconnaître que le discours écologico-anticolonial articulant à la fois souci pour l'environnement, idéologie politique anticoloniale et revendication identitaire est celui qui occupa le plus la scène publique de la fin des années 1970 à aujourd'hui. Aussi l'écologie politique martiniquaise ne présente-t-elle pas le même éclatement interne de celle de l'hexagone, ni les mêmes hésitations partisanes que révèle Villalba[24]. Les deux partis politiques écologistes en Martinique (MODEMAS) et Martinique Écologie, sont issues d'une même racine anticoloniale portée au niveau associatif par l'Assaupamar. La longévité de cette association atteste de la forte résonnance de ce discours.

## B. Ecologie, identité et anticolonialisme : l'écologie politique de l'Assaupamar

Plus de 35 ans après la rupture avec le MIM et la naissance de l'Assaupamar, l'on ne peut que constater le succès que ce discours remporta en Martinique. Non seulement, cette association jouit d'une grande longévité, mais elle put à plusieurs moments, sur plusieurs conflits mobiliser la population contrecarrant de nombreux projets dommageables pour l'environnement, tels que des barrages, des projets d'extraction de sables et de roches et des marinas. Par ses actions politiques, cette association parvint à une époque où la protection de l'environnement commençait à peine à être considérée comme une question légitime, à préserver des espaces écologiquement sensibles et en particulier les mangroves de l'île. Au niveau politique, le MODEMAS (mouvement des démocrates et écologistes pour une Martinique Souveraine) fut créé et présidé par Garcin Malsa en 1992 avec Raphaël Confiant et Patrick Chamoiseau, étant comme le bras politique de l'Assaupamar. Malsa fut élu à la Mairie de Sainte-Anne en 1989 et demeura maire pendant plus de 25 ans, attestant de sa réussite politique. De nombreux projets d'écologie politique purent être mis en place grâce à sa position de maire, comme la préservation de l'étang des Salines et l'agenda 21. Bien entendu, il s'agit de succès politiques à certains endroits et à certains moments. Hormis la ville de Sainte-Anne au Sud et celle du Prêcheur au Nord avec l'élection dès 1996 de Marcellin Nadeau, le MODEMAS n'a jamais pu véritablement mettre à mal les principaux partis politiques que sont le MIM et le PPM (Parti Progessiste Martiniquais). En ce sens, les Verts en Martinique se retrouvent dans les mêmes impasses sur la scène politique que ceux de

[24] Villalba, Bruno, « Que faire et comment faire (encore) de l'écologie politique ? », in *Mouvements*, N°69, Paris, La Découverte, 2012, pp. 93-100.

l'Hexagone pointées par Villalba[25]. Il n'en demeure pas moins qu'à travers ses actions, l'Assaupamar parvint véritablement à faire des enjeux écologiques une question importante en Martinique, permettant d'interpeller les politiques. Comment expliquer la résonnance d'une telle écologie politique en Martinique ?

**Photo 18. Emblème et photo de la fête des 35 ans de l'Assaupamar avril 2015 Lamentin, Martinique[26]**

Au cœur de l'efficace politique de ce discours écologiste, se trouve une articulation particulière entre écologie, identité et anticolonialisme. Outre leurs actions politiques et juridiques en faveur de la protection de l'environnement et du « patrimoine martiniquais » ce discours écologiste porté par l'Assaupamar fut aussi le lieu d'une réflexion intense sur le sens et le rapport à la terre d'une population anciennement colonisée et dont les ancêtres furent esclaves. Ces réflexions furent exprimées dans des débats, des rencontres et des revues locales telles qu'Antilla et Karibel. En 1985, l'Assaupamar tient sa propre revue, Koubari, éditant 22 numéros jusqu'en 1994. Dans ces revues, de nombreux articles des différents membres de l'Assaupamar mais aussi d'intellectuels locaux articulent la critique de la destruction de l'environnement et de la nature en Martinique à une réflexion sur le sens de cette terre pour l'identité culturelle des Martiniquais et leur l'histoire. Ces revues et ces rencontres qui accompagnèrent les nombreuses actions politiques de l'Assaupamar témoignent d'une véritable réflexion philosophique sur l'action écologique tournant autour des trois termes : « écologie », « identité » et « anticolonialisme ». À ces trois thèmes correspondent trois volets principaux de leurs discours reflétés par leurs articles et actions politiques, que j'explore ci-après.

[25] Villalba, Bruno, « La genèse inachevée des verts », in *Vingtième siècle, revue d'histoire*, N°53, Paris, Presses de Sciences Po, janvier-mars 1997, pp. 85-97.
[26] Collection de l'auteur. & logo obtenue depuis <http://www.assaupamar.org>, consulté le 15 septembre 2011.

## Écologie et la vie : « Latè sé bwa, bwa sé dlo, dlo sé lavi »

Le premier pan du discours de l'Assaupamar est celui de l'articulation de la préservation de la nature et de l'environnement à celui d'un souci pour la vie. Cet intérêt correspond à un volet scientifique et éducatif de cette association s'intéressant aux fonctions et aux particularités des écosystèmes martiniquais. À travers leurs publications telles que « L'agriculture biologique c'est quoi ? »[27] ou encore « Qu'est-ce que l'écologie »[28], cette association mène une réflexion sur l'importance écologique de ces espaces pour la préservation de la vie sur terre. Cet intérêt est explicite dans son slogan : « La tè sé bwa, bwa sé dlo, dlo sé lavi » (la terre c'est la forêt, la forêt c'est l'eau, l'eau c'est la vie ». Il est manifeste dans son engagement en faveur de la préservation des mangroves de l'île contre de nombreux projets d'aménagements. C'est bien en termes de vie et de mort que Malsa décrit son engagement contre le projet de construction d'un centre commercial en pleine mangrove, à Ducos, dans le centre de l'île en 2005 :

> « Le projet attentait à *la survie de la mangrove,* écosystème remarquable et *vital* pour la plaine du Lamentin, qui subissait déjà de lourdes agressions (centre commercial de Place d'Armes, remblaiement de la plaine alluviale...) Ce nouveau centre, en accentuant le bétonnage, signait l*a mort de la mangrove.* » [29]

Précisons que le souci pour la vie manifesté par l'Assaupamar n'est toutefois point indépendant des hommes. Dans une lettre ouverte aux responsables des confessions religieuses et philosophiques de Martinique, de 2006, Malsa revient sur le sens du slogan de l'association :

> « Je vous renvoie à la devise de l'Assaupamar, en 1982, « Tè sé bwa, bwa sé dlo, dlo sé lavi », reprise dans toutes les instances internationales et selon laquelle tout être vivant (a fortiori les humains) est tributaire de l'eau et la forêt. L'une et l'autre doivent être protégées pour assurer *la pérennité de la vie* sur la planète » [30]

## Que préserve-t-on ? De l'objet-nature au « patrimoine martiniquais »

Le second thème du discours concerne l'articulation d'une interrogation existentielle sur l'identité d'un peuple, sa place dans le monde et la préservation écologique de l'environnement d'une île. Cette articulation se trouve dans le nom même de cette association portant ce discours écologiste. Il n'est pas question de la préservation de la « nature », mais

[27] Assaupamar, *Koubari*, N°15, Lamentin, Éditions Assaupamar, 1990.
[28] Assaupamar, *Koubari*, N°18, Lamentin, Éditions Assaupamar, 1991.
[29] Malsa, Garcin, *op. cit.*, p. 220, je souligne.
[30] Ibid., p. 230, je souligne.

bien du « patrimoine martiniquais ». Le discours de cette ONG fait des mangroves et des écosystèmes de la Martinique une partie intégrale de leur conception de l'identité martiniquaise. Ce choix du « patrimoine martiniquais » caractérise cette écologie martiniquaise et témoigne d'une certaine philosophie de l'écologie politique dont je souligne les traits principaux.

Le présupposé philosophique d'une telle pensée réside dans l'affirmation que les hommes ne sont pas séparés de leur milieu. Au contraire, les modifications des paysages et les perturbations des écosystèmes affectent de multiples façons les hommes. Ici, l'Assaupamar rejoint l'ontologie gestalt proposée par le philosophe Arne Naess postulant une relation inextricable entre les hommes et leur milieu[31]. C'est bien la reconnaissance première d'une relation complexe (biologique, sociale, culturelle et politique) entre les habitants de la Martinique et le sort écologique de cette île qui en est jeu dans ce « patrimoine martiniquais ».

De cette première reconnaissance de relations complexes des hommes à leur milieu découle le deuxième présupposé philosophique du discours de l'Assaupamar : l'écologie politique ne consiste pas en la protection d'un objet séparé des hommes, mais inclut plutôt la protection de certaines relations. Un tel positionnement place d'emblée cette écologie martiniquaise en décalage avec un discours écologiste uniquement intéressé par la nature pour elle-même, tel que le proposa Aldo Léopold[32] et les éthiques de la *wilderness*. Il ne s'agit ici aucunement de préserver une nature vierge. Il ne s'agit plus de préserver un objet mais bien une relation entre des écosystèmes et ceux et celles qui les habitent. En reconnaissant cette relation aux hommes dans la préservation de la nature et de l'environnement, ces acteurs constatent que la nature ne va pas de soi. Autrement dit, la préservation de l'environnement ne consiste pas en la simple mise sous verre d'un espace qui serait reconnu et défini comme « nature » préalablement à sa protection. Au contraire, un travail de définition, de reconnaissance, d'assignation et de création est toujours à l'œuvre et implique nécessairement une relation aux hommes. Aux États-Unis, la « *wilderness* », qui est associée à une certaine identité américaine, est une telle création. L'écologie politique définie par l'Assaupamar reconnaît cette nécessaire relation entre l'objet de la préservation et les hommes. Cependant, l'articulation entre écologie et identité proposée ne se réduit pas non plus à la seule

[31] Naess, Arne, *Ecologie, communauté et style de vie*, (trad. Charles Ruelle), Paris, Éditions MF, 2008[1989], p. 165 : « Nous ne sommes pas hors du reste de la nature et, par conséquent nous ne pouvons en faire ce qu'il nous plaît sans nous changer nous-mêmes. Nous devons commencer par voir ce que nous nous faisons lorsque nous disons "changer uniquement la nature extérieure". Nous sommes une partie tout aussi intime de l'écosphère que nous sommes de notre société. ».

[32] Leopold, Aldo, *A sand County Almanac, with essays on Conservation from Round River*, New York, Ballantine Books, 1996 [1949].

préservation de milieu de vie biologique nécessaire à la survie des hommes. La relation mise en exergue est aussi culturelle et historique.

Enfin, la reconnaissance des relations complexes des hommes à leur milieu et la conception d'une écologie politique qui ne prend pas pour objet une nature mais des relations amènent à une question centrale. Le geste philosophique implicite de cette écologie politique martiniquaise a été celui de poser une question inévitable dans toute politique écologique et politique écologique, mais souvent passée sous silence : *que préserve-t-on ?* Ainsi faut-il lire le nom de cette association, tout comme les objets de ses mobilisations comme une réponse à cette question fondamentale. Que préserve-t-on ? L'Assaupamar répond par « le patrimoine martiniquais ». De manière analogue à la création de la *wilderness*, le patrimoine martiniquais en question ne fut pas préalable à l'action de l'Assaupamar. Au contraire, ce sont les actions politiques de cette association qui contribuèrent à ériger ces mangroves, ces terres, ces zones humides, ces espaces marins en « patrimoine martiniquais ». Cela ne signifie aucunement qu'ils ont fabriqué les écosystèmes, mais plutôt que la relation patrimoniale qui fait d'un écosystème une partie d'une identité culturelle, est une création politique.

## Écologie et identité en contexte postcolonial et post-esclavagiste : Le difficile amour du « Pays-Nous !»

> « Nulle part il n'y a prise en charge des affaires du quartier par les habitants. Si le maire n'envoie pas l'équipe municipale, le moindre trou d'une route se transformera en précipice sans que la population ne bouge »[33] *Guy Cabort-Masson, 1984*

L'articulation de la préservation écologique de l'île à une identité culturelle martiniquaise prend une importance particulière dans le contexte postcolonial et post-esclavagiste de la Martinique. Cette importance découle d'abord de ce que la préservation de l'environnement de cette ancienne colonie d'Outre-mer touche à la relation ancestrale d'une population majoritairement issue d'Afrique à cette terre et ses écosystèmes. Monsieur Jacques raconte son engagement pour la préservation écologique de la Martinique, comme un engagement pour « son pays » :

> « Nous le faisons par ce que nous pensons qu'il faut le faire, parce que c'est notre pays, notre pays, NOTRE PAYS ! […] Toute la légitimité vient de ce que nous sommes Martiniquais. C'est ce que je pense. »[34]

[33] Cabort-Masson, Guy, *Les puissances d'argent en Martinique*, Saint-Joseph (Martinique), Édition de la V.d.P, 1984, p. 122.

[34] Entretien de Mr. Jacques, Rivière-Salée, Martinique, août 2011 «Nous ka fey parce que nous ka penser faut que nous fey, parce que c'est Pays-nous, Pays-nous, Pays-nous !![…] […] Toute la légitimité de nous vient que nous sommes Martiniquais Man ka penser ça..».

Cette revendication d'un « Pays-nous » présente une portée existentielle et une portée politique. Au niveau existentiel, cette réplique de monsieur Jacques pointe la difficulté d'une population anciennement colonisée et dont les ancêtres furent réduits en esclavage à reconnaître cette île comme étant la leur et ainsi à en manifester un souci. En effet, quelle place occupe ces terres dans l'imaginaire d'un peuple issu de l'esclavage ? De quelles mémoires ces terres sont-elles chargées ? Bref, quelles sont les implications d'une préservation écologique d'écosystèmes, d'une nature et d'une terre qui furent le théâtre d'une exploitation coloniale et esclavagiste pendant plus de trois siècles ?

Au vu de l'histoire de la Martinique, l'appartenance à la terre n'est point une évidence. L'esclavage demeurant inséparable du travail de la terre, cette terre présente aussi la mémoire de souffrances. Après tout, l'on pourrait se demander pourquoi les Martiniquais devraient protéger cette terre qui fut complice du crime de l'esclavage. Comment aimer cet instrument du bourreau ? Malsa affirme que le rapport à la terre du Martiniquais est,

> « encore imprégné de son imaginaire d'esclave, de son histoire douloureuse qui lui a appris à détester un synonyme de souffrance et d'humiliation. »[35]

La préservation écologique des terres de ces îles ne peut faire l'économie d'une réflexion sur le sens de ces terres pour une population qui sait bien que leurs origines sont ailleurs. L'affirmation « Pays-Nous » vient s'opposer à cette métaphysique du rapport à la terre où, n'étant pas la propriété originelle des esclaves celle-ci de ne ferait pas l'objet d'un souci. C'est du moins l'avis du sociologue feu Cabort-Masson lorsqu'il déplore l'absence d'un souci pour le commun dans les années 1980. « Pays-nous ! », de même que le discours de l'Assaupamar est avant tout un appel à s'engager, un appel à s'approprier au moins métaphysiquement cette île, un appel à faire de cette île le foyer d'un peuple, la demeure d'un « nous ».

L'importance d'une telle démarche qui met en lien une identité associée au passé colonial et esclavagiste de la Martinique à la préservation écologique découle aussi d'un climat issu de la politique de la départementalisation qui laissait peu de place à une reconnaissance des différentes identités. Myriam Cottias rappelle à ce sujet comment la citoyenneté fut obtenue à condition de l'oubli du passé[36]. La politique de confusion d'une identité politique et d'une identité culturelle eut pour conséquence la relégation de certaines pratiques vernaculaires en arrière-plan.

---

[35] Malsa, Garcin, *op. cit.*, p. 28.

[36] Cottias, Myriam, 1998 « L'oubli du passé' contre la 'citoyenneté' : troc et ressentiment à la Martinique (1848-1946) », in Daniel, Justin & Constant, Fred (ed), *Cinquante ans de départementalisation*, Paris, Harmattan, 1997, pp. 293-313.

## Une écologie de l'identité

> « J'étais le rapporteur de la commission [pour la loi de la départementalisation]. J'avais en tête la chose suivante : « Mon peuple est là, il crie, il a besoin de paix, de nourriture, de vêtements, etc. Est-ce que je vais faire de la philosophie ? Non. » Oui mais voilà, je me disais par ailleurs : « cela résout un problème immédiat, mais si nous laissons faire, tôt ou tard surgira avec violence un problème auquel ni les Martiniquais, ni les Guadeloupéens, ni aucun Antillais n'a jamais pensé : *Le problème de l'identité.* »[37] *Aimé Césaire 2005*

La départementalisation politique qui fut traduite par une politique de l'assimilation culturel, donna lieu au sentiment d'une culture et d'une identité culturelle menacées. Une question qu'Aimé Césaire reconnut comme une conséquence de la départementalisation. De même que le développement du tourisme, des centres commerciaux et des marinas mettait en danger les écosystèmes de l'îles, cette assimilation culturelle signifiait pour les membres de l'Assaupamar la perte d'un « nous ». Aussi la pratique écologiste de cette association comprenait-elle également une *écologie de l'identité martiniquaise*, c'est-à-dire une démarche par laquelle il s'agit de préserver cette identité. Il s'agissait alors de préserver les pratiques de danses, de chants, la pratique et l'usage du créole, bref, de préserver un nous. Pour de nombreux militants et sympathisants de l'Assaupamar, la préservation écologique de l'île et la militance pour la reconnaissance d'une histoire et d'une identité liées à ces exploitations esclavagistes et coloniales sont une seule et même chose. Cette préservation écologique s'insérait dans un militantisme culturel qui comprit la réhabilitation de la date de 22 mai pour célébrer l'abolition de l'esclavage[38], l'utilisation du drapeau indépendantiste martiniquais, la lutte pour la reconnaissance du créole, la lutte pour la valorisation de danses et de musiques traditionnelles. Ainsi, régulièrement, les membres de l'Assaupamar participent à des manifestations culturelles visant à marquer la mémoire de l'esclavage colonial, telles que des marches au Prêcheur le 22 mai ou encore la commémoration de l'insurrection du sud en 1870. Inversement, dans ses manifestations, l'Assaupamar parvenait à attirer tous ces autres militants culturels et intellectuels défenseurs du créole, des danses traditionnels et de l'identité martiniquaise. Pour exemple, Garcin Malsa, durant ses 25 années de Maire de Sainte-Anne afficha à l'entrée de sa commune le drapeau indépendantiste martiniquais. Il est aussi le

[37] Vergès, François, *Aimé Césaire. Nègre je suis, nègre je resterai*. *Entretiens avec François Vergès*. Paris, Albin Michel, 2005, p. 37.

[38] Le décret officiel de la seconde abolition de l'esclavage fut signé le 27 avril 1848. Cependant, avant qu'il arrive par bateau en Martinique, une révolte au Nord de l'île contraint le gouverneur à déclarer l'abolition immédiate la nuit du 22 au 23 mai 1848. La célébration de cette date met alors en avant la part active des anciens esclaves dans l'obtention de leur libération. Voir De Lépine, Édouard, *Questions sur l'histoire antillaise : trois essais sur l'abolition, l'assimilation, l'autonomie*, Fort-de-France, Désormeaux, 1978, pp. 25-59.

président du MIR Martinique, le Mouvement International pour les Réparations de l'esclavage en Martinique.

## Écologie et anticolonialisme : l'assomption d'une responsabilité « écologique »

Le troisième thème du discours écologiste de l'Assaupamar est celui d'une articulation entre la militance pour la préservation de l'environnement et une lutte anticoloniale. Cette articulation se déploie sur trois niveaux. D'abord, celle-ci est mise en évidence dans la revendication et l'assomption d'une responsabilité politique pour l'île à travers le militantisme. La réplique « Pays-nous » de monsieur Jacques n'est pas simplement l'appel à aimer cette île, un appel à un sentiment, mais bien l'appel à un engagement politique pour cette terre. Ce militantisme écologique amena sur le devant de la scène publique des problématiques politiques léguées par l'habiter colonial, en particulier celle la déresponsabilisation des esclaves relatifs à l'organisation de l'occupation des terres et de l'usage de celles-ci. Par leurs actions de contestation et par leurs oppositions à des projets d'aménagement destructeurs de l'environnement, les membres de l'Assaupamar entendent assumer une responsabilité politique pour la terre qu'ils habitent. C'est ainsi que l'Assaupamar s'est investie dans la mise en place des Plans d'Occupation des Sols (Pos), du Schéma d'Aménagement Régionale (SAR) et du Schéma Départemental d'Aménagement de la Gestion en Eau (SDAGE), ainsi qu'au Comité du Bassin de Martinique.

Puis, le militantisme anticolonial de l'Assaupamar concerne une conception coloniale de l'usage des terres et des écosystèmes de l'île qui ne les voit que comme des ressources à exploiter afin d'enrichir quelques-uns. C'est dans cette perspective que les membres de l'Assaupamar et leurs sympathisants des années 1970 à nos jours orientèrent nombre de leurs actions contre le « tout-tourisme »[39]. Ces actions ne furent pas une critique du tourisme en tant que tel. Dénonçant les effets écologiques destructeurs, leur opposition à certains projets touristiques consistait en une critique d'une marchandisation de l'île et d'une subordination de ses terres à l'enrichissement de quelques-uns au détriment du reste de la population. De l'exploitation agricole des terres à la transformation des terres en parc touristique, les membres de l'Assaupamar perçoivent une terre dont la fonction nourricière du peuple est abandonnée. Aussi déplorent-ils la diminution des surfaces agricoles au profit d'une urbanisation et d'une « bétonisation » compulsive. Ainsi, en plus de son action écologiste,

[39] Malsa, Garcin, *op. cit.,* p. 37.

l'Assaupamar s'est également impliquée dans des occupations de terre et certains projets visant à assurer une certaine autonomie à des paysans pratiquant une agriculture pour le marché local. À travers la préservation écologique il s'agit de s'opposer à une conception coloniale de l'île qui ne perçoit ces terres que comme marchandises ou fruits de spéculation pouvant enrichir les propriétaires soit par l'exploitation agricole intensive à des fins d'exportation, soit à travers la transformation de celles-ci en terres de touristes. Pour exemple, en référence aux dégradations écologiques engendrées par une carrière de sable dans la ville du Vauclin, au sud de la Martinique, Garcin Malsa décrivit un contexte de « colonialisme environnemental »[40].

Enfin, cette articulation entre écologie et colonialisme concerne les dispositions politiques par lesquelles des producteurs agricoles ou des investisseurs étrangers assistés par l'administration française parviennent à s'accaparer de terres et d'espaces à des fins d'exploitation sans que la population puisse véritablement prendre part à ces décisions. Cette écologie anticoloniale est adressée particulièrement aux services de la préfecture et à des membres du groupe socio-ethnique Béké. Pour exemple, le second numéro du journal Koubari d'octobre 1985 titre en page de couverture « Mobilisons pour protéger les Salines / Quand l'administration aide les Bébés à détruire la mangrove »[41]. Les actions et contestations de cette association mirent en lumière des rapports étroits entre l'administration française et certains propriétaires terriens dont certains appartiennent au groupe Béké, qui permettait la mise en place de projets destructeurs de l'environnement sans concertation, outrepassant à de nombreuses reprises les lois en vigueur.

Ces rapports explicitement à l'œuvre dans l'affaire de la Grande Rivière du Nord de la Martinique 2004. En 2004, un agriculteur appartenant au groupe socio-ethnique Béké mit en place un projet d'irrigation de sa plantation. Ce projet prévoyait de prélever jusqu'à 80% de l'eau de la Grande Rivière, située au Nord de la Martinique. Outre l'appropriation privée d'une ressource commune, ce projet entraînait la possibilité de l'assèchement d'une rivière fréquentée par la population. Pendant deux ans, une lutte divisa la population de la ville de Grand-Rivière. D'un côté se trouvait l'agriculteur qui mit en place ce projet soutenu par ses ouvriers agricoles et par son syndicat d'agriculteurs [42](ASAPGN). D'un autre côté, il s'était formé un collectif de défense de la Grande Rivière qui fut appuyé dans sa lutte par

[40] Assaupamar, *Kourbari*, N°2, Lamentin, Éditions Assaupamar, octobre 1985, p. 5.
[41] Assaupamar, *Kourbari*, N°2, Lamentin, Éditions Assaupamar, octobre 1985, p. 5.
[42] Association Syndicale Autorisée des planteurs du Grand Nord (ASAPGN) présidée par Jean Louis de Lucy de Fossarieu, propriétaire de l'habitation Beauséjour.

l'Assaupamar. La perspective de voir un lieu familier être privatisé et détourné à des fin commerciales entraîna l'engagement de monsieur Jor, l'un des responsables de ce collectif et depuis membre de l'Assaupamar. Monsieur Jor raconta son engagement en ces termes :

> « Mr. Jor_ Parce que c'était ma rivière, c'était la rivière dans laquelle on se baignait. […] Tous les matins, on allait au collège du Lorrain, on prenait le bus, on allait plonger à la rivière. En plus, comme il y avait un manguier, on plongeait au fond pour chercher des mangues. On mangeait une mangue le matin, c'est un petit déjeuner ça. Nou té là riviè tout le temps ka pêcher chivret, ka péchê kribish. (On était tout le temps à la rivière en train de pêcher). C'était notre vie !»[43]

Après de multiples manifestations, de blocages de chantiers, y compris l'appui de l'association France Nature Environnement, ce projet fut annulé par le tribunal administratif le 18 juillet 2006[44] à la requête de l'Assaupamar constituée en partie civile.

La critique anticoloniale émanant de l'Assaupamar à cette occasion concerna non seulement la nature du projet qui vint privatiser une source d'eau commune, en des temps où la pollution au CLD des autres sources de l'île était déjà connue, mais aussi la manière dont ce projet fut mené. Le préfet donna un permis de construire et les travaux commencèrent sans que les procédures aient été respectées, sans étude d'impacts environnementaux complète et sans que les riverains aient été informés et concertés. Un jour, des riverains découvrirent des gros tuyaux de canalisation posés aux abords de la rivière et la mise en place d'un chantier. L'association d'agriculteurs ASAPGN fut créée en 2002 sous l'égide du directeur de la DAF (Direction de l'Agriculture et de la Forêt) et eut pour but de faire face aux périodes de sécheresse en pouvant solliciter un financement des pouvoirs publics à hauteur de 10 million d'euros. Les demandes de subventions et les contrats entre cette association et l'administration furent passés sans que les procédures soient respectées et sans une véritable étude d'impact. Le Magistrat Hautant faisant fonction de commissaire du gouvernement dans la conclusion de l'analyse juridique du dossier au tribunal administratif fait clairement apparaître la situation où « l'administration est à la fois juge et partie »[45].

[43] Entretien réalisé par l'auteur avec Mr. Jor, à Basse-Pointe Martinique, Mai 2012.
[44] Ordonnance du tribunal administratif de Fort-de-France N° 06/235.
[45] Propos du Magistrat Hautant cité par FNE, *la lettre eau, décembre 2006,* N°37, Orléans, Revue France Nature environnement, 2006, p. 9 : « Dans ce dossier, la direction de l'agriculture et des forêts, c'est-à-dire l'administration préfectorale, est à la fois l'organisme instructeur des demandes de subventions européennes, qui représentent rappelons-le un pourcentage important du financement de l'opération, mais aussi le maître d'œuvre de l'opération, c'est-à-dire qu'elle agit en tant que bureau d'études payé par l'association syndicale autorisée [les producteurs], et enfin le service chargé de la police de l'eau, c'est-à-dire celui qui délivre l'autorisation qui est contestée aujourd'hui devant vous. Rajoutons pour faire bon poids que la DAF pilotait aussi la mission

Il serait possible de rétorquer que ces pratiques illégales n'ont rien de spécifique à la Martinique, et se trouvent dans plusieurs pays dans le monde. En quoi celles-ci méritent-elles d'être qualifiées de « coloniales » ? Bien évidemment le caractère colonial de certaines institutions ou de groupes économiques concernant l'utilisation de ressources communes n'est pas spécifique à la période d'histoire de la colonisation. C'est en ce sens qu'André Gorz trouve les origines du mouvement écologiste dans une opposition à une « colonisation du monde vécu » [46]. La colonialité de ces pratiques prédatrices de l'environnement en Martinique trouve cependant une spécificité dans l'apparente permanence de structures sociopolitiques léguées par la colonisation. La permanence d'un groupe socio-ethnique Béké qui se revendique descendant de colons esclavagistes dont certains membres occupent une place économique prépondérante, la permanence de rapports étroits avec l'administration coloniale qu'il s'agisse du gouverneur ou du préfet, suscite ce sentiment prégnant dans la population que la Martinique reste encore sous le joug d'un rapport colonial, malgré la départementalisation. Pour ces militants, la préservation de l'environnement ne fut pas détachée d'une lutte politique contre une forme de colonialisme persistante dans l'administration et la domination économique de certaines familles du sociogroupe Béké, ni d'un courant identitaire visant à reconnaître une identité martiniquaise avec son histoire propre. La reconnaissance de lien mémoriel à la terre et la revendication de cette responsabilité politique contribuèrent à faire de ces terres en un véritable foyer du peuple martiniquais.

## C. Une écologie-sans-l'autre-homme ? Ambigüités de l'écologie de l'identité

L'écologie politique de l'Assaupamar en Martinique parvient à trouver une résonnance durable au sein de la population articulant les préoccupations politiques, et culturelles locales à une préservation écologique de l'environnement. Si cette écologie politique connut et connaît encore une efficace politique remarquable, force est de constater qu'elle comporte aussi certaines ambigüités. J'en dénombre trois : le développement d'une écologie

interservices de l'eau (M.I.S.E) obligatoirement consultée pour toute autorisation de police de l'eau. Il y a quelque chose qui ressemble à un mélange des genres ; l'administration est à la fois juge et partie ; cela est éminemment regrettable, et il n'est pas étonnant que dans de telles hypothèses il puisse y avoir des couacs. Tel sera le sens de nos conclusions. »

[46] André, Gorz, *Ecologica*, Paris, Galilée, 2008, p. 47

immunitaire ; une essentialisation de l'identité ; et une conflictualité où se perd le souci pour l'environnement.

## L'écologie immunitaire : l'exclusion de l'autre comme action « écologique »

L'écologie de l'identité proposée par l'Assaupamar présente des aspects problématiques. À travers cette écologie de l'identité, ce ne sont plus uniquement les écosystèmes, les mangroves et les forêts qui sont protégés en tant qu'ils sont liés à l'histoire et à la mémoire d'un peuple, constituant ainsi un patrimoine culturel, mais c'est aussi et surtout cette identité culturelle martiniquaise qui est préservée. En ce sens, l'écologie fut perçue comme une manière de préserver un soi. Ici, j'attire l'attention sur la manière dont cette écologie de l'identité prend par moments les formes d'une *écologie immunitaire*. Il ne s'agit plus de préserver un soi mais bien de *défendre* un « soi », voire un « nous ».

Cette défense d'un soi est sensiblement différente de l'identification à la nature à laquelle le philosophe norvégien Arne Naess appelait à travers son écosophie. Arne Naess, l'un des fondateurs du mouvement de l'écologie profonde, appelait à s'identifier au milieu, passant d'un « soi » à « Soi », de sorte qu'il serait possible, par exemple de participer à la grandeur d'une montagne[47]. Si l'identification à un « Soi » au-delà des bornes du corps humain amena l'Assaupamar à reconnaître les manières dont des projets destructeurs de l'environnement de l'île affectent la population, développant en partie l'empathie pour la nature et ses éléments, la défense de soi et le caractère immunitaire de l'écologie de l'Assaupamar sont quelque peu différents. Le caractère immunitaire de l'écologie de l'Assaupamar se révèle dans la manière dont la défense d'un « Soi », c'est-à-dire à la préservation d'une relation harmonieuse entre un peuple et son milieu fut traduite, à certains moments, par l'exclusion de l'autre. Ainsi, la défense de soi pour l'Assaupamar ne se cantonne pas à cet élargissement naessien du « soi » au « Soi » appelant à adopter une relation empathique à son milieu, elle comprend la désignation d'éléments étrangers, d'éléments « ennemis » à exclure.

En prétendant à partir de la protection des mangroves préserver un « pays-nous », l'Assaupamar mit en avant une conception particulière de l'identité martiniquaise. L'une des opérations ambiguës de leurs discours est le passage d'une opposition à des projets menés par des producteurs du groupe socio-ethnique Béké à l'exclusion de ceux-ci de l'idée du peuple

[47] Naess, Arne, *op.cit.*, p. 255 : « « La perspective écosophique se développe par le biais d'une identification si profonde que l'ego personnel ou l'organisme ne sont plus des limites adéquates à son *propre* soi. ».

Martiniquais[48]. Le caractère ambigu de cette partie de leur discours ne réside pas dans leurs conceptions particulières de l'identité martiniquaise. Chaque groupe comporte ses propres appartenances communautaires et ses propres revendications identitaires. Il serait naïf voire dangereux de penser que pour faire peuple, il faille que tout le monde ait la même identité ou la même conception d'une « identité nationale ». Ici, le discours de l'Assaupamar ne fait que reprendre des divergences d'histoires et d'appartenances communautaires présentes en Martinique entre ceux qui se reconnaissent comme des descendants d'esclaves et ceux qui se pensent comme descendants de colons esclavagistes les Békés. C'est en abordant cette question qu'Édouard Glissant écrivit un chapitre de son livre *Poétique de la Relation* qu'il adressa à l'Assaupamar[49]. Le caractère ambigu de cette écologie immunitaire réside dans les moments où, aveuglés par des conflits idéologiques, *l'exclusion de l'autre est fut présentée comme synonyme de l'action écologique*.

## La naturalisation de l'identité dans une société racialisée

> « Pour mener avec succès le combat pour l'identité d'un peuple né de l'enfer de l'esclavage et de la colonisation, il était important de l'ancrer dans sa terre, son histoire, ses symboles et ses grands hommes. Je concentrai donc mon action sur la revendication et la (ré) appropriation de ce qui avait façonné les Martiniquais au fil des siècles : son patrimoine naturel et culturel, ses racines, sa mémoire et son histoire. »[50], *Malsa, 2008*

Le deuxième point problématique d'une telle écologie immunitaire qui trace une séparation nette entre le nous et le eux, se remarque à travers une naturalisation de l'identité. Qu'il s'agisse d'un essentialisme stratégique[51] ou non, le discours de cette association véhicule par endroits une conception exclusive de l'identité du Martiniquais où celui-ci demeurerait le descendant d'esclave Noir Africain. Ici, je touche à un aspect sensible du discours de l'Assaupamar en ce que cette racialisation de l'identité valut fréquemment des accusations de racisme de la part des autorités mais aussi de certains membres du groupe socio-ethnique Béké. Lors de notre entretien, monsieur Devert, un agriculteur Béké qui fut à plusieurs reprises opposé à l'Assaupamar dans ses projets, ne mâche pas ces mots :

[48] Voir par exemple, Malsa, Garcin, *Lyannaj pour le changement*, Paris, Menaibuc, 2009, p. 29 : « Le peuple martiniquais duquel j'exclus les descendants des esclavagistes que sont les békés, […] ».
[49] Glissant, Édouard, « Les écarts déterminants », *in Poétique de la Relation,* Paris, Gallimard, 1990, pp. 155-171
[50] Malsa, Garcin, *L'écologie ou la passion du vivant*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 69.
[51] Spivak, Gayatri, *Nationalisme et imagination*, Paris, Payot, 2011, pp. 78-79.

> « Mr. Devert_ Bon de mon point de vue, fondamentalement, [ils sont] racistes ! Ils aiment pas les blancs. Les Békés, les Blancs, ça leur fout des boutons ! » [52]

D'abord, sans justifier cette racialisation de l'identité du discours de l'Assaupamar, il faut rappeler que celle-ci n'est pas une création de l'Assaupamar. Les membres de l'Assaupamar n'ont pas inventé, ni crée de toute pièce cette racialisation de l'identité dans cette ancienne colonie esclavagiste française. Au contraire, la racialisation des personnes et des rapports de pouvoir fut l'une des fondations de la société coloniale et esclavagiste martiniquaise dès le milieu du XVII[e] siècle. En ce sens, il y eut tout autant une invention politique du Noir, que du Blanc[53] et du Mulâtre. Or cette racialisation du social et des rapports de pouvoir n'ont pas miraculeusement disparu lors de l'abolition de l'esclavage en 1848, ni même lors de la départementalisation de 1946. Aussi le discours identitaire de l'Assaupamar prend-il naissance au sein d'un social et de rapports de pouvoir racialisés. D'une part, cette racialisation se remarque par les divisions de groupes communautaires et en particulier l'existence de ce groupe Béké dont la race fut une partie explicite de leur politique maritale. D'autre part, celle-ci se remarque par la manière dont l'affectation des postes des représentants de l'administration française tels que le préfet, mais aussi ceux de la gendarmerie nationale reprend cette racialisation. L'on ne peut occulter en effet que de nombreuses oppositions de l'Assaupamar à des projets touristiques ou commerciaux destructeurs de l'environnement, qui mettaient en scène des militants écologistes d'un côté et l'administration et des membres du groupe Béké de l'autre, remettaient en scène des oppositions entre d'un côté des Noirs ou des personnes de couleur et de l'autre, des Blancs. En ce sens, l'accusation de racisme portée à l'encontre des membres de l'Assaupamar par leurs opposants tend à occulter les aspects problématiques d'une société postcoloniale et post-esclavagiste qui perdure racialisée de la sorte.

En second lieu, il faut démêler une ambigüité entre le politique et le biologique qui se résume à cette question : comment peut-on être Noir ou Blanc dans une société où la population est métissée ? Cette confusion du registre biologique et de la construction sociale et politique de la société est explicite dans le discours d'une association culturelle à laquelle de nombreux membres Békés adhèrent, l'association « tous créoles ». Cette ambigüité véhiculée également par cette association laisserait penser que l'hybridation phénotypique et

[52] Entretien avec Mr Devert, Martinique, mai 2012.
[53] Voir Cervulle, Maxime, *Dans le blanc des yeux : diversité, racisme et médias*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013.

génétique de groupes différents devrait donner lieu à une certaine harmonie du vivre-ensemble et à l'abandon de ces catégories raciales. D'une part, une telle assertion occulte le fait que la race est avant tout une construction sociale. L'historien Frédérique Régent montre d'ailleurs comment le groupe des colons ancêtres revendiqués par les Békés et Blancs pays n'était pas constitué que de Blancs, mais comprenait parfois des mariages avec des personnes d'autres phénotypes. Indépendamment de ce métissage, ce groupe fut construit socialement comme étant Blanc[54]. D'autre part, ce discours occulte le fait que cette construction sociale est indexée à des rapports de pouvoir entre plusieurs groupes. L'opposition entre militants écologistes Noirs, producteurs agricoles et administrateurs Blancs comporte aussi des rapports de pouvoir économiques et administratifs. Face aux centaines de milliers d'euros de subventions et pouvoir économiques de certains producteurs, face au pouvoir administratif de l'État pouvant décider et autoriser certains projets, la réussite de l'Assaupamar tint à sa capacité à pouvoir mobiliser la population locale tout en faisant un usage aiguisé de la législation en vigueur.

Le caractère problématique de la racialisation de l'identité par l'Assaupamar ne se situe pas dans l'usage d'une catégorie qui met en lumière les problèmes liés à la racialisation de la société. L'ambigüité apparaît dans l'opération par laquelle un contenu est donné au « peuple ». Le caractère problématique s'exprime dans la réduction du « Martiniquais » au Noir Africain descendant esclave : la race usurpe le mot « Martiniquais ». Dans le même moment où ces militants veulent s'opposer à des pratiques destructrices de l'environnement et révéler des formes de discrimination mises à jour dans ces sociétés racialisées, l'usage stratégique de la race tend à exclure ceux qui n'étant pas Blanc, ne peuvent se reconnaître dans cette « définition » du peuple. L'ambiguïté se trouve dans le passage du Noir comme catégorie politique signifiant un groupe de personnes occultées et discriminées dans une société racialisée au Noir comme sentiment personnel d'appartenance. Ce discours fut à l'origine de certaines ruptures au sein de l'Assaupamar, où des membres ne se reconnaissaient pas dans cette identité martiniquaise quittèrent l'association. Cette ambiguïté fut aussi à l'œuvre chez l'un des représentants de l'Assaupamar, Mr. Rope. Lors de notre entretien, tout en reprenant ce discours racialisé, monsieur Rope au phénotype mulâtre, déclara à voix basse

[54] Voir Régent, Frédéric, *Esclavage, métissage, liberté : la révolution française en Guadeloupe :1789-1802,* Paris, Grasset, 2004, p. 203 : « Les unions répétées de libres de couleur avec des Blancs permettent aux individus paraissant blancs de le devenir. L'analyse des registres paroissiaux confirme ce processus de blanchiment. A la faveur d'un changement de paroisse, certains libres de couleur ressemblant à des Blancs cachent leur identité et se font enregistrer comme sieur ou dame. C'est le cas d'Elise Agnès Cécile Doyon. Elle est qualifiée de libre de couleur dans sa paroisse d'origine à Trois-Rivières et devient « dame » à Morne-à-l'Eau, après s'être mariée à un Blanc, le sieur Gruel. ».

que sa famille n'était pas du « bon côté », marquant cette lutte interne entre une identité politique et l'histoire de vie personnelle[55].

## L'écologie ou le prétexte pour ne pas vivre-ensemble ? le cas de l'îlet Oscar

**Photo 19. Les deux installations touristiques à l'îlet Oscar en 2012[56]**

Les ambiguïtés de l'écologie de l'identité de l'Assaupamar, et la réalité d'une société racialisée, pointent vers une difficulté à faire monde commun, à vivre-ensemble dans cette ancienne colonie esclavagiste. Cette difficulté n'est pas le résultat d'une politique particulière de l'Assaupamar, mais bien le fait d'une constitution du monde qui recoupe encore des lignes raciales. En ce sens, l'écologie politique de l'Assaupamar ne fait que relever cette difficulté.

L'une des scènes où cette difficulté éclate au grand jour est l'affaire de l'îlet Oscar, l'un des nombreux ilets de la Martinique situé au large de la commune du littoral Atlantique du François. Depuis le début des années 2010, cet îlet est le théâtre d'une scène qui, à plus d'un titre, reflète en miniature la difficulté à vivre-ensemble et à habiter une même terre au sortir de la colonisation et de l'esclavage entre groupes se reconnaissant des appartenances identitaires antagonistes. Deux compagnies locales y mènent des activités touristiques. L'une, dirigée par un « Martiniquais Noir » Albert Mongin, propose des balades en bateau dans la baie du François, aussi appelée « baignoire de Joséphine », des journées festives sur les rives de l'îlet conjuguant danses, musiques, repas traditionnels locaux et même un baptême du rhum. L'autre, est dirigée par un membre du groupe socio-ethnique Béké, Jean-Louis de Lucy, et propose de séjourner sur l'îlet dans des chambres spacieuses et agréables. Cette commune est importante car elle abrite aussi un lieu où de nombreux Békés ont leurs villas de vacances, au Cap Est, aussi connue sous le nom de « Béké-land ».

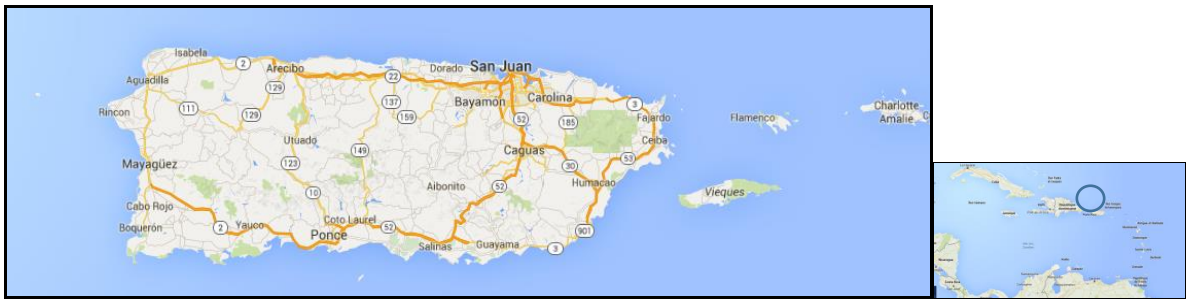
[55] Entretien avec Mr. Rope, Rivière-Pilote, mai 2012.
[56] Collection de l'auteur.

Depuis le début les années 1990, un conflit oppose l'exploitant Mongin à la mairie du François et l'ONF. Ceux-ci déplorent le non-respect des normes relatives à l'environnement des installations de Mongin, une appropriation illégale des terres sur lesquelles il mène ces activités. En particulier le maire du François, Maurice Antiste reproche une surexploitation touristique de l'îlet par Mongin[57]. En juillet 2010, Mongin fut reconnu coupable par le tribunal de grande-instance de « dégradations et constructions illégales » sur l'îlet Oscar étant sur la zone des 50 pas géométriques. Ce jugement exigeait que Mongin mène une « déconstruction » de ses installations jugées illégales. Cependant, très vite un comité de soutien à Mongin fut mis en place comprenant des organisations indépendantistes et l'Assaupamar pour permettre à Mongin de poursuivre son activité. Le support d'une association écologiste à un exploitant touristique, condamné pour atteinte à l'environnement témoigne bien de la nature politique de cette affaire. Les membres de l'Assaupamar estiment qu'il s'agit d'une justice partiale qui expulse le « Noir Martiniquais » mais laisse le « Blanc Béké » vivre en paix sur le même îlet. De son côté, l'exploitant Béké qui n'est pas directement impliqué dans les affaires de justice fait part des efforts qu'il fit pour construire ces chambres d'hôte écotouristiques, respectant pleinement les règles en vigueur. Celui-ci a dénoncé les activités de l'autre exploitant comme étant non écologiques et évoque le classement de cet îlet en tant que zone protégée.

Dans cette conflictualité, de manière schématique deux protagonistes s'affrontent indirectement. L'un présente le support d'une association écologiste, et l'autre évoque des « écologiques » et les actions de l'ONF pour expliquer l'exclusion de l'autre. Au fond, la question de la préservation de la nature est reléguée en arrière-plan pour laisser place à cette conflictualité entre le descendant d'esclave et le descendant du maître esclavagiste qui refusent ici d'habiter ensemble un îlet. *L'écologie devient le prétexte pour exclure l'autre* : *une écologie-sans-l'autre-homme*. Lors d'une présentation à un colloque international dans le département d'archéologie de l'université de Leiden, j'ai rencontré deux archéologues spécialistes de la Martinique. Ils m'ont affirmé ne pas avoir pu mener leur recherche archéologique sur l'îlet Oscar à cause de ce conflit. L'activité archéologique qui permet précisément de faire parler la terre fut abandonnée au conflit entre le descendant d'esclave et le descendant du maître.

[57] Antiste, Maurice (propos recueillis par Mike Irasque), « Affaire du « Roi » Mongin, Maurice Antiste explique… », in *Antilla*, Lamentin, Antilla, N°1427, 26 mai 2011, p. 5.

# IV. Porto Rico : de l'écologie anticoloniale à l'écologie-sans-les-hommes




**Carte 11. Porto Rico** [1]

Dans l'effort proposé de penser une écologie politique caribéenne, Porto Rico fait figure d'un second cas-fenêtre en miroir des expériences de la Guadeloupe et de la Martinique. Avec trois lauréats du prix Goldman pour l'environnement[2], Porto Rico comporte l'un des mouvements écologistes les plus expérimentés et reconnus de la Caraïbe. En regard avec les expériences historiques et le contexte politique des Antilles françaises, le cas-fenêtre de Porto Rico s'avère pertinent pour son mélange de ressemblances et de dissemblances qu'il présente avec les Antilles. Porto Rico est l'une des grandes îles de la Caraïbe comprenant une superficie de 9100 km$^2$ et 3,7 millions d'habitants. Au-delà des différences géographiques et démographiques, elle montre un univers culturel bien différent de celui des Antilles. J'attire l'attention sur deux différences principales. D'une part, Porto Rico est née d'une colonisation espagnole. Appelée « Boriquen » par les Taïnos qui y vivaient, cette île fut revendiquée par Christophe Colomb dès 1493. Sa première occupation ne se concrétisa cependant qu'en 1508 par un lieutenant de Colomb, Juan Ponce de Léon. Elle fut sous contrôle espagnol jusqu'en 1898, date à laquelle à la fin de la guerre entre l'Espagne et les États-Unis, elle fut cédée aux États-Unis par le traité de Paris.

[1] Données cartographiques de Google map 2016.
[2] Alexis Massol Gonzalez en 2002, Rosa Hilda Ramos en 2008 et Jorge Luiz Rivera Herrera en 2016.

D'autre part, si le recours aux industries extractives, à l'agriculture intensive d'exportation, à la traite négrière transatlantique et à l'esclavage fut de mise, ces processus aboutirent à Porto Rico à une composition démographique différente de celle de la Martinique, de la Guadeloupe et de Saint-Domingue/Haïti. Au XIX[e] siècle, contrairement aux possessions françaises, la moitié de la population à Porto Rico était blanche, et les Noirs esclaves représentaient environ 10% de la population locale, le reste étant composé des libres de couleur[3]. Aujourd'hui, d'après le recensement de 2010 fait par le US Census Bureau, 76% de la population portoricaine serait blanche (2,8 Millions), tandis que 12% serait « Black, African-american » (460 000)[4].

5

6

**Photo 20. Statues évoquant l'émancipation de l'esclavage à Ponce (Porto Rico) et au Précheur (Martinique)**

Plus qu'une composition démographique différente, c'est une place relativement faible accordée à l'esclavage des Noirs et aux luttes antiesclavagistes dans le récit national et dans l'imaginaire collectif de Porto Rico. Celle-ci apparaît très minorée comparativement à l'expérience de la Martinique. Cette différence est flagrante à l'observation des monuments historiques dans les deux îles. Concernant la mémoire de l'esclavage, l'on ne peut que

[3] Schmidt-Nowara, Christopher, *Empire and antislavery, Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833-1874*, PittsBurgh, University of Pittsburgh Press, 1999, p. 38.
[4] U.S. Census Bureau, *Puerto Rico, 2010 Census of Population and Housing, Summary Population and Housing Characteristics, CPH-1-53, Puerto Rico* U.S., [en ligne], Government Printing Office, Washington, DC, 2012, disponible sur < https://www.census.gov/prod/cen2010/cph-1-53.pdf>, consulté le 20 avril 2016, p. 90.
[5] Collection de l'auteur.
[6] Photo dans *Sakafet matinik*, [site web], 16 juillet 2011, disponible sur <http://www.sakafetmatinik.fr/pages/histoire/22-mai-1848-l-esclavage-a-ete-aboli-en-martinique.html>, consulté le 20 mars 2016.

remarquer la posture condescendante du principal monument en hommage à son abolition à Porto Rico dans la ville de Ponce. Au pied d'une obélisque se trouve la figure d'un homme noir à genoux, portant encore les restes de chaînes brisées aux poignets et faisant mine d'implorer une délivrance avec ses paumes de mains ouvertes. Si cette statue édifiée en 1874, au lendemain de l'abolition du 22 mars 1873, reflète la raison abolitionniste de son temps, aucune sculpture depuis à Porto Rico ne propose une perspective qui érigea l'esclave en position d'acteur de sa libération. Ce monument est en décalage complet par exemple avec la sculpture du Prêcheur au Nord de la Martinique érigée en 2002 par l'artiste martiniquais Hector Charpentier.

L'anthropologue portoricaine Isar Godreau montra qu'une véritable « politics of erasure » (politique d'effacement) prit place au milieu du XX$^{e}$ siècle accordant à l'esclavage une place anecdotique, restreinte à certains lieux géographiques dans le « national script » (récit national) [7]. Cette absence de la mémoire de l'esclavage est prolongée par une faible importance accordée aux discriminations des populations noires de Porto Rico. Ces discriminations se retrouvent souvent occultées derrière un discours identitaire d'un mélange culturel où tout le monde serait « Boriqua ».

En dépit de ces différentes histoires et mémoires collectives, Porto Rico demeure intimement liée au reste des Caraïbes par une même naissance coloniale. Ces sociétés furent instituées par la colonisation et un habiter colonial visant à exploiter les ressources naturelles et à asservir une grande partie des habitants. Outre cette constitution coloniale commune à toutes les îles de la Caraïbe, les Antilles et Porto Rico trouvent un second point de rapprochement dans l'expérience contemporaine de l'absence d'une complète souveraineté politique et d'un rapport de dépendance économique à une ancienne puissance impériale, respectivement la France et les États-Unis. Porto Rico, la Martinique et la Guadeloupe sont des îles non souveraines de la Caraïbe, mais avec des statuts politiques différents. Passant du statut de colonie espagnole à celui de colonie américaine, Porto Rico reste dans un rapport tutélaire aux États-Unis avec une marge d'autonomie en tant qu'« État libre associé » depuis 1952. Par ce statut, Porto Rico n'est ni un État souverain, ni un des États des États-Unis. L'île perdure dans une politique quelque peu ambigüe portant l'héritage du passé colonial, qui allie

[7] Godreau, Isar P., *Scripts of Blackness: Race, Cultural nationalism, and U.S. Colonialism in Puerto Rico*, Urbana, University of Illinois Press, 2015, pp. 65-92.

dépendance économique et dépendance politique[8]. Porto Rico a bien la possibilité d'administrer les affaires locales avec l'apparence d'un autre État fédéral des États-Unis, mais son représentant qui siège au congrès de Washington n'a pas droit au vote. Contrairement aux Antilles, départements d'Outre-mer français dont les habitants sont officiellement citoyens à part entière, les Portoricains ne votent pas pour les élections présidentielles des États-Unis. Pour exemple, cette situation politique ne permet pas à Porto Rico, qui traverse une grave crise financière, de déclarer faillite et de bénéficier des mêmes aides du gouvernement fédéral que les autres États fédéraux.

En dépit de leurs statuts politiques différents, Porto Rico et les Antilles rencontrent des problématiques politiques similaires liées à la désillusion des promesses d'égalité par l'accès à la citoyenneté. Ce sentiment de citoyenneté de seconde zone pour les habitants des îles comme ceux du continent, a engendré un fort investissement politique en faveur d'une défense de l'identité culturelle, donnant lieu à un « nationalisme culturel », voire à ce que Justin Daniel nomme un « souverainisme identitaire »[9]. L'importance de cette relation de subordination à un centre au-delà des mers dans l'imaginaire politique et l'actualité des discussions et interrogations relatives à cette situation sont similaires en Martinique, Guadeloupe et à Porto Rico. Alors que le 10 janvier 2010 à la suite des grèves de 2009, un référendum fut tenu en Martinique interrogeant la population sur la possibilité d'une plus grande autonomie législative, un référendum similaire fut tenu à Porto Rico portant sur son statut politique le 6 novembre 2012. Les similarités se prolongent même dans les résultats ambivalents obtenus, témoignant d'une « ambiguïté assumée »[10] toujours à l'œuvre. Aux Antilles, le contraste fut flagrant entre des populations qui firent une grève générale contre la *profitasyon* en 2009 et le refus d'une plus grande autonomie législative en 2010. À Porto Rico, si une majorité de la population indiquait ne pas être satisfaite du statut actuel (54% des votes), les divergences demeurent importantes quant à la direction à prendre entre

[8] Daniel, Justin, « L'État libre associé de Porto Rico et le référendum du 8 décembre 1991 : l'ambigüité assumée. », in William, Jean-Claude (ed), *Pouvoirs dans la Caraïbe, Les cahiers de l'administration Outre-mer N°4*, vol. 2, Schœlcher, Centre de Recherche des Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe, 1992, p. 10 « L'État Libre associé constitue en effet le cadre contraignant d'une relation de dépendance économique, savamment entretenue par les Portoricains eux-mêmes. Ici logique économique et logique politique s'épaulent et s'articulent jusqu'à se confondre : le statut politique éclaire la nature ainsi que les incertitudes du modèle de développement économique ».

[9] Daniel, Justin, « La citoyenneté inachevée : une analyse comparative des situations antillaises et portoricaine », in Nancy L. Green et Marie Poinsot, *Histoire de l'immigration et question coloniale en France*, Paris, la Documentation française-Centre national de l'histoire de l'immigration, 2008, pp. 141-142.

[10] Daniel, Justin, « L'État libre associé de Porto Rico et le référendum du 8 décembre 1991 : l'ambiguïté assumée », in *op. cit.*

l'indépendance (6%), le "Sovereign Free Associated Statehood" (33%) ou l'assimilation politique complète aux États-Unis (61%)[11].

Mais si les contextes historiques et politiques demeurent différents, la constitution d'un discours écologiste local se retrouve confrontée aux mêmes questions. Qu'implique la préservation écologique d'une terre dans une société qui est issue d'une colonisation européenne et qui perdure dans un rapport de subordination à un État ultramarin ? Quel sens cette préservation écologique prend-elle au sein de cette relation dite « coloniale »[12] ? Enfin, comment l'univers culturel et l'imaginaire politique de Porto Rico influencent-ils ce discours écologiste local ? J'aborde ces questions à partir de deux scènes représentant deux conflits politiques qui impliquent des problématiques environnementales : le cas de l'opposition à une industrie minière au centre de l'île à Adjuntas ; et le cas de la lutte contre la marine américaine à Vieques. Ces deux scènes de conflits furent l'objet d'une recherche empirique et archivistique menée à Porto Rico au cours des mois de novembre et de décembre 2012, comprenant 19 entretiens semi-directifs menés avec plusieurs acteurs du mouvement écologiste local et des représentants des agences gouvernementales concernées. Dans ce chapitre, j'expliquerai comment, de manière analogue à la Martinique, le mouvement écologiste à Porto Rico connut une naissance anticoloniale. Dans le prolongement de cette écologie politique anticoloniale, je m'intéresse au cas précis de Vieques, une île au large de Porto Rico utilisée comme base d'entraînement et de bombardement de la marine américaine, soulignant comment la destruction écologique de l'habitat fut perçue comme la preuve d'une injustice politique et d'une domination coloniale toujours à l'œuvre. Enfin, l'étude du dénouement du conflit avec la marine américaine à Vieques précisera comment la problématique de la préservation écologique put être détournée afin d'assoir une domination d'ordre coloniale, donnant lieu à ce que je nomme une *écologie-sans-les-hommes.*

[11] Garret, Sam, «Puerto Rico's Political Status and the 2012 Plebisicte: Background and Key questions», in *Federation of American Scientist,* [site web], Congressional Research Service, juin 2013, disponible sur < https://www.fas.org/sgp/crs/row/R42765.pdf >, consulté le 15 mars 2016

[12] Cette relation coloniale est officiellement reconnue par le comité de décolonisation de l'ONU.

# A. « la lucha contra la minería » : naissance anticoloniale d'une écologie politique

## Une terre qui perd sa fonction nourricière

Comme les autres îles de la Caraïbe, Porto Rico fut exploitée pour ses ressources naturelles dès le XVI[e] siècle. Les forêts primaires de Porto Rico furent coupées pour laisser place à l'agriculture d'exportation comprenant la canne-à-sucre, le tabac et le café. À la fin des années 1940, Porto Rico possédait seulement 6% de couverture de forêt naturelle[13]. Cette exploitation des terres léguées par l'habiter colonial prit une forme très différente après la Seconde Guerre mondiale. L'économie portoricaine basée sur l'agriculture fut radicalement transformée par « l'opération Bootstrap », forme « d'industrialisation sur invitation »[14]. Ce plan économique mis en place par les Nords-Américains consista en l'implantation à Porto Rico de nombreuses entreprises et industries états-uniennes à fort capital, notamment des industries pétrochimiques, électroniques et pharmaceutiques, dans le but d'avoir recours à une main d'œuvre moins chère que celle du « main land » et un fort développement du tourisme. Si les niveaux de vie augmentèrent, participant d'une stratégie voire d'une instrumentalisation de la relation de dépendance par les élites locales afin de négocier avec les entreprises multinationales[15], cette industrialisation entraîna un fort exode rural, délaissant l'agriculture dans les campagnes et une forte émigration vers les États-Unis. Aujourd'hui, 4,5 millions de Portoricains vivent aux États-Unis. De concert avec le développement d'une société de consommation, ce type d'industrialisation engendra un ensemble de problèmes environnementaux comprenant entre autres une augmentation de la production de déchets solides, une pollution des principales ressources de l'île par des sédiments et des rejets chimiques industriels et agricoles[16].

Cette transformation de l'île en un puzzle de centres commerciaux et d'hôtels sur les côtes marquait surtout la diminution de la capacité de Porto Rico à pourvoir aux besoins alimentaires de ses propres habitants. La terre portoricaine n'était plus pensée comme celle qui nourrit les habitants mais bien comme une terre de service, pourvoyant main d'œuvre bon

[13] Massol, A. et al., *Bosque Del Pueblo, Puerto Rico, How a fight to stop a mine ended up changing forest policy from the bottom up*, Policy that works for forest and people n°12, Londres, International Institute for Environment and Development, 2006, p. 12.
[14] Daniel, Justin, « Développement et compétition politique : vers une mutation du modèle portoricain ? » in Daniel, Justin (ed), in *Les îles caraïbes : modèles politiques et stratégies de développement*, Paris Karthala, 1996, p. 193.
[15] Ibid., pp. 221-222.
[16] Alexis, Massol et al., *op. cit.*, p. 5.

marché pour les industries, des lieux de tourisme, et surtout un marché privilégié pour les entreprises américaines. Dans ce tableau, les Portoricains produisent peu, travaillent au raffinement de produits venus d'ailleurs et consomment ce qui est importé, donnant lieu à une certaine aliénation du rapport avec la terre, comparable à la situation connue aux Antilles.

## Casa Pueblo: de «la lucha contra la minería» à la gestion de la «Bosque del Pueblo»

La géographe portoricaine Carmen Concepción, spécialiste du mouvement écologiste à Porto Rico, repère les premières formulations publiques d'un environnementalisme moderne dans l'île à travers les écrits et les émissions radios du romancier portoricain Enrique Laguerre dans les années 1950[17]. Néanmoins, les premières mobilisations collectives en faveur de la protection de l'environnement se déroulent dans les années 1960 à l'encontre d'un projet minier du gouvernement portoricain en partenariat avec des compagnies nord-américaines. Le gouvernement mit en avant un projet d'extraction minière (cuivre, or et argent) dans les montagnes du centre de l'île comportant des mines à ciel ouvert. Concepción note que c'est à l'encontre de ce projet de mines à ciel ouvert, impliquant une déforestation massive du centre de l'île, des risques d'érosions et de contamination d'aquifères qui alimentent près d'un million de personnes, que naît le mouvement écologiste local[18]. Au milieu des années 1960 deux groupes politiques, le Vanguardia issu du Partido Popular Democratico (PPD) et le Moviento Pro-Independancia, s'opposent au projet de mines en alertant la population et le gouvernement avec l'appui de scientifiques de la University of Puerto Rico, et d'ingénieurs et d'architectes locaux. Cependant, Concepción rappelle que la première véritable association ou organisation environnementale fut la Misíon Industrial de Puerto Rico (MIPR), un projet du Diocèse Épiscopal de Porto Rico qui se dédia à la protection de l'environnement face au projet minier[19]. Si cette opposition poussa le gouvernement à prendre en compte les conséquences environnementales d'un tel projet et parvint ainsi à retarder sa mise en place, le projet en lui-même ne fut jamais abandonné. Au contraire, à chaque nouvelle administration il revenait à l'agenda comme un moyen d'assurer un développement économique de l'île.

[17] Concepción, Carmen M., «The Origins of Modern Environmental Activism in Puerto Rico in the 1960s», in *International Journal of Urban and Regional Research*, Vol.19, N°1, Londres, E. Arnold, Mars 1995, p. 113.
[18] Ibid., pp. 117-119.
[19] Ibid., pp. 122-123.

**Photo 21. Maison de Casa Pueblo à Adjuntas, 2012.**[20]

L'opposition à ce projet prit un tournant décisif en 1980. Un groupe d'habitants de la municipalité d'Adjuntas (19000 habitants) conduit par les époux Alexis Massol et Tinti Deya impulsa une opposition populaire au projet minier. Dans un contexte de répression de ceux qui contestaient les décisions du gouvernement ou de ceux qui militaient pour l'indépendance, Massol et Deya ne parvinrent pas immédiatement à mobiliser les habitants. La police collectait des informations sur les militants jugés « subversifs », une affaire connue sous le nom de « carpetas »[21], tandis que le FBI surveillait le mouvement indépendantiste, avec son programme de Contre Intelligence (COINTELPRO). Madame Tania, l'une des participantes à ce mouvement décrit le contexte politique en ces termes :

> « Mme Tania_ C'était dans le contexte des "carpetas". Être écologiste dans les années 80, ce n'était pas comme être écologiste aujourd'hui. C'était comme être communiste et les gens ne veulent pas se rassembler avec de telles personnes. »[22]

Face à ces difficultés, ils décidèrent de créer un « taller del arte et de la cultura », (plus tard renommé « Casa Pueblo »), alliant des activités culturelles et traditionnelles, qui comprenaient des spectacles de danses et des chants animés par des musiciens locaux, à une sensibilisation à l'environnement ainsi qu'à leur opposition au projet minier. Après avoir réussi à recueillir un fort support de la population, Casa Pueblo obtint sa première victoire en 1986 lorsque que le gouvernement racheta finalement les terres vendues aux compagnies minières.

[20] Collection de l'auteur.

[21] Voir, Bosque-Perez, Ramon & Javier Colón-Morera, José, *Las carpetas: Persecución política y derechos civiles en Puerto Rico : ensayos y documentos,* Rio Piedras (Porto Rico), Centro para la investigacion y promocionde los Derechos Civiles, 1997.

[22] Entretien avec Mme Tania, Adjuntas, Porto Rico, décembre 2012 : « Era el contexto de los carpetas. Ser ambiantalista en el ochanta, no fue como ser ambiantalista hoy. Fue come ser communista y la gente no quiere unirse a estas personas ».

Cependant, en 1992, le gouvernement portoricain relança un autre projet minier avec la compagnie Southern Gold Ressources. De nouveau, Casa Pueblo s'opposa à ce projet en réussissant à impliquer divers secteurs de la société civile dont des écoles primaires et secondaires, des ecclésiastiques et des médecins. En septembre 1993, cette association organisa un « Foro del Pueblo » (forum du peuple) en y invitant le secrétaire du département des ressources naturelles et de l'environnement au cours duquel l'opposition au projet de mines était clairement exprimée par les habitants. En juin 1995, les militants de Casa Pueblo entrèrent dans les zones réservées pour les mines et plantèrent des arbres scandant leur opposition. Deux semaines plus tard, le gouvernement passa la Loi 1171 qui interdisait les mines à ciel ouvert à Porto Rico et marquait la victoire du mouvement.

Outre la réussite de cette association à organiser et à obtenir l'arrêt de ce projet minier en vue de préserver la forêt, l'un des aspects les plus remarquables de son action fut le passage d'une préservation de l'environnement s'exprimant par une *contestation* de projet économique à une préservation se manifestant par une *gestion* effective de la forêt par cette association et les habitants d'Adjuntas. En effet, en 1996, faisant usage des mêmes méthodes de mobilisation, de médiatisation des actions et de recours aux différents groupes de la société civile, Casa Pueblo parvint à établir une autogestion communautaire de la forêt de la zone centrale de Porto Rico, classée réserve forestière, en partenariat avec le département des affaires environnementales et des ressources naturelles. Un conseil communautaire composé de volontaires scientifiques, d'ouvriers, d'étudiants et d'autres membres de la communauté décide des activités de gestion et de recherche à mener. Pour cela, elle reçut le prix Goldman International de l'environnement (équivalent du prix Nobel).

Par cette création de réserve et cette gestion communautaire, Casa Pueblo et la communauté d'Adjuntas marquent une radicalité rare dans leurs actions écologiques. Cette radicalité se trouve d'abord dans l'assomption d'une responsabilité politique pour la forêt qui se traduit par une gestion effective de celle-ci. La préservation effective des sites écologiquement sensibles à l'instar de cette forêt menacée par l'industrie minière n'est plus abandonnée à la responsabilité du gouvernement et des différents services de l'État. Au contraire, cette pratique signifie également l'invention des formes d'organisation politique au niveau des habitants permettant une telle gestion d'un site écologiquement sensible. Cela sous-entend la participation active des habitants qui le souhaitent. Cette administration communautaire permit ainsi de créer un corridor biologique reliant le littoral Nord Atlantique au Sud Caraïbe.

Cette assomption politique d'une responsabilité pour la forêt centrale s'accompagne également de la reconnaissance d'un lien culturel entre la forêt et ceux qui habitent aux alentours. Par exemple, Casa Pueblo a replacé en son site naturel un parc de cérémonie indigène qui avait été déplacé par l'industrie minière. Cette reconnaissance culturelle entre la forêt et les habitants se remarque tant par le nom de cette association « Casa Pueblo » que par le nom de la forêt « Bosque del Pueblo ». La forêt n'est plus uniquement définie par une superficie et des caractéristiques biologiques, par les types d'arbres et son âge, mais elle inclut aussi une relation à ceux qui la fréquentent c'est-à-dire « el pueblo ». La terre n'est plus pensée comme une ressource en vue d'un enrichissement, soit à travers son exploitation agricole ou industrielle, soit à travers des services qui s'y déroulent. Au contraire, celle-ci devient avant tout la demeure du peuple, une véritable « casa » « pueblo » (maison d'un peuple).

Si, comme le décrit le sociologue portoricain Manuel Valdés Pizzini[23], le mouvement écologiste portoricain s'amplifia avec une multitude d'organisations depuis les années 1980, agissant tant dans le centre de l'île que sur les côtes sur des sujets différents, Casa Pueblo demeure une figure importante de ce mouvement et va prêter main forte à d'autres organisations sur différents points de conflits. Plus récemment, Casa Pueblo participa à la lutte contre un projet de gazoduc, « via Verde », de l'administration de Luiz Fortuño qui devait amener du gaz du Sud de l'île, traversant plusieurs sites écologiquement sensibles et pouvant créer certains dangers pour les habitants aux abords. Encore, Casa Pueblo apporta son soutien politique aux habitants de Vieques dans leur lutte contre la marine américaine, mais aussi une aide scientifique. Pour exemple, le fils des fondateurs de Casa Pueblo, Arturo Massol, est un professeur de biologie qui mena plusieurs enquêtes scientifiques sur la pollution résiduelle en milieu marin à Vieques[24].

## Brève comparaison avec l'Assaupamar

Le cas de Casa Pueblo permet une mise en regard intéressante du discours de l'Assaupamar en Martinique. De manière analogue, ces deux associations revendiquent la reconnaissance d'un lien culturel entre le site à préserver et les habitants de l'île. Il s'agit pour l'Assaupamar d'ériger ces terres en « patrimoine martiniquais », et pour Casa Pueblo de faire

[23] Valdés Pizzini, Manuel « Historical Contentions and Future Trends in the Coastal zones: The Environmental Movement in Puerto Rico », *in* Sherrie Baver & Barbara Deutcsh Lynch, *op. cit.*, pp. 44-64.
[24] MAssol, Arturo, « La tragicolonia de Vieques », in *Adital, Noticias de América Latina y Caribe*, [site web], 25 mars 2010, disponible sur < http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=ES&cod=46342 >, consulté le 20 mars 2016.

de cette forêt, une forêt du peuple portoricain. Toutefois, deux différences fondamentales sont à noter entre le discours de l'Assaupamar et celui de Casa Pueblo. La première se trouve dans la manière dont la relation du site écologique à préserver à un « nous » local est établie. D'un côté, en Martinique, nous avons vu au chapitre précédent que le discours de l'Assaupamar s'accompagne d'une écologie identitaire, mobilisant l'histoire de l'esclavage et mettant en avant une identité culturelle, et revendique clairement une filiation à la figure d'un ancêtre esclave. Si cette écologie identitaire trouva une efficace en Martinique permettant de contrecarrer de nombreux projets, j'ai mis en évidence comment, par endroit, celle-ci prenait les formes d'une écologie immunitaire tendant à exclure l'autre.

De l'autre côté, dans les entretiens que j'ai réalisé avec les membres de Casa Pueblo, le mot peuple ne fut jamais suivi d'une « définition », ni d'une histoire qui identifierait ce peuple. La « community » apparaît comme étant évidente. La légitimité de cette communauté à être là et à participer à la gestion de cette forêt n'est pas indexée à un discours historique qui retrace la naissance et le peuplement de cette région centrale de l'île depuis la colonisation et l'esclavage. Il y a ici une radicalité politique dans le sens où l'action écologique de Casa Pueblo n'est pas subordonnée à une identité culturelle ou politique particulière. Ici le peuple, au moins dans les discours, semble prendre les formes d'un n'importe qui, dans le sens où seule l'opposition à ceux qui ont des titres et des postes au gouvernement permet de définir ce peuple. Bien évidemment, il est fort possible que sous couvert de ce discours non identitaire, des formes exclusions et des rapports de pouvoir puissent se trouver dans les pratiques quotidiennes de cette autogestion communautaire. Il n'en demeure pas moins que, contrairement à l'Assaupamar, le discours de Casa Pueblo et ses actions ne sont pas assimilables à une identité particulière, ni à un parti politique.

Cette différence, me semble-t-il, n'est pas à attribuer à un groupe de militants écologistes en Martinique qui cultiveraient une obsession de l'identité, mais plutôt à un contexte historique et politique précis. L'importance de la place de l'esclavage dans l'imaginaire collectif en Martinique donne une configuration particulière à la question du peuple et la possibilité d'une subjectivation politique. J'ai indiqué en première partie de cette thèse que l'esclave n'est pas recouvert pas d'une même altérité que l'Amérindien ou que l'autre colon. Cette différence d'imaginaire politique demeure une piste d'explication à cette absence d'un discours écologiste identitaire à Adjuntas.

Enfin, la seconde différence de Casa Pueblo d'avec l'Assaupamar existe dans sa *praxis* d'une gestion effective de la forêt. Assumant une charge active de la gestion du parc, Casa Pueblo dût se confronter à un ensemble de questions pratiques et matérielles ayant trait à cette autogestion. En premier lieu, comment assurer une autonomie financière ? Cette exigence conduisit Casa Pueblo à développer un certain nombre d'activités économiques incluant une boutique vendant des objets décoratifs, des livres et des articles liés à la protection de l'environnement, mais aussi la culture et la vente de café qu'ils nomment « Madre Isla » (l'île mère). Si l'Assaupamar fut en faveur d'une aide à l'autonomie financière et des petits agriculteurs, tentant d'œuvrer au développement d'une banque agricole pour les agriculteurs de petites surfaces, leurs activités propres ne comportent pas un tel volet économique.

## B. De l'écologie comme lutte politique anticoloniale : « Paz para Vieques ! »…

### Vivre sous l'occupation de la marine américaine

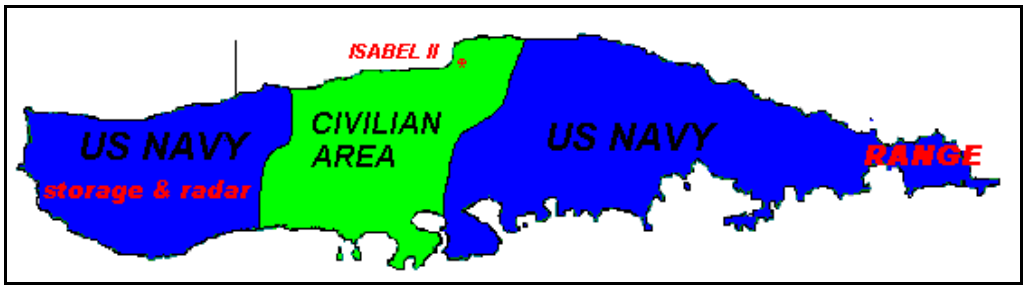
[25]

**Carte 12. Carte de Vieques**

L'écologie politique de Casa Pueblo par laquelle la lutte pour la préservation de l'environnement devient aussi un moyen d'assumer une responsabilité et de dénoncer des formes d'injustice fut présente dans le cas de Vieques. Vieques est une petite île située au large de la côte est de Porto Rico. Elle a la forme d'un long rectangle mesurant 34 kilomètres de long et 4 kilomètres de large et fait partie du Commonwealth portoricain. Vantée aujourd'hui pour son paysage paradisiaque avec ses plages de sable blanc et ses deux baies bioluminescentes, Vieques symbolise avant tout le lieu d'une lutte longue de plus 60 ans entre les habitants et la marine des États-Unis. En 1941, en pleine Seconde Guerre mondiale, la marine américaine acheta les deux-tiers de l'île afin d'étendre la base navale de Roosevelt Roads située en face, sur l'île principale. Vieques était jusqu'alors couverte de plantations de

[25] Données cartographiques de Google map 2016.

cannes à sucre et la majorité des terres étaient aux mains de quelques propriétaires, facilitant ainsi l'achat par la marine. N'étant pas propriétaires, la majorité des travailleurs de la canne furent limogés et expulsés[26]. L'objectif initial de la marine américaine était de prévoir un lieu de refuge pour l'armée britannique si celle-ci venait à être vaincue par l'armée nazie. La marine américaine occupa ainsi 105 des 133 km$^2$ de l'île, soit plus des trois quarts de la superficie de l'île répartie en deux zones : une zone à l'ouest réservée au stockage des munitions et une à l'est utilisée comme zone d'entraînements militaires et de bombardements. La population fut ainsi confinée à une étroite bande au milieu de l'île.




**Carte 13. Carte des zones d'occupation de Vieques par la marine des États-Unis de 1941 à 2003.[27]**

Vieques fut utilisée comme un laboratoire militaire et une zone d'expérimentation d'armes et de bombes de toutes sortes, y compris du napalm, des fusées éclairantes, et des armes à uranium appauvri, le tout dans un périmètre extrêmement proche de la population[28]. En moyenne, l'île de Vieques était bombardée 180 jours par an. En 1998, la dernière année avant que les manifestations locales interrompent les bombardements, 23000 bombes furent lâchées sur l'île[29].

Si la présence de la marine s'accompagna d'une source d'emplois pour la population locale, cette occupation fut aussi la cause de nombreux conflits entres les habitants et les soldats. Outre le désagrément d'une vie à proximité d'une zone de bombardements, l'attitude condescendante des soldats américains envers la population locale entraîna de nombreux heurts et plusieurs scènes de violences. En avril 1953, un habitant de Vieques fut tué lors

[26] Ayala, César, « From Sugar Plantations to Military Bases: the U.S. Navy's Expropriations in Vieques, Puerto Rico, 1940-1945 », in *Centro Journal*, vol. XIII N°1, New York, The city university of New York, 2001, pp. 23-43.
[27] Colón-Ramos, Daniel, « Carta a Barack Obama para recordarle Vieques/ Letter to Barack Obama to remind him of Vieques», in viequesblog, [site web], 21 avril 2015, disponible sur <https://viequesblog.com/2015/04/21/carta-a-barack-obama-para-recordarle-vieques-letter-to-barack-obama-to-remind-him-of-vieques-apr-21-2015/ >, consulté le 20 février 2016.
[28] Alicea, Carlos R., « Vieques (Puerto Rico) Contra La Marina De Guerra De EE UU: Lucha Anticolonialista Y Lucha Ambiental », in *Ecología Política*, N°19, Madrid, Fuhem, 2000, p. 169.
[29] McCaffrey, Katherine T., «The Battle for Vieques' Future », *Centro Journal*, vol. 18 N°1, New York, The city university of New York, 2006, p. 130.

d'une telle rixe impliquant quatre soldats de la marine, sans que ces derniers soient inculpés[30]. Ces heurts fréquents et cette situation coloniale militaire fut la motivation première de monsieur Iman dans « *la lucha contra la marina* ». Fils d'agriculteurs qui furent expulsés par l'achat de terres par la marine, monsieur Iman, aujourd'hui professeur des écoles à la retraite et ancien secrétaire général d'un syndicat d'enseignants à Porto Rico, se présenta lors de notre entretien comme ayant dédié toute sa vie à la lutte contre la marine à Vieques :

> «Mr. Iman_ Je peux dire que, sans exagérer, j'ai dédié toute ma vie à la lutte contre la marine de différentes façons. Il y avait dans ma jeunesse, quand j'étais vraiment jeune, des combats dans les rue de Vieques entre soldats et civils. Et c'étaient des combats qui se déclenchaient à cause du comportement des soldats dans notre rue. C'étaient des soldats ivres et ils manquaient de respect à nos femmes, en faisant leurs besoins dans la rue, en sonnant aux portes des maisons et la jeunesse se sentait menacée. Alors, pendant beaucoup d'années, on s'est rebellé, et la jeunesse était mêlée à ce type de combats et de résistances, de refus de l'invasion. »[31]

Monsieur Iman prit part à la première manifestation contre la présence de la marine à Vieques, consistant en une marche en 1964 de la place centrale d'Isabella Segunda à l'entrée du Camp Garcia de la marine. Cette marche marqua le début d'un long mouvement de protestation contre la présence de la US Navy à Vieques.

L'île fut utilisée comme un terrain d'exercices militaires et de bombardements jusqu'en 1999, année où David Sanes, un résident de Vieques employé par la marine américaine, fut accidentellement tué par une bombe. À la suite de la mort de Sanes, des manifestations populaires furent menées par la population locale, mais aussi par les habitants de l'île principale de Porto Rico, attirant le soutien de personnalités américaines et portoricaines telles que Robert Kennedy, Al Sharpton, Jessie Jackson et Willie Colon. Le 21 février 2000 avec l'appui des autorités religieuses, la plus grande manifestation de l'histoire de Porto Rico fut organisée à San Juan et rassembla entre 85000 et 150000 personnes [32]. Le 4 mai 2000, plus de 200 personnes qui occupaient depuis plus d'un an le terrain de bombardement furent délogées

[30] Alicea, Carlos R., *op. cit.*, p. 168.

[31] Entretien avec Mr. Iman, Vieques Porto Rico, novembre 2012: « Puedo decir que, sin exagerar, yo dediqué toda mi vida a la lucha contra la marina de distinctas formas. Había en mi juventud, cuando era very young, había péleas en las calles de Vieques entre soldados y civiles. Y eran péleas que se daban por la forma en que los soldados se conducian en nuestra calle. Eran soldados borrachos y faltaban el respecto a nuestras mujeres, haciendo sus necesidades en la calle, tocando la puerta de las casas y la juventud se sentia amenazada. Entonces, durante muchos años, estuvimos revueltos y la juventud se encuentra en vuelto contra este tipo de pelea y de resistencia et de rechazo a una invasión ».

[32] McCaffrey and Sherrie L Baver, « Reframing the Vieques Struggle », *in* Sherrie Baver & Barbara Deutcsh Lynch, *op. cit.*, p. 120.

et arrêtées par les autorités fédérales[33]. À la suite de ces manifestations et des pressions internationales, la marine nord-américaine se retira de la partie ouest en 2001, et de la partie est le 1er mai 2003 fermant l'année d'après la base militaire Roosevelt Roads sur l'île principale.

Cette occupation de l'île de Vieques par la marine américaine pendant près de six décennies devint une cause célèbre qui fait l'objet de nombreux travaux académiques. Ici, je m'intéresse précisément aux manières dont la destruction des écosystèmes et les revendications de préservation de l'environnement furent articulées à ce conflit opposant les habitants de Vieques à la marine américaine. Cet intérêt écologiste m'amène à suivre deux formes de politisation des problématiques écologistes différentes. En premier lieu, je retrace la manière dont le souci pour l'environnement et la santé publique alimenta les critiques à l'égard de l'État fédéral américain lors des manifestations contre l'occupation de la marine américaine. Celles-ci interviennent tant dans les dégâts causés à l'environnement par les bombardements américains que dans les risques sanitaires causés à la population par ceux-ci. En second lieu, j'explore le processus par lequel, suite au départ de la marine américaine, les Nord-Américains érigèrent les terres anciennement occupées par la marine en une réserve naturelle.

**Photo 22. Pancartes et affiches contre la marine archivo historico de Vieques, 2012.[34]**

[33] McCaffrey, Katherine T., *Military power and popular protest: The U.S Navy in Vieques, Puerto Rico*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2002, p. 170.
[34] Collection de l'auteur.

## La dégradation de l'environnement comme preuve d'une domination coloniale

De 1941 à 2003, la problématique de la préservation de l'environnement fut mobilisée dans les discours critiquant la présence de la marine américaine de plusieurs manières différentes. Tout d'abord, la pollution environnementale des terres et des eaux de Vieques par la marine américaine fut critiquée car elle affectait négativement les activités des pêcheurs de l'île. À la fin des années 1970, le conflit opposant les habitants de Vieques et la marine américaine s'intensifia à travers ce que l'anthropologue Katherine McCaffrey nomma la « guerre des pêcheurs ». En pleine guerre froide, après avoir dû quitter l'île voisine de Culebra, la marine américaine accordait une très grande importance stratégique à sa présence à Vieques dans son opposition au communisme et en particulier à l'influence de Cuba dans la région[35]. Dans le contexte d'un anticolonialisme portoricain à l'égard des Nord-Américains dans les années 1970, les habitants de Vieques déplorèrent avant tout la dégradation de leurs conditions sociales attribuée à la présence de la marine. À cause des bombardements plus fréquents depuis le départ de la marine de l'île voisine de Culebra, il devient plus difficile pour les pêcheurs de mener à bien leurs activités, comme le décrit McCaffrey :

> « Not only did bombing cause great damage to the coral reefs and fish in an already fragile marine environment, but as ship traffic increased, navy boats frequently severed buoy lines the traps they marked, effectively destroying fishing gear and the financial investment they represented »[36].

C'est à cet endroit que pour la première fois dans ce conflit, les dégâts causés aux écosystèmes marins furent mis en avant pour critiquer la présence et l'activité de la marine à Vieques. Ici, la fonction de ressource naturelle à partir de laquelle les pêcheurs poursuivent leur activité économique s'avère menacée par les activités de la marine. En 1978, la marine américaine invita des marines d'autres pays à y conduire des exercices d'entraînements militaires, exigeant une interruption de pêche d'au moins 30 jours. Avec leurs barques, les pêcheurs se sont placés sur l'eau entre les cibles fictives et les navires des marines. Dans cette scène, la dégradation des écosystèmes constituant des ressources naturelles pour les pêcheurs fut une des motivations de l'opposition des habitants.

Parallèlement à cette guerre des pêcheurs, la même année, la pollution de l'environnement en tant que telle devint aussi un argument contre la présence de la marine. Le

[35] McCaffrey, Katherine, *op. cit.*, p. 68.
[36] Ibid., pp. 75-76.

gouverneur de Porto Rico Romero-Barcelo intenta un procès à la marine américaine au nom de l'irrespect du Federal Water Pollution Control Act de 1972. Cette loi visait à protéger les eaux de la nation de pollutions physiques, chimiques et biologiques avec toutefois la possibilité d'obtenir des dérogations sous forme de permis NPDES[37]. La marine bombardait l'île en laissant les résidus de ses bombes et munitions sur les terres et les eaux avoisinantes de Vieques. En 1978, dans le cadre de ce procès, une enquête menée l'Environmental Quality Board de Porto Rico révéla une pollution de l'air et de l'eau de boisson de Vieques par des résisdues d'explosifs[38]. La cour fédérale constatant que la marine enfreignait cette loi, lui ordonna d'obtenir dans les plus bref délais un permis, sans pour autant interrompre sa pratique[39]. En 1983, la marine et le gouverneur de l'île conclurent un accord où la marine s'engageait à mener diverses actions afin d'améliorer les conditions de vie des habitants en échange du retrait de la plainte du gouverneur[40]. Si la pollution des terres et des eaux de la marine fut reconnue, l'articulation entre cette pollution et les potentiels risques sanitaires encourus par la population ne fut pas explicite à cette période.

Enfin, la question de la préservation de l'environnement apparut d'une troisième manière pointant cette fois-ci une pollution chimique de l'environnement qui serait la cause d'une morbidité excessivement élevée à Vieques. En 1990, Vieques présenta un taux de mortalité infantile de 24,5% alors que celui de Porto Rico fut de 13,4%[41]. Dans deux rapports successifs en 1997 et 1999, le département de la santé de Porto Rico constate une augmentation du taux de cancer des habitants de Vieques dès les années 1970[42]. De 1980 à 1994, ce taux fut supérieur au reste de la population de Porto Rico d'environ 20%[43]. Entre 1990 et 1994, le taux de cancer de poumon et des bronches fut de 17% à Vieques contre 8 % à Porto Rico[44]. Entre 1990 et 2004, le taux de mortalité dû au cancer chez les hommes et chez

[37] National Pollution Discharge Elimination System.
[38] Étude menée par Rafael Cruz Perez director de EQB de Porto Rico, cite par McCaffrey, K., *Military power and popular protest…*, pp. 186-187.
[39] Schrandt, Judi, « Environmental Law », in *Natural Resources Journal*, vol. 23 N°2, Albuquerque, University of Mexico school of law, avril 1983, pp. 451-458.
[40] Withers, Georges, «*Vieques a Target in the Sun*», in *Wola: advocacy for human rights in the Americas*, [site wed],1er mai 2013, disponible sur <http://www.wola.org/sites/default/files/downloadable/Regional%20Security/Vieques%20report%20advance%20copy%20for%20press%204.26.pdf>, consulté le 20 mars 2016.
[41] Alicea, Carlos R., *op. cit.*, p. 169.
[42] Zavala Zegarra, D., *Incidencia de Cancer en Vieques 1960-1994*, Departamento de Salud de Puerto Rico, Registro Central de Cáncer de Puerto Rico, División de Vigilancia Epidemiológica y Estadística, 1999, p. 9.
[43] Ibid., p. 10.
[44] Figueroa, Nayda et al., *Incidencia y mortalidad de Cancer en Vieques, 1990-2004*, in *Registro central de cáncer de Puerto Rico*, [en ligne], Centro comprensivo de Cancer Universidad de Porto Rico y Departamento de Salud, disponible sur < http://www.rcpr.org/Portals/0/Informe%20Cancer%20en%20Vieques%201990-2004.pdf>, consulté le 20 mars 2016, p. 57.

les femmes est supérieur de 27% à la moyenne portoricaine[45]. Monsieur Tori, vivant à Vieques depuis 30ans et ayant assumé une part importante dans « the struggle », raconte que ce n'est qu'à partir des années 1990 que les problématiques écologistes ont commencé à être articulées à ce conflit politique.

> «Mr. Tori_ I must say, at the beginning, I was not so environmentally conscious, as we all became maybe in the 1990s for whatever reasons. We certainly read about environmental issues. It was not here in the community I would suggest in particularly organizing the movement. We did not really articulate the environmental issues and the relationship with health as much in the 1980s as we did in the 1990s and the more recent 1999 to 2003 period of the intense struggle that finally ended the bombing. But it certainly was obvious that the bombing [was affecting people]. You know when I first came, for the first couple of decades, you could feel the bomb falling, could feel the jet, could hear the horrific noise. »[46]

La naissance d'une "conscience environnementale" au sein de conflit se fit face au constat d'une morbidité particulière à Vieques :

> « Mr. Tori_ My guess is we began to see the health issue as a serious problem affecting so many families, and began to tie that obviously to the environmental military contamination. So I would suggest that we became more environmentally concerned as a direct result of the health crisis that we all began to see and feel. Because so many people here, so many of us, I would include myself, have now cancer, or other debilitating serious sickness, that we believe are environmentally related. »[47]

Pour madame Zora, ancienne infirmière résidente de Vieques l'activité de la marine américaine fut responsable du fort taux de prévalence de cancer dans l'île, mais aussi dans sa propre famille. Née à Vieques, vivant à Vieques et « souhaitant mourir à Vieques », cette infirmière fut toujours préoccupée par la santé des habitants de l'île. Cette morbidité l'affecta dans sa propre famille. Sa fille fut diagnostiquée d'une leucémie à l'âge de 15ans qui causa sa mort deux ans plus tard. Cinq membres de sa famille sont décédés de cancers différents. Faisant le rapport avec la présence de la marine et les effets des bombardements, elle décida de s'engager dans la « lucha contra la marina » à cause de cette inquiétude :

> «Mme Zora_ L'inquiétude que le facteur principal de nos problèmes de cancer vienne de la marine m' a conduit à lutter contre la marine. »[48]

Se rapprochant des organisations de luttes déjà existantes, elle s'estima plus à l'aise dans le groupe féministe l'Allianza de Mujeres de Vieques. Elle participa également à des rencontres

[45] Ibid., p. 58.
[46] Entretien de Mr. Tori, Vieques, Porto Rico, novembre 2012.
[47] Ibid.
[48] Entretien de Madame Zora, Vieques, Porto Rico, novembre 2012: «La inquietud de que el factor principal de nosotros tener el problema de cáncer era la marina, pues me llevar a luchar contra la marina. ».

internationales des « Mujeres antimilitarismo » à Hawai, aux Philippines. Elle s'attache à dénoncer,

> « comment le militarisme affecte les communautés. La majorité souffre de la pauvreté, de la prostitution et du peu de développement économique et de maladies comme le cancer et autres, qui sont des conséquences des pratiques militaires. » [49]

Mme Zora participe également à une organisation « relevo por la vida » (relais pour la vie) qui aide les patients de Vieques dans leurs luttes contre le cancer. Cette relation entre la dégradation de l'environnement liée aux activités militaires de la marine américaine et les problèmes de santé de la population locale fut un des arguments principaux de la mobilisation contre la marine américaine.

Monsieur Iman, l'un des plus anciens participant à la « lucha contra la marina », affirme que cet aspect environnemental et sanitaire de la lutte donna une force au mouvement lors de la création du Comite Pro Rescate y Desarollo de Vieques en 1994 (Comité pour la sauvegarde et le développement de Vieques CRDV) :

> «Mr. Iman_ Alors on a décidé de s'organiser de nouveau. Mais en prenant une direction différente de ce qu'avait été la lutte antérieure. Pour la première fois, on a proposé d'expulser la marine. La marine dehors (point) ! On a commencé à donner forme à un projet plus scientifique sur la lutte. D'une vision plus stratégique, d'une vision plus politique non pas en termes de parti politique mais en termes d'une mentalité plus politique sur comment rassembler, être inclusif des gens. Ouvrir de nouveau le chemin du congrès des États-Unis. Ouvrir le chemin de la communauté vers les États-Unis et internationaliser le cas de Porto Rico. *Mais surtout en portant l'accent sur le problème environnemental lié à la santé* […]. Alors, il y avait une force à notre combat depuis la perspective de la protection de l'environnement et le problème de la santé. Et le peuple commença à comprendre qu'il y a un problème avec sa santé, qu'il y a un problème avec l'environnement, qu'il y a une pollution et on commença à parler des produits toxiques qu'on respire depuis longtemps. Ce travail avec la santé, ce travail avec l'environnement, lui a donné une force. »[50]

[49] Entretien de Madame Zora, Vieques, Porto Rico, novembre 2012, «Mme Zora_ como el militarismo afecta las comunidades. La mayoría tiene problemas de pobreza, de prostitución y el problema de poco desarrollo económico, y enfermedades como el cáncer y otras condiciones que vienen como consecuencias de las practicas militares. ».

[50] Entretien avec Mr. Iman, Vieques, Porto Rico, novembre 2012: «Entonces nosotros decidimos de organizarnos de nuevo. Pero dando lo una dirección distinta que lo había sido and la lucha anteriormente. Por primera vez nosotros nos presentamos para sacar la marina. ¡Que se fuera la marina (Punto)! A nosotros empezamos a darle forma a un proyecto más científico sobre la lucha. De una visión más estratégica, de una visión más política no en termino de partido si no de una mentalidad más política de como aglutinar de ser incluyente de traer la gente. Abrir camino de nuevo al congreso de los estados unidos. Abrir camino hacia la comunidad para los estados unidos y a internacionalizar el caso de Puerto Rico. *Pero sobretodo dando le emphasis al problema ambiental vinculado con la salud*. […] Entonces, era una fuerza a nuestra lucha desde la perspectiva de la protección del

Ce tournant environnemental de la lutte contre la marine américaine correspondit aussi à la fin de la guerre froide et la popularisation des problématiques environnementales au niveau mondial. Sherrie Baver et Barbara Lynch avancent l'hypothèse que c'est le fait d'avoir reformulé l'opposition à la marine en termes de justice environnementale et de droits de l'homme qui a rendu possible un large rassemblement allant au-delà des partis politiques[51] aboutissant au départ de la marine Américaine en 2003.

Ces trois moments de politisation de la question environnementale dans le conflit politique entre une partie des habitants de Vieques, le gouvernement de Porto Rico, le gouvernement fédéral des États-Unis et la marine américaine révèle deux chemins différents. Dans le premier chemin, la question environnementale intervient comme un argument supplémentaire venant étayer une position idéologique à l'encontre de la marine. C'est le cas de monsieur Iman, ancien membre du parti indépendantiste pour qui « la racine de ce problème a avoir avec la colonisation de Porto Rico, avec la situation politique »[52] . C'est aussi le cas de monsieur de Tori et plus généralement du CRDV, qui virent l'argument environnemental comme une preuve supplémentaire du bien-fondé de leur opposition à la marine. Un autre chemin de politisation vient d'acteurs qui établissent la connexion entre une atteinte à leur source de vie (pêcheurs) ou à leur santé comme madame Zora, puis s'engagent dans le mouvement contre la marine américaine.

---

medio ambiente y el problema de la salud. Y el pueblo empieza a entender, de que hay un problema con su salud, de que hay un problema del ambiente, de que hay una contaminación y empezamos a hablar de los tóxicos que estamos humeando desde mucho tiempo. Este trabajo con la salud, este trabajo con el medio ambiente, le dio una fuerza. ».

[51] McCaffrey, K. & Baver, Sherrie, L, "Ni Una Bomba Mas": Reframing the Vieques Struggle", *in* Baver, Sherrie L & Deutsch Lynch, B. *op. cit.*, pp. 109-126.

[52] Entretien de Mr. Iman, novembre 2012, Vieques (Porto Rico) : «la rais de este problema tiene que ver con la colonización de Puerto Rico, con la situación política. ».

## Dépollution, réparation et justice environnementale : « la lucha continúa »

**Photo 23. Peinture sur pierre à Vieques « Esperanza y Descontamination, Rescate, Desarollo" et des soldats avec des têtes de mort, 2012.[53]**

Si le départ de la marine américaine en 2003 représenta une victoire pour les participants des nombreuses manifestations et en particulier pour le CRDV, les difficultés rencontrées par la population demeurent encore importantes. Les objectifs principaux de ce comité sont résumés par les quatre « D » : « Demilitarisation, Decontamination, Devolution, and Development ». Concernant la démilitarisation, le départ de la marine américaine ne signifia pas la fin de toute activité militaire sur Vieques. La marine continue à utiliser deux sites : l'un étant un radar trans-horizon, (ROTHR site), et l'autre un site de télécommunications sur le mont Pirata[54]. Les deux sites font l'objet de contestations dues aux inquiétudes concernant l'intensité des ondes émises.

Concernant la décontamination des terres, après 60ans de présence, la partie est de l'île occupée par l'armée est polluée principalement par de nombreux obus et autres bombes qui n'ont pas explosé, tandis que la partie ouest, utilisée comme entrepôts de munitions, l'est par la lixiviation de certains métaux lourds et d'autres produits chimiques. Il s'agit de s'assurer que, comme convenu, lors du « Spence Act »[55], la dépollution est convenablement menée. L'EPA (Environmental Protection Agency) en charge de la décontamination, avance avoir dépollué *en surface* environ 38% des zones concernées (1457 sur 3844 hectares), avoir déjà enlevé 8074 tonnes de métaux (en en recyclant 80%) utilisé en tout 215 millions de dollars

[53] Collection de l'auteur.
[54] Public Law 106-398 du 30 octobre 2000, National Defense Authorization Fiscal year 2001, 114 STAT. 1654A–354.
[55] Ibid.

pour cette dépollution[56]. Cependant, reconnaissant que l'EPA a effectué une décontamination en surface, il perdure une méfiance au sein de la population de Vieques vis-à-vis de cette agence, comme le relate monsieur Tori :

> "Mr. Tori_ The community has no say on the cleaning process, the EPA [does]. Puerto Rico is supposed to be monitoring, but we all believe there is very little monitoring. People have come to these meeting but they become disgusted at the attitude of the military and the company. And there is virtually no genuine participation in the cleaning process. Only sporadic denunciation for example in relation to the navy strategy of open detonation of explosives." [57]

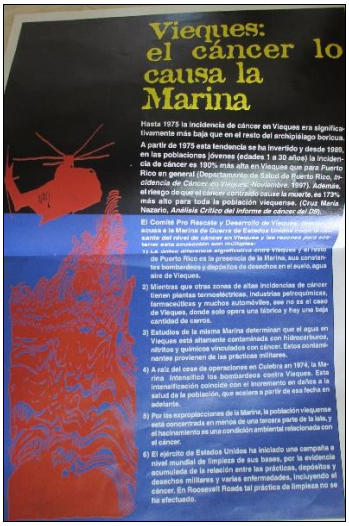



**Photo 24. Tract pointant la responsabilité de la marine dans l'incidence du cancer, 2012.[58]**

L'activité militante de ce comité après le départ la marine en 2003, comme l'affirme Sherrie Baver a trait de plus en plus à une quête pour une justice environnementale[59]. Il ne s'agit plus uniquement d'obtenir une dépollution des terres et des milieux marins, il s'agit aussi de montrer le lien entre l'exposition de la population à cette pollution et les problèmes de santé rencontrés sur cette île, et en particulier le fort taux de cancer. Si depuis 2003 la marine américaine n'exerce plus ses activités de bombardements et d'entraînement militaires, l'histoire de ces activités demeure présente à travers la pollution des terres et des eaux qu'elle engendra. En 2002, l'agence américaine des substances et des maladies toxiques affirma que les taux élevés de résidus de métal dans les poissons comestibles ne posaient pas de problème

[56] Ibid.
[57] Entretien de Mr. Tori, Vieques, Porto Rico, novembre 2012.
[58] Photo de l'auteur, archives du Fort Conde à Vieques (2012).
[59] Baver, Sherrie L. «Peace is More than the End of Bombing: The Second Stage of the Vieques Struggle», in *Latin American Perspectives,* vol. 33 N°1, Thousand Oaks, Sage Periodical Press, janvier 2006.

de santé[60]. Une affirmation qui fut réfutée par la même agence sept ans plus tard[61]. Par cette pollution la marine est encore présente dans les corps des habitants :

> « Mr. Tori_ We were successful in raising the consciousness, mobilizing and we stopped the bombing. But the Navy continues to be with us, and will be with us, for many many years, because *they are in our bodies, they are in our blood systems. They are in the land, and the water, in the soil, in the food chain.* The lands that the Navy controlled are still controlled by the US federal government, most of them, and not the community and we need to continue to push to get those lands back in the hands of the people. »[62]

Des tentatives infructueuses eurent lieu pour saisir la justice et dénoncer cette exposition de la population sans succès jusqu'à ce jour. Pourtant, la morbidité de Vieques est une réalité prégnante pour madame Zora, dans sa pratique professionnelle mais aussi dans sa vie personnelle ou plusieurs membres de sa famille sont morts de cancers différents :

> «Mme Zora_ Dans la famille du coté de ma mère, mon oncle est mort du cancer du pancréas. Un mois après, sa belle-sœur meurt, la belle-sœur de mon oncle qui est mort, elle meurt d'un cancer du sein. Et le fils ainé de celle qui est mort du cancer du sein, meurt d'un cancer du cerveau un mois après. En trois mois, trois sont morts. Ça du côté de la famille de ma mère. Un frère, le beau-frère et le cousin de ma mère. Aucun n'avait de relation avec les autres, parce qu'un était du pancréas, un autre du sein, un du cerveau, et ma fille avait une leucémie. C'est des cancers différents, aucun n'est lié. Dans celui du sein, il y a un facteur génétique, dans celui du colon il y a un facteur génétique, mais ce qu'ils ont eu n'était pas génétique. C'est quelque chose qu'on se dit, c'est pas facile à croire, mais c'est notre réalité… » [63]

Cette histoire lourde de souffrances de madame Zora, et plus globalement d'une population vivant aux abords d'une zone de bombardement pendant 60 ans, atteste aussi de cette constitution coloniale du monde. Les emplacements de ces zones d'entraînement militaire et de bombardement ne sont pas aléatoires. Elles se situent dans ces espaces du

---

[60] U.S. Department of Health and Human Services Agency for Toxic Substances and Disease Registry Division of Health Assessment and Consultation, *Exposure Investigation Isla de Vieques Edible Fish*, [en ligne], 14 mai 2002, disponible sur<http://www.atsdr.cdc.gov/HAC/pha/IsladeViequesEdibleFish/Fish_%20ExposureInvestigationMay142002.pdf >, consulté le 15 mars 2016, p. 10.

[61] Navarro, Maryssa « Navy's Vieques Training May be tied to Health Risks », in *New York Times*,[site web] 13 Novembre 2009, disponible sur < http://www.nytimes.com/2009/11/14/science/earth/14vieques.html?_r=0 >, consulté le 15 mars 2016.

[62] Entretien de Mr. Tori à Vieques, Porto Rico, novembre 2012.

[63] Entretien de Mme Zora, Vieques, Porto Rico, novembre 2012 : «Mme Zora_ En la familia por parte de mi madre, mi tío muere de cáncer de páncreas. Al mes muere su cuñada, la cuñada de mi tío que murió, se muere del cáncer del seno. Y el hijo mayor de esa que murió del cáncer del seno, muere del cáncer de celebro un mes después. En tres meses mueren ellos tres. Eso de mi familia por parte de mi mama. Un hermano, el cuñado y el sobrino de mi mama. Ninguno tenía relación con el otro porque uno de páncreas, uno de seño, uno de cerebro, y uno de hígado. y mi hija tenia leucemia. Son diferentes, ninguno se relaciona. El de seño hay un factor genético, el de colón hay un facto genético, pero que ello tuvieron no genético. Es algo que uno se dice, no es fácil de creer, pero es nuestra realidad. ».

monde jugés périphériques et dont les habitants ne reçoivent pas les mêmes considérations. C'est bien dans les colonies, là où selon le principe hétérotopique, il est possible d'y faire ce que l'on ne ferait pas dans le « *mainland* » que se sont déroulés ces entraînements militaires. La France fit de même avec les essais nucléaires en Polynésie. Cette alliance militaire et impériale est explicite lorsque la marine française fut elle aussi, invitée à utiliser la zone de Vieques pour des exercices militaires en décembre 1985.

Le cas de Vieques dévoile cet étage supplémentaire dans la constitution coloniale du monde, c'est-à-dire, reprenant les mots des habitants de Vieques, cette situation de "colonie de la colonie" [64]. Les bombardements n'eurent pas lieu sur l'île principale de Porto Rico. Ceux-ci prirent place dans une zone périphérique de la périphérie. Vieques apparaît comme délaissée par le gouvernement de Porto Rico. Les objectifs du comité de voir un développement économique endogène et une *dévolucion* (remise de terre en espagnol) ne furent point atteints. Le développement économique reste faible et surtout exogène selon monsieur Tori :

> "Mr. Tori_ We have a very clear idea for the development of Vieques: a Vieques freed from the Navy presence to have an economic program in the benefit of the people of Vieques. To try to avoid many of the economic problems that we see in other places of gentrification, displacement, population substitution, speculation with the land, and so we have now in Vieques all of these problems. Most of the tourism business and industries belong to people who look like me and not like you, look like me[White] and not like the people who work with me here in the museum [Black]." [65]

Vieques est la plus pauvre municipalité de Porto Rico possédant l'un des plus forts de taux de chômage de l'île.

L'on remarque également un plus fort pourcentage de Noirs. Lors de mon entretien avec Mme Zora, au phénotype reconnu comme Noir, elle ne cessa de me dire combien je ressemblais à son cousin et que je pouvais aisément passer pour un habitant de Vieques. Dans cette zone subalterne, la présence de la marine fut moins visible. Encore, par l'emploi des personnes locales[66], la marine tenta de légitimer sa présence par une contribution à l'économie locale. Dans les faits, cette contribution économique permit aussi de dissuader les contestations politiques. Ainsi, l'expérience de la marine la plus puissante du monde ne s'est

[64] McCaffrey, K. Military, *Power and popular protests, The US Navy in Vieques,* Porto Rico New Brunswick, Rutgers University Press, 2002, p. 10.
[65] Entretien de Mr. Tori à Vieques, Porto Rico, novembre 2012.
[66] David Sanes, celui qui fut tué par l'accident de la Marine en 1999, était un habitant de Vieques employé par la Marine.

pas traduite uniquement par un rapport de force frontal. Le mari de Mme Zora était employé par le Marine. Bien que convaincue de l'action néfaste sur la santé pulique de la marine, elle dut attendre que son mari prenne sa retraite avant de s'engager dans "*la lucha*".

Dans ce contexte de violence où se conjuguent domination militaire et domination coloniale, la problématique écologique, au-delà de ses effets véritables, apparut aussi comme un recours stratégique de lutte, c'est-à-dire comme une de ces armes des faibles. Elle offrit un recours, un levier d'action, un moyen de résister à cette population dominée. En particulier, la focalisation sur les problématiques écologiques favorisa une discussion de l'occupation de la marine en reléguant la question coloniale et l'opposition politique en arrière-plan. Cette focalisation sur l'écologie permit à certains gouvernements comme la France d'engager la discussion de leur responsabilité dans ces formes de dominations coloniales et militaires sans nécessairement aborder la question de la justice, ni celle du tort politique. Pour exemple, la loi N°2010-2 du 5 janvier 2010 relative à la reconnaissance et l'indemnisation des victimes des essais nucléaires français n'est pas une reconnaissance de crime, mais seulement la reconnaissance d'une relation entre exposition aux rayonnements et certaines pathologies. Elle ne prévoit pas la justice, mais bien une indemnisation. En février 2016, le Président de la République François Hollande fit le déplacement en Polynésie et reconnut des "impacts" sur l'environnement et la santé publique des essais nucléaires. La condescendance fut poussée à son paroxysme quand le Président y inclut les impacts socioéconomiques de l'arrêt des essais nucléaires :

> « Je reconnais que les essais nucléaires menés en Polynésie française entre 1966 et 1996 ont eu un impact environnemental, provoqué des conséquences sanitaires et aussi, et c'est un paradoxe, ont entraîné des bouleversements sociaux lorsque les essais eux-mêmes ont cessé. »[67]

Cette reconnaissance des impacts environnementaux fut indexé à une réaffirmation d'une raison digne voire d'un bien fondé de la relation coloniale qui régissait les rapports entre la France et la Polynésie à l'époque, sous la forme d'une "contribution":

> « Sans la Polynésie, la France ne se serait pas dotée de la force nucléaire et donc de la force de dissuasion. La France serait toujours une nation respectée mais n'aurait pas, par cette force de la dissuasion, la capacité d'être une nation pleinement indépendante et capable de se faire entendre partout. Cette contribution que vous avez apportée, je veux la reconnaître solennellement aujourd'hui devant vous.» [68]

[67] Siraud Mathile & de Royer Solenne, « Hollande reconnaît «l'impact» des essais nucléaires en Polynésie », *in Lefigaro.fr*, [ site web], 22 février 2016, disponible sur < http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2016/02/22/01016-20160222ARTFIG00189-en-polynesie-francois-hollande-attendu-sur-le-dossier-des-tests-nucleaires.php >, consulté le 1 mars 2016.
[68] Ibid.

Cette reconnaissance à demi-teinte de la France envers la Polynésie ne fut même pas à l'œuvre dans le cas Vieques. Au contraire, la problématique écologique fut un moyen de prolonger une domination militaire/coloniale.

## C. ...à l'écologie-sans-les-hommes : le Vieques National Wildlife refuge

### La conservation écologique comme prolongement d'une domination coloniale

L'une des questions les plus importantes concernant la fin des opérations de bombardements de la marine américaine concerna le sort des terres utilisées par celle-ci. Que faire de ces terres ? Devraient-elles être remises au gouvernement portoricain et plus particulièrement aux autorités locales de Vieques comme le souhaite le CRDV ? Plus encore, que faire de ces terres polluées tant par des métaux lourds que par la présence de munitions et de bombes susceptibles d'exploser ? Le gouvernement américain prit une décision assez surprenante. Les terres occupées par la marine furent remises au département de l'intérieur, qui à son tour les attribuèrent à l'agence US Fish and Wildlife Service (le service américain des poissons et de la vie sauvage USFWS) afin d'en faire une réserve « naturelle ». Le 1er mai 2001, les 32 $km^2$ de la partie ouest de Vieques utilisés par la marine furent rendus à différentes agences locales et fédérales. 17$km^2$ furent rendus à la municipalité de Vieques, 3$km^2$ au Puertorican Conservation Trust, et 12,5 $km^2$ furent transférés au département de l'intérieur qui en fit immédiatement une *National Wildlife Refuge*, (un refuge national pour la vie sauvage) managé par la US Fish and Wildlife Service. En 2003, les 59 $km^2$ de la partie ouest utilisée par la marine comme dépôt de munitions furent cédés à la USFWS étendant ainsi la superficie du refuge à près de 72$km^2$. Ce geste du gouvernement américain est à différencier de la situation de Tchernobyl 30ans après l'explosion de la centrale et l'évacuation, où l'on assiste à une recrudescence des mammifères et autres animaux. À Vieques, il ne s'agit pas uniquement d'une biodiversité qui se serait accrue par ce que les hommes ne peuvent plus y aller. Il s'agit plutôt de l'acte par lequel cette terre polluée est expressément instituée en réserve naturelle.

Le choix de faire de ces terres bombardées et polluées une réserve pour la vie sauvage soulève deux questions. D'une part, quelle signification politique ce transfert de terres polluées par la marine américaine à l'USFWS comporte-t-il pour les habitants de ces îles ? D'autre part, quelle conception de la nature et de la vie sauvage ce geste met-il en avant ? En premier lieu, la désignation des terres et zones bombardées par la marine comme une réserve

naturelle pour la biodiversité fut perçue comme un prolongement d'une usurpation coloniale de terre. Ne remettant pas ces terres aux autorités locales, les habitants continuent à être aliénées de ces terres et confinés à cette étroite bande, au centre de l'île. Cette exclusion se traduit de fait par l'impossibilité de s'y rendre à cause de la dangereuse pollution. Mais elle se manifeste aussi politiquement dans l'exclusion des habitants et des autorités locales de la gestion et des décisions relatives à l'usage de celle-ci. En ce sens, pour la population locale, le transfert interne aux États-Unis de la marine au US Fish and Wildlife ne représente pas un changement de propriétaire. La pollution militaire de ces terres confère une certaine propriété irrémédiable à la marine. Cette « propriété » de la marine américaine demeure évidente pour madame Zora qui y voit une connivence avec le USFWS. Le USFWS « garderait » le terrain au cas où la marine déciderait de revenir :

> «Mme Zora_Ce qu'ils [USFWS] font fondamentalement c'est protéger les terrains de la marine. Jusqu'à ce qu'ils décident s'ils reviennent ou pas. On va pas les laisser revenir. Je comprends que c'est l'organisme protecteur si jamais, pour quoique ce soit, ils doivent revenir ici, c'est une certitude ça…. Ici ou ailleurs. Wildlife s'en va et la marine revient. C'est fondamentalement tout ce qu'on pense de Wildlife. Ils préservent les terrains de la marine. » [69]

Ici, de manière analogue au cas haïtien, la préservation de l'environnement devient avant tout un contrôle sur des ressources naturelles et des terres. En ce sens, la mise en place de cette réserve naturelle est considérée comme le prolongement d'un contrôle des États-Unis sur les terres de Vieques, c'est-à-dire comme le prolongement d'une présence coloniale et militaire.

## Une écologie militaire : « the sanctuary effect »

En second lieu, la constitution de ces terres en refuge naturel laisse entrevoir une conception particulière de la conservation de la vie sauvage. En une phrase, le Spence Act fait d'une terre utilisée comme terrain de bombardement « Live Impact Area », un refuge pour la vie sauvage « wilderness area » :

[69] Entretien de Mme Zora, Vieques, Porto Rico, novembre 2012 : « Ellos [USFWS] que hacen básicamente es proteger los terrenos que son de la marina. Hasta que ellos decidan si regresan o no regresan. No los vamos a dejar regresar. Yo entiendo que es el organismo protector por si acaso cualquier cosa ellos tienen que regresar por acá, es una segura esto…… aquí o a otra sea. Wildlife se va y regresa la marina. Es básicamente solo lo que pensamos de Wildlife. Estan cuidando los terrenos de la marina. ».

> « RESPONSIBILITY FOR LIVE IMPACT AREA. —Upon a termination of Navy and Marine Corps training operations on the island of Vieques under subsection (b)(1), the Secretary of the Interior shall assume responsibility for the administration of the Live Impact Area, administer that area as a wilderness area under the Wilderness Act (16 U.S.C. 1131 et seq.), and deny public access to the area."[70]

Les terres et les eaux adjacentes de ce refuge abritent aujourd'hui quatre espèces de plantes et dix espèces animales en danger[71]. En particulier, les plages de ce refuge sont des lieux de ponte pour les tortues luths, les tortues imbriquées et les tortues vertes. Cette transition d'une utilisation militaire des trois quarts de l'île à son érection en tant que refuge pour la préservation de l'environnement pose de nombreuses de questions. Comment passe-t-on d'un terrain qui fut bombardé pendant plus de 60 ans à un refuge de la vie sauvage ? Comment passe-t-on d'un lieu invivable pour les hommes à une nature refuge pour la vie sauvage ? Quelle conception de la conservation de la vie sauvage suppose ce refuge-là ? Plus précisément, quels rapports avec les hommes est institué par un tel refuge ?

L'association entre l'occupation d'un terrain pour exercice militaire et la préservation écologique de ces espaces apparaît déjà dans un rapport de la marine américaine en 1980. À la suite des accusations de destruction de l'environnement faite par le gouverneur Roméro-Barcelo en 1978, la marine américaine rédigea un rapport d'évaluation d'impacts environnementaux de ces activités à Vieques en 1980. En conclusion de ce rapport de 529 pages, la marine défend sa pratique en déclarant que les impacts environnementaux consécutifs à leurs activités comprenant une érosion des sols à des points précis et quelques atteintes à la végétation sont relativement minimes et peuvent être atténués simplement[72]. En ce qui concerne la vie sauvage, hormis quelques effets indirects liés à la destruction d'habitats ou de pertes dues à des munitions « égarées », la marine avance que sa présence et son activité *ont été bénéfiques*, créant un « effet sanctuaire » :

> « Impacts on wildlife are minor resulting from indirect losses due to the impact on habitat and occasional losses of individual from stray ordnances. Positive impacts include the *sanctuary effect* which results from restricted access to Navy lands. » [73]

---

[70] Public Law 106-398 du 30 octobre 2000, National Defense Authorization Fiscal year 2001, 114 STAT. 1654A–354.

[71] U.S Fish & Wildlife, *Vieques National Refuge (English brochure)*, [en ligne] 2008, disponible sur < https://www.fws.gov/uploadedFiles/Region_4/NWRS/Zone_3/Caribbean_Islands_Refuges_Complex/Vieques/PDFs/ViequesBrochure_Eng.pdf >, consulté le 15 mars 2016, p. 2.

[72] Department of the US Navy, *Final environmental Impact Statement, Continued use of the Atlantic Fleet Weapons Training Facility, inner range (Vieques)*, Tippet, Abbets, McCarthy, Stratton & Ecology and Environment Inc. October 1980, p. ii.

[73] Ibid., p. iiii, je souligne.

L'utilisation militaire de ces terres est présentée comme ayant eu une action positive sur l'environnement et particulièrement sur la vie sauvage. Cette association de ce que je nomme une *écologie militaire* ne peut être réduite à la seule orientation politique de ce rapport et au contexte conflictuel dans lequel cette réserve fut créée. Cette association tient aussi et surtout à une conception particulière de la préservation de l'environnement qui n'est pas l'apanage de la marine américaine.

L'effet sanctuaire mis avant en 1980 par la marine comprend deux dimensions. Il se manifeste d'abord par sa fonction concrète consistant à empêcher l'entrée d'un espace par les hommes. En effet, l'action de la marine américaine est décrite ici comme écologiquement positive non pas par ses exercices militaires, mais par l'interdiction qui fut faite aux résidents de pénétrer ces terrains. Dans cette conception de la préservation, l'action écologique est définie comme celle qui consiste *à empêcher aux hommes l'accès à un espace en particulier*. Par ses grillages, la marine aurait prévenu l'entrée de l'homme, c'est-à-dire l'entrée de prédateurs. La marine américaine s'instaure ainsi comme cette « superpolice » environnementale qui sut effectivement maintenir les hommes hors de ces espaces.

Il est à préciser cependant que cette restriction d'accès concerne *certaines* activités des hommes en l'occurrence la pêche et la chasse. Ce sanctuaire est loin d'être préservé de l'action des hommes. La marine est présente par ses activités militaires. Comme l'affirment César Ayala et José Bolivar « There are few places on the planet more touched by destructive human contact »[74]. Le paradoxe de cet effet « sanctuaire » militaire se trouve dans l'apparente discrimination des activités tolérées où le bombardement d'un terrain est jugé moins néfaste pour la vie sauvage que la pêche par les habitants locaux. Les exercices militaires et bombardement n'ayant pas pour fonction d'assurer la vie des militaires, ni d'exploiter les ressources naturelles sont, aux dires de ce rapport, si ce n'est compatibles avec la préservation écologique, à tout le moins peu néfastes pour l'environnement.

L'envers de cette exclusion des habitants locaux par de ces espaces est l'appropriation de celui-ci et de ses ressources par ceux en charge d'expulser ces habitants. En ce sens, cette « action écologique » fut initiée par l'achat des trois quarts de l'île au début des années 1940 par la marine et consiste essentiellement à prévenir l'utilisation des ressources naturelles de

[74] Ayala J. César & Bolivar L. José, *Battleships Vieques, Puerto Rico from world war II to the Korean* War, Markus Wiener Publishers Princeton, 2011, p. 164.

l'île par les habitants. Cette appropriation fut prolongée en 2003 lors des transferts de terre par la USFWS mais aussi par le Conservation Trust of Porto Rico. Le Conservation Trust of Puerto Rico est une organisation locale qui a pour but d'acheter des terrains à l'aide de fonds privés afin de prévenir l'exploitation de leurs ressources naturelles. À l'instar du Conservatoire du Littoral en France, le geste explicite du Conservation Trust of Puerto Rico consiste à *s'approprier des terres* pour la préservation.

De même, la USFWS est une agence du département intérieur des États-Unis qui a pour fonction de préserver cette réserve. Ils ont à leur disposition des agents fédéraux armés de pistolets, chargés de faire respecter la loi, et notamment d'empêcher les habitants de pénétrer dans certaines parties de cette réserve. Aujourd'hui la partie ouest de l'île, anciennement utilisée pour le dépôt de munitions, est ouverte à la visite. La partie est de l'île où se déroulèrent les bombardements reste pour l'instant interdite au public. Il en résulte une situation où, qu'il s'agisse de la marine américaine du Puertorican Conservation Trust ou encore de la USFWS, l'action écologique demeure essentiellement la même : sceller les ressources naturelles et certains espaces de la supposée prédation de la population. L'appropriation de terre devient le mode opératoire de la pratique de conservation. Cette écologie militaire révèle une *écologie-sans-les-hommes* où l'action écologique consiste précisément à empêcher la population locale d'avoir accès à ces ressources. Ainsi, l'un des responsables du National Wildlife Refuge, Monsieur Mitch, précise lors de notre entretien que la conservation n'est pas une affaire de gestion de la nature, mais bien une gestion des hommes :

> « Mr. Mitch_ Nature does not really need management, what we need is people management. Because our activity impact negatively the environment. » [75]

Pour les habitants, cette conservation est aussi et surtout un rapport domination entre le gouvernement américain et les habitants de Vieques.

## Fétichisme et pilotage d'une nature invivable pour les hommes

Le deuxième aspect de ce « sanctuary effect » est la sacralisation d'une nature. Dans son sens premier, le sanctuaire désigne un lieu sacré. L'espace protégé est ainsi sacralisé et socialement construit en nature. Cette construction sociale de la nature et ce pilotage de la biodiversité[76] sont évidents dans le cas de la mise en place de cette réserve à partir d'un

[75] Entretien avec Mr. Mitch, Vieques (Porto Rico), novembre 2012.
[76] Blandin, Patrick, *De la protection de la nature au pilotage de la biodiversité*, Versailles, Édition Quae, 2009.

terrain bombardé. En effet, cette protection de la nature ne consiste pas simplement à polir un objet déjà là, préalablement constitué, dont il suffirait de mettre quelques barrières autour afin de le laisser demeurer. Au contraire, ces pratiques de conservation avec les hommes co-construisent cette nature. C'est ici que je souhaite mettre en lumière la construction particulière de cette écologie militaire.

L'un des aspects les plus surprenants mais aussi les plus caractéristiques de cette écologie militaire réside dans la coexistence d'une nature sacralisée avec un milieu invivable pour les hommes. Cette coexistence est décrite dans le récit de madame Mathilde, une employée de USFWS. Née à Vieques et ayant vécu toute sa vie sur cette île, madame Mathilde est resté à l'écart du mouvement contre la marine américaine. Ayant poursuivi sa passion pour la nature et les animaux dans ses études universitaires, elle travaille aujourd'hui avec USFWS. Tout en décrivant la beauté du paysage, madame Mathilde précise que pour aller surveiller les tortues, elle doit suivre des formations de la marine pour éviter les obus qui n'auraient pas explosé. Elle doit également avoir une escorte de la marine :

> « Mme Mathilde_ It is beautiful. You know you can go. Ok, I have the advantage because I do patrol the sea turtles. The navy gives you some workshops and certification for unexploded ordonnances. You know we avoid everything. We just go for the sea turtles; I don't want to blow up. It is not that I am going to go there and keep on hitting bombs and stuff…
> L'auteur_ So they train you so you can go without them?
> Mme Mathilde_ Yes, but still we have escort. And it is good because they help you. It is nice, you see these amazing scenaries. It is very beautiful! »[77]

Cette étrange association d'une nature admirable et d'un terrain miné par des bombardements ne semble pas poser de problème pour ce membre de l'USFWS. Pourtant, c'est bien au péril de sa propre vie, au risque de marcher sur une bombe ou un autre obus qui n'aurait pas explosé que madame Mathilde peut avec plaisir admirer cette nature. De manière analogue au cosmonaute, qui pour observer la beauté de la planète terre doit se munir d'un équipement lui assurant son oxygène dans l'espace, elle doit se faire accompagner par une équipe spécialisée de la marine. La nature observée est invivable pour les hommes.

Cette association d'un espace inhabitable de par la dangerosité de la pollution militaire laissée par la marine et un espace de conservation d'une nature sacralisée, n'est pas fortuite. Cette association a priori étrange d'une nature invivable pour les hommes et d'une réserve naturelle rejoint en effet une conception de la conservation, comme d'un lieu où les hommes ne demeurent pas. Le cas de cette réserve naturelle à Vieques montre un espace où non

[77] Entretien avec Mme Mathilde Vieques, Porto Rico , novembre 2012

seulement les hommes ne demeurent pas, mais plus encore, *où ils ne peuvent pas demeurer*. Cette pensée extrême de la conservation de la nature et de la biodiversité trouve ici, outre le transfert concret de terre, une alliance conceptuelle avec l'action de la marine. En ce sens, ce n'est qu'à la condition que les 60 années de bombardement aient rendu ces espaces inhabitables – en particulier la zone est – qu'il fut possible d'en faire une réserve naturelle de la vie sauvage. Si madame Mathilde décrit l'aide pratique de l'escorte de la marine pour observer les tortues, cette « aide » fut bien plus profonde. La marine, par ses activités militaires excluant les possibilités de demeures humaines a concrètement créé les possibilités de cette réserve naturelle. Ci-gît le trait principal de cette *écologie-sans-les-hommes*. Ce n'est qu'à la condition que la terre ne soit plus une demeure des hommes qu'elle peut être le refuge de la vie sauvage.

Cette alliance conceptuelle entre conservation et activité militaire et cette étrange construction sociale de la nature trouvent des manifestations concrètes dans la manière dont les activités de la marine américaine ont modelé ces espaces de conservation tant dans la zone ouest utilisée comme dépôt de munitions que dans la zone est, la zone de bombardement. Dans la zone ouest, madame Mathilde me raconta comment les chauves-souris trouvèrent des abris dans les bunkers utilisés par la marine pour stocker des munitions :

> « Mme Mathilde_ In this project, we took some bunkers which are inside the land that are managed by the FSW. They are not that accessible for the public but the bats live there. Even though they don't have real caves, we have them, you know. Since there are there already. We did some modifications on the bunkers for them. And they are adapting very well ! »[78]

De même, elle explique comment l'action des bombes de la marine a créé les conditions d'habitat pour des oiseaux migrateurs dans la zone ouest :

> « Mme Mathilde _ Vieques is very important for the migratory birds. I am not a bird person. But believe it or not. These holes these bomb holes they get filled up with water and we have some lagoons that were made in the eastern side of the island. There are lagoons and there are holes from the bombs that are also filled with water during rainy season. You see a lot of birds, lots of birds. And we don't know which they are because my eyesight is not that good even with binoculars. I am not a bird person, but there is a lot of birds in that area. » [79]

Ici, l'activité militaire en elle-même est présentée comme l'artisan des conditions d'habitat favorables à la vie sauvage. Cette nature a été militarisée, donnant naissance à de nouveaux habitats pour la vie sauvage mais aussi rendant sa visite dangereuse pour ceux-qui

[78] Entretien avec Mme Matilde Vieques, Porto Rico, novembre 2012,
[79] Ibid.

s'y aventurent. Monsieur Xavier, l'une des personnes en charge de vérifier la dépollution de la partie ouest qui arpente ces terrains tous les jours raconte comment il rencontre souvent des cadavres de chevaux et d'autres animaux qui ont marché sur ces bombes.

Plus qu'une fabrication militaire des habitats pour la vie sauvage, les membres de USFWS façonnent la nature en fonction de l'image qu'ils en ont comme le relate madame Mathilde :

> « Mme Mathilde_ We see tracks and we identify them, [find out] what kind of species of sea turtles it is. So we mark the nest. And we take some information (GPS readings, measurements). We then give them a calendar of 60 days and before the 60 days, 55 or maybe 65 or 70 days they hatch. So after they hatch, we open the nest to check out what happened inside the nest. With the shells, we can say ''ok, that is a sea turtle that went away''. Sometimes you find some of them that are stranded inside the nest, which Nature would say: ''those are the ones who are supposed to die'', because they are weak, because they were born after, or whatever reason. But we take them out of the nest and we give them a second chance of life. »[80]

En aidant les tortues, en allant même à l'encontre ce que « Nature aurait décidé », elle montre comment la conservation inclut cette part active du pilotage de la biodiversité.

Enfin, outre la sacralisation et la militarisation de cette nature, la valeur conférée à la conservation de cette nature vient également de sa traduction mathématique en une surface exprimable par un nombre. Il ne s'agit plus uniquement de préserver des espèces animales et végétales en danger ainsi que leurs habitats, la grandeur de la surface occupée devient porteuse de sens par elle-même. Monsieur Mitch, l'un des responsables de l'USFWS, se plaint du fait que la population locale ne perçoive pas l'importance du travail de conservation qui est mené par son agence. L'une des manières par lesquelles il exprime l'importance de cette réserve est de mettre en avant sa surface :

> «Mr. Mitch_ We are the second biggest conservation area [in Puerto Rico]. Nobody sees it that way. People don't really care. People are like "screw conservation, screw you, leaves the land go away, and we are going to manage it". And that is really what it comes down to. »[81]

La grandeur de la surface en vient à faire le sens de la conservation. Cette réduction des terres conservées à une surface, à un nombre d'hectares donne une valeur à ces terres qui est indépendante de la qualité de la nature de celle-ci. La pollution militaire de ces sites est occultée. Par cette mesure, les terres du Vieques National refuge sont présentées comme étant essentiellement comparables aux terres conservées par le US Fish and Wildlife Service en d'autres lieux. Occultant la pollution laissée par la marine de la conception de ces espaces, les

[80] Ibid.
[81] Entretien avec Mr. Mitch Vieques, Porto Rico , novembre 2012

membres de USFWS, comme monsieur Mitch, occultent l'histoire humaine de ces terres et plus encore la charge émotionnelle et politique dont elles sont recouvertes. Indépendamment de la présence d'espèces animales et végétales en danger, ces terres sont irrémédiablement associées à la présence de la marine. Elles sont indissociables de la domination coloniale et des souffrances qu'engendra la présence de la marine. Comment percevoir la beauté du paysage et des espaces animales et végétales d'une réserve quand celle-ci porte encore les traces de la domination militaire et coloniale d'une population sur plusieurs générations ?

## D. La nature, lieu d'une lutte décoloniale

Cette plongée dans les expériences d'écologie politique de l'île de Porto Rico expose deux orientations différentes par lesquelles la préservation de l'environnement est politisée. Partant de l'expérience de la lutte contre les projets miniers du gouvernement portoricain dans le centre de l'île, j'ai montré une naissance d'un mouvement écologiste local qui s'engagea pour la préservation de l'environnement et surtout revendiqua une participation dans les décisions relatives à l'usage des terres à l'instar de Casa Pueblo. L'assomption d'une responsabilité politique pour l'environnement par le « peuple » ou la « communauté » vient à contre-courant d'une politique coloniale américaine qui fit de Porto Rico une île à exploiter. Ici, la préservation écologique devient une forme de résistance à cette domination politique coloniale. Plus encore, cette écologie politique là maintient un lien culturel et politique (par la participation de la communauté) avec les lieux, les espaces et les écosystèmes à préserver. La mise en place d'une Bosque del Pueblo (forêt du peuple) par Casa Pueblo met en exergue ce lien entre ceux qui habitent l'île, le « peuple », les espaces et écosystèmes à préserver, faisant de Porto Rico la véritable demeure d'un peuple.

A l'opposé, l'expérience de Vieques atteste d'une forme de préservation qui exclut les hommes. Si les arguments de préservation écologique contribuèrent à la réussite du mouvement, donnant lieu à l'arrêt des bombardements et l'expulsion de la marine américaine, cette écologie politique se heurta à la domination coloniale américaine. En transformant les zones de bombardements et de stockage des munitions en une réserve naturelle, les autorités américaines prolongèrent une domination coloniale, sous couvert d'une préservation de la vie sauvage. Cette politisation des questions environnementales va dans le sens inverse de celle manifestée par Casa Pueblo. Loin de participer à la reconnaissance d'un lien culturel entre les habitants et ces zones à protéger, loin d'inclure ceux-ci dans la gestion et le management de ces zones, cette politisation prolonge l'exclusion du peuple de l'île qu'ils habitent.

Ultimement, cette écologie-sans-les hommes poursuit une rupture coloniale appuyée par la marine entre la population de l'île et la « Nature ». Ce refuge instaure alors cette alternative entre les hommes et la nature, alternative on ne plus évidente dans le discours madame Mathilde :

> « Mme Mathilde_ I do love Vieques. And this is a personal way that I'm going to say this, but all my life I have lived here in Vieques and I was kind of worried. I knew, I knew that the NAVY was leaving at some point. But I was kind of worried what would happen to this island? Because I love this island, not the people, the island. »[82]

La réserve naturelle de Vieques n'est certainement pas une « réserve del pueblo ».

L'expérience Porto Rico mit en parallèle avec celle des Antilles françaises permet de mettre l'accent sur la manière dont l'expérience coloniale contemporaine, c'est-à-dire le rapport tutélaire de l'île à un État au-delà des mers, influence non seulement les manières dont les terres sont utilisées mais aussi les formes de politisation des problématiques écologiques. Tant la revendication de participation aux décisions relatives à l'usage des terres que la nécessité d'une reconnaissance d'un lien culturel et mémoriel à la terre sont mises en avant à Porto Rico avec Casa Pueblo et en Martinique avec l'Assaupamar à travers les manifestations de protection de l'environnement. De même, le retournement d'une écologie décoloniale en un prolongement d'une aliénation coloniale des habitants de leurs terres est aussi une possibilité sur ces deux îles. L'expérience extrême de Vieques où une terre polluée et invivable pour les hommes est « transformée » en réserve trouve, dans une certaine mesure, des échos dans la désignation en Martinique de mangroves polluées durablement au CLD telle que la mangrove de Génipa, en tant que réserve naturelle. C'est un environnement duquel les hommes sont expulsés (les pêcheurs ne peuvent plus pêcher à cause du CLD) qui est alors institué en espace à conserver.

Ainsi l'expérience de Porto Rico, de même que celle de la Martinique, témoignent bien du fait que la nature est un « champ de bataille »[83] à plusieurs niveaux. Il se joue dans ces anciennes colonies une bataille pour la définition de cette nature et de son rapport avec ceux qui habitent sur ces terres. Cette nature demeure aussi un lieu sinon de décolonisation à tout le moins de résistance à un type de rapport colonial avec l'État ultramarin. Plus radicalement, la nature devient un lieu de démocratisation, c'est-à-dire un lieu où se manifestent et se vérifient

[82] Entretien avec Mme Mathilde Vieques, Porto Rico, novembre 2012
[83] Keucheyan, Razmig, *La nature est un champ de Bataille*, Paris, La découverte, 2014

les droits des personnes à participer au monde et à être, reprenant les mots d'Arendt, « un habitant de la terre autant que [de] sa patrie »[84].

[84] Arendt, *CHM*, p. 317

Université Paris Diderot, Paris-7
Sorbonne Paris Cité
École doctorale 382
Laboratoire LCSP (EA7335)

THÈSE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITE PARIS 7 DIDEROT,

DISCIPLINE SCIENCE POLITIQUE,

MENTION PHILOSOPHIE POLITIQUE

**Malcom Ferdinand**

# Penser l'écologie depuis le monde caribéen

Enjeux politiques et philosophiques de conflits écologiques (Martinique, Guadeloupe, Haïti, Porto Rico)

**Sous la direction du Professeur Étienne Tassin**

Soutenance le 30 septembre 2016

**VOLUME II**

**Membres du jury :**

**Myriam COTTIAS,** Directrice de Recherche en Histoire, CNRS
**Justin DANIEL,** Professeur de Science Politique, CNRS
**Émilie HACHE,** Maître de Conférences en Philosophie, Université Paris 10 Nanterre
**Catherine LARRÈRE,** Professeur Émérite de Philosophie, Université Paris I Sorbonne
**Bruno VILLALBA**, Professeur de Science Politique, AgroParisTech
**Étienne TASSIN,** Professeur de Philosophie Politique, Université Paris 7 Diderot

# Partie IV

# Récits et imaginaires des écologies politiques caribéennes

Cette quatrième partie de la thèse est consacrée à une exploration des imaginaires à partir desquels les questions écologiques sont formulées et prennent sens dans les Caraïbes et dans le monde. Il s'agit de reconnaître que les données scientifiques des changements écologiques telles que les mesures du taux de concentration de CLD dans le sol et dans l'eau, le pourcentage de couverture forestière ou encore la quantité de gaz à effet de serre dans l'atmosphère, s'insèrent dans des imaginaires qui comprennent déjà des conceptions du monde et de la terre et des rapports des hommes à celles-ci. Aussi les conflits écologiques abordés en deuxième et troisième parties deviennent-ils des portes à partir desquelles nous pouvons explorer ces imaginaires propres à la Caraïbe. Quels rapports au monde et à la terre ces conflits écologiques mettent-ils en exergue sur ces îles ? Depuis quel imaginaire ces jeunes sociétés postcoloniales et post-esclavagistes se rapportent-elles au monde, à la nature et à leur terre ? Quels sont les récits et les scènes qui constituent l'arrière-fond de ces conflits écologiques contemporains ?

Au premier chapitre, nous verrons que cette exploration des imaginaires présente d'emblée des difficultés spécifiques à ces jeunes sociétés, dont l'hyper-historicisation ne semblerait laisser aucune place à une naissance mythologique. Au-delà de l'histoire, des mémoires et des souvenirs, il s'agira de poser l'esclavage et la colonisation comme fondements des récits, des scènes et de l'imaginaire du monde créole et de ses écologies, tout en restituant les enjeux théoriques d'un tel geste. Ce geste me permet au deuxième chapitre d'explorer la scène fondamentale de cet imaginaire créole de l'esclavage et de la colonisation qu'incarne le navire négrier. Je dérive les conceptions des rapports au monde et à la terre qui sont impulsées par cette scène, en révélant les aliénations inhérentes à ce que j'appelle la *condition de naufragé*. Plus encore, nous verrons comment ces conceptions, à travers les problématiques écologiques, rencontrent un imaginaire global comprenant lui aussi ses conceptions du monde et de la Terre, incarnées par les scènes du vaisseau spatial, du navire errant ou encore de l'Arche de Noé. Cette rencontre du local et du global, du spécifique et du standard, m'amène à proposer *une créolisation de l'écologie politique.*

Aux troisième et quatrième chapitres, je poursuis cette exploration de l'imaginaire créole à travers une figure fondamentale de ces sociétés : le Nègre Marron, l'esclave fugitif. Cette figure imaginaire née de l'esclavage demeure présente aujourd'hui dans presque toutes les Amériques et les Caraïbes. Elle s'avère importante en ce qu'elle concentre en elle-même des rapports au monde, à la nature et à la terre qui furent fondamentaux dans la construction

de ces sociétés créoles. Approcher celle-ci à travers sa politique du monde et sa quête d'un soi (troisième chapitre), la fuite, ou à travers sa rencontre avec la nature et la terre, sa *métamorphose créole* (quatrième chapitre), me permet d'expliciter des logiques à l'œuvre dans ces conflits écologiques contemporains aux Antilles, en particulier la recherche d'une histoire propre, d'un « je » et d'un monde vivable.

Si je montre comment l'imaginaire d'une écologie globale rencontre l'imaginaire créole caribéen depuis la scène du navire négrier et la figure du Marron, le cinquième chapitre, à l'inverse, est une ouverture de cet imaginaire créole vers d'autres contrées. En particulier, nous verrons comment celle-ci résonne avec le naturalisme français à travers la figure de Jean-Jacques Rousseau et est imbriquée au naturalisme américain à travers la figure d'Henry David Thoreau. Je restituerai la manière dont cet imaginaire créole et en particulier la figure du Marron comporte une universalité et une portée analytique qui permettent d'expliciter en d'autres endroits des rapports au monde, à la terre et à la nature.

A la différence des deuxième et troisième parties qui sont ancrées dans une importante collecte d'informations empiriques comprenant des entretiens, des observations et une recherche bibliographique spécifique, l'exploration de l'imaginaire du monde créole caribéen a exigé de faire appel à la littérature de cette région du monde. Il ne s'agit aucunement d'une analyse littéraire, mais plutôt d'un usage d'œuvres littéraires, qui comme le rappelle Edward Saïd sont des productions culturelles, qui en tant que telles informent des politiques et des représentations du monde en place[1]. Les écrivains sont pris non pas en tant que philosophes, sociologues ou politologues mais en tant qu'archéologues de l'imaginaire. Ainsi, Césaire, Melville, Glissant, Dalembert, Allende et d'autres m'accompagnent dans cette exploration. Cet usage de la littérature trouve une seconde justification en ce que de nombreux écrivains tels que Chamoiseau et Confiant gravitèrent autour de ces conflits écologiques soit en y prenant directement part, soit en étant en dialogue avec certains militants écologistes.

[1] Saïd, Edward, *Culture et impérialisme*, (trad. Paul Chemla), Paris, Fayard, 2000 [1994].

# I. L'esclavage et la colonisation : fondements des récits, des scènes et de l'imaginaire du monde et des écologies créoles

## A. L'écologie à travers les récits et l'imaginaire : une interrogation sur le monde caribéen

En deuxième partie de cette thèse, j'ai montré une politisation particulière des conflits liés à l'usage des pesticides aux Antilles à travers laquelle se poursuit une remise en cause de l'*oïkos* colonial et d'une topographie politique coloniale. Ces conflits furent des lieux où les manières d'habiter ces îles et de se rapporter au monde, dont les grandes lignes sont héritées de l'époque coloniale et esclavagiste, ont été questionnées, voire ébranlées. À partir d'autres exemples de l'usage du CLD dans le monde, j'ai indiqué que la politisation particulière de ces conflits ne peut s'expliquer uniquement comme la conséquence de sociétés qui seraient dans ce que Beck appelle une « modernité avancé » où la « misère matérielle est objectivement minorée »[2], ni le résultat d'un environnementalisme des riches où l'assurance des besoins primaires aurait rendu possible le souci pour l'environnement. Si les inégalités sociales et les disparités de richesses entre pays dits riches et pays dits pauvres informent sur les conditions dans lesquelles des actions sociales et politiques relatives à la gestion de l'environnement sont menées, ces conditions ne suffisent aucunement à expliquer le souci, la conflictualité et

[2] Beck, Ulrich, *La société du Risque : sur la voie d'une autre modernité*, (trad. Laure Bernardi), Paris, Flammarion, 2008, *p. 35* « Tout d'abord, il s'effectue – comme on peut le constater aujourd'hui– là où *la véritable misère matérielle* est objectivement minorée et socialement exclue par le niveau d'avancement des forces productives humaines et technologiques et des systèmes d'assurance et de régulations juridiques et étatiques. »

l'investissement politique et émotionnel dont ces pollutions aux pesticides firent l'objet aux Antilles. Les raisons d'un tel engouement pour ces pollutions ici et non ailleurs, sont plutôt à rechercher dans la présence d'un *récit écologico-politique*, un récit qui met déjà en question l'égalité des citoyens ultra-marins au sein de la République française, découlant de leur passé coloniale et esclavagiste.

La présence de ces récits écologico-politiques n'est pas l'apanage des Antilles. Au contraire, les problématiques écologiques, les questions de préservation des ressources naturelles, de la biodiversité et de l'environnement se retrouvent toujours énoncées depuis un ou plusieurs récits qui en confèrent les sens. L'écologie s'accompagne d'un ensemble de discours, de philosophies, de *praxis* et de politiques. Science, courant politique ou mouvement social, l'écologie et ses pratiques sont inéluctablement prises dans des filets de récits et d'histoires. Il faut cependant préciser que la *situation* matérielle de la planète n'est ni préalable ni extérieure à ces récits. Ces faits écologiques, cette perte de biodiversité, ces taux de carbone dans l'atmosphère, cette acidité de l'océan ne constituent pas des murs blancs en attente de fresques narratives, qui viendraient les enrober de sens et de valeurs. Le récit n'est pas une circonstance de l'écologie, qu'il s'agisse de l'écologie scientifique ou des courants de pensées liés à l'écologie, il en est au contraire la texture même. L'écologie ne peut faire l'économie de récits.

La prise en compte de ces récits écologiques ne se confond point avec l'étude des impacts des hommes sur l'environnement à travers leurs diverses activités. Bien entendu, nous savons aujourd'hui que l'écologie qui, en tant que science, étudie les « rapports des organismes avec le monde extérieur » tel que l'a formulé Ernst Haeckel en 1866[3], ne peut se penser indépendamment des hommes et de leurs diverses activités. Par leurs activités de production, par leurs occupations des terres et leurs économies, les hommes co-construisent cette nature et cette terre, participant pleinement à l'écologie d'une région. Cette co-construction, et cette nécessité de prendre en compte l'activité des hommes dans l'étude de la nature furent explicitement démontrées par Karl Möbius à la fin du XIX[e] siècle dans son étude des huîtres au nord de l'Allemagne[4]. Cette même nécessité sous-tend la théorie de l'anthropocène, montrant que les hommes par leurs activités affectent la terre de telle sorte qu'aujourd'hui ils constituent une force géologique planétaire caractéristique de cette

[3] Cité, par Deléage, Jean-Paul, *Une histoire de l'écologie*, Paris, La Découverte, 1991, p. 63
[4] Ibid. pp. 72-73

nouvelle ère[5]. Cette forte intrication des activités des hommes et des écosystèmes pousse les écologues aujourd'hui à repenser le sens de la protection de la nature. Pour l'écologue Patrick Blandin, il n'y aurait plus d'équilibre originel entre les hommes et la nature à retrouver, il faudrait plutôt s'interroger sur les changements souhaitables donnant lieu à un « co-changement »[6]. Cependant, même à travers ce « co-changement », les écologues perdurent dans une conception moderne dualiste du rapport entre humains et non humains, entre vivants et non-vivants, où ceux-ci interagissent uniquement sous le mode de l'impact.

A travers mon approche des récits de l'écologie, il ne s'agit pas uniquement de remarquer que les hommes impactent, par leurs activités, la nature, la terre et la biodiversité, il s'agit aussi et surtout de remarquer que « la nature », « la terre », la « biodiversité », de même que « les hommes » participent déjà d'un récit, un récit moderne, qui sépare humains et non humains. En signalant cette nature narrative de l'écologie et des problèmes écologiques, je prends mes distances face à ce « grand partage » moderne, qui verrait un ensemble de récits et de cultures déambuler sur une nature objective.

Je précise toutefois qu'une telle approche ne signifie pas, à l'inverse, que l'écologie et les problèmes écologiques ne seraient qu'une construction narrative arbitraire des hommes, qui doterait ces derniers d'une grammaire démiurgique et d'une conjugaison solipsiste. Si les scientifiques, les militants écologistes, les politiciens et les écrivains activistes sont bien évidemment les scribes de ces récits, ils n'en demeurent pas pour autant leurs seuls auteurs. Les travaux de sociologie des sciences de Bruno Latour montrent bien que la construction du fait scientifique n'est pas le seul résultat des perceptions ou des élucubrations des hommes. Au contraire, elle découle d'interactions et d'échanges au sein desquels les matières et les organismes sont aussi acteurs – bien que leurs modalités d'actions soient différentes de celles des hommes[7].

---

[5] Bonneuil, Christophe & Jean-Baptiste, Fessoz, *L'évènement anthropocène : la Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013

[6] Blandin, Patrick, *De la protection de la nature au pilotage de la biodiversité*, Versailles, Éditions Quae, 2009, p. 52 : « La planète Terre et la vie qu'elle porte parcourent ainsi, au fil du temps, une histoire faite de changements de plus en plus intimement imbriqués, entre le vivant et le non-vivant : Un mot pour caractériser cette histoire : « le co-changement ».

[7] Latour, Bruno, *Politiques de la nature, comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La découverte, 1999, p. 122 : « Les acteurs se définissent avant tout comme des obstacles, des scandales, comme ce qui suspend la maîtrise, comme ce qui gêne la domination, comme ce qui interrompt la clôture et la composition du collectif. Pour le dire de façon vulgaire, les acteurs humains et non-humains apparaissent d'abord comme des gêneurs. C'est par la notion de *récalcitrance* qu'il convient surtout de définir leur action. Croire que les non-humains se définissent par la stricte obéissance aux lois de la causalité, c'est n'avoir jamais suivi le lent montage d'une expérience au laboratoire. Croire à l'inverse que les humains se définissent d'emblée par la liberté, c'est n'avoir

Ce premier constat de la nature narrative de l'écologie informe ma recherche dans cette quatrième partie. S'enquérir des questions et problématiques écologiques exige alors de ne pas se cantonner à la description des faits scientifiques tels que les quantités de pesticides dans le sang, l'augmentation du niveau de la mer ou le réchauffement de la planète. Autrement dit, l'écologie ne peut se réduire à la seule étude des changements environnementaux. Penser l'écologie caribéenne implique donc non seulement de s'interroger sur les changements physiques, les modifications chimiques et biologiques survenus mais aussi à explorer les récits et leurs imaginaires à travers lesquels apparaissent ces terres et ces mers. Il importe alors de pister et de mettre à jour ces récits auxquels participent lesdits « faits » écologiques. Il faut débusquer les narrations qui constituent ces questions écologiques et surtout celles qui en font un problème. De ce constat découle la méthodologie adoptée dans cette recherche où j'ai enquêté et recherché ces récits en Martinique, Guadeloupe, Haïti et Porto Rico auprès de divers acteurs impliqués politiquement dans des conflits écologiques.

Par cette attention à la littérarité des conflits écologiques, je rejoins les efforts engagés par une discipline qui se fonde entre autres sur l'analyse de récits : la littérature. Cette démarche d'une interrogation des conflits écologiques à travers la recherche de récits se rapproche des travaux le jeune courant nés aux États-Unis de la discipline de littérature qu'est l'*écocritique*. À l'instar d'autres disciplines aux États-Unis, les études littéraires opérèrent un « tournant vert » qui se produisit au début des années 1990 donnant naissance à l'« écocritique ». Le terme fut utilisé la première fois en 1978 par William Rueckert dans son essai « Literature and ecology : an experiment in ecocricism »[8]. Hormis quelques rares publications[9], l'*écocritique* commença au début des années 1990 sous l'impulsion de Cheryl Glotfelty, la première professeure de littérature et d'études environnementales. Visant à « contribuer à une restauration environnementale, pas simplement dans [leur] temps libre, mais à l'intérieur de [leurs] capacités de professeurs de littérature [10]», Glotfelty et d'autres chercheurs publièrent en 1996 *The ecocriticism reader,* recueil d'articles considérés comme

jamais mesuré la facilité avec laquelle ils se taisent et obéissent, la connivence qu'ils ont pour ce rôle d'objet auquel on veut si souvent les réduire. ».

[8] Republié dans Glotfelty, Cheryll & Fromm, Harold (ed), *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*, London, University of Georgia Press, 1996.

[9] Voir Waage, Frederick (ed), *Teaching environmental literature: materials, methods, resources,* New York, The Modern Language Association of America, 1985.

[10] Glotfelty, Cheryll & Fromm, Harold (ed), *op.cit.,* p. XVIII.

fondateurs du champ. Ce courant d'étude littéraire consiste en « l'étude de la relation entre la littérature et l'environnement physique »[11].

Concrètement, à travers des textes littéraires et principalement des textes provenant de l'Amérique du Nord, les critiques littéraires tentent de penser les différentes conceptions et relations à la nature qui y sont développées les confrontant aux théories et philosophies sur l'écologie. Au-delà des critiques d'un américano-centrisme évident que j'explore en cinquième partie de thèse à partir de l'écocritique postcoloniale, je partage l'intuition fondamentale de ce courant d'études littéraires d'une articulation inéluctable entre littérature, récit, écologie et la situation matérielle du monde, comme l'exprime Glotfelty :

> « [si] nous acceptons la première loi de l'écologie posée par Barry Commoner postulant que « tout est relié à tout le reste », nous devons conclure que la littérature ne flotte pas au-dessus du monde matériel dans une sorte d'éther esthétique, mais au contraire, joue un rôle dans un système mondial extrêmement complexe, dans lequel l'énergie, la matière et les idées interagissent. » [12].

## Une interrogation d'ordre anthropologique sur le monde

Cependant, à la différence de la littérature, par récit je n'entends pas uniquement des histoires orales ou écrites. Ces récits se manifestent aussi à travers un ensemble de pratiques sociales et culturelles, de récits ordinaires et mythiques, d'actions politiques et de formes d'organisations économiques. Il est nécessaire de reconnaître qu'il existe une littérature des paysages, de l'histoire, des pratiques culturelles et des actions politiques qui donne sens à des mots tels que « nature », « environnement » et « écologie ». La nature et l'environnement demeurent ainsi des éléments constitutifs d'un imaginaire social comprenant des conceptions du monde, de son entour et des manières de vivre-ensemble entre humains et non humains. Aussi à travers l'exploration de ces récits et de ces conflits écologiques, je mène en creux une exploration d'ordre anthropologique du monde caribéen.

La propension des problématiques écologiques à engager d'emblée quelque chose de l'ordre de la culture et de l'organisation des affaires humaines dans leurs relations avec la nature et les conditions matérielles de la vie sur Terre, résonne grandement avec les réflexions et les interrogations chères à la discipline de l'anthropologie, qui fut longtemps animée par

[11] Ibid., p. XVIII, « « Simply put, ecocrticism is the study of the relationship between literature and the physical environment », je traduis.
[12] Glotfelty, Cheryll & Fromm, Harold (ed), *op. cit.*, p. XIX, « If we agree with Barry Commoner's first law of ecology, «Everything is connected to everything else », we must conclude that literature does not float above the material world in some aesthetic ether, but rather, plays a part in an immensely complex global system, in which energy, matter, *and ideas* interact. ». Je traduis.

ces relations entre nature et culture. Qu'il s'agisse de la dégradation de l'environnement, de l'activité destructrice des hommes, de la fonte des glaces et de la perte de la biodiversité, ou de la beauté de la nature, de la fragilité des écosystèmes et de la nécessité de les préserver, ces récits énoncés mettent en lumière des conceptions du monde, des manières et des sens d'être-au-monde, d'habiter-sur-terre et parfois de vivre-ensemble. Aussi les instances, les espaces et les scènes où les récits écologiques sont énoncés demeurent-ils des portes d'où les différentes conceptions du monde peuvent être révélées, peuvent se rencontrer et souvent s'opposer. Sans doute la propension des problématiques écologiques à faire ressurgir des conceptions du monde et à poser la question cosmopolitique de l'articulation d'une pluralité de conceptions du monde mena-t-elle le sociologue et philosophe Bruno Latour ainsi que l'anthropologue Philippe Descola à poser les enjeux de ces intérêts pour l'« environnement », la « nature » ou la « biodiversité » en termes d'interrogations sur le monde[13]. Rejoignant la démarche de ces auteurs en faisant des « conflits écologiques » dans la Caraïbe une interrogation sur le monde, je propose de poursuivre cette interrogation en portant une attention particulière à ces récits écologiques en vue d'explorer le monde caribéen.

## L'écologie depuis le gouffre : une Caraïbe sans récits fondateurs et sans mythe ?

### *Une extinction de récits*

Cette recherche de récits dans la Caraïbe se trouve confrontée dès son commencement à une difficulté propre aux spécificités historiques de cette région du monde. La double spécificité historique et anthropologique de la Caraïbe, celle de la colonisation et du système de plantations esclavagistes pose une double difficulté à cette recherche. En effet, comme je l'ai montré en première partie, les colonisations et esclavages européens qui ont fondé ces sociétés caribéennes ont engendré des ruptures écouménales, donnant lieu à *une fondatrice disparition de récits*. D'une part, avec la décimation rapide des peuples amérindiens, s'éteignirent un ensemble de récits, de pratiques culturales et religieuses par lesquels ces habitants donnaient sens à ces îles et à leur présence sur celles-ci. Cette extinction littérale et littéraire de l'indigénat explique en partie la faible présence de revendications de protection de l'environnement qui à l'instar des récits du continent américain ferait appel à une cosmologie ancestrale et sacrée. D'autre part, le développement du commerce triangulaire dans ces îles comprenant une économie de plantation dans un régime esclavagiste et la traite négrière

[13] Descola, Philippe, *L'écologie des autres : l'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Éditions Quae, 2011 & Latour, Bruno, « Quel cosmos, quelles cosmopolitiques ? » in Hache, Émilie (dir), *Ecologie politique, cosmos, communauté, milieux*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012, pp. 35-51.

transatlantique donnèrent lieu à une autre difficulté. L'arrachement de millions d'Africains de leurs lieux de vie, de leurs pratiques et de leurs activités artistiques, suivi de leur enfermement dans les entrailles des navires négriers avant de travailler dans les plantations engendra ce que le poète Robert Nesta Marley nomma un « bottomless pit », (un trou sans fond)[14]. De même, Glissant symbolise cette rupture par la figure d'un gouffre où presque tout se perd[15] : des cultures, des langues, des images et des récits. Ainsi, outre les millions de déplacés, les innommables souffrances de la traite négrière, la violence singulière de peuples amérindiens entièrement décimés, les équilibres écologiques écroulés et le rythme sanglant d'un esclavage multiséculaire, peut-être que l'une des conséquences les plus importantes des colonisations européennes dans la Caraïbe demeure l'*apparente* disparition de récits. Avec la mort de ces voix amérindiennes, avec ces chaînes enlacées à ces chevilles africaines, disparaissent des chants, des danses, des pratiques, des croyances et surtout des récits. C'est face à ce même constat d'un passé perdu et de récits disparus que le poète et prix Nobel de littérature saint-lucien Derek Walcott, se tourne vers la mer dans son poème *The sea is History :*

> « Where are your monuments, your battles, martyrs?
> Where is your tribal memory? Sirs,
> in that grey vault. The sea. The sea
> has locked them up. The sea is History » [16]

## Hyper-historicisation de la Caraïbe et démythification structurelle : l'hubris de l'histoire

Cette difficulté spécifique de la recherche de récit est renforcée dès lors que l'on s'intéresse aux grands récits que sont les mythes. Au-delà des *ruptures narratives* et de la conséquente disparition de récits dus aux modalités génocidaires des colonisations européennes, à la traite négrière transatlantique et au régime esclavagiste, cette recherche se heurte à une autre difficulté quant à *l'apparente absence de mythes fondateurs*. Le fondement historique de ces sociétés créoles laisserait penser, à l'instar de Glissant, que celles-ci ne peuvent reposer sur l'existence d'une mythologie ancestrale donnant naissance et sens au monde à l'instar des sociétés européennes ataviques. Le fondement de ces sociétés, précise Glissant, serait bel et bien historique et non mythique :

[14] Robert Nesta Marley, « redemption song » in Bob Marley & the wailers, *Uprising*, Island records, 1980.
[15] Édouard, Glissant, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990, p. 18.
[16] Walcott, Derek, « The Sea is history », in *Selected Poems*, New York, Straus et Giroux, 2008, p. 123: « Où sont vos monuments, vos batailles, vos martyrs? / Où est votre mémoire tribale ? Messieurs,/ dans ce caveau gris. La mer. La mer/ les a tous enfermés. La mer est l'Histoire ». Je traduis.

> « La mise en contact de ces cultures ataviques dans les espaces de la colonisation a donné naissance par endroits à des cultures et sociétés composites, qui n'ont pas généré de Genèse (adoptant les Mythes de Création venus d'ailleurs), et cela pour la raison que leur origine ne se perd pas dans la nuit, qu'elle est évidemment d'ordre historique et non mythique. La Genèse des sociétés créoles des Amériques se fond à une autre obscurité, celle du ventre du bateau négrier. C'est ce que j'appelle une digenèse » [17]

Dans l'univers conceptuel glissantien, cette origine historique marquerait une impossibilité de production de ces grands récits mythiques. Contrairement aux mythes amérindiens et africains ou à la Genèse européenne, le paradoxe et le propre de ces sociétés créoles viendraient de ce qu'elles sont nées précisément de cette absence de récits donnant lieu à ce que Glissant nomme non pas une genèse mais une « digenèse ». Les monuments, les batailles, les martyres et les mémoires tribales qui tissent ces récits mythiques du monde, comme l'exprime Walcott, se retrouvent enfermés dans cette mer grise qui fait office d'un coffre-fort mythologique que l'on peut ouvrir. En d'autres termes, nous serions face à des sociétés sans mythes. Plus précisément des sociétés où, d'un côté les mythes furent subtilisés, engloutis, avalés et perdus par la colonisation et l'esclavage, et d'un autre côté, la naissance historique rendrait impossible toute mytho-genèse. Elles seraient ainsi marquées par une perte et une absence irrémédiable. Elles seraient ainsi des sociétés déficientes, des sociétés-sans, des sociétés auxquelles manquent des choses, des récits, une histoire propre, des monuments, des martyrs, des mémoires tribales.

Cette pensée du manque donna lieu à un ensemble de pratiques et stratégies participant de ce qu'on peut nommer, en prolongeant Glissant, une *dimythologie*. Il s'est agi alors de retrouver un univers mythologique à partir à de l'absence de mythologie. Il convient de retrouver ce qu'il reste de ce qui fût *avant* la naissance de ces sociétés. Cette stratégie est à l'œuvre dans les romans de Glissant et de Patrick Chamoiseau. On y découvre une politique et une poétique des traces par lesquelles ce passé parvient à surgir en filigrane ici et là. On ne le retrouve pas mais l'on peut suivre sa trace, par exemple celle des survivances africaines et amérindiennes.

Sans pour autant accepter le même postulat glissantien du gouffre du passage du milieu, les anthropologues travaillant sur la Caraïbes furent confrontés à une même difficulté. Plus que des traces, des anthropologues tels que Roger Bastide[18] minimisent les dimensions ablatives de la colonisation, de la traite négrière transatlantique, en attestant des continuités

[17] Glissant, Édouard, *Traité du Tout-monde, Poétique IV,* Paris, Gallimard, 1997, p. 36.
[18] Bastide, Roger, *Les Amériques noires, les civilisations africaines dans le Nouveau monde*, Paris, Payot, 1967.

telles la permanence des pratiques culturelles africaines, des danses, de croyances, de la religion vaudou et de certaines pratiques sociales. Encore dans une troisième voie, ces sociétés seraient les fruits d'un syncrétisme religieux. Cependant, que cette perte soit concédée ou non, que les cultures et pratiques amérindiennes ne perdurent que par des traces ou par des rites bien présents, qu'il s'agisse d'un syncrétisme faisant intervenir des cultures préexistantes de la colonisation et l'esclavage, ces approches procèdent toutes d'un même aveu qui sonne à l'unisson : *celui de l'absence d'une genèse mythologique de ces sociétés créoles*. Les mythes et les Grands récits seraient à rechercher ailleurs, et ces ailleurs seraient ici soit effacés, soit présents par quelques traces et pratiques culturelles ou encore présents sous une forme mélangée.

Cette apparente impossibilité de genèse mythique des sociétés créoles a son origine dans l'alternative qu'illustre Glissant entre mythe et histoire, c'est-à-dire entre mythe et vérité. Le constat de Glissant, celui d'une naissance historique et non mythique indique que ces sociétés ont vu le jour sous l'œil vigilant de scribes de l'histoire. Il est alors possible de dater, de prouver, de démontrer, de vérifier les étapes de leur naissance. Elles ne pourraient faire appel à un évènement ancestral caché « dans la nuit », duquel elles seraient issues. Elles sont nées d'un fait historique. Cette présence des outils de l'histoire, de l'écriture, de chroniqueurs et d'historiens lors de la naissance de ces sociétés laisserait penser qu'il ne peut y avoir de mythe de la genèse de ces sociétés. Celles-ci seraient *en vérité* historiques.

Comme le rappelle Jean-Paul Vernant, cette apparente opposition entre mythe et vérité, entre *muthos* et *logos* se situe au cœur même de la notion de mythe héritée des Grecs[19]. Vernant restitue les mutations par lesquelles le *muthos*, « parole formulée, qu'il s'agisse d'un récit, d'un dialogue ou de l'énonciation d'un projet »[20], appartenait au même registre que celui des *logoi*. Le passage de la parole à l'écriture, puis la distanciation entre le mythe et l'histoire, et le mythe et la pensée philosophique, se sont accompagnés d'une séparation schématique de la parole. D'un côté, précise Vernant,

> « Tout ce qui donnait à la parole sa puissance d'impact, son efficacité sur autrui, se trouve désormais rabaissé au rang du *muthos*, du fabuleux, du merveilleux, comme si le discours ne pouvait gagner dans l'ordre du vrai et de l'intelligibilité qu'en perdant du même coup dans l'ordre du plaisant, de l'émouvant et du dramatique »[21].

[19] Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, François Maspéro,1974, p. 195.
[20] Ibid., p. 196.
[21] Ibid., p. 200.

D'un autre côté, le discours historique et le discours philosophique se sont érigés en discours du vrai, le vrai étant entendu comme une opposition à ce domaine du fabuleux, du merveilleux, qui comme les fables racontées aux enfants, n'aurait vocation qu'à susciter l'émoi ou la passion. Vernant relève ainsi un « caractère paradoxal, presque contradictoire »[22] dans la notion même du mythe telle qu'elle fut héritée des Grecs, paradoxe qui, me semble-t-il, se retrouve sous une forme particulière aux Antilles :

> « D'une part [le mythe] constitue pendant plus d'un millénaire le fonds commun de la culture, un cadre de référence non seulement pour la vie religieuse mais pour d'autres formes, de la vie sociale et spirituelle, le canevas sur lequel n'ont cessé de broder tant la littérature écrite chez les doctes que les récits oraux en milieu populaire. D'autre part, dans cette même civilisation, il semble qu'on ne lui reconnaisse ni une place, ni une figure, ni une fonction qui lui soient propres. […] Tantôt on l'assimile, dans son aspect de fabulation, à la création poétique, à la fiction littéraire et on le rattache à cette puissance de l'imagination qui nous charme certes, mais comme une « maîtresse d'erreur et de fausseté ». Tantôt on lui concède une signification de vérité mais pour la ramener aussitôt à celle-là même qui appartient au discours philosophique, dont il apparaît alors comme une approche maladroite ou une allusion indirecte. »[23]

Cette partition de la parole en vrai et faux, en raison et émotion, qui n'est pas sans rapport avec les logiques propres aux disciplines de l'histoire et de la philosophie en construction, laisse toutefois un paradoxe quant à la nature d'un mythe et les manières de l'analyser.

Dans la situation de jeunes sociétés où se construisent à la fois une histoire et des mythes, une même opposition entre mythe et histoire, entre récits imaginaires et récits véridiques, serait à l'œuvre. Cependant, cette opposition qui vient surtout légitimer le discours de l'histoire, traduirait aussi une hubris de l'approche historique des Caraïbes. L'hubris de l'approche historique, illustrée ici par Glissant, réside dans la croyance en ce que la naissance de ces sociétés sous les lumières de l'histoire aurait prévenu tout flou, toute ombre et toute nuit d'où puisse jaillir une naissance mythique. Ce tout-voir historique aurait défait les ombres mythiques. L'hyper-historicisation de la naissance des jeunes sociétés caribéennes à travers un ensemble de documents comprenant les relations de voyages, les documentations relatifs aux querelles royales, les journaux de bords de médecins des navires négriers, les registres des ports, les archives coloniales, aurait eu pour conséquence une *démythification structurelle* de ces sociétés.

[22] Ibid., p. 214.
[23] Ibid., p. 214.

Les récents développements de l'histoire de la colonisation et de l'esclavage des Caraïbes ont eu pour visée expresse de déconstruire certains récits et mythes coloniaux sur la création de ces sociétés qui voyaient par exemple, une population servile et passive face à un système oppressant[24]. Il s'est agi de restituer la capacité d'acteurs des esclaves et des dominés, et même de retrouver les voix de ceux qui furent cantonnés à l'ombre par les archives coloniales[25]. Ici, ce ne sont pas ces travaux qui sont remis en cause, mais bien cette hyper-historicisation de la naissance de ces sociétés.

En attirant l'attention sur cette hubris de l'approche historique, qui suggérerait comme l'exprime Glissant une *impossibilité* de genèse atavique ou mythique, il s'agit surtout de se défaire d'une telle opposition entre historique et mythique. Non seulement une telle opposition se révèle problématique prêtant à la confusion, mais surtout, aux Antilles, elle a pour conséquence l'occultation des inéluctables portées mythiques de la naissance de ces sociétés. Si mythe et histoire diffèrent ils ne sont pas nécessairement opposés. Au contraire, ces deux types de récits répondent à des exigences différentes et participent tous deux à un imaginaire social qui demeure bien réel au sein de ces sociétés. Plus encore, l'histoire en tant que discipline scientifique participe aussi à l'écriture d'un récit mythique de la naissance de ces sociétés. Cette connivence de l'histoire et de l'écriture des mythes se retrouve déjà dans la citation de Glissant. Tout en réfutant une naissance des sociétés créoles dans la « nuit » sous-prétexte d'une naissance à la lumière de l'histoire, il la fonde pourtant dans ce qu'il désigne lui-même comme une « autre obscurité ». Cette opposition entre mythe et histoire tient à une mécompréhension de la nature des mythes.

En dépit de cette extinction de récits, et de cette démythification structurelle liée à l'hubris de l'approche historique, à travers mes enquêtes de terrain et particulièrement au sein des entretiens menés, j'observe systématiquement une référence à un même Grand Récit depuis lequel les récits, les histoires individuelles des acteurs et le monde prennent sens. Il s'agit d'un récit du monde créole caribéen qui traite de la colonisation, de l'esclavage, de la traite négrière et de ces acteurs. Ce Grand Récit apparaît à travers des remises en scènes de conflits de l'époque coloniale et esclavagiste.

[24] Voir Schmidt, Nelly, « Abolition de l'esclavage : entre mythes et réalités », in *Africulture*, vol. 2 N°67, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 18-24.
[25] Régent F., Gonfier G. & Maillard B., *Libres et sans fers : paroles d'esclaves français : Guadeloupe, île Bourbon, Martinique*, Paris, Fayard, 2015.

## B. Remises en scène et imaginaire de conflits de l'époque coloniale et esclavagiste

En recherchant les récits mythiques et l'imaginaire convoqué, il s'agit de s'interroger sur les sens et les enjeux de la modalité conflictuelle par laquelle ces objets écologiques et politiques sont mis en scène dans ces sociétés. Que montre cette conflictualité et quels sens revêt-elle dans ces sociétés postcoloniales ? En me livrant non plus à une analyse des arguments et des enjeux politiques soulevés mais à une *cosmographie* de ces conflits, c'est-à-dire une description des formes de cette conflictualité dans leurs rapports au monde au sens arendtien du terme, il est possible de remarquer que ces conflits sont *aussi* le théâtre de remise en scène de conflits de l'époque coloniale et esclavagiste des Antilles. En les observant, on ne peut que constater qu'ils baignent dans un imaginaire où se rejouent des oppositions entre colons esclavagistes et esclaves. Le caractère de *reenactement* (remise en scène) de conflits de l'époque coloniale et esclavagiste se révèle par trois aspect distincts : une esthétique particulière des conflits à travers leurs manifestations et leurs pratiques ; une présence de l'histoire de la colonisation et de l'esclavage dans les discours associés à ces conflits écologiques ; et une filiation directe ou indirecte établie entre les acteurs de ces conflits et les figures de l'esclavage telles que le colon, le maître, le gouverneur, l'esclave révolté et le Nègre Marron.

### Une esthétique du soulèvement des esclaves dans les manifestations et mobilisations

En premier lieu, ces conflits liés à l'usage de pesticides qui se déroulent dans de nombreux pays aujourd'hui revêtent aux Antilles une esthétique spécifique, qui reproduit celle de l'époque de l'esclavage et de la colonisation. Cette esthétique fut explicitement recherchée lors de la première manifestation publique menée par le mardi 2 octobre 2012 par le collectif contre l'épandage aérien et contre l'empoisonnement des Martiniquais. Afin de protester contre les dérogations à l'épandage aérien, ce collectif organisa une marche nocturne aux flambeaux intitulée « non à l'épandage- au peuple la légitimité ». Cette manifestation prit pour point de départ la cité Place d'armes au Lamentin. Dans cette cité se trouve le siège de l'Assaupamar, l'organisation centrale de ce collectif. Cette cité se trouve également exposée à des pesticides de par sa proximité avec une plantation de bananes. Le cortège circula à l'intérieur de la cité Place d'armes, rassemblant parents et enfants, avant de se diriger dans la nuit vers la plantation de bananes avoisinante : la plantation Lareinty.

**Photo 25. Marche aux Flambeaux par le collectif contre l'épandage aérien en Martinique, 2 octobre 2012.** [26]

Sur la page Facebook de ce collectif, Francis Carole, président du parti politique PALIMA et prenant part au collectif et à cette marche, fit un compte rendu de cette action qu'il désigna comme une « Retraite aux Flambeaux contre l'épandage aérien ». Si la retraite aux Flambeaux dans le contexte national français reste intiment associée à la prise de la Bastille et à sa commémoration, l'esthétique convoquée ici est tout autre. Il n'y a pas de Bastille aux Antilles. L'esthétique de cette manifestation particulière évoque explicitement l'époque de l'esclavage et plus particulièrement les soulèvements d'esclaves par plusieurs aspects. Premièrement, cette manifestation se déroula la nuit. L'obscurité de la nuit fut propice à plusieurs révoltes d'esclaves dans l'histoire des Caraïbes. C'est bien la nuit du 22 au

[26] Photos de Sophia Sabine, membre du collectif contre l'épandage aérien et l'empoisonnement des Martiniquais.

23 août 1793 à Saint-Domingue que commença le soulèvement généralisé des esclaves. De même, c'est la nuit du 22 au 23 mai 1848 en Martinique dans le Nord de l'île, qu'une révolta entraîna l'abolition avant la date prévue. Deuxièmement, ces manifestants portèrent haut à bout de leurs bras des flambeaux. Cet item rappelle immédiatement ces mêmes révoltes d'esclaves dont beaucoup, telles celle du 22 au 23 août 1791 de Saint-Domingue, consistèrent à brûler avec ces flambeaux les plantations de cannes. L'arrivée aux alentours d'une plantation de bananes d'une foule de personnes agitant des flambeaux au bout de leurs bras peut laisser planer une certaine peur quant aux intentions de ces manifestants et à l'issue de cette manifestation. Enfin, cette esthétique du soulèvement des esclaves est évoquée également à travers l'action physique menée, la marche groupée d'une foule et le mouvement qu'elle dessine en direction de la plantation.

Ces trois aspects de cette manifestation contribuèrent à en faire *aussi* une remise en scène d'un soulèvement d'esclaves à l'encontre du système esclavagiste en s'attaquant symboliquement à son unité centrale : la plantation. Plus précisément, le soulèvement des esclaves contre le système esclavagiste est convoqué pour signifier l'opposition à des décisions de l'État en matière d'usage de pesticides. La particularité de cette manifestation réside dans l'articulation de cette esthétique de l'esclavage à la problématique des pesticides et des produits toxiques utilisés dans l'agriculture. En effet, ces manifestants arborent des masques à gaz faisant écho à la toxicité des produits pesticides et aux équipements portés par les ouvriers qui les répandent.

## Des filiations des acteurs aux figures de l'esclavage et de la colonisation : le colon-maître, l'esclave révolté, le gouverneur, la plantation

Ayant pour objet la préservation de l'environnement, la santé publique face à des intérêts économiques et financiers, ces conflits prennent les lueurs d'oppositions ancestrales où des figures politiques de l'époque de l'esclavage et de la colonisation sont mobilisées implicitement et explicitement. Les figures du colon blanc, du maître de plantation et de l'esclave Noir révolté sont convoquées et s'y affrontent *comme si* se rejouaient là les questions de libération de l'esclavage et du joug colonial. Avant d'explorer les sens de ces remises en scènes à travers ces conflits écologiques, je présente les manières dont ces figures imaginaires apparaissent. Elles recouvrent chaque acteur de ces conflits de manières différentes. Elles sont rattachées aux divers acteurs tantôt à travers des filiations revendiquées ou attribuées, tantôt à travers des fonctions occupées par les acteurs eux-mêmes, ou encore à travers des pratiques culturelles. Ainsi se rencontrent la figure de l'esclave Noir révolté, du

colon Blanc et maître esclavagiste, de l'autorité royale et coloniale, et enfin celle de la plantation.

*Une filiation à l'esclave Noir révolté*

La figure de l'esclave Noir est fréquemment mobilisée par certaines associations de protection de l'environnement ayant pris part à ces conflits et en particulier l'Assaupamar. L'Assaupamar demeure l'une des associations les plus présentes publiquement sur les questions d'écologie en Martinique : elle porta plainte contre l'État concernant le CLD, et joua un rôle central dans l'organisation du collectif contre l'épandage aérien et l'empoisonnement des Martiniquais. L'association de la figure de l'esclave Noir révolté à l'Assaupamar trouve trois modalités d'expression. Premièrement cette filiation est explicitement revendiquée dans les récits de vie de ces militants. Dans les entretiens que j'ai menés avec des membres de cette association, la figure de l'esclave révolté est présentée comme l'ancêtre fondamental. Cette filiation est ouvertement revendiquée par Garcin Malsa, président d'honneur l'Assaupamar, président du parti écologiste MODEMAS et président du Mouvement International des Réparations pour les crimes contre l'esclavage. Pour Malsa, ses ancêtres sont les esclaves[27].

Je précise qu'il s'agit bien d'une filiation à une *figure*, celle de l'esclave. Ces discours identitaires ne sont pas nécessairement inscrits dans une démarche généalogique qui tenterait d'identifier et de nommer individuellement ces dits ancêtres mis en esclavage. N'étant pas d'ordre généalogique, l'on ne peut opposer à cette filiation revendiquée une quelconque vérité biologique d'un métissage historique. Précisons aussi que cette figure est plurielle : *les* esclaves. Il n'est donc pas question d'une filiation à une personne précise. Au contraire, il s'agit d'une identification à une figure plurielle qui en tant que telle représente n'importe quelle personne de cette condition. La modalité abstraite *et* anonyme de cette filiation n'est pas simplement le fait d'un sentiment d'appartenance propre à ces acteurs, elle résulte surtout d'une caractéristique propre de l'esclave. L'esclave n'a pas de nom. Cette absence de nom correspond dans ce cas précis aussi à une absence de titre. S'identifier à l'esclave, c'est donc s'identifier à n'importe quel sans-nom, c'est s'identifier à la masse anonyme du peuple, bref aux sans-titre. Au-delà d'une composition particulière de la population, cette modalité plurielle et anonyme, imposée par la nature de cette figure de l'esclave, facilite alors

[27] Malsa, Garcin, *L'écologie ou la passion du vivant, Quarante ans d'écrits écologiques : l'écologitude pour l'humanité*, Paris, L'Harmattan, 2008 p. 27 : « […], mon action fut guidée par ma conviction d'appartenir à cette terre martiniquaise qui, après avoir porté la souffrance de mes ancêtres, continuait à être utilisée pour l'asservissement du peuple à qui elle devait néanmoins appartenir. ».

l'adéquation affirmée par Malsa d'un « peuple né de l'enfer de l'esclavage »[28]. Ici un esclave est aussi tous les esclaves.

En second lieu, cette filiation à la figure de l'esclave Noir révolté, n'est pas uniquement apparente dans le récit d'histoires individuelles, elle devient également incorporée (*embodied*) à travers des actions culturelles. Chaque année cette association prend part à des marches commémoratives de conflits politiques anticoloniaux et antiesclavagistes importants dans l'histoire de la Martinique. Au mois de mai, ses membres participent à des marches commémoratives, autour de l'île symbolisant l'abolition de l'esclavage en Martinique en 1848. Le soir du 22 mai 1848, des esclaves se sont révoltés dans le Nord de l'île après l'arrestation de l'esclave Romain qui faisait trop de bruit avec son tambour. Les esclaves marchèrent dans la ville de Saint-Pierre, alors capitale de l'île mettant cette ville à feu et à sang et forçant le gouverneur Rochambeau à abolir l'esclavage sur le champ. Cette filiation est aussi manifestée à travers les marches faites par les membres de cette association en commémoration des évènements de septembre 1870 connus sous le nom de l'insurrection du Sud. En septembre 1870 des paysans se révoltèrent contre les traitements et les discriminations reçus à l'égard des propriétaires anciens colons. Chaque année les membres de l'Assaupamar se joignent à d'autres sympathisants et marchent sur les pas des anciens esclaves dans leur opposition à l'esclavage et aux anciens colonisés. En suivant les traces de ces esclaves révoltés, en marchant, les membres de cette association se mettent littéralement dans les pas des anciens esclaves luttant pour leur émancipation. Une telle *praxis* où le « passé se fait en marchant » est aussi à l'œuvre en Guadeloupe[29]. Cette filiation a aussi une expression phénotypique où presque tous les membres de l'Assaupamar et les participants aux collectifs contre l'épandage aérien sont Noirs, ou métissés. Peu de Blancs participent à ces manifestations.

*Le colon, le maître esclavagiste et propriétaire de plantations*

En opposition directe à la figure de l'esclave révolté portée par l'Assaupamar est celle du colon et maître de plantation attribuée aux producteurs de bananes. Indépendamment des origines des divers producteurs agricoles et ouvriers de la banane, la filière agricole de production de bananes demeure étroitement associée au groupe socio-ethnique des Békés. Ce sont des producteurs Békés qui ont demandé les autorisations d'importation de CLD et qui ont

[28] Ibid., p. 69.

[29] Bonilla, Yarimar, «the past is made by walking», in *Cultural anthropology*, vol. 26, Issue 3, Washington DC, American Anthropological Association, 2011, pp. 313–339.

eux-mêmes commercialisé ce produit aux Antilles. Aujourd'hui, les principaux responsables de la filière agricoles Éric de Lucy et Nicolas Maraud Des Grottes appartiennent également à ce groupe socio-ethnique. Or, la figure du colon Blanc et maître de plantation se retrouve intimement liée aux Békés par une filiation ouvertement revendiquée. De manière dissymétrique à la filiation à l'esclave Noir, cette filiation des Békés aux colons se révèle singularisée et nominative. Cette filiation est supportée par une généalogie à un ancêtre fondamental[30] identifié et nommé. Elle se remarque ainsi à travers le patronyme mais parfois à travers la particule « de » devant son nom, le présentant de la sorte comme un véritable titre. Cette filiation généalogique, singulière et nominative, revendiquée par les Békés, fut suivie jusqu'à peu d'une pratique endogame. Ainsi à la différence du reste de la population, dont le phénotype laisse présager de métissage, le groupe de Béké eut une pratique maritale endogame visant à éviter tout mélange. Je rappelle que le caractère généalogique de cette filiation présente comme toute généalogie sa part de construction sociale et d'arbitraire personnel comme l'a indiqué l'historien Frédéric Régent[31]. Cela montre que, bien que cette filiation soit ancrée dans une approche généalogique, elle participe néanmoins d'une politique identitaire de ce groupe. Enfin, à cette filiation généalogique voire phénotypique, s'ajoute une filiation liée à l'activité économique. Ces Békés, de même que les premiers colons, détiennent aujourd'hui une grande part de responsabilité dans l'activité agricole de l'île.

*L'autorité coloniale : le roi, le gouverneur et le préfet*

Dans ces conflits, les préfets de la Guadeloupe et de la Martinique, les plus hauts représentants de l'État, sont aussi en ligne de mire et font l'objet de vives critiques de la part de la population civile. La fonction de préfet ayant succédé à celle du gouverneur de la colonie après la départementalisation, cette figure demeure souvent associée par les groupes indépendantistes à l'autorité coloniale de l'État. Au sein des groupes d'idéologie indépendantiste comme l'Assaupamar, se note une méfiance systématique vis-à-vis de l'État et des services de l'État. Celle-ci s'appuie tant sur l'histoire d'une domination politique de ces anciennes colonies que sur les relations étroites qui existent entre l'État et la filière agricole des békés. Ce sentiment est si prégnant que lors de mon rendez-vous avec un des secrétaires

[30] Celle-ci fut exposée Dans le documentaire Boltzinger, Romain, *Les Derniers Maîtres de la Martinique*, film documentaire, Production Canal +, Diffusé le vendredi 6 février 2009.
[31] Voir Régent, Frédéric, *Esclavage, métissage, liberté : la révolution française en Guadeloupe :1789-1802*, Paris, Grasset, 2004.

généraux de la préfecture de la Martinique au cours des 4 dernières années, celui-ci commença par nier toute coalition ou lien avec les Békés[32].

Cette méfiance est renforcée par l'apparente ségrégation raciale de certaines positions administratives. En plus de la fonction similaire du gouverneur et du préfet, la nomination quasi-systématique d'un préfet « métropolitain » – à entendre « Blanc venant de la France hexagonale » – aux Antilles, participe du sentiment qu'il s'agit d'une position assurant la poursuite d'un contrôle colonial de ces anciennes colonies par le pouvoir métropolitain de manière similaire au gouverneur des colonies. Le préfet en Martinique fut presque systématiquement métropolitain et blanc. Il ne s'agit pas d'affirmer que la couleur de peau ou le phénotype a quelque conséquence sur l'aptitude à assurer une fonction administrative, mais de tenir compte de ce que ce fait patent participe d'une méfiance générale de la population, d'un sentiment d'être gouverné par autrui, et ainsi de poursuivre la relation coloniale. Les propos de monsieur Jacques, membre du bureau de l'Assaupamar témoignent de cette méfiance :

> « Mr. Jacques _Nous sommes dans un État colonial, et l'État colonial est au service de ses intérêts et des intérêts de ses ressortissants. Le problème qui se pose : quels sont les ressortissants de l'État colonial français ? Ce n'est pas toi, ni moi, nous sommes des anciens colonisés, euh non, des colonisés et des anciens descendants d'esclaves, d'Africains transportés. Donc nous ne sommes pas ressortissants de l'État Français. Ce sont 1 : les ressortissants historiques, les Békés qui sont là avec leurs héritiers, et les ressortissants actuels qui s'appellent ‘‘métropolitains’’. Et les métropolitains, c'est-à-dire ressortissants de la mère patrie. […]. Laisse moi te donner un exemple. Tu as un accrochage avec un compère Martiniquais, que ce soit avec une voiture ou une discussion un peu vive, tu as des difficultés à faire déplacer un gendarme. Il suffit qu'il y ait un Béké, qu'il y ait un Blanc, dans la minute près, il y a un gendarme dedans. […] Les institutions qui nous administrent ne sont pas à notre service, mais au service d'autres choses. »[33]

*La figure de la plantation*

Cette remise en scène se perçoit aussi par le *topos* de l'objet central en cause. Qu'il s'agisse de l'usage du CLD ou de l'épandage par voie aérienne, la plantation demeure au centre de ces conflits. De manière analogue à la lutte contre l'esclavage dans les plantations esclavagistes, ces écologistes engagent une lutte à l'intérieur de la plantation. En touchant à la plantation, on touche à la pierre centrale de la constitution de ces îles. On touche à la brique même de l'édifice colonial. Ces conflits ne sont pas simplement revêtus de cet imaginaire

[32] Entretien avec un secrétaire général de la préfecture entre 2011 et 2016.
[33] Entretien avec Mr. Jacques, Rivière-Salée, Martinique, mai 2012.

colonial et esclavagiste comme s'il s'agissait là d'une robe que l'on pouvait enlever et changer à souhait. Cet imaginaire créole où ressurgissent ces figures constituent au contraire le langage à partir duquel ces conflits naissent et prennent sens. Aussi ne faudrait-il pas s'arrêter à l'ethnographie de ces conflits écologiques qui voient s'opposer schématiquement des Noirs et des personnes de couleurs face à des Blancs propriétaires des plantations et des dirigeants administratifs. Cette ethnographie demeure pertinente en ce qu'elle est tissée à cet imaginaire coloniale et esclavagiste.

## Une présence de l'histoire coloniale et esclavagiste dans les discours associés à ces conflits

Enfin, le caractère de remise en scène de conflits de l'époque coloniale et esclavagiste, attestant de la présence d'un certain imaginaire se discerne aussi dans la récurrence du recours à l'histoire coloniale dans les discours au sujet de ces conflits écologiques. Lors de mon entretien avec monsieur Devert, producteur agricole Béké impliqué dans des conflits écologiques de la Martinique, et lui-même, responsable d'une association écologiste, celui-ci fit référence à la colonisation de Christophe Colomb et à l'esclavage afin d'expliquer sa position par rapport à l'affaire du CLD :

> « Mr. Devert_ Tout à fait, tout à fait. Blanc comme Noir. Ramener l'esclavage uniquement au problème des Noirs d'Afrique des Antilles est une vue extrêmement courte. Il ne faut pas oublier que l'esclavage a existé bien avant les Noirs d'Afrique avec des populations très nombreuses. Et que les principaux esclavagistes étaient les négriers Arabes. C'est pas dit ça ! Vous avez jamais entendu parler de ça dans la bouche de monsieur Manville ou dans la bouche de l'Assaupamar. On met uniquement sur la France tout le drame de l'esclavage. Ce qui n'est pas exact. Faire le procès aujourd'hui de monsieur Christophe Colomb avec des yeux les jugements du XX$^{e}$ ou du XXI$^{e}$ siècle, alors que les critères ont complètement changé est une aberration de mon point de vue. Vous vous imaginez dans 5 siècles quand on va juger nos comportements à nous aujourd'hui. Dans 5 siècles, on va dire mais ces gens-là utilisaient des voitures. Mais il n'y a rien de plus dramatique qu'une voiture. Ça polluait, ça tuait. C'est épouvantable les voitures ! Les gens de l'an 2000 étaient des barbares !
>
> L'auteur_ mais c'est leur droit aussi d'avoir un regard sur le passé, et dire « ben ça je n'accepte plus », « ça je condamne ».

> Mr Devert _ Voilà, mais Christophe ne fait plus. Il est mort il y a 500ans. Mais c'est trop facile de faire le procès des gens 5 siècles après. *Tout ça pour parler du chlordécone*. Dire aujourd'hui en 2012, en 2010, le chloredécone a laissé des traces indélébiles à la Martinique… Oui. Qui dans les années 70, 80, 90 a fait en sorte que ce soit arrêté ? Personne ! Donc c'est facile aujourd'hui de dire cela a été catastrophique. »[34]

Afin d'exprimer sa position par rapport aux conflits relatifs au CLD, ce producteur agricole fit appel directement à l'histoire de la colonisation avec Christophe Colomb et celle de l'esclavage. Par la référence à un procès symbolique fait en 1993 en Martinique contre Christophe Colomb et organisé par l'avocat indépendantiste Marcel Manville, ce producteur fait une analogie directe entre l'évaluation morale de l'esclavage et la colonisation d'un côté et l'usage du CLD de l'autre. Cet extrait d'entretien montre encore une fois comment la compréhension de ces problèmes écologiques se retrouve inextricablement mêlée à ce grand récit des Antilles comprenant l'esclavage et la colonisation.

Ce recours à l'histoire de la colonisation et de l'esclavage est très présent dans certaines associations martiniquaises et guadeloupéennes qui ont pris part aux conflits relatifs à l'usage du CLD et à l'épandage aérien. Comme je l'ai montré en deuxième partie, les affaires du CLD et de l'épandage aérien se trouvent interprétées comme un prolongement d'une pratique coloniale de l'État français. Monsieur Bona du LKP proposa une telle interprétation lors de notre entretien :

> « Mr. Bona_ « Faut bien comprendre que dans les années 70, quand ils ont appris que le CLD était toxique et pouvait entraîner des cancers et d'autres, ils ont interdit la vente et la production aux États-Unis. Mais ils ont continué à le faire ici. Ils ont continué en France pour déverser dans les plantations de bananes en Guadeloupe et en Martinique au motif qu'il fallait tuer le charançon. Et en fin de compte, ils savaient très bien que c'était nocif pour la santé. Ils l'ont fait sciemment. Tout le monde était au courant de la dangerosité de la molécule. Ils l'ont fait sciemment pour préserver les intérêts économiques des lobbys, notamment des lobbys Békés, de grands propriétaires de plantation de bananes, et puis, disons-le, parce qu'ils nous ont toujours vu comme des sous-hommes. Ils s'en foutent pas mal de nous. D'accord ?! Et ça c'est démontré dans l'histoire. Que nous soyons malades, c'est pas leur problème. »[35].

[34] Entretien de Mr. Devert, Martinique, Mai 2012, je souligne.

[35] Entretien Mr. Bona, Pointe-à-Pitre, Guadeloupe, août 2014 : « Faut bien comprendre que dans les années 70, lè yo vin sav que le CLD té toxique y té pé entrainé des cancers et des autres. YO interdiw vent'a production aux USAs. Mais yo continué fèy issident. Yo continué en France pour déverséy dans les plantations de bananes en Guadeloupe et en Martinique au motif que faut té tchoué le charançon. Et en final de compte yo té sav très bien que y té nocif pour la santé. Yo té sav très bien que y té nocif pour l'environnement pour des siècles et des siècles. Yo fèy sciemment. […] Tout moun té au courant de dangeurosité à molécule la sa. Et yo fey sciemment pour préserver intérêts économiques à des lobbys, notamment des lobbys békés de grands propriétaires de plantation de bananes et également disons le mot,… parce que yo toujous vwè nous comme des sous-hommes.

De manière opposée, ce militant du LKP assimile la contamination des Antilles au CLD à une pratique coloniale de l'État français. Pour lui, cette affaire ne fait que prolonger ce qui a été « démontré dans l'histoire », à savoir que les Antillais ne sont que des « sous-hommes ».

Ces exemples d'entretien indiquent la présence de l'imaginaire de l'esclavage et de la colonisation pour exprimer ces positions conflictuelles concernant l'usage de pesticides. Toute conflictualité envers l'État demeure essentiellement perçue comme une lutte anticoloniale et toute conflictualité avec les Békés devient une lutte anti-esclavagiste. Le recours à ces figures participe d'un imaginaire propre à l'histoire des Antilles.

## C. L'esclavage et la colonisation : mythe et imaginaire structurant du monde créole et des écologies

Cette filiation des acteurs de ces conflits écologiques à des figures de l'époque coloniale et esclavagiste des Antilles, qu'elle soit revendiquée ou imputée, établit qu'il se joue autre chose dans ces conflits que la seule opposition entre économie et santé publique, entre production agricole et préservation écologique de ces îles. La conflictualité remise en scène à travers ces questions écologiques et en particulier l'usage de pesticides fait apparaître ces figures de l'époque coloniale et esclavagiste dans des oppositions similaires entre esclaves révoltés d'un côté, maîtres de la plantation, et gouverneurs de l'autre. Le caractère de remise en scène de conflits de l'époque coloniale et esclavagiste présent au sein de conflits écologiques contemporains révèle l'existence de plusieurs récits et interprétations qui se réfèrent tous à un même Grand Récit fondateur, celui de la colonisation et de l'esclavage. Quel est le sens de ces remises en scène ? Quels sont le sens et les fonctions de cette constante référence à ce grand récit ? Plus pressant ici, comment analyser ces remises en scènes et cette présence de ce Grand Récit de l'esclavage et de la colonisation ?

### L'enjeu mémoriel : mise en présence de mémoires conflictuelles

Ce Grand Récit de la colonisation et de l'esclavage n'est pas spécifique à ces conflits écologiques. Elle se retrouve dans plusieurs situations sociales et conflits politiques contemporains aux Antilles, comme ce fut le cas dans les grèves de 2009 sur les deux îles. Ce Grand Récit de la naissance des sociétés créoles, de la colonisation, des traites transatlantiques

Yo bien fouté pas mal de nous. D'accord et ça démontré dans l'histoire. Que nous té malade pas malade a pa problème a yo ».

et de l'esclavage, semble avoir été reçu, traité et pensé par la majorité des travaux des recherches académiques principalement à travers les prismes conceptuels de la mémoire, du souvenir ou encore de l'histoire[36]. En effet, ces conflits écologiques s'accompagnent d'enjeux mémoriels significatifs.

Comme je l'ai retracé en troisième partie, de nombreux militants écologistes et autres sympathisants de l'Assaupamar, appartiennent à un mouvement politique d'orientation anticolonialiste né au milieu des années 1960. Les actions écologiques de l'Assaupamar furent entrelacées de cette mouvance politique et culturelle qui réhabilite une histoire propre et un soi propre, une identité culturelle face à des institutions de la République Française qui, au contraire, eut tendance à nier les différences. Les mêmes participants à ces conflits écologiques s'engagent dans des marches commémoratives de l'abolition de l'esclavage ou des actions festives qui honorent une mémoire de l'esclavage. Ainsi, en Martinique, des rues furent rebaptisées en hommages à certains « héros rebelles » comme la rue du marronnage à Rivière-Pilote. Des danses comme le bèlè et des chants rappelant le passé esclavagiste comme le bèlè furent réhabilités. La pratique du créole fut à nouveau valorisée à travers la mise en place de radios exclusivement créoles telles que RLDM (Radio Lévé Doubout Matinik) et APAL (Assé Pléré An Nou lité). Ce fut à cette même période qu'un drapeau indépendantiste (rouge, noir et vert) fut créé en opposition au drapeau français, et qu'une commémoration de l'abolition de l'esclavage fut mise en place le 23 mai plutôt que le 27 avril, mettant l'accent sur l'action victorieuses d'esclaves.

Cette jonction trouve son expression la plus visible dans le fait que Malsa, l'un des fondateurs de l'Assaupamar, est aussi le président du Mouvement International pour la Réparation en Martinique. Le procès de Christophe Colomb était une manière de s'opposer à une célébration glorieuse de la « découverte » des Amériques qui occultait la mise en esclavage des Amérindiens et des Africains. L'irruption de la mémoire des esclavages sur la scène publique française se manifestant entre autres par le cent cinquantenaire de l'abolition de l'esclavage et la marche commémorative du CM98[37], et la « loi Taubira » qui reconnaît l'esclavage comme crime contre l'humanité[38], fut initié deux décennies plus tôt aux Antilles. Un même activisme culturel se déroula en Guadeloupe notamment à travers la réhabilitation

[36] Voir Chivallon, Christine, *L'esclavage, Du souvenir à la mémoire : Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, Paris Karthala, 2012.
[37] Comité marche du 23 mai 1998. Un comité visant à réhabiliter la mémoire de l'esclavage dans l'espace public français.
[38] la loi n°2001-434 du 21 mai 2001 tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité.

de la pratique du Gwo Ka, comme le montre l'anthropologue Ary Gordien[39]. Aussi, les actions de protection de l'environnement des militants de l'Assaupamar, sont-elles intimement associées à la mise en présence d'une mémoire de l'esclavage et mais aussi d'une promotion d'une certaine identité culturelle[40].

Ces conflits deviennent de la sorte des moments où s'affrontent ainsi des mémoires conflictuelles. La mémoire de l'esclavage et de la colonisation est sensiblement différente pour ce producteur agricole Béké. En l'occurrence, il s'agit pour ce producteur d'une « aberration » de juger de l'esclavage et de la colonisation aujourd'hui. Soudain, l'affaire du CLD devient un théâtre où se rejouent des divisions idéologiques et des différences d'opinion quant à l'histoire de ces îles. L'enjeu de ces conflits écologiques comme théâtre de mise en présence de mémoires conflictuelles est explicitement reconnu par ce producteur agricole Béké. Monsieur Devert affirme que les oppositions rencontrées avec l'Assaupamar sur des projets d'aménagement et de développements ne reposent pas fondamentalement sur la protection de l'environnement, mais tiennent plutôt à des oppositions idéologiques plus profondes. En référence à un projet de marina dans la commune du littorale atlantique martiniquais du François auquel s'oppose l'Assaupamar, monsieur Devert dit ceci :

> « Mr. Devert_ Vous avez vu le débat hier ? Vous êtes resté jusqu'à la fin avec le port du François ? Ils sont contre ! Comme ils étaient contre le port du Marin. Tout projet, qu'il soit hôtel, qu'il soit marina, qu'il soit supermarché, qu'il soit irrigation, panneaux solaires… rien n'est bon ! Il ne faut rien faire ! Voilà ! Donc il y a une quarantaine de personnes, tous anciens fonctionnaires à la retraite… La retraite de l'État français tombe. Indépendantistes ! ils ne le cachent pas ! C'est leur opinion politique. ''Nous voulons l'indépendance de la Martinique !''. Les juges leur donnent raison systématiquement. Conclusion : les projets sont tous combattus les uns après les autres et la Martinique est dans un état économique absolument déplorable. […] Pour l'Assaupamar, je suis l'ennemi public numéro 1. Clairement ! Dès qu'on a des volontés de développement économique. On n'est pas bien vu par eux. Il ne faut rien faire. Or Moi, mon goût naturel, c'est le développement économique, des projets. Je n'ai pas la langue de bois, je dis ce que je pense d'eux. Pour moi ce sont des sacrés racistes, avant tout ! […] D'abord, premier problème, ce sont des vrais, des fondamentaux racistes ! Indépendantistes racistes ! Bon ben partant de là, nous savons, nous sommes en opposition frontale. Je ne suis pas indépendantiste et je suis Blanc, et Béké en plus ! […] Blanc-Créole, vous imaginez ? Avec tout le passé, l'esclavagisme, tout le cinéma qui se fait autour de la connotation Blanc-Créole, pour eux je suis le diable. Voilà, mais je les emmerde, vraiment, à un point extrême ! »[41]

[39] Gordien, Ary, *Nationalisme, race et ethnicité en Guadeloupe. Constructions identitaires ambivalentes en situation de dépendance*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université Paris Descartes -Paris5, 2015.
[40] Cet aspect de l'écologie comme préservation d'un soi est approfondi en partie III.
[41] Entretien avec Mr. Devert Martinique, mai 2012.

Dans cet extrait d'entretien, il apparaît clairement que les oppositions de cet agriculteur à l'Assaupamar ne découlent pas uniquement de philosophies économiques divergentes ou de conceptions politiques différentes du développement de l'île. À travers ces conflits écologiques, Monsieur Devert voit surtout une lutte idéologique non seulement concernant des pratiques de développement, mais aussi et surtout, à l'encontre de personnes qui comme lui incarnent la figure du colon esclavagiste. La référence au registre religieux par laquelle ce producteur pense être recouvert de la figure du diable atteste de la dimension imaginaire de ces conflits. Plus précisément, elle révèle *l'existence d'une conflictualité préexistante à ces questions écologiques faisant intervenir des mémoires conflictuelles*. Ces conflits écologiques ne représentent donc pas uniquement des oppositions entres écologistes et producteurs agricoles. Ils représentent également un antagonisme entre des mémoires différentes de l'esclavage et de la colonisation.

## Au-delà de la mémoire, de l'histoire et du souvenir : un mythe fondateur

Si, comme je l'ai restitué, ces conflits comportent un enjeu mémoriel, ils deviennent les théâtres d'opposition de mémoires différentes d'une histoire commune, cet enjeu ne suffit pas expliciter le sens et la fonction de ces remises en scène et de la présence de ce Grand Récit. En effet, il convient de pousser l'exploration du sens et des fonctions de ces remises en scène au-delà de la mémoire, du souvenir, ou de l'histoire. En effet, ces trois prismes ont en commun de se référer à ce Grand Récit comme à un discours sur le passé. Si la mémoire collective est reconnue comme étant construite et supportée par les tendances politiques et idéologiques contemporaines, si l'histoire demeure conditionnée tant par l'existence et le biais des archives accessibles que les développements théoriques de cette discipline, et si le souvenir reste déterminé par la sélection arbitraire des faits jugés remarquables, ces trois prismes présentent toujours ce Récit comme un discours présent sur le passé. Le souvenir, la mémoire collective et l'histoire sont des modalités discursives et cognitives différentes par lesquelles un passé est littéralement présenté, c'est-à-dire mis en présence, et par là toujours contemporain de son énonciation et de son contexte. Ces trois prismes supposent implicitement un passé « authentique », un passé « vrai », vers lequel ils proposent différents chemins, chacun revendiquant la légitimité voire l'autorité de son chemin. C'est bien ce présupposé d'un passé « authentique » qui orienta les critiques de l'irruption de la mémoire de l'esclavage dans l'espace public. Si toute mémoire, collective ou historique[42] demeure une

[42] Voir Ricœur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000 & Halbwachs, Maurice, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997 [1950].

construction, l'entrée de l'esclavage dans l'espace public français serait une construction orientée par des idéologies politiques ou suivraient simplement une instrumentalisation politique. C'est le sens de la critique du producteur Béké à l'Assaupamar. Le passé, toujours présent, mais à jamais faussé, ne montrerait alors *que* les orientations idéologiques et politiques de ces énonciateurs qu'ils soient politiciens, militants ou historiens.

Je dois souligner ici la démarche singulière de l'anthropologue Christine Chivallon qui tente de déplacer le débat sur ces mémoires à travers une conceptualisation du souvenir. Au sein des débats sur la mémoire, Chivallon entend questionner un point d'ombre ou plus exactement une « face cachée »[43]. Cette polarisation et l'accusation d'une totale instrumentalisation de cette mémoire par ceux qui se désignent comme descendants d'esclaves amèneraient un « soupçon de n'être pas une mémoire '' authentiquement'' rapportée du passé » [44]. En contrepoint, Chivallon se propose de montrer qu'il y aurait des mémoires « déjà constituées, déjà vives »[45] préalables à la politisation polémique du débat public. Elle se donne pour but d'explorer,

> « l'existence de registres mémoriels où l'esclavage et ses prolongements forment l'armature symbolique des manières contemporaines de se situer au monde pour des populations dont la trajectoire s'inscrit au plus près de cette histoire » [46].

Le travail de Chivallon s'avère intéressant en ce qu'il ouvre une autre portée de ces discours mémoriels à partir d'une enquête de terrain dans le sud de la Martinique. Il y aurait des personnes pour qui cette mémoire n'est pas qu'une simple construction idéologique et politique mais au contraire une dimension importante de leur existence. Cependant, cette ouverture est rapidement refermée. En consacrant son riche travail à la démonstration de ces mémoires déjà là, qui préexisteraient à la politisation particulière de la mémoire de l'esclavage dans l'espace public français, en notant les généalogies et les récits singuliers de certains descendants, elle conserve toutefois l'idée qu'il y aurait des mémoires authentiques, il y aurait des « témoins »[47]. Que faire alors de ceux qui se disent descendants d'esclaves et portent cette mémoire, sans pour autant pouvoir prouver un « souvenir » de l'esclavage ? Sa preuve du souvenir vient confirmer l'existence de mémoires authentiques contrairement à des mémoires construites.

[43] Chivallon, Christine, *op. cit.*, p. 19.
[44] Ibid., p. 18.
[45] Ibid., p. 19.
[46] Ibid., p. 19.
[47] Ibid., p. 525.

Ainsi ces trois prismes, celui de l'histoire, de la mémoire et du souvenir se définissent et se différencient par les rapports qu'ils entretiennent avec ce « passé vrai », même quand il s'agit d'attester de son inaccessibilité. Qu'il s'agisse de l'oubli individuel ou politique, de l'absence d'archive, de trace, de preuve, ces prismes se définissent par *rapport à* et *portent sur* ce passé pensé implicitement comme authentique, fut-il inaccessible ou illusoire. En d'autres termes, la réception de ce Grand Récit reste accaparée par la recherche d'une vérité du passé, la recherche de l'authentique. Ici, mon interrogation ne se fonde pas sur la vérité d'une histoire, sur l'honnêteté d'une mémoire collective, ou sur l'authenticité d'un souvenir. Il s'agit plutôt de s'interroger sur le sens et les portées contemporaines de ces récits, *aujourd'hui.* Il s'agit d'interroger ce que disent ces récits et ces remises en scène, y compris dans leurs itérations idéologiques et politiques de mémoire construite, des manières dont ces acteurs structurent leurs expériences de vie sociale et politique et leur inscription dans le monde aujourd'hui.

Aussi, afin d'explorer le sens et les portées de ces remises en scène trois écueils sont à éviter. D'abord, il faut signaler que la présence de ces récits de la colonisation et de l'esclavage mis en lumière à travers ces figures ne peut être réduite à une quelconque obsession identitaire et idéologique de certains acteurs. Ecarter cette présence sous le prétexte qu'il s'agirait simplement de lubies de certains acteurs occulterait une dimension pourtant fondamentale de ces conflits. *Cependant, prendre au sérieux la présence de ces discours ne signifie pas les prendre au mot*. Bien qu'ils convoquent des figures historiques de l'époque coloniale et esclavagiste, il ne s'agit pas dans ces conflits écologiques d'une lutte anti-esclavagiste. Ces figures sont remises en scène *comme si* se rejouaient dans ces conflits une lutte anti-esclavagiste, et c'est cette présence d'un « comme si » qui se révèle importante ici. Enfin, si ces conflits sont le théâtre de remises en scène de conflits de l'époque esclavagiste, ce n'est ni un spectacle de divertissement ni une quelconque commémoration culturelle. Il ne s'agit pas d'une remise en scène telle les « *American Civil War reenactments* », ces commémorations des batailles de la guerre civile des États-Unis où l'espace d'une journée des personnes – les *Civil War reenactors* – revêtent les tenues des soldats du nord et du sud, et *jouent* à s'affronter en hommage aux soldats, comme un moyen de se remémorer cette guerre. Les acteurs des conflits écologiques aux Antilles ne *jouent* pas au sens où ils ne s'accordent pas sur une facticité de leurs conflits. Bien au contraire, ces conflits et leurs issues ont des conséquences concrètes tangibles importantes pour la vie de ces acteurs et ces sociétés caribéennes. S'il ne s'agit pas uniquement d'idéologies, s'il ne s'agit pas non plus d'une

remise en scène commémorative, quels sens et quelles portées ont cette présence de ce Grand Récit dans ces conflits ? S'il s'y joue pourtant quelque chose d'autre que la préservation de l'environnement et de la santé publique, et la revendication de participation politique relative aux décisions concernant l'environnement et la critique d'une injustice environnementale, que signifie ce Grand Récit ici ?

### *Au-delà de l'Afrique : la colonisation et l'esclavage comme mythe et fondement*

J'avance l'hypothèse que ce Grand Récit au sein duquel viennent s'insérer les récits contemporains constitue un récit mythique des sociétés créoles. S'il n'est pas le seul, sa constante référence et mobilisation lui confèrent une place centrale. Ce récit s'avère mythique en ce qu'il traite de la genèse de ces sociétés, de leurs fondements et de leurs fondations, de l'origine de leurs divisions sociales ainsi que de la naissance de leurs organisations politiques. Il permet de conter et raconter l'origine de ce monde et de la présence au monde de ces acteurs, il donne sens aux actions sociales et politiques contemporaines. Ce récit devient un mythe au sens où l'entend Claude Lévi-Strauss :

> « Un mythe se rapporte toujours à des événements passés : « avant la création du monde », ou « pendant les premiers âges », en tout cas « il y a longtemps ». *Mais la valeur intrinsèque attribuée au mythe provient de ce que les évènements, censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente*. Celle-ci se rapporte simultanément au passé, au présent et au futur. »[48]

Reconnaître le caractère mythique peut paraître surprenant face à cette apparente évidence affirmée par Glissant que la naissance historique s'oppose à une naissance mythique. C'est précisément dans cette trop grande familiarité, cette « trop grande proximité » de l'Occident d'avec les mythes Grecs que Vernant trouve le « principale obstacle épistémologique » à l'analyse rigoureuse des mythes[49]. Il faudrait imaginer n'avoir rien lu de l'histoire des Antilles et des Caraïbes, n'y avoir jamais vécu et se retrouver un beau jour parachuté sur l'une de ces îles pour se rendre compte à quel point les récits sur l'esclavage et la colonisation sont non seulement présents mais constituent ce « fond commun de la culture », ce « cadre de référence » de la vie religieuse, sociale et spirituelle, bref ce « canevas » qu'évoqua Vernant[50]. Un tel regard neuf sur les Antilles révèle à l'instar de ces

[48] Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Librairie Plon, 1958, p. 239, je souligne.
[49] Vernant, Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 216 : « Ce serait donc moins l'étrangeté des mythes grecs qui aurait constitué, au départ, le principal obstacle épistémologique à leur analyse rigoureuse, mais plutôt leur trop grande proximité, leur présence encore trop « naturelle » dans l'univers mental de l'Occident. ».
[50] Ibid., p. 214.

remises en scène à quel point l'esclavage et la colonisation constituent un imaginaire social au sein duquel la réalité antillaise navigue.

La reconnaissance de la nature mythique de ce grand récit de genèse créole est lourde de conséquences. D'une part comme je l'ai rappelé, elle s'inscrit en porte-à-faux avec ce que j'ai nommé une démythification structurelle des Antilles de par sa naissance récente et cette hubris de l'approche historique. Mais d'autre part, cette reconnaissance s'inscrit à contre-courant de l'orientation principale de recherches anthropologiques menées jusqu'à aujourd'hui sur les Amériques noires. Comme le relate Chivallon dans son état des lieux[51], la recherche anthropologique sur les Amériques noires depuis ces commencements au début du XX$^{e}$ siècle avec les travaux de Melville Herskovits[52] jusqu'à des travaux récents de Stéphane Palmié[53], en passant par certains incontournables travaux de Richard Price et Roger Bastide, fut obnubilée par la question des origines des pratiques culturelles, de leur « africanité » à savoir de leurs continuités et possibles correspondances avec des pratiques africaines. Chivallon rappelle que cette approche dite « racinaire »[54] s'oppose à l'idée que tout aurait été perdu lors du « passage du milieu », c'est-à-dire lors de la traversée de l'Atlantique – thèse du sociologue Franklin Frazier. Cette orientation racinaire de la recherche anthropologique, en privilégiant les traces de l'Afrique, aurait laissée de côté l'esclavage en tant qu'objet propre de mémoire.

Cette recherche anthropologique éperdue de l'Afrique dans les cultures contemporaines qui n'observe l'esclavage qu'à travers une interrogation sur ce qui a perduré et ce qui a été perdu, ainsi que la démythification structurelle marquent sinon l'occultation de la dimension fondatrice de la colonisation et de l'esclavage y compris dans ses dimensions culturelles et sociales, à tout le moins une confusion conceptuelle entre fondement et origine. Si le débat opposant la recherche des continuités de pratiques culturelles des Amériques noires à travers des pratiques africaines à l'idée d'un passage dénaturant qui aurait dénudé et destitué les captifs de leurs croyances comporte indéniablement des enjeux politiques, voire même identitaire, il demeure infertile sur le plan conceptuel.

En effet, que la colonisation et la traite négrière transatlantique comportent des ruptures ou des continuités, des prolongements ou des pertes, des traces d'un avant remémorée ou des

[51] Chivallon, Christine, *op. cit.*, p. 525.
[52] Herskovitz, Melville J., *L'héritage du Noir mythe et réalité*, ( par trad. Arnold Grémy), Paris, Présence africaine, 1966.
[53] Palmié, Stephane, (ed), *Africas of the Americas: beyond the search for origins in the study of Afro-Atlantic religions*, Leiden, Brill, 2008.
[54] Chivallon, Christine, *op. cit.*, p. 102.

créations n'enlèvent rien à la dimension véritablement fondatrice tant au niveau politique, économique, sociale et culturelle de ces évènements. La recherche, par ailleurs très riche, des origines et des similitudes des pratiques culturelles des sociétés créoles, si elle contient effectivement des similarités, ne constitue pas une objection à la dimension fondatrice de l'esclavage et de la colonisation aux Antilles. Par ailleurs, la présence de ces créations et de ces ruptures, de continuités ou de ses pertes, prises uniquement dans leurs dimensions culturelles n'aurait rien de spécifique à l'histoire des Caraïbes. Une culture n'est jamais fixe[55], dans le temps ni dans l'espace, elle est faite de ruptures, de créations, d'adaptations sélectives et de changements.

La spécificité des Caraïbes et des Antilles réside en ce qu'indépendamment de ces origines, et plus encore, indépendamment du devenir de ces origines (ruptures ou continuités, perte ou création), la colonisation, la traite négrière transatlantique et l'esclavage constituent le fondement de ces sociétés créoles. La propension de la recherche anthropologique dans cette approche racinaire des originaires a conduit certainement à occulter ce fondement de ces sociétés entraînant ce que Chivallon désigne comme le « paradoxe de l'omniprésence et de l'absence de l'esclavage »[56]. Ces évènements constituent non seulement des fondements politiques et économiques mais aussi des rythmes et des formes des pratiques sociales et culturelles présentes. Aussi mon approche ne consiste-t-elle pas simplement à suivre les thèses de la créolisation qui insiste sur la dimension créative des cultures créoles. Car plus qu'une création, dont les cultures créoles ne peuvent revendiquer l'apanage, je parle bel et bien d'une *fondation créole*.

Reconnaître la nature mythique de ce Grand Récit de l'esclavage et de la colonisation suppose alors de reconnaître la colonisation des Amériques et l'esclavage comme un fondement propre et qu'en tant que tel, il est possible de trouver dans les expériences de ce fondement les origines de certaines pratiques sociales et culturelles.

## Le mythe de la colonisation et de l'esclavage : un imaginaire structurant

En reconnaissant la nature mythique de ce Grand Récit, il devient alors possible d'observer ce récit à partir d'autres lunettes que celles de l'approche historique, dont la nécessaire obsession de la vérité ne permettrait que de mesurer l'écart de ce récit avec le passé, ou encore de recueillir ses restes mémoriels. Il devient possible d'observer ce récit

[55] Lévi-Strauss, Claude, *Race et histoire*, Paris, Gallimard, 1987 [1952].
[56] Chivallon, Christine, *op. cit.*, p. 110.

mythique de genèse, non plus uniquement dans les rapports qu'il entretient avec la vérité supposée du passé, mais plutôt dans ce qu'il montre, comme l'affirma Lévi-Strauss, des présents rapports au monde, des configurations sociales et politiques actuelles, des manières d'y vivre et d'y habiter aujourd'hui ainsi que son inscription dans un passé lointain et sa projection dans ce futur envisagé. Il devient possible d'y repérer cette « structure permanente » formée par ce récit.

En effet, loin de se limiter à un discours sur un passé supposé authentique et dans ce sens de présenter un enchaînement irréversible d'évènements qui fixe le temps, ce récit mythique présente une fonction heuristique. Hormis l'histoire racontée, le mythe présente « *aussi* une structure permanente », qui « se rapporte, précise Lévi-Strauss, simultanément au passé, présent et au futur »[57]. En d'autres termes, en même temps que ce récit raconte une histoire, il pose également une structure préalable à la conception du temps et par conséquent des actions lui conférant une valeur heuristique à laquelle les recherches ont prêté peu d'attention. Ce récit mythique habite ces sociétés et participe à la texture du paysage sémantique de celles-ci. Il n'est pas simplement un arôme qui enrobe de sens des actions, il demeure cette référence, ce socle préalable à la vie sociale, nécessaire à la pré-compréhension de l'action politique. À la fois il est le sens, à la fois il fait sens. Prenant l'exemple du recours à l'histoire de la révolution française en tant que mythe, Lévi-Strauss affirme que :

> « […] pour l'homme politique et pour ceux qui l'écoutent, la Révolution française est une réalité d'un autre ordre ; séquence d'évènements passés, mais aussi schème doué d'une efficacité permanente, permettant d'interpréter la structure sociale de la France actuelle, les antagonismes qui s'y manifestent et d'entrevoir les linéaments de l'évolution future. » [58]

A l'instar du récit mythique de la révolution française, le Grand Récit des sociétés créoles, au-delà de ses intrigues et des contenus narratifs, présente également un tel schème qui est déjà une interprétation du monde créole, de ses structures sociales et politiques, des manières dont il est habité, et des actions qui peuvent s'y dérouler. Ce « schème doué d'une efficacité permanente », cette « réalité d'un autre ordre » que pointe Lévi-Strauss, se retrouvent ici révélateurs d'un *imaginaire spécifique aux sociétés antillaises*. Il en résulte que la recherche et l'analyse de ce Grand Récit et ces remises en scènes, ne peuvent se réduire à l'identification des différentes idéologies et choix théoriques qui auraient influencés l'histoire en la détournant de ce passé véritable et toujours inatteignable. Cette recherche du récit et de l'imaginaire créole mis en lumière permet aussi et surtout de saisir des relations de sens, de

[57] Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Librairie Plon, 1958, p. 239.
[58] Ibid., p. 239.

révéler des associations de structures et des représentations du social et du vivre-ensemble, et d'éclairer les enjeux sémantiques et narratifs des actions politiques qui s'y déroulent. Aussi, en réponse à notre interrogation liminaire : « à partir de quels récits, de quels mythes et de quel imaginaire les rapports à l'environnement, et à la nature tels que rencontrés dans ces conflits prennent sens aux Antilles ? » je propose de les rechercher à travers le mythe fondateur de ces sociétés qu'est le récit de la colonisation et de l'esclavage et à travers l'imaginaire qui lui est associé.

Il ne s'agit plus alors de rechercher la vérité des contenus de ces récits, d'en révéler l'exagération et la caricature ou encore l'instrumentalisation de l'histoire de la colonisation et de l'esclavage, il s'agit plutôt de s'interroger sur le sens premier de cette présence. Je propose ici de rechercher le sens de ces remises en scène à travers le concept d'imaginaire. S'appuyant sur la conceptualisation de l'imaginaire par Cornélius Castoriadis, je montrerai pour les Antilles la portée et les fonctions de ce que je nomme un *imaginaire structurant*. Par imaginaire, il ne s'agit pas d'un simple produit de l'imagination ou la référence à quelque chose qui en tant qu'« image de » s'opposerait au réel, comme le précise Castoriadis :

> « L'imaginaire dont je parle n'est pas image *de*. Il est création incessante et essentiellement *indéterminée* (social historique et psychique) de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question *de* « quelque chose ». Ce que nous appelons « réalité » et « rationalité » en sont des œuvres. [59] »

L'imaginaire comme le montre Castoriadis est ce qui est préalable au sens, ce à partir de quoi il « peut être question de quelque chose ». Aussi, le « schème douée d'une efficacité permanente » que reconnaît Lévi-Strauss au mythe a-t-il trait explicitement à l'imaginaire. En premier lieu il faut reconnaître la fonction épistémique de l'imaginaire de l'esclavage dans ces conflits.

### *L'imaginaire de l'esclavage et de la colonisation : une épistémè de la conflictualité politique*

Le recours à cet imaginaire de l'esclavage et de la colonisation présente d'abord une fonction heuristique permettant de signifier les oppositions dans ces conflits écologiques contemporains. Cette fonction heuristique de l'imaginaire de l'histoire fut déjà perçue par Césaire. Césaire commence son prologue de *La tragédie du Roi Christophe* par une scène de gagaire en Haïti. Les gagaires sont des arènes où se déroulent des combats de coqs. Césaire

[59] Castoriadis, Cornélius*, l'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 8.

commence sa pièce de théâtre par une scène où l'on peut entendre les spectateurs encourager l'un ou l'autre coq :

> « Une voix Passionnée
> Allez, Christophe ! Allez, Christophe !
> Deuxième voix non moins passionnée
> Pétion, tiens bon ! Tiens bon Pétion ! »[60]

Dans cette scène, les spectateurs recouvrent les deux coqs en lutte des noms de deux anciennes figures politiques qui se sont opposées au lendemain de l'indépendance d'Haïti : Henri Christophe connu généralement sous le nom du « Roi Christophe » qui fonda un gouvernement au Nord d'Haïti, et Alexandre Pétion qui devient président du Sud du pays. Césaire peint par cette scène de gagaire un univers imaginaire spécifique de l'histoire politique d'Haïti qui permet de signifier une situation de conflictualité qui ne se trouve pas immédiatement rattachée à cette histoire. Ici, la convocation des figures historiques comporte essentiellement une portée épistémique. La conflictualité associée à la lutte entre Christophe et Pétion permet d'expliciter cette lutte entre deux coqs.

De manière analogue, dans ce premier sens, la présence de l'imaginaire colonial et esclavagiste témoigne d'une *épistémè* de la conflictualité politique propre aux Antilles. La convocation de figures de l'esclavage et de la colonisation, le recours imaginaire à ces oppositions historiques permet de représenter et de signifier les conflits et oppositions contemporains. Par exemple dans cet extrait d'entretien de Mr Devert, l'on peut remarquer que cette scène imaginaire qui mobilise un récit d'une histoire passée comme arrière-plan sémantique, présente une fonction heuristique en ce qu'elle permet à Mr Devert de signifier sa position par rapport à l'usage du CLD *aujourd'hui*. De même l'esthétique mobilisée par les participants de la retraite aux flambeaux en Martinique permet de signifier l'opposition entre ces derniers et les producteurs de bananes et les autorités étatiques ayant octroyées des dérogations. Cette scène prend les lueurs d'un rituel d'invocation, où ces manifestations feraient appel aux esprits des ancêtres en suivant leurs traces en reprenant leurs chemins et leurs flambeaux afin de s'engager dans cette lutte contemporaine. Ils ont convoqué ce « trésor perdu »[61] des luttes ancestrales pour agir aujourd'hui. Ce trésor perdu, ils l'ont retrouvé en creusant dans l'imaginaire de l'esclavage et de la colonisation.

[60] Césaire, Aimé, *La tragédie du Roi Christophe*, Paris, Présence africaine 1963, p. 11.
[61] Tassin, Étienne, *Le trésor perdu : Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot & Rivages, 1999.

Cet imaginaire par sa composition et ses structures présente des éléments qui vont servir de références à cet interlocuteur pour signifier son rapport contemporain au monde et à ces questions écologiques. Plus qu'un arrière-plan sémantique, les ruptures et lignes de conflits déjà présentes dans ce récit d'une histoire passée créant cet imaginaire de l'esclavage et de la colonisation sont de nouveau mobilisées pour exprimer la conflictualité liée à ces questions écologiques contemporaines. Cet imaginaire de l'esclavage et de la colonisation comporte ainsi une *épistémè* de la conflictualité politique aux Antilles.

### *En quête de scènes, en quête de monde commun ?*

Au-delà des enjeux mémoriels, la référence à l'imaginaire de l'esclavage et de la colonisation présente une fonction heuristique, révélant une épistémè de la conflictualité politique aux Antilles. Or, à la différence de la scène de gagaire décrite par Césaire, les conflits écologiques contemporains ne sont pas totalement déliés du contexte historico-politique des Antilles. L'imaginaire convoqué montre ces conflits écologiques *comme si* se rejouaient là des conflits de l'époque coloniale et esclavagiste. Comme je l'ai rappelé, ces conflits écologiques ne sont pas des conflits de l'époque coloniale et esclavagiste. Que cet imaginaire créole soit convoqué *pour* donner sens à ces conflits, cela ne signifie pas cependant, que l'histoire de la colonisation et de l'esclavage n'ait aucun rapport avec ces conflits, ni que ces conflits n'aient aucun rapport avec la construction sociale et politique de cette histoire et ce Grand Récit.

Des filiations sont revendiquées, voire établies, entre les acteurs et les figures mobilisées, lesquelles filiations s'avèrent impossibles dans le cas des combats de coqs. Ici, dans le prolongement de mon exploration des sens et des portées des références à cet imaginaire de l'esclavage dans ces conflits écologiques, il se trouve un autre enjeu. Entre la dimension idéologique et l'enjeu mémoriel qui serait toujours une instrumentalisation du passé à des fins politiques contemporaines de l'énonciation de ces mémoires, et la dimension épistémique de cet imaginaire qui indiquerait une manière de se situer dans le monde et de penser le rapport au politique, ces discours sur l'esclavages et ces remises en scène témoignent d'un autre enjeu : *celui d'une quête de scène commune, voire celui d'une quête d'un monde commun*.

Ces remises en scène témoignent de l'existence d'une conflictualité « ancestrale » dans le social antillais, qui est préalable à la constitution de dégradations écologiques en problèmes politiques. Cette conflictualité, cette division culturelle entre descendants d'esclaves et

descendants de colons esclavagistes trouverait « matière » à s'exprimer dans ces conflits écologiques, elle trouverait des scènes où se performer. Dans ce sens, ces questions et ces débats relatifs à la santé publique et à la préservation de l'environnement, deviennent des lieux où peuvent s'exprimer *et* se confronter implicitement et explicitement ces mémoires différentes et cette conflictualité ancestrale.

Cette quête de scène, même s'il s'agit d'exprimer un désaccord profond, des différences d'appartenances culturelles qui ne peuvent être réconciliées, atteste *a minima* d'un désir de l'autre, ne serait-ce que pour s'y confronter. Elle atteste *a minima* de ce désir d'une solidarité discursive et de cette reconnaissance d'un quelque chose qui tient ensemble ces différents acteurs.

Les Békés constituant une forte puissance économique aux Antilles, mais n'occupant aucun poste politique, très peu de scènes permettent publiquement une telle conflictualité. Il n'y a pas d'opposition électorale entre Békés et descendants d'esclaves. Au-delà du sentiment d'injustice qui peut animer certains de ces militants voyant dans certaines pratiques de l'État dit « colonial », une considération de citoyens de seconde zone, l'absence d'une scène, la sourde oreille, le refus d'un espace où ces sentiments et cette conflictualité peuvent s'exprimer constitue aussi une injustice seconde. C'est, me semble-t-il, le sens du conflit de l'îlet oscar. Or indépendamment des passions et de l'animosité qui peuvent exister dans ces conflits, cette mise en scène en tant que tel porte en son sein l'opportunité non seulement d'un habiter ensemble mais surtout d'un monde commun.

En conclusion de ce chapitre, notons que la reconnaissance de la dimension imaginaire de ces conflits écologiques, qu'il s'agisse de la portée épistémique de l'imaginaire créole au sein de ces conflits écologiques ou inversement, du travail de l'imaginaire qui se déroula au sein de ces conflits, me permet de mener une exploration d'un autre type. L'imaginaire n'est pas qu'une métaphore et encore moins qu'une image de. Il structure l'expérience des acteurs de ces conflits, leur rapport au paysage, et au politique ainsi que leur inscription dans le monde. Reconnaître cette portée structurante de l'imaginaire créole permet de mener une interrogation d'ordre politique et anthropologique concernant ces conflits écologiques et les rapports à la nature, à la terre et au monde qui y sont déployés, *depuis* cet imaginaire. Une telle exploration me permettra en retour de saisir à nouveau les enjeux politiques et philosophiques présents au sein de ces conflits écologiques. Je me livre à une telle exploration dans les chapitres suivants, en naviguant au sein de cet imaginaire créole, à travers ses scènes et ses figures.

# II. Du navire négrier à l'Arche de Noé : Penser l'écologie depuis le monde créole

Au chapitre précédent, j'ai montré que les problèmes écologiques sont inextricablement mêlés à des récits et des imaginaires depuis lesquels ils prennent sens. Penser les problèmes écologiques depuis la Caraïbe implique de penser aussi le monde depuis lequel ces questions écologiques sont problématisées et de révéler les imaginaires qui le traversent. En ce sens, j'ai montré la présence d'un imaginaire de l'esclavage et de la colonisation dans les conflits écologiques contemporains en Martinique et en Guadeloupe. Au-delà de la seule attestation de présence d'un imaginaire de l'esclavage et de la colonisation, ma première tâche consiste à *explorer* cet imaginaire, en relever les lignes fondatrices et les caractéristiques qui permettent d'expliciter la manière dont celui-ci influence tant les rapports à la terre dans les Caraïbes (Martinique, Guadeloupe, Haïti) que les rapports au monde. En quoi cet imaginaire structure ces rapports ? Quelles sont les scènes depuis lesquels ceux-ci sont imaginés et représentés ? Comme le titre du chapitre l'indique, je défends l'argument que le navire négrier incarne une scène fondatrice du monde créole qui éclaire alors le rapport à la terre des anciens captifs et de ceux qui se disent descendants d'esclaves, comprenant notamment *une politique du débarquement*.

Cette première tâche sera suivie immédiatement par une seconde liée plus spécifiquement à la problématique écologique. La problématique des questions écologiques a ceci de particulier qu'indépendamment de son lieu de pensée, elle suppose par avance une articulation du local au reste du monde, elle suppose une appréhension des manières dont des questions formulées depuis un ici s'entremêlent avec des logiques, des décisions et d'autres questions formulées depuis un ailleurs, et comment cet ici et cet ailleurs participent ensemble à un même monde et partage une même Terre. Ainsi, dans un second moment, je révèle un imaginaire propre à une manière courante, générale, internationale, de penser les problèmes

écologiques aujourd'hui. La mise en place de politique nationale et internationale et l'adoption d'accords internationaux s'accompagnent d'une formulation des problèmes écologiques, qui convoque un imaginaire et des manières particulières de penser l'existence des hommes sur Terre. Depuis quel imaginaire des accords internationaux, des politiques standardisées et des centres transnationaux sont-ils mis en place en vue de faire face à la crise écologique ? Je soutiens l'argument ici que les figures du navire et de l'Arche de Noé sont particulièrement prégnantes dans les discours internationaux et standards et comportent en elles-mêmes des conceptions du rapport à la Terre et au monde, comprenant notamment *une politique de l'embarquement*.

Ces deux étapes me permettront d'interroger depuis la problématique des conflits écologiques, les manières dont ces imaginaires, ces récits et ces politiques se rencontrent. L'explicitation de cette rencontre me permettra de dessiner une écologie politique créolisée et de mettre en exergue les différentes stratégies politiques depuis les Caraïbes, pour tenter le monde.

## A. Le navire négrier comme l'*archè* créole : fondements et commencements

La réception et la narration de ces problèmes écologiques et sanitaires majeurs à travers le prisme d'une histoire coloniale témoigne de la présence sinon d'une réactualisation d'une lutte anticoloniale, à tout le moins d'un récit au sein duquel le monde prend sens et une écologie politique est pensée. Nombreux sont les chercheurs qui ont montré les continuités et discontinuités du système colonial et esclavagiste et leurs conséquences sur l'organisation sociale, familiale, économique et politique de ces sociétés. Plus rares sont ceux qui ont conduit une étude approfondie sur les liens entre cet héritage colonial et les revendications de préservation de l'environnement, prêtant alors peu d'attention aux multiples conflits qui se déroulent dans ces sociétés créoles depuis plus de trente ans.

C'est à un tel effort que participe cet exercice qui propose d'interroger les différentes pensées d'écologie politique présentes dans un des récits de ces sociétés faisant du navire négrier la scène première du monde créole. Ce récit, mythique en ce qu'il traite de l'origine et la fondation de ces sociétés, est présent tant dans les discours de militants politiques que dans les productions littéraires et théoriques d'intellectuels locaux tels qu'Aimé Césaire, Édouard Glissant, Raphaël Confiant et Patrick Chamoiseau. Il s'agit de se demander comment ce récit

fondateur, ce métarécit, prenant le navire négrier comme scène originelle enveloppe de sens la préservation de l'environnement. Plus précisément, je m'intéresse à la genèse d'écologies politiques à partir de ce récit, c'est-à-dire à la manière dont ce récit nourrit, inspire et insuffle des pensées de l'articulation de la nécessité de préservation de l'environnement à un habiter-la-terre et au vivre-ensemble d'ordre politique propre à l'histoire coloniale et esclavagiste de ces îles.

Il s'agit, l'espace de ce texte, de faire de ce récit et donc de ce navire négrier, la demeure d'une pensée, la scène métaphorique du monde créole fournissant des pistes heuristiques pour la compréhension des phénomènes politiques de la Guadeloupe, la Martinique et Haïti. Ici, il sera moins question de la dimension communicative que symbolise le navire reliant l'Afrique, l'Europe et l'Amérique à partir de laquelle Paul Gilroy a fait un chronotope permettant de penser l'unité du monde Atlantique, l'« Atlantique Noir »[1], que de la dimension imaginaire du navire négrier comme scène métaphorique du monde créole. En ce sens, cette démarche se rapproche plus de celle de Platon qui compare la cité à un navire où des hommes se disputent le titre de chef de la cité, capitaine du navire[2]. Afin d'expliciter le rapport des philosophes à la cité et plus encore aux hommes politiques, Platon, par le biais de Socrate, a recours à une comparaison faisant du navire l'image de la cité. S'adressant à Adimante, Socrate raconte ceci :

> « Représente-toi donc quelque chose comme ceci, se produisant sur plusieurs navires ou sur un seul : un patron plus grand et plus fort que tous les membres de l'équipage, mais un peu sourd, affligé d'une vue un peu courte et dont les connaissances nautiques sont aussi courtes que la vue ; des matelots se disputant les uns les autres le gouvernail, chacun prétendant qu'il lui revient de piloter bien qu'il n'ait jamais appris l'art du pilotage […]. » [3]

Par cette comparaison, Socrate peint un tableau qui lui permet d'expliciter les rapports de la cité aux philosophes :

> « Je ne pense pas, ajoute Socrate, qu'il soit nécessaire d'examiner ce tableau en détail pour comprendre qu'il représente la situation des cités dans leurs apports avec les vrais philosophes. » [4]

[1] Gilroy, Paul, *The Black Atlantic, modernity and double consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
[2] Plat Platon, *La République*, (trad. Georges Leroux), Paris, Flammarion, 2004, p. 320 (487e – 489d).
[3] Ibid., pp. 320-321 (488a – 488c).
[4] Ibid., p. 322 (489a).

Non seulement Socrate fait du navire la scène de la cité mais plus encore il y décrit une scène, celle d'une lutte entre matelots et contre le capitaine afin d'être capitaine à la place du capitaine.

Je me livre ici à un exercice de pensée semblable prenant le navire négrier comme scène imaginaire de la cité créole où divers personnages dans des situations et positions de pouvoir différentes tentent la vie. Contrairement à Socrate, je prête attention aux « détails » de ce navire dont l'organisation politique commande par elle-même des conditions particulières à partir desquelles ces luttes se déroulent. La différence principale de notre exercice réside en ce que le navire négrier constitue également une expérience historique fondatrice de ces sociétés, amenant ainsi à cet exercice théorique une résonnance sémantique avec les passés des sociétés créoles. Après une brève présentation de l'« univers absolument fou »[5] du navire négrier, j'explorerai les conceptions de la terre et du monde qui s'en dégagent.

## Le navire négrier comme l'*archè* du monde créole : un commencement

> « Le négrier craque de toute part… Son ventre se convulse et résonne… L'affreux ténia de sa cargaison ronge les boyaux fétides de l'étrange nourrisson des mers ! »[6].

Dans son *Cahier d'un retour au pays natal*, Aimé Césaire trouve le commencement des Martiniquais dans l'expérience du navire négrier. Les Martiniquais, « vomissures de négriers »[7], furent expulsés de la cale du navire négrier, faisant de cette cale et de ce navire à la fois la *matrice des sociétés créoles,* à la fois la scène de leur commencement. Ici le monde créole trouve son *archè* dans l'expérience déshumanisante du navire négrier, la rencontre d'un ordre colonial traversé par une rationalité économique de maximisation des profits incorporée dans le zèle avec lequel des corps sont réduits à des marchandises, achetés, puis encastrés dans les moindres recoins et enchaînés dans une cale insalubre pendant la durée d'une traversée atlantique. Césaire révèle ainsi le navire négrier comme l'*archè* du monde créole dans le double sens du terme. Le navire négrier est *archè* au sens de « commencement », il est un commencement, celui qui ici marque la naissance d'un monde créole, l'advenue de nouvelles sociétés, et d'entités nouvelles. Le navire négrier est aussi *archè* du monde en créole au sens de fondement. À l'instar du coffre de bois dans lequel les Hébreux conservaient

[5] Glissant, Édouard, *Discours antillais*, Paris, Seuil, 1981, p. 297.
[6] Césaire, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983 [1939], p. 61.
[7] Ibid., p. 39.

les Tables de la loi, le navire négrier renferme en son sein, dans son entrepont et dans sa cale, des préceptes politiques, sociaux et moraux qui fondent et structurent ce monde créole.

En tant que commencement, le navire négrier marque une rupture conceptuelle et imaginaire dans un réel historique continu. Cette rupture couramment désignée par l'expression « passage du milieu » ouvre une porte sur un néant montrant deux mouvements contraires mais intiment liés. D'un côté s'y opère un processus de néantisation par lequel l'avant continental et africain trouve non pas une fin mais une perte. Cette rupture au sein de la cale du navire négrier prend la figure du « *bottomless pit* » (trou sans fond) de Robert Nesta Marley[8], ou encore du gouffre d'Édouard Glissant développé dans sa *Poétique de la relation*[9]. Ce gouffre pour Glissant se déploie dans trois dimensions : le gouffre du ventre du navire négrier correspondant à la cale refermée où furent jetés nombre d'Africains captifs ; le gouffre d'une navigation au milieu d'un océan dont l'absence de limites perçues en fait une mer infinie ; et enfin le gouffre de l'abandon de pays, de communautés, de terres et d'êtres chers que l'on ne reverra jamais[10]. Ce gouffre devient le lieu où presque tout se perd.

D'un autre côté, ce triple gouffre enfante. Quelque chose est remonté du gouffre[11], plus précisément quelque chose a été expulsé, a été « vomis ». C'est ainsi que Raphaël Confiant et Patrick Chamoiseau, dans *Lettres créoles,* situent les premières traces d'une littérature créole dans un *cri* dans la cale du navire négrier d'un Africain qui refuse la situation[12]. Un cri de révolte et de souffrance, mais surtout un cri du nouveau-né. Cri dont l'interprétation fait toujours question, mais qui atteste sans transiger, d'une existence. C'est précisément l'énigme de cette tension, d'un gouffre qui est à la fois néantisation, à la fois naissance, que représente le trait d'union de l'expression glissantienne du navire négrier comme un « gouffre-matrice »[13], véritable *Archè Créole*.

Pourtant, cette naissance est d'emblée chargée d'un ensemble de souffrances poussant même Glissant à refuser le terme de genèse et préférer celui de « digenèse »[14]. Par digenèse, il

[8] Robert Nesta Marley, « redemption song » in Bob Marley & the wailers, *Uprising*, Island records, 1980
[9] Glissant, Édouard, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990.
[10] Ibid., p 18.
[11] Chamoiseau, Patrick & Édouard, Glissant, *L'intraitable beauté du monde, adresse à Barack Obama*, Paris, Éditions Galaade, 2008, le livre commence par p. 1 : « ce qui remonte du gouffre ».
[12] Chamoiseau, Patrick & Confiant, Raphaël, *Lettres créoles*, Paris, Gallimard, 1999, p. 39 : « La littérature, elle, malgré l'étranglement, ne pouvait pas se taire. Alors… /Parmi les stupeurs terrifiées, les gémissements, les pleurs, les incantations magiques ou les râles d'agonie, on peut imaginer tout soudainement un cri surgissant de la cale ».
[13] Glissant, Édouard, *Poétique de la relation*…, p 18.
[14] Glissant, Édouard, *Traité du tout-monde*, Paris, Gallimard, 1997, p 36 : « La Genèse des sociétés créoles des Amériques se fond à une autre obscurité, celle du ventre du bateau négrier. C'est ce que j'appelle une digenèse.».

y va d'une naissance paradoxale, de la naissance d'une non-naissance. Ces captifs dans la cale du bateau sont nés, mais réduits à l'existence d'une vie nue – ce que les Grecs nommaient *zoé*[15]. Le cri, affirment Confiant et Chamoiseau, fut suivi d'un silence[16]. Le cri dans la cale n'est plus entendu, non pas que ses sonorités ne soient pas assez puissantes mais celles-ci ne parviennent pas au pont du navire. Encore enfermés dans le ventre du négrier ces êtres seraient soit morts avant de naître, soit des « vivants en sursis »[17].

## Le navire négrier : scène métaphorique d'un imaginaire créole

Plus qu'un commencement, le navire négrier fonde le monde créole, ses structures sociopolitiques, économiques et morales, mais il structure aussi l'imaginaire de ce monde. À travers ces récits, il dévoile une scène d'où le monde est pensé. Cette scène, qui s'étend aux contours du navire négrier, devient une métaphore à partir de laquelle des faits sociaux et politiques sont interprétés tant à travers la littérature qu'à travers certaines analyses de chercheurs en sciences sociales. Prenons pour exemples la nouvelle *Benito Cereno* de Melville, les analyses de l'anthropologue spécialiste des Antilles, Stéphanie Mullot et le roman de Glissant le *Quatrième siècle*.

### *Herman Melville et Haïti*

Dans son livre *Benito Cereno*, Herman Melville se livre à la peinture d'une telle scène. Melville nous offre une version romancée de l'histoire vraie d'une mutinerie sur le navire négrier espagnol nommé *Tryal* s'étant déroulée entre décembre 1804 et février 1805. Ce navire commandé par Don Benito Cereno transportait marchandises et esclaves africains du port de Valparaiso au Chili à celui de Callao au Pérou. Le 27 décembre 1804, les captifs africains se sont révoltés tuant la majorité de l'équipage espagnol avec des armes de fortunes et prirent possession du navire sur l'océan Pacifique. Ne sachant pas manœuvrer le navire, les « libérés » laissèrent la vie sauve à quelques membres de l'équipage dont Benito Cereno, afin que ces derniers les guident jusqu'au Sénégal, leur pays d'origine. En grand besoin de vivres et d'eau, le navire fit une halte à l'île de Santa Maria aux larges des côtes du Chili où il fut surpris par un bateau de chasse aux phoques *Perseverence* commandé par l'américain Amasa

[15] Agamben, Giorgio, *Homo sacer. I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, (trad. Marilène Raio), Paris, Seuil, 1997.
[16] Chamoiseau et Confiant, *Lettres créoles*… p. 39 : « Seulement, après ce cri […], il y eut un silence. ».
[17] Glissant, Édouard, *Poétique de la relation…,* p. 18.

Delano à qui l'on doit le récit de cette histoire[18]. Delano, à la vue d'un « navire qui agit bizarrement »[19] et qui naviguait trop près du rivage et n'arbore aucun pavillon, décida de l'aborder avec quelques vivres pour lui porter assistance. Face à l'arrivée imminente du capitaine américain, les nouveaux « libérés » mirent au point un stratagème. L'ancien capitaine du négrier Don Benito Cereno toujours en vie apparaîtrait comme étant aux commandes du navire, et à ses côtés, le chef de la mutinerie et nouveau capitaine du navire, Mure, se présenterait comme son serviteur tout en contrôlant habilement les faits et gestes de Cereno. Le stratagème découvert, une bataille s'engagea entre les mutinés et les membres de l'équipage de Delano. Quelques mutinés furent tués, et les autres – dont Mure – furent arrêtés et jugés au Chili. Les dépositions d'Amasa Delano et de Benito Cereno constituent aujourd'hui les premières sources historiques de ce récit. Melville s'inspira grandement du récit de Delano dans ses relations de voyages pour l'écriture de son roman allant jusqu'à reproduire la structure de ce dernier[20].

Découvrant que *Benito Cereno* était inspiré du récit du capitaine Amasa Delano, de nombreux critiques littéraires, à l'instar d'Harold Scudder, dénoncèrent un manque d'imagination de Melville n'y voyant là qu'une simple réécriture[21]. Si la critique littéraire du XX$^{e}$ siècle s'est intéressée à la qualité littéraire de ce texte, et aux diverses interprétations politiques et sociales relatives à l'esclavage et à la traite négrière[22], j'attire l'attention sur deux gestes fondamentaux de Melville dans l'écriture de *Benito Cereno*. Premièrement, par son choix de réécriture du récit de Delano, Melville propose entre autres de penser les questions sociales et politiques liées à l'esclavage et ce qui apparaissait déjà comme une inévitable guerre civile aux États-Unis au moment de l'écriture du roman *à partir de la scène d'un navire négrier au milieu d'un océan*. Autrement dit, la scène du navire négrier en pleine mer parut appropriée à Melville pour explorer la question de l'émancipation des Noirs aux États-Unis à travers son art.

Deuxièmement, le geste le plus important pour ma démonstration réside dans deux subtiles modifications que Melville porte au récit originel de Delano. Il renomme le négrier et

[18] Delano, Amasa, *Narrative of Voyages and travels in the Northern and Southern Hemispheres: Comprising three voyages around the world; together with a voyage of survey and discovery in the pacific ad oriental islands*, Boston, EG. House, 1817.
[19] Ibid., p. 322.
[20] Dans son récit Délano commence par faire son récit de cette histoire, puis ajoute à la fin de son récit les dépositions des concernés. Melville fait de même.
[21] Burkholder Robert (ed.), *Critical essays on Herman Melville's « Benito Cereno »*, New York; Toronto; Oxford, Maxwell Macmillan, 1992, p. 4.
[22] Ibid., p. 4.

modifie la date de la mutinerie. Au lieu d'une mutinerie qui se passa de fait en décembre 1804 sur le navire *Tryal*, Melville relate une mutinerie qui s'est déroulée en 1799 à bord du *San Dominik*. Tant le nom *San Dominik* que la date 1799, « l'année précise où Toussaint Louverture consolidait la révolution à Saint-Domingue »[23], évoquent la révolution haïtienne. Il fait une association directe entre les acteurs qui se sont révoltés sur ce navire négrier et la révolution haïtienne. Le plus ancien parallèle fait entre *Benito Cereno* et la révolution Haïtienne – à ma connaissance – remonte à 1961 dans un article du critique littéraire Bruce Franklin[24]. Éric Sundquist est l'un de ceux qui a le plus exploré le parallèle fait avec Haïti par Melville faisant de *Benito Cereno* une réflexion sur la question de l'esclavage si prégnante au moment de son écriture entre 1854 et 1855 :

> « The American, The European, and the African, yoked together in the last crisis as they are throughout the pantomime of interrupted revolution that constitutes Melville's story, play parts defined by the climactic phase slavery in the Americas had entered when Melville composed his politically volatile tale during the winter and spring of 1854-1855 »[25]

Cependant le point central occulté par ces critiques, que je veux souligner ici, concerne le geste liminaire de Melville par lequel le sort politique des Amériques en relations avec ses histoires esclavagistes se pense et se déroule sur un navire négrier. Avant toute interprétation et comparaison des faits, l'implicite du récit de Melville réside dans la forme de la scène choisie. Le navire négrier est présenté comme étant *la* scène à partir de laquelle la situation politique haïtienne se pense et prend sens.

Explorant le sens de cette histoire du navire négrier *Tryal-San Dominik* pour représenter l'ancienne colonie de Saint-Domingue, Melville associe Haïti à un navire où des Noirs soudainement libérés du joug du pouvoir colonial des Européens Blancs demeureraient perdus dans l'immensité de l'océan n'ayant pas le savoir nécessaire pour retourner chez eux et recouvrer leur liberté. Ils n'ont pas le savoir de la navigation maritime et cette absence de savoir leur sera fatale. Ne sachant naviguer, ils furent voués à retomber dans les filets d'une domination occidentale, à l'instar du San Dominik capturé par le navire américain de Delano

[23] Karcher, Carolyn « the riddle of the sphinx: Melville's » Benito Cereno » and the Amistad case » *in*, Burkholder Robert (ed), *op. cit.*, p. 196 (je traduis: « the very year their peers under Toussaint Louverture were consolidating their revolution in San Domingo »).

[24] Franklin, Bruce, « apparent symbol of Despotic command: Melville's Benito Cereno », *in New England Quarterly*, vol. 34, 1961 (republié dans Burkholder Robert (ed), *op. cit.*., p. 56: « A most significant parallel to the successful bloody rebellion of the slaves of San Domingo, a topic of great antebellum interest. Melville changes the year of Delano's narrative from 1805 to 1799, thus making Babo's rule on the San domink contemporaneous with Toussaint Louverture's rule on San Domingo. ».

[25] Sundquist, Eric, « Benito Cereno and New world slavery » in Bercovitch Sacvan (ed), *Reconstructing American literary history*, Cambridge, Harvard University Press, 1986, pp. 93-94.

qui lui, *sait* naviguer. Peut-être Melville avait-il déjà là une intuition prophétique annonçant la future occupation américaine d'Haïti du début du XX$^{e}$ siècle.

Ce savoir peut au premier abord s'entendre comme les connaissances techniques de la navigation, le *logos* des astronomes, l'expérience des courants océaniques et la carte du monde plaçant le Sénégal dans son ensemble planétaire. Les Européens tués dans le cas du navire Tryal et chassés de St-Domingue sont partis sans qu'aucune transmission ne soit faite. De même que le désarroi des captifs du *Tryal-San Dominik,* les anciens esclaves haïtiens libérés se retrouvèrent face à la difficulté d'opérer et de manœuvrer les terres de la désormais ancienne Saint-Domingue. L'absence de ce « savoir de l'autre » pour le philosophe Waddimir Gustinvil, fut l'une des plus grandes difficultés de la construction postrévolutionnaire de l'État haïtien au lendemain de l'indépendance[26]. Ce savoir enfin peut aussi constituer la réponse à la question platonicienne du savoir politique. Propulsés du jour au lendemain au gouvernail du navire et aux rênes d'un pays par leurs propres forces et volontés, ces nouveaux capitaines n'auraient pas *su* mettre en place l'organisation politique requise pour faire face aux exigences des éléments naturels tels que le vent, la mer et la terre :

> « Ils ne se rendent même pas compte, affirme Socrate, que le vrai pilote doit nécessairement se soucier du temps, des saisons, du ciel, des astres, des vents et de tous les éléments qui ont de l'importance dans l'exercice de son art, s'il veut réellement devenir un véritable commandant de navire »[27].

Les mutinés auraient été aussi dépourvus face aux vagues du Pacifique que Dessalines et les autres présidents face à la déforestation et aux limites écosystémiques d'Haïti. Cette absence de savoir, cette absence de transmission est une caractéristique de la colonisation. L'enfermement dans la cale ou dans la plantation, l'assignation à ces ombres, au-delà de la violence de ce système coercitif signifia aussi une limitation des échanges de ces savoirs et expériences acquis aux postes stratégiques économiques et politiques de la colonie. Il en résulte que le navire négrier tant par ses formes et sa position marine que par ses dispositifs politiques incarne à l'image de *Benito Cereno* de Melville, une scène privilégiée au sein de laquelle le monde caribéen est pensé[28].

---

[26] Gustinvil, Jean Waddimir, « Du « savoir » de l'Autre à la construction de soi : les enjeux du « savoir » dans la construction de l'État haïtien. » Seloua Luste Boulbina & Jim Cohen (ed), *Décoloniser les savoirs. Internationalisation des débats et des luttes*, Mouvements, n° 72, Paris, La Découverte, 2012, pp. 100-107

[27] Platon, *op. cit.*, p. 321 (488d – 488e).

[28] Ce n'est peut-être pas un hasard si, C.L.R. James l'un des premiers historiens de la révolution Haïtienne (*The Black Jacobins*), spécialiste d'Haïti consacra un ouvrage à Melville : *James, C.L.R., Mariners, Renegades and castaways: the story of Herman Melville and the world we live in,* New-York, Allison and Busby, 1985.

### *Stéphanie Mulot, Édouard Glissant et les Antilles*

La scène du navire négrier est aussi utilisée par l'anthropologue Stéphanie Mulot. Mulot analyse le rapport à l'histoire des Antillais et les enjeux de la mémoire de l'esclavage en s'attardant sur ce qu'elle nomme « le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises »[29]. Dans ces recherches anthropologiques sur les discours et les représentations de l'histoire des Antilles en Guadeloupe et en Martinique, elle montre la prégnance :

> « [D'] une scène fondatrice de la société antillaise qui semble occuper encore aujourd'hui l'imaginaire de façon vive et tortueuse : un « mythe », c'est ainsi que nous l'appelons car il fait référence à l'origine du monde antillais, celui du viol des premières ancêtres africaines déportées vers l'Amérique par les premiers colons Blancs. »[30]

Ce mythe fondateur du viol de la femme Noire par le colon Blanc contribue à maintenir une rancœur et un rapport conflictuel entre les deux groupes protagonistes. Ce mythe maintient, précise Mulot, « une opposition et une distinction éminemment conflictuelle entre les deux groupes, fondées sur l'animosité irréversible entre les deux acteurs masculins présents dans cette scène originelle mythique »[31]. Une telle scène induit également une représentation de la paternité « comme fondamentalement diffractée »[32], balancée entre un Noir dépossédé et impuissant face à l'oppression esclavagiste et un colon Blanc géniteur. La mère occuperait alors « la place centrale »[33] dans ces sociétés qui devinrent matrifocales. Le point important pour ma démonstration, au-delà des interprétations anthropologiques et psychologiques de Mulot, demeure le lieu où ce mythe se déroule : le navire négrier.

> « Par ailleurs, ajoute Mulot, les versions littéraires de viol fondateur insistent aussi sur le lieu et le temps de cette scène fondatrice. Le négrier est ainsi présenté comme la matrice d'où naîtra le peuple antillais, dans cet espace insaisissable qu'est l'Atlantique et dans ce temps indéfini qu'est la grande traversée océanique. »[34]

Ici l'anthropologue permet d'affirmer que le navire négrier non seulement fait office d'*archè* et de fondement des sociétés créole mais plus encore demeure une scène imaginaire à partir de laquelle certains faits, représentations et comportements socio-politiques sont pensés et prennent sens : une scène métaphorique.

---

[29] Mulot Stéphanie, « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », in *Ethnologie française 3*, vol. 37, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, pp. 517-524.
[30] Ibid., p. 518.
[31] Ibid., pp. 520-521.
[32] Ibid., p. 521.
[33] Ibid., p. 521.
[34] Ibid., p. 519.

Cette métaphore par laquelle l'île devient le prolongement du navire négrier est perçue et racontée par Glissant dans son roman *Quatrième siècle* sous la forme d'une collision hallucinatoire :

> « Et dans la calme monotone bienveillance qui montait de la nuit, et loin sur toutes les îles et les champs à ras et les bois résonnant, il voyait entrer dans le haut bateau transparent qui naviguait dans les terres. Il entendait le bruit des chaînes qu'on manœuvrait, les *oué* en cadence, les cannes qui craquaient sous l'hélice, dans le soleil, oui, dans la grande saison chaude – c'est la fièvre c'est un monde le monde et la parole enfonce la voix grossit la voix brûle dans le feu fixe et il tourne dans la tête emportant balayant mûrissant- et qui n'a ni fin ho, ni commencement »[35].

C'est à ce même tournoiement dans la tête que je me livre où soudain le calme des pages est perturbé par la tempête déroutante d'une île-navire où les chaînes du négrier et les champs de cannes des plantations ne font plus qu'« un monde le monde ». Ces captifs échouent alors comme Roberto de la Grive dans le roman *l'île du jour d'avant* d'Umberto Ecco[36] sur un navire. Dans son analyse théorique de l'usage de la métaphore en sociologie, Richard Brown avance que « toute métaphore implique éventuellement une confrontation entre une absurdité logique ou empirique et une vérité imaginaire »[37]. Le navire négrier n'est évidemment pas une île, pas plus que l'île n'est un navire. « Les métaphores, précise Brown, doivent correspondre à des « comme si » conscient » [38]. Tel que l'exprime Glissant, il s'agit de faire « comme si » ces îles étaient de nouveaux navires :

> « Il n'était pas étonnant que dès ce moment ceux d'en bas aient si volontiers appris à se mépriser entre eux ; à se monter l'un sur l'autre, c'est-à-dire celui qui se croyait le plus éloigné des hauteurs sur celui qui en était encore proche, et ainsi de suite. Qu'ils aient si volontiers confondu les prétendus et les véritables. Qu'ils aient méprisé la couleur du bois sur leur peau et connu dans leur chair la tentation de sortir de la chair. Car le pays là-bas était mort pour toujours, bon c'est d'accord il y a avant la terre nouvelle, mais ils ne la prenaient même pas dans leur ventre, ils ne voyaient pas l'unique ciel au-dessus d'eux, ils cherchaient au loin d'autres étoiles, sans compter leur rivière qui était à sec et leur forêt sans racines. *Comme si ce pays était un nouveau bateau à l'ancre, où ils croupissaient dans la cale et dans l'entrepont, sans jamais monter dans les mâts sur les mornes*. »[39]

Ce dernier passage de Glissant, de même que les exemples de Herman Melville et de Stéphanie Mulot, et les remises en scènes présentes au sein de ces conflits écologiques

[35] Glissant, Édouard, *le Quatrième siècle,* Paris, Seuil, 1964, p. 331.
[36] Eco, Umberto, *l'île du jour d'avant*, (trad. Jean-noël Schifano), Paris, B. Grasset, 1996 [1994].
[37] Brown, Richard, *Clefs pour une poétique de la sociologie*, Arles, Actes Sud, 1989, p. 127.
[38] Ibid., p. 127.
[39] Glissant, Édouard, *Quatrième siècle… op. cit.,* p. 244, je souligne.

contemporains, expriment clairement l'homothétie imaginaire entre l'île et le navire négrier prenant pour centre l'organisation coloniale et esclavagiste de ces sociétés et plus généralement celle des Amériques. Glissant montre une manière de penser le monde créole où les conflits et les élans émancipateurs sont rapportés immédiatement aux tentatives et élans au sein même du navire négrier.

Ce récit dont la scène originelle se déploie dans le centre utérin du navire négrier construit un imaginaire comprenant ses schèmes, ses relations et ses conceptions de leur situation qui ne s'estompent pas avec le débarquement historique de ces Africains. Bien que physiquement débarqués du négrier, le prolongement de l'ordre colonial par l'instauration d'un système esclavagiste disposant les captifs au travail des plantations peut être symbolisé dans ce récit fondateur, par cette scène originelle du navire négrier, celle de cet ordre politique. La portée métaphorique de ce récit incarne alors l'île en navire ou plus précisément le navire en île éclairant ainsi une conception du monde et certains rapports à la terre dans ce monde créole. En creusant cet imaginaire, en creusant cette scène, il devient possible d'explorer les portées épistémiques que cet imaginaire et particulièrement cette scène fondatrice du monde créole offrent concernant les rapports au monde et les rapports à la terre, concernant la structuration de la pensée politique créole ainsi que leurs pendants écologiques. Il s'agit alors à travers un exercice de pensée de faire de ce navire la scène fondamentale à partir de laquelle l'histoire et le social sont pensés. Il s'agit, les pieds et les mains liés au fond de la cale du navire négrier, de s'interroger sur les potentialités discursives qu'offre cette scène pour penser les questions écologiques contemporaines et plus encore, pour penser le monde.

## B. Navire négrier ou la politique du débarquement : des naufragés sur une terre à fuir

### Ni Moïse, ni Jonas, ni Zeus : Agir c'est naître, naître c'est agir

En tant que scène fondatrice, le navire négrier pose un socle, une structure imaginaire qui dicte d'emblée les directions des récits qui peuvent s'y trouver. Elle impulse les possibilités narratives et les lignes de fractures qui parcourent le monde créole. Au temps premier et immobile, les récits sont déjà surchargés d'accélérations déterminées. Le navire négrier comme *archè* du monde créole fait du récit du commencement, *un récit d'émancipation*. Ce récit qui pose le navire négrier comme scène fondatrice fait de la révélation de l'acteur au monde, et de la naissance d'un nouvel être un seul et même acte. Le

geste émancipateur, l'action qui engage une pluralité et un réseau d'acteurs, ne constitue pas cette « seconde naissance »[40] qu'Arendt dans sa philosophie politique distingue clairement de la natalité. Dans ce récit, le commencement par lequel un être vient au monde, sur terre, et celui par lequel cet être agit et se révèle comme acteur au sein d'un monde humain reconnu comme commun ne font qu'un. La naissance politique des acteurs de cette émancipation et la nativité propre d'un nouvel être, l'être créole, sont confondues dans un même récit. Naître c'est agir, et agir c'est naître.

Cette fusion de l'agir et de la nativité, caractéristique de l'expérience créole du monde est à distinguer par exemple de la genèse hébraïque. C'est un des points fondamentaux sur lequel la Genèse diffère de la digenèse créole. L'émancipation des Hébreux du joug esclavagiste de Pharaon, la sortie de l'Égypte et la traversée de la mer Rouge représentent bien les actions du peuple juif et une certaine subjectivation par laquelle ce peuple dans cette opposition à Pharaon, montre autre chose et devient autrement que ce qu'il a été. Cependant, ces actes demeurent postérieurs à l'existence de ce peuple. Quand Moïse dit à Pharaon « Laisse partir mon peuple », « mon peuple », les fils d'Israël, préexistent à cette énonciation et cette action politique.

Tel n'est pas le cas de la genèse créole. L'existence d'Antillais, de Caribéens, n'est pas préalable à la sortie de la cale ou de l'entrepont du navire négrier. Cette non-existence de peuple avant la sortie du négrier se retrouve par exemple dans la question du nom. Les insurgés et les mutins des navires négriers n'ont pas de nom commun préalable à leurs insurrections, depuis lequel un des captifs pourrait dire au capitaine « laisse partir mon peuple ». Ils n'ont pas de chants de guerre communs, de symboliques politiques partagées depuis lesquels ils s'engagent dans un combat pour leurs existences. Ils ont plusieurs noms, appartiennent à plusieurs villages, plusieurs contrées avec chacune leurs langues et langages. Les sources de leurs actions ne proviennent pas de noms communs, de cultures communes, de religions ou de langues partagées, bien que dans cette expérience de nombreuses similarités se reconnaissent, des langues se retrouvent et des groupes perdurent. En ce sens, si la genèse créole comporte en son sein ce mouvement hors-de, elle n'est pas un exode. Ici, le commun se trouve surtout dans *une condition commune*, celle de la captivité dans les entrailles du navire négrier ou celle de l'esclavage dans les plantations et les villes caribéennes. L'action politique

[40] Arendt, *CHM*, p. 233 : « C'est par le verbe et l'acte que nous nos insérons dans le monde humain, et cette insertion et comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle. ».

émancipatrice de cette condition produisit non seulement des subjectivations politiques de ces hommes et femmes « conditionnés », mais elle marque aussi la naissance d'une entité culturelle, d'un groupe, voire d'un peuple qui écrit son histoire.

C'est également en ce point que la genèse créole diffère de l'expérience de Jonas. Chez Césaire le navire négrier prend parfois les formes d'un gros animal de mer au sein duquel seraient refermés les captifs africains en attente de leur devenir créole. Revenant à la citation liminaire de Césaire il est question d'un navire négrier dont « le ventre » « convulse » et finit par rejeter cet « affreux ténia » qui « ronge les boyaux fétides ». Cette animalisation du navire négrier renvoie immédiatement à l'expérience de Jonas et de la baleine dans l'ancien testament. Tentant d'échapper à la mission que Dieu lui a confiée, celle de proférer un oracle à l'encontre de Ninive, pays dont la méchanceté des habitants serait montée jusqu'à Dieu, Jonas s'embarque dans un navire à Jaffa. Aussitôt ce navire se voit prit dans une tempête qui ne s'arrêtera que par la jetée à la mer de Jonas, désigné comme la cause de cette tempête. Il est ensuite avalé par une baleine – ou un monstre marin – dans le ventre duquel il restera trois jours et trois nuits avant d'être vomi. De par cet enfermement dans les entrailles d'un monstre marin en pleine mer, puis son expulsion, l'expérience de Jonas est souvent mise en rapport avec l'expérience des captifs Africains en dans le navire négrier, à l'instar du poète et artiste blues afro-américain J.B. Lenoir :

« They said a whale swallowed Jonah,
Out in the deep blue sea
Sometimes I get the feeling,
The same old whale has swallowed me. »[41]

L'analogie entre l'expérience du navire négrier et l'expérience de Jonas trouve cependant sa limite dans le fait même que Jonas préexistait à son entrée dans le ventre de la baleine, contrairement aux Noirs Américains et Caribéens qui en ressortirent sans nom, reprenant les mots de Césaire, en « un étrange nourrisson des mers » [42].

Enfin, cette genèse créole n'est pas semblable non plus dans ses formes à la naissance des premiers temps grecs. Grace à son subterfuge, remplaçant le nourrisson par une pierre enveloppée de langes, Rhéa parvint à cacher Zeus dans l'île de Crête. En pleine possession de ses forces, Zeus défia son père, ouvrit le ventre de celui-ci et sortit ses frères et sœurs afin que *leurs temps* commencent. Cependant, Déméter, Histiè, Héra, Hadès et Zeus étaient frères et sœurs avant l'ouverture du ventre de Kronos, avant l'ouverture du ventre du temps par Zeus.

[41] Lenoir, J.B., « The whales has swallowed me», in *Alabama Blues*, Chicago, Horst Lippmann, 1965
[42] Césaire, Aimé, *op. cit.*, p. 61.

Ils pouvaient tous se référer à une commune origine, à une matrice première, à leur mère, Rhéa. Or, l'expérience du navire négrier et de l'esclavage de plantation des Amériques, ne comporte pas une telle fraternité préalable à la sortie du ventre du négrier. Les fraternités *naissent* par cette expérience, par cette sortie du ventre du négrier qui en confère la qualité de matrice. Les mutins et insurgés deviennent avant tout des frères d'armes. L'article critique du mythe du viol fondateur de Stéphanie Mulot ne fait qu'attester de la manière dont cette expérience du négrier en structurant l'imaginaire créole, structure aussi les relations matrimoniales, les représentations imaginaires des structures familiales et par conséquent la compréhension des fraternités.

## De la terre de fuite à la terre à fuir : la condition de naufragé

Le navire négrier comme *archè* fait du récit du commencement un récit d'émancipation. La scène fondatrice du navire négrier est ainsi posée afin de dérouler le récit d'une émancipation métamorphique, l'histoire de la métamorphose créole. Ces êtres rentrés dans ce cocon de bois en pleine mer, condamnés à ramper sous les ordres et les fouets des commandeurs, en sortent métamorphosés en êtres volants au-dessus des eaux lustrales, libérés de cette matrice asservissante. Comment s'opère cette métamorphose ? Autrement dit, comment cette « vomissure de négrier » s'est-elle moulée en un « nous » ?[43]

Commençons par noter que la première direction qu'impulse cette scène est celle d'une sortie particulière, d'un *exo*, d'un hors-de. Cependant, cette direction n'est pas qu'une sortie elle est aussi une fuite. Si cette matrice du navire négrier enfante elle-tue aussi. Le navire négrier enfante malgré-lui un nouvel être, mais ce miracle matriciel n'est pas recouvert du souci bienveillant envers le nouveau-né. Ce paradoxe s'illustre exemplairement par l'attitude des marins et capitaines envers les captifs à bord des navires négriers, qui tout en oppressant ces personnes à travers leurs subjugations à des conditions insoutenables, à travers des punitions corporelles au fouet et autres châtiments, à travers leurs dominations extrêmes des corps qui sont réduits à n'être que corps, ils se donnent aussi un mal fou à les maintenir en vie. La reconnaissance de ce « mal fou » n'est en aucune façon une approbation d'un sentiment humaniste. Je ne pointe simplement que par la présence de chirurgiens à bord, par une prévision des rations de nourritures et de boissons, par les protocoles d'examens réguliers de la « marchandise » et les exercices quotidiens imposés aux captifs sur le pont, le navire négrier est *aussi* animé d'un impératif normatif et d'un ensemble de mesures qui guident les

[43] Césaire, Aimé, *op. cit.,* p. 39 : « Nous vomissure de négrier ».

actions quotidiennes de l'équipage dont la visée est bien la survie des captifs et la conduite à terme de ces futurs nouveau-nés créoles. Oppression et gestation caractérisent ensemble cette matrice spécifique qu'est le navire négrier. Aussi l'être créole est-il déjà animé d'un impératif de fuir ce qui, l'ayant engendré, le conduit pourtant à une non-existence.

Cette matrice particulière impulse d'entrée une expérience du monde recouverte par la fuite, la fuite de la cale. La cale engendre et cet engendrement de cale est à fuir. Cette fuite natale, inhérente à cette scène fondatrice du monde créole, représente ce que je nomme une *politique du débarquement*. Le récit de commencement que dicte cette scène fondatrice, qui je l'ai rappelé est un récit d'émancipation, prend les formes de ce débarquement du navire négrier, c'est-à-dire les formes d'une sortie de la cale, d'une sortie de cet enfer esclavagiste. Aussi la première expérience de ces terres et de ces îles nouvelles, demeure-t-elle déjà une expérience de fuite.

C'est précisément cette fuite première et fondamentale du monde créole que relate l'écrivain haïtien Louis-Philippe Dalembert dans son roman *L'Autre face de la mer*[44]. Dalembert fait une analogie explicite entre l'univers du navire négrier, l'enfer de la cale, et la vie à Port-au-Prince, dans cette ville en proie aux occupations, aux dictatures et à une violence horrible rendue ordinaire. D'un côté il retrace une histoire familiale sur trois générations dans le Port-au-Prince du XX$^{e}$ siècle, où tous les membres de cette famille sont animés à divers épisodes de ce désir de fuite, de cet ailleurs, de cette autre face de la mer. D'un autre côté, cette histoire est littéralement entrecoupée d'un récit de l'univers de la cale d'un navire négrier durant toute une traversée atlantique. L'analogie de Dalembert reprend cette figure matricielle du navire négrier que j'ai repérée plus haut afin de penser la situation contemporaine d'Haïti. Les Haïtiens de Port-au-Prince seraient les uns sur les autres dans un espace aussi invivable que celui de la cale du négrier. D'une page à l'autre, l'on se retrouve soit en plein cœur de la poussière et du bruit de Port-au-Prince, soit dans la nuit permanente et les gémissements récurant de l'entrepont et de la cale du navire négrier. Par cette technique narrative, Dalembert dépeint cette difficulté à tourner la page. Face à cette expérience de violence politique et sociale de Port-au-Prince, le lecteur est, malgré les pages tournées, constamment ramené à cet univers matriciel premier du négrier. Plus qu'une analogie, Dalembert pose comme une continuité entre le désir de sortie de l'univers de la cale du négrier et celui de sortie de l'expérience de violence du Port-au-Prince.

[44] Dalembert, Louis-Philippe, *L'Autre face de la mer*, Paris, Serpent à Plumes, 2004.

Paradoxalement, si le désir de fuite se prolonge au-delà de l'expérience du négrier, Dalembert permet de saisir qu'avant d'être une terre à fuir, elle fut d'abord *une terre de fuite*. En effet, si ces Africains captifs ne sont pas en fuite de leur pays natal, ils perdurent en fuite de cet espace, en fuite de la cale. Ainsi le *débarquement*, l'arrivée sur une terre étrangère, bien qu'elle annonce des conditions terribles de vie, contient aussi l'espoir de ce que l'enfer de la cale ne sera plus. Le débarquement est la fuite première. Toucher terre c'est avant tout sortir de la cale du négrier. Entre la condition de captifs et celle d'esclaves, avec Dalembert s'interpose *la condition de naufragés :*

> « A vrai dire, jusqu'ici, à part les petites drives locales, il [Jonas, le fils de la narratrice] ne m'a jamais donné de véritable raison de me plaindre. Il me semble même arrimé à ce bout de terre comme *un naufragé à une bouée de sauvetage.* Ça ne m'empêche pas de l'appeler « Pieds poudrés » afin que même en plaisantant, il n'oublie pas où se trouve son point d'ancrage. »[45]

L'être créole est issu de cette fuite première, il est celui qui a survécu, c'est-à-dire, celui qui est parvenu à *échapper* à l'enfer de la cale du négrier. Il devient « naufragé ». Il est issu de ce naufrage qui représente à la fois son triste sort, le sort de celui dont la tempête coloniale ou le banc de sable esclavagiste a interrompu sa trajectoire de vie, et son sauvetage, c'est-à-dire sa survie-malgré, sa survie malgré la terreur des vagues de la cale du négrier. Cette ambivalence du naufragé, à la fois accablé, à la fois soulagé, à la fois malheureux, à la fois heureux, guide les tourments de Robinson Crusoé sur son île[46].

Je dois ici apporter quelques précisions supplémentaires sur ce que j'entends par « condition de naufragé » dans les rapports que celle-ci entretient avec la « condition migrante » élaborée par Etienne Tassin[47]. Si ces deux conditions sont différentes, elles ne sont pas pour autant opposées. En effet, nombre de naufragés sont des migrants, et comme

---

[45] Dalembert, Louis-Philippe, *op. cit.*, p. 98, je souligne.

[46] Defoe, Daniel, *Robinson Crusoe*,Londres, Penguin Books, 2001 [1719], p. 51: «I had a dismal prospect of my condition, for as I was not cast away upon that island without being driven, as is said, by a violent storm quite out of the course of our intended voyage, and a great way,*viz*. some hundreds of leagues out of the ordinary course of the trade of mankind, I had great reason to consider it as a determination of Heavan, that in this desolate place, and in this desolate manner I should end my life; the tereas would run plentifully down my face when I made theses reflections, and sometimes I would expostulate with my self, Why Providence should thus completely ruin its creatures, and render them so absolutely miserable, so without help abandon'd, so entirely depress'd, that it could hardly be rational to be thankful for such a life./ But something always return'd swift upon me to check theses thoughts, and to reprove me; and particularly one day walking with my gun in my hand by the sea-side, I was very pensive upon the subject of my present condition, when reason as it were expostulated with met'other way, thus: well, you are in a desolate condition, 'tis tru, but pray remember, Where are the rest of you? Did not you come eleven of you into the boat, where are the ten? Why were not they sav'd and you lost? Why were you singled out? Is it better to be here or there, and then I pointed to the sea? All evils are to be consider'd with the good that is in them, and with what worse attends them. ».

[47] Tassin, Étienne, *Le maléfice de la vie à plusieurs, la politique est-elle vouée à l'échec*, Montrouge, Bayard, 2012, pp. 265-296.

l'actualité du monde le rappelle tristement depuis quelques années, dont Lampedusa ou lesbos sont le symbole, nombre de migrants font naufrage. Cela étant dit, les termes de « migrations », de « migrants », ou encore de « migration forcée », se révèlent inadéquats à caractériser la situation de ceux qui débarquèrent dans les Caraïbes depuis les cales et les entreponts des navires négriers. Cela résulte d'abord du fait que la déshumanisation constitutive de la traite négrière transatlantique est également une désubjectivation. La déshumanisation des captifs et de ceux réduits en esclaves s'accompagna aussi de l'impossibilité d'un « je », l'impossibilité de la constitution d'un sujet politique, et souvent la destitution d'un nom. Cette désubjectivation, l'ablation du potentiel sujet en chaque être, a pour conséquence une impossibilité du verbe. N'étant plus sujets, les captifs sur les navires négriers ne furent pas non plus les sujets d'un verbe. Réduits à des objets et à de la marchandise, réduits à des biens meubles, ils sont aussi cantonnés à être objets dans une grammaire de l'action. *Ils sont les objets des verbes des autres*. « Ils ont été » transportés, nommés, capturés, réduits, destitués, tués, violés, chassés, payés, sauvés, libérés, jetés et embarqués. « On les a fait » marcher, tuer, danser, manger, travailler, dormir, mourir. Bien entendu « quelque chose » a perduré, « quelque chose » a persisté durant cette traversée et cette expérience de déshumanisation. Oui. Mais ce « quelque chose » n'est plus, ou pas encore, un sujet. Ce quelque chose est soit en-deçà, soit au-delà du sujet.

Cette inadéquation découle en second lieu des modalités de la traite négrière transatlantique. Le sujet, dont par l'utilisation des termes de « migration », « migration forcée », l'on impute l'existence, n'est tout simplement pas préalable à cette « migration ». Des Africains n'ont pas migré, pour la simple raison que « les Africains » n'existaient pas avant cette dite migration. Il y avait des gens de Guinée, de Sao tomé, de Béhanzin, et d'autres gens de divers villages, groupes culturels et tribus. Plus encore l'assemblage hétéroclite de personnes de divers villages au sein d'une même cale donne « naissance » à autre chose que des personnes d'un même groupe, village ou tribu. Et quand bien même l'on voudrait conserver cette existence de sujet, dans les rares cas – s'il en existe où un même village ou une même communauté se retrouverait seule dans la cale, ce sujet ne tiendrait pas, du fait qu'une existence collective n'est pas réductible à un agrégat de personnes enchaînées et coincées entre des planches de bois.

Or la condition migrante suppose au contraire, non seulement un verbe et un sujet, mais surtout une certaine continuité – au moins dans les appartenances, la culture –, entre l'avant et l'après, la continuité du sujet. Le migrant agit. Même si, comme c'est souvent le cas, il est

contraint à fuir par des pressions politiques, par des guerres civiles, par la présence de factions terroristes ou des conditions climatiques invivables, le migrant – celui *qui* migre –, est le sujet de sa migration. Le migrant marche, il part, il fuit, il crie, il traverse les mers, brave les frontières, enjambe les murs et les barrières, il affronte les préjugés et tente la vie dans un ailleurs. Et c'est précisément parce qu'il est sujet de sa migration, même quand celle-ci est forcée, qu'il conserve dans cet ailleurs une continuité avec un avant. La condition migrante ne s'applique pas aux premiers temps des Africains captifs de la Caraïbe postcolombienne pour la simple raison que des « marchandises » ne se déplacent pas par elles-mêmes. C'est pourquoi je favorise la « condition de naufragé ».

La coïncidence de la fuite de la cale avec un naufrage du négrier qui porte l'espoir d'un dénouement heureux, les prémices d'une bonne fortune depuis la malheureuse condition de captif, trouve de nombreux exemples historiques connus. Les Blacks Carïbs, aujourd'hui appelés Garifunas, constituent un peuple qui provient d'une rencontre entre Noirs Africains et Indiens Caraïbes sur l'île de Saint-Vincent au XVIII[e] siècle. Suite à leur défaite face à l'empire colonial britannique, une partie des Garifunas a été relocalisée sur une île au large du Honduras. Ils se sont depuis étendus à d'autres pays d'Amérique latine en particulier au Guatemala et au Belize. Cette rencontre et l'histoire de ce peuple auraient pour origine un naufrage d'un négrier sur l'île de Saint-Vincent où les captifs Africains en auraient profité pour s'échapper de la cale et lier des relations avec les Amérindiens qui contrôlaient cette île à ce moment[48]. Un même naufrage est à l'origine de la population afro-équatorienne de la province d'Esméralda. Suite à un naufrage sur les côtes équatoriennes en 1533[49], ces captifs Africains s'échappèrent. La rencontre avec les Amérindiens donna lieu à un métissage désigné par le terme de « zambos ».

L'idée d'un naufrage qui amène à la fin de l'oppression esclavagiste fut déjà pointée – de manière particulière – par Olympe de Gouges dans sa pièce de théâtre *L'esclavage des Noirs ou l'heureux naufrage*[50]. La première scène du premier acte de cette pièce est la rencontre de deux esclaves qui se sont enfuis de la plantation, Zamor et Mirza, avec le naufrage de la fille du gouverneur de l'île et de son mari. Ce naufrage « heureux » mènera au

[48] Marshall, Bernard, «The Black Caribs — Native Resistance to British Penetration Into the Windward Side of St. Vincent 1763-1773», *Caribbean Quarterly*, vol. 19, N°4, Kingston, University of the West Indies, décembre 1973.
[49] Rueda N., Rocío, *Zambaje y autonomía: Historia de la gente negra de la Provincia de Esmeraldas, siglos XVI-XVIII*, Quito (Equateur), Universidad Andina Simón Bolívar, 2015 [2001].
[50] De Gouges, Olympe, *L'Esclavage des Noirs, ou l'heureux naufrage*, Paris, veuve Duchesne, veuve Bailly et les marchands de nouveautés, 1792.

dernier acte à l'affranchissement de Zamor et Mirza. De Gouges allie naufrage et fuite dans un entrelacement qui contient l'espoir d'une libération.

Enfin, cette fuite principielle de l'expérience créole du monde, qui fait de ces îles d'abord des terres de fuite, est mise en scène par Glissant dans son roman le *Quatrième siècle.* Longoué, le premier esclave en fuite, celui qui conserve la mémoire africaine ancestrale dans les mornes de l'île, n'est pas celui qui a fui la plantation. Il est celui qui immédiatement après avoir débarqué du navire négrier fuit vers les mornes. Avant même d'avoir fait véritablement l'expérience de la vie sur la plantation, il fuit. « Ainsi il s'échappa, écrit Glissant, dès la première heure »[51]. Sa première action sur cette île fut de fuir. De fait, cette terre est d'abord une terre de fuite. Elle n'incarne pas cette terre promise, et encore moins cette terre de liberté, mais elle devient cette « bouée de sauvetage » sur laquelle les captifs africains ayant survécu à la traversée ont fait naufrage.

## L'« étrange nourrisson des mers » : l'errance fondatrice

Ce naufrage fondateur de l'expérience des captifs africains du monde créole comporte une double conséquence dans le rapport de ces arrachés aux terres antillaises. Se mit en place une aliénation fondatrice du rapport à la terre qui se déploie dans deux sens opposés. Dans un premier sens, depuis l'île et la société coloniale pré-esclavagiste, le captif africain rejeté sur le rivage par le navire négrier apparaît, reprenant l'intuition perspicace de Césaire, comme « un *étrange* nourrisson des mers »[52]. De quelles manières ce nourrisson des mers apparaît-il « étrange » ?

Dans ses analyses sur la condition migrante et le concept d'une citoyenneté cosmopolitique, Étienne Tassin décline trois différents sens et situations de l'étranger en s'appuyant sur la langue anglaise et les termes d'« alien », de « stranger » et de « foreigner » :

> « Alors que « étranger » désigne indifféremment le statut de l'allogène ou le titre de citoyen, écrit Tassin, la langue anglaise, elle, différencie *alien, foreigner* et *stranger*. Je dirai que l'alien doit devenir un stranger pour prétendre ensuite accéder au titre de foreigner : l'étrange inconnu doit devenir un étranger connu, culturellement identifiable dans sa différence, pour être politiquement reconnaissable dans le système du droit des gens. »[53]

Cette déclinaison se révèle utile pour penser l'étrangeté du captif africain que dévoile Césaire. En effet, l'étrange nourrisson des mers n'est point étranger au sens de *foreigner*. Il

[51] Glissant, Édouard, *Quatrième siècle…*, p. 54.
[52] Césaire, Aimé, *op. cit.*, p. 61, je souligne.
[53] Tassin, Étienne, *op. cit.*, p. 289 .

n'est certainement pas reconnu comme le sujet d'un autre État, d'une autre institution voire d'un autre royaume qui lui conférerait une existence juridique et politique prévue par les droits des gens. Autrement dit, le captif qui est rejeté sur les rives d'une Guadeloupe française ne fut point reconnu au même titre que l'Espagnol ou l'Anglais. Cet étrange nourrisson des mers n'est pas non plus un « stranger », c'est-à-dire un « étranger connu, culturellement identifiable dans sa différence ». Je rappelle que la traite négrière transatlantique et l'esclavage furent accompagnés d'un ensemble de mesures et de processus qui eurent pour but de destituer le captif de ses appartenances culturelles, pratiques sociales et croyances spirituelles. Une première fois, l'étrange nourrisson des mers n'est point un *stranger* car son nom propre, ce qui peut l'identifier comme étant étranger mais connu, lui est destitué. Il est renommé. Une seconde fois, il n'est pas *stranger* car ses croyances et religions lui sont interdites[54]. Il est baptisé, forcé à suivre une religion bien particulière. Enfin, sa différence culturelle est recouverte d'un drap de noms et pratiques religieuses familières. *Sa langue, son nom, ses arts et sa culture sont bâillonnés*. Le nourrisson des mers est destitué de tout ce qui constituerait son étrangeté culturelle. Qu'ici et là, des croyances, des pratiques échappèrent au drap et subsistèrent, n'enlève rien au principe de la réception de ces captifs qu'est la déculturation structurelle.

Après avoir écarté les sens de « foreigner » et de « stranger », l'on pourrait penser que l'étrange nourrisson des mers est un « alien ». Pourtant, si ce nourrisson a quelque chose à voir avec l'alien, il n'est pas inconnu comme les Indiens d'Amérique le furent par Christophe Colomb et inversement. Reconnaître l'alien, reconnaître l'inconnu implique de reconnaître une altérité qui échappe à la com-préhension du même[55]. Cela suppose de reconnaître une présence dont le « visage » [56] nous impose cet inconnu. Cela implique d'attester d'une présence face à laquelle le même n'est non pas limité, mais est humilité. Or, l'hubris de l'institution de l'esclavage et de la traite négrière transatlantique refusa cette reconnaissance première et cet inconnu. Ce refus se manifeste à travers deux processus articulés l'un à l'autre : l'alién-ation et l'impossible fabrication de l'autre. En effet, loin d'être alien au sens d'un étranger inconnu, cet étrange nourrisson est celui qui, connu, est pourtant ramené à l'alien. Comme je l'ai établi, il est destitué de son nom et de ses pratiques culturelles et religieuses, bref il est destitué de son étrangeté. Dans ce premier processus, l'étrange

[54] Voir article 3 du Code Noir, 1635 : « **:**« Interdisons tout exercice public d'autre religion que la religion catholique, apostolique et romaine. Voulons que les contrevenants soient punis comme rebelles et désobéissants à nos commandements. [..]. ».
[55] Levinas, Emmanuel, *Ethique et Infini*, Fayard, Paris, 1982, p. 80.
[56] Ibid., p 80.

nourrisson est *réduit à l'alien*, il est aliéné. Les captifs ne sont plus des barbares, ils ne sont mêmes plus des sauvages. « Barbares » et « sauvages », indépendamment de leur connotation, dénotent de cette altérité première. Les sauvages, ce furent d'abord les Indiens d'Amérique. C'est bien l'altérité de leurs pratiques et de leurs coutumes qui leur valut le qualificatif de sauvage. De même les barbares sont ceux qui sont étrangers à la cité et demeurent sujets d'autres institutions. Ici, les captifs du négrier furent réduits à des corps sans culture, des corps sans langue, des corps sans nom, bref des « Nègres ».

Cette destitution des liens sociaux, des cultures, des appartenances identitaires et des noms, fut suivie d'une *impossible fabrication de l'autre à l'image du même*. En effet, ces captifs furent renommés, rebaptisés, instruits dans des pratiques de travail, des pratiques religieuses et des relations sociales bien particulières. Cette fabrication s'effectua selon les codes chrétiens de l'Occident, selon les modes du même. En somme, la négation de l'altérité de cet étrange nourrisson fut suivie de la tentative de réduire celui-ci au même. Or, l'hubris de cette réduction au même, le fantasme d'une manipulation à souhait de l'être, annonçait déjà l'échec de cette impossible fabrication. Il ne suffit pas de renommer, de rebaptiser ou d'astreindre à certaines tâches une personne pour que l'altérité ne soit plus. Que cette aliénation et cette fabrication aient indéniablement conditionné les manières d'être au monde de ces captifs ne signifie pas pour autant que toute l'expérience des captifs fut contenue par ces conditions. Il en résulte un processus où tout en ayant destitué ces captifs de leur étrangeté, leur assimilation au même, en tout réalisme, n'aboutit point. Si cette fabrication à l'image du même n'est pas totale, il y eut tout même une certaine fabrication. *La traite négrière et l'esclavage constituent aussi et surtout une ingénierie anthropologique, sociale et politique de l'être humain*. Cette fabrication informe l'expérience des manières d'être au monde de cet étrange nourrisson. Or, ce qui a été fabriqué n'est ni un même, ni un autre.

Cette ambiguïté est explicite dans le texte du code noir de 1685 de Colbert. D'un côté, ce texte de loi confère des droits aux esclaves, leur donnant la possibilité par exemple de porter plainte[57]. Dans ce sens, ce texte institue ces captifs et esclaves en sujets de droit au *même* titre que les sujets du Roi et futurs citoyens pouvant parfois ester en justice. D'un autre côté, ce texte consacre aussi leur altérité en autorisant législativement de les traiter

[57] Voir par exemple, Régent, F., Maillard, B. et Gonifer G, *op. cit.* & Oudin-Bastide, Caroline, *Maîtres accusés, esclaves accusateurs : les procès Gosset et Vivié, Martinique*, Mont-Saint-Aignan, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2015.

*autrement*[58] ou tout simplement en les considérant *autres*, tels des biens meubles[59]. Cette manière de recevoir et de maintenir en son sein ces personnes dans cette ambiguïté institutionnelle par laquelle, n'étant plus étrangers aux sens de *foreigner, stranger* et *alien*, ils ne sont pas pourtant institués en mêmes sujets de droit, caractérise l'errance institutionnelle fondatrice de l'expérience du monde créole des captifs africains et de leurs descendants. Cette ambiguïté fondatrice se révéla tant politiquement dans les modalités de l'abolition de l'esclavage et de la loi dite d'« assimilation » de 1946, qu'anthropologiquement dans cette fuite de soi que Fanon relevait aux Antilles de l'après-guerre dans son livre *Peau noire masque blanc*[60]. Ce dédoublement négatif par lequel le captif n'est ni Africain ni Européen, ni autre ni même, engendre effectivement un bien « étrange nourrisson ».

## Débarquer sans toucher terre : La terre rendue étrangère

Si dans un sens, le naufrage fondateur fait du captif africain un « étrange nourrisson » ni autre, ni même, il reste à explorer ce qui se joue dans l'autre sens, à savoir la manière dont ce monde, ces îles sont perçues par ce captif. Sans doute le naufragé le plus célèbre de la littérature, Robinson Crusoé passe les premières années sur son île à espérer qu'il sera sauvé un jour, qu'un jour un navire viendra le récupérer et le ramener à son monde. Si Robinson arpente l'île de part en part afin de trouver les matériaux pour construire ses cabanes ainsi que l'eau et la nourriture pour sa subsistance, son investissement demeure conditionné à l'espérance d'une délivrance, à l'attente de son départ. Cette île n'est point un lieu où il se projette, mais un lieu où il survit *en attendant* d'être transporté ailleurs. Un même sentiment parcourt en bas-fond les Antilles dès lors qu'il s'agit de signifier, voire d'expliquer une absence d'investissement dans la politique du pays ou une absence d'un projet collectif à long termes. C'est du moins ce qu'exprime Glissant en parlant d'une terre que les Africains transbordés ne « prenaient même pas dans leur ventre »[61]. Lors d'une séance plénière de la conférence annuelle de la Caribbean Studies Association (CSA) en Guadeloupe au Gosier en 2012, un célèbre écrivain de Guadeloupe, Ernest Pépin, répondait à une question de l'auditoire en affirmant que ‘‘les Antillais pensent qu'un navire viendra les chercher pour les

[58] Voir par exemple, Article 38 du Code Noir : « Article 38 : L'esclave fugitif qui aura été en fuite pendant un mois, à compter du jour que son maître l'aura dénoncé en justice, aura les oreilles coupées et sera marqué d'une fleur de lis sur une épaule ; s'il récidive un autre mois pareillement du jour de la dénonciation, il aura le jarret coupé, et il sera marqué d'une fleur de lis sur l'autre épaule et la troisième fois, il sera puni de mort. »

[59] Voir par exemple, « Article 44 : Déclarons les esclaves être meubles et comme tels entrer dans la communauté, n'avoir point de suite par hypothèque, se partager également entre les cohéritiers, sans préciput et droit d'aînesse, ».

[60] Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

[61] Glissant, Édouard, *Quatrième siècle… op. cit.*, p. 244.

emmener ailleurs''[62]. Pour cet écrivain, les jeunes seraient « débranchés » et vivraient comme des « voyageurs en transit » :

> « Pour l'observateur que j'essaie d'être tu apparais comme « débranché », le terme peut prêter à sourire mais il évoque à mes yeux une douloureuse réalité. Il signifie que tu donnes l'impression de n'être relié à rien de ce qui devrait constituer tes assises. / Tu es débranché de ton histoire que tu méconnais. / Tu es débranché de ta géographie que tu t'obstines à vivre comme une carte des loisirs. / Tu es débranché de ta famille que tu asservis, trop souvent, en esclave de tes désirs. / Tu es débranché de ton milieu scolaire. Tu es débranché de la vie politique, économique, sociale et culturelle de ton pays *au point de ressembler à un voyageur en transit qui attend sa carte d'embarquement pour une autre destination* »[63].

Aussi cette condition de naufragés a-t-elle pour conséquence première cette situation particulière par laquelle des hommes et femmes ont quitté le navire, ils ont dé-barqué, ils sont littéralement sortis de la barque sans pour autant avoir atterri. *Ils ont débarqué sans toucher terre*[64].

Cette condition de naufragé illustre le passage d'une terre de fuite, celle qui abrite la fuite d'une noyade certaine, la survie au naufrage, à une terre à fuir, une terre dont on mettra en œuvre tout un ensemble de mesures pour la quitter. Le marronnage comme nous le verrons au chapitre suivant est l'une des formes les plus caractéristiques de cette fuite. La condition de naufragé symbolise cette situation par laquelle des débarqués ne parvenant pas à faire de cette terre la leur, perdurent dans une forme *d'exil de l'île sur l'île*. S'y déploie une aliénation première du rapport à la terre qui ne s'épuise pas dans la question de la propriété de celle-ci ou du fruit de son travail. Tout en connaissant les moindres recoins de celle-ci, tout en maitrisant ses rythmes et ses saisons, ils y demeurent comme étrangers. La déterritorialisation est structurale aux Antilles. Et il faut bien distinguer cette étrangeté-là par rapport à une terre, de celle liée à l'exclusion du monde des affaires humaines représentée par la condition d'esclave. La spécificité de l'histoire des Antilles et d'Haïti est d'avoir engendré des populations qui, à la fois hors sol et hors-monde, conjuguent les deux conditions d'esclaves et de naufragés.

A l'instar du personnage de Jonas dans le roman de Dalembert, faire d'une bouée de sauvetage son point d'ancrage, telle est la situation paradoxale de ces naufragés caribéens. Cette pensée du rapport la terre, c'est-à-dire cette manière métaphorique de débarquer sans

[62] Propos rapporté par l'auteur, présent et participant à cette conférence.
[63] Pépin, Ernest, *Lettre ouverte à la jeunesse*, Pointe-à-Pitre, Éditions Jasor, 2001, pp. 17-18, je souligne.
[64] Cette aliénation du rapport à la terre, fondatrice et structurelle du monde créole est explicitée en première partie de thèse.

toucher terre, montre que ces terres ne constituèrent pas un sol pour les captifs. Elles ne constituèrent pas un sol depuis lequel il est possible de se lever et de demeurer chez soi. Cette absence de sol fonde l'expérience du monde créole par le captif. La terre est rendue et maintenue étrangère. Cette étrangeté de la terre n'est pas à entendre au sens de paysages, d'un climat, d'une faune et d'une flore qui ne seraient pas familiers pour le nouveau naufragé. Cette terre demeure étrangère car la condition fondatrice de naufragé en fait un lieu de passage en attendant le retour à une terre mère.

## C. Navire, *Spaceship*, Arche de Noé ou la politique de l'embarquement : Astronautes et naufragés sur Terre

Nous venons de voir que pour la Martinique, la Guadeloupe et Haïti, le navire négrier est l'arrière-plan imaginaire à partir duquel non seulement les questions écologiques mais plus encore les rapports au monde sont pensés. De cette scène fondatrice découlent les spécificités de nombreux discours sur la protection de l'environnement aux Antilles et à Haïti. Comme je l'ai rappelé au chapitre précédent, les problèmes écologiques se retrouvent toujours arrimés à des récits. Si le navire négrier incarne l'un des récits principaux d'une écologie politique créole, il convient de remarquer que le discours global et général sur l'écologie, repris par tant par des organisations internationales gouvernementales et non gouvernementales que par des États, appelant à une préservation de l'environnement, à une protection de la biodiversité voire à une protection de la planète présente lui aussi un arrière-plan imaginaire, depuis lequel cet appel fait sens. Quel est cet arrière-plan ? Quelles en sont les conséquences au niveau d'une pensée politique ?

### Navire, bateau et vaisseau spatial : scènes métaphoriques d'une écologie globale

> « In the last few decades, mankind has been overcome by the most fateful change in its entire history. Modern science and technology have created so close a network of communication, transport, economic interdependence – and potential nuclear destruction– that planet earth, on its journey through infinity, has acquired *the intimacy, the fellowship, and the vulnerability of a spaceship*. » [65]

En 1966, l'économiste britannique Barbara Ward spécialiste des questions de développement durable et de ses conséquences environnementales écrit un ouvrage intitulé

[65] Ward, Barbara, *Spaceship earth*, New York, Columbia University Press, 1966, p. v, je souligne

*Spaceship Earth*[66] (Le vaisseau spatial Terre) au sein duquel elle compare la situation des hommes sur terre à celle de passagers dans un vaisseau spatial. Si cette conception des hommes sur Terre fut déjà exprimée au XIX[e] siècle par Henry George[67], c'est par une intervention de l'ambassadeur américain à l'ONU, Adlai Stevenson II, le 9 juillet 1965 à Genève lors d'un meeting du Conseil Economique et social de l'ONU, que celle-ci entre sur la scène politique internationale, étant associée à la diminution globale des ressources naturelles de la planète et la crise écologique globale. Défendant la nécessité d'un renforcement des institutions internationales de développement, Stevenson conclut son discours par les paroles suivantes :

> « We travel *together*, passengers on a little space ship, dependent on its *vulnerable* reserves of *air* and *soil*; *all* committed for our *safety* to its *security* and *peace*; preserved from annihilation only by the *care*, the *work*, and, I will say, the *love* we give our *fragil* craft. We cannot maintain it *half fortunate, half miserable, half confident, half despairing, half slave*—to the ancient enemies of man—half *free* in a liberation of resources *undreamed* of until this day. No *craft*, no *crew* can travel safely with such vast *contradictions*. On their *resolution* depends the *survival* of us *all*. »[68]

L'année suivante à l'instar de Ward et Stevenson, l'architecte américain Buckminster Fuller publie un « *operating manuel for spaceship earth* »[69] popularisant l'idée que la terre serait un vaisseau spatial à bord duquel vivent les hommes. Barbara Ward approfondit cette conception dans un film documentaire intitulé *Survival on Spaceship earth*[70], puis dans le rapport codirigé avec René Dubos en 1972 pour la conférence des Nations sur l'environnement humain à Stockholm intitulé « Only one earth » [71]. Le vaisseau spatial est ainsi présenté comme une image permettant de représenter la situation des hommes sur Terre[72].

---

[66] Ibid., p. v.

[67] George, Henry, *progress and poverty, an inquiry into the cause of industrial depression and of increase of want with increase of wealth, the remedy*, New York, the modern library, 1929[1879], p. 243: " It is a well provisioned ship, this on which we sail through space"

[68] Stevenson Adlai " Strenthening the international development institutions", in Johnson W. & Evans, C. (ed), *The papers of Adlai E. Stevenson, volume VIII, ambassador to the United Nations: 1961-1965*, Boston, Little, Brown *and* Company, 1979, p. 828, (souligné dans le texte)

[69] Fuller Buckminster, *Operating Manual for Spaceship Earth*, New York: E.P. Dutton & Co., 1968

[70] Wayne Summers Dirk & al. (réalisateurs et producteurs), René Dubos, Barbara Ward et &al. (écrivain) *Survival on spaceship earth*, Burbank, United production company & Warner bros, 1972.

[71] Ward Barbara & Dubos René, *Only one earth, The care and maintenance of a small planet*, Harmondsworth, Penguin, 1972.

[72] Cette conception s'étend aussi à la situation des non humains sur Terre comme le suggère le titre du livre de Norman Myers, scientifique spécialiste de la biodiversité. Voir Myers, Norman, *The sinking Ark : a new look at the problem of disappearing species*, Oxford, Pergamon Press, 1979.

A l'instar de Barbara Ward, le recours à l'image du vaisseau spatial permet de mettre en scène deux idées fondamentales dans la pensée globale de la crise écologique, que l'on retrouve chez de nombreux penseurs qui traitent de ces questions depuis les années 1970. La première idée est celle d'une conception du monde correspondant à l'unité de la terre. Les appels à la protection globale de l'environnement, les divers écrits des théoriciens concernant la crise écologique globale et les manières d'y faire face ont tous pour base première ce que le philosophe Peter Sloterdijk nomma un « monogéïsme »[73], à savoir une conceptualisation de la planète Terre comme étant une. La planète est *une* et les hommes, vivent sur une même planète. Cette opération d'unification de la Terre, initiée depuis le XV$^{e}$ siècle et la « découverte » du nouveau monde pourrait bien être la définition de la globalisation. Évidence qu'il est pourtant important de rappeler, que ce n'est qu'à condition de la réalisation de l'unité de la planète, et de sa totalisation, que les problèmes du réchauffement climatique sont pensables et peuvent donner lieu à une politique à proprement parler *globale*.

La deuxième idée qui est une conséquence de la première est celle d'une quantification de la Terre. La totalisation de la terre qu'est la globalisation en confère à la fois l'unité, elle est une, à la fois la possibilité de sa quantification. Cette pensée, cette vérité scientifique de l'un et d'une totalité quantifiable, devient l'axiome indétrônable autour duquel tourneront les nombreuses théories de l'écologie et éthiques environnementales. Il devint possible de quantifier le pétrole, les forêts, la biodiversité, et bien entendu les gaz à effet de serre. Le globe comme l'avance Sloterdijk, avec les travaux de Von Humbolt sur la nature, recrée les frontières que Descartes, Newton firent éclater[74], résultant dans la situation paradoxale mais peut-être rassurante, d'un monde avec ses limites, donc d'un monde clos *dans* un univers infini. Cette unicité de la Terre est bien le socle ultime sur lequel la diversité culturelle peut se déployer. Elle devient même sa condition. Cette finitude devrait alors donner une fin, une orientation aux activités des hommes. Il faudrait faire preuve alors de « réalisme écologique »[75] écrit André Gorz en 1977. « L'activité humaine, poursuit-il trouve en la nature sa limite externe » [76]. C'est à partir de cette finitude que le rapport du club de Rome questionna la logique d'une croissance infinie.

[73] Sloterdijk, Peter, « poétique de la cale », in *Palais de Cristal, à l'intérieur du capitalisme planétaire*, (trad. Olivier Mannoni), Paris, Pluriel, 2011[2005], p. 15.
[74] Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, (trad. Raissa Tarr), Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
[75] Gorz, André, *Ecologie et liberté*, Paris, Galilée, 1977, p. 16.
[76] Ibid., p. 15.

Afin de représenter cette situation « nouvelle » des hommes sur la terre, c'est-à-dire cette totalisation et cette unicité de la terre habitée par les hommes, de nombreux auteurs à l'instar de Barbara Ward font appel à la métaphore du navire, ou du vaisseau (*ship*). Les hommes, dès lors que cette unification a été complète, réalisent qu'ils seraient physiquement tous sur un même navire, que celui-ci flotte sur les eaux comme un bateau, que celui-ci erre dans l'espace comme un vaisseau spatial. La Terre devient un vaisseau discret errant dans un univers infini. C'est en s'appuyant sur cette idée que James Lovelock, en 1979, explicite sa théorie de la Terre comme une entité vivante autorégulatrice qu'il nomme *Gaïa*. James Lovelock associe la planète Terre à une unique entité comprenant la biosphère, l'atmosphère, les océans et les sols, capable de s'autoréguler en vue de préserver les conditions environnementales physiques et chimiques optimales assurant la vie sur la planète[77]. Lovelock précise que le nom de *Gaïa* qu'il donne affectueusement à la Terre n'est pas une référence à celle-ci comme s'il s'agissait d'un être vivant et sensible, mais plutôt à la façon dont, en anglais, des navigateurs font référence à leur navire par le pronom personnel « *she* » (elle) :

> « Occasionnellement, il est difficile, sans détour excessif, d'éviter de parler de Gaïa comme si elle était une être sensible. Ceci n'est pas plus sérieux que l'appellation « elle » donnée à un navire par ceux qui naviguent sur elle, comme d'une reconnaissance du fait que même des morceaux de bois et de métal lorsque spécifiquement conçus et assemblés peuvent parvenir à une identité composite avec sa propre signature caractéristique, à la différence d'être la simple somme de ses parties »[78].

Cette illustration de la situation des hommes sur Terre à celles des navigateurs sur un bateau, bien que métaphorique, habite les théories de Lovelock. Dans son dernier ouvrage, *la revanche de Gaïa*, afin de critiquer le développement d'une agriculture intensive, Lovelock revient à cette même métaphore :

> « Nous cultivons déjà plus que ce que la Terre peut se permettre, et si nous essayons de cultiver la terre entière pour nourrir les gens, même avec l'agriculture biologique, *cela ferait de nous des marins qui brûlent le bois et le gréement de leur navire pour rester au chaud*.» [79]

[77] Lovelock, James, *Gaia, A new look at life on earth*, Oxford, Oxford university Press, 2009[1979], p. 10 : « We have since defined Gaia as a complex entity involving the Earth's biosphere, atmosphere, oceans, and soil; the totality constituting a feedback or cybernetic system which seeks an optimal physical and chemical environment for life on this planet. The maintenance of relatively constant conditions by active control may be conveniently described by the term 'homoeostasis'».

[78] Ibid., p. X, je traduis.

[79] Lovelock, James, *The revenge of Gaia, earth climate crisis and the fate of humanity*, New York, Basic books, 2006, p. 12: We are already farming more than the Earth can afford, and if we attempt to farm the whole Earth to feed people, even with organic farming, it would make us like sailors who burnt the timbers and rigging of their ship to keep warm. », je traduis et souligne.

A l'instar de Barbara Ward, de René Dubos, de James Lovelock, mais aussi de Peter Sloterdijk[80], le navire devient l'arrière-plan à partir duquel se pense le monde et les rapports des hommes à la Terre dans cette ère globale. Si cette image du navire permet de représenter l'unité et la finitude de la terre, une telle représentation des hommes sur terre pose également les bases d'une pensée sociale et politique des manières de faire face à la crise écologique. La métaphore du navire par elle-même impulse une conception du monde et des rapports des hommes entre eux.

## Le navire errant ou la perte du sol : des naufragés sur Terre

Avant de relever les conséquences politiques d'une conception du monde à l'image du navire, c'est-à-dire avant de relever les manières dont cette conception du monde affecte les relations des hommes entre eux, il convient de noter que cette métaphore du navire implique des conséquences importantes concernant non seulement les manières d'être au monde, mais surtout les manières d'être sur terre. La Terre n'est plus le berceau des hommes, leur fondement, leur *archè*. Elle devient un vaisseau de l'humanité errant dans un espace infini. Or ce passage du berceau au vaisseau, change radicalement la conception du rapport des hommes dans leur existence à la terre. Afin de saisir cette conception de la terre, je dois revenir sur les développements phénoménologiques de Husserl concernant la représentation de la Terre.

Dans son texte *la terre ne se meut pas,* Husserl mène une critique de l'idée héritée des sciences de la nature selon laquelle la terre serait un corps comme un autre. Depuis sa phénoménologie, Husserl critique cette conception de la Terre car avant d'être en mouvement ou en repos, elle est l'origine, la référence depuis laquelle les corps en mouvement ou en repos prennent sens :

> « C'est sur la Terre, à même la Terre, à partir d'elle et en s'en éloignant, que le mouvement a lieu. La Terre elle-même, dans la forme originaire de représentation, ne se meut ni n'est en repos, c'est d'abord par rapport à elle que mouvement et repos prennent sens. Ce n'est qu'ensuite que la Terre se « meut » ou repose, et il en va tout à fait de même pour les astres et la Terre en tant que l'un d'entre eux. »[81]

L'expérience effective de la Terre, l'intuitive « aperception du monde »[82] ne pose pas la Terre comme un corps comme un autre, car si elle est un corps, elle est avant tout le sol de l'expérience de l'humanité, elle en demeure l'Arche-originaire, la « Terre-sol »[83]. Aussi

[80] Sloterdijk, Peter, *Dans le même bateau*, Paris, Payot et Rivages, 2003 [1993].
[81] Husserl, Edmond, *La Terre ne se meut pas*, Paris, Les éditions de minuit,1989 [1940] p. 12.
[82] Ibid., p. 14.
[83] Ibid., p. 13.

Husserl déduit-il que la Terre en tant qu'Arche-sol ne se meut pas. L'expérience phénoménologique du rapport à la terre ne se déploie pas sous le mode du mouvement, c'est-à-dire selon les modalités de mouvement ou du repos. À la conception des sciences naturelles d'une Terre comme corps, Husserl oppose une Terre qui n'est pas expérimentée comme un corps :

> « Une certaine relativité du mouvement et du repos est ici déjà formée. Est nécessairement relatif un mouvement expérimenté par rapport à un « corps-sol », lui-même expérimenté en tant que reposant, et qui fait un avec ma chair corporelle. Cette dernière peut être en mouvement en tant que se mouvant, mais peut, à tout instant, se mettre en repos et s'expérimenter alors comme reposant. Mais naturellement le corps-sol relatif est relativement en repos et en mouvement par rapport à une Terre-sol qui n'est pas expérimenté comme corps – effectivement et originairement expérimentée. »[84]

On l'aura compris, ce non mouvoir de la terre n'est pas une réfutation *scientifique* des découvertes de Copernic et de Galilée qui démontrèrent que la Terre tourne autour du soleil, mais plutôt la réalisation phénoménologique que cette Terre est expérimentée avant tout comme autre chose qu'un corps, comme un *sol*. La reconnaissance de qualité de sol de la Terre par Husserl permet d'interroger les représentations de la Terre à l'œuvre dans la crise écologique globale. Qu'advient-il de la qualité de sol de la Terre, dès lors qu'elle est présentée comme un navire errant dans un espace ou un océan infini ?

Penser la terre comme un vaisseau spatial ou un navire errant, revient à la penser comme étant en mouvement à l'instar de la conception des sciences de la nature. Or reprenant la question de Husserl, si la Terre elle-même est en mouvement, si elle est pensée comme un « corps-sol relatif », quel est le sol référent depuis lequel cette dernière est pensée en mouvement ou en repos ? Notons que le mouvement d'une terre érigée en vaisseau de l'humanité diffère de celui où la Terre, comme le montrent les astronomes, participe à un système solaire, et à un ensemble galactique. Faire de la Terre un *spaceship* ne correspond point à une translation de point référent, par exemple du géocentrisme à l'héliocentrisme. Faire du la terre un spaceship ne revient pas à la placer, comme c'est le cas dans les sciences de la terre et de la nature, dans un autre système – quand bien même ce système serait infini. Cette translation de sol, jugée impossible par Husserl[85], n'est cependant pas à l'œuvre dans la

[84] Ibid., p. 15.

[85] Ibid., p. 27 : « […] La Terre peut tout aussi peu perdre sons sens d' « archifoyer », d'arche du monde, que ma chair son sens d'être tout à fait unique, de chair originaire dont toute chair dérive une partie de son sens d'être, et que nous, hommes, selon notre sens d'être, précédons les animaux, etc. ». Seul un élargissement de ce sol serait possible. » & p. 21-22 : « Mais il est aussi possible que la terre-sol s'élargisse, peut-être à la manière dont

conception d'une terre comme d'un navire. La conceptualisation de la Terre comme navire n'est pas une translation du sol ni un élargissement ou une unification du sol. Il ne s'agit pas d'une humanité dont le sol serait hors de la Terre. Non. Cette conceptualisation de la Terre s'accompagne d'une *absence de sol*. Le point de référence depuis lequel ce navire est pensé comme errant a pour seul condition de n'être pas sur Terre. Cette conceptualisation, en creux, est celle d'une humanité *sans sol.* Faire de la Terre un navire errant, consiste à enlever tout repère spatial fondamental depuis lequel l'expérience de la terre est pensée. Penser l'humanité sur Terre, comme naviguant sur un astre errant consiste en un sens à *s'arracher le sol*.

Cet arrachement du sol constitue une première aliénation du rapport à la Terre. C'est ici un argument délicat que d'affirmer que les efforts humanistes veillant à une préservation de la planète afin de préserver la vie sur terre, à travers la représentation de la terre en un navire errant induit une aliénation du rapport à la Terre. Cela paraît pour le moins paradoxal en ce qu'il pourrait m'être rétorqué que par ses développements techniques et sa révolution industrielle le sort de l'humanité n'a jamais été aussi intimement lié à celui de la planète de sorte que l'humanité n'aurait jamais été aussi proche de la planète. Pourtant, la conceptualisation par laquelle l'on fait de la Terre un navire, c'est-à-dire un simple contenant de l'humanité, rompt cette relation première par laquelle la Terre avant sa possible fonction de contenant est surtout le prérequis, le préalable à une possible interrogation sur le sens, les formes et l'histoire de l'humanité. Elle est, précise Husserl,

> « […] la pré-donnée et la constitution appartenant à l'égo apodictique, à moi, à nous, en tant que source de tout sens d'être effectif et possible, de tous les élargissements possibles, qui peuvent se développer ensuite dans l'historicité en marche d'un monde déjà constitué. »[86]

Là réside l'ambiguïté du slogan et titre du livre de René Dubos, "nous n'avons qu'une terre". Dans le même moment où ce slogan attire l'attention sur les finitudes des ressources de la planète et la nécessité de les préserver, il pose la singularité de la terre comme résultant de son unité face à une pluralité qui eut été possible, mais qui dans les faits est non présente, comme si la singularité de la Terre et du rapport des hommes à celle-ci pouvait se réduire à un caractère quantitatif : soit de son nombre, il n'y en a qu'une, soit de sa quantification, ses ressources sont finies.

---

j'apprends à comprendre que, dans l'espace de la première Terre-sol, il y a de grands vaisseaux aériens qui y naviguent depuis longtemps : je naquis sur l'un d'eux, ma famille y vit, c'était mon sol d'être jusqu'à ce que j'apprenne que nous ne sommes que des navigants sur la plus grande Terre, etc. ainsi peut s'unifier en un seul lieu-sol une multiplicité de lieux-sols, de lieux-foyers. ».

[86] Ibid., p. 26.

Plus encore, l'image d'une Terre habitée par les hommes voire l'humanité comme un navire errant, fait des hommes *des naufragés sur leur propre sol*. Ils demeureraient cramponnés à ces planches de bois pour leur survie au milieu d'une infinité. Ces planches de ne constituent plus la maison des hommes, mais une condition contingente par laquelle ils n'auraient d'autre moyen de survivre. Cela ne fait plus de la Terre le foyer des hommes, ce que Husserl nomma « l'Archi-foyer », mais une paradoxale permanente condition temporaire. Le caractère temporaire des naufragés sur un morceau de bois à la dérive est institué en condition permanente de l'humanité. Il ne s'agit pas ici de la temporalité propre d'une vie qui est somme toute un passage « temporaire » sur terre. Il s'agit plutôt d'une condition qui consacre une nature hors sol de l'humanité entière, c'est-à-dire une *humanité sans chez soi*. Rivée à ce navire, cette humanité asservie à l'angoisse de la survie est ainsi érigée en étrangère sur son propre sol.

## Michel Serres et l'Arche de Noé : une politique de l'embarquement

De manière analogue au navire négrier pour les Caraïbes, l'image du navire comme arrière-plan de la pensée des problèmes écologiques contemporains porte en elle-même une précompréhension du rapport au monde des modalités politiques d'une gestion de ces problèmes écologiques. Afin d'étudier ces conceptions politiques qui découlent de l'image du navire dans la pensée écologique contemporaine, je m'intéresse aux écrits de Michel Serres. Serres est celui qui, me semble-t-il, développe le plus explicitement ses théories politiques relatives à la crise écologique à partir de l'image du navire. Plus que la fonction métaphorique du navire chez Lovelock, Michel Serres en fait l'objet même de sa pensée politique.

Commençons par remarquer que si l'image du navire est fréquente et commode pour penser les problèmes écologiques à l'échelle globale, chez Serres, cette figure est investie de l'imaginaire de l'ancien testament. En effet, le navire depuis lequel Serres pose les problèmes écologiques contemporains et propose ses solutions n'est plus dans son abstraction une structure indéfinie et sans nom. Il ne s'agit plus simplement d'un navire ou d'un vaisseau spatial mais d'une arche, et cette arche a un nom, une histoire et incarne un imaginaire millénaire de l'occident : l'Arche de Noé. Dans ses propositions théoriques concernant la crise écologique explicitées particulièrement dans *le contrat naturel*[87] et dans *la guerre mondiale*[88], Serres a recours de manière formelle à la figure de l'Arche de Noé. En présentant les principales lignes de la contribution de Michel Serres à la pensée de la crise écologique,

[87] Serres, Michel, *Le contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990.
[88] Serres, Michel, *La guerre mondiale*, Paris, Éditions Le Pommier, 2008.

j'explique comment cette figure du navire, et particulièrement celle de l'Arche de Noé intime une *politique de l'embarquement*.

### *De la « guerre mondiale » au déluge*

**Peinture 2. Tableau « Duelo a garrotazos» de Francico Goya (1820-1823).**[89]

Michel Serres établit un constat de la situation contemporaine des hommes face à la planète qu'il exprime à travers deux scènes. La première est une peinture du peintre espagnol du XIX[e] siècle, Francisco Goya, réalisée vers 1820 et intitulée « Duelo a garrotazos ». Ce tableau met en scène deux hommes qui s'affrontent à coups de gourdin alors qu'ils sont enlisés dans des sables mouvants. Ils continuent à se battre alors qu'ils vont inéluctablement à leur perte. Serres voit en ce tableau le sort actuel du monde où les hommes se mènent la guerre sans tenir compte du monde dans lequel se déroule ce combat ce qui les conduit à leur perte. La seconde figure artistique concerne un épisode de la guerre de Troie relaté par Homère dans *l'Iliade* où Achille, tuant nombre de Troyens et les jetant dans le fleuve Scamandre, se fait poursuivre par ce dernier. Pour Serres, Achille aurait rempli le fleuve de cadavres de Troyens au point où il risque lui-même d'être noyé par ce fleuve. Ces deux scènes permettent à Serres d'illustrer son constat depuis lequel il formulera ses propositions politiques : celui d'un oubli du monde – le monde chez Serres est à entendre comme la nature, la terre, la planète. Les hommes se feraient la guerre sans se soucier du monde, qui ne fait office que de socle sur lequel ces guerres peuvent se produire :

[89] Goya Y Lucientes, Francisco De. *Duelo a garrotazos*.[tableau : huile sur plâtre transférée à la toile]. Museo Nacional del Prado, Madrid. *Museo Nacional del Prado* ©., 1820-1823, Disponible sur < https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/duelo-agarrotazos/2f2f2e12-ed09-45dd-805d-f38162c5beaf>, consulté le 20 avril 2016.

> « Otez le monde autour des combats, ne gardez que les conflits ou les débats, denses d'hommes, purs de choses, vous obtiendrez le théâtre sur les planches, la plupart de nos récits et des philosophies, l'histoire et la totalité des sciences sociales : le spectacle intéressant que l'on appelle culturel. Qui dit jamais où se battent le maître et l'esclave ? / Notre culture a horreur du monde. »[90]

Cette « horreur du monde » et l'oubli résultant seraient à la source des problèmes écologiques contemporains. Ce manque d'attention que les hommes auraient envers le monde est à prendre dans un double sens. À la fois les hommes ne manifestent pas d'attention au monde au sens où ils n'en prennent pas soin, à la fois ils n'y font pas attention au sens où ils n'en prennent pas garde. À ces deux figures de l'attention correspondent les deux masques que Serres enfile tour à tour à la nature : celle d'une nature d'emblée dangereuse à l'instar des sables mouvants de Goya et celle d'une nature menacée par les activités des hommes et dont la menace se révèle un danger pour l'Homme, à l'instar du fleuve Scamandre d'Homère qui gonfle par la guerre des hommes. Qu'il soit un potentiel danger ou potentiellement en danger, ce monde se retrouve négligé et cette négligence est violence, elle est une *guerre mondiale*, c'est-à-dire, une guerre contre le monde[91].

Pour Serres, les conflits entre les hommes et les guerres qu'ils se mènent, guerres qu'il nomme « subjective », auraient pour accord tacite une guerre contre le monde – contre la nature –, une guerre objective, « une guerre mondiale ». Afin de s'affronter en joute ou en parole les hommes doivent se mettre d'accord pour rendre la scène possible et par conséquent pousser le monde. Ils doivent alors combattre le bruit dans le débat, repousser la « noise »[92], ils doivent s'accorder pour maintenir cette scène et en cela faire violence au monde. De sorte que « pour exister, la guerre doit faire la guerre à cette guerre-là. Et nul ne s'en aperçoit. […] Le débat cache l'ennemi vrai »[93]. Suivant ce raisonnement Serres déplore lors des bilans de guerre la non-prise en compte, ou tout moins la prise en compte différenciée des pertes humaines et des dégâts dits « écologiques »[94].

---

[90] Serres, Michel, *Le contrat naturel*…, p. 16

[91] D'où le titre du livre de Serres, *La guerre mondiale…*

[92] Serres, Michel, *Le contrat naturel…*, p. 23 : « et nous ne nous souvenons plus que le mot assez rare de noise, usité seulement au sens de querelle, dans l'expression « chercher noise », et issu de l'ancien français, y signifiait : tumulte et fureur. L'anglais nous a pris le sens du bruit alors que nous conservions celui de la bataille. ».

[93] Ibid., pp. 24-25 (« Bataille subjective là, je veux dire entre sujets, les adversaires ; mais combat objectif ici, entre deux instances qui n'ont pas de nom, ni de statut juridique, encore, parce que le spectacle phénoménal du dialogue bruyant et enflammé les recouvre toujours et distrait notre attention./ le débat cache l'ennemi vrai »).

[94] Ibid., pp. 25-26 : « : « Mais nous ne parlons jamais, dans les mêmes circonstances, des dommages infligés au monde lui-même, dès que le nombre de soldats et les moyens de se battre montent en puissance ».

A la différence de l'époque de la guerre de Troie et des bancs de sables de Goya, la conséquence de cette guerre mondiale serait aujourd'hui d'un autre ordre de grandeur dû à la globalisation :

> « Fait irruption dans notre culture, qui n'en avait jamais formé d'idée que locale et vague, cosmétique, la nature. /Jadis locale – telle rivière, tel marais-, globalement maintenant – la Planète-Terre. »[95]

La menace que portent ce monde meurtri et cette nature, contre lesquels les hommes ont mené une guerre objective, serait aujourd'hui globale et d'un autre ordre : celle de la vie sur Terre. Prêtant attention à la sémantique utilisée par Serres pour signifier cette menace, l'on remarque que l'imaginaire de l'ancien testament apparaît avec l'épisode du Déluge :

> « Cette crue [la bagarre], nous la voyons et vivons partout, en famille, dans la cours de récréation, sur les places publiques, aux travées des stades, pendant les élections, parmi les gentilshommes et les voyous, au milieu des doctes et des ignorants, et, primitivement, dans l'épopée de Gilgamesh, aux mythes des Grecs comme à ceux de hindous, dans notre Bible, sous le nom de Déluge. »[96]

C'est partir de ce potentiel cataclysme, de ce « Déluge », que Serres avance ses propositions politiques face à la crise écologique, dont la base figure dans *le contrat naturel*.

### *Le contrat naturel ou la politique de l'embarquement*

> « Blonde, Eve arbore une robe blanc et noir, à larges roses imprimées, courte ; ses souliers vert acide répondent à la ceinture de même couleur ; en pantalon bleu marine, très brun, frissonne sous un chandail jacquard Adam. Ils s'embrassent avec bonne volonté. Siffle la bise d'octobre qui plaque le bateau à quai. On attend l'appareillage. »[97]

Face à ce Déluge qui arrive, Serres propose un « contrat naturel » qui se traduit par une politique de l'embarquement sur une Arche : l'Arche de Noé. Face à la double crue de la violence Serres fait appel à la métaphore de l'arche, un navire qui flotterait sur les eaux du Déluge. Son contrat naturel *est* l'embarquement sur cette arche :

> « Au contraire change l'Arche. Je le souligne et le répète, avant nous, elle ne contenait qu'un reste […]. […] Désormais, nous embarquons des sommes : sommant la somme des universels concrets, notre arche devient équipotente au Monde, au moins virtuellement. Nous voilà embarqués sur le Monde, avec le Monde, dans le Monde. Flottant sur un déluge mondial qu'elle contribue à créer, l'humanité navigue à bord d'une arche mondiale qu'elle construit en temps réel, cognitivement. Cette puissance cognitive changera

[95] Ibid., p. 16.
[96] Serres, Michel, *guerre mondiale…*, p. 31.
[97] Serres, Michel, *contrat naturel…*, p. 153.

> les consciences. Enfin chez elle à bord du Monde, l'humanité flotte sur des rapports humains souvent insensés. »[98]

Nous nous retrouvons embarqués malgré nous sur cette Arche, et surtout avance Serres, nous devons y embarquer. Embarquer l'Arche-Monde demeure bien sûr une métaphore, « une puissance cognitive », une figure illustrant une pensée traitant du mode d'organisation des hommes entre eux et face à l'impératif de préservation écologique de la planète. En cela, cette métaphore de l'Arche est une métaphore politique. En effet, l'image du navire, plus encore l'image d'une Arche qui fait face au Déluge, pose l'arrière-plan à partir duquel Serres pense les problèmes écologiques globaux. Contrairement à l'image du navire négrier dont le débarquement demeure le geste premier, la figure de l'Arche de Noé fait de l'embarquement, le présupposé de la politique. C'est depuis l'embarquement sur un même vaisseau que se déploie une pensée politique. Aussi les règles, les lois et les normes devant régir le vivre-ensemble, sont-elles pensées chez Serres *comme si* les hommes étaient littéralement sur un même bateau.

A travers son « contrat naturel » Serres entend se démarquer des théoriciens des contrats sociaux et en première ligne Rousseau et Hobbes, car ces contrats ne se soucieraient pas du monde. Il propose un autre type de contrat social qu'il nomme cependant contrat naturel plus en accord avec la situation dans laquelle se trouvent les hommes qui est celle de l'Arche-Monde :

> « Retour donc à la nature ! Cela signifie : au contrat exclusivement social ajouter la passation d'un contrat naturel de symbiose et de réciprocité (où notre rapport aux choses laisserait maîtrise et possession pour l'écoute admirative, la réciprocité, la contemplation et le respect, où la connaissance ne supposerait plus la propriété, ni l'action la maîtrise, ni celles-ci leurs résultats ou condition stercoraires). Contrat d'armistice dans la guerre objective, contrat de symbiose […] »[99]

Cet embarquement face au Déluge intimerait aux hommes de passer ce « contrat d'armistice ». Il faut d'une paix nécessaire entre les hommes afin de veiller au bien-être de la planète et la bonne tenue de l'Arche. Ce contrat naturel s'apparente alors explicitement à un contrat de vie à bord d'un navire :

[98] Serres, Michel, *guerre mondiale…*, pp. 166-167.
[99] Serres, Michel, *Contrat naturel…* p 67.

> « Ils vivent sans cesse en danger de colère. Donc règne à bord une seule loi non écrite, cette divine courtoisie qui définit le marin, contrat de non-agression, pacte entre les navigants, livrés à leur fragilité, sous menace constante de l'océan qui, par sa force, veille, inerte, mais formidable, à leur paix[100]. »

Cette politique de l'embarquement et le recours à la figure de l'Arche de Noé permet à Serres de formuler son appel à la paix entre hommes, paix, qui seule pourrait garantir la survie des hommes au Déluge provoqué par leurs conflits, querelles et guerres.

## Quitter Terre ou devenir étranger : des astronautes sur Terre

La politique de l'embarquement décrite par Serres a pour pendant anthropologique une conception des hommes hors de la terre. L'embarquement sur un même navire, la massification des hommes en une humanité afin de se protéger des dangers potentiels d'une nature-Léviathan – nature devenue Léviathan par la faute des hommes – a pour conséquence une aliénation du rapport des hommes à la Terre. Celle-ci est posée comme étrangère aux hommes et ces derniers l'habiteraient comme des astronautes :

> « A quelle distance volons-nous pour la percevoir ainsi, globalement ? Nous sommes tous devenus des astronautes, entièrement déterritorialisés : non point comme autrefois un étranger pouvait l'être à l'étranger, mais par rapport à la Terre de tous les hommes ensemble. »[101]

La politique de l'embarquement de Serres implique non seulement une déterritorialisation, mais plus encore une aliénation de la terre au sens littérale du terme, c'est-à-dire le double processus par lequel la terre est érigée comme un aliène de l'homme, et inversement l'homme, en astronaute, devient comme un aliène sur Terre. Paradoxalement, nous devrions nous aliéner la Terre pour la préserver *et* nous en protéger.

Cette aliénation du rapport à la Terre explicite chez Serres diffère de celle repérée plus haut qui, faisant de la Terre un vaisseau, fait des hommes des étrangers sur leur propre sol. En effet, par cette métaphore la Terre est comme désaxée, comme délogée (*disloged/unhinged*) de sa position d'Arche-sol pointée par Husserl. Ce délogement entraîne la perte de la qualité de foyer de la Terre et, de fait, consacre les hommes dans une position d'étrangers sur leur propre sol. Dans ce cas, l'aliénation du rapport à la Terre est seconde. Elle est la conséquence de cet arrachement du sol. Au contraire, l'aliénation du rapport à la Terre chez Serres est première. Il n'est plus question de déloger la Terre, de lui ôter cette primauté phénoménologique d'*archè* de l'expérience des autres corps, de leur mouvement et de leur

[100] Ibid., p. 70.
[101] Ibid., p. 185.

repos. Il ne s'agit plus de « défaire » la Terre comme foyer, mais plutôt de littéralement quitter ce foyer. La politique de l'embarquement de Serres consiste en ce départ de la Terre. Faire des hommes des astronautes sur Terre, consiste à rendre étranger ce milieu qui est non seulement le milieu familier des hommes, mais celui qui leur a donné naissance.

## Retour vers la Terre ou proximité de circonstance

> « Astronauts who have had the chance to look back at the Earth from space have seen what a stunningly beautiful planet it is, and they often talk of the Earth as home. I ask that we put our fears and our obsession with personal and tribal rights aside, and be brave enough to see that the real threat comes from the harm we do to the living Earth, of which we are part and which is indeed our home. »[102]

Cette référence à la perception de l'Astronaute, par Lovelock, illustre l'aliénation particulière du rapport à la Terre qui est sous-jacente à une telle conception des hommes sur Terre. Le paradoxe est ici éclatant. Ce n'est qu'à la condition de s'en éloigner, très loin, dans l'espace, et de poser *en retour* un regard sur la planète *depuis* un point quelconque dans l'espace, qu'il est possible d'en faire un chez soi. Paradoxalement, comme le reprend Lovelock, ce sont les astronautes qui servent de référence, c'est-à-dire ceux qui ne sont plus sur Terre, ceux qui ne vivent plus sur Terre, ceux qui ont quitté Terre, qui font de celle-ci, un foyer de l'humanité.

Qu'il s'agisse du délogement du foyer de la Terre en en faisant un vaisseau errant ou du départ des hommes en embarquement sur une Arche, une même aliénation du rapport à la Terre est à l'œuvre. Naufragés ou astronautes, les hommes ne sont plus chez eux. Dans ses analyses de la *vita activa* à l'âge moderne Hannah Arendt relève également cette aliénation du rapport à la Terre provenant du développement des sciences physiques et de l'astronomie, et plus particulièrement de l'invention du télescope[103]. Cette aliénation se remarque tant par ce point de référence hors-Terre, ce point d'Archimède à partir duquel les hommes pensent leur existence terrestre, que par les nouveaux processus et expérimentations biologiques, physiques et chimiques par lesquels « nous manions la nature d'un point de vue de l'univers situé hors du globe »[104]. Cette façon moderne de penser pose les hommes, affirme Arendt, en être « universel » :

[102] Lovelock, James, *The revenge of Gaia …*, p. 14.
[103] Arendt, Hannah, *CHM*, pp. 315-343.
[104] Ibid., pp. 331-332

> « Voilà que nous nous posons en êtres « universels », en créatures qui se ne sont terrestres que par leurs conditions de vivants, et non de par leur nature ou leur essence, et qui, en conséquence, par la force du raisonnement peuvent, non pas spéculativement mais en fait, surmonter cette condition » [105]

Je précise tout de suite que les militants écologistes et les penseurs de la crise écologique globale tels que James Lovelock, Barbara Ward, René Dubos et Michel Serres participent d'un courant qui, contrairement à cette tentative de « surmonter cette condition » que pointe Arendt, restent critiques de ces sciences et de ces processus, critiques de ces techniques démiurgiques. Celles-ci seraient l'une des causes de la crise écologique globale. Il faut pourtant faire ce constat délicat que, loin d'adopter les intentions des sciences physiques et naturelles, les images convoquées par ces penseurs, en particulier celles du navire, partagent avec ces sciences une même référence hors-Terre. Qu'il s'agisse de tenter de « surmonter » cette condition ou de la préserver, une même aliénation du rapport à la Terre est à l'œuvre, par laquelle l'on doit s'arracher à sa position immédiate de terrien, des informations données aux sens, et se placer depuis ce point hors du globe.

L'insistance de la situation des hommes sur Terre, qu'ils soient naufragés ou astronautes, comme étant leur condition, comporte ainsi déjà un mouvement interne. Cette « condition » des hommes ne va pas de soi. Elle est ce qui résulte du mouvement par lequel, après s'être extrait de l'expérience phénoménologique première de la Terre vers ce point d'Archimède depuis lequel on observe celle-ci, depuis ce point hors-Terre, l'on revient à nouveau vers elle. Ce *retour vers la Terre* érige alors l'existence sur Terre en « condition » de la vie des hommes. Ce retour atteste ainsi d'une condition de proximité. Parce que ce détour contient déjà en lui-même la possibilité d'un ailleurs, il érige la Terre non pas en « nature ou en essence » comme l'a remarqué Arendt, au siècle dernier, mais en *circonstance*.

Un premier parallèle entre l'expérience antillaise et cette conception astronaute d'une Terre où un même mouvement de retour vers la Terre est décelé par Édouard Glissant. Dans le *Discours Antillais*, Glissant affirme que la pulsion de retour qui eût pu animer les populations transplantées, a entraîné une « pratique du Détour »[106]. « C'est en France, avance Glissant, le plus souvent que les Antillais émigrés se découvrent *différents*, prennent conscience de leur antillanité »[107]. C'est par un détour, un passage par lequel les Antillais

[105] Ibid., p. 333.
[106] Glissant, Édouard, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997, p. 47 : « En Martinique, où la population transbordée s'est constituée en peuple, sans que pourtant la prise en compte de la terre nouvelle ait pu être effective, la communauté a tenté d'exorciser le Retour impossible par ce que j'appelle une pratique du Détour »
[107] Ibid., p. 52.

quittent leur terre, principalement vers la France, qu'ils se découvrent Antillais et redécouvrent en retour ces terres comme étant leur chez soi :

> « Ce n'est pas l'arrivée désespérée de jadis, après l'arrachement à la terre-mère africaine et le voyage de traite. C'est, pour cette fois, comme si on découvrait enfin le vrai pays où se réenraciner. On dit la Martinique terre des revenants. »[108]

Il serait possible de voir dans ce détour décrit par Glissant, à une autre échelle le même retour vers la planète Terre. Pourtant une différence majeure existe entre ces deux mouvements. Le détour de Glissant est la découverte d'un soi, d'un chez soi à travers la rencontre avec un autre, avec une autre terre, celle de la France hexagonale. Or, le retour astronaute à la Terre, ne se produit pas à la suite d'une quelconque rencontre extraterrestre. La découverte de la Terre du point de vue de l'astronaute comme d'un chez soi, n'est pas le résultat d'une rencontre avec un autre. Ce retour-là explicite l'aliénation autonome et spécifique de cette conception de la planète Terre.

### *Navire négrier et Arche de Noé : une même aliénation du rapport à la (T/t)erre, deux errances différentes*

La mise en parallèle du navire négrier, scène fondatrice du monde créole et de l'Arche de Noé et le vaisseau spatiale arrière-plan métaphorique depuis lequel la situation des hommes sur Terre est pensée révèle une même aliénation du rapport à la terre, qu'il s'agisse de l'île ou de la planète. D'un côté la Terre pensée comme vaisseau spatiale de l'humanité fait des hommes des naufragés. L'arche de Noé, telle que mobilisée par Serres, érige les hommes en astronautes sur Terre en en faisant des étrangers sur leur propre sol. D'un autre côté, le navire négrier donne naissance à des naufragés qui ne parviennent pas à faire d'une terre un chez soi. Si ces deux navires de l'humanité, le navire négrier et l'Arche de Noé, indiquent une expérience de l'errance, celle-ci présente des orientations différentes dans l'un et l'autre cas. L'errance conséquente à la politique de l'embarquement de l'Arche de Noé, celle par laquelle l'on quitte un chez soi, témoigne d'une action décidée, d'un mouvement qui part d'un chez soi à la Terre mondiale. Synonyme de paix pour Serres, elle serait littéralement une errance consentie, une errance *apaisée*. Plus encore, elle serait partagée. Cette errance qualifierait la situation de tous les hommes sur Terre. Elle devient une errance de survie face aux conséquences des dégradations écologiques de la planète, *bref une errance de survie face à la nature*.

[108] Ibid., p. 53.

Au contraire, l'errance découlant du navire négrier n'est ni consentie ni partagée. Le navire fut imposé. Il fut donc imposé à un ensemble de personnes d'errer, d'être sans chez soi, et de naviguer à travers le chez soi des autres. C'est ainsi que le Révérend Père Du Tertre peut écrire en 1667 que :

> « C'est aussi d'eux [les Nègres] que l'on peut dire, que toute la terre leur est patrie, car pourvue qu'ils trouvent à boire et à manger, tous les Pays leurs sont indifférens, & bien éloignez des sentiments des enfans d'Israël [...] » [109]

Par cette assertion Du Tertre peint une image des « Nègres » apatrides qui ne seraient pas animés des mêmes sentiments que ceux « des enfants d'Israël ». Cette apatridie est formulée comme un cynisme qui caractériserait les « Nègres » en tant que type anthropologique d'être humain, et dont l'absence de souci pour les patries des hommes constituerait la clé d'une insouciance heureuse. Contrairement à l'assertion du père Du Tertre, cette errance n'est pas le résultat d'un type anthropologique particulier d'hommes et de femmes et cette apparente insouciance n'est pas un choix philosophique de vie similaire à Diogène de Sinope. Tout au plus, celle-ci se rapporterait à ce que Joseph Meek appela « le comique de la survie », c'est-à-dire l'abandon de la posture rectrice de la souveraineté et d'autres grands principes au profit d'un comique, d'une dérision propice à la survie[110]. Ces « nègres » là, ne furent pas des cyniques à l'instar de Diogène pour la simple raison qu'ils ne firent pas le choix d'abandonner le monde. Ils furent contraints à une expérience de vie cynique, contraints à une existence sans patrie. Aussi l'assertion de Du Tertre est-elle à reformuler. Les nègres ne furent pas ceux dont toute la terre est patrie, mais ceux qui n'eurent *que la terre comme patrie*. L'errance découlant du négrier et l'aliénation du rapport à la terre est la conséquence d'une expulsion du monde de ces captifs. C'est une errance de survie face aux exactions des hommes*, une errance de survie face au monde*. Si ces deux errances donnent lieu à une même aliénation du rapport à la terre, afin d'en saisir leurs modalités, il devient nécessaire de s'interroger ce qu'il advient du monde dans ces politiques du débarquement et de l'embarquement.

---

[109] Du Tertre, *op. cit. Tome 2*, p. 526, orthographe originale.

[110] Meek, Joseph, « the comedy of survival», in Glotfelty, C. & Fromm, H. (ed), *The ecocriticism reader*, Athens, University of Georgia Press, 1996, pp. 158-159: « The tragic view of man, for all its flattering optimism, has led to cultural and biological disasters, and it is time to look for alternatives which might encourage better the survival of our own and other species. / Comedy demonstrates that man is durable even though he may be weak, stupid, and undignified. As the tragic hero suffers or dies for his ideals, the comic hero survives without them. At the end of his tale he manages to marry his girl, evade his enemies, slip by the oppressive authorities, avoid drastic punishment, and to stay alive. ».

## D. Du navire négrier à l'Arche de Noé : figures politiques d'un navire du monde

Le premier pan de mon enquête a consisté à révéler l'imaginaire spécifique de la Martinique et de la Guadeloupe, pour lequel le navire négrier occupe une place fondatrice. Le second moment révéla un imaginaire spécifique à la formulation générale et internationale des problèmes écologiques globaux pour lequel la figure du navire, du vaisseau spatial voire de l'Arche de Noé occupe une place centrale dans la conceptualisation du monde et des manières dont les hommes sont sur Terre. Ayant ainsi dessiné deux imaginaires différents, ceux-ci ne sont bien sûr pas hermétiquement fermés ni géographiquement séparés. Il convient plutôt de remarquer qu'une pensée des questions écologiques depuis la Caraïbe, en plus de supposer une pensée du monde, implique une rencontre de ces différentes conceptions du monde et des manières d'être sur Terre, de ces différents récits et de ces différents imaginaires. Une telle rencontre est à l'œuvre dans la problématisation des questions écologiques aux Antilles. Penser l'écologie politique depuis les Antilles implique alors penser aussi cette rencontre des imaginaires différents : elle implique de penser cette rencontre entre le navire négrier et l'Arche de Noé.

### Navire négrier et Arche de Noé : une même aliénation du monde

Ces deux navires dessinent deux dérives possibles d'un navire de l'humanité, deux manières différentes qui mènent à des mêmes aliénations du rapport au monde.

#### *L'Arche de Noé ou la fin de la politique*

L'Arche de Noé, tel que mobilisé par Serres pour penser les problèmes écologiques globaux dans une politique de l'embarquement entraîne une fin du monde *entre* les hommes, une fin de la politique. L'on ne peut que suivre le sentiment de l'appel à la paix de Serres pour faire face aux menaces qui pèsent sur ce commun, pourtant nécessaire à la vie des hommes sur Terre. Reprenant le slogan d'une manifestation à Paris pour l'ouverture de la Cop21, il nous faut « un climat de paix ». Cette menace *commune* devrait, suivant les vœux de Serres et tant d'autres écologistes, nous amener à nous fédérer, à s'accorder, à mettre de côté nos querelles, conflits et guerres, afin de se soucier de ce commun. Cependant, cette simplification de la politique et des modalités du vivre-ensemble des hommes et cette pacification face à une Nature érigée en Léviathan telles que formulées par Serres, prend les formes d'une critique sans détails de toute une histoire de la pensée politique, et ce faisant, sort les problèmes écologiques du domaine politique.

L'entendement de la politique chez Serres est fortement marqué par le thème de la guerre. Les hommes sont en guerres entre eux, et ensembles ils mènent de manière tacite une guerre contre la nature. Aussi comme en temps de guerre, Serres subordonne-t-il la politique, au sens du vivre ensemble entre les hommes, à la survie face à une Nature aujourd'hui globale et dangereuse. Il ne propose aucun changement dans l'entendement du politique mais ne fait que lui prescrire un principe axiologique qui ne serait pas celui de la liberté, ni celui de l'égalité mais celui de la survie à bord de ce navire. De ce fait, Serres dérive un sens de la politique qui lui serait extérieur. La politique est conçue non pas comme une modalité de l'expérience de la vie au sein d'une pluralité d'hommes, mais comme un opérateur technique, dont l'action répondrait à un but extérieur à elle-même. Plus précisément, la menace que représente cette Nature globalisée, c'est-à-dire les changements et les perturbations écologiques de la planète doivent servir, pour Serres, de principe heuristique de la politique. La politique est ainsi subordonnée à la Nature qui elle, devient Léviathan.

C'est ainsi que Serres, dans son *Contrat naturel*, répond à Hobbes affirmant que les hommes n'ont pas besoin de créer, en imitant l'art de Dieu, cet « homme artificiel », ce « Léviathan »[111] pour s'émanciper de cette guerre de tous de contre tous que Hobbes postule comme étant l'état de nature[112]. Cet homme artificiel dont le pouvoir, l'autorité et la force inspirerait un tel effroi qu'il pourrait alors contraindre les volontés de tous[113], ne serait pas à créer, à instaurer, mais à reconnaître sous la forme de cette Nature globalisée. Cette force serait déjà créée et la menace qu'elle exerce sur tous exigerait des hommes qu'ils passent un contrat, un pacte, une alliance assurant la survie. En ce sens, Serres procède à une naturalisation du Léviathan où celui-ci, la gueule ouverte, menacerait d'engloutir toute l'humanité. Sa génération ne proviendrait plus d'un transfert de pouvoir de tous. Il serait déjà là, la guerre des hommes entre eux n'a fait que le rendre plus fort.

La naturalisation du Léviathan de Hobbes, c'est-à-dire la dérivation d'une raison extérieure à la politique, à l'espace et aux relations entre les hommes, a pour conséquence une confusion et un paradoxe chez Serres. La confusion de Serres réside dans son geste par lequel il fait d'une menace extérieure le sens de la politique, de sorte que la politique extérieure d'un État face à une « menace » et l'organisation du vivre-ensemble entre les hommes serait une

[111] Hobbes, Thomas *Léviathan*, (trad. Tricaud F. & Pécharman M.), Paris, Vrin Dalloz, 2004 [1651], p. 11.
[112] Ibid., p. 139.
[113] Ibid., p. 142 : « En effet, une si grande autorité lui étant conférée par tous, par chacun en particulier, il a une telle puissance et l'usage d'une telle force, qu'il peut, par la terreur de ces choses, modeler les volontés de tous en vue de la paix commune et de l'union face aux ennemis. ».

seule et même chose. Or déjà chez Hobbes, la fonction du Léviathan est au moins double, il s'agit de préserver les hommes de l'attaque des étrangers et de prévenir le mal qu'ils peuvent se faire entre eux. Alors que pour Hobbes, il y va là de deux tâches distinctes quoiqu'indéniablement liées, Serres en fait une seule et même. L'« astuce » de Serres, qui marque néanmoins son échec d'une compréhension politique des questions écologiques, a été de faire de ces deux fonctions une seule d'une part, par son imbrication de la guerre subjective et de la guerre objective et d'autre part, par l'apparente nouveauté de l'échelle de réflexion globale qui de fait abolit l'étranger. Si les hommes ne se battent plus, si les hommes installent une paix entre eux alors, ils ne s'entretueront point et ils ne se feront pas exterminer par le Déluge en ce qu'il ne dérangerait point le Léviathan.

Par son registre de la guerre, Serres réduit la politique à la fonction de police au sens ranciérien du terme : une police écologique. Ce registre de la guerre, et cette réduction de la politique à n'être que le bras technique d'un maintien d'une « paix » non définie, marque chez Serre la fin de la politique. Cette fin de la politique se révèle dans le sort réservé aux sujets politiques. La fin de la guerre subjective correspond pour Serres à la fin du sujet. Sur le navire, il n'y a plus d'espace entre les hommes. Ils se trouvent tous sur un navire et un seul, formant ainsi une masse, « des plaques humaines immenses et denses »[114]. *Les hommes* n'agissent plus. Ils sont massifiés, densifiés en *une humanité* devant ce Léviathan-nature. Leur individualité, tout comme leur faculté d'action individuelle ou collective n'importe plus, seul leur nombre compte. Chaque homme et femme est pensé comme le manque d'une totalité dont il ne peut se déprendre. Le nom n'importe plus, tout le monde a le même nom :

> « Je m'appelle, tu t'appelles, nous nous appelons Noé […] Noé n'avait recruté qu'un reste ; nous recrutons tout. »[115]

Le sujet, écrit Serres, disparaît :

> « Noyé en ces gigantesques masses, l'acteur individuel peut-il encore dire « je », […] fondu ou distribué jadis sur cette Terre parmi les forêts ou les montagnes, les déserts et les banquises, léger de corps comme d'os, disparaissait le sujet »[116].

Par l'embarquement on laisse le sujet au rivage et on donne naissance à l'humanité. Le sujet, le dénominateur commun d'une pensée politique qu'il s'agisse des questions d'égalité de liberté, voire d'émancipation n'est plus. C'est en ces termes que la politique de l'embarquement de Serres annonce une fin de la politique.

---

[114] Serres, Michel, *contrat naturel…*, p. 34.
[115] Serres, Michel, *guerre mondiale…*, p. 165.
[116] Serres, Michel, *contrat naturel…,* p. 36.

### *Le navire négrier ou l'absence de monde*

Du côté du navire négrier, la déshumanisation des captifs, l'enchainement de ces derniers dans l'obscurité de la cale et de l'entrepont, ne permettent point d'instituer un monde sur ce navire. Les paroles de ces derniers sont réduites à du bruit, ils ne sont adressés que par l'impératif des ordres des marins. Ces autres ne sont pas reconnus comme faisant partie de la pluralité d'hommes vivant sur terre. Il n'y a aucune action ensemble. Il n'y a point de table du monde autour de laquelle prendraient place tous ceux qui sont à bord du navire, instituant cet espace entre les hommes qui lie et sépare, ce qu'Arendt associe au monde[117]. Seuls le fouet, les chaînes, la poudre et le plancher du pont séparent ceux-ci. Si le navire négrier évoque immédiatement cette absence de monde, l'exploration de la politique du débarquement impulsée par ce navire comme scène fondatrice du monde créole, montre que ce débarquement ne s'accompagne point d'une institution d'un monde entre les hommes. Au contraire, l'aliénation du rapport à la terre symbolisée par la condition de naufragé s'accompagne d'une fuite du monde. Il s'agit bien ici d'une aliénation du rapport au monde. Ces captifs ne sont pas hors du monde, hors de l'expérience sociale de ces navires et de ces sociétés créoles. Ils sont rendus étrangers à ce monde.

Face à cet appel à la paix et face à ce rassemblement massique que Serres propose à partir de la figure de l'Arche de Noé, l'écologie pensée depuis la figure du navire négrier oppose une *immédiateté de l'expérience d'une vie sans monde entre les hommes,* découlant de la vie sur un même navire. La pensée des questions écologiques et du monde ne se déploie pas à partir d'un point extérieur au navire, depuis lequel il devient possible d'observer, au loin, les hommes embarquer. Dans tout son développement théorique, et en particulier dans toutes les illustrations narratives que Serres propose élégamment dans son contrat naturel, il adopte toujours la position d'un narrateur désincarné et extérieur à la scène. Face à ce narrateur omniscient, le navire négrier impose une pensée du monde qui débute avec l'expérience de cette scène que l'on soit sur le pont, ou que l'on soit à l'intérieure de la cale. Dans cette scène, l'on voit bien que tout le monde n'a pas le même nom et que l'association massique souhaitée par Serres cache nombre de divisions et de formes d'oppression.

En effet, l'Arche de Noé et le navire négrier dans leurs nominations mêmes, c'est-à-dire dans la manière dont le signifiant se rapporte au signifié, indiquent déjà deux regards diamétralement opposés. Si l'Arche de Noé est bien ce navire qui peut contenir une paire de chaque animal, son nom ne lui est pas donné par rapport à ce qu'il contient –les animaux sont

[117] Arendt, *CHM*, p. 92.

indifférenciés dans une seule masse et leur nom importe peu– mais plutôt en référence à sa faculté de résister aux pluies diluviennes et à la montée des eaux. L'Arche de Noé est ainsi nommée en rapport à son extérieur. Ce navire attire le regard sur son rapport avec ces eaux menaçantes. Au contraire, le navire négrier est nommé explicitement en rapport avec ce qui s'y déroule à l'intérieur. Par deux fois, il est nommé à partir de ce que s'y contient. D'abord, la nature du navire négrier nous impose un accès particulier. On ne peut jamais savoir depuis le rivage si ce navire est un navire négrier ou non. Ce n'est qu'en y pénétrant, ce n'est qu'en étant à bord de ce navire et qu'en ouvrant la cale, qu'il est possible de le nommer. Aussi le qualificatif « négrier » fait-il avant tout référence à un intérieur caché du navire, qui ne demeure accessible *que* depuis de ce navire. Bien entendu, le navire négrier est nommé une seconde fois par rapport à son intérieur en référence cette fois-ci à la nature de sa cargaison : le « nègre » captif. Aussi par son nom même le navire négrier impose un regard vers l'intérieur du navire, il implique l'ouverture de la cale.

Cette immédiateté de l'expérience politique mise en exergue par la figure du navire négrier pointe vers l'impensé de Serres : l'absence d'une réflexion sur les conditions politiques nécessaire à l'embarquement. Qui écrit et qui signe le contrat ? Qui a la légitimité et l'autorité d'évaluer la menace ? Qui décide des modalités par lesquelles la paix est garantie et maintenue ? Enfin, qui peut parler pour répondre à ces questions ? La figure du navire négrier montre qu'il y a déjà un privilège de ceux qui sont à l'air libre pour manœuvrer le navire et se soucier du vent, comparativement aux damnées de la terre qui, du fait de l'insoutenable expérience de vie dans la cale du monde, n'ont qu'une envie en tête : quitter coûte que coûte ce navire. Autrement dit, il y a déjà un privilège à pouvoir suspendre l'expérience politique. Le présupposé est que ceux qui font appel à cette suspension ne se retrouveront pas dans la cale du négrier.

Si le navire négrier et l'Arche de Noé représentent deux scènes différentes et deux politiques différentes (débarquement/embarquement), ces *navires* ne sont pas opposés. Il n'y a pas d'opposition en tant que telle entre le navire négrier et l'Arche de Noé, mais plutôt rencontre. J'ai voulu mettre en exergue les possibles désolations d'une telle rencontre. Il est possible qu'un navire de l'humanité soit à la fois négrier, à la fois Arche de Noé. Sous couvert d'une préservation de l'humanité et de la planète, le passage du navire négrier à l'Arche de Noé inaugure cette « dreaded comparison »[118] (comparaison redoutée), d'hommes et de

[118] Spiegel Marjorie, *The dreaded comparison, human and animal slavery*, New York, Mirror Books, 1996.

femmes traités comme des animaux. La mise en parallèle du négrier et de l'Arche de Noé permet de rappeler le monde à Noé. Quelles sont les conditions de vies dans l'Arche de Noé ? Les hommes et les femmes seront-ils mesurés, placés et comptés comme des animaux ? A quand va-t-on commencer à jeter par-dessus bord les pauvres, les non comptés, les subalternes, les tropicaux sous prétexte que la menace d'une tempête climatique risque de faire chavirer le navire et qu'il y aurait trop de monde à bord ? Comment ne pas voir dans l'expérience du tristement célèbre navire Zong, dont le capitaine en 1781, face à une pénurie d'eau, décida de jeter par-dessus bords des captifs en plein océan, cette dérive commune du navire négrier et de l'Arche de Noé ? Le danger de l'écologie pensée depuis les Caraïbes réside ainsi dans le passage trop rapide d'un navire négrier à une Arche de Noé, le passage d'une terre qui n'est pas encore un chez soi voire un chez nous, mais que l'on doit déjà quitter et devenir à nouveau un étranger. Le danger de l'écologie est de faire fi de l'histoire politique de cette région du monde et, en occultant les questions d'égalité, de liberté et d'émancipation, de maintenir des hommes dans une aliénation du rapport au monde et à la terre, de maintenir des hommes dans l'angoissante condition de naufragé.

## Au-delà de la problématique alternative des mondes : une écologie politique créolisée pour un navire du monde

J'insiste d'emblée sur le fait que la scène de l'Arche de Noé et la politique de l'embarquement telles qu'exposées par Serres ne sont pas par elles-mêmes « dangereuses ». Au contraire, il y a une véritable pertinence à penser les problèmes écologiques à partir d'un même navire sur lequel se situerait l'humanité. Il faut reconnaître que la politique de l'embarquement développée explicitement par Serres offre quelques éclairages pertinents pour penser les problèmes écologiques. En effet, l'économie globalisée, la circulation des biens et des personnes et la nature transnationale des pollutions et autres dégradations de l'environnement, révèlent le fait que les hommes habitent avec d'autres hommes une même planète, *comme si* nous étions dans un même bateau. Être dans le même bateau c'est remarquer que les problèmes écologiques ne peuvent se cantonner à l'ombre du privé, aux frontières des États ou même aux limites des continents. Être tous dans le même bateau consiste à reconnaître ce quelque chose de commun à tous. À travers son écriture lyrique et sa métaphore de l'Arche de Noé, Serres montre bien comment la crise écologique en nous révélant ce commun, nous embarque dans ce même navire. Soudainement, nous nous retrouvons avec d'autres sur ce socle. Nous devons malgré nous reconnaître cette terre habitée par d'autres, dont la présence se révèle par les conséquences de leurs activités.

De même, il serait possible de lire la critique rapide de la politique par Serres comme une tentative de pointer vers un *au-delà de la politique*. L'effort de Serres consisterait plutôt à indiquer que ces problèmes sont si importants, et leurs conséquences si graves, qu'il ne faudrait pas les subordonner aux jeux usuels des partis politiques, des campagnes électorales, des guerres et des conflits de voisinage. Il est légitime de se demander si, les instances politiques, les institutions à travers lesquelles les hommes vivent ensemble sont capables de faire face à ces problèmes écologiques globaux.

Cependant, l'aspect problématique de cette pensée des problèmes écologiques ne réside dans le constat intuitif que les hommes seraient dans un même bateau, ni qu'il serait nécessaire pour leur préservation que ces problèmes ne soient pas subordonnées aux volontés de pouvoir de certains États ou conflits de partis de la politique électorale. L'aspect le plus problématique du *Contrat naturel* de Serres est, sous prétexte de guerre, d'opposer les questions d'émancipation, d'égalité et de liberté à celle de la survie. L'aspect problématique de cette pensée réside dans l'alternative qui est posée entre politique et écologie, entre préoccupation des questions d'égalité, de liberté et d'émancipation et préservation de la planète, dans entre deux conceptions du monde, l'une mondaine, concernant les affaires humaines et l'autre mondiale concernant le devenir matériel de la planète. Ce qui pose problème ici est l'idée qu'il y aurait à choisir entre égalité, liberté, vivre-ensemble et préservation écologique de la planète.

Ainsi, la mise bout à bout du navire négrier et de l'Arche de Noé désigne à la fois une opposition entre deux conceptions du monde et une opposition entre deux échelles. Cette opposition se retrouve particulièrement exacerbée chez Serres. D'un côté, il y aurait le monde au sens arendtien, l'espace entre les hommes, le « mondain », celui qui est constitué des réseaux de relations institués par les actions des hommes, et d'un autre, celui qui se définit par les propriétés physiques et chimiques de la planète, le « mondial ». Cette opposition est illustrée par l'analyse que fait Serres de deux procès fameux dans la Grèce antique mettant en opposition les figures de Socrate et d'Anaxagore de Clazomènes.

Retrouvant ici deux figures d'une opposition des sciences de la cité et des sciences de la nature, Serres explique clairement la relation qui devrait régir les deux. Socrate, « l'enseignant des enseignants » dit Serres, face à l'accusation d'avoir violé les lois de la cité par ses enseignements pour impiété et corruption de la jeunesse, choisit de ne pas s'enfuir. Il choisit de boire la cigüe devant le tribunal d'Athènes, se soumettant ultimement à la loi de la

cité. Anaxagore de Clazomènes, condamné lui aussi pour cause d'impiété de ses théories, (la lune est une pierre qui reflète la lumière du soleil, et le soleil est une pierre brûlante) fut emprisonné mais fuit la cité contrairement à Socrate. Voici ce qu'en dit Serres :

> « Ta patrie ne t'intéresse-t-elle pas ? » demandait un contemporain au philosophe Anaxagore qu'il voyait vivre détaché, solitaire, attentif aux évènements du ciel. « Tu ne saurais mieux dire », répondit-il en le montrant de la main, « je ne fais que m'occuper d'elle ». Autrement dit : mon royaume n'est pas de ce monde, mondain, mais de l'autre, mondial. Vivons-nous dans les murs de nos villes ou sous la voûte aux constellations ? Dans lequel des deux ? Dans lequel plus que dans l'autre se trouve notre séjour ?[119]

Non seulement cette opposition entre monde des affaires humains et monde au sens des sciences dures est source de confusion, mais plus encore, elle se révèle être problématique à plusieurs niveaux. D'abord, l'apparente hiérarchie des mondes entraîne une dévaluation des enjeux de la politique et des rapports qui s'y déroulent. Dans la perspective de Serres, ceux qui se tiennent dans la cale du monde ne sont pas entendus. Plus encore, leurs souffrances paraissent être de moindre importance face à la conduite du monde. En d'autres termes, une telle opposition laisserait penser que ce n'est qu'à la condition que l'on délaisse le monde des affaires humaines, que l'on délaisse les questions d'égalité, de liberté, de vivre-ensemble, voire d'émancipation qu'il serait possible de faire face aux problèmes écologiques globaux tels que le réchauffement climatique. Cette alternative dessinée par Serres entre mondain et mondial, entre local et global, entre Socrate et Anaxagore de Clazomènes, entre liberté et survie est problématique en ce que d'une part, elle témoigne d'une mécompréhension de l'existence politique des hommes, et d'autre part elle rend toute proposition ou « solution » à la crise écologique inefficace et inopérante.

Une telle alternative se révèle paradoxale et inopérante, en ce qu'attribuant au monde des affaires humaines les causes de la crise écologique, la solution que propose Serres y serait extérieure. Sans s'intéresser à l'espace entre les hommes, c'est-à-dire à la politique, il propose pourtant une solution politique, un contrat social qu'il nomme « contrat naturel ». Il ne dit rien de l'organisation de ce pacte, ni de ceux chargés d'interpréter cette menace, ni des autres. Bref, on ne sait pas très bien à quoi Serres fait référence par ce mot « paix ». L'évacuation de cette question, celle de la paix, et des conditions de la paix, la position selon laquelle avec la paix tout est réglée, sans se soucier du régime ni de sa nature, des institutions et des relations est peut-être la preuve que Serres passe à côté d'une réflexion proprement politique. Elle se

[119] Serres, Michel, *contrat naturel…*, pp. 107-108.

révèle inopérante en ce qu'elle phantasme une existence non politique des hommes sur terre. La politique serait réduite à une police écologique qui fait fi des libertés. Elle se révèle ainsi dangereuse par les frontières qu'elle dessine de la politique, c'est-à-dire les lieux et les moments où sous couvert de la protection d'une humanité abstraite, il devient acceptable d'avoir recours à des pratiques autoritaires voire violentes[120]. Reprenant sa métaphore du navire, sans s'intéresser aux modalités de la vie sur le navire, sans s'intéresser aux différentes hiérarchies et relations entre matelots, passagers, médecins, cuisiniers, équipage et capitaine, il prescrit des vitesses, des caps, des directions et un parcours à ce navire, comme s'il suffisait d'une feuille de route pour que ce navire avance comme indiqué.

Contrairement à la politique de l'embarquement et aux théories de Serres, j'avance qu'il n'y a pas à choisir entre global et local, entre mondain et mondial, entre liberté, égalité et survie, dans la manière dont on pense les problèmes écologiques contemporains. Il est possible de penser ensemble comme l'appelait André Gorz l'écologie et la liberté. Cela requiert cependant une *pensée plus fine* des rapports au monde. Si les échelles globales et locales sont différentes, elles ne sont pas opposées. Elles constituent deux dimensions différentes de la manière dont les hommes vivent sur terre et se rapportent au monde. Plus qu'une opposition, elles se complètent. Aussi la tâche d'une écologie politique n'est-elle pas de faire prévaloir l'une sur l'autre, mais de tisser les articulations économiques, politiques et narratives possibles entre ces deux échelles, et entre ces deux acceptions du monde.

La créolisation de l'écologie politique ne consiste non pas à choisir entre la scène du navire négrier et sa politique du débarquement, et l'Arche de Noé et sa politique de l'embarquement. Il s'agit plutôt de tenir ces deux itérations de navire monde ensemble. La créolisation de l'écologie politique se révèle déjà aux Antilles par la manière dont ces deux images sont convoquées, par la manière dont l'imaginaire du navire négrier rencontre celui de l'Arche de Noé sans s'y effacer. Elle se dévoile aussi dans l'autre sens, c'est-à-dire dans la manière dont la métaphore de l'Arche Noé, l'appel à l'embarquement mondial vient s'achopper sur cet imaginaire du navire négrier.

En tenant ensemble ces deux scènes, la tâche d'une créolisation de l'écologie politique consiste à en éviter les écueils tout en conservant les élans. Comment convaincre celui issu de la cale du négrier, qu'il faudrait quitter la Terre sans même l'avoir touché ? Comment

[120] C'est précisément cette même délimitation qui est à l'œuvre dans le cas du massacre des paysans du Parc de la Visite en Haïti, que j'ai restitué en troisième partie.

convaincre celui que l'imaginaire du monde créole anime d'une recherche éperdue d'un sol, d'un foyer, qu'il doit abandonner ce qu'il eut voulu ? Comment convaincre celui-ci que l'embarquement dans un monde lui garantira une place sur le pont, non dans la cale où sont entreposés les animaux ? Inversement, comment convaincre les hommes qu'il demeure tout de même une question qui de fait les concernes tous ? Comment convaincre les hommes que malgré leurs inimitiés, guerres, et conflits, ils se doivent de construire un habiter commun de la Terre ?

La mise en parallèle de ces deux scènes de la pensée du monde pointe ainsi les écueils à éviter dans la mise en place d'une écologie politique créolisée. Elle tisse une ligne entre d'un côté l'aliénation du rapport à la terre caractéristique du navire négrier par celui qui, enfermé dans la cale, erre hors du monde, et d'un autre l'aliénation du rapport à la Terre par celui qui, ayant quitté la Terre, ne parvient pas à faire monde sur l'Arche. L'écologie politique créolisée dessine cette corde que le vent balance entre le quai et le navire, qui annonce aussi bien l'amarre que l'embarquement. Comment conserver un sol, un foyer, un soi, tout en s'inscrivant dans un ensemble dans lequel ce soi se confond dans un nous abstrait ? Comment faire de la Terre, non plus le navire errant des hommes ou l'astre étranger d'une humanité cosmonaute, mais bien *un navire du monde* ? Au-delà de l'alternative du débarquement ou de l'embarquement, l'écologie politique créolisée fait le choix du monde, *une écologie-du-monde*[121]. Débarquer ou embarquer, il s'agit surtout de tendre vers le monde, comme d'une remontée au vent en virant des bords. Virer successivement à bâbord vers l'île puis à tribord vers la Terre, mais conserver le cap vers le vent du monde à l'horizon.

## Tenter le monde depuis le négrier : figures politiques

Si une écologie politique créolisée vise le monde à l'horizon, la question reste entière depuis l'expérience caribéenne. Comment faire monde depuis le navire négrier ? J'ai montré que le navire négrier comme *archè* et scène fondatrice de l'imaginaire créole amène un récit de commencement qui est le récit d'une émancipation. Cette émancipation prend les formes d'une sortie, une sortie de la cale du navire négrier. Ce récit dont la scène originelle se déploie dans le centre utérin du navire négrier construit un imaginaire avec ses schèmes, ses relations et ses conceptions d'une situation qui ne s'estompent pas avec le débarquement historique de ces captifs. Cette configuration de l'imaginaire opère une translation du navire négrier à l'île.

[121] Celle-ci est développée en cinquième partie.

L'île devient un navire et le navire une île[122]. Il en résulte que la sortie et l'émancipation de la cale du négrier ne peuvent se réduire au simple débarquement ou plus exactement au naufrage de ces êtres sur une île. Je rappelle que cet exercice de pensée ici n'est pas historique, mais s'intéresse à l'imaginaire créole au sein duquel le navire négrier occupe une place fondatrice. Indépendamment de leur localisation, sur l'île ou sur le navire, et de leur historicisation ces relations de l'imaginaire persistent et en cela peuvent éclairer certaines conceptions du monde et du rapport à la terre du monde créole. L'impulsion de cette scène fondatrice fait des nouveau-nés créoles d'abord des naufragés, c'est-à-dire ceux dont la sortie n'est pas la visée d'une terre promise, mais bien l'échappée, la survie à une situation intenable.

Cependant, cette condition première de naufragés ne dicte pas toutes les modalités de cette sortie. Si tous sont naufragés, *si tous ont le naufrage comme condition,* des stratégies et des *praxis* différentes sont mises en œuvre pour survivre à ce naufrage. Depuis cette scène imaginaire fondatrice, il devient possible de dériver un ensemble de figures discursives et imaginaires que des acteurs ayant adopté la scène du négrier comme *archè* de leur histoire peuvent convoquer explicitement ou implicitement dans les récits et interprétations de leurs actions. Quelles formes prennent ces sorties ? Quelles actions suppose ou permet une telle scène ?

Commençons par rappeler que le navire négrier symbolise aussi une rencontre particulière entre l'Europe, l'Afrique et les Amériques. La sortie de la cale du négrier présente une pensée ambivalente de l'émancipation encore à l'œuvre aujourd'hui qui porte deux mouvements principaux aux visées opposées : la fuite et la confrontation directe de cette rencontre. La « confrontation » comme visée est à entendre ici dans son sens radical, préalable à celui d'une comparaison de points de vue différents, c'est-à-dire celui d'une « *con-frontation* », d'une mise en présence de plusieurs, celui qui porte une pluralité à se toucher, voire une diversité à être attenante. Inversement, la fuite comme visée est celle qui refuse cette rencontre. Ces deux visées nourrissent un ensemble de stratégies que je décline en une liste non exhaustive de six figures politiques.

D'un côté, cette sortie du gouffre prend les formes d'une fuite de la rencontre, c'est-à-dire d'une action dont la visée demeure la fin de cette rencontre. D'abord, elle prend la forme

[122] C'est précisément à une telle translation que se livre Glissant dans le passage suivant de *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990, p 19-20 : « Les peuples qui se constituèrent alors, quand même ils auraient oublié le gouffre, quand même ils ne sauraient imaginer la passion de ceux qui y sombrèrent n'en ont pas moins tissé une voile (un voile) avec quoi, ne revenant pas à la Terre-d'Avant, ils se sont élevés sur cette terre-soudaine et stupéfaite ».

psychique d'un *abandon-de-soi*. L'abandon ne désigne pas ceux qui n'ont pas tenté d'action mais ont survécu avec courage ou avec des rêves d'émancipations ultérieures. Cet abandon-de-soi est représenté par la figure du *nègre épave*, celui qui ayant tout lâché a égaré son propre soi[123]. Cette absence de soi rend impossible la confrontation avec l'autre. Puis, cette fin mise à la rencontre prend la forme d'un *partir-pour-soi*, comme d'un exode marin qui sur l'eau ne laisse pas de traces, où l'on peut distinguer deux figures. D'une part une foulée effrénée vers l'ailleurs de ce gouffre, hors de l'immensité sans repère de l'océan vers une terre qui cache, qui abrite. C'est la figure du *Nègre Marron* qui marronne l'habitation et cherche refuge, nourriture et abri dans les montagnes. C'est le débarquement affolé d'où l'on court en regardant derrière soi sans d'autre but que d'échapper aux négriers. Cette figure est coincée entre le spectre d'un retour impossible et l'impossibilité à faire monde avec les rencontrés, de par les conditions inhumaines exigées par cette rencontre. Enfermée dans un exil indépassable, cette figure est condamnée à l'isolement de la fuite où elle ne peut rencontrer que d'autres comme elle-même. Animé d'un puissant refus de ces conditions de naissance, le Nègre Marron ne put prendre part au monde qui l'a enfanté. La deuxième figure de ce partir-pour-soi est celle du *suicidaire*. Ce sont ces femmes et ces hommes, animés d'un désir de retour au pays familier si profond que leurs révoltes prirent les formes d'une jetée à la mer avec un sourire libérateur aux lèvres[124], d'une corde nouée au coup, suspendue aux branches de l'arbre fromager, ou encore simplement d'un refus de s'alimenter, avec la conviction d'un retour dans la mort au pays natal de Guinée[125].

Puis, cette visée de la fuite de la rencontre prend aussi la forme d'un *faire-partir-le-monde*. Elle est incarnée par la figure du *kamikaze* dont le projet collectif de révolte consista à mettre le feu aux poudres du bateau négrier afin de tout détruire. Cette figure de révolte porte tant la croyance d'un retour à la terre natale dans la mort que celle d'une fin de l'autre asservissant[126]. Ni soi, ni eux, ni monde, la rencontre prend fin. Enfin, cette fuite de la rencontre prend aussi la forme d'un *faire-partir-l'autre.* Elle est incarnée par la figure du *vengeur*, celle qui, révoltée, mène une lutte jusqu'à la mort, jusqu'à la négation radicale de

[123] Le terme de « nègre épave » était utilisé dans les colonies esclavagistes françaises pour designer des esclaves noirs trouvés en errance par les autorités ou capturés par la maréchaussée mais dont on ne pouvait déterminer à quel maître ils appartenaient. Ils étaient alors vendus aux enchères.
[124] Rediker, Marcus, *The Slave ship, a human history*, New York, Penguin, 2007, pp. 263-307.
[125] Du Tertre, *op. cit. Tome 2,* p. 516, : « Ces malheureux se voyant dans une terre, où l'eau était fort rare pour lors, & où ils n'avaient pas à manger à moitié saoul, prirent résolution de se faire mourir pour retourner en leur pays (car c'est une des erreurs de ceux qui ne sont pas baptisés de croire qu'en mourant ils s'en retournent en leur pays natal) »orthographe modifiée pour faciliter la lecture).
[126] Rediker, Marcus, *op. cit.*

l'altérité de l'oppresseur. Il s'agit de la geste par laquelle Joseph Cinque en 1839 se libère de ses chaines, jaillit de la cale du navire négrier avec d'autres captifs qui, dans l'affrontement, tuèrent la quasi-totalité de l'équipage espagnol[127]. Si cette révolte de naissance prend la forme d'une confrontation armée avec les responsables immédiats de cette oppression, cette confrontation demeure bien un moyen et non la visée de son action. Cette figure est encore hantée par la possibilité d'un retour à une terre de vie et d'égalité comme si elle pouvait échapper à cette rencontre et ses conséquences en y mettant fin par la mort de l'autre.

A ces cinq figures politiques (le nègre épave, le Nègre Marron, le suicidaire, le kamikaze et le vengeur), à ces formes de fuite de la rencontre (abandon de soi, partir-pour-soi, faire-partir-le-monde et faire-partir-l'autre), s'oppose la confrontation du *compagnon de bord*. Cette figure politique porte en elle la réalisation et la visée d'un monde commun. La figure du *compagnon bord* prend la forme d'une revendication d'égalité de droit au sein même de cette rencontre forcée. Cette ouverture de la barque[128] devient la naissance d'un sujet politique et une véritable ouverture d'un monde commun. C'est le cri que provoque le mouvement de surrection de ces êtres humains passant de la cale au pont, de l'assise au montant. C'est la lutte pour l'égalité qui anima le projet de départementalisation défendue par Césaire. Ce pan du récit serait pour Césaire celui de l'érection de cette « négraille » passant de la position assise dans la cale à celle debout à l'air libre du pont :

> « Inattendument debout
> debout dans la cale
> debout dans les cabines
> debout sur le pont
> debout dans le vent
> debout sous le soleil
> debout dans le sang
> […]
> debout dans les cordages
> debout à la barre
> debout à la boussole
> debout à la carte
> debout sous les étoiles»[129].

[127] William A. Owens, *Black Mutiny, The revolt on the schooner Amistad*, New York, Plume, 1997 [1953].
[128] Glissant dans Poétique de la relation, intitule son premier chapitre « barque ouverte », que je lis alors comme la barque *qui a été* ouverte par cet enfant.
[129] Césaire, Aimé, *op. cit.*, p. 62.

Ces figures politiques et les mouvements dont elles participent sont résumés dans le tableau suivant :

<table>
<tr><td colspan="2">Fuite de la rencontre</td><td>La rencontre comme visée : la confrontation</td></tr>
<tr><td>Abandon de soi</td><td>Le nègre épave</td><td rowspan="4">Le compagnon de bord</td></tr>
<tr><td>Partir pour soi</td><td>Le Nègre Marron<br><br>Le suicidaire</td></tr>
<tr><td>Faire partir le monde</td><td>Le kamikaze</td></tr>
<tr><td>Faire partir l’autre</td><td>Le vengeur</td></tr>
</table>

**Tableau 10. Figures politiques depuis le navire négrier**

Ces deux mouvements de la sortie du navire négrier, celui de la fuite de la rencontre et celui d’une confrontation à celle-ci, donnent au débarquement une tension constituante dans le rapport à ces nouvelles terres. Deviennent-elles terres promises, terres où la liberté peut être exercée ou terres qui explosent ? Terres de fuite, terres de refuge, terres où l’on survit ? Terres où l’on débarque et s’ancre avec ces nouveaux nés du gouffre ou terres-bouées d’où l’on reprend son souffle mais qui ne demeurent qu’un intermède dans la traversée infinie de l’exil ? Les réponses à ces questions incarnées par les différentes figures politiques esquissées structurent les différents rapports au monde et à la terre mis en place par l’expérience fondatrice du navire négrier. Ce navire constitue la scène fondatrice, l’arrière-plan imaginaire à partir que duquel se pense le monde et les préoccupations écologiques depuis cette région du monde.

Le navire négrier et l'arche de Noé incarnent alors deux dérives possibles d'un même navire du monde. D’une politique de la cale à la fin de la politique, ce sont les actions des hommes qui dessinent les formes de navire. Aimé Césaire est sans doute l’un de ceux qui l’a le mieux compris à travers son œuvre littéraire et politique. Césaire n’a pas débarqué. Cependant, il n’est pas resté sur le navire négrier comme le sous-entend Ernest Pépin[130]. Césaire ouvre une autre voie, il ouvre une autre politique qui n’est ni celle du débarquement

[130] Là réside notre désaccord avec l’écrivain guadeloupéen Ernest Pépin qui « osant une boutade », suggéra que « Césaire ne veut pas (ne peut pas) sortir du bateau négrier ». Il passe à côté de la radicalité du geste de Césaire qui transforme le navire négrier. Voir Pépin, Ernest, « l’espace dans la littérature antillaise », in *Potomitan*, [site web], le 2 septembre 1999, disponible sur <http://www.potomitan.info/bibliographie/pepin/litterature2.php#top>, consulté le 14 décembre 2015.

ni celle de l'embarquement. Par son action il ne s'agissait plus simplement de quitter le navire négrier, d'en sortir et par là d'en concéder l'existence. L'action politique et la poésie de Césaire ont consisté plus radicalement *à transformer le navire négrier*. Césaire est celui qui, avec d'autres, sort de la cale du négrier. Par son *verbe,* brisant les chaînes déshumanisantes de la cale et fracassant l'écoutille de l'entrepont, il érige un *sujet* parlant, débout sur le pont. Mais voilà. Cette surrection première, ce surgissement lustral de la cale ne se poursuit point dans une geste du débarquement, qu'il s'agisse de débarquer un soi à travers la fuite ou le suicide, qu'il s'agisse de débarquer l'autre à travers le cri vengeur et la lame meurtrière ou qu'il s'agisse du débarquement nihiliste de tous dans une explosion kamikaze. Par sa politique, Césaire est celui qui ose bâtir un monde depuis ce navire négrier. La radicalité de son geste consiste à renverser l'entreprise impériale qui fit du navire négrier du XVI$^{e}$ au XIX$^{e}$ siècle, l'unique façon dont une pluralité pouvait se retrouver ensemble sur un même navire. Ce n'est pas le navire qui est à fuir, c'est-à-dire cet amas de planches de bois flottant qui forme le socle d'une possible rencontre, mais bien les formes de celui-ci. Césaire, confrontant cette rencontre, a osé imaginer une autre manière d'être ensemble sur un même navire. Il a osé imaginer que ce navire pouvait être autre chose qu'un négrier. Suivant l'expression créole, il a osé bâtir un monde *là-même*, c'est-à-dire un monde ici, là où il se trouve, et maintenant. Il a compris que ce n'est que depuis le monde de ce navire, que depuis les modalités d'organisation d'un vivre-ensemble qu'il sera possible de naviguer à travers les menaces des dégradations écologiques et du changement climatique, qu'il sera possible de toucher terre et de faire monde.

La force de ce geste poétique et politique de Césaire ne se réduit pourtant pas à sa radicalité, c'est-à-dire à sa confrontation à cette racine impériale du monde. Ce geste se révèle inouï aussi par la politique du sentiment qu'il suppose. Ce compagnon de bord là est celui dont les chevilles et les poignées portent encore les traces des lacérations des chaînes de l'autre et qui malgré tout tend une main ensanglantée à cet autre en prononçant avec conviction ces mots : « nous vivrons ensemble ». Là réside peut-être aussi la puissante humanité de ce geste de cet effort de faire monde avec l'autre dont tout chez lui rappelle l'oppression des ancêtres. Ce geste n'est point l'abandon d'une justice. Bien au contraire, il en demeure la condition. La revendication de justice, y compris sous ses formes contemporaines d'un mouvement pour les réparations, comporte déjà, en elle-même, *une intention de monde*

# III. Politique du Nègre Marron : de la fuite du monde à la quête d'un soi

## A. L'impossible recherche du Marron : de ses manifestations et des manières de s'en approcher

Au chapitre précédent, j'ai identifié un ensemble de figures politiques provenant du navire négrier comme scène fondatrice du monde créole, que je regroupe en deux mouvements distincts : celui de la fuite de la rencontre et celui qui porte la confrontation comme visée. Si la fuite de la rencontre engendre plusieurs figures distinctes (le suicidaire, le nègre épave, le vengeur, le kamikaze et le Nègre Marron), le Nègre Marron est certainement la figure la plus représentative de ce mouvement. Ici, afin de saisir les sens et les portées d'une telle figure dans ces sociétés aujourd'hui y compris dans le développement d'une écologie politique créole, je me livre à une exploration de cette figure. Que dit cette figure des rapports à la terre qui se nouent aux Antilles ? Que dit cette figure des manières d'être et de se rapporter au monde dans les Caraïbes ?

Si j'ai relevé la présence d'un imaginaire créole spécifique des Antilles qui prend pour scène le navire négrier depuis lequel les rapports au monde et à la terre prennent sens, il me reste à tisser des liens plus spécifiques entre cette figure du Marron et les problématiques écologiques contemporaines telles celles abordées en deuxième partie de cette thèse. Quels rapports existent-ils entre cette figure du Marron et la problématique de préservation écologique des terres aujourd'hui ? Comment celle-ci s'est-elle manifestée dans mon enquête empirique sur les conflits écologiques contemporains en Martinique, Guadeloupe et Haïti ? Quelle pertinence y-a-t-il à interroger cette figure, qui est couramment associée à l'époque esclavagiste, pour penser une écologie politique caribéenne contemporaine ?

Pour commencer, je dirai que ces manifestations du Marron dans mon enquête furent une surprise dans ma recherche. Ayant vécu les dix-huit premières années de ma vie en Martinique, je suis familier littéralement et littérairement d'un certain univers imaginaire propre aux sociétés post-esclavagistes caribéennes. Aussi la figure du Marron m'était-elle déjà connue dès l'enfance. Depuis la deuxième moitié du XX$^{e}$ siècle elle demeure héroïsée dans la littérature comme l'a montré Marie-Christine Rochmann[1], mais aussi à travers le développement aux Antilles d'un mouvement indépendantiste et anticolonialiste voyant chez le Marron la figure par excellence de la résistance. Les nombreuses statues en hommage aux Marrons en Martinique, en Guadeloupe et à Haïti, les noms de rue célébrant le Marron en firent une figure connue. Familier de cette figure, je ne pensais pas la retrouver dans certains de mes entretiens. Pourtant, au fur et à mesure de ma recherche, de mes entretiens et de mes lectures, je me rendis compte que cette figure historique du Marron apparaissait fréquemment. Parfois elle apparaît explicitement, elle est nommée identifiée et rattachée à la question de la préservation de l'environnement. Parfois, elle se fait plus discrète, camouflée dans l'environnement langagier de l'entretien ou du livre, elle ne se montre qu'une seule fois dans tout un entretien, lors d'une question qui n'aurait apparemment rien avoir avec l'objet de l'entretien ; parfois elle est vécue sans être nommée.

Ayant remarqué cette présence fréquente, apparemment sans conséquence, j'ai voulu approfondir le sens de celle-ci. Je me suis donc lancé dans *une recherche impossible* du Marron. L'impossibilité de cette recherche réside dans l'impossibilité d'atteindre son but, à savoir trouver le Marron. Cette impossibilité est une modalité de recherche qui m'est imposée par cette figure elle-même. La figure du Marron est la figure de la fuite. Je souligne que le Marron est défini précisément par l'acte par lequel il ou elle fuit. Trouver le Marron se révèle ainsi impossible, parce qu'il est logiquement impossible de trouver, d'attacher, d'arraisonner une figure qui est caractérisée par la fuite, par son échappée à toute attache. En ce sens, la maréchaussée, le corps de police spécialement dédié à la recherche de Marrons dans les colonies esclavagistes de l'Empire français, n'a jamais trouvé, ni capturé de Marrons. Si la recherche mène quelque part, si effectivement l'on trouve, ce que l'on trouve est autre chose que le Marron. En ce sens, la maréchaussée a trouvé des esclaves, des corps, mais les Marrons par nature ne peuvent que leur échapper. Autrement dit, il y a une impasse logique pour cette police d'avoir à attraper un esclave *fugitif*. Ou bien il est attrapé ou bien il est fugitif, mais il

[1] Rochmann, Marie-Christine, *L'esclave fugitif dans la littérature antillaise : sur la déclive des mornes*, Paris, Khartala, 2000.

ne peut être et fugitif et captif d'une police. Aussi doit-on reconnaître cette donnée liminaire que le Nègre Marron ne se trouve pas, il ne peut être attaché.

S'il ne peut être trouvé, il se manifeste, il nous apparaît. À travers ses apparitions, il devient possible, non pas de l'arraisonner, mais de s'en approcher en prêtant attention aux différentes formes par lesquelles cette figure se manifeste. Aussi ma première tâche dans ce chapitre consiste-t-elle à préciser les manières dont cette figure se manifeste ainsi que les manières dont on peut s'en approcher. Après avoir restitué ces apparitions du Marron dans mon terrain, je défends une approche du Marron différente de celle menée jusqu'à présent par les critiques littéraires, les historiens et les anthropologues : *une approche par l'imaginaire*. Cette méthode étant posée, je pourrai dans un second moment interroger la portée politique et le rapport au monde cette figure, ainsi que son écologie et son rapport à la terre. Enfin, dans un troisième moment, je relève les limites de l'écologie politique mise œuvre par cette figure dans les Caraïbes.

## Des manifestations du Marron

A travers mon enquête de terrain, la figure du Marron s'est manifestée selon trois modalités différentes : thétique, épistémique et symbolique.

### *Thétique : marronnage et forêt*

Au niveau thétique, cette figure apparaît dans le contenu de certains entretiens qui la pose comme responsable d'un état écologique du pays. Dans les entretiens que j'ai conduits en Haïti, un lien explicite est tissé entre la déforestation et le phénomène du marronnage. Concernant la situation écologique haïtienne, voici le récit de Mr Fira, un des membres fondateurs du parti vert haïtien qui y occupe aujourd'hui une position importante :

> Mr Fira_ « Bon nous sommes des écolos. Des écologistes. Je dois vous dire qu'Haïti a ce qu'on appelle un lourd héritage écologique. Très très très lourd ! Depuis le temps de l'esclavage, cela a commencé. Le problème écologique d'Haïti a commencé depuis la révolte des esclaves. Pourquoi depuis le début de la révolte et des esclaves ? C'est parce que les esclaves avaient l'habitude d'aller se cacher dans la forêt. Ok ? Parce que du temps de la colonie, Haïti avait une couverture forestière d'environ 90 à 95% de forêt. Mais je dois vous dire sincèrement aujourd'hui les chiffres officiels, nous donnent une couverture à environ moins de 2%. Passer de 90, 93 à moins de 2% ,vous voyez ? C'est vraiment très triste.
>
> […]

> Et les esclaves avaient l'habitude d'aller dans les forêts pour se cacher contre les colons, pour mieux pratiquer le marronnage. Et depuis là, ils commencent. Ils commençaient à couper les arbres pour se nourrir, kouté man diw la (écoute ce que je te dis), pour faire du charbon, pour faire le logement, pour habiter, pour faire des cultures, ok ? Parce que il avait un besoin, besoin de se nourrir, besoin de se…besoin d'habiter ok ? Et les colons, pour mater la rébellion des esclaves, eux aussi rentrent dans la pratique de couper les arbres pour plus ou moins permettre qu'il n'y ait pas des endroits viables pour les Marrons de se cacher. »[2]

Le rapport historique qu'établit ce membre du parti écologiste haïtien entre le Marron et la forêt est corroboré par des historiens et se retrouve également à l'œuvre en Martinique et en Guadeloupe. Le devenir du Marron et la possibilité du développement de communauté Marronne furent intimement liés à la présence d'espaces forestiers difficilement accessibles. J'approfondis cet aspect dans le quatrième chapitre de cette partie.

### *Epistémique : local Marron*

Durant mes entretiens, la figure du Marron fut mobilisée dans sa dimension épistémique. Elle permet alors de signifier une situation donnée, voire une position particulière face à une norme admise. Durant mon enquête en Guadeloupe, je fis un entretien avec une responsable d'un syndicat d'agriculteurs de Guadeloupe. Elle me donna rendez-vous à Baie Mahault, dans la zone industrielle de Jarry un samedi pluvieux. Comme j'avais raté plusieurs fois l'entrée conduisant à cet espace, elle vint à ma rencontre en voiture. Je la suivis le long d'une route peu fréquentée où s'éparpillent quelques grands entrepôts et un garage de voitures. Suivant un chemin qui traverse ces grands bâtiments recouverts de tôles ondulées, nous arrivâmes au bout d'un ultime virage, dans un parking insoupçonné, presque caché derrière le dernier grand bâtiment. S'érigea alors un tout petit local fait de murs blancs, vétuste, et peu fréquenté vu le nombre de cabris qui y avaient déféqué devant son entrée. Je rejoignis madame Lianne afin de la saluer. Elle m'accueillit avec un sourire généreux suivi de ces mots « Voici notre local Marron »[3]. Elle me conduit à l'intérieur du local, sortit deux chaises d'une autre pièce. Et face à face dans ce « local Marron » nous commencèrent l'entretien. Le terme Marron vint signifier une position un peu en décalage par rapport à la norme. Il y a le grand local, celui où les réunions officielles se tiennent. Et puis, il y a le local Marron, celui où les réunions et rencontres moins officielles, les rencontres à côté, se déroulent. La petitesse du local et sa position où il est presque caché, est signifié par ce terme « Marron ».

[2] Entretien de Mr. Fira, Port-au-Prince, juillet 2013.
[3] Entretien avec Mme Lianne, Baie-Mahault, Guadeloupe, août 2014.

***Relation symbolique : être Marron***

Enfin, la figure du Marron se révèle aussi par la manière dont elle est incarnée par une personne. Cela se retrouve dans la vie courante lorsqu'un individu est désigné comme Marron. C'est le cas en Haïti et aux Antilles. Certains bandits qui ont réussi à déjouer les forces de police furent aussi appelés Marrons (Marny, Beauregard). Elle se révèle aussi de manière plus directe dans conflits écologiques que j'étudie. La Martinique compte deux partis écologistes. L'un de ces deux partis *Martinique écologie* est dirigé par l'écrivain et universitaire Raphaël Confiant et le militant politique Louis Boutrin. Je rappelle que Boutrin et Confiant ont publié *Le Chlordécone le scandale d'un empoisonnement annoncé,* en 2007. L'année d'avant, Confiant écrivit en 2006 un livre qui s'intitule *Nègre Marron*[4] où cinq histoires de Marrons sont racontées à travers quatre siècles. Ce sont cinq récits centrés autour d'un personnage qui représente le Marron. L'articulation ne se trouve pas entre la pratique écrivaine et le militant Confiant. Elle se trouve plutôt dans la dédicace que Confiant fit de son livre *Nègre Marron* : « A louis Boutrin ». En dédiant un livre dans lequel Confiant dresse le portrait de Marron à son compagnon militant Louis Boutrin, une association immédiate est faite entre Louis Boutrin et le Marron, comme si ce dernier *incarne* aussi la figure du Marron. Ce n'est plus une situation ou une position marronne. Il *est* Marron.

Les traces de cette incarnation sont aussi apparentes chez certains militants écologistes de Guadeloupe. Philippe Verdol, l'un des principaux militants mobilisés sur l'affaire du Chloredécone écrivit un livre à ce sujet paru en 2014 *Du Chlordécone comme arme chimique française en Guadeloupe et en Martinique : plainte et demande de réparation*[5]. Dans son livre qui est formulé comme étant une « plainte et demande de réparation », Verdol avance que la pollution au CLD de la Guadeloupe et de la Martinique témoigne d'une discrimination politique des Antillais par l'État français. J'attire l'attention ici sur l'incipit de son livre. Avant le texte, avant ce propos, avant l'introduction, Verdol cite un négrospiritual en anglais. Le négrospiritual est un type de musique vocale et comprend des chansons entonnées par les esclaves Noirs Américains, qui sont encore chantées aujourd'hui par les chorales de Gospel. Ce négrospiritual commence par ces quelques vers que Verdol traduit lui-même :

[4] Confiant, Raphaël, *Nègre Marron*, Paris, écriture, 2006.
[5] Verdol, Philippe, *Du Chlordécone comme arme chimique française en Guadeloupe et en Martinique et ses effets dans le monde : plainte et demande de réparations*, Paris, l'Harmattan, 2014.

> « No more auction block for me, no more, no more, no more auction block for me, many thousand gone." (Finies les enchères sur ma tête, finies, finies, finies les enchères sur ma tête,… et dire que des milliers de nègres sont morts) »[6].

Le contenu de ce négro spiritual fait une analogie directe entre d'un côté la vente aux enchères des esclaves entraînant la mort de millier de personnes et d'un autre, l'économie de spéculation dans laquelle la production agricole de banane antillaise s'insère, responsable d'une morbidité particulière liée à l'usage du CLD.

Cependant, le fait intéressant pour mon propos ici ne réside pas dans le contenu des paroles de cette chanson, mais plutôt dans la situation de ceux qui la chantent. Verdol précise qu'elle date du « marronnage des esclaves vers le Canada après l'abolition décrétée par la Grande-Bretagne en 1833 »[7]. Cette chanson était scandée par des « esclaves fugitifs », bref, elle était chantée par des Nègres Marrons. Loin d'être un détail faisant office d'ornement au contenu politique et juridique de cette plainte, son choix en exorde donne la scène sémantique à partir de laquelle le reste du livre prend sens depuis l'expérience guadeloupéenne. Par cet incipit, Verdol décrit le paysage symbolique depuis lequel cet ouvrage est pensé et ainsi guide notre lecture. De la même manière que ces esclaves fugitifs Noirs américains entonnèrent cette chanson comme une adresse spirituelle à une divinité, comme une prière pour l'amélioration de leur sort et leur libération du joug de l'esclavage, Verdol « chante » cette plainte et cette demande depuis la figure du Nègre Marron. La démarche militante et juridique engagée pour une préservation de l'environnement et de la santé publique prend ainsi sens à partir du paysage symbolique de l'esclavage *comme si* la lutte pour la libération de l'esclavage et celle pour la préservation écologique de l'environnement n'étaient qu'une seule et même lutte.

Ces deux exemples de Boutrin et Verdol révèlent des moments où la figure du Marron apparaît incarnée par ces militants écologistes. Il ne s'agit plus du contenu du propos qui met en relation la préservation écologique avec le Marron, ni de la relation épistémique par laquelle le Marron permet de signifier un rapport ou une situation, il s'agit plutôt de la relation symbolique par laquelle ces militants deviennent Marrons. Ces apparitions m'ont poussé à explorer cette figure imaginaire, son sens, ses portées politiques et ses possibles rapports à l'écologie des Antilles.

[6] Ibid., p. 7.
[7] Ibid., p. 8.

## Des manières de s'en approcher : critiques des littéraires, des anthropologues et des historiens

Dans ma tentative de saisir non pas le Marron mais la portée de cette présence contemporaine dans la manière de se rapporter au monde et à ces terres caribéennes, j'explore les approches mises en œuvre par les critiques littéraires, les anthropologues et les historiens. Or, comme je le montre ici, ces approches ne permettent pas adéquatement de saisir la nature imaginaire de cette figure.

### *Critique des critiques littéraires*

Il me semble que certains critiques littéraires sont paradoxalement passés à côté de la nature imaginaire de cette figure de deux façons différentes : soit en tentant constamment de la rabattre à une « vérité » voire une « réalité » historique supputée, soit inversement en n'en faisant *qu'*une figure contingente d'un imaginaire préalablement constitué, trace d'une idéologie politique particulière. Dans son livre *Le Roman Marron,* le critique littéraire anglais Richard Burton n'appréhende la présence de cette figure dans la littérature martiniquaise contemporaine qu'à partir d'une méthode qui consiste à évaluer la différence entre les représentations romanesques du Marron et l'histoire du marronnage en Martinique. Cet écart d'avec la supposée réalité historique prend ainsi les lueurs d'une déviance, attestant pour Burton d'une sorte d'idéologie fantasque des auteurs de ces romans :

> « Il n'y a guère, sauf Haïti, de pays dans la Caraïbe où le mythe du Nègre Marron ne soit plus qu'à la Martinique envahissant et puissant, et cela surtout dans littérature, et pourtant nulle part, sauf peut-être à la Barbade, le marronnage, surtout le grand marronnage, n'a été moins attesté, passées les premières décennies de l'implantation française, comme phénomène historique repérable. Entre marronnage et marronnisme, histoire et mythe, le décalage est flagrant, et c'est cette asymétrie, et les prolongements paradoxaux qui en découlent, que nous allons explorer chez Glissant, Chamoiseau et Confiant après avoir […] dressé un bilan du marronnage »[8].

Ces auteurs tels que Raphaël Confiant, Patrick Chamoiseau et surtout Édouard Glissant auraient fait du Nègre Marron un héros rebelle, révolutionnaire et responsable de l'abolition de l'esclavage, figure qu'ils brandissent en opposition à la politique assimilationniste de l'après seconde guerre mondiale représentée par la figure de Victor Schœlcher. Paradoxale est

[8] Burton, Richard, *Le roman marron : études sur la littérature martiniquaise contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 26.

la posture de ce critique littéraire dont l'approche ne consiste qu'à attester de la différence entre les fictions romanesques du Marron et ses occurrences historiques. Dans ses analyses de la représentation littéraire de cette figure, Burton, critique littéraire et professeur de littérature, enfile paradoxalement les habits de l'historien afin de rétablir la vérité distinguant le marronnage historique – tel que les historiens le restituent – du *marronnisme,* qui serait l'illusion ou la fantaisie idéologique de quelques écrivains martiniquais. Dans cette distinction, le marronnage présent à travers la littérature n'a pas d'existence historique. Le fourvoiement de Burton ne réside pas dans le constat d'une différence entre la représentation du Marron dans la littérature martiniquaise, le recours à cette figure comme symbole d'une position politique voire idéologique et l'histoire du marronnage. L'aporie de l'approche critique de Burton réside en ce qu'il oppose à un discours faisant du Marron un héros rebelle qu'il juge – lui-même comme le mythe d'une idéologie – une supposée vérité historique, comme si cette idéologie serait moins bonne ou cette position politique moins valide parce que ses sources historiques seraient inexactes. Pis encore, cette idéologie témoignerait de la part de leurs tenants, affirme Burton d'« une méconnaissance fondamentale de l'histoire de [leur] pays » [9][sic]. Il s'agit là de deux discours de nature différente qui répondent à des exigences différentes. D'ailleurs, le terme « marronnisme », que Burton emprunte à l'anthropologue Marie-José Jolivet[10], n'est pas dans sa formulation originelle opposé au marronnage mais bien au schœlcherisme, mettant ainsi bout à bout deux choix de « héros » différents, deux visions différentes de l'histoire de la Martinique, deux positions politiques, voire deux idéologies[11]. Au fond, si Burton atteste bien de la présence de la figure du Marron dans l'imaginaire martiniquais[12], son approche critique qui se cantonne à mesurer l'écart de cette représentation et ses soubassements politiques d'avec ladite réalité historique ne nous dit rien de cette présence du Marron dans l'imaginaire ni de ses effets concrets.

Dans son importante étude sur l'esclavage fugitif dans la littérature antillaise, Marie-Christine Rochmann au fil des romans, récits et poèmes traitant du marronnage, relate avec minutie les diverses représentations du marronnage et ses évolutions de 1830 à 1998. Rappelant l'étroite relation et l'incessant dialogisme entre historiographie et littérature, Rochmann s'attache à montrer les rapports entres les modalités de représentation des Marrons dans cette littérature, le climat politique, les questions identitaires et mémorielles ainsi que la

[9] Ibid., p. 66.
[10] Ibid., p. 6 : « C'est ce mythe du marron et du marronnage – que nous distinguons du marronnage historique en le dénommant, à la suite d'autres critiques (voir Jolivet 1987), le marronnisme [.. .] ».
[11] Jolivet, Marie-José, « La construction d'une mémoire historique à la Martinique : du schoelchérisme au marronisme », in *Cahiers d'études africaines,* vol. 27 N°107-108, Paris, Éditions de l'Ehess, 1987, pp. 287-309.
[12] Burton, Richard, *op. cit.,* p. 25.

recherche historique sur cette période. Si cette étude demeure très informative des représentations du Marron dans la littérature antillaise selon qu'il est cantonné aux marges de l'intrigue, qu'il demeure le fruit d'une curiosité ethnographique représentant un folklore africain, qu'il incarne le héros historique représentant la participation des Noirs à la libération de l'esclavage (Sainville) ou le héros mythique détenteur d'une mémoire ancestrale (Glissant), ou encore que sa fuite représente sa défaite (Césaire), nous apprenons pourtant assez peu sur le sens de la présence même de cette figure dans l'imaginaire antillais. En faisant des modalités de représentation de la figure du Marron à travers la littérature antillaise les signes de postures politiques et idéologiques quant à l'histoire, la mémoire et les identités antillaises durant ces deux siècles, la dimension structurante et constitutive de cette figure dans l'imaginaire antillais et créole demeure occultée.

Si Rochmann, à juste titre, remarque l'aporie de la critique de Burton qui tente de rabattre cette figure à ces occurrences historiques[13], elle verse dans l'extrême opposé en en faisant que la représentation des auteurs, fut-elle mythique. Autrement dit, en restreignant la figure imaginaire du Marron à sa représentation, voire à sa connotation, on occulte peut-être le fait premier, à savoir l'existence même de cette figure et les rapports de ces sociétés créoles à cette figure imaginaire. En n'en faisant que la peinture des écritures politisées, Rochmann passe à côté de cette question première, du fait que cette figure ne serait pas simplement un élément de l'imaginaire créole habillé au gré des plumes des écrivains mais demeurerait au contraire une partie constitutive de cet imaginaire. Peut-être est-ce là la condition première de sa représentation littéraire : sa présence. Une présence qui précède sa représentation centrale ou marginale, sa connotation héroïque ou criminelle dans la littérature. Cette présence ne demeure pas un *élément* de l'imaginaire comme si celui-ci serait déjà constitué et cette figure du Marron y serait circonstancielle, mais au contraire elle entre dans la composition du tissu imaginaire, qui rend alors possible ses significations à travers divers discours, représentations et interprétations y compris dans la littérature. Indépendamment des représentations dont elle est revêtue, participant à la composition de l'imaginaire de ces sociétés, cette figure informe des structures à l'œuvre dans ces sociétés.

Il me paraît qu'en évitant ces deux écueils, celui mis en œuvre par Burton qui ne pense cette figure marronne dans les représentations littéraires que dans la différence d'avec une dite

[13] Rochmann, Marie-Christine, *op. cit.*, p. 225 : « D'où le sentiment qu'en confrontant les données sur le marronnage en Martinique à la place que lui accorde Glissant dans son œuvre, Richard D.E. Burton intente à l'écrivain un mauvais procès, qu'il méconnaît l'orientation fondamentale du *Quatrième siècle*, sa dimension mythique ».

réalité factuelle et historique, et celui de Rochmann qui au contraire y voit principalement les traces des orientations politiques, idéologiques des auteurs en rapport avec les questions identitaires et mémorielles associées à l'époque de l'écriture, il devient possible d'observer les effets concrets et pratiques de la présence de cette figure imaginaire dans ces sociétés aujourd'hui.

### *Critique de l'approche anthropologique*

Depuis la première moitié du XX[e] siècle, les anthropologues ont étudié les communautés et sociétés dans les Amériques qui, fondées à l'époque esclavagiste par des Marrons, existent encore aujourd'hui. Les communautés Bushinengue et le peuple Saramaka entre la Guyane et le Surinam sont deux exemples bien connus[14]. La critique que j'adresse à certaines approches anthropologiques du marronnage ne concerne pas les études riches et fournies de ces communautés de descendants de Marrons encore existantes. Ces études ont l'avantage de se concentrer sur des communautés qui elles-mêmes reconnaissent leurs origines marronnes, ce qui donne une définition directe et claire de l'objet d'étude. Cette critique concerne plutôt l'idée que depuis les abolitions de l'esclavage ces communautés constitueraient les seuls lieux contemporains où peut être observé et étudié le marronnage, et que tout autre usage du mot ou pratique ne serait qu'une mythification – comme le pense par exemple Burton. Si les anthropologues nous enseignent les différentes conceptions du monde et du temps et les pratiques sociales et culturelles de ces communautés marronnes, il me semble que la manière anthropologique d'approcher ce qui relève du marronnage dans les sociétés américaines où ces communautés n'ont pas perduré reste problématique. En particulier, la nature imaginaire de cette figure demeure occultée par certains anthropologues.

Dans un article de 2006, l'anthropologue Dimitri Béchacq s'interroge sur la place du marronnage dans la construction de la mémoire nationale haïtienne. Partant du postulat premier que le marronnage serait avant tout « un phénomène historique », Béchacq met en lumière de manière érudite deux parcours différents de ce phénomène dans la mémoire nationale haïtienne. D'un côté, le marronnage aurait été le fruit d'une « instrumentalisation politique » notamment menée par le mouvement indigéniste puis noiriste de Duvalier en constant dialogue avec la recherche historique locale. Cette figure du Marron à l'image de la de la statue en hommage au Marron inconnue érigée devant le palais national de Port-au-Prince représenterait l'appropriation par les élites d'une figure héroïque donnant « l'avantage

[14] Herskovits Melville & Frances, *Rebel Destiny, Among the Bush Negroes of Dutch Guiana*, New York, Books for librairies Press, 1971 [1934] & Price, Richard, *First-time: the historical vision of an Afro-American people*, Baltimore, John Hopkins university press, 1983.

d'une identification confortable et valorisante »[15] et permettrait de présenter « une collectivité pensée comme homogène, indivisible, mais également noire »[16]. À cette « instrumentalisation » politique d'une figure non historicisée du Marron, Béchacq oppose un ensemble de pratiques et de situations sociales et politiques.

> « D'un phénomène historique, le marronnage se serait donc mué en une compétence sociale : être rompu à la fuite, comme s'il s'agissait d'une pratique coutumière […] »[17].

Contrairement à la connotation positive et mythique du Marron utilisée par les divers gouvernements pour symboliser un mythique fondateur de la nation, Béchacq montre que le terme « Marron » et la figure du Marron sont recouverts de connotations diverses parfois positives mais souvent négatives.

Si le riche article de Béchacq nous renseigne sur les divers usages de la figure du Marron par les élites et par la société civile en Haïti, deux points demeurent contestables. Le premier concerne le confinement du marronnage à un « phénomène historique » d'où tout recours ultérieur à la sémantique du marronnage ne peut être qu'une « transformation » qui diverge de cette source première, soit à travers son « instrumentalisation » politique, soit à travers sa « mutation » en « compétence sociale ». Cette compartimentation schématique d'un phénomène qui serait en qualité soit historique, soit politique ou soit social, non seulement rend difficilement compte de la constante coexistence de ces trois qualités, mais plus encore laisse se répandre certaines idées quelque peu fantaisistes. Une telle formulation laisserait penser par exemple que le marronnage en tant que phénomène historique n'aurait pas déjà été une « compétence sociale » et aurait joui d'une complète neutralité quant à son usage ou plutôt sa présence dans les discours politiques d'avant 1804, ou encore que cette instrumentalisation et cette mutation en compétence sociale ne relèveraient pas de phénomènes dits historiques. Aussi ladite instrumentalisation, de même que cette mutation en compétence sociale ne commencent-elles pas avec la fin de l'esclavage. Reconnaître les qualités sociales et politiques du marronnage durant l'esclavage et leurs prolongements après l'abolition invite alors nécessairement à questionner le caractère uniquement historique du marronnage mais surtout ses bornes historiques.

[15] Béchacq, Dimitri, « Les parcours du marronnage dans l'histoire haïtienne : entre instrumentalisation politique et réinterprétation sociale », in *Ethnologies*, Vol. 28, N° 1, Quebec, Centre interdisciplinaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions des francophones en Amérique du nord, 2006, p. 218.
[16] Ibid., p. 224.
[17] Ibid., p. 209.

Le second point problématique de l'approche de Béchacq réside dans la conclusion à laquelle il aboutit, avançant que si le marronnage désigne une « catégorie pratique »[18], il ne pourrait pas efficacement servir de catégorie d'analyse du fait de ses divers usages. Critiquant l'historien Leslie Péant qui conceptualise l'État Haïtien comme un « État Marron », Béchacq écrit ceci :

> « Cette intellectualisation audacieuse du marronnage, qui aurait une valeur explicative globale, comme s'il désignait également un état d'esprit commun à tous les acteurs d'une communauté nationale, n'aide pas à la compréhension car elle tend à homogénéiser et à diluer le sens initial du marronnage. »[19]

Tout d'abord, la dichotomie pratique/analyse laisserait penser que les usages dits pratiques du marronnage en Haïti même à l'échelle interpersonnelle ne sont pas les résultats d'une analyse de la situation signifiée par le terme « Marron ». Une telle affirmation paraît pour le moins discutable. La réticence de Béchacq à l'usage analytique du marronnage naîtrait d'un malentendu, et d'une contradiction. Le malentendu naît de la croyance que la catégorie d'analyse tendrait à homogénéiser les situations, ou inversement, qu'une catégorie d'analyse ne peut être utile que si toutes les situations qu'elle éclaire sont homogènes voire pareilles. Si les situations dans lesquelles la figure du Marron est utilisée sont bel et bien différentes, de même que leurs connotations, il demeure pourtant un invariant et un intangible de cette figure – ne serait-ce qu'au niveau de la permanence de ce signifiant – qui précisément rend possible son usage dans diverses situations. Les nombreuses utilisations des termes « Marrons » et « marronnage » dans des situations différentes par des personnes différentes témoignent déjà, à travers cette « catégorie pratique », de germes d'une conceptualisation à l'œuvre. Que ces termes soient connotés positivement ou négativement, ne signifie aucunement qu'à travers ces diverses situations, il ne demeure pas un sens commun. Enfin, la réticence de Béchacq à trouver dans la figure du Marron une catégorie analytique rencontre une contradiction. En effet, dès le début de son article Béchacq propose une conception du marronnage qui fait part de sa diversité et de sa variabilité :

> « Ce phénomène était pratiqué avec une intensité variable selon les acteurs, les lieux et les époques : les conséquences d'un départ en marronnage n'étaient pas les mêmes selon que l'esclave était né ou pas sur l'île (créole, par opposition à bossale, né sur le continent africain) ; le phénomène touchait aussi bien les villes que les campagnes (Laguerre 1989 : 39-45) et permettait donc des stratégies de fuite ou de déguisement très diverses. »[20]

[18] Ibid., p. 204, 210, 235, 236.
[19] Ibid., p. 236.
[20] Ibid., p. 205.

Ayant fait part de la diversité du marronnage en début d'article, il arrive pourtant en fin d'article à refuser sa catégorisation analytique du fait que la figure marronne serait usitée dans diverses situations différentes. Or, le terme « marronnage » même pris dans son acception historique est déjà une catégorie analytique qui informe plusieurs situations. La contradiction réside dans la démarche par laquelle la même construction d'une catégorie analytique par laquelle le terme marronnage signifia une diversité de pratiques anciennes pendant l'esclavage, est récusée dès lors qu'il s'agit de désigner un ensemble de pratiques ou situations contemporaines.

Adoptant pleinement la possibilité d'une conceptualisation du marronnage et de la figure du Marron, je suis plus proche de la démarche de l'anthropologue, spécialiste de la Guadeloupe, Yarimar Bonilla. Dans un article intitulé « le syndicalisme comme marronnage en Guadeloupe », Bonilla propose de penser le marronnage non plus uniquement comme un « phénomène historique » mais,

> « comme un arrière-plan épistémologique à travers lequel les formes contemporaines d'exploitation économique et de mobilisation politique sont comprises et interprétées. »[21]

Cette proposition faite par Bonilla intervient à la réalisation de ce que certains militants et syndicalistes guadeloupéens, – de même que certains employeurs – interprètent et donnent sens à leurs actions de syndicalistes à partir de la figure du Marron et du marronnage. Les syndicalistes enquêtés par Bonilla associent leurs actions militantes à une guérilla dont ils voient directement la filiation avec une pratique du marronnage qui serait une possibilité entre la confrontation totale et la rupture radicale avec les lois françaises consistant à des va-et-vient, des ruptures et des engagements successifs.

> « C'est cette vision du marronnage – comme forme de rupture mais aussi comme engagement sélectif – qui façonne les récits contemporains du syndicalisme guadeloupéen. En d'autres termes, c'est la toile de fond à partir de laquelle le syndicalisme contemporain tout à la fois se comprend et se construit. »[22]

L'apport important de Bonilla, me paraît-il, ne se situe pas dans sa tentative d'étayer une filiation praxéologique entre le syndicalisme et le marronnage telle que revendiquée par ces militants. Le syndicalisme consistant à agir pour l'amélioration des conditions de travail des travailleurs, maintient pour visée le travail dans l'entreprise ou la fonction publique et

[21] Bonilla, Yarimar, « Le syndicalisme comme marronage: épistémologies du travail et de l'histoire en Guadeloupe. », in, Jean-Claude William, Fred Reno and Fabienne Alvarez (ed), *Mobilisations sociales aux Antilles: Les événements de 2009 dans tous leurs sens*, Paris, Karthala, 2012, p. 79.
[22] Bonilla, Yarimar, 2012, *op. cit.*, p. 82.

demeure antithétique au marronnage. Instaurant une rupture avec l'ordre colonial et esclavagiste, il n'a jamais été démontré que le marronnage, même dans ses itérations de « guérilla », eut pour visée le retour au travail sur la plantation. La grève, pratique récurrente de l'UGTG, n'a rien à voir avec la guérilla et encore moins le marronnage. Le Marron ne fait pas grève.

Le rapport entre ce syndicat là et le marronnage ne se situe pas au niveau d'une *praxis* marronne, mais réside plutôt dans la manière dont la référence au marronnage vient signifier une posture politique incarnée par la figure du Marron. Autrement dit, ce ne sont pas les actions de grèves, les réunions ou autres manifestations qui créent le rapport entre ce syndicalisme là et le marronnage, mais plutôt la posture politique, voir idéologique qui sous-tend ces actions par laquelle ce syndicat se pense comme si « il était en fuite ». L'apport le plus important de cette anthropologue se trouve dans le fait qu'elle montre comment cette politique *kaskod*, posture de défi, de rupture sélective par rapport à une législation française du droit du travail, qui par la suite s'acte dans les actions et les discours, devient signifiée, voire *symbolisée* par la figure du Marron. Cette dernière participant de l'arrière-plan épistémologique signifie la posture –mais non nécessairement la *praxis*– de ce syndicat-là. La posture de défiance face à la législation française et d'opposition à des normes perçues comme relevant de l'organisation métropolitaine française qu'il incarne est alors symbolisée par la figure du Marron, voir vécue comme un avatar du marronnage. Avoir montré la présence de cette figure comme arrière-plan épistémologique, voilà l'apport principal de Bonilla. Cependant mon propos se place à un autre niveau. Ce n'est pas simplement la figure du Marron comme arrière-plan épistémologique qui m'intéresse mais ce qui se joue en amont de cette fonction épistémologique à savoir sa participation constitutive à un imaginaire créole.

De même, la nature imaginaire du Marron ne peut être réduite à une approche psychologique générale voire thérapeutique, comme s'y adonne l'anthropologue spécialiste de la Martinique Francis Affergan. *Dans son anthropologie à la Martinique*, Affergan affirme retrouver la figure du Marron chez « l'Antillais », qui tel « un marcheur Marron » se voit « atteint par l'histoire », « comme on est atteint d'une maladie »[23]. Plus encore, la fuite dans les bois menée par de nombreux Marrons aurait entraîné chez « L'Antillais » d'aujourd'hui pour Affergan une « pulsion de fuite quasi obsessionnelle » [24] :

[23] Affergan, Francis, *Anthropologie à la Martinique*, Paris, Presses de la foundation nationale des sciences politiques, 1983, p. 21.
[24] Ibid., p. 21.

> « Cette imbrication de la nature et de l'esclavage, qui fut la première manifestation de l'humain occidental pour les nouveaux arrivés, a tracé, psycho-socialement, chez l'Antillais une pulsion quasi obsessionnelle. Comme si les choses ne devaient pas durer, et pourtant s'éternisent. Le désespoir, qui se lit sur les visages, s'inscrit dans ce dispositif : la fin annoncée ne prend pas fin. D'où le goût pour le vagabondage, à tous les niveaux de la vie individuelle et sociale. »[25]

Plutôt que d'y voir une maladie, voire une nature psycho-sociale, résultant en une pulsion « obsessionnelle » de fuite, j'avance une nature imaginaire du Marron qui informe de la constitution du monde et de ses lignes de ruptures.

### *Critique de l'approche historique : les limites du nombre*

Jusqu'à ce jour, les travaux d'historiens relatifs au marronnage ne prennent que très peu en compte la dimension imaginaire de cette figure. Si les historiens ont largement contribué à la peinture des univers des esclavages et nous apportent des informations fondamentales sur le marronnage durant les esclavages, les interprétations historiennes de la portée et du sens du marronnage présentent quelques limites. En premier lieu, le cantonnement du marronnage aux bornes historiques de la période esclavagiste – du début de l'esclavage à son abolition – laisse penser que des pratiques politiques et sociales, les fuites, constitutives des sociétés esclavagistes, qui ont animé une multitude de personnes individuellement ou collectivement pendant des dizaines voire des centaines d'années auraient cessé, par un simple coup de plume, par la signature d'un document à valeur juridique. Au contraire, je défends l'argument que le phénomène du marronnage dans les sociétés esclavagistes américaines – et celles de l'océan Indien – tant dans ses manifestations que dans sa portée imaginaire pour ces sociétés, transcende les bornes historiques de l'esclavage.

C'est en ce sens que je critique une compréhension du phénomène du marronnage qui ne s'intéresserait qu'à l'approche quantitative. La réduction du sens et de l'importance du marronnage à un nombre se retrouve à l'œuvre au sein de l'approche historique dans le traitement de deux questions. D'abord celle-ci se fait jour dès lors qu'il s'agit d'évaluer le « phénomène » du marronnage. L'évaluation quantitative du nombre d'esclaves ayant fui reste faisable d'autant plus que le croisement des diverses sources permet de limiter les surestimations et les sous-estimations. Il devient alors possible d'obtenir une évaluation quantitative du phénomène du marronnage. C'est à un tel exercice que se livre l'historien spécialiste de l'esclavage dans l'Empire français, Frédéric Régent, dans son livre *La France et*

[25] Ibid., p. 21.

*ses esclaves*. Après avoir « rassemblé des données éparses sur le marronnage de différentes colonies », il affirme ceci :

> « Le marronnage concerne annuellement entre 0,4% et 6,6% des esclaves. C'est un phénomène très minoritaire. Il a tendance à décroître à la fin de la période esclavagiste. »[26]

L'aspect problématique ici ne réside pas dans la recherche quantitative en tant que telle, mais bien dans son interprétation. Si l'évaluation quantitative du marronnage, dans la mesure où elle est possible et fiable, demeure nécessaire à la compréhension de cette pratique, celle-ci, de par sa nature, ne peut se réduire une quantité. Si le marronnage est *aussi* un phénomène quantitatif, de par sa nature, il n'est pas que nombre. Le nombre de Marrons, quand bien même il serait précis, ne permet pas de restituer la manière dont cette pratique était présente dans l'imaginaire colonial. Sans la reconnaissance de cette portée imaginaire du marronnage qui n'est pas contingente mais bien constitutive du phénomène, l'on ne peut expliquer ni comprendre tout l'effort politique et financier mobilisé, ainsi que la mise en place d'un appareil de répression par les autorités coloniales qui fut consacré spécifiquement et exclusivement à la lutte contre ce « phénomène très minoritaire », c'est-à-dire contre ces poussières de pourcentages.

Le nombre entre en jeu de manière particulière dans les travaux d'Yvan Debbasch et de Gabriel Debien relatifs au marronnage quand ceux-ci s'interrogent sur la présence du désir de liberté chez les esclaves comme cause déterminante et raison du départ en marronnage. Faisant appel à une « statistique », Debbasch affirme en 1961 ceci :

> « Durant la période normale de sa longue existence, il ne nous paraît pas statistiquement parlant, que la volonté de liberté ait beaucoup compté comme cause des départs en marronnage »[27].

De même Gabriel Debien poursuit cette évaluation :

> « Il y eut donc des esclaves qui s'enfuirent par amour de la liberté. Mais combien ? Le saura-t-on jamais ? J'ai peine à admettre qu'ils furent la majorité. Et il est ce fait surprenant : les Congos et les Mozambiques qui furent les plus nombreux par les Marrons étaient considérés comme les plus soumis des esclaves. »[28]

[26] Régent, Frédéric, *La France et ses esclaves, De la colonisation aux abolitions (1620-1848)*, Paris, B. Grasset, 2007, p. 163.
[27] Debbasch, Yvan, Le marronnage, « Essai sur la désertion de l'esclave antillais », *l'année sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, p. 40.
[28] Debien, Gabriel, *Les esclaves aux Antilles*, Basse-Terre & Fort-de-France, Société d'histoire de la Guadeloupe & société d'histoire de la Martinique, 1974, p. 467.

La réduction du désir de liberté à un nombre à partir duquel il paraît possible de compter et d'établir des statistiques soulève un certain nombre de questions dont peut-être la première est la suivante. Comment Debbasch et Debien ont-ils « mesuré » la présence du désir de liberté chez les Marrons ? Les archives coloniales sont-elles suffisantes pour une telle entreprise ? Peut-on se fier au récit des esclaves aux maîtres et aux scribes de l'autorité coloniale ? Cette configuration est-elle propice à l'aveu d'un désir de liberté ? Encore, quand bien même il serait fait état d'une imminente punition, des mauvais traitements, du concubinage ou de la faim pour justifier du départ en marronnage, ces motifs seraient-ils contradictoires avec un désir de liberté ? Enfin, comment dire qu'une telle cause, ou un tel motif a « compté » plus qu'un autre ?

Ce calcul, ce compte du désir de liberté et cette prétendue statistique du désir trouvent une première impasse dans ce qui constitue en définitive, leur possibilité même : l'accès à l'intimité psychique et aux désirs des esclaves. La seconde réside dans la fiction de ce que cette intimité puisse être ouverte et lue de la même manière qu'une archive est consultée. Cette « statistique » du désir de liberté paraît pour le moins surprenante sinon dépourvue de sens.

Outre les nombreuses études du marronnage menées par des historiens, je dois mentionner ici l'ouvrage de Rachel Danon *Les voix du marronnage dans la littérature française du XVIII^e^ siècle*[29]. Bien que s'appuyant sur des textes littéraires, cet écrit relève bien d'une approche historique où il s'agit, grâce aux outils de l'analyse littéraire, d'éclairer l'univers de ces Marrons historiques, d'atteindre les voix, voire les manifestations de ces derniers bien qu'elles furent relatées par d'autres[30]. Si cette approche du marronnage à partir des textes littéraires de l'époque esclavagiste enrichit notre compréhension historique de ce phénomène, elle conserve l'idée que le marronnage ne concerne que l'époque esclavagiste. À travers ma démarche, je souhaite interroger la façon dont, au-delà des bornes historiques, le marronnage structure encore des manières d'être au monde et d'habiter les terres antillaises aujourd'hui.

[29] Danon, Rachel, *Les voix du marronnage dans la littérature française du XVIII^e^ siècle, Paris, Classiques Garnier*, 2015.
[30] Danon, Rachel, *op. cit.*,p. 41 « […] car de ce point de vue, les vrais auteurs des actions et des histoires qu'on va étudier sont ceux qui les ont accomplies, bien davantage que ceux qui les ont racontées »..

## Le Nègre Marron : limon de l'imaginaire créole et approche trans-étatique

> « Run to freedom… Why is it that in the Caribbean one always has to run away toward freedom, or rather, towards a space that imagination paints as freedom?" [31]

> "In any case, I think that the Caribbean's « other » history had begun to be written starting from the palenque and the maroon, and that little by little these pages will build an enormous branching narration that will serve as an alternative to the « planters' histories » that we know. The runaway slave's impact on the big city is already being studied, and for some time now he has been treated in literature and film as a character representative of the Caribbean region. Of course all this is done by installing him in a precise and close historical context, but in time I think it will be understood the codes of the Caribbean *there* have much to do with the maroon and the palenque. I'm not referring only to the instinct toward flight to « freedom » that I've mentioned, but also to defensive codes, to the extremely complex and difficult architecture of secret routes, trenches, traps, caves, breathing holes, and underground rivers that constitute the *rhizome* of the Caribbean psyche."[32]

Au-delà des approches repérées au sein des critiques littéraires, des anthropologues et des historiens, je défends une approche de cette figure à travers sa signification pour l'imaginaire de ces sociétés. En ce sens, je prétends que cette figure du Marron ne peut se réduire à ses manifestations historiques, à ses pratiques sociales et politiques, ni même à ses représentations littéraires. Je me rapproche ici de l'intuition d'Antonio Benitez-Rojo formulée dans son essai sur la Caraïbe, *The Repeating island,* qui trouve une signification du Marron pour la Caraïbe qui va au-delà de ces « contextes historiques clos et précis ». En revanche, si Benitez-Rojo, s'échappant de ce contexte historique « clos » voit dans la figure du Marron une indication de l'architecture rhizomique et des codes de la psychè caribéenne, j'y dénote plutôt une configuration de l'imaginaire Caribéen et particulièrement l'imaginaire créole de la Martinique, de la Guadeloupe et d'Haïti. Les trois modalités par lesquelles cette figure est apparue dans mon terrain de recherche (thétique, épistémique et symbolique) témoignent d'une présence première, une présence antérieure à ces apparitions. Elles montrent que le Marron demeure l'une des figures fondamentales de l'imaginaire créole léguée par les esclavages et colonisations européennes. Le Nègre Marron en est une et surgit, comme je viens de le montrer, dans ces conflits écologiques contemporains. En tant que tel elle est

[31] Benitez-Rojo, Antonio, *The repeating island: the Caribbean and the postmodern perspective*, (trad. James Maraniss, Durham, Duke university Press, 1996, p. 249.
[32] Ibid., p. 254.

porteuse de sens et de significations, y compris du rapport à la nature, à la terre et à la politique et à la chose publique.

Par figure imaginaire, je n'entends pas une figure qui serait dans l'imagination, bien que celle-ci soit aussi imaginée. En qualifiant cette figure d'imaginaire, j'avance surtout que celle-ci participe à « l'institution imaginaire de la société » mise en avant par Castoriadis. Elle participe au tissu imaginaire de ces sociétés, en tant que telle demeure une des manières, un des opérateurs structurants de celles-ci par lesquels le monde, les appartenances communautaires et la terres sont pensés. Aussi faut-il remarquer qu'elle n'est pas simplement, mémoire, représentation, ou histoire, elle est partie intégrante de la texture de l'imaginaire de ces sociétés, *elle entre dans la composition du limon de l'imaginaire créole*. À ce titre, elle nous ouvre une fenêtre sur le monde créole conjuguant à la fois une conflictualité politique, et les tensions sociales et des rapports à l'environnement. C'est pour cette raison, que je me penche maintenant sur la politique et l'écologie portées par cette figure imaginaire.

Dans mon exploration politique et écologique de la figure du Marron, j'ai recours tant à des œuvres littéraires, prenant les écrivains comme des archéologues des imaginaires, qu'à des expériences historiques avérées de Marrons en divers lieux de la Caraïbe et des Amériques. Afin de mettre en exergue le sens et la portée de cette figure pour les sociétés créoles de Martinique, Guadeloupe et Haïti, je fais ainsi appel aussi à des expériences de marronnage qui se sont déroulées en d'autres lieux des Caraïbes et des Amériques tels que le Brésil, le Surinam, la Dominique, Sainte-Lucie, Cuba ou encore les États-Unis. Cette approche « trans-étatique » de la figure du Marron repose sur trois justifications.

Sa première justification est d'ordre pratique. D'une part, l'échappée du Marron ne fut pas cantonnée aux frontières étatiques. Il arrivait fréquemment qu'il tentait de rejoindre d'autres îles ou d'autres terres appartenant à d'autres États. D'autre part, les jeux conflictuels des puissances coloniales dans les Caraïbes où une île d'une année sur l'autre, à l'instar de Sainte-Lucie et la Martinique, changeait d'appartenance étatique engendrèrent des situations où un Marron de l'empire français se retrouvait par un décret, un Marron de l'empire britannique. Enfin, les différentes histoires de l'abolition de l'esclavage, spécifiques à ces puissances coloniales donnèrent lieu à un marronnage trans-étatique entre îles et pays, et parfois au sein même des régions des pays à l'instar des États-Unis où les esclaves du Sud fuyaient vers le nord, et souvent jusqu'au Canada. Afin d'approcher la figure du Marron à travers ces exemples historiques il est nécessaire de fait, à l'image de leur pratique, d'adopter une approche trans-étatique.

La seconde justification est d'ordre épistémique, et a trait à une approche décoloniale de la figure du Marron. En effet, il faut reconnaître que la partition de ces régions en différentes colonies, puis États, est le fruit de conflits, d'accords et de jeux entre les puissances coloniales européennes de l'époque. Or, cette partition coloniale, cette conception de cette région en un ensemble de frontières qui désignent des espaces de souveraineté des quelques empires coloniaux, est une manière bien particulière de penser l'histoire de cette région. D'une part, celle-ci ne peut commander ma démarche de chercheur quelques siècles après ces colonisations. D'autre part, cette partition ne saurait recouvrir la communauté minimale d'expériences que furent la décimation des populations autochtones, la traite négrière transatlantique et l'esclavage. À travers leurs guerres et leurs conflits les puissances coloniales européennes furent toutes d'accord qu'il était légitime de coloniser ces terres et ces îles, légitime de marchander l'être humain là-bas et de le transporter par-delà un océan, légitime de le réduire en esclavage pour assouvir le profit de quelques-uns, et légitime de se disputer entre eux les profits de ce commerce inhumain. Cet accord tacite eut pour résultat l'imposition, par-delà les partitions frontalières coloniales, d'une communauté d'expériences déshumanisantes pour des dizaines de millions d'êtres humains. Aussi le geste Marron ne doit-il pas être saisi uniquement dans ses confinements étatiques et coloniaux. Qu'il se produise à Sainte-Lucie, à Saint-Christophe, Guyane, ou au Brésil, il symbolise une atteinte à cet accord tacite entre puissances coloniales. Si dans ces formes et ces itérations la figure du Marron peut différer par endroits selon les topographies, la composition démographique et sociale, et les contextes politiques, celle-ci n'est pas spécifique à un empire ou à une colonie, elle est propre à l'entreprise coloniale et esclavagiste elle-même, par-delà les États, les empires et les colonies. Dans cette perspective non coloniale des Amériques et de la Caraïbe, il n'y a donc pas de sens à parler du Marron *de,* du Marron de Guyane, du Marron de Martinique, du Marron des États-Unis, comme s'il s'agissait là de figures différentes. *Au contraire, il n'y a jamais de Marrons que de l'esclavage et de la colonisation*. Il ne s'agit aucunement d'une critique des études historiques et anthropologiques contextualisées et situées. Il s'agit plutôt de reconnaître que ces expériences précises, situées et bornées, qu'elles se déroulent en Guyane, en Colombie ou à Haïti et même à la Réunion, participent d'une une même figure du Marron, engendrée par cette entreprise moderne que fut la colonisation des Amériques, la traite négrière transatlantique et l'esclavage de plantation. De par cette communauté d'expériences, il en résulte que les manifestations du Marron en Jamaïque, à Cuba ou en Guadeloupe permettent aussi de comprendre le sens de cette figure en Martinique et inversement.

Enfin, la dernière justification est d'ordre logique. Cette justification-là ne se situe pas dans une communauté d'expériences entre États où le Marron de même que l'esclave révolté porte une signification qui transcende les frontières étatiques. Cette justification est spécifique à la figure du Marron dont la caractéristique est d'échapper à toute saisie. Saisir une figure dont le propre est d'échapper à toute saisie à partir de frontières étatiques et historiques préalables est tout simplement illogique. Cette figure par elle-même commande une approche trans-étatique, et transhistorique. Une telle approche est possible à travers l'imaginaire.

## B. L'échappée du Marron, un geste politique ? Entre liberté, libération et fin d'oppression

Rencontrée un peu partout dans les Amériques à travers les expressions « Nègre Marron », « Cimarrón », « Maroon », « Quilombola » respectivement dans les anciennes colonies françaises, espagnoles, anglaises et portugaises, la figure du Nègre Marron désigne l'esclave qui s'est échappé des plantations rurales ou des ateliers urbains, tentant de (sur)vivre dans les forêts des montagnes avoisinantes ou à l'intérieur des terres, dans un en-dehors fantasmé du monde colonial. La figure marronne est plurielle. On trouve d'une part le petit marronnage où l'esclave fuit la plantation mais demeure aux abords de celle-ci y conservant certains rapports avec les esclaves pour trouver nourriture durant une période allant de quelques jours à quelques semaines. Celui-ci marronne à travers les bois ou se noie dans l'anonymat des masses de travailleurs des grandes villes. Ce marronnage était aussi le fait de « nègres-à-talents » tels que les charpentiers, maçons, voiliers ou cordonniers déjà familiers des grandes villes. D'autre part, le grand marronnage représente les cas où l'esclave quitte définitivement la plantation, la ville et l'ordre colonial trouvant refuge dans les bois formant parfois des communautés ou des « bandes »[33], perdurant plusieurs années et dont certaines existent encore aujourd'hui en Guyane, au Surinam, en Colombie et en Jamaïque[34]. Ces diverses expériences et formes du marronnage ont toutes en commun cet acte fondamental qu'est la fuite de la plantation du monde colonial et de son ordre esclavagiste.

Si dans son sens premier le marronnage présente une historicité et une géographie bien définies, la figure du Marron excède ces circonscriptions et perdure aujourd'hui, conservant

[33] Il ne s'agit là que d'une distinction à titre descriptif et non interprétatif. Les frontières des diverses expériences du marronnage furent bien plus fluctuantes comme le montre Jean Fouchard. Fouchard, Jean, *Regards sur le temps passé, Vol.3, Les marrons de la liberté*, Port-au-Prince, Éditions Henri Deschamps, 1988, pp. 299-310.
[34] Price, Richard (ed), *Maroon societies, Rebel slave communities in the Americas*, Londres et Baltimore, John Hopkins University Press, 1996.

une véritable prégnance dans les imaginaires des sociétés créoles. Aussi l'intérêt ici ne consiste-t-il pas en la production d'analyses historiques, sociologiques ou anthropologiques des diverses formes de marronnage, mais réside plutôt dans une interrogation sur le Nègre Marron en tant que figure politique de l'imaginaire créole. De la sorte, la figure du Nègre Marron ne concerne plus uniquement l'espace de la plantation, et l'époque coloniale esclavagiste, mais commence avant la plantation dès le navire négrier, et se poursuit aujourd'hui bien après les abolitions de l'esclavage. C'est bien en référence à cette figure que dans son roman *Nègre Marron*, Raphaël Confiant raconte les expériences de cinq Marrons de 1687 à 1978, ayant trait tant au navire négrier, à la plantation esclavagiste qu'à la société martiniquaise de l'après abolition de l'esclavage de 1848 et celle de l'après départementalisation de 1946. Ce même geste fut certainement déjà initié par l'historien Jean Fouchard qui dans son étude sur le marronnage, consacre une section aux révoltes et aux plongées suicidaires des Africains captifs sur les navires négriers[35]. La figure du Nègre Marron comme en témoigne sa présence dans la littérature se révèle accompagnée de diverses représentations positives ou négatives. L'intérêt que je porte à cette figure ne réside pas non plus dans ces connotations. Par-delà les interprétations et connotations, je me focalise sur ses caractéristiques, à ce qu'elle fait, bref sur ses actions.

Cette figure est coincée entre le spectre d'un retour impossible au pays natal et l'impossibilité de faire monde avec les rencontrés, de par les conditions inhumaines exigées par cette rencontre. Si la fuite n'est pas généralement associée à une action politique, le contexte particulier du monde colonial des Antilles Françaises exige cependant une interrogation sur la portée politique du geste du Nègre Marron. Quelle est la portée politique de cette figure ?

Cette question anima un débat au cours de la seconde moitié du XX$^{e}$ siècle au sein duquel peuvent se dégager trois positions. En premier lieu, les historiens tels que Gabriel Debien, Yvan Debbasch et plus récemment André Marcel d'Ans, désignés dans ce débat sous le nom d'« école française » voient dans le marronnage non pas un désir de liberté mais le résultat d'un comportement anormal, spontané voire pathologique. S'inspirant des travaux du Révérend Père Du Tertre trois siècles auparavant pour qui « il faut chercher d'autres causes de leurs fuites [les esclaves], que le désir de liberté »[36], Debbasch commence son enquête sur les causes du marronnage en écartant d'emblée le désir de liberté. Du Tertre ayant affirmé en

[35] Fouchard, Jean, *op. cit.*, pp. 345-351.
[36] Du Tertre, Jean-Baptiste, *op. cit. Tome 2*, p. 535.

1667 que les « Nègres » « estiment si peu la liberté », que les « Pères y vendent leurs propres enfants aux étrangers » et « qu'eux-mêmes se vendent quelques fois pour des bouteilles d'eau de vie »[37], Debbasch va plus loin en déclarant que cet acte ne serait pas même l'expression d'une opposition à la servitude.

> « Ce trait de mentalité fait que le départ en marronnage ne doit être interprété, sauf exceptions, comme la négation consciente et voulue de la servitude. »[38]

Les causes du marronnage pour Debbasch seraient à rechercher plutôt dans les mauvais traitements du colon, la faim, le désir d'échapper à une punition, voire le résultat de pathologies psychiques et psychologiques.

> « Ce Marron [le Noir nouveau] est malade – et il est précisément Marron parce que malade. La détribalisation a entraîné en lui des perturbations d'ordre psychique analogues à celles qu'ont pu ressentir, à une époque plus proche de nous et mieux étudiée, les travailleurs noirs réquisitionnés et surtout les conscrits africains. Chez les uns et les autres, c'est un état dépressif qui mène à la fuite, et par-delà au suicide. Le diagnostic est d'autant plus sûr que le nègre nouveau qui marronne exprime aussi son désarroi par la mutilation et le suicide qui sont, eux, des symptômes incontestablement pathologiques ; et la fréquence des suicides d'esclaves contraste de façon significative avec la rareté de ce recours chez l'Africain resté dans son milieu. »[39]

Gabriel Debien, adoptant une posture plus souple, concède que le désir de liberté ait pu compter dans le départ de quelques Marrons, mais que ce facteur demeurerait marginal[40]. Debien met en doute également l'idée que les bandes de Marrons formées aient rejoint les insurgés au moment de la révolution haïtienne car aucune étude historique ne le démontre[41]. Enfin, plus frontalement, pour l'historien André Marcel d'Ans, « solution d'infortune », le marronnage ne constitua ni une forme de résistance ni une quelconque libération.

---

[37] Ibid., p. 535.
[38] Debbasch, Yvan, *op. cit.*, p. 4.
[39] Ibid., p 10-11.
[40] Debien, Gabriel, *op. cit.*, p. 467.
[41] Ibid., p. 468 : « Le marronage est-il à confondre avec le soulèvement des esclaves ? Les marrons dispersés dans tous les quartiers ou constitués en bande se sont-ils rapprochés des insurgés, ont-ils doublé leurs forces ? Ce serait que logique ; mais les sources ne disent rien, et il faut écarter ici l'éclairage de l'imagination. Aucune étude n'a encore été entreprise sur les origines de l'insurrection d'août 1791. ».

> « On a investi beaucoup de lyrisme sur la question du marronnage dans les Antilles, où toute une littérature, de nature plus mythologique qu'historique, s'acharne à voir dans le marronnage une sorte de résistance spontanée à l'esclavage, viscéralement présente chez tous les Africains déportés, et dont le caractère irrépressible préfigurerait les Indépendances à venir. / En fait, au XVIII[e] comme au XVII[e] siècle, qu'il s'agisse d'engagés blancs ou d'esclaves noirs, le marronnage n'a jamais représenté qu'une solution d'infortune (pour se soustraire à une pénurie grave, ou face à l'imminence d'un châtiment sévère). En tous cas, ne pouvant se solder – après une période de vagabondage plus ou moins prolongée – que par la reddition ou par la mort, le marronnage ne déboucha jamais sur des perspectives de libération »[42].

En opposition directe à l'interprétation du marronnage de cette dite « école française » se retrouve un ensemble d'historiens désignés sous le nom d' « école haïtienne » comprenant entre autres Jean Fouchard, Edner Brutus qui non seulement attestent d'un désir de liberté chez les Marrons mais plus encore y voient les prémices d'actes de rébellions, voire le prélude à la révolution haïtienne. Pour C.L.R. James, « Les Marrons et le marronnage sont les fondateurs de la nation haïtienne »[43]. L'historien Léonard Sainville formule la même critique à l'égard de l'interprétation de Debbasch :

> « Les noirs, indifférents à la liberté ? tout prêts à se soumettre au joug servile ? Non, non et non : monsieur Yvan Debbasch : vous ne les connaissez point ! Il n'y a pas d'homme au monde, quel qu'il soit, qui considère la servitude comme un état acceptable : cette vue de l'esprit est totalement démentie par l'histoire en sa totalité »[44].

Ces deux positions opposées rejoindraient la distinction que fait Richard Burton dans son étude du *Roman Marron* dans la littérature contemporaine martiniquaise entre « marronnage historique » et « marronnisme ». Du côté du marronnage historique se trouvent les diverses formes de marronnage que l'on peut appréhender à partir d'études historiques et anthropologiques, et du côté du marronnisme se trouve une mythification littéraire du marronnage par les écrivains antillais[45]. Aussi Burton se propose-t-il de retracer la frontière séparant le « mythe Marronniste » de ce qu'il croit être « la réalité du phénomène Marron » [46]. C'est également dans ce sens que Roger Bastide, défendant la démarche adoptée par Debbasch dans ses articles de 1961 et 1962, ramène ces deux positions à une opposition entre démarche scientifique observant la « réalité » d'une démarche intéressée faisant de « jugements de valeur » la réalité :

---

[42] D'Ans, André Marcel, *Haïti : paysage et société*, Paris, Karthala, 1987 p. 106.
[43] James, C.L.R., « préface » *in* Fouchard, Jean, *op. cit.*, p. 13.
[44] Thèse de Sainville citée par Marie-Christine Rochmman, *op. cit.*, p. 17.
[45] Richard, Burton, *op. cit.*, pp. 59-64.
[46] Ibid., p. 59.

> « Dès que l'on touche aux problèmes des Noirs, on remue un monde de passions, d'intérêts, on réveille des drames ; tout jugement de réalité se transforme en jugement de valeur, et tout jugement de valeur se cristallise en un apparent jugement de réalité. »[47]

Ces deux positions selon l'historien haïtien et ancien président Leslie Manigat seraient dues à deux échelles d'analyses différentes et deux méthodologies différentes. La première, celle de Debien et Debbasch, serait centrée sur l'étude des causes et de motivations individuelles du marronnage et s'appuierait sur l'étude d'archives, tandis que la seconde tenterait de penser ces différents départs individuels dans leur ensemble attestant du lien avec la révolution haïtienne et la fondation de la nation sans véritablement le prouver. Cette jonction ou plutôt cette projection d'une idéologie particulière de la naissance de la nation haïtienne sur le phénomène historique du marronnage serait manifeste pour Manigat lorsque Fouchard se demande si « un Marron nommé Bouquemens, ne serait pas le Bookman de la révolte d'esclaves ! »[48]. Aussi Manigat entreprend t-il dans son article « The relationship between Marronage and slave revolts and revolution in St. Domingue-Haïti » de résoudre cette question et de démontrer un lien entre marronnage et révolution haïtienne à partir d'un lien logique :

> « Même sans l'adoption du postulat Marxiste que « toute histoire est l'histoire de la lutte de classes », il semble peu probable, en principe, que dans un pays où le produit final du processus historique de la période coloniale a été la révolution, que le marronnage, opposant maîtres et esclaves, aurait eu lieu à l'extérieur du contexte de la lutte des classes et races. »[49]

Enfin, se trouve une troisième position plus récente qui, reconnaissant sans ambages un désir de liberté et de sortie de l'oppression esclavagiste et coloniale dans le marronnage, y propose néanmoins une critique. Cette position montre alors les limites et les effets contre-productifs de cette forme de résistance dans les perspectives d'une libération et d'une expérience de liberté. Certains chercheurs portent critique à cette figure en ce qu'évitant la confrontation elle ne donnerait pas lieu à une émancipation ni à une subjectivation politique[50]. Cette propension au marronnage serait pour l'historien Leslie Péan le vestige d'un legs

[47] Bastide, Roger, « Nègres Marrons et nègres libres », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations,* vol. 20 N°1, Paris, Armand Colin, 1965, pp. 169-174.
[48] Manigat, Leslie F., « The relationship between marronage and slave revolts and revolution in St. Domingue-Haïti », in Rubin, Vera & Tuden, Arthur (ed) *Comparative Perspectives on Slavery in New World Plantation Societies,* (*Annals of the New York Acadamy of Science,* vol. 292), New York, Academy of Sciences, juin 1977, p. 436.
[49] Manigat, Leslie, *op. cit.*, p. 431. Je traduis.
[50] Camilus Adler, *Conflictualités et politique comme oubli du citoyen*, thèse de doctorat en philosophie, Université Paris 8, sous la direction de Georges Navet, 2015.

psychologique prégnant au sein de la société haïtienne expliquant cette tendance, notamment de la part de l'État, à fuir devant ses responsabilités.

> « Les Haïtiens se croient libres en marronnant. Mais en marronnant, ils se comportent comme des esclaves conscients que l'ordre colonial n'a pas été rompu. Ce n'est pas seulement de l'État Marron qu'il s'agit mais aussi de l'État *des* Marrons. » [51]

En effet, la fuite individuelle de la plantation ne constitue pas une remise en cause frontale de l'ordre colonial esclavagiste. Et la portée de ce geste pris individuellement peut demeurer sans conséquence sur la conduite de l'exploitation de ces personnes en état d'esclavage. Son geste invisible ne ferait pas apparaître la communauté d'acteurs de toute action politique avancée par Hannah Arendt, ni ne procéderait d'une revendication de part des sans-part qui remettrait en cause le partage du sensible, geste caractéristique de la politique selon Jacques Rancière. Aucune communauté d'acteurs n'est révélée, aucune parole n'est prononcée, aucun *logos*, aucun bruit, seul un silence et une absence. La fuite de l'esclave serait alors un geste *a*politique par excellence, celui qui entérine l'inégalité contingente de l'ordre social et marque la futilité de toute parole ou revendication politique face à la puissance du pouvoir colonial. Pis encore, ce geste peut être le signe d'une désolidarisation d'avec les travailleurs et autres esclaves. C'est pour le moins ainsi que l'interprète Péan :

> « Pour l'État haïtien, le triomphe du marronnage était une solution de compromis mais aussi de stérilité. C'était la négation de l'organisation et de la solidarité. »[52]

Le Nègre Marron se serait borné dans un individualisme peu soucieux de la chose publique et de ceux qui restent et qui endurent les représailles du colon.

Ces trois positions adressant par des approches différentes le sens politique de l'acte du Nègre Marron se révèlent en bien des points problématiques et empêchent une interrogation plus sobre appelant trois remarques qui pointent trois apories de ce débat. Ma première remarque concerne l'aporie d'un débat autour de la présence ou l'absence de désir de liberté. Pour Debbasch, la « volonté de liberté » [53] n'a pas beaucoup compté dans les causes du marronnage. Ici, bien que s'inspirant des remarques sur des « traits de mentalité » du « Nègre » du Père Du Terre, Debbasch contredit ce dernier. Nonobstant

[51] Péan, Leslie J.R., *Haïti, économie politique de la corruption. Tome II, l'État marron*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 2005, p. 7.
[52] Ibid., p. 373.
[53] Debbasch, Yvan, Le marronnage, *op. cit.*, p. 40.

l'européocentrisme de Du Tertre, celui-ci débute le court chapitre sur lequel paradoxalement Debbasch s'appuie en reconnaissant un désir de liberté à tout homme :

> « Je ne veux pas nier que le désir de la liberté, qui est naturel à tous les hommes, ne soit une des causes prédominantes de la fuite des nègres, puisqu'ils ne sont ni assez stupides, ni assez ignorants pour ne pas connaître l'excellence du bien qu'ils ont perdu »[54].

Au fond, cette partie du débat sur la postulée présence ou la supposée absence de désir de liberté a pour enjeu sous-jacent comme le précise Marie-Christine Rochmann[55], la question de l'humanité de l'esclave. Le désir de liberté, « naturel à tous les hommes », serait un des critères prouvant l'appartenance de ces esclaves à une *même* humanité. Debbasch réfute d'emblée ce même par « souci, avance-t-il, de ne pas réduire, par une espèce d'apriorisme de paresse, la figure du Marron à n'être que la pâle copie d'un *servus fugitivus* toujours et partout semblable à lui-même »[56]. L'aporie de la position de Debbasch dont l'apriori place dès le départ l'esclave fugitif Noir comme étant nécessairement un *autre* que *le servus fugitivus*, c'est-à-dire un autre de l'humanité, et celle de la position des autres historiens qui au contraire s'évertuent à démontrer ce désir de liberté et cette humanité réside dans l'idée que l'humanité, et en particulier l'humanité de l'esclave noir, serait à attester voire à démontrer. D'un côté, partant de l'idée que le désir de liberté doit être démontré, Debbasch prend paradoxalement pour départ une figure *le servus fugitivus* dont le désir de liberté et l'humanité ne sont pas démontrés mais tout simplement affirmés et admis. Ultimement, il ne peut pas démontrer que l'humanité est à démontrer.

D'un autre côté, les historiens qui s'engagent dans la défense et la preuve de désir de liberté et d'humanité de l'esclave, doivent partir précisément du constat que l'humanité de l'esclave ne va pas de soi. Ils doivent alors concéder malgré eux la posture selon laquelle il demeure un groupe dont l'humanité doit être démontrée et un autre dont celle-ci est admise, ils doivent aussi admettre la légitimité d'une ou plusieurs sciences capables de trouver et de tracer des frontières à l'humanité. Ici aussi l'entreprise se retourne contre elle-même en ce que critiquant des postures dont les dérives racistes furent nombreuses, notamment à travers les thèses de Gobineau, ils en reprennent le même langage d'une science de l'humanité. On eût pu imaginer par exemple une stratégie de réponse qui consisterait alors à interroger l'humanité de ceux qui postulent l'inhumanité des autres. Questionnant cette science on peut

[54] Du Tertre, Jean-Baptiste, *op. cit.*, pp. 534-535.
[55] Rochmann, Marie-Christine, *op. cit.*, p. 18 : « Placer le désir de liberté au cœur de l'esclave, c'est affirmer profondément son humanité. ».
[56] Debbasch, Yvan, Le marronnage, *op. cit.*, p. 1.

alors se demander en quoi la présence ou l'absence de désir de liberté puisse être au fond le signe d'appartenance à l'humanité.

Ma seconde remarque concerne l'aporie d'un débat qui tente d'affirmer ou d'infirmer un sens politique à la fuite du système esclavagiste des Amériques à partir d'une étude des raisons et des causes rapportées ou supposées. Ma critique ne concerne pas la recherche des facteurs individuels, des raisons et des circonstances ayant motivé un esclave à marronner en tant que tel. Celle-ci, relevant d'une sociologie voire d'une psychologie du marronnage dans le cas de Debbasch peut contribuer à enrichir les connaissances de l'univers de l'esclavage des Noirs aux Antilles et de ses résistances dans les Amériques. L'aporie ici ne réside pas dans la posture problématique de Debbasch qui consiste à écarter toute volonté de liberté aux esclaves noirs. « Le Marron est malade », affirme Debbasch. L'aspect problématique de l'article de Debbasch ne se trouve pas non plus dans son analyse des conditions psychologiques de l'esclave mais plutôt dans la posture psychologisante attestant que des conditions psychologiques, psychiques et pathologiques déterminent et expliquent les actions et réactions de l'esclave. Cet aspect est clairement exprimé dans la deuxième partie de la phrase citée : « … et il est précisément Marron parce que malade ». Faire de l'acte du Marron la seule résultante d'un état maladif, la manifestation d'un trouble psychique, voire le symptôme d'une pathologie tend à réduire la société et la politique aux seules compréhensions psychologistes voire médicinales du vivre-ensemble.

La perspective psychologisante de Debbasch se révèle encore plus ambiguë dans la critique que celui-ci fait des réponses des autorités coloniales face au marronnage. Pour Debbasch, le marronnage aurait pu être évité en adoptant certaines pratiques[57]. La critique de Debbasch de la réponse au marronnage des autorités coloniales n'est pas une dénonciation de leur cruauté, mais bien de leur manque d'efficacité. Un manque d'efficacité qui serait dû à la non compréhension du caractère pathologique de ce phénomène. Aussi Debbasch critique-t-il le traitement que les autorités ont prescrit au marronnage, tel un médecin à son patient, développant explicitement une véritable « *thérapeutique du marronnage* »[58]. L'aporie réside

[57] Debbasch, Yvan, Le marronnage, *op. cit.*, p.12 « Si la raison profonde du mal est donc d'ordre pathologique, gardons-nous cependant, ceci noté, de considérer le marronnage du noir nouveau comme un épisode aussi inévitable que la fièvre qui, aux îles, s'empare ordinairement des arrivants. En réalité, sur ce noir s'exerce le jeu de forces contraires dont les unes accentuent la sensation d'isolement alors que d'autres procurent les bienfaits de solidarités de remplacement. ».

[58] Ibid., p. 121 : « Dans chacune de ces trois phases d'une thérapeutique du marronnage – prévention, chasse et répression- il [le planteur] se conformera assurément à des usages fixés par les générations antérieures, sauf à raffiner dans le détail ; il n'en reste pas moins- et c'est là ce qui importe – que la mise en œuvre de ces solutions coutumières est privée, ne regarde que le propriétaire et point la collectivité tout entière. ».

dans le fondement de la démarche de Debbasch mais aussi de Fouchard qui consiste à faire des causes sociales, psychologiques et psychiques du marronnage, et en particulier de la présence d'une volonté-de-liberté-comme-cause, le sens politique de l'acte du Marron.

Hannah Arendt nous permet de dépasser cette aporie en invitant à ne pas appliquer le principe de causalité des forces de la nature – par lequel à partir des causes connues tous les effets sont également connaissables – au domaine des affaires humaines car :

> « […] nous ne sommes jamais en mesure de connaître toutes les causes qui entrent en jeu, cela, d'une part, simplement à cause du grand nombre des facteurs, mais aussi parce que les motifs humains, à la différence des forces naturelles, demeurent cachés à tous les regards, à l'observation des autres hommes comme à l'introspection. »[59]

Arendt appelle à dissocier l'expression et la manifestation d'une liberté politique à travers l'action d'une volonté des acteurs. La liberté pour Arendt trouve son « champ originel »[60] dans le domaine politique au même titre que l'égalité, et se manifeste par la faculté des hommes de commencer et d'agir, et non dans un monde intérieur du désir et de la volonté. Autrement dit, la liberté politique ne peut être pensée comme le simple décalque d'une liberté intérieure. Que l'esclave ait fui parce qu'il avait faim, parce qu'il voulait échapper à une punition, parce qu'il suivait un « désir liberté » ou parce qu'il était dépressif comme le soutient Debbasch, n'indique en rien le sens ni la portée politique de son acte. Suivant l'intuition d'Arendt, indépendamment des motivations des acteurs qui ne sont accessibles qu'à partir de la médiation d'une reconstitution narrative et créatrice a posteriori de ces derniers, supposée sincère, l'action politique manifeste des principes et montre un sens irréductible à ces diverses motivations et raisons :

> « En effet, contrairement au jugement de l'entendement qui précède l'action, et contrairement au commandement de la volonté qui l'entame, le principe qui l'inspire devient pleinement manifeste dans le seul accomplissement de l'acte lui-même. »[61]

Par ailleurs, l'accès à ces motivations dans le but de dériver un sens politique à l'action des Marrons s'avère techniquement d'autant plus biaisé que les traces écrites par la main de Marrons sont extrêmement rares dans l'empire colonial français et que la plupart des faits sont rapportés par les autorités coloniales et esclavagistes, celles-là même qui sont mises en cause par le marronnage. Suivant Arendt, c'est en prêtant attention au *phénomène* du marronnage, à

[59] Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, (trad. par Levy Patrick (dir.), Paris, Gallimard, 1972 [1954], p. 187
[60] Ibid., p. 189.
[61] Ibid., pp. 197-198.

ce qui se passe, à ce qui apparaît, ou plus exactement à cette disparition-qui-apparaît que l'on peut explorer plus en aval la portée politique de cette figure du Nègre Marron.

Mon troisième point concerne la position de Jean Fouchard et de Leslie Manigat qui font du Nègre Marron, soit en l'affirmant, soit en le « démontrant », le précurseur de révoltes ayant joué un rôle fondamental dans la révolution haïtienne. Cette lecture téléologique du Nègre Marron place le geste initial de fuite dans une inéluctable confrontation armée avec l'ordre colonial par celui-ci agrégé en une communauté. Une telle interprétation se révèle hasardeuse en ce qu'elle présumerait que la fuite initiale et caractéristique du marronnage serait toujours inscrite dans la perspective d'une confrontation ultérieure du pouvoir colonial. La fuite porterait en germe le projet politique de renverser l'ordre colonial. Cette interprétation est inconsistante avec les différentes formes de marronnage y compris celle des communautés qui signèrent des traités de non-agression avec les colons comme ce fut le cas au Surinam et en Jamaïque acceptant même, selon les termes du traité, de maintenir l'ordre colonial en ramenant des fugitifs qui cherchaient refuge dans leur communauté. Plus encore, cette interprétation fait de l'éventuelle confrontation le seul sens politique *possible* de la figure du Nègre Marron. En effet, à travers ces trois positions alimentant ce débat, l'analyse politique du Nègre Marron et du marronnage ne s'est déployée que dans la perspective de la libération, de liberté ou de la révolution de sorte que l'aboutissement à l'une de ces situations constitue le seul sens politique possible du marronnage. Au contraire, une telle interprétation surchargerait cette figure du Marron d'une idéologie politique particulière et confondrait son geste premier et essentiel de la fuite dans celui de la confrontation.

Au fond, les Marrons qui se confrontent au pouvoir colonial soit à travers les révoltes et les guérillas armées, soit en signant des accords et des traités avec les représentants de l'ordre esclavagiste, dans l'instant de leur confrontation, apparaissent au monde et sortent de leur marronnage. Paradoxalement, les communautés marronnes qui ont entretenu des relations diplomatiques ne sont plus marronnes au sens premier du terme. Elles ne sont plus en fuite. De même, les Marrons qui rejoignent les troupes de Toussaint Louverture dans les luttes armées pour la révolution haïtienne, ne sont plus en fuite. L'interprétation des Marrons révolutionnaires si elle comporte quelques effectivités historiques numéraires ou imaginaires avec la participation de Marrons à certaines révoltes et à la révolution haïtienne, tend néanmoins à recouvrir de manière contradictoire la figure du Marron par des personnages qui tels le révolté et l'insurrectionnel en sont l'antithèse. Le Nègre Marron n'est pas un révolté

camusien, cet « homme qui dit non »[62]. Il n'est pas celui ou celle qui *annonce* son départ et *montre* son refus par un *dire*. Le Nègre Marron ne dit pas. C'est expressément à la condition de son absence de dire qu'il peut devenir et demeurer Marron. Il n'est pas non plus le bras de l'insurrection qui renverse l'ordre établi. Le fuyard est précisément celui qui ne confronte pas quelles que soient ses raisons.

Inversement, ceux qui fondent leurs critiques du Marron parce que ce dernier ne mène pas l'insurrection révolutionnaire ou l'établissement d'une situation de liberté, passent peut-être à côté d'un autre sens politique que cette figure manifesterait. En délestant le Nègre Marron des idéologies révolutionnaires faisant ou ne faisant pas de lui le maquisard préparant la révolution, en s'écartant de la recherche aporétique d'un désir-de-liberté-comme-cause-et-sens de son échappée, nous pouvons enfin nous pencher sur la portée politique de son geste premier, la fuite. Sans rattacher immédiatement cette fuite à un quelconque projet politique, il s'agit de s'interroger sobrement sur le sens politique caractéristique du Marron. Quelle peut bien être la portée politique de cette fuite-*là* ? Quelles conséquences présentent le geste Marron dans le système esclavagiste ?

## Le Nègre Marron est-il libre ?

Tout d'abord, l'interrogation sur le sens politique du geste du Nègre Marron n'entre pas nécessairement dans le registre de la liberté. Si comme l'avance Jean Fouchard en réponse à l'article de Debbasch, le désir de liberté anima sans doute nombre de Nègres Marrons, l'on ne peut à proprement parler d'une expérience de liberté politique. Suivant le concept de liberté politique arendtien, l'échappée du Nègre Marron ne constitue pas la manifestation d'une liberté politique. Cela ne tient pas à la présence ou l'absence de volonté de liberté comme le suggéraient Debbasch et Fouchard, mais serait plutôt dû aux modalités de cette action qui, *a priori*, ne manifeste rien et surtout ne montre rien. Il ne s'agit pas ici d'affirmer que l'esclave fugitif n'a rien à manifester ni à montrer, mais plutôt de constater que son échappée qui se déroulait généralement à la tombée de la nuit et était souvent menée seule a pour principe explicite de ne rien manifester et de ne rien montrer. Cette action est précisément celle qui ne se déroule pas dans un espace public, celle qui ne fait pas apparaître une communauté d'acteurs politiques, bref celle qui n'est pas visible. Or, c'est bien parce que

[62] Camus, Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 25 : « Qu'est-ce qu'un homme révolté ? Un homme qui dit non. ».

l'action politique instaure un espace public commun où se rencontre la pluralité des hommes qu'Arendt affirme qu'« être libre et agir ne font qu'un »[63].

> « Être libre exigeait, précise Arendt, outre la simple libération, la compagnie d'autres hommes, dont la situation était la même, et demandait un espace public commun où les rencontrer – un monde politiquement organisé, en d'autres termes, où chacun des hommes libres put s'insérer par la parole et par l'action »[64].

Les nombreuses échappées collectives, se déroulant le plus souvent la nuit à l'abri de la visibilité du jour, ne faisaient point apparaître cette pluralité d'acteurs et ce monde commun en ce que dans leurs actions ces derniers, économes en parole pour ne pas se faire remarquer se fondaient en une masse indivise et indistincte fuyant la plantation. Pour toutes ces raisons, l'on ne peut associer la fuite du Nègre Marron à l'affirmation d'une liberté politique.

Si liberté il y a, il s'agit là d'une liberté vécue dans des conditions sociales, environnementales et psychologiques bien difficiles. La liberté qui découle d'un arrachement à des communautés de socialisation, à des réseaux affectifs, à un monde qui bien que déterminé par le système esclavagiste offre des repères pour tenter la vie dans les bois, si elle ne perd pas son sens annonce une expérience très dure. Cette liberté hors du monde colonial coïncide parfaitement avec l'absence d'une liberté au sein du monde. En effet, le Nègre Marron n'est pas une personne libre. Cette distinction trouve une effectivité historique comme le montre Roger Bastide en différenciant le Nègre Marron d'un « nègre libre »[65], à l'instar d'esclaves qui auraient été affranchis.

La distinction faite par Arendt entre libération et liberté dans *De la révolution*[66] est utile ici en ce qu'elle permet de mettre en évidence le hiatus entre la sortie d'une oppression esclavagiste et l'exercice d'une liberté au sein d'une collectivité politique et d'un monde social. Si le Nègre Marron par sa fuite n'accède pas à une liberté politique, ni à un statut de libre, cette échappée montrerait-elle une libération de ce régime esclavagiste ? Prolongeant la distinction d'Arendt, il me semble que cette figure exige l'adjonction d'une distinction supplémentaire en amont : celle entre suspension ou interruption de domination et libération. Une distinction propre au cas du Nègre Marron qui marque la différence entre la suspension

[63] Arendt, Hannah, *La crise de la culture*…, p. 198.
[64] Ibid., p. 192.
[65] Bastide, Roger, « Nègres Marrons et nègres libres », *op. cit.*
[66] Arendt, Hannah, *De la révolution*, (trad. Berrane M. et Helguedj J.), Paris, Gallimard, 2013 [1963], p. 40 : « C'est un truïsme peut-être d'affirmer que libération et liberté ne sont pas identiques ; que la libération peut être la condition de la liberté mais qu'elle n'y mène en aucun cas de manière automatique ; que la notion de liberté implicite dans la libération ne peut être que négative et partant, que même l'intention de se libérer n'est pas identique au désir de liberté ».

de l'exercice d'un pouvoir d'agencement des corps de l'autorité coloniale parce que celui-ci serait inefficace ou parce que le Marron serait dans les bois temporairement hors de portée, et la libération du joug esclavagiste marquée à travers l'histoire par les affranchissements et les abolitions de l'esclavage. Si le Nègre Marron n'est plus soumis aux ordres et injonctions directes du pouvoir esclavagiste incarné par le commandeur d'habitation et le colon, il ne demeure pas pour autant libéré du joug de celui-ci. Cette interruption de l'effectivité du pouvoir esclavagiste ne constitue chez le Nègre Marron ni une libération ni l'exercice d'une liberté politique. Eloigné de la plantation, il y demeure pourtant assujetti, se devant de fuir à la moindre rencontre tant avec des représentants de l'ordre colonial que des esclaves de crainte que les premiers, par la force, les ramènent sur la plantation, et que les derniers les dénoncent et indiquent leur emplacement[67].

## Résistant ?

L'association du Nègre Marron à une forme de résistance mérite également quelques précisions. L'échappée du Nègre Marron ne constitue pas une forme de résistance classique. La résistance tant par ses acceptions physiques que politiques consiste en une opposition à une force, à une oppression, à une décision. Qu'elle se montre par des manifestations, par des écrits, par des paroles, par des rapports de force, par des actions violentes, par des révoltes et rébellions ou par des ralentissements du rythme de travail à travers la feinte de maladie, l'empoisonnement de bêtes de somme et la détérioration des machineries, un refus de s'alimenter face à l'injonction de le faire, la résistance implique usuellement un engagement dans un rapport avec ce pouvoir, cette force ou cette entité oppressante. La résistance se déploie donc au sein de cette relation au pouvoir[68]. En ce sens, l'esclave qui endure le régime esclavagiste et ses coups de fouet, celui qui supporte cette condition deshumanisante par une obstination invétérée à survivre, demeure sur cette plantation et persiste à danser, à chanter, à boire, à tenter la vie et l'amour quand il le peut, fait aussi montre de résistance. Par là tout corps, serait déjà résistance en puissance par sa présence entêtée au monde.

Or, l'échappée du Nègre Marron semblerait être l'action qui désengage l'esclave de toute relation avec le pouvoir esclavagiste et par là abdique la possibilité d'une résistance directe. Il a été déjà noté que ceux qui voient dans le Nègre Marron la figure emblématique de

[67] Debbasch, Yvan, *op. cit.,* p. 101 : « Toutes les bandes [marronnes] ont on aussi posé en principe qu'un noir admis dans la troupe ne peut plus la quitter ; de retour chez son maître, il ferait un excellent guide pour les chasses ; aussi le châtiment est-il exemplaire pour ceux qui repentis que l'on arrête à temps, voire pour ceux qui se risquent à parler de départ : la mort pour les premiers, et pour les autres le fouet. ».

[68] C'est l'un des apports centraux de l'œuvre de Michel Foucault de montrer que le pouvoir est avant tout une relation.

la liberté surcharge cette échappée d'une téléologie encore incertaine. Plus encore la résistance pointée du Nègre Marron se retrouverait plutôt dans l'action après son échappée, celle consistant à dérober, à attaquer, voire à brûler les plantations. Revenant au geste primordial du Nègre Marron, l'échappée, rien ne laisser présager avant l'action que ce geste mène inéluctablement à une prochaine résistance armée. Aussi la « résistance » du Nègre Marron devient-elle paradoxale en ce qu'elle symbolise la résistance de celui qui n'a précisément pas résisté à l'esclavage.

Si le Nègre Marron est associé à celui qui a réagi contre le pouvoir esclavagiste voire à un symbole de liberté, ces premières considérations sur l'échappée du Nègre Marron montrent que le sens et les portées politiques de son action ne peuvent être pleinement saisis par les catégories usuelles de la politique. Les mots « libération », « liberté », « résistance » ou « révolte » recouvreraient à mon avis trop hâtivement cette action singulière. Au fond, que se joue-t-il donc dans cette échappée du Marron ?

L'esclave quitte la plantation, quitte la ville, faisant volte-face au monde colonial. Aucune trace, aucune revendication, aucune communauté d'acteurs, aucune marque de son acte. Son geste est invisible. La seule trace de son échappée, l'absence. Il n'est plus présent. À l'interpellation du commandeur et du colon, un silence. Là où un corps se mouvait, émettait un bruit, un « baragouin »[69], sorte de succession de phonèmes dénués de *logos* demeure une absence et un silence. Or, dans la mécanique coloniale et esclavagiste où de l'agencement des corps travailleurs et de leur assignation à des places et des rouages précis dépend la conduite du projet colonial, cette absence atteste d'une présence conséquente et ce silence éveille une parole inévitable. Le Nègre Marron est celui qui est là sans être là, celui qui parle sans voix.

## C. L'alternative marronne : sabotage, utopie et hantologie

### L'absence de scène ou l'impossibilité narrative marronne

Le premier paradoxe du Nègre Marron réside en ce que son geste *est aussi* son contraire. Ce silence et cette absence se caractérisent en premier lieu par l'absence d'une scène capable de décrire l'échappée du Nègre Marron. Le geste du Nègre Marron n'institue pas une scène où d'autres acteurs se rencontrent et peuvent aussi apparaître au monde. Son geste consiste explicitement en sa non-apparition. Il y a une scène où se racontent les choses.

[69] Du Tertre, Jean-Baptiste, *op. cit., Tome 2*, p. 510 : « De là vient que la plupart des petits Nègres ne savent point d'autre langue que la langue françoise, & qu'ils n'entendent rien à la langue naturelle de leur parens ; excepté seulement le baragouin […] qui est un jargon composé de mot françois, espagnols, anglais et hollandais. ».

Et là, le marronnage se raconte par l'absence ! La scène où se disent et se décrivent les actions de ce monde ne peut voir que la face cachée de l'action du Nègre Marron à savoir, son absence. Cette scène ne peut décrire son action.

Cette absence de scène, si l'on adopte la perspective de la philosophie politique d'Arendt, met en doute la nature politique de son geste. Il entraîne surtout une difficulté narrative que les écrivains et romanciers rencontrent dès lors qu'ils tentent de saisir cet acte. En effet, les écrivains qui abordent l'échappée du Nègre Marron se rendent compte qu'il ne peut être narré à partir d'une scène commune. Cette échappée ne peut se saisir avec la même scène à partir de laquelle l'on décrit les autres actions de l'histoire comme le montre le passage du roman *D'jhébo le Léviathan Noir* de César Pulvar :

> « La nuit était déjà très avancée quand Simone donna à l'esclave l'autorisation d'aller se reposer dans la soupente des écuries, sur les paillasses en feuilles de bananiers qu'on met en guise de coussinet sous le bât des mulets. Elle avait décidé qu'elle repartirait le lendemain même pour Rivière-Pilote, emmenant son protégé. Mais lorsque le matin, après l'avoir vainement attendu à la maison, Fifie voulut rechercher le nègre sur l'habitation, elle ne le retrouva point. / Le Léviathan [nom de l'esclave] était devenu un Nègre Marron »[70].

Dans ce passage, la scène narrative ainsi que son temps, le temps de l'habitation, à partir desquels les paroles de Simone à l'esclave et les décisions et les recherches de Fifie sont décrites ne peuvent saisir l'échappée du Nègre Marron. Depuis cette scène, l'échappée marronne est non pas ce que l'on voit, mais ce que l'on suppose par l'absence. L'absence, l'absence de réponse à l'interpellation, « elle ne le retrouva point », demeure paradoxalement la seule « description » possible de l'échappée du Marron depuis cette scène. L'absence de description de l'échappée du Marron ne traduit pas simplement un choix de l'écrivain, il relève avant tout d'une impossibilité narrative propre au geste du Nègre Marron. *Cette impossibilité narrative, nous est imposée par le Marron.*

De par sa nature, l'échappée du Nègre Marron ne participe pas à la « grande affinité » qu'Arendt établit entre les arts d'exécution et la politique[71]. Bien que le fugitif doive faire preuve de maîtrise, d'intelligence, de calculs, de desseins, voire d'un certain art de la nature,

[70] Pulvar, César, D'jhébo *le Léviathan Noir,* Paris, Éditions « V », 1957, pp. 138-139.

[71] Arendt, Hannah, *La crise de la culture…,* p. 200 : « « Les arts d'exécution, par contre, présente une grande affinité avec la politique ; les artistes qui se produisent – les danseurs, les acteurs de théâre, les musiciens, et leurs semblables ont besoin d'un audience pour montrer leur virtuosité, exactement comme les hommes qui agissent ont besoin de la présence d'autre hommes devant lesquels ils puissent apparaître; les deux ont besoin d'un espace publiquement organisé pour leur « œuvre » , et les deux dépendent d'autrui pour l'exécution elle-même. ».

l'art du Nègre Marron, contrairement à la danse, au théâtre, à la chanson, exige l'absence de scène politique et narrative. Il faut la nuit, il faut le noir, il faut l'invisible, il faut le silence ou plus exactement l'absence de parole confondue dans le bruissement de la nuit. Il ne s'agit plus d'un art d'exécution bien que des tâches soient à exécuter. Il ne s'agit pas non plus d'un art de création où bien que, à l'instar du sculpteur ou du poète, la virtuosité du processus de création demeure cachée, l'œuvre résultante requiert un monde au sein duquel elle puisse être observée. Il s'agit d'*un art de supposition*. Son absence, son échappée, sa remontée vers les montagnes et cette nature impénétrable, doivent être supposées. Face à cette impossibilité narrative due à la nature de l'acte du Nègre Marron, les romanciers pour raconter cette échappée se doivent non seulement de changer de scène, mais plus encore *de se passer de scène*, à l'instar de Chamoiseau dans *l'esclave vieil homme et le molosse* :

> « Le vieil homme courut. Il perdit très vite son chapeau, son bâton. Il courut. Courut sans aucune hâte. Un pas régulier qui le mena de manière sûre entre les zayonn. Il envoya son corps par-dessus les souches défuntes, terrassa du talon les branches agenouillées, dévala de recluses ravines vouées à de purs silences. Autour de lui, tout frissonna informe, noir de vulve, opacité charnelle, odeurs d'éternité lasse de vie affamée. Les bas-bois étaient encore la proie d'une nuit millénaire. On eût dit un cocon de salive aspirante. Un autre monde. Un autre réel. Le vieil homme aurait pu courir avec les yeux fermés : rien ne pouvait l'orienter. […] Cela monta. Cela descendit. Cela monta-descendre. Parfois, le sol disparut. Il s'effondra alors dans des nappées d'eau froide glougloutantes d'émotions. »[72]

Dans cette description de son échappée, le Nègre Marron se retrouve en dehors de tout repère. Aucune scène n'offre un socle à partir duquel penser son action. Le Marron dans sa course se retrouve face à un paysage autour de lui qui « frisonne » où il devient difficile de voir, où le temps de ces « odeurs d'éternité » marque l'absence de commencement et de fin. L'errance du Marron hors-scène est telle, qu'il devient impossible de savoir si c'est lui qui agit et se déplace ou au contraire si c'est « cela » qui monte et qui descend. La focale du récit se déplaçant au même rythme que les foulées du Nègre Marron, cette narration ne peut faire place à un sol scénique stable d'où d'autres peuvent voir, être vus, intervenir, parler et se rencontrer. « Parfois, le sol disparut ».

Suivant la philosophie politique d'Hannah Arendt, toute action politique requiert une scène où l'on peut voir, où les acteurs peuvent être vus et être racontés par d'autres. Or, l'échappée du Marron n'étant ni vue, ni entendue, ne peut être racontée par un autre. Les écrivains ont recours soit à un narrateur omniscient pour qui tout est visible, soit à l'analepse

[72] Chamoiseau, Patrick*, l'esclave vieil homme et le molosse*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 59-60.

du fugitif lui-même. Le Nègre Marron dans son acte fondamental n'a pas de scène politique, ni narrative propre. Il en résulte l'alternative politique et narrative suivante : soit l'on déploie une scène, une scène du monde colonial où l'absence et le silence répondent à l'interpellation, c'est-à-dire une scène d'où paradoxalement l'on voit que l'on ne voit rien et l'on entend que l'on n'entend aucune parole ni même aucun bruit. L'échappée est littéralement passée sous silence. Telle est sa condition, l'échappée ne peut que se passer sous silence. Soit coule un récit nocturne hors-scène. Cette alternative rend l'échappée marronne littéralement et littérairement insaisissable comme acte du monde.

C'est précisément parce que la caractéristique de l'échappée du Nègre Marron exige cette absence de scène politique, mettant en question sa nature politique, que celle-ci demeure cachée aux autres personnages dans les romans. Dans les romans traitant du Nègre Marron, ces échappées demeurent cachées et racontées exactement de la même manière que le narrateur relate les ressentis et réflexions du monde intérieur d'un personnage[73]. À la différence des monologues adressés à des spectateurs qui peuvent être interrompus par l'entrée en scène d'un autre personnage, *rien* ne peut surgir dans l'espace de cette échappée. Bien qu'elle *suppose* un déplacement géographique, cette échappée dans les forêts prend alors la forme d'une plongée dans l'intimité du Nègre Marron faisant écho à ce mouvement vers des sortes de refuges intérieurs symbolisés par les forêts louées par Ernst Jünger dans *Le traité du rebelle ou le recours aux forêts*[74]. Les romanciers font comme si la véritable échappée ne se joue pas à travers les rivières et les fougères, les arbres et les racines des mornes, mais consiste plutôt en un voyage intérieur.

## L'alternative marronne

Cette alternative caractéristique de l'échappée du Nègre Marron se retrouve déjà à l'œuvre dans les deux sens du mot « fuir ». Dans un premier sens, l'action de fuir prend pour référence l'entité ou le quelque chose qui effectue un mouvement de sortie d'une autre entité ou d'une autre chose. Dans ce cas la focale est placée sur l'entité motrice. La proposition « le navire fuit » met en exergue le mouvement par lequel ce navire échappe, évite un danger, ou d'autres navires qui le poursuivent. Dans un second sens, le mot « fuir » fait référence à l'entité depuis laquelle quelque chose sort. Cette entité a une fuite, une issue par laquelle

[73] Voir par exemple, Confiant, Raphaël, *Nègre Marron*, Paris, Éditions Ecritures, 2006, p. 119.
[74] Jünger, Ernst, *Le traité du rebelle ou le recours aux forets suivi de polarisation*, (trad. Henri Plard), Paris, Christian Bourgeois, 1981, p. 57 : « Ce second royaume est le havre, la terre natale, la paix et la sécurité, que chacun porte en son cœur. Nous l'appelons la forêt. ».

quelque chose qu'elle contenait en elle-même s'en va. Dans ce cas, la focale est placée sur l'entité non motrice. La proposition « le navire fuit » indique alors que le navire présente des brèches par lesquelles peut s'échapper son contenu, et l'eau peut y rentrer. Il s'ensuit que le mot « fuir » fait référence soit à ce qui s'enfuit ou à ce d'où quelque chose s'enfuit. Ces deux directions propres à l'échappée du Nègre Marron caractérisent la double portée politique de son acte. Suivant ces deux focales, il est possible d'interroger le sens politique de l'échappée du Nègre Marron en observant d'une part ce qu'il advient du monde colonial –la fuite en tant que brèche d'un récipient – et d'autre part ce qu'il advient du Nègre Marron – la fuite comme entité motrice.

Au premier sens du mot « fuite », la brèche ouverte par le Nègre Marron confronte le monde colonial. Le geste du Nègre Marron bien que différé dans le temps engendre inéluctablement une scène qui ne lui est pas propre, une scène dont il est exclu par lui-même, une scène où son absence et son silence apparaissent, sont révélés et sont reconnus par un ensemble d'acteurs qui se mettent à parler. Ces acteurs, les commandeurs, les travailleurs, les juristes, le maître de plantation, le colon, les voisins, se retrouvent autour d'une absence insaisissable dont le silence n'est pas une parole tue. Telle est me semble-t-il la véritable « scène » marronne qui, comme le narre Édouard Glissant dans son roman *Quatrième Siècle,* prend bien souvent les allures d'un interrogatoire policier. Dans son roman, Glissant décrit la scène où le maître de plantation interroge violemment les esclaves, sur la disparition d'un de leurs confrères. Celui-ci ligoté avait dû être aidé par un autre pour s'échapper :

> « [...] c'était hier, il les fit tous aligner devant les deux acajous sauf la fille qui était restée dans la maison, on eût dit d'une cérémonie sans bruit sans éclat seulement le fouet dont il ne voulut pas qu'un de ses géreurs s'en occupât, la folie vous dis-je, et il allait de l'un à l'autre répétant sa question inutile à ces brutes lequel lequel lequel et le fouet tournoyait d'abord sans les toucher puis à grandes brassées dans le tas, ceux des champs peut-être satisfaits malgré les coups de n'avoir pas à travailler c'est effarant d'y songer ceux de la Maison comme offensés qu'on pût les soupçonner les femmes des cases tous excepté la fille […] mais pendant qu'il chantait ainsi la troupe voici que la Louise sort de la maison s'avance jusqu'à lui s'agenouille se prosterne tranquille sans affolement lui dit toujours tranquille « c'est moi, c'est moi » et lui qui avait entendu je jurerais que l'aveu ne ralentit même pas sa cadence au contraire il devient fou furieux criant lequel lequel et fouettant partout sans regarder pendant que la fille continuait c'est moi c'est moi plus elle répétait plus il taillait les autres… »[75]

[75] Glissant, Édouard, *le Quatrième siècle…*, pp. 94-95.

Dans cette scène, une communauté de personnes se crée autour de cet absent dont l'absence présente une portée politique. Le Nègre Marron est absent et non mort. À la différence d'une cérémonie funéraire où les uns et les autres s'assemblent autour de la présence d'un corps mort, d'une urne, d'un cercueil ou d'un objet symbolisant le passage irréversible d'un être vers un au-delà, voire un autre monde, ces scènes marronnes sont frappées de doutes et d'incertitudes intolérables pour le pouvoir colonial esclavagiste. Le Nègre Marron incarne alors la figure d'un fantôme qui ici aurait quitté le monde colonial vers un ailleurs incertain mais demeure pourtant en puissance présent – par son absence – dans le monde colonial.

L'absence du Nègre Marron convoque une telle scène et commande, le temps de cette scène, l'interruption de la mécanique coloniale. Par son absence, il crée une brèche spatiale et temporelle au sein du monde colonial. L'échappée du Nègre Marron dessine une rupture au sein de la démesure totalisante du système colonial. Son absence atteste si ce n'est de la possibilité à tout le moins de l'idée d'une existence possible hors des gonds de l'ordre colonial. Le Nègre Marron déroge au temps colonial, et ne suit plus les rythmes des machines, des récoltes, des plantations, des réveils et des couchers des maîtres de maison. Il demeure, hors de l'espace colonial esclavagiste. Si le Nègre Marron n'affronte pas, son absence et son silence confrontent bel et bien le pouvoir colonial. La généralisation de ces fuites individuelles contraignit le pouvoir colonial à adopter des nouvelles mesures policières[76]. Ainsi l'article 38 du code Noir de 1865 détaille les punitions encourues pas l'esclave fugitif[77]. Son absence manifeste dans cette scène une puissance qui défie sournoisement l'ordre colonial. Il n'est pas présent, mais demeure présent dans sa puissance. Le Nègre Marron n'est pas mort. La mort d'un esclave eût mieux sied aux autorités coloniales. Un esclave meurt. De la naissance à la mort son corps est régi et contrôlé. Sa mort est prévue par la traite négrière.

La rupture créée par le marronnage de l'esclave n'est pas une remise en cause du partage du sensible colonial et esclavagiste qui, revendiquant une part des sans-part, manifesterait une égalité de n'importe qui avec n'importe qui. Le geste du Marron montre une rupture encore plus radicale. Elle ne montre pas la part des sans-parts, mais bien l'à-part des sans parts. Son action « politique » ne consiste plus à faire apparaître le partage du sensible, le

[76] Voir Debbasch, Yvan, « Le marronnage II : Essai sur la désertion de l'esclave antillais : La société coloniale contre le marronnage », in *L'Année Sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 117-195.
[77] Code Noir 1685, Art 38 : L'esclave fugitif qui aura été en fuite pendant un mois, à compter du jour que son maître l'aura dénoncé en justice, aura les oreilles coupées et sera marqué d'une fleur de lis sur une épaule ; s'il récidive un autre mois pareillement du jour de la dénonciation, il aura le jarret coupé, et il sera marqué d'une fleur de lis sur l'autre épaule et la troisième fois, il sera puni de mort. ».

tort fondamental du mécompte qui exclut les sans parts, appelant ainsi à un nouveau partage. Son action n'appelle pas à une reconfiguration du partage du sensible. L'action du Nègre Marron est double. Dans le même moment où elle introduit la possibilité d'un ailleurs, la possibilité d'un autre *topos*, elle confronte l'ordre colonial esclavagiste à la finitude de ses conditions de réalisation. L'action du Nègre Marron est une menace. Elle confronte l'ordre colonial aux limites de son hubris d'un contrôle total des corps.

Cette brèche ouverte hante le pouvoir colonial. La fuite du Marron marque alors aussi une fuite présente dans le monde total colonial. Il s'empresse de la colmater. Il ne s'agit pas d'une question de nombre. Un esclave qui part, tant qu'il ne s'agit pas de départ collectif, peut être remplacé. Il eût été possible de remplacer la main d'œuvre servile, comme ce fut le cas en Guadeloupe, en Martinique et en Guyane après l'abolition de l'esclavage en 1848. Bien plus que le nombre de fuyards, il fallait abattre l'idée d'une existence possible hors des mains du pouvoir colonial. Cette idée révélait la porosité des parois du dispositif colonial. *Un ailleurs est possible, et la possibilité de cet ailleurs mine l'ici colonial*. La fuite du Nègre Marron met en œuvre ainsi une alternative : elle indique soit un sabotage, soit une utopie.

### *Sabotage et violence ontologique*

Le Marron met en œuvre un sabotage du monde colonial. Ce sabotage se déploie au niveau matériel mais surtout au niveau ontologique. Au niveau matériel, le sabotage du Nègre Marron diffère radicalement d'un sabotage classique qui consista à empoisonner les bêtes de somme et les maîtres, à couper les routes et communications entre habitations ou à voler des vivres afin de gêner la marche du projet colonial. Le Nègre Marron sabote le système colonial en soustrayant son propre corps des dispositifs esclavagistes. Pensé comme acte de sabotage, le geste de fuite de l'esclave implique de la part de celui-ci une auto-*objetisation*. L'esclave comme l'indique l'article 44 du code noir est considéré comme un être-meuble, un objet[78]. Si le corps et la force de travail sont les seuls traits de l'esclave dignes d'intérêt pour la machine coloniale et esclavagiste, l'esclave fuyant dans un geste de défiance dérobe son corps à cette machine. Il « vole son corps » ou reprenant l'expression créole « *Y ka chapé coy'* » (il échappe son corps). Dans cette perspective, cet acte de résistance concède une grammaire de l'action « politique » qui implique l'objectivation du corps. L'action qui consiste à déplacer son corps hors de la place qui lui fut assignée si elle est résistance et défiance consiste

[78] Code Noir, 1685, Art 44 : « Déclarons les esclaves être meubles et comme tels entrer dans la communauté, n'avoir point de suite par hypothèque, se partager également entre les cohéritiers, sans préciput et droit d'aînesse, n'être sujets au douaire coutumier, au retrait féodal et lignager, aux droits féodaux et seigneuriaux, aux formalités des décrets, ni au retranchement des quatre quints, en cas de disposition à cause de mort et testamentaire. ».

toujours à faire de son corps et ses déplacements l'*objet* par lequel il est possible de communiquer et de confronter le pouvoir colonial esclavagiste. Autrement dit, l'action de l'esclave fuyant, Nègre Marron en devenir, ne peut être pensée comme sabotage qu'à condition d'adopter le langage colonial d'une chosification des corps Noirs. En sabotant la plantation par la fuite, le Nègre Marron répond à la chosification de l'esclave par le pouvoir colonial par une autre chosification symétrique. Ainsi que l'esclave soit inséré dans les chaînes de travail esclavagiste prévues dans les plantations et ateliers de la ville, ou qu'il s'extirpe de cette machine, le Noir esclave est toujours réduit à l'action de son corps comme objet et non comme être parlant, ni être de désirs.

Cette logique de l'appropriation du corps comme sabotage de la machine coloniale trouve d'autres situations encore plus extrêmes dans des cas de suicides individuels et collectifs. De nombreux cas à travers les siècles d'esclavage furent rapportés où des mères esclaves tuèrent ou laissèrent mourir leurs enfants plutôt que de les voir devenir esclaves à leur tour[79]. C'est le cas par exemple de l'esclave américaine Margaret Garner qui ayant fui l'État esclavagiste du Kentucky vers l'Ohio en 1856, décida de tuer sa fille de deux ans, plutôt que de la voir réduite de nouveau en esclavage[80]. Ce cas inspira le roman *Beloved* de Toni Morrison. Seth est une esclave ayant fui les plantations du sud des États-Unis du XIX$^{e}$ siècle avec ses enfants. Dès que le maître de la plantation qu'elle a fui se présente à sa vue près de sa maison, elle se dépêche dans la grange arrière et tue sa fille et tente de tuer ses autres enfants, consacrant ces derniers comme objets dans un monde esclavagiste.

Cette situation paradoxale par laquelle la résistance à un système esclavagiste qui réduit des personnes à des objets et à des corps travaillant se déploie à travers une même objectivation des corps est une des caractéristiques du système colonial. Cette résistance-là, ne déroge pas au principe ordonnateur du partage du sensible colonial et esclavagiste qui sépare ceux qui parlent, agissent et donnent des ordres de ceux qui écoutent et font du bruit. Les esclaves résistants conservant le langage imparti aux esclaves, celui de corps non parlant, atteste de l'inégalité politique entre maître et esclave.

L'échappée du Marron est aussi une violence ontologique au monde colonial. Par l'existence même de l'échappée, le monde colonial est humilié. L'existence de cette durée, la possibilité de ce temps hors du monde colonial font violence à la police coloniale. Cependant,

[79] Fouchard, Jean, *op. cit.*, pp. 117-118.
[80] « Stampede of Slaves: A Tale of Horror », in *The Cincinnati Enquirer*, Cincinnati, 29 janvier 1856.

cette violence est à dissocier de l'acte de rébellion ou de mutinerie manifesté par un geste physique, par une attaque, bref par l'exercice d'une force directe envers un symbole du pouvoir colonial et esclavagiste. Reconnaissant qu'il y eut effectivement de nombreuses instances historiques où des bandes de Marrons revinrent attaquer les plantations[81] , il me semble que la violence principielle exercée par le Nègre Marron au cours de son échappée est d'ordre ontologique. En effet, la menace que représente le marronnage pour le régime colonial ne peut se réduire à ses composantes matérielles. Si le marronnage entraîne des pertes financières pour les maîtres, il porte atteinte aux principes régissant l'existence des colonies esclavagistes[82]. La violence principielle du Nègre Marron met en branle l'illusion d'un contrôle totalitaire des corps par ce régime. Par son échappée le Nègre Marron ouvre une brèche dans le cercle de la propriété coloniale. L'altéricide qui a suivi la « découverte » des Amériques et les colonisations des Caraïbes, ne consista pas uniquement en la décimation d'hommes, de femmes et de peuples, mais comprit aussi la disparition de pratiques culturales, de langues, d'autres manières d'habiter la terre, et d'autres échelles de valeurs. L'hubris du régime colonial consista à établir un modèle juridico-politique, un système économique, une politique agricole, un monde gardé par sa police, bref, à réduire la pluralité des existences au seul même colonial européen.

Par cette fuite, le Nègre Marron fait surgir un autre face au régime colonial. Il fait surgir la possibilité d'une vie – quoique de difficile –, dans un autre *topos* de l'habitation, avec d'autres normes et d'autres règles. Or, cette idée manifestée par les premiers Marrons ne meurt point avec l'exécution de quelques fugitifs capturés. Les mesures du Code Noir et les autres politiques policières visant à prévenir les départs, à déloger les camps de Marrons à interdire le marronnage, conservent l'illusion que ce phénomène puisse ultimement être « comme maîtrisé » et en ce sens réduit au même. Quand bien même l'arsenal juridique et policier mis en place afin de contrecarrer le marronnage parvenait à déloger quelques camps Marrons et à ramener sur la place centrale de la ville quelques fugitifs prêts à être exécutés, l'idée de cet autre perdure. Un autre qui peut surgir à n'importe quel moment de la nuit et en n'importe quel lieu de l'île. Aussi l'apparition de cet autre que l'on ne peut tuer, cet autre de l'habitation, cet autre de la plaine, cette autre puissance normative, de cet autre imprévisible demeure sans doute la première violence portée au régime colonial et esclavagiste des

[81] Voir par exemple Debien, Gabriel, *op. cit.,* p. 415.
[82] Debbash, Yvan, « Le marronnage II : La société coloniale contre le marronnage", *op. cit.*, p. 123 : « Pour qui situait plus haut le débat, le marronnage paraissait appeler à la plus grande vigilance : ferment de dissolution, il menaçait la société coloniale dans sa raison d'être et en ébranlait jusqu'aux fondements. C'est cela qui en faisait la gravité, par-delà le désordre et le trouble apporté aux fortunes privées ».

Caraïbes en ce que soudain, surgit un Être qu'il ne peut ramener à son même. La reconnaissance de cet autre constitue alors une expérience d'humilité pour le pouvoir colonial esclavagiste.

### *Une utopie*

Dans le second sens du mot fuite, l'autre face de l'alternative marronne, le Nègre Marron manifeste la possibilité d'un ailleurs. Un ailleurs borné dans l'espace et dans le temps, un *topos*. Cette fuite est animée tant du désir d'échapper au monde colonial que de la recherche d'une vie dans cet ailleurs. La recherche d'une vie traversée par d'autres normes et d'autres conditions que celles imposées par le monde esclavagiste. Aux origines du Nègre Marron se trouve donc une double utopie. D'un côté, celle-ci concerne l'imagination d'une autre organisation du vivre-ensemble. Plusieurs communautés marronnes se sont constituées créant leurs propres modes d'organisation, leurs manières de (sur)vivre ensemble. L'imagination d'une vie possible ensemble ou seul dans les forêts ou ailleurs. Une organisation qui ne serait par exemple plus fondée sur l'esclavage du grand nombre par un petit groupe et un pouvoir qui ne serait plus fondé sur la couleur de la peau. Ici, l'utopie ne réside pas dans les modalités de l'organisation du vivre-ensemble. Les expériences des différentes communautés marronnes ne constituent pas nécessairement des sociétés utopiques, où il fait bon vivre, où règne une égalité et une liberté entre les membres. L'utopie marronne réside dans la force de l'imagination d'une autre manière de vivre-ensemble face au monde colonial et esclavagiste. L'utopie marronne réside dans la rupture, dans la brèche grosse d'espoirs et de promesses que son échappée dessine.

D'un autre côté, l'utopie marronne est à entendre au sens d'un fantasme, d'un rêve irréalisable, celui d'échapper au monde colonial. Plus exactement, l'utopie réside dans l'idée que la fuite par son déplacement géographique permet d'échapper à la domination coloniale et esclavagiste. L'utopie marronne au sens propre, à savoir la possibilité d'un *topos* hors-monde est à la fois le désir et l'illusion du Nègre Marron ayant pris les jambes à son coup. Très vite, le Nègre Marron se rend compte que le monde colonial et esclavagiste dépasse les bords des plantations et des ateliers, et que la lisière de la forêt des mornes n'annonce pas un nouveau monde. Hors de l'espace plantationnaire, le Nègre Marron demeure pourtant sujet au même titre que l'esclave d'une oppression esclavagiste conditionnant ses faits et ses gestes ainsi que l'organisation de ses jeunes communautés. De l'emplacement des abris aux règles régissant le vivre-ensemble des communautés, en passant par le type d'alimentation, toute la vie du Nègre Marron dans les forêts continue à être conditionnée par la menace du monde colonial. Il en

résulte que si la fuite de l'esclave est caractérisée par son mouvement, par son déplacement géographique, par sa sortie d'un espace donné, elle ne témoigne pas pour autant d'une distance prise d'avec l'oppression esclavagiste. Le monde colonial demeure et colle à la peau du Nègre Marron comme son ombre. L'échappée de la plantation et des ateliers coloniaux ne correspond pas à une fin, ni même à une interruption de l'oppression esclavagiste – même si son efficacité diminue. En d'autres termes, l'émancipation de l'oppression coloniale et esclavagiste ne peut être géographique. Aussi la fuite du Nègre Marron demeure impossible en ce qu'elle ne peut échapper à ce à quoi elle tente d'échapper, elle n'instaure au fond aucune distance d'avec un pouvoir colonial et esclavagiste que l'on rencontre partout où le Nègre Marron met le pied.

L'arrivée de Christophe Colomb à Saint-Dominique en 1492 marqua symboliquement la rencontre entre les empires européens, les Amériques et les divers pays Africains. Cette rencontre qui s'est développée selon une modalité coloniale et esclavagiste instaura un nouveau monde. Un monde traversé par ses modalités coloniales, des discriminations raciales et la réduction d'un grand nombre d'hommes et de femmes en esclavage afin d'enrichir un petit nombre. Indépendamment de la distance parcourue par le Nègre Marron hors de l'espace de la plantation, caractéristique du monde colonial américain, il ne peut échapper à ce monde et ses modalités. Le Nègre Marron qui est allé au-delà de la forêt voisine de la plantation, celui qui ayant traversé les mers est parvenu à des terres telles qu'Haïti et Saint-Vincent qui pendant un certain temps ne furent pas sous domination européenne, ou encore celui qui est parvenu à une autre colonie au XIX$^{e}$ siècle où l'esclavage aurait été déjà aboli demeure toujours confronté à l'organisation coloniale du monde.

Soit il se retrouve embrigadé dans une organisation sociale et politique dévolue à la constitution d'armées, de forts et de citadelles en prévention d'une nouvelle tentative de la colonisation européenne. Parmi les communautés marronnes formées régnèrent une organisation et des mesures politiques et militaires drastiques voire violentes pour faire face aux éventuelles attaques des forces coloniales. Dans certaines communautés il fut même défendu au prix de la vie aux membres de la quitter de peur que ces derniers n'en révèlent son emplacement[83]. Je rappelle que cette même obsession paranoïaque d'un éventuel retour des Français conduisit Henri Christophe, le roi autoproclamé de la partie nord d'Haïti à la suite de la révolution haïtienne à construire la grande citadelle au sommet du Pic La Ferrière. Si cette

[83] Debbasch, Yvan, « Le marronnage : essai sur la désertion de l'esclave antillais », in *op. cit.*, p. 101.

citadelle impressionne par sa grandeur – la plus grande forteresse de la Caraïbe – et l'ingénierie nécessaire à sa construction, partie du patrimoine mondial de l'UNESCO depuis 1982, elle rappelle aussi la hantise d'une rencontre avec le monde colonial par les potentielles invasions d'armées des empires coloniaux au début du XIX[e] siècle ainsi que l'effort et la souffrance des ouvriers qui l'ont construite. Située à 950 mètres d'altitude au sommet d'un pic et éloignée des positions usuelles des forteresses coloniales, cette citadelle à bien des égards relève de cette pratique des Marrons qui s'établissant au sommet des mornes, encerclaient leur camp de fortifications à l'instar des *palenques* de Colombie. Symbole de la « dernière résolution que le peuple devait prendre si sa liberté et son indépendance étaient menacées »[84], pour Vergniaud-Leconte, historien d'Henri Christophe, cette citadelle porte par l'épaisseur de ses murs et le nombre de ses canons la trace de l'impossible fuite du Marron face au monde colonial. De même, l'existence des communautés marronnes était conditionnée par la présence d'un pouvoir colonial qui limite l'accès à certaines ressources et outils et dont la rencontre porte toujours la menace de la perte de ses communautés. Ces communautés firent face au double impératif d'une vie en relative autarcie pourvoyant à leurs besoins avec les ressources aux alentours, et d'une organisation capable de se défendre de l'omniprésente menace coloniale et esclavagiste.

Soit encore, le Nègre Marron se retrouve subordonné aux lois d'une nation européenne et à ses accords diplomatiques passés avec les autres nations européennes. Si des États, comme la Grande-Bretagne ont aboli l'esclavage avant d'autres recevant sur leurs territoires et colonies des esclaves fugitifs certaines nations passaient pourtant des accords tels que le *Fugitive Slave Act* de 1850 aux États-Unis afin que les fugitifs soient restitués à leurs « propriétaires ».

## Hantologie et spectralité du Nègre Marron

L'alternative marronne dessinée par son échappée où un même être est soit pensé depuis le monde colonial, soit pensé hors du monde entraîne un trouble ontologique de cette figure. Le Nègre Marron n'est pas mort. À l'instar des spectres de Marx à partir desquels Derrida développe son *hantologie*[85], le Nègre Marron par son geste principiel est spectralisé. Esclave fugitif traqué par les milices de quelques planteurs, les molosses ou le corps de police

[84] Vergniaud-Leconte, *Henri Christophe dans l'histoire d'Haïti avec 18 photographies hors texte*, Paris, Berger-Levrault, 1931.
[85] Derrida, Jacques, *Spectres de Marx : l'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 2006, p. 31.

entièrement dédié à sa recherche, la maréchaussée, il est aussi et surtout *fantôme*. Par sa disparition-apparaissante, par son absence-présente[86], le Nègre Marron hante. « Il n'est pas là », « il n'est plus là ». Explicitant ces premières réactions du commandeur, du colon, du planteur ou des autres esclaves, l'on retrouve les propositions suivantes : « il n'est pas là où il a toujours été », « il n'est pas là où il doit être », « il n'est pas là où il aurait dû être », « il n'est pas là où il est attendu qu'il aurait dû être », bref « il n'est plus à sa place ». Pourtant, dans le même moment où ces précédentes propositions sont énoncées, elles signifient aussi leur contraire : « Il est là », « il est toujours là ». « Il est là, celui-qui-n'est-pas-là-où-il-est-attendu-qu'il-aurait-dû-être puisque je vois qu'il n'est pas là, c'est-à-dire, je vois que je ne vois rien et j'entends que je n'entends rien ». Cette proposition propre à la disparition marronne peut aussi se lire en sens inverse où ce n'est qu'à la condition de son absence qu'il se révèle dans une présence littéralement et paradoxalement remarquable. Dans le fonctionnement mécanique de la plantation et des ateliers urbains, l'esclave n'est jamais qu'un esclave parmi d'autres esclaves noyés dans le flot continuel de corps noirs mêlés et indistincts de la terre, des champs, du coton, des cannes, des animaux et des machines dans un métabolisme impressionniste. Aussi l'échappée du Nègre Marron donne-t-elle lieu à une forme de subjectivation politique particulière que je caractérise comme une *subjectivation politique spectrale*.

Par son geste, par son échappée particulière qui révèle une absence présente, l'esclave s'extirpe de la chaîne de montage de l'usine insulaire coloniale que représente la plantation. Sans pour autant s'ériger en un sujet politique, il « montre » un être qui ne plus être réduit à ses activités d'*animal laborans* mais présente des désirs, des desseins et surtout une capacité d'agir. Il sort de la place qui lui fut assignée. Plus encore il quitte toute place. Cette subjectivation politique devient « spectrale » par l'incertitude qu'elle présente : il est là sans être là, esclave sans être esclave, il quitte sa place sans pour autant revendiquer une place. Cette fantomisation du Marron et l'incertitude qui l'accompagnent se retrouvent aussi dans l'incertitude relative à la qualification de cet homme ou de cette femme. Peut-être certains pensèrent si ce n'est éluder à tout le moins escamoter cette incertitude à travers l'oxymore « esclave fugitif ». Il n'en est rien, cette indécidabilité lui colle à la peau. Il est dit « *esclave* fugitif » pourtant l'esclave est celui qui ne fuit pas tandis que le fugitif n'est plus à la place

[86] Dans son sens même « l'absence » suppose paradoxalement une présence, une présence de cet absence, de sorte que l'absence n'est qu'une autre modalité de la présence, une autre modalité de la manifestation d'une essence. J'emploie le terme « absence-présente » afin de mettre en exergue cette modalité de présence qu'est l'absence du Nègre Marron.

attendue de l'esclave. Le Nègre Marron demeure là sans être là. Il n'est plus dans les champs, ni dans l'atelier, ni dans la cuisine de la maison coloniale mais pourtant il y demeure. Le geste fondamental du Marron consiste à créer ce brouillage phénoménologique et cette situation d'indécidabilité. Il n'est ni absent ni présent et pourtant il est à la fois présent, à la fois absent. Il est à la fois ici, à la fois *ailleurs*.

De ce brouillage phénoménologique naît la hantise du marronnage. Le geste invisible du Nègre Marron par lequel une place – *sa* place – est laissée « vide » non seulement atteste de l'absence d'un esclave qui révèle la présence d'un fugitif, mais il révèle également un ailleurs inconnu *d'*où le fugitif apparaît et hante l'ici colonial lui rappelant la présence d'une altérité insaisissable. Aussi l'esclave ayant fui, le Nègre Marron, devient-il dès le début de son échappée un *revenant*. Il est celui dont la présence se manifeste, ou plus exactement se suppose, qu'à travers ce passage par cet ailleurs inconnu. Il est celui qui revient de cet ailleurs et par ce retour fait également supposer cet ailleurs. L'effroi suscité par le Nègre Marron qui revient dérober quelques vivres, un peu de poudre et d'autres ustensiles dans la maison coloniale de la plantation ne tient pas uniquement à l'apparition d'un voleur dans la maison, mais relève aussi et surtout de la supposition de l'existence de cet ailleurs *d'*où ce voleur revient. Qui sait « d'» où revient le Marron ? Le Nègre Marron ayant dérobé un coutelas, dérobe par là même l'illusion solipsiste du monde colonial. Cet ailleurs hante le monde colonial car il n'est ni prévu, ni attendu, ni saisissable.

Le Nègre Marron n'est pas mort. En dépit des « pertes économiques » engendrées, la mort de ce dernier eût mieux convenu aux planteurs et aux autorités coloniales pour la simple raison qu'elle est attendue. Elle s'insère dans le fantasme totalitaire de planification de l'ordre colonial, où de la naissance à la mort, le corps d'un esclave demeure régi, orienté et contrôlé. Un esclave meurt, un autre esclave est acheté, acheminé, contrôlé et régi sans que le projet colonial et esclavagiste ne soit interrompu ni remis en cause. Plus encore, la mort de l'esclave n'est pas simplement une contrainte extérieure à gérer à travers la traite négrière ou des politiques de natalité locales[87]. Au contraire, elle s'insère au cœur du système colonial et esclavagiste. J'avance l'argument que la dimension systémique de cette organisation coloniale et esclavagiste couplée au commerce triangulaire et aux traitres négrières ne prend sens qu'à partir de la mort de l'esclave. Il faut que l'esclave meure ou plus exactement, c'est parce que l'esclave meurt que le système économique colonial et esclavagiste prend naissance. Aussi sa

[87] Gautier, Arlette, *Les Sœurs de Solitude, Femmes et esclavage aux Antilles du XVII^e^ au XIX^e^ siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, Chapitre IV « Faire Désirer la maternité », pp. 83-112.

mort *à temps* garantit-elle le profit du commerce triangulaire. Autrement dit, le système économique colonial et esclavagiste a pour fonction première de braver la mort de l'esclave et par là d'assurer la présence de « ressources nécessaires » à la conduite de son but : la recherche de profit.

La mort de l'esclave est également comprise dans le système de croyance chrétienne fondant la métaphysique de ces sociétés coloniales et esclavagistes. À la mort, le corps se décompose et l'âme rejoint le paradis ou l'enfer. L'évangélisation des esclaves et la prohibition de tout autre culte eut pour but d'assoir cette métaphysique[88]. Ce cloisonnement métaphysique se retrouve aussi dans les réactions de certains maîtres face aux velléités suicidaires de leurs esclaves. Pensant retourner au pays natal par la mort, de nombreux suicides individuels ou collectifs se déroulèrent sur les plantations et les ateliers. Les esclaves prenaient soin parfois de préparer un petit sac d'affaires personnelles qui les accompagnerait lors de leurs voyages *post mortem*, mais aussi choisissaient des méthodes de suicide qui préservaient leurs corps telles que la pendaison. Afin de dissuader ces suicides, certains maîtres mutilaient les corps de suicidés devant les autres esclaves[89]. Si ces mutilations eurent pour fonction première de dissuader les suicides et d'assurer aux maîtres, la présence d'une main d'œuvre, elles manifestèrent aussi les velléités totalisantes de l'organisation coloniale visant à contrôler les esclaves mêmes après la mort. Ces mutilations réaffirmaient la métaphysique chrétienne d'un corps qui se décompose et d'une âme qui s'en va au paradis ou en enfer comme les seuls lieux métaphysiques où ceux-ci puissent se rendre. Au fond, ces mutilations signifiaient l'absence de possibilité de fuite dans la mort. *La vie de l'esclave demeure balisée et régie de la naissance à l'au-delà de la mort.*

Face à cette alternative métaphysique, le Nègre Marron fait apparaître un autre, un troisième terme, un lieu qui n'est pas un lieu, mais plutôt une incertitude. On ne sait pas s'il est mort, on ne peut que douter, ou encore supposer. Le Nègre Marron n'est pas mort, n'est pas là où les vivants du monde colonial sont. Il n'est ni en enfer ni au paradis, ni vivant. Il demeure dans un lieu incertain, dont on ne peut que supposer son emplacement et ses caractéristiques, qui manifeste avant tout l'impossibilité d'une totalisation du monde colonial

[88] Code Noir 1685, Article 3 : Article 3 **:** « Interdisons tout exercice public d'autre religion que la religion catholique, apostolique et romaine. Voulons que les contrevenants soient punis comme rebelles et désobéissants à nos commandements. Défendons toutes assemblées pour cet effet, lesquelles nous déclarons conventicules, illicites et séditieuses, sujettes à la même peine qui aura lieu même contre les maîtres qui lui permettront et souffriront à l'égard de leurs esclaves. ».

[89] Voir Oudin- Bastide, Caroline, *travail, capitalisme et société esclavagiste* : Guadeloupe, Martinique, XVII$^{e}$-XIX$^{e}$ siècle, Paris, La Découverte, 2005, pp. 292-293.

face à une altérité que ce monde colonial ne peut se saisir ni contrôler. Cette absence de prise sur le Nègre Marron et sur le lieu d'où il apparaît éveille diverses fantaisies et conjectures sur ces lieux. Les bois des mornes deviennent aussi hantés car ils peuvent être habités par ces créatures marronnes. Le Nègre Marron lui-même se voit conférer des pouvoirs surnaturels à l'instar de Makandal en Haïti ou de Beauregard en Martinique.

Par son geste, le Nègre Marron crée une brèche qui ne peut être colmatée. Plus que la création d'un espace dans les bois, dans les montagnes, dans les forêts ou dans les marécages, le Nègre Marron a créé la possibilité d'un autre. Il n'a pas simplement ouvert une brèche au sein du monde colonial laquelle, dans son contexte historique, peut être repérée, localisée et conséquemment effacée, il a ouvert la possibilité de la brèche. En effet, si par les milices et polices coloniales les camps de Marrons peuvent être délogés, si les forêts peuvent être détruites, la possibilité de cette existence hors des gonds du monde colonial demeure. Car le geste du Marron ne consiste pas simplement à instaurer un lieu, mais plus en amont, il instaure une idée, une possibilité. Par son échappée le Nègre Marron a ouvert la possibilité de l'ouverture, bref il a ouvert l'ouverture. Or c'est bien cette ouverture fondamentale, celle qui précède telle échappée particulière qui ne peut être réduite à la matérialité d'un emplacement précis, il peut être n'importe où. *En ce sens le geste du Nègre Marron est infini*.

Ainsi, la spectralité du Nègre Marron ne peut se réduire à son corps, puisqu'il devient spectre précisément à la disparition de celui-ci. De même que l'ailleurs révélé ne peut se réduire à un campement d'une communauté de Marrons, plus qu'un corps en fuite, le Nègre Marron demeure insaisissable conceptuellement et phénoménologiquement. Ni esclave ni libre, ni présent ni absent, ni ici ni ailleurs. Il échappe aux maîtres et commandeurs de plantations, aux catégories de philosophie politique ainsi qu'au prisme phénoménologique. Cette transcendance du domaine physique de l'échappée du Marron lui confère sa spectralité. L'échappée et la préparation à l'échappée incarnent le processus par lequel le Nègre Marron en devenir se spectralise et devient cet insaisissable fantôme colonial.

C'est certainement cette même intuition de la portée insaisissable du Nègre Marron qui conduisit Alexandre Dumas dans son roman *Georges* à faire subir à Nazim, l'esclave qui s'apprête à fuir, un rituel particulier qu'il nomme « la toilette du Nègre Marron ». Après un long dialogue dans les bois où Nazim a signifié à son frère Laïza son désir de s'enfuir, ce dernier l'accepte en lui imposant préalablement à son départ un rituel :

> « [Laïza] _ Alors il faut qu'ils n'aient aucune prise contre toi ; il faut que tu glisses entre leurs mains. Voici du verre pour couper tes cheveux, voici de l'huile de coco pour graisser tes membres. Viens, frère, que je te fasse la toilette du Nègre Marron.
> Nazim et Laïza gagnèrent une clairière, et, à la lueur des étoiles, Laïza commença, à l'aide de son tesson de bouteille, à couper les cheveux à son frère aussi promptement et aussi complètement qu'aurait pu le faire avec le meilleur rasoir le plus habile barbier. Puis, cette opération terminée, Nazim jeta son langouti, et son frère lui versa sur les épaules une portion de l'huile de coco que contenait la gourde, et le jeune homme l'étendit avec la main sur toutes les parties de son corps. »[90]

Dans cette scène, la toilette du Nègre-Marron-en-devenir prend des allures d'un rite de passage semblable à une toilette funéraire. Le corps de Nazim est préparé, dévêtu, toiletté par son frère Laïza. Dumas avait sans doute perçu que le départ en marronnage marquait un changement ontologique de l'esclave. Cette toilette du Marron est aussi la toilette funéraire de l'esclave qui meurt et dont l'on prépare le corps à sa vie en marronnage, à savoir à cette vie après cette mort. En ce sens, aux yeux des esclaves, le Marron naît avec la mort de l'esclave. Par cette première scène, Dumas indique que le Marron n'est plus du même statut ontologique que l'esclave et présente à la suite cette nouvelle ontologie marronne :

> « […] Mais il fallait une épreuve pour tranquilliser tout à fait Laïza. […] Laïza saisit Nazim par le bras, et raidit ses doigts de toute la force de ses muscles de fer. Nazim tira son bras à lui, et son bras glissa entre les doigts de Laïza comme une anguille dans la main du pêcheur ; Laïza saisit Nazim à bras-le-corps, le serrant contre sa poitrine comme Hercule avait serré Antée ; Nazim appuya ses mains sur les épaules de Laïza, et glissa entre ses bras et sa poitrine comme un serpent glisse entre les griffes d'un lion. Alors seulement, le nègre fut tranquille ; Nazim ne pouvait plus être pris par surprise, […]. Alors Laïza donna à Nazim la gourde aux trois quarts pleine d'huile de coco, lui recommandant de la conserver plus précieusement que les racines de manioc qui devaient apaiser sa faim, et que l'eau qui devait étancher sa soif. »[91]

La toilette marqua le changement corporel de Nazim, le nouveau Marron. Par cette coupe de cheveux et cet oignement du corps avec de l'huile de coco, le corps de Nazim est devenu tout autre. Il ne peut plus être pris comme en témoignent les tentatives de Laïza. Par cette toilette, le corps du Marron a quitté l'arène des corps vivants dont l'une des propriétés principales est d'être saisissable. Son corps est différent. Comme l'illustre la recommandation de Laïza, la caractéristique principale du « corps » du Marron ne se situe plus dans sa

[90] Dumas, Alexandre, *Georges*, Paris, Gallimard, 2003 [1843], p. 148.
[91] Ibid., pp. 148-149.

corporéité, dans sa chair matérielle dont il faut assouvir la faim et la soif, mais plutôt dans cette *faculté à échapper,* symbolisée par l'huile de coco. Cette huile lui est plus essentielle que l'eau et les racines de manioc qui nourrissent un corps, car elle lui confère par la toilette son essence d'« échappeur ». À l'instar de cette lutte fraternelle, le Nègre Marron se caractérise par son aptitude à échapper à toute forme d'appréhension physique et catégorielle. Il se caractérise par ce qu'il n'est pas. Il n'est pas esclave, mais il n'est pas libre. Le Nègre Marron n'est pas mort, mais il n'est plus un vivant comme les autres vivants. L'absence de prise sur le corps du Nègre Marron mise en avant par Dumas demeure aussi et surtout la métaphore d'une absence de « prise » ontologique sur l'être du Nègre Marron. Aussi à mesure que Laïza recouvre le corps de Nazim par une huile de coco, celui devient-il fantôme, c'est-à-dire cet être dont on ne peut se saisir. Cette « toilette du Marron » marque le passage de l'esclave, celui qui est capturé et prisonnier de la colonie et de la société esclavagiste, celui qui est saisi par sa place et ses assignations au Marron celui dont l'être demeure insaisissable, celui qui ne peut être réduit à l'étant, celui dont on ne connaît la place et qui échappe aux assignations du monde colonial.

De cette insaisissabilité découle l'échec de toutes les tentatives initiées par les planteurs et autorités coloniales de capturer les Nègres Marrons. Peut-être qu'en retrouvant les traces de camps de Marrons grâce aux molosses, peut-être qu'en marquant ce corps noir d'une fleur de lys sur l'épaule, peut-être même qu'en exécutant le Marron à l'instar de Makandal sur la place publique du Cap Haïtien, les autorités coloniales éprouvèrent un certain soulagement. Un soulagement qui provient de la croyance de ce que les craintes et les paranoïas instillées par cet être-fantôme seraient dissipées par la présence de ce corps brûlé, mort, c'est-à-dire, la croyance de ce que le Nègre Marron ne serait qu'un corps comme les autres. En tuant le Nègre Marron, ils auraient pensé dissiper le trouble ontologique créé par le Marron le ramenant à un même connu et com-pris. Si l'exposition des corps des Marrons tués fut une pratique courante destinée aux esclaves afin de les dissuader de partir en marronnage, celle-ci remplissait aussi une autre fonction destinée au reste de la population visant à rassurer et à dissiper ces « histoires de fantômes ». Après sept ans en marronnage, Beauregard ce Marron du XX$^{e}$ siècle fut tué par les gendarmes. Son corps fut photographié et exhibé à la mairie de Rivière-Pilote[92] dans le but précis de réduire ce Marron à un corps. De même, les autorités coloniales anglaises en Jamaïque et les autorités coloniales néerlandaises au Surinam auraient-elles éprouvé un soulagement en passant ces traités avec les communautés marronnes, comme

[92] Voir Perronnette, Hermann, *Le cas Beauregard*, Fort-de-France, Éditions Désormaux, 1979.

si ceux-ci dissipaient ce trouble ontologique. Ils ne sont plus fantômes, ils sont là, pré-vus et localisés.

Pourtant ce soulagement ne fut jamais que de courte durée avant que d'autres Marrons apparaissent. Même à travers la mort d'un corps présent devant eux ou exhibé sur le piquet à l'entrée de Port-au-Prince, il y demeurait quelque chose que les milices et corps de police ne parvenaient pas à déloger, ne parvenaient pas à tuer. En dépit du corps mort, le Nègre Marron n'est pas mort pour la même raison qu'un spectre ne peut se réduire à sa phénoménalité :

> « Il ne suffit pas de détruire comme par enchantement, affirme Derrida, en un instant, la « corporéité » (Leibhaftigkeit) des fantômes pour se les réincorporer vivants. » [93]

Ci-gît l'aporie et par là l'impossible succès des techniques politiques mises en place par les autorités coloniales afin de lutter contre le marronnage. Contrairement aux idées défendues par Yvan Debbasch, l'échec et l'inefficacité des réponses de la société coloniale ne tenaient pas simplement à la méfiance des maîtres de la plantation vis-à-vis des autorités coloniales, ou à un salaire insuffisant des corps de police en charge de la recherche de Marron[94]. Ces échecs tenaient plutôt au présupposé ontologique de ces techniques, auquel Debbasch adhère pleinement, par lequel le Marron et plus encore le marronnage étaient réduits à ses composantes corporelles et matérielles. Ce présupposé se révèle d'autant plus explicite dans l'analyse de Debbasch qu'il fait des mesures de prévention, des techniques de « chasse » et des politiques de répression une « thérapeutique du marronnage »[95] consacrant de fait le Marron comme un *corps malade*. L'obsession coloniale du corps du Marron ne parvenait à mesurer cet au-delà du corps que représentait et manifestait le Nègre Marron. Par son geste, le Nègre Marron dit en creux « tu ne tueras point ». Le Nègre Marron n'est pas mort, mais plus encore, il ne meurt pas. L'idée marronne d'un ailleurs du monde colonial, l'idée marronne d'une existence hors des gonds de la métaphysique chrétienne et coloniale ne disparaît pas avec ces corps sans vie ou les papiers d'un traité de paix. En ce sens le Nègre Marron demeure immortel et cette immortalité outrepasse les frontières temporelles de l'esclavage.

Cette insaisissabilité phénoménologique, ontologique et temporelle du Nègre Marron est explicite dans la légende populaire concernant la mort de Makandal. Capturé et condamné au bucher, réduit à sa chair, sa chair réduite en cendres, la légende populaire haïtienne veut que

[93] Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 207.
[94] Debbasch, Yvan, « Le marronnage II : Essai sur la désertion de l'esclave antillais : La société coloniale contre le marronnage », in *op. cit.*
[95] Ibid., p. 121.

Makandal se soit transformé en insecte volant, papillon ou moustique, poursuivant son existence, comme le raconte le romancier Alejo Carpentier :

> « Et Mackandal, transformé en moustique, irait se poser sur le tricorne même du chef des troupes, pour jouir de la confusion des Blancs. Voilà ce que les maîtres ignoraient. […] Mackandal était maintenant adossé au poteau de torture. Le bourreau avait saisi une braise avec des pincettes. Répétant un geste étudié la veille devant son miroir, le gouverneur dégaina son épée de cour et ordonna d'exécuter l'arrêt. Les flammes commencèrent à s'élever vers le manchot [ Mackandal], léchant ses jambes. À ce moment, Mackandal agita son moignon, qu'on n'avait pu lier, en un geste comminatoire qui pour être incomplet n'en était pas moins terrible, hurlant des exorcismes inconnus et bombant son torse avec violence. Ses liens tombèrent, son corps s'allongea dans l'air et vola par-dessus les têtes avant de se perdre dans la noire marée des esclaves. Un seul cri emplit la place : / _Mackandal sauvé ! »[96]

Makandal incarne le Nègre Marron ultime, celui qui marronne l'habitation, marronne les champs de cannes et de coton, marronne les ateliers, maronne le pouvoir et dans le prolongement de la légende de sa dernière métamorphose, *maronne même la mort*. Plus que les formes de cette transformation, cette légende témoigne de l'idée d'une insaisissabilité à toute épreuve du Marron. Échappant au corps, à la mort, au feu, aux autorités coloniales, à l'esclavage et au territoire, le Marron demeure insaisissable.

## D. De l'infinissable odyssée marronne à la quête d'un soi

### Le retour impossible du Marron.

A de nombreuses reprises, la fuite du Nègre Marron est animée d'un désir de retour, retour au pays natal, retour au village natal, retour au chez soi. L'échappée à travers et dans la forêt des mornes semblerait peut-être cacher des passages secrets, des chemins improbables mais espérés permettant ce retour. Gambo, l'un des personnages du roman *L'île sous la mer* d'Isabel Allende, ayant marronné l'habitation Saint-Lazare au Nord de Saint-Domingue (Haïti) et pénétré la forêt dans les montagnes, croit alors être arrivé à son village natal en Afrique :

[96] Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, Paris, Gallimard, 1954, pp. 51-52.

> « Enfin il arriva au pied des montagnes et entreprit la dure ascension, pierre après pierre, sans regarder en bas pour ne pas succomber au vertige, ni vers le haut pour ne pas perdre courage. Il cracha la dernière bouchée de feuilles et fut de nouveau assailli par la soif. Il avait les lèvres boursouflées et crevassées. L'air était bouillant, il se sentait confus, nauséeux, se souvenait à peine des instructions de tante Rose et n'avait qu'une idée : trouver de l'ombre et de l'eau, mais il continua à grimper en s'accrochant aux rochers et aux racines. Soudain il se retrouva près de son village, dans les plaines immenses, gardant le bétail aux longues cornes et se préparant pour le repas que ses mères allaient servir dans la maison de son père, au centre de l'ensemble familial. Lui seul, Gambo, le fils aîné, mangeait avec le père, côte à côte, comme des égaux. Depuis sa naissance, il se préparait à le remplacer ; un jour lui aussi serait le juge et chef. Un faux pas et la douleur aigüe du coup sur les pierres le ramena à Saint-Domingue. »[97]

Ce faux pas, arrachant Gambo à son rêve hallucinatoire rappelle amèrement l'impossibilité du retour et de là l'impossible aboutissement de la fuite. Le Nègre Marron par sa fuite ne peut échapper au monde colonial. Celui qui aurait été encore plus loin, celui qui aurait traversé l'Atlantique et serait arrivé à son pays natal africain, se retrouve ultimement face à une impossibilité du retour. Si le chez soi de celui et celle qui furent réduits en esclavage ne représente pas uniquement un lieu avec ses coordonnées cartésiennes mais bien une situation de relative sécurité, à l'abri de la domination coloniale, alors ce retour-là est bien impossible.

Cette échappée idéale, cette fuite poussée à son paroxysme, celle qui de la plantation, de l'atelier, du navire négrier au travers d'une mutinerie ou d'un pont terrestre miraculeux entre l'Amérique et l'Afrique mènerait jusqu'au pays natal ne trouverait pas pourtant pas sa fin. De retour à l'emplacement de son chez soi, la présence du monde colonial demeure et ses modalités apparaissent. Ce fut l'expérience de Joseph Cinque l'un des mutinés du navire négrier *La Amistad*. En 1839, des captifs africains parvinrent en pleine mer à se libérer de leurs chaines et tuèrent la majorité de l'équipage espagnol. Ces derniers errèrent dans la mer Caraïbe jusqu'à ce que la marine Américaine les (re)capture. Après deux ans de procès et de collecte de fond, ces captifs « libérés » par la justice américaine purent enfin retourner chez eux, chez les Mendes de la région de Sierra Léone et du Libéria. Cependant, ce retour fut conditionné à une période de travail de missionnaire organisé par l'American Missionnary Association. Dès que le navire toucha le sol de l'actuel Sierra Léone, Cinque délaissa ses obligations vis-à-vis de la mission. Il partit dans les hauteurs chercher son village et sa

[97] Allende, Isablle, *L'île sous la mer,* Paris, Grasset & Fasquelle, 2011, pp. 199-200.

famille. Arrivé, il trouva son village natal réduit en cendres par les marchands d'esclaves, ne sachant pas si sa femme et ses trois enfants avaient été tués ou amenés aux Amériques et contraints au travail d'esclave[98]. Le projet de Cinque de revenir à son chez soi précolonial fut voué à l'échec car il fut rattrapé par ce nouveau monde colonial et ses guerres esclavagistes.

## Les tentatives historiques du retour

En réalité, le retour des rescapés de *La Amistad* en Sierra Léone en 1842 participait de dispositifs politiques initiés dès la fin du XVIII[e] siècle ayant pour objectif le retour d'anciens esclaves noirs des Amériques en Afrique. Outre ces mutineries sur les navires négriers, ce même désir d'un retour à une situation antérieure à la rencontre coloniale, à une Afrique hier familière mais aujourd'hui terre-mère de liberté fantasmée, constitua l'essence des projets politiques d'associations britanniques et américaines philanthropiques et abolitionnistes à la fin du XVIII[e] siècle. Lors de la guerre de la révolution américaine opposant les treize colonies à l'Angleterre, dès 1775 les Anglais offrirent la liberté et des terres à tout esclave noir américain qui rejoignait leurs rangs contre les Américains. Immédiatement après, des centaines Noirs répondirent à cette proposition et formèrent un régiment appelé *The Ethiopian Regiment*. Ils furent aussi désignés sous le nom de Black Loyalists, (Les Loyalistes Noirs). Après la défaite des Anglais, certains Black Loyalists furent capturés et remis en esclavage d'autres furent relocalisés par les Anglais en Floride, dans les Antilles et majoritairement dans le New Brunswick et à la Nouvelle Ecosse (Novia Scotia) au Canada.

En 1786, sous l'impulsion de l'Anglais Granville Sharp, le *Committee for the Relief of the Black Poor (*Comité pour le Secours des Noirs Indigents) fut fondé à Londres afin créer un nouvel espace en Afrique pour les Noirs indigents résidant en Angleterre. Ceux-ci furent constitués majoritairement de Black Loyalists[99] mais aussi de Noirs qui furent amenés par la traite. Le 15 mai 1787 quelques centaines de Noirs arrivèrent en Sierra Léone par le biais de la St-George Bay Company. Avec les fonds du gouvernement britannique un terrain fut acheté au chef local abritant 400 Africains britanniques et la *Freedom province* fut fondée (renommée plus tard par ces derniers *Granville Town*). Cette communauté de colons Noirs en

[98] Iyunolu Folayan Osagie, *The Amistad Revolt: Memory, Slavery, and the Politics of Identity in the United States and Sierra Leone*, London, University of Georgia Press, 2000, p. 61.
[99] Braidwood, J. Stephen, *Black Poor and white philanthropists, London's blacks and the Foundation of the Sierra Leone Settlement 1786-1791*, Liverpool, Liverpool University Press, 1994, pp. 67-68.

Afrique ne dura que deux ans. Les mauvaises relations de ces nouveaux colons avec les habitants locaux et les marchands d'esclaves conduisirent à leur perte[100].

Les quelques 2500 Black Loyalists, anciens fugitifs restés au Canada, furent très vite désillusionnés par les conditions de leur liberté et les formes de discrimination qu'ils subissaient. La Companie de Sierra Léone, reprenant le projet initié par Granville organisa alors une autre colonie Britannique dans la région de l'actuel Sierra Léone, emmena en 1791 1200 Black Loyalists en Sierra Léone et créa la ville de Freetown. Il s'agissait pour cette compagnie d'établir d'autres types d'échanges commerciaux entre l'Europe, les Amériques et l'Afrique que la traite négrière, mais aussi d'évangéliser cette partie de l'Afrique[101]. Freetown devint une colonie Britannique en 1808[102].

La fuite rêvée du Nègre Marron d'un retour en Afrique trouva un semblant d'effectivité historique à travers l'histoire de quelques centaines des Marrons de Jamaïque. La communauté marronne de Jamaïque de la ville de Trelawney entra en guerre avec le gouvernement britannique estimant que celui-ci avait rompu le traité de paix. Après avoir capitulé, ceux-ci furent déportés à Halifax à la Nouvelle-Ecosse à l'instar des Black Loyalists en 1796. Ces derniers adressèrent alors une pétition au gouvernement afin de les envoyer en Afrique. En août 1800, ces derniers embarquèrent sur le navire *Asia* vers la Sierra Léone[103]. Plus tard, en 1816 sous l'impulsion de l'abolitionniste américain blanc Robert Finley, The American Colonization Society (ou The society for the colonization of Free People of Color of America) fut créée mettant en place une migration des Noirs Américains et des esclaves amenés illégalement sur le territoire en Afrique, fondant ainsi le Libéria. Cette « solution bizarre », partait de l'espoir de l'ACS de se débarrasser aux États-Unis de l'esclavage et des Noirs.[104]

C'est donc à la suite de ces initiatives dans la même perspective que l'American Missionnary Association renvoya les rescapés de *La Amistad* en 1842. Même si les Noirs eux-mêmes participèrent plus ou moins activement à l'élaboration de ces retours[105], ces initiatives et ces dispositifs de migrations des Noirs vers l'Afrique furent mis en place par les pouvoirs coloniaux. Ainsi bien qu'empreints d'autres motivations que le seul « altruisme » d'une plus

[100] Ibid., chapitre 4 : The province of freedom, pp. 181-224.
[101] Iyunolu, Folayan Osagie, *op. cit.*, p. 54.
[102] Ibid, p. 55.
[103] Fyfe, Christopher, *A history of Sierra Leone*, Londres, Oxford University Press, 1968, pp. 79-80.
[104] Burin, Eric, *Slavery and the Peculiar solution, A history of the American colonization society*, Gainsville, University Press of Florida, 2005, p. 1.
[105] Braidwood, J. Stephen, *op. cit.*, p. 270.

grande liberté pour les Noirs, ces migrations rejoignent le fantasme du retour du Nègre Marron.

Ces mêmes dispositifs furent organisés et mis en place par des Noirs au début du XX[e] siècle sous la direction de Marcus Mosiah Garvey. Ce Jamaïcain créa en 1914 l'association universelle pour l'amélioration du Noir et des communautés africaines dont l'une des revendications principales fut celle d'un droit au retour en Afrique de tous les Noirs. D'une certaine façon, Marcus Garvey, fils d'un membre d'une des communautés de Marrons en Jamaïque, organisa le *Back-to-Africa Movement,* prolongeant métaphoriquement la fuite initiale de ses pères jusqu'à cette terre fantasmée africaine au Libéria. Cette association créa la *Black Star line* une compagnie maritime de voyages maritime ayant pour but de mener des Noirs des États-Unis au Libéria les acheminant avec le navire le S.S. Yarmouth[106].

L'histoire de la mutinerie de la Amistad et de ces grands dispositifs de retour en Afrique se rejoignirent historiquement en ce que le Libéria accueillit au début du XIX[e] siècle de nombreux esclaves retrouvés après une mutinerie ou libérés par les forces navales britanniques réprimant la traite négrière transatlantique illégale. Ces retours furent hautement problématiques pour plusieurs raisons. Tout d'abord, les premières initiatives des associations abolitionnistes et philanthropiques américaines et britanniques assumaient toujours l'organisation des missions ainsi qu'une position paternaliste voire condescendante à l'égard de ces Africains libérés. Plus encore, la liberté promise était conditionnée à la possibilité de l'évangélisation des populations locales comme ce fut le cas de l'American Missionnary Association (AMA) délégitimant les religions locales. Joseph Cinque, le « héros » de l'affaire de *La Amistad* reconnaissant l'aide de la justice américaine n'en demeurait pas moins critique de l'attitude condescendante des évangélistes envers les Africains [107]. Par endroits, ces colonies britanniques reproduisirent aussi des rapports discriminatoires entre les Blancs missionnaires et les nouveaux colons Noirs[108]. Puis, à l'instar du cas des rescapés de *La Amistad* dont certains à leur retour au pays natal, devinrent eux-mêmes esclavagistes[109], ces

[106] Grant, Colin, *Negro with a Hat: The rise and fall of Marcus Garvey*, New York, Oxford University Press, 2008, chapter « Flyin' Home on the Black Star Line », pp. 184-216.
[107] Vincent, Bernard, *Les mutins de La Amistad*, Paris, l'Archipel, 1998, chapitre « Sengbe l'Africain », pp. 217-234.
[108] Voir Pybus, Cassandra, *Epic Journeys of freedom, Runaway slaves of the american revolution and their global quest for liberty*, Boston, Beacon Press, 2006, Chapitre 11, pp. 169-182: « Promises Unfulfilled in Sierra Leone ».
[109] Voir, Yannielli, Joseph, « Cinque the slaver trader, some new evidence on an old controversy », in *common-place*, vol.10, N°1, [en ligne], Boston, History Department Boston University, octobre 2009, disponible sur < http://www.common-place.org/vol-10/no-01/yannielli/ >, consulté le 20 décembre 2014.

migrations du retour et de la liberté se révélèrent problématiques en ce qu'elles ne furent possibles qu'à la condition de l'établissement d'un nouveau rapport colonial entre les Américains et Européens avec ces régions des côtes ouest africaines.

Quand bien même ces migrations du retour furent décidées, organisées et menées par les anciens esclaves, Noirs Américains et Noirs Caribéens eux-mêmes sous l'impulsion de Marcus Garvey, ceux-là reproduisirent les mêmes rapports coloniaux de domination avec les populations locales. Ces voyageurs de l'espoir visant l'horizon d'une expérience de liberté déniée aux Amériques, reproduisirent une fois en Afrique les mêmes formes de domination sur les autochtones à l'origine à la fois du départ de l'Afrique, à la fois du départ de l'Amérique. Cette entreprise s'avère paradoxale en ce que ces voyages d'espoir ayant pour but de libérer ces Africains Américains du calvaire encouru depuis la traite négrière transatlantique aboutirent en la reproduction d'une oppression coloniale sur les Africains de la région du Sierra Léone et du Libéria[110], sans nécessairement se défaire des formes de discrimination de la part des colons et missionnaires blancs qui « accompagnent » ces nouveaux colons noirs. Ils reproduisent alors la violence implicite d'une utopie coloniale voyant en des terres habitées, les pages blanches de leurs fantasmes, fussent-ils de liberté.

En creux, ces entreprises de migrations de retour, animées du désir d'un retour au pays natal comme fuite idéale du monde colonial rêvée par tant d'esclaves, sont l'aveu d'un échec et d'un abandon : l'échec des esclaves et anciens esclaves Noirs, des colons et anciens colons à faire un monde commun et l'abandon de tentatives de ce monde commun. Ce même abandon d'une égalité et d'une liberté entre anciens esclaves et anciens esclavagistes rendit possible des alliances bizarres entre esclavagistes et abolitionnistes partageant le principe que le vivre-ensemble entre Blancs et Noirs sous l'égide de l'égalité est impossible. Pour exemple, l'American Colonization Society fut créée et supportée par des esclavagistes du Sud des États-Unis qui souhaitaient expulser les libres de couleur[111] tout en « éclairant » l'Afrique par la propagation du Christianisme. À ce titre, le maintien de l'esclavage aux États-Unis coïncidait parfaitement avec la promesse de l'exercice d'une pleine liberté en Afrique de l'ouest. C'est également ce même constat qui conduisit Malcolm X et la Nation of Islam à

[110] C'est aussi le sens de la critique que WEB Dubois fit à Garvey. Voir Dubois, W.E.B., "Back to Africa", in *Century Magazine*, vol. 150 N°4, New York, The Century Company, 1923*: «* His African program was made impossible by his own pig-headedness. He proposed to make a start in Liberia with industrial entreprises. From this center he would penetrate all Africa and gradually subdue it. Instead of keeping this plan hidden and working cautiously and intelligently toward it, he yelled and shouted and telegraphed it all over the world. Without consulting the Liberians, he apparently was ready to assume partial charge of their state. ».

[111] Beyan, Amos J., *The American colonization society and the creation of the liberian state, a historical perspective (1822-1900)*, Londres, University Press of America, 1991, pp. 1-15.

proposer la création d'une nation noire et défendre la séparation des Noirs et des Blancs déplorant une société américaine trop raciste pour l'intégration des Noirs.[112] « Vous n'intégrez pas un bateau qui sombre » rétorquait simplement Malcolm X. En ce sens, la politique de séparation de Malcolm X, en opposition à la ségrégation, rejoint philosophiquement ces voyages Marrons du retour prônant une sorte de création d'une colonie noire, cette fois-ci sur le territoire des États-Unis[113]. « La seule solution pour le Blanc, affirma Malcolm X, est de nous accorder notre propre pays ; *allons-nous en, fuyons son règne pervers et vivons pour nous-mêmes* »[114].

Ultimement, ces exemples de voyages de retour de ces « fugitifs », cet idéal de la fuite du Nègre Marron est voué à une impossibilité. Cette impossibilité, nous l'avons vu, n'est point géographique, ni politique. Nombreux sont ceux qui ont pu revenir sur ces lieux géographiques originaires. Cette impossibilité est mondaine dans le sens où comme les rescapés de *La Amistad*, de retour chez eux, ils sont « rattrapés » par le monde colonial soit à travers l'extension du commerce d'esclaves, soit par des relations de discrimination qui perdurent au sein des nouvelles colonies, soit à travers les schèmes, les outils et les manières d'êtres nouvellement introduites par ce nouveau monde. De par cette impossibilité du retour le Nègre Marron n'est pas non plus un exilé. Si l'exil caractérise une expulsion ou la fuite d'un chez soi, dont on vit à l'écart, ou à l'extérieur, le Nègre Marron n'est pas l'exilé du fait qu'il n'a plus de chez soi. La fuite du Nègre Marron est donc à la fois infinie et impossible. Sa remontée à travers les forêts des mornes, n'est pas une remontée aux temps précoloniaux, c'est-à-dire aux temps précédents cette rencontre. La fuite du Nègre Marron ne peut éviter cette rencontre et ses effets. Pour l'historienne Solange Alberro, cette même impossibilité du retour est déjà à l'œuvre dans l'entreprise de « reconstitution bricolée de la communauté africaine » par les Marrons. Aussi désigne-t-elle la constitution de communautés marronnes aux Mexique, nommées *palenques*, comme un « retour impossible aux sources »[115].

---

[112] Paroles de Malcolm X lors de son entretien avec Louis Lomax en novembre 1963. Voir Lomax, Louis E., *Les Black Muslims, when the world is given*, (trad. de Pury Delphine & Truffert Paule), Paris, Buchet-Chastel, 1964, p. 198.

[113] Malcolm X « Vingt millions de Noirs dans une prison politique, économique, et mentale », in Malcolm X, *Malcolm X Derniers Discours*, (trad. Chapman I. & Ochs E.) Paris, Éditions Dagorno, 1993, p. 31 Michigan State University 23 janvier 1963 : « Ce nouveau type de Noir, il se fiche de l'intégration. Ce qu'il veut, c'est la séparation. Pas la ségrégation, mais la séparation. […] La séparation, c'est quand vous avez vos propres affaires. Vous dirigez votre propre économie ; vous dirigez votre politique, vous dirigez votre société ; vous dirigez toutes vos affaires. Vous avez les vôtres et vous vous en occupez ; on a les nôtres et on s'en occupe ».

[114] Voir Lomax, Louis E., *op. cit.*, p. 195.

[115] Alberro, Solange, *Inquisition et société au Mexique 1571-1700*, Mexico, Centre d'études mexicaines et centraméricaines, 1988, p. 227 : « La première tentative de refus sur laquelle nous n'insisterons guère, et qui

À travers ses multiples figures, le Nègre Marron se retrouve face à une double impossibilité : la fuite vers un ailleurs rêvé, fut-il l'ailleurs d'une terre mère africaine familière, est impossible ; et l'accession à la liberté ici est jugée impossible. Pris entre ces deux impasses, le Nègre Marron erre. Ces rescapés de la Amistad qui pendant deux mois errèrent au milieu de la mer Caraïbe, en dépit du procès gagné aux États-Unis, et du retour en Sierra Léone, d'une certaine façon continuèrent à errer sur ces terres jadis leurs, *comme s'*ils étaient toujours sur ce bateau. Cette errance se retrouve aussi chez ceux qui ont fondé des communautés marronnes dans les forêts des mornes où l'isolement et la violence d'une organisation recluse, comme le décrit Léonard Sainville dans son roman *Dominique Nègre Esclave*, miment la situation d'un navire perdu en plein mer :

> « Les Nègres Marrons, déjà, se dérobaient mutuellement ce qui pouvait leur rester d'indispensables ressources. Seule l'amitié, et c'était assez rare, intervenait parfois pour calmer les convoitises. Le camp de Sainte-Rose, *comme un vaisseau perdu*, en mal de provisions épuisées, devenait un champ clos où allaient monter et déferler les passions destructrices. »[116]

Il en résulte que la fuite de Nègre Marron ne donne pas lieu à une émancipation de l'oppression coloniale et esclavagiste ni à une véritablement interruption de cette oppression, mais montre plutôt une posture, une attitude face à ce monde colonial. Le rapport au monde colonial du Nègre Marron ne se caractérise donc pas par la distance parcourue lors de sa fuite effrénée, mais par sa posture vis-à-vis du monde colonial, son attitude. Le Nègre Marron rejette le monde colonial. Il ne s'agit pas uniquement d'un amour déchu, mais d'une perte de la foi dans ce monde et dans les possibilités d'un vivre-ensemble vivable. Pour le Nègre Marron, les luttes politiques et les revendications qui manifesteraient au minimum le désir d'être de ce monde, de s'y faire une place et d'y tenir paraissent impossibles et surtout futiles. Quelles que soient les raisons ultimes qui poussèrent ces hommes et ces femmes à quitter l'atelier et la plantation, on ne peut qu'imaginer la charge d'affects que présente dans ce départ. Si vie il y a, elle est à chercher ailleurs.

Ce départ montre un renoncement radical, celui d'un abandon du monde. Le voyage à l'île d'*Utopia* de Thomas Moore permet à Raphaël, le narrateur d'opérer en retour une critique du gouvernement d'Angleterre. L'utopie pour Miguel Abensour ne désigne pas cet

---

apparaît parfois dans les documents inquisitoriaux, c'est le retour impossible aux sources, le *palenque*, c'est-à-dire la reconstruction bricolée de la communauté africaine. On sait comment ces essais ont échoué, le plus réussi d'entre eux, Yanga, ayant abouti à des compromis avec les Espagnols, dont la nature condamnait à terme la collectivité. En effet, en prenant l'engagement de ne plus recevoir dans son sein de nouveaux Nègres Marrons, et même de les restituer à leurs maîtres, Yanga se condamnait à n'être plus qu'un îlot africain en sursis, appelé à être rongé par l'influence dissolvante d'un milieu majoritairement indigène et blanc. ».

[116] Sainville, Léonard, *Dominique, Nègre esclave*, Paris, Présence Africaine, 1978, p. 67. Je souligne.

ailleurs où il ferait mieux vivre, ni dans un ensemble de propositions politiques et sociales mais réside plutôt dans cet « exercice de la patience », dans cette voie « voie oblique »[117]. Aussi, Abensour critique-t-il ces stratégies de lecture d'*Utopia* qui voient le lecteur se précipiter et s'engouffrer dans *le livre II*[118] – la description de l'île *Utopia* – comme s'il était lui-même animé de la même angoisse du fugitif, marronnant ce monde et cherchant dans ces pages, le refuge de cette île idéale annoncée. La portée politique de l'utopie résiderait dans cette voie oblique présente dans l'écriture de Moore qui manifesterait à tout le moins un engagement avec le monde, ou comme il le décrit, un certain attachement au navire : « le pilote ne quitte pas son navire, devant la tempête, parce qu'il ne peut maîtriser le vent »[119].

## Le « marronnage idéologique » comme retour

Outre ces tentatives concrètes d'un retour physique en Afrique – voire métaphysique avec la métempsychose sous-jacente à certains suicides –, l'historien et anthropologue Roger Bastide relate dans les *Amériques Noires* les différentes tentatives d'un retour d'une autre nature : un retour idéologique. Ainsi, au marronnage tel que connu dans les périodes esclavagistes, succéderait un « marronnage idéologique » qui participe pour Bastide au mythe de la négritude :

> « Si, au système esclavagiste avait correspondu le marronage – au système concurrentiel (et aux frustrations qu'il provoque, car le Blanc seul a les leviers de commande et sait utiliser contre la montée des hommes de couleur), va correspondre un autre marronage – mais celui-ci idéologique, le mythe de la « négritude ». »[120]

Ces tentatives pour Bastide sont vouées à l'échec soit en ce qu'elles donnent lieu à une forme de « trahison » vis-à-vis de l'Afrique réelle, soit en ce qu'elles ne font qu'inventer une image fantasmée de celle-ci. Au niveau de la religion, l'Eglise mulsulmane, et le rastafarisme qui manifestent un « mouvement de protestation contre les préjugés Blancs »[121] porterait malgré tout dans leurs idéologies respectives une même dévaluation de l'Afrique, marquant une forme de trahison. Pour l'Eglise musulmane, « le Noir n'est pas un Africain, il est un Asiatique […] et le livre sacré, s'il cesse d'être la Bible, reste un livre d'importation, le Coran

[117] Abensour, Miguel, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2000, p. 29, 35.
[118] Ibid., pp. 49-50 : « Contrairement à la plupart des lecteurs ou des interprètes qui se précipitent sur le *Livre II* comme s'il contenait la « substantifique moelle » de l'œuvre, il faut passer obligatoirement par le *Livre I* qui, loin d'être un hors-d'œuvre, une incitation apéritive, a valeur d'un véritable stade initiatique. […] On ne peut, en effet, lire *L'Utopie* que si l'on s'interroge sur l'articulation singulière entre le *Livre I* et le *Livre II*. ».
[119] Moore, Thomas*, L'Utopie*, Paris, La dispute, 1997[1516], p. 45.
[120] Bastide, Roger, *Amérique Noires…*, p. 219 (orthographe usitée dans le texte).
[121] Ibid., p. 225.

[…] »[122]. Le Noir, encore marqué par les préjugés Blancs, « n'a pas osé, poursuit Bastide, aller jusqu'au bout du chemin, c'est-à-dire au retour à l'animisme ou au polythéisme »[123]. Le pèlerinage à la Mecque de Malcolm X et son voyage en Afrique n'auraient pas érigé l'Afrique comme berceau de sa religion :

> « […] il reste marqué, poursuit Bastide, jusque dans sa plus profonde révolte par le préjugé des Blancs qu'il a intériorisé, que les religions africaines sont des tissus de superstitions, et au lieu de s'enraciner – comme on aurait dû s'attendre – dans l'Afrique éternelle, il se naturalise asiatique. »[124]

Dans le cas de l'Église Rastafari « la trahison, s'insinue malgré tout : les Noirs sont en fait, des Juifs, la réincarnation des anciens Hébreux qui sont nés dans les Antilles par punition d'antiques transgressions, aujourd'hui cependant pardonnées »[125]. Cet échec pour Bastide se poursuit dans les projets politiques et idéologiques de négritude tels celui d'Aimé Césaire.

> « A. Césaire en est parti au contraire pour devenir le chantre d'une « négritude », conçue comme « un retour au pays natal », c'est-à-dire à l'Afrique. Seulement, comme il n'existe de culture qu'apprise, l'Afrique du poète ne pourra être qu'une image […], apprise dans les livres d'ethnologique (qui, hélas ! ne donnent pas toujours une image exacte des réalités ». Sa négritude est ainsi plus une manifestation « politique » qu'un retour à l'Afrique réelle, qu'a si fidèlement conservé le petit peuple afro-américain »[126].

Que ce soit sous la forme de « trahison » parce que ceux-ci mettraient en avant une autre origine que l'Afrique ou sous la forme d'une infidélité à « l'Afrique réelle » à travers l'image, ces tentatives de retour idéologique à l'Afrique Noire sont pour Bastide vouées à l'échec. Sans partager les connotations problématiques par le choix de Bastide des termes de « trahison » et de « fidélité », ces dits « échecs » montrent, avant tout une impossibilité de ce retour. Ce retour du Nègre Marron vers cette Afrique impossible tant à travers ces échappées concrètes que ces tentatives idéologiques et religieuses de retour vers cette Afrique.

Comme je l'ai explicité, l'essence de la fuite du Nègre Marron ne réside pas dans son déplacement géographique, mais plutôt dans son attitude face au monde colonial, alors théoriquement le Nègre Marron peut aussi résider sur la plantation. Il en résulte la situation paradoxale où l'on peut marronner la plantation sans la quitter. Physiquement sur la plantation, le Nègre Marron serait déjà ailleurs. Il est là, mais sa foi est ailleurs. Le monde

[122] Ibid., pp. 221-222.
[123] Ibid., p. 222.
[124] Ibid., p. 222.
[125] Ibid., p. 223.
[126] Ibid., pp. 224-225.

présent cesse d'être l'objet de souci. Il ne peut ni ne souhaite en assumer la responsabilité. Résigné, les rencontres, les ordres, les tâches, les expériences vécues ici ne sont que les prémices d'un ailleurs à venir. Celui qui est déjà loin, mais dont le corps travaillant pourtant là devient léthargique. Il n'est ni mort, ni vivant car l'esclavage n'est pas une vie, il devient un zombie parmi des hommes. Il s'en suit pour le Nègre Marron indépendamment de son emplacement géographique, un monde auquel il ne peut participer, et dont il ne peut revendiquer une responsabilité dans sa construction.

## Fuite futile ou la quête d'un soi ?

Que la fuite soit impossible et infinie ne signifie pas pour autant qu'elle soit futile. Si l'entreprise du Nègre Marron est frappée d'impossibilité dès son départ, l'expérience de cette tentative folle – car infinie –de la fuite, ouvre des possibles et présente des vertus. Le chemin de la fuite, même s'il mène à une impasse, crée une rupture dans l'enchainement mécanique du monde colonial esclavagiste. L'échappée crée une rupture qui dure bien que lors de celle-ci, le Nègre Marron peut perdre les repères du temps. Hors-monde, hors édifice et dans bien des cas hors des communautés, la mesure du temps du Nègre Marron change. Aussi est-il important pour le Marron d'aller lentement car le facteur prédominant dans sa fuite n'est donc définitivement pas la distance parcourue depuis la plantation, ni sa rapidité mais bien la durée de son échappée. Plus sa vitesse sera faible, plus longtemps dure son expérience. Contrairement à ce que le film *Nèg maron* de Jean-Claude Flamand Barny laisserait penser, ce n'est pas la vitesse, ni la distance qui caractérise le Nègre Marron[127], mais bien la durée. *Le Marron n'est pas allé loin, il est allé longtemps*. Cette durée, plus que la distance géographique de la plantation, offre un laps d'expériences créatives, de construction d'autres normes, de réappropriation de son corps et de redécouverte d'un quant-à-soi. Cette « capitalisation du temps » du marronnage est bien le moyen par lequel l'esclave fugitif se crée, selon l'expression d'Elsa Dorlin, un « morne à soi » :

[127] Flamand Barny, Jean-Claude, *Nèg maron*, [film], Mat films, Kasso & France 2 cinéma, 2004. Dans la dernière scène du film, le personnage principal, « le Nègre Marron » contemporain tente d'échapper aux Autorités. Pour cela, il est déposé en voiture par ses amis devant un champ de cannes, bien éloigné de la ville. Il sort de la voiture et se met à courir à toute vitesse à travers le champ.

> « Parce que la stratégie du marronnage suppose un « lieu propre », elle rend possible l'action par *capitalisation du temps* : un temps pour se réapproprier son corps, un temps pour élaborer les combats, un temps pour adopter de nouveaux codes, pour fabriquer de nouveaux discours, pour produire une autre histoire. […] Parce que cet espace géographique capitalise des ressources temporelles, il est un espace théorique – *un morne à soi*. »[128]

C'est en ce sens et en ce sens seulement que le « recours aux forêts » de la figure du Waldganger telle qu'elle fut interprétée par Ernst Jünger rejoint l'acte du Nègre Marron. Cette zone de convergence où le refuge physique et géographique de la forêt devient également un lieu de refuge théorique, comme une sorte de forêt intérieure, à savoir ce refuge formant un quant-à-soi à partir duquel il devient possible à nouveau d'engager et de confronter le monde et ses dispositions oppressantes[129]. L'idée du morne comme l'espace hors de la plantation et lieu d'où se cultive un quant-à-soi se retrouve également dans l'analyse que propose Chivallon de la paysannerie des mornes en Martinique[130]. Par ce temps propre, par cette autonomie de la production, le Marron, de même que le paysan, nourrirait la constitution d'un Soi.

[128] Dorlin, Elsa, « Les Espaces-temps des résistances esclaves : des suicidés de Saint-Jean aux marrons de Nanny Town (XVIIe-XVIIIe siècle) », *Tumultes, Histoire des femmes esclaves*, vol 27, Paris, CSPRP Université Paris Diderot, 2006, p. 50.

[129] Jünger, Ernst, *Le traité du rebelle ou le recours aux forets suivi de polarisation*, (trad. Henri Plard), Paris, Christian Bourgeois, 1981, pp. 61-62 : « Le « recours aux forêts » y suivait la proscription ; l'homme y proclamait sa décision de s'affirmer par ses seules forces. […]/Du temps de nos ancêtres, le proscrit était accoutumé à penser par lui-même, à mener une vie dure, et à n'en faire qu'à sa tête. Plus tard, il a pu se sentir assez fort pour assumer l'excommunication, avec le reste de son destin, et pour se créer, de son propre chef, guerrier, médecin et juge, mais aussi prêtre. Il n'en est plus ainsi. Les êtres sont si bien enclavés dans la collectivité et ses structures qu'ils se trouvent presque incapables de se défendre. ».

[130] Chivallon, Christine, *Espace et identité à la Martinique : paysannerie des Mornes et reconquête collective, 1840-1960*, Paris, CNRS, 1998.

# IV. L'écologie du Nègre Marron ou la vie dans l'envers du monde : une métamorphose créole

## A. De la rencontre d'une terre et d'une nature mères à la métamorphose créole

> « L'on ne saurait dire combien les premiers patissent dans les bois, car ils n'y vivent que de fruits sauvages, de grenouilles, de crabes, de tourlourous qu'ils sont contraints de manger tout crus ; ils y endurent tant de misères que plusieurs retournent d'eux-mêmes quand ils peuvent retrouver le chemin ; & les autres y meurent misérablement de faim ou des maladies qu'ils y contractent. »[1] *Du Tertre 1667*

Par-delà la portée politique de son geste, l'échappée du Nègre Marron représente aussi et surtout une expérience souvent difficile comme le décrit Du Tertre. Par son échappée, le Marron arpente des espaces, des mornes, des forêts et découvre cette nature. Ayant fui le monde colonial, le Nègre Marron se retrouve aussitôt confronté à cette nature avec laquelle il initie différentes relations que j'explore ici.

### Le Marron et la nature

#### *« Entre deux morts » : la fuite comme première rencontre avec la nature*

La figure marronne demeure conditionnée à l'existence d'espaces et de terres où elle peut poursuivre sa fuite et son exil. Dans ses premiers moments le Nègre Marron ayant quitté le champ de l'habitation se doit de trouver une terre à l'abri des plaines des champs de canne de l'ordre colonial. Par moment, le fugitif se cachait dans les villes au sein de la masse de la population de libres, se faisant passer pour un affranchi. La densité de la population favorisait

[1] Du Tertre, Jean-Baptiste, *op. cit. tome 2*, p. 536.

son anonymat et la poursuite de ce marronnage urbain[2]. Ici, je m'intéresse au cas fréquent où le Marron cherchait refuge dans les espaces naturels du territoire. Certains attributs de la géographie du territoire, – en particulier la présence de rivières, de forêts, de mornes et de montagnes – facilitèrent l'échappée ainsi que l'établissement de communautés[3]. Rafael Lucas décrit ainsi une « géographie du marronnage » dénombrant trois types d'écosystèmes dans les Amériques qui, faisant office d'« alliés naturels », facilitèrent la dissimulation du fugitif et la survie de communautés de Marrons : les montagnes que l'on retrouve en Martinique, Guadeloupe, Haïti, République Dominicaine, la Jamaïque et Cuba ; les grandes forêts du Surinam et de la Guyane ; et les milieux marécageux du Mato Grosso au Brésil, auquel on peut rajouter ceux de la Louisiane[4]. Ces trois écosystèmes ont en commun de présenter des conditions d'habitat difficiles. Et ce sont précisément ces conditions d'habitats difficiles qui rendent possible l'abri des fugitifs. L'anthropologue Richard Price, spécialiste des communautés marronnes dans les Amériques, précise que le caractère inhospitalier des lieux d'habitation des communautés marronnes n'était pas simplement le fait d'une contingence, mais participait pleinement d'une condition de leur survie :

> « Pour être viable, affirme Price, les communautés marronnes devaient être quasiment inaccessibles, et les villages typiquement situés dans des zones hors-des-chemins et inhospitalières »[5].

Le Nègre Marron rejoint les mornes, les forêts, les montagnes ou les marécages et il s'y cache. Par ses chemins non tracés, par son inhabitable beauté, par sa position hors des activités du monde colonial et de ses plantations, la nature des mornes se présente non pas comme un lieu où l'on vit, mais comme l'endroit où l'on se cache. *Le Marron se doit d'habiter l'inhabitable.*

Dès ses premières nuitées, le Nègre Marron court dans la triple difficulté de devoir échapper aux griffes du pouvoir colonial qui tente de le rattraper, de se protéger des intempéries climatiques et du froid, et enfin de survivre dans l'isolement de cette nature hors-du-monde, tant en évitant ses dangers tels que ses marécages mouvants, les pentes glissantes de ses mornes, ses précipices et ses animaux dangereux, qu'en subvenant à ses besoins en

[2] José Reis, João & Dos santos Gomes, Flavio (ed), *Liberdade por um Fio, Historia dos quilombos do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 19.
[3] Ibid., p. 19.
[4] Lucas, Rafael, « marronnage et marronnages », *in Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, Vol. 89, Paris, Espace Marx, 2002, p. 22.
[5] Price, Richard (ed), *Maroon societies, Rebel slave communities in the Americas*, Londres et Baltimore, John Hopkins University Press, 1996, p. 5 je traduis: « To be viable, marron communities had to be almost inaccessible, and villages were typically located in inhospitable, out-of-the-way areas ».

trouvant ici ou là nourriture et boisson. Dans la « décharge »[6] de sa fuite, le Nègre Marron ne peut rester en place ni se créer une place. Il « vit dans le danger permanent »[7], comme le montre Confiant dans son roman *Nègre Marron :*

> « Je dus brocanter plusieurs fois d'abri. Le fromager au creux duquel je m'étais d'abord réfugié fut jeté bas dans un craquement de fin du monde. Une coulée de boue recouvrit ensuite la voûte de rochers où je m'étais caché, manquant de m'engloutir à mon tour. Je compris que je ne devrais mon salut qu'à la fuite permanente. Ne pas rester au même endroit. Descendre ici, remonter là, escalader par-là, figure fouettée par les vents et la pluie, ramper plus loin parmi les débris de branchages et la terre soulevée. Ainsi passai-je cette nuit terrifiante de cyclone. »[8]

Dans son roman *L'esclave vieil homme et le molosse,* Chamoiseau décrit une scène où le vieil homme esclave ayant marronné la plantation se doit de faire face à la fois au molosse du colon qui le poursuit et au serpent venimeux (l'Innommable) dont la morsure est fatale :

> « J'allais prendre courir quand – hoo ! – j'aperçus l'Innommable. / L'innommable était là, dans l'ombre, lové sur une fougère à hauteur de mon cou. Déjà raidi, prêt à frapper dans un wacha d'écailles. Sifflant. Crocs exposés. Je restai froid, je veux dire bleu-saisi-pétrifié. Le temps se déroula comme bobine-fil tombée. J'avais la menace du molosse en approche, et celle d'une gueule sans-nom en attente pour frapper. *J'étais entre deux morts*. »[9]

Face au vent, face aux molosses coloniaux, face aux serpents et autres dangers de la nature, le Nègre Marron, pris « entre deux morts », perdure dans une fuite sans fin tant du monde colonial que de cette nature d'une terre dont il n'est pas originaire et qui de prime abord se révèle menaçante. Comme le restituent Confiant et Chamoiseau, la nature qui se révèle au Marron à travers sa fuite est d'abord une nature inhospitalière, difficilement habitable et étrangère. Les premiers moments de la fuite du Nègre Marron marquent l'expérience d'une désolation extrême. Ayant fui un monde qui l'aliène par sa condition d'esclave, il rencontre une nature qui lui est tout aussi étrangère, voire menaçante. Le Marron court dans un pli de l'expérience humaine sur terre. Dans ces premiers moments, il n'est ni un être participant au monde colonial, ni être de la nature, un « sauvage » qui fait de celle-ci son

---

[6] Chamoiseau, Patrick, *Le vieil homme esclave et le molosse…*, pp. 41-42 : « La décharge vous prenait à n'importe quel moment. On l'évoquait pour expliquer ces attaques désespérées que subissaient les commandeurs. Ces mains d'esclaves qui fiap s'accrochaient à leur gorge. Cette rachée de coutelas portée malgré le pistolet avec lequel ils terrassaient sans aucune chance ces insensés. La décharge vous précipitait surtout dans les bois, en une fuite éperdue. ».

[7] Confiant, Raphaël, *Nègre Marron*, …, p. 123.

[8] Ibid., p. 119.

[9] Chamoiseau, Patrick, *op. cit.*, pp. 92-93, je souligne.

chez lui, son monde. Il dessine un envers du monde dont l'expérience est difficilement imaginable, qui pourtant demeure la condition de sa fuite.

### *D'une nature inhospitalière à une nature-mère : la métamorphose créole*

Passé les premières nuitées, les premiers jours ou semaines de sa fuite, quand il y parvient, le rapport de cette figure marronne à la nature change progressivement. De mornes-cachettes, ces espaces deviennent des refuges temporaires, où pendant quelque temps il devient possible de s'y poser et d'y habiter. Sa fuite prolongée permet alors une autre relation avec la nature quelque peu soustraite à l'urgence de l'échappée de la plantation. Ayant échappé à la mort, cette figure transforme son rapport à ces terres pentues, à ces espaces, à sa nature, et par ces nouveaux rapports se transforme également. Comment se fait ce changement et surtout quelle en est la signification imaginaire pour ces sociétés créoles ? Cette transformation racontée par Confiant et Chamoiseau prend les allures d'un rituel qui concentre mort et naissance. Ce rituel initiatique suit trois moments distincts : l'épreuve de la mort, la demande métaphysique d'un Salut à une nature-mère, et la métamorphose de l'être créole.

Telle que dépeinte par Confiant et Chamoiseau, cette transformation prend d'abord les formes d'une épreuve de la mort. Cette mort n'est pas uniquement la fin du souffle, la fin de vie d'une personne, une mort biologique. Elle devient surtout le symbole de la fin d'une existence précédant cette rencontre avec la nature. Soudain, par cette fuite, meurt l'exilé, meurt le sans-terre-mère, meurt l'arraché(e)-à-sa-terre, bref meurt l'esclave-*alien*-de-ces-terres. La mort devient une porte de sortie, voire un chemin qui soulage malgré tout de cette expérience désolante, incarnant non pas l'achèvement de la fuite, mais paradoxalement sa réussite. Chez Confiant et Chamoiseau, à bout de force, le Nègre Marron s'abandonne avec soulagement à cette mort. Chez Confiant, cette épreuve de la mort a lieu quand le Nègre Marron renonce :

> « Comme il vous était impossible de descendre sur la côte – jamais vous n'accepteriez de couper la canne comme ces bataillons de Nègres dont vous observiez le ballet dès que s'annonçait le temps sec, ni de travailler dans les moulins et les guildiveries des Blancs –, vous aviez décidé de *renoncer à vivre*. Vous vous étiez étendu, face contre terre, pendant des jours et des nuits, sans bouger, malgré les nuées de maringouins qui s'acharnèrent sur votre peau, les bêtes nocturnes qui vinrent renifler votre corps et s'en détournaient prestement à cause de votre respiration devenue lourde. »[10]

[10] Confiant, Raphaël, *op. cit.*, p. 35, je souligne.

Chez Chamoiseau, cette mort se trouve au fond d'une source dans laquelle le Nègre Marron a chuté durant sa fuite et dans un moment de renoncement se laisse partir :

> « Le vieil homme qui fut esclave se dit qu'il mourrait là, au fondoc de cette source comme bien d'autres Nègres Marrons sans doute, disparus dans les bois, et que personne n'avait revus bien maigres auprès d'un poulailler. Il eut un sourire : mourir dans l'entraille vive d'une source plus vielle que lui. […] il se sentit envahi de pureté. Il but de cette splendeur qui déjà lui noyait les poumons : il en avait un tel désir. […] Il mourait. Finir-battre. Terre blanche. Boue chaude. La lumière torturante s'alliait maintenant aux ombres qui l'avaient habité, et il connut le vertige dernier. […] Le vieil homme qui fut esclave s'en allait au courant de l'ultime mystère. Vaincu. »[11]

Cette épreuve de la mort caractérise un abandon bien précis, un abandon à cette terre et à cette nature. Le Nègre Marron ne s'abandonne pas aux crocs du molosse qui le poursuit, ni aux fouets et aux cordes de ces poursuivants esclavagistes, il s'abandonne à cette nature. Cette mort n'est pas la défaite concédée au monde colonial et esclavagiste. Le Nègre Marron est « vaincu » par cette nature. Il cesse de se battre contre elle, il cesse de lutter contre « les maringouins qui s'acharnèrent sur [sa] peau », il cesse de se battre contre cette eau de source, il « finir-battre » de sorte que cette mort est aussi *une soumission à cette nature*. Or, cette soumission de cet être alien, constitue une adresse, une demande à cette nature nouvellement rencontrée : la demande d'un Salut. Les récits de Chamoiseau et Confiant marquent là une pause. Le Nègre Marron ne meurt pas tout de suite, il reste en attente. L'attente de la réponse de cet « autre » institué par cette demande même, la réponse de la nature. Par cette mort, le Marron pose son sort entre les mains de la nature.

Le troisième moment de ce rite initiatique du Marron est celui de la métamorphose créole. Il est la conséquence du salut accordé par la terre et la nature au Marron qui produit le double processus par lequel d'un côté, cette nature et cette terre deviennent terre-mère et nature-mère et d'un autre côté, le Marron devient un enfant de cette nature-mère, c'est-à-dire un enfant créole, dépassant la rupture écouménale fondatrice de l'expérience coloniale décrite en première partie de thèse. Ce moment est donc celui d'une double naissance, celle d'un être nouveau porté par une nature-mère qui reconnaît, qui protège et qui recueille, et celle d'une nature qui devient mère de cet être. Ainsi, ce qui apparut comme une mort certaine est brusquement interrompu par un sursaut, un mouvement soudain, un souffle où la vie surgit de nouveau, comme en témoignent Chamoiseau et Confiant :

[11] Chamoiseau, Patrick, *op. cit.*, pp. 86-87.

> « Peu à peu, raconte Confiant, tout votre être n'avait fait plus qu'un avec cette terre que pourtant vous haïssiez de toutes vos forces et, insensiblement, une soudaine vigueur s'était emparée de votre personne. Vous vous êtes senti renaître. Comme si vous étiez devenu un homme différent. »[12]

> « Un hoquet. Là où toute lumière et toute ombre se dissipent, écrit Chamoiseau, il y a un envoyer-monter. Un vouloir-vivre élémentaire. Le vieil homme qui fut esclave se mit à se débattre. Sa poitrine se fit accordéon de forge. Ses pieds quêtèrent un appui convulsif sur les racines aveugles qui traversaient la source. Il trouva support à propulsion. Il jaillit du trou pour inspirer de l'air. Il y retomba et s'enfonça profond dans un vase de mercure. Il rebondit encore, happa une goulée d'air. Puis une autre. Et une autre. À chaque remontée, il s'emplissait d'un plus d'envie de vivre. Il bondit, corps en arc, lancé. Hurlant au déchiré. / Sa main se referma sur une liane avachie. Il s'en servit pour s'extraire de la ventouse marécageuse. Il se traîna dans l'instable couche d'humus. Sauvé. »[13]

Cette rencontre, relatée en quelques pages par ces écrivains, fait écho à ce processus beaucoup plus long de ces Marrons qui durent petit-à-petit s'accommoder de cette nature, s'acclimater et faire de cette nature un chez soi. Toutefois, la trame narrative de cette rencontre demeure la même, qu'elle se déroule sur quelques pages ou sur quelques années : la rencontre dans la fuite, la soumission à la nature, et le Salut par celle-ci.

Cependant, au-delà d'un récit littéraire qui viendrait reprendre les étapes des expériences historiques des Marrons dans leurs rapports avec la nature des Caraïbes, cette rencontre rapportée par Confiant et Chamoiseau témoigne avant tout d'une interrogation existentielle spécifique des Caraïbes : l'énigme de la métamorphose créole. D'où vient l'être créole ? A quel moment et comment se fait ce passage créatif d'un être venu d'ailleurs à un être venu d'ici ? Où trouver les ressorts métaphysiques de cette existence créole ? Où et comment fonder l'existence de cet être d'ici autrement que par une référence à un ailleurs ? A travers leurs écritures, Confiant et Chamoiseau, qui avec Bernabé ont écrit *l'éloge de la créolité*[14], trouvent un élément de réponse dans l'expérience du Marron et sa rencontre avec la nature. À travers ce récit, ils font de la nature des îles, une matrice de l'être créole. Ainsi, la rencontre avec la nature suit la trame du récit de la métamorphose créole à savoir le changement par lequel un africain échoue sur une terre et peu à peu devient un natal de cette

[12] Confiant, Raphaël, *op. cit.*, p. 35.
[13] Chamoiseau, Patrick, *op. cit.*, pp. 87-88.
[14] Bernabé, Confiant & Chamoiseau, *Eloge de la créolité*, Paris, Gallimard, Saint-Joseph (Martinique), Presses Universitaires Créoles, 1989.

île. Contrairement au navire négrier, Confiant et Chamoiseau à travers la figure du Marron décèlent dans la nature antillaise une *matrice bienveillante*.

La rencontre Nègre Marron avec la nature prend les allures d'un rite initiatique, d'un rite sacré dans lequel métaphoriquement l'échappé s'agenouille et demande à cette nature de le reconnaître comme un des siens, comme un naturel de cette île. Il demande à cette nature non seulement de l'abriter, de le recueillir, de le soigner et de le nourrir, mais plus encore d'être sa nature-mère, d'être terre-mère. Dans sa course folle, au hasard d'une chute ou au terme d'une exhaustion fatale, ce Nègre Marron se voit recouvert par cette nature et ses divers éléments. À l'intérieur des terres, au cœur de la forêt et de sa nature, il est enveloppé dans une nappe d'eau de source ou dans un voile de moustiques et en ressort métamorphosé.

Cette phase chrysalide où le fugitif se retrouve totalement enveloppé par une nature, qu'il s'agisse de l'« entraille d'une eau vive » ou d'une « nuée de maringouins », correspond à l'attente de la décision de cet autre que représente la nature. À travers cette rencontre romancée du Nègre Marron et de la nature, Chamoiseau et Confiant re-sacralisent cette nature. Au cours de cette nymphose, le Nègre Marron se retrouve nu, à la merci de cette Nature sacralisée qui a sur lui pouvoir de vie et de mort. L'on ne sait si pour ce nègre-larvé, cette île-cocon sera son tombeau ou son berceau[15]. Alors la vigueur d'une renaissance chez le Nègre Marron de Confiant, ou le sursaut de vie chez celui de Chamoiseau marque leur adoption par cette terre-mère, l'appartenance à cette nature et le commencement d'une nouvelle existence. Ayant traversé cette épreuve, celle de la survie aux temps premiers de la fuite, le Nègre Marron se découvre un nègre de cette terre. Le Nègre Marron devient natal. Métamorphosé, le rapport de cette figure marronne à la terre et à la nature se modifie prenant principalement trois dimensions que j'explicite : une nature que l'on découvre et qui enchante par sa beauté et sa diversité ; une nature qui abrite, qui protège et qui soigne ; et une terre sur laquelle se déroule une expérience d'autonomie de la production.

### *Le Nègre Marron naturaliste : celui qui mène à la nature*

Cette métamorphose lyrique correspond au moment où le Nègre Marron porte un nouveau regard sur cette nature et celle-ci devient un allié et son refuge. Le Nègre Marron, l'ancien esclave ayant fui l'ordre colonial, se retrouve alors au plus proche de la nature. Il y

[15] Un rapport similaire peut-être dégagé du film Avatar de James Cameron. Deux personnes seront à différent moments du film insérés dans des cocons au pied de la mère nature symbolisant l'esprit d'Eywa en attendant sa décision. L'un la docteur Grace Augustine mourra et l'autre le personnage central Jake sully commencera une nouvelle vie.

(re)découvre une nature déliée de la main de l'homme, traverse ses allées, écoute ses chants. Il admire et découvre, ébahi, cette nature hors-monde.

> « Tout, écrit Confiant, vous sembla dès lors plus familier, plus amical. Pieds de bois, roches, insectes, oiseaux, cours d'eau vous acceptaient désormais comme si vous étiez un natif-natal. Vos gestes devinrent plus naturels, votre regard moins inquiet. »[16]

Dans le roman de Chamoiseau, dès que le fugitif fut sauvé, dès qu'il put sortir de la source d'eau où il évita de justesse la noyade, il commença à découvrir cette nature et à admirer sa belle diversité :

> « Alors, il eut le désir, le courage, d'ouvrir les yeux, ou plutôt de bouger les paupières. Il vit rouge encore. […] Les choses autour de lui étaient informes, mouvantes, comme exposées derrière une eau très claire, j'écarquillai les yeux pour mieux voir, et le monde naquit sans un voile de pudeur. Un total végétal d'un serein impérieux. Je. Les feuilles étaient nombreuses, vertes en manières infinies, ocre aussi, jaunes, Marron, froissées, éclatantes, elles se livraient à de sacrés désordres. Je. Les lianes allaient chercher le sol pour s'emmêler encore, tenter souche, bourgeonner. Je pus lever les yeux et voir ces arbres qui m'avaient paru si effrayants dans leurs grands-robes nocturnes. Je pus les contempler enfin. »[17]

A la suite de l'épreuve où le Nègre Marron frôle la mort, il parvient, « enfin » à nourrir un rapport plus apaisé à cette nature. Il peut alors la contempler et admirer sa beauté. Cette dimension contemplative du rapport du Nègre Marron à l'environnement de l'île fait de cette figure politique l'un des premiers naturalistes de ces sociétés créoles. Le Nègre Marron incarne alors celui dont le geste politique particulier d'une fuite exige une découverte, et une rencontre de la diversité animale et végétale des mornes. De cette rencontre, et cette contemplation, naît un nouvel être, un « Je ».

Outre ces représentations dans l'imaginaire traduites par les multiples romans, cette association entre la figure du Nègre Marron et ce rapport romantique à la nature, cette découverte de la biodiversité trouve de nos jours des manifestations concrètes dans les sociétés créoles caribéennes. La Dominique est une île située entre la Guadeloupe et la Martinique qui fut colonisée tour à tour par les Français et les Anglais. Les Anglais ayant aboli définitivement l'esclavage en 1833, bien avant les Français (1848), outre les Marrons de l'île, celle-ci fut l'ancien refuge de nombreux Marrons de la Martinique et de la

[16] Confiant, Raphaël, *op. cit.*, p. 35.
[17] Chamoiseau, Patrick, *op. cit.*, pp. 88-89.

Guadeloupe[18]. Or, depuis le début des années 2000, le gouvernement de la Dominique en partenariat avec le Conseil Régional de Martinique et l'Union Européenne développe un projet d'un circuit de randonnées faisant le tour de l'île, nommé *Waitukubili national trail* – nom indien de l'ile de la Dominique – composé de 14 segments. Il y est proposé aux touristes, sportifs, photographes, de découvrir la nature de la Dominique mais aussi de suivre des chemins empruntés par les Nègres Marrons durant l'esclavage en passant par exemple par le Morne Neg Mawon. Bernard Wiltshire, le président de l'association Waitukubili Ecological Fondation à l'initiative de cette randonnée y voit une convergence des préoccupations historiques et environnementales :

> « The WEF is therefore particularly interested in those areas where history, economics and environment converge. Such a juncture is provided by a project aimed at the discovery and restoration of the many Maroon ruins and caves around the island, which would not only create new and more interesting tourist attractions, but would also greatly enhance public appreciation of the island's history and heritage which would impact on the effort of nation building as well as of the environmental conservation »[19].

Cette association locale organise aussi depuis l'an 2000 la randonnée annuelle de l'émancipation du Neg Mawon (Annual National Neg Mawon Emancipation Hike) qui reprend le premier segment de la Waitubukuli national trail. Ici, se trouve une instance où, littéralement, les chemins tracés par les Nègres Marrons sont ceux qui mènent à la nature.

Un même recours à la figure du Nègre Marron pour raconter un rapport à la nature se retrouve à Sainte-Lucie, l'île au sud de la Martinique. Cette île, colonisée tour à tour par les Français et les Anglais, fut aussi un refuge pour les Marrons de Martinique[20]. Il y existe aujourd'hui une *Maroon Hiking Trail*, (une randonnée du Nègre Marron) qui mène à la *Maroon Waterfall* (la cascade des Nègres Marrons). De nombreuses agences de voyages et entreprises touristiques proposent aux touristes de découvrir la nature à travers cette randonnée et cette cascade.

---

[18] Debbasch, Yvan, « Le marronnage : essai sur la désertion de l'esclave antillais », *in L'Année Sociologique*, 3e série, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, p. 43.

[19] Wiltshire, Bernard, (ed) *A study of the feasibility of Creating the Waitukubuli National Trail Dominca*, Waitikibuli Ecological Foundation & Caribbean Natural resources institute, Department For International Development, mai 2002, p. 35.

[20] Extrait du procès verbal du 30 juillet 1836 du Conseil colonial de la Martinique cité par Debbasch, Yvan, « Le marronnage : essai sur la désertion de l'esclave antillais », *op. cit.*, pp. 45-46 : « De petits bateaux de Sainte-Lucie ou de la Dominque, assure le Conseil colonial de la Martinique en 1836, viennent mettre à terre des embaucheurs, qui se tiennent dans les cases des habitations, dont ils connaissent les nègres et où règne le complot. Ils les préviennent que tel jour, à telle heure, ils peuvent se rendre dans telle anse, et que le bateau s'y trouvera. ».

**Photo 26. Panneau indiquant la randonnée « Maroon trail » à Sainte-Lucie, 2015.**[21]

Dans ces deux instances, les chemins historiquement empruntés par les Nègres Marrons sont littéralement présentés comme les voies qui mènent à la rencontre de la nature de ces îles aujourd'hui. La folklorisation d'une figure politique historique, dans ces deux cas, s'avère problématique. La réduction de cette figure majeure dans l'histoire de l'esclavage caribéen à une simple ballade dans la forêt et attraction touristique occulte la portée politique fondamentale du Nègre Marron. La découverte de la nature par le Marron s'inscrit dans le prolongement de la fuite de l'ordre colonial. La survie et la persistance bien que difficile du Nègre Marron dans les mornes tient pour rappel des limites de la toute-puissance du régime esclavagiste. Il n'en demeure pas moins qu'indépendamment des usages qui en sont fait, ces deux exemples montrent déjà un recours à la figure du nègre Marron pour signifier un rapport à la nature, fut-il contemplatif, et ainsi marquent présence de ce récit créole dans l'imaginaire collectif.

A Sainte-Lucie, le chemin par lequel le Nègre Marron mène à la nature est beaucoup plus profond qu'une simple ballade. Plus qu'une découverte de la nature, l'historien spécialiste de Sainte-Lucie, Robert J. Deveaux montre dans son ouvrage *They called us Brigands*[22], comment les Nègres Marrons ont littéralement façonné les paysages de cette île. À travers une véritable archéologie du marronnage, non seulement Deveaux repère plus de 100 sites qui furent habités et façonnés par des Marrons, comprenant des fours et des escaliers sculptés dans la roche, mais il montre aussi une véritable toponymie marronne de l'île. Il relève 122 sites dont les noms reflètent les activités des Marrons tels « Ba Kan Nèg Mawon » (camp de Marrons), situé à Canaries, «Pays Perdu » situé à Babonneau, ou « Piton flore »

[21] Photo de L'auteur, panneau indiquant le chemin pour la *Maroon Trail* à Sainte-Lucie, Avril 2015.
[22] Deveaux, Robert J., *They called us brigands, The saga of St. Lucia's freedom fighters,* Optimum Printers Ltd, St-Lucia, 1997.

(nom d'une leader Marron) situé à Forestière, 48 sites dont le nom reflète les attitudes de Marrons tels que « Hope Estates » à Vieux-Fort, « Malgré-tout » à la Soufrière, et « Solitude » à Laborie, et 29 sites dont le nom révèle des idéologies de Marrons tels que « Fond Gens libres » (vallée des gens libres) à la Souffrière[23].

Cette toponymie marronne de l'île de Sainte-Lucie, faisant écho au Marron de Chamoiseau qui, sauvé, se met à nommer son entour[24], montre que la figure du Marron demeure essentielle également dans l'accès langagier à cette nature. Ce point me permet de réaffirmer la nécessité d'une approche par l'imaginaire de la figure du Marron. Le Marron n'est pas qu'un acte politique historique, qu'une représentation littéraire ou une posture idéologique, ou encore qu'une compétence sociale. Par son action, le Nègre Marron a créé un langage qui va au-delà des bornes historiques de l'esclavage. Il a créé un langage du monde ainsi qu'un langage de la nature, de sorte qu'il incarne une figure qui nous guide littérairement et littéralement à travers la nature, et à partir de laquelle celle-ci prend sens.

### *Le Nègre Marron, médecin feuille ou empoisonneur : Toussaint Louverture et Makandal*

De cette découverte, observation et fréquentation naît un savoir de la nature. Le capitaine hollandais Stedman en 1796 faisait état déjà de l'impressionnant savoir environnemental développé par les Nègres Marrons du Surinam[25]. Le Nègre Marron découvre, observe et nomme à l'instar du vieil homme esclave dans le roman de Chamoiseau développant une véritable pharmacopée :

> « Voilà les Acajous, blindés d'écorce grisâtre, leur poudre a souvent refermé mes blessures, voilà leurs fleurs ligneuses où des perroquets bectent le goût d'ail de leurs chairs. Voilà les Lauriers-roses, longues feuillées inquiètes, velues-blanchâtres, tant stimulantes en thés, j'en avais eu l'usage pour apaiser mes dartres. Voilà les Courbarils au cœur rougi-massif dont le miracle se révèle dans les moyeux de distilleries »[26].

Après ce rite de passage Le Nègre Marron acquiert un savoir de la nature. Connaissant les plantes, les arbres et les animaux, il sait où trouver de quoi vivre, mais aussi il découvre comment se soigner avec ces plantes. Dans le roman *Nègre Marron* de Confiant, le Nègre Marron ayant survécu à son passage initiatique, découvre une nature qui ne l'effraie plus et

[23] Ibid., chapter IX « Brigand place names described », pp. 95-102.
[24] Chamoiseau, Patrick, *Le vieil homme esclave et le molosse…*, p. 90 : « Alors, moi qui avais convoité leurs postures impassibles, je les reconnus, je voulus les nommer, les créer, les recréer.».
[25] Cité par Price, Richard (ed), *op. cit.*, p. 11.
[26] Chamoiseau, Patrick, *op. cit.*, p. 90.

qui lui offre les moyens de se soigner de ses blessures et même des morsures de serpents venimeux.

> « Et quand la seule créature à vous demeurer hostile s'attaqua à vous, lorsque la bête-longue à tête jaune, lovée dans les halliers, bondit sur vous et vous enfonça ses crochets en plein cuisse, vous n'avez point défailli. Aucun affolement ne s'est emparé de vous. Vous avez simplement rampé jusqu'à un pied de balata sur le tronc duquel pendaient des lianes laiteuses dont vous vous êtes mis à mâcher l'écorce et les feuilles. Insensible à l'engourdissement mortel qui envahissait le bas de votre corps. / Puis à l'aide d'un éclat de roche effilé, vous avez scarifié la blessure et y avez apposé un cataplasme composé de ces mâchures avant de vous adosser au pied de bois, luttant de toutes vos forces contre l'assoupissement. […] Au bout d'un paquet d'heures, la plaie finit par dégonfler. Votre jambe se fit moins lourde. Dans votre poitrine, votre cœur cessa de chamader. Et quand vous avez recommencé à marcher, vous vous êtes senti à-quoi-dire le maître de l'univers, du moins celui qui vous entourait, vous cernait plutôt, depuis tout ce temps que vous aviez renoncé à mesurer. »[27]

Le Nègre Marron devient par son expérience aussi un « médecin feuille » - expression créole –, un guérisseur grâce à sa connaissance des plantes. Ici, la nature jadis hostile, devient celle qui désormais soigne et panse les plaies. Il développe un rapport intime avec cette nature et acquiert un savoir redouté du pouvoir colonial. En effet, celui qui maîtrise le savoir des effets des plantes sur la santé des hommes et des animaux peut exercer sur celle-ci une influence soit positive, soit négative détenant ainsi la double qualification de médecin-empoisonneur.

Outre la légende populaire autour de la mort du Marron Makandal, transformé en moustique, papillon ou mouche, ce dernier incarne aussi cette figure du connaisseur et empoisonneur. Au milieu du XVIII$^{e}$ siècle, Makandal était un esclave originaire d'Afrique dans la colonie française de Saint-Domingue sur l'habitation de Le Normand de Mézy au Limbé. Après avoir perdu un de ses bras lors d'un accident sur le moulin de l'habitation, Makandal fuit l'habitation et devint Nègre Marron. Pendant des années, il fut connu et craint par toute la société coloniale pour ses nombreux empoisonnements d'hommes et d'animaux. Moreau de Saint-Méry insiste sur la terreur qu'incarnait ce Nègre Marron :

[27] Confiant, Raphaël, *op. cit.*, pp. 35-36.

> « Pendant sa désertion, il se rendit célèbre par des empoisonnements qui répandirent la terreur parmi les nègres, & qui les lui soumit tous. Il tenait école ouverte de cet art exécrable, il avait des agens dans tous les points de la Colonie, & la mort volait au moindre signal faisait. Enfin dans son vaste plan, il avait conçu l'infernal projet de faire disparaître de la surface de Saint-Domingue tous les hommes qui ne seraient pas noirs, & ses succès qui allaient toujours croissants avaient propagé un effroi qui les assurait encore. La vigilance des magistrats, celle du gouvernement, rien n'avait pu conduire jusqu'au moyen de s'emparer de ce scélérat, & des tentatives punies de mort presque soudaine, n'avaient servi qu'à terrifier encore plus. »[28]

Ce Nègre Marron de par son expérience de la nature de l'île, développa un savoir des plantes pouvant semer la terreur dans la société coloniale.

La deuxième figure historique qui illustre le mieux ce savoir de la nature découlant de la figure du Nègre Marron, demeure celle de Toussaint L'ouverture. Né aux alentours de 1743, Toussaint fut d'abord esclave à Saint-Domingue sur l'habitation Bréda. Il fut un esclave domestique, cocher, jusqu'à son affranchissement autour de 1776. Avant son affranchissement, il bénéficia déjà de la part de son « maître » Bayon de Libertat, « d'une liberté de savane » lui permettant de circuler librement sans être pour autant affranchi. À travers cette *praxis* marronne par laquelle il pouvait circuler librement, il acquit un savoir de celle-ci, qui fit de lui un médecin-feuille. C'est en tant que médecin qu'il s'est approché des insurgés durant les soulèvements des esclaves à Saint-Domingue, avant d'en devenir le leader.

## Le Marron et la terre

Outre un rapport au vivant, un rapport à la nature et à ses fruits, à sa biodiversité, l'échappée du Marron inaugure aussi un rapport à la terre. Les montagnes et les forêts au sein desquelles des Marrons poursuivent leur échappée, ne font pas qu'inaugurer une relation de l'ancien captif africain avec cette nature caribéenne, elles instaurent aussi un rapport à la terre radicalement différent de celui institué par la société de plantation. Ce rapport se caractérise par une expérience proche de la paysannerie, et surtout une certaine appropriation de la terre illustrée par les nombreuses stratégies de défense qui, par moment, érigèrent ces terres en territoires d'un soi.

[28] Moreau de Saint-Méry, Louis Élie, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue. Tome 1*, Paris, Dupont, 1797-1798, p 652 (orthographe originale).

### *Le Nègre Marron paysan : production, habitant*

Emprisonné dans la permanence de l'impermanence, aucune des œuvres du Nègre Marron n'a vocation à durer allant jusqu'à confondre la perception même du temps. Livré dans une délirante solitude à la nature, en véritable robinson créole, il développe avec celle-ci à la fois un rapport fantasmagorique, mystique voire religieux et une extrême précarité face à ses besoins primaires et aux aléas naturels. Dans ce contexte, il se retrouve dans une sorte d'autonomie forcée dans son rapport à la nature et surtout à la terre. Il se doit d'assumer une autonomie face à l'espace et à la terre qu'il occupe afin de pourvoir à ses besoins. Il y assume une responsabilité et crée une autonomie en ce que cette terre doit pouvoir le nourrir et l'abriter. Pourtant, hormis les cas où les Marrons parvinrent à une organisation militaire forte, la découverte d'un camp sonnait souvent la fin immédiate ou à court terme de celui-ci. Bien que cette terre trouvée soit la condition de sa survie, le Marron doit être prêt à la quitter à n'importe quel moment, au moindre son des pas des chasseurs de Nègres Marrons afin de poursuivre sa fuite sans fin. Tout établissement, toute construction, toute production sont toujours frappés du sceau de l'interdit. Si un tel aménagement est découvert alors il faut être prêt à l'abandonner à l'infini sans un seul moment de répit.

Bien qu'elle se déroule dans des conditions précaires, cette expérience autonome de la terre inaugure une manière d'habiter-la-terre qui, si elle n'est pas inédite dans ces sociétés coloniales à tout le moins demeure impossible pour les personnes en état d'esclavage. Le Nègre Marron, lui, se doit d'inventer des méthodes de cultures, de choisir les denrées et autres produits de la terre qu'il sèmera. Il se doit aussi d'organiser cette agriculture marronne avec les moyens à disposition et pour cela nourrit un rapport éminemment créatif à cette terre. Lors de sa rencontre avec une communauté marronne à la fin du XVIII$^{e}$ siècle, le capitaine Stedman décrit l'ingéniosité déployée par celle-ci pour subvenir à ses besoins comprenant la fabrication d'outils tels que des tasses à partir de calebassier, d'ingrédients tels que le sel, le beurre et même l'alcool. « Incroyables, affirma le capitaine Stedman, sont les artifices utilisés par ces gens dans les bois. »[29]

Les esclaves agriculteurs, ceux et celles qui plantent et coupent la canne, ceux et celles qui la rentrent au moulin, et ceux et celles qui récoltent le coton, n'eurent aucune maîtrise et aucune part dans les décisions concernant les denrées à cultiver. Bien que du travail de leur corps dépendent les récoltes et les profits générés par l'exploitation agricole, ils subissent les choix et décisions des autorités coloniales. Cette expérience brime leur créativité en rapport à

[29] Cité dans Price, Richard (ed), *op. cit.*, p. 11.

la terre. Cette impossibilité à nouer un rapport autonome à la terre pour l'esclave est l'une des caractéristiques de l'organisation sociopolitique de la colonisation. Aussi l'expérience neuve du Nègre Marron des mornes, bien qu'elle ne remette pas en cause l'organisation agricole coloniale, lui fait violence en attestant de la possibilité d'une autre manière d'habiter ces terres.

L'expérience historique d'un rapport à la terre qui reflète l'autonomie particulière de la figure politique du Nègre Marron demeure celle du jardin créole. Sur ces lopins de terre alloués par le maître aux esclaves, ceux-ci avaient une relative liberté de planter les denrées souhaitées et ainsi d'assumer une certaine responsabilité pour cette terre. Cependant les esclaves ne pouvaient cultiver ce jardin que pendant les jours de repos, c'est-à-dire en marge de l'organisation agricole structurelle de la colonie. Les autres jours étaient consacrés à la plantation. L'autonomie relative du jardin créole était conditionnée à la poursuite du travail dans la plantation, déchargeant les maîtres de l'obligation de nourrir leurs esclaves.

Le Nègre Marron, éloigné de la mécanique plantationnaire peut alors s'adonner à cette créativité de l'exigence d'une survie dans les bois. A la logique financière qui commande le système des plantations coloniales, celle qui subordonne toute l'organisation agricole des colonies depuis les denrées jusqu'à l'utilisation des ressources et le recours à une main d'œuvre servile, le Nègre Marron oppose une logique vivrière. Le partage du temps du nègre des jardins créoles est renversé. La terre a pour but premier pour lui de le nourrir et de prendre soin de lui et non d'enrichir un autre. Plus encore, par cette expérience, il manifeste la possibilité d'une terre dont la fin puisse être en elle-même et dont la valeur n'est plus subordonnée à un marché spéculatif extérieur. L'existence de cette pratique par elle-même défie les velléités totalisantes du pouvoir colonial.

Par cette logique vivrière, le Nègre Marron se présente comme le véritable ancêtre du paysan créole. La paysannerie de ces sociétés créoles développées après l'abolition de l'esclavage à bien des égards offre des expériences du rapport à la terre proche de celui des Nègres Marrons. Pour monsieur Joan, membre fondateur d'une des plus importantes organisations paysannes d'Haïti, la paysannerie « commence avec le marronnage »[30]. En Martinique, contrairement à l'assertion d'Édouard Glissant d'une absence de paysannerie, Christine Chivallon démontre le développement d'une paysannerie pratiquant une agriculture

[30] Entretien avec Mr. Joan, Port-au-Prince, Juillet 2013.

vivrière dans les mornes de l'île, au sud et au Nord[31]. Cette paysannerie s'est établie dans les mêmes espaces où jadis erraient les Nègres Marrons. Ces expériences furent le lieu de rencontres et d'assomption d'une responsabilité pour ces terres en ce que de leurs produits et de leur préservation dépendait la survie de ces hommes et ces femmes. Ces terres furent ainsi les lieux de créativité et de relative autonomie. Cette relative autonomie agricole face aux ressources de la nature et de la terre est une des modalités de l'expérience du Nègre Marron dans sa fuite. *Dans sa fuite, le Marron habite la terre.*

### *Le Nègre Marron « écologiste » et « gouverneurs des bois »*

L'intimité avec la nature et l'appropriation de ces espaces et des ces terres que le Nègre Marron installe à travers sa fuite a pour conséquence de fonder une communauté de destin entre le Marron, la terre et la nature. Ces espaces, ces terres et cette nature étant les conditions dans sa fuite, il voit sa survie se confondre avec celles-ci. C'est ici que le Marron développe un rapport inverse à l'abandon premier et à l'épreuve de la mort où celui-ci demandait la protection d'une terre et d'une nature-mère. Pour sa survie, d'une terre refuge, d'une nature qui abrite, d'un espace qui cache, le Nègre Marron développe une attitude où il devient celui qui préserve cette terre, qui prend soin de cette nature, qui conserve cet espace. De manière anachronique, *le Nègre Marron devient le premier écologiste des sociétés créoles*. Cette attitude écologiste se remarque d'abord par le soin et le souci qui sont portés à cette terre de vie et à cette mère-nature, par la manière dont ce Marron fera de ces espaces un *oïkos*, dont il a appris le langage, le *logos*. Contrairement à la société de plantation, les communautés marronnes, surent vivre à partir de leur entour, à l'intérieur dira-t-on aujourd'hui d'une empreinte écologique restreinte. Cette écologie marronne tracée dans la fuite est pourtant fondatrice d'un rapport à la nature et d'un rapport à la terre dans ces sociétés créoles.

Cette attitude écologiste prend une forme plus conflictuelle dans les instances où cet espace de vie devint menacé, non pas par les autorités coloniales qui recherchaient ces Marrons, mais par des concessionnaires qui souhaitaient défricher, couper des forêts et soumettre ces terres à l'exploitation coloniale. La communauté de destin des forêts et des Marrons fut telle dans les Antilles, qu'il est possible de suivre le développement du marronnage selon l'évolution de la couverture forestière des îles. Contrairement à la Colombie, au Brésil, au Surinam, et aussi à Haïti, la Guadeloupe et la Martinique eurent un faible développement du grand marronnage et de ces communautés qui perdurèrent plusieurs

[31] Chivallon, Christine, *Espace et identité à la Martinique: Paysannerie des mornes et reconquête collective 1840-1960*, Paris, CNRS, 1998.

dizaines d'années voire plusieurs siècles. Une des premières communautés de Marrons connue à la Martinique est celle dirigée par Francisque Fabulé. En 1665, cette communauté comprenait entre 400 et 500 personnes[32].

> « Tout change en Martinique, précise Yvan Debbasch lorsque vers 1700, les colons partent à l'assaut du bois debout ». […] Passé 1720, il n'est plus question de larges communautés réunissant un grand nombre de déserteurs »[33]

Le défrichage étant plus lent en Guadeloupe, on trouve encore des troupes importantes dans les années 1720. Par exemple le 6 mars 1726, le ministre signale une bande de 600 Marrons[34]. Des signalements de ce genre continueront jusqu'en 1735. Comme le montre Yvan Debbasch, le sort de ces communautés fut intimement lié à l'état du défrichement et de la déforestation :

> « Les Marrons savent si bien que le défrichement sonne le glas des communautés de fugitifs qu'ils s'y opposent de toutes leurs forces : à la Grande-Terre – l'île jumelle de la Guadeloupe – les Grands-Fonds, « bien que réputés pour être le meilleur terrain », restent inhabités « par crainte des Nègres Marrons qui des forêts de ce canton croient faire leur retraite et leur fort » ; les plus courageux des concessionnaires ont dû reculer devant les bandes. » [35]

Dans la défense de leurs lieux de vie et de refuge, se trouve ici une des premières actions écologiques populaires. À la suite du développement de la déforestation, aucune grande communauté n'a été créée.

Cette posture protectrice des forêts fut explicitement retrouvée à Sainte-Lucie. Durant les guerres de Marrons contre l'empire colonial britannique, les Marrons s'étaient constitués en groupes armés, en *freedom fighters* afin de lutter pour leur liberté. Des alliances furent formées entre ces Marrons et quelques officiers de l'Armée Française. Le rapport instauré entre ces Marrons, ces terres et les forêts de l'île est traduit dans le nom que ces armées de défense se sont données : « l'Armée Française dans les Bois »[36]. Cette armée composée majoritairement de Marrons fut redoutable comme en attestent les historiens Deveaux, Harmsen et Ellis :

---

[32] Debien, Gabriel, *le marronage aux antilles Françaises au XVIIIe siècle*, Caribbean Studies, Rio Piedras, Puerto Rico 1966., p. 4.
[33] Debbasch, Yvan, « Le marronnage : essai sur la désertion de l'esclave antillais »…,p. 69.
[34] Debien, Gabriel, *op. cit.*, p. 5.
[35] Debbasch, Yvan, *op. cit.*, p. 67.
[36] Deveaux, R., Ellis, G. & Harmsen, J., A *History of St-Lucia, Vieux-Fort (St-Lucia)*, Lighthouse Road Publications, 2014, p. 65.

> « Unlike the regular British soldiers, these members of *L'Armée Française dans les Bois* did not fight for prize money or booty: they fought for their lives. Moreover, their commitment was undoubtedly peppered with vivid memories of the humiliations suffered under slavery and the bloody suppression of recent slave uprisings » [37].

En Dominique, des Marrons se sont organisés de manière similaire en armée dans les bois. L'un des plus célèbres chefs Marrons, Jacko, a marronné pendant 46 ans. Connu comme le « plus ancien chef » et « la tête suprême », il prit part aux deux *Maroons Wars* opposant Marrons et autorités coloniales britanniques. Jacko se faisait appeler « governor of the woods », (le gouverneur des bois)[38].

Enfin, cette figure du Marron gouverneur des bois et écologiste trouve son expression la plus évidente dans l'histoire des Marrons du Surinam, qui s'appellent les Saramaka. Cette communauté marronne fondée au XIX[e] siècle existe encore aujourd'hui. Les Saramaka ont lutté ces dernières années pour préserver leurs forêts contre les prédations de l'État du Surinam. Cette lutte leur valut le *Goldman Environmental Prize*, prix considéré comme l'équivalent du prix Nobel de l'environnement. À l'image de la figure du Marron, ils ont été consacrés internationalement comme des écologistes remarquables.

## B. De l'identification à la nature à la rencontre de l'indien-Caraïbe : un « ensauvagement » ?

### Aristote, Hegel et le Nègre Marron : une identification philosophique à la nature

À travers cette rencontre avec la nature lors de la fuite de l'esclave, les différents rapports que le Marron noue avec celle-ci et la terre, et ces diverses expériences historiques, une identification se produit entre cette figure et la nature sur plusieurs plateaux. D'abord, j'ai pu distinguer une identification romantique que les écrivains créoles tels que Chamoiseau et Confiant ne manquent pas de retracer. Par cette rencontre avec la nature née de sa fuite originelle, l'esclave est métamorphosé. Il devient une « créature de céans »[39], véritable « homme des bois » [40], et fait corps avec la nature de cette terre-mère adoptée. De naturaliste,

[37] Ibid., p. 65.
[38] Patullo Polly & Wiltshire Bernard (ed), *Your time is done now. Slavery, Resistance and Defeat : The Maroon Trials of Dominica (1813-1814)*, London and Traflagar (Dominica), Papilote Press, 2015, pp. 152-153.
[39] Confiant, Raphaël, *Nègre Marron…*, p. 40.
[40] Ibid., p. 122.

le Marron devient un homme de la nature. « A force de regarder les arbres, affirme Césaire, je suis devenu un arbre »[41] :

> « Voilà ceux, raconte Chamoiseau, que la lumière habille de secrets, ou ceux qui s'enveloppent d'un halo de fait-noir. Tous sortaient de terre comme d'un ventre défoncé avec la même puissance. Je voulus me vautrer dans cette terre d'où s'élevaient tant de forces. Et cette beauté alliançait et la terre et le ciel, et la nuit et le jour. Je me couvris d'humus puis de tuf ramené dessous mes ongles fouisseurs. »[42]

Le Marron n'est plus uniquement le naturaliste, l'écologiste, le paysan, il est littéralement composé de cette nature. Ensuite, j'ai pu observer que cette identification se déploie au niveau anthropologique où le Nègre Marron devient effectivement celui dont les expériences historiques attestent d'une vie dans la forêt, où il se nourrit de celle-ci et arpente ses recoins.

Ici, au-delà de l'identification romantique ou de l'expérience anthropologique, je souhaite explorer les chemins particuliers de l'identification philosophique à la nature à l'œuvre chez le Nègre Marron. À cette fin, je commence par l'identification à la nature du Nègre Marron inscrite dans l'étymologie de l'expression utilisée pour désigner l'esclave fugitif. Plusieurs hypothèses sont admises sur l'origine et l'étymologie du mot « Nègre Marron ». Au moins une de ces étymologies consacre une animalisation de l'esclave, en l'associant à l'animal domestique qui repart vivre à l'état sauvage[43]. Pour Fernando Ortiz, s'appuyant sur le dictionnaire de langue de 1535, le mot « cimarron » viendrait de « cima », « ces hauteurs où erraient les animaux et les esclaves en fuite »[44]. Cette étymologie atteste d'une association entre le Marron et la nature sauvage. Au fond, l'association entre le Marron et un état de nature, déjà à l'œuvre dans l'étymologie du mot, est triple. Afin de saisir le rapport entre le Nègre Marron et la nature d'un point de vue philosophique, il importe de procéder par étape et d'analyser successivement l'intrication conceptuelle de l'esclave et de la nature, du nègre et de la nature, puis de l'esclave fugitif et de la nature.

---

[41] Césaire, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983 [1939], p. 28.
[42] Chamoiseau, Patrick, *Le vieil homme…*, p. 91 .
[43] Peytraud, Lucien, *L'esclavage aux Antilles Françaises avant 1789d'après des documents inédits des archives coloniales. Thèse présentée à la Faculté des lettres de Paris*, Paris, Hachette, 1897, pp. 342-343.
[44] Ortiz, Fernando, *Los negros esclavos*, La Habana, Éditions Ciencas Sociales, 1975, p. 362 : «Derivase según el diccionario de la Lengua de *cima*, porque por las *cimas* andaban los animales y esclavos huidos ; asi como se dijo cerrero al animal doméstico, pero sin domesticar porque andaban huidos por los cerros ».

Pour Aristote, il existerait des êtres qui sont « par nature » esclaves. Ces hommes et ces femmes « par nature » seraient aptes à être commandés par ceux qui inversement par nature seraient aptes à commander :

> « En effet, être capable de prévoir par la pensée, affirme Aristote, c'est être par nature < apte à > commander c'est-à-dire être maître par nature, alors qu'être capable d'exécuter physiquement ces <tâches>, c'est être <destiné> à être commandé c'est-à-dire être esclave *par nature. »* [45]

L'esclave de par sa nature serait un bien à acquérir. Il serait naturellement esclave d'un maître duquel il recevrait ordres et œuvrerait à la production de la maisonnée[46].

> « Ce que sont la nature et la fonction de l'esclave, c'est donc clair à partir de ce <qui précède>. Car celui qui par nature ne s'appartient pas mais qui est l'homme d'un autre, celui-là est esclave par nature ; et est l'homme d'un autre celui qui, tout en étant un homme, est un bien acquis, et un bien acquis c'est un instrument en vue de l'action et séparé de celui qui s'en sert »[47].

Ce rapport nouant deux hommes selon la modalité du maître et de l'esclave serait pour Aristote le fruit de ce qu'il nomme « nature ». Il en va ainsi par « nature ». Dans *Les Politiques* Livre I, du chapitre 2 au chapitre 7, il est possible de distinguer trois attributs de cette dite nature engendrant le maitre et l'esclave. Ce rapport naturel découlerait en premier lieu de la *naissance*. Aristote expose la contradiction de ceux qui pensent que l'esclavage provenant de la guerre est juste en affirmant qu'il n'est pas concevable que « les mieux nés [puissent] être esclaves et enfants d'esclaves][48]. Par la naissance, déduit Aristote, il existe des gens qui sont, nécessairement, les uns esclaves partout, les autres nulle part »[49]. En second lieu ce rapport naturel se retrouve inscrit dans *le corps* :

> « Et la nature veut marquer dans les corps la différence entre hommes libres et esclaves : ceux des seconds sont robustes, aptes aux <travaux> indispensables, ceux des premiers sont droits et inaptes à de telles besognes, mais adaptés à la vie politique (laquelle se trouve partagée entre les tâches de la guerre et celles de la paix). »[50]

Plus exactement, ce rapport naturel entre maître et esclave serait inscrit dans les rapports respectifs entre l'âme et le corps. La distinction des corps n'étant pas suffisante car il arrive que l'on retrouve des maîtres et des esclaves dans des dispositions corporelles contraires à ce

[45] Aristote, *Les politiques*, (trad. Pierre Pellegrin), Paris, Flammarion, 1990, pp. 87-88 (I, 2, 1252-a), je souligne
[46] Ibid., p. 97 (I, 2, 1253-b): « Or la vie est action et non production, c'est pourquoi l'esclave est un exécutant parmi ceux qui sont destinés à l'action ».
[47] Ibid., p. 98 (I, 4, 1254-a).
[48] Ibid., p. 106 (I, 6, 1255-a).
[49] Ibid., p. 106 (I, 6, 1255-a).
[50] Ibid., p. 102 (I, 5, 1254-b).

qui fut précédemment exposé. Aussi importe-t-il pour Aristote, de « considérer l'homme qui est dans les meilleurs dispositions possibles tant du point de vue du corps que de l'âme »[51]. La distinction serait donc à trouver entre ceux qui ne savent utiliser que leur corps[52].

Enfin, le troisième attribut de la nature engendrant le maître et l'esclave réside dans *le rapport à la raison* :

> « Est, en effet esclave par nature celui qui, en puissance, appartient à un autre (et c'est pourquoi il <appartient de fait> à un autre), et qui n'a la raison en partage que dans la mesure où il la perçoit <chez les autres> mais ne la possède pas <lui-même>, car les animaux ne perçoivent aucune raison, mais sont asservis à des impressions »[53].

Si les maîtres possèdent la raison, les esclaves eux « ne la possèdent pas » mais ne percevraient que les impressions nécessaires à la réception des ordres et tâches à effectuer. De cette élaboration aristotélicienne, l'esclave est présenté comme prisonnier de sa nature. La nature ici n'évoque pas la biodiversité des forêts, des paysages et des cours d'eau, mais plutôt l'essence de ces êtres marquée par leur naissance, leur corps, leurs rapports entre corps et âme, et leur non-possession de la raison. Le cœur de cette élaboration théorique d'Aristote et le sens de cette référence constante au « par nature » réside dans la confusion de l'essence et de la fin. L'implicite de cette théorie suggère que la nature contient en elle-même la fin, la visée voire la destinée d'un être[54]. De ce premier rapport à une nature, décrit à travers Aristote, l'esclave serait naturellement esclave. Mieux encore, il est à son « avantage » d'être esclave : « Que donc par nature les uns soient libres et les autres esclaves, c'est manifeste, et pour ceux-ci la condition d'esclave est avantageuse et juste »[55]. Dans ce sens, la nature n'est pas associée à une quelconque caractéristique du milieu.

Dans *la raison dans l'histoire*, Hegel procède à une association particulière du Noir et de la nature. Dans le chapitre « fondement géographique de l'histoire du monde », Hegel donne une description de l'Afrique et plus encore de l'Afrique Subsaharienne, « l'Afrique à proprement parler » comprenant ses habitants « les Noirs ». Le Noir demeurerait dans un état de nature, sans civilisation, où il n'aurait aucune conscience d'un esprit universel ou de

---

[51] Ibid., p. 100 (I, 5, 1254-a).
[52] Ibid., pp. 101-102 (I, 5, 1254-a à b) : « Ceux qui sont aussi éloignés <des autres hommes> qu'un corps l'est d'une âme et une bête sauvage d'un homme (et sont ainsi faits ceux dont l'activité consiste à se servir de leur corps, et dont c'est le meilleur <parti> que l'on puisse tirer), ceux-là sont par nature esclaves […] ».
[53] Ibid., p. 102 (I, 5, 1254-a à b).
[54] Ibid., p. 90 (I, 5, 1252-b), : « nature est fin : ce que chaque chose, en effet, est une fois que sa genèse est complètement achevée, c'est cela que nous disons être la nature de cette chose ; par exemple <la nature> d'un homme, d'un cheval, d'une famille. ».
[55] Ibid., p. 103 (I,5, 1254- b).

quelque chose de supérieur à lui-même[56]. « Le Noir présente l'homme naturel dans toute sa sauvagerie et sa nature indomptable »[57]. À l'état sauvage, le Noir serait celui dont les actions seraient déterminées par le rythme de la nature. Il devient l'être qui demeure entièrement enfermé dans le cercle naturel des saisons, des pluies, des crues et des récoltes et de ce fait fut pensé comme sans histoire.

Cette conceptualisation du Noir et de la nature engendre une résonnance particulière des expressions « esclave noir » ou encore « esclave nègre ». « Esclave noir » ou encore « esclave nègre » donne lieu à une résonnance sémantique : un même être incarne à la fois celui dont l'essence le pousse à être commandé, à être l'esclave d'un maître lui devant appartenance et obéissance, à la fois celui qui dépourvu de raison ne peut que suivre continuellement le cercle infini de la nature. L'esclave Noir africain symbolise celui qui est donc né pour être esclave et celui qui n'ayant pas vocation à édifier des structures et des villes dominant la nature fait corps avec celle-ci, par exemple dans le travail de la terre. *L'esclave noir est donc celui qui, « par nature », est commandé par la nature*. Emprisonné d'une dite nature au sens d'une essence, il est asservi par ses besoins, par les rythmes des saisons, par les géographies de ses milieux de vie.

Ainsi, à travers certains écrits philosophiques « l'esclave noir » présente déjà une identification à la nature. L'expression « Nègre Marron » ajoute une autre association à la nature pour l'esclave fugitif. Désigner l'esclave fugitif de « Marron », maintient l'esclave noir dans le registre de la nature sauvage. Utiliser une expression réservée aux animaux pour désigner l'esclave contribue à associer celui-ci à un animal tel que le cochon, le sanglier ou le cheval, bref à un cheptel. Cette qualification tend également à déconsidérer la portée politique du geste du Nègre Marron. En second lieu, la signification du « Marron » comme de la bête qui, préalablement domestiquée, *retourne* à l'état sauvage entérine la conception du noir comme étant un être vivant à l'état sauvage, pré-civilisationnelle. La fuite par le Noir esclave de la plantation ou de l'atelier, de même que la fuite de l'animal domestique, serait alors nécessairement le retour à un état de nature, pré-civilisationnel et conséquemment une forme de retour aux commandes des rythmes et de saisons de la nature, caractéristique du Noir. *Le Marron serait celui qui par nature est commandé par la nature et retourne à la nature*.

[56] Hegel, G., *La raison dans l'histoire, introduction aux leçons sur la philosophie de l'histoire*, (trad. Laurent Gallois), Paris, Éditions Points, 2011, pp. 160-171.
[57] Ibid., p. 162.

## Le Nègre Marron : l'« ensauvagement » ou la rencontre avec l'indien-Caraïbe

> « Errant dans les bois pour échapper aux poursuites, ces bandes éphémères se nourrissaient de feuilles, de fruits sauvages. Cette vie errante de fugitifs sans feu ni lieu, sans attache, livrés au brigandage, en dehors de tout contact avec l'extérieur, n'a qu'un nom : l'ensauvagement. »[58]

Si une identification entre le Nègre Marron et la nature est à l'œuvre, le Marron est-il pour autant un sauvage ? Plus précisément, procède-t-il à un « ensauvagement » comme l'entend Luc-Joseph Pierre. Cette interrogation ne se place pas au niveau des connotations. Il ne s'agit pas ici de se demander si les pratiques de survie des Marrons sont « sauvages » au sens de non civilisées, voire barbares. Avant de désigner des pratiques dites non civilisées, le mot « sauvage » dans les Caraïbes désignait l'Indien-Caraïbe, celui qui habitait ces îles et ces terres avant la colonisation européenne, bref l'autochtone. Le Nègre Marron par sa fuite, devient-il un autochtone ? Parvient-il à passer outre la rupture coloniale du rapport à la terre et à la nature, parvient-il à transcender ce grand partage moderne que désignait Descola et établir une nouvelle relation à ces terres et natures nouvelles suivant ces « figures du continu »[59]? En d'autres termes, le Nègre Marron s'ensauvage-t-il vraiment ? Dans ce cas, quelles relations existent-ils entre le Marron homme de la nature et le « sauvage » Indien des Caraïbes et des Amériques ?

Dans sa fuite vers les forêts, à l'intérieur des terres, dans sa recherche éperdue d'un abri dans la nature, le Marron ne rencontre pas une nature vierge. Ces paysages conservent les cendres d'une relation préexistante à l'échappée du Marron entre ces terres et l'Amérindien. A travers cette fuite, se produit figurativement une rencontre entre le Marron et l'Indien-Caraïbe ou l'Amérindien. Elle se manifeste d'abord par une similarité minimale du rapport à la terre et à la nature en ce que de celle-ci dépendent la survie du Caraïbe et du Marron. Bien entendu, ces deux figures eurent un rapport très différent au monde. Tandis que le Nègre Marron se voit hanté par la possible découverte de son refuge par le monde colonial, l'Indien-Caraïbe s'inscrit dans une plus longue durée dans le monde. Il est d'emblée reconnu comme un autre par les Européens avec lequel une confrontation, quel que soit ses formes, est nécessaire. Cependant, les guerres entre les puissances coloniales et les Indiens-Caraïbes, eurent pour conséquence d'établir une similarité du rapport à la terre et à la nature entre la figure de l'Indien-Caraïbe et celle du Marron dans l'expérience de la fuite. En effet, de nombreux Indiens Caraïbes fuyaient dans les montagnes pour échapper aux armes des

[58] Pierre, Luc-Joseph, *Haïti, les origines du chaos*, Port-au-Prince, Éd. Henri Deschamps, 1997, p. 80.
[59] Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture,* Paris, Gallimard, 2005, pp. 19-57.

Européens. L'historien Lennox Honychurch, spécialiste de la Dominique, rappelle que les montagnes et les vallées de la Dominique furent d'abord les refuges des Kalinagos fuyant les Européens. Aussi pose-t-il ces Kalinagos comme les premiers Marrons des Caraïbes[60].

Plus qu'un rapport similaire dans la dépendance à la terre et la nature pour survivre, ou dans l'expérience de la fuite des autorités coloniales, cette rencontre trouve des illustrations historiques concrètes où des alliances et cohabitations prirent place dans les Antilles. Peut-être que l'alliance la plus connue dans les Caraïbes demeure celle des Black Caribs de Saint-Vincent. Ces Black Caribs proviennent de l'association de Marrons qui auraient fui les îles voisines, ou qui se seraient enfuis d'un navire négrier qui fit naufrage sur l'île[61], et auraient rejoint les Indiens-Caraïbes vivant dans l'île à ce moment. Ici, l'Indien-Caraïbe est celui qui montre le chemin de la nature au Marron d'origine africaine. L'indien-Caraïbe devient le gardien des portes de la nature et de ces terres. Ce Marron découvre ces terres cachées et cette nature nouvelle à travers les traces de l'Indien Caraïbe. Cette rencontre est explicite dans la nouvelle de Chamoiseau *L'esclave vieil homme et le molosse*, où la fuite du vieil homme esclave s'arrête au pied d'une roche gravée par un Indien Caraïbe, comme si celle-ci était une indication posée, un panneau signalétique, un signe montrant le chemin de la nature à ce Marron.

La présence contemporaine de la figure de l'Indien-Caraïbe, comme gardien des mers, des terres, de la nature et des sols des Antilles se remarque aux nombreuses initiatives qui visent à réhabiliter certaines pratiques caribéennes comme la navigation en canoé entre les îles. Elle est apparue singulièrement dans mon entretien avec l'une des responsables du Parti écologiste Martinique Écologie, pour qui, la préservation écologique de l'île passe par un retour à la cosmogonie de l'indien Caraïbe « ancrée » dans le sol[62].

Malgré ces rencontres, ces alliances et parfois ces communautés d'expériences de fuite, le Marron ne devient pas un Indien-Caraïbe. Le Marron n'est pas un « sauvage ». S'il reprend des pratiques et des chemins tracés par l'Indien-Caraïbe, il inaugure une expérience anthropologique propre, provenant tant de la spécificité de cette expérience de fuite de l'esclavage à la suite du transbordement des ancêtres que des pratiques et rapports au monde hérités des croyances africaines qui ont perduré. Le Marron ne devient pas le sauvage de ces

[60] Honychurch, Lennox, *Negre Mawon, The fighting Maroons of* Dominica, Dominica, Island Heritage Initiatives, 2014 chapter 3 : « The First Maroons_ the Kalinago foundation », p. 29-38.
[61] Cette histoire reste encore débattue.
[62] Entretien avec Mme Taï, Case-Pilote, Martinique, octobre 2014.

îles, car le « sauvage » est déjà là. Plus encore les cosmogonies marronnes ne peuvent faire l'impasse sur l'histoire de cette terre quittée et cette terre nouvelle rencontrée. Contrairement à l'Indien-Caraïbe, il sait qu'à l'origine il ne fut pas de cette terre-là. Et puis, au-delà des différentes histoires et temporalités de l'arrivée sur ces terres – les Indiens Caraïbes sont aussi arrivés – les Marrons d'origines africaines conservent à travers leur rencontre d'une nature nouvelle, des rapports au monde naturel propres à leurs expériences africaines. Dans sa célèbre étude *Par-delà nature et culture*, Philippe Descola, rappelle les différentes figures du continu à travers le monde et les continents, c'est-à-dire les différentes manières par lesquelles des peuples ne se conçoivent pas dans le monde par le prisme d'un dualisme nature/culture caractéristique du monde moderne. Descola repère toutefois une « frontière entre la nature et la société […] plus affirmée » en Afrique que dans l'Océanie, l'Amérique ou l'Asie[63] à travers la distinction entre le village et la brousse. Descola retrouve cette même frontière dans l'expérience des Marrons de la forêt du Chocó en Colombie, ce qui n'est pas le cas des Indiens Embéra qui y vivent :

> « Ces spécificités africaines se sont d'ailleurs perpétuées en Amérique à la suite de la déportation esclavagiste. C'est ce que montrent bien les représentations contrastées de la forêt humide du Chocó colombien par les Indiens Emberá et par les populations noires issues du marronnage qui y résident depuis le XVII[e] siècle, en contact constant avec les Indiens : pour les premiers, la forêt est un prolongement familier de la maison où l'on mène des échanges rituels d'énergie avec les animaux et les esprits qui les gouvernent, les secondes n'y voient qu'un lieu sauvage, obscur, dangereux, dont on évite autant que possible la fréquentation, une antithèse absolue de l'espace habité »[64]

Aussi, si l'expérience du Marron de cette nature et de ces terres reprend les rapports mis en place par les Indiens d'Amériques et de la Caraïbe, le Marron institue un véritable nouveau rapport à celle-ci, qui n'est ni « ensauvagement », ni exploitation moderne coloniale.

[63] Descola, Philippe, *op. cit.*, pp. 49-50 : « L'Afrique, en effet, semble se distinguer des cas examinés jusqu'à présent en ce que la frontière entre la nature et la société y paraît plus affirmée, transcrite dans des classifications spatiales, des cosmologies et des conceptions de la personne qui différencient assez nettement humains et non-humains. Ainsi l'opposition tranchée entre le village et la brousse- le *bush* dans la littérature anglosaxonne- revient-elle comme une letimotiv dans toutes les monographies africanistes : le premier est le lieu de l'ordre social, construit par le labeur, entretenue par le rituel, garanti dans sa pérennité par la hiérarchie segmentaire et par la présence des ancêtres, tandis que la seconde est une périphérie dangereuse, peuplée d'espèce prédatrices et de génies malfaisants, espace anomique associé à la mort et source ambigüe de puissance masculine. »
[64] Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*…, pp. 50-51.

## C. Les limites de l'écologie politique du Nègre Marron: le retour du monde et l'oubli du genre

### Menaces internes et menaces externes : l'inévitable question du monde

Si le Nègre Marron se fait écologiste, les expériences d'autonomie du Nègre Marron en rapport à la terre, à la nature et ses ressources présentent des limites non négligeables. En premier lieu, l'autonomie marronne se révèle relative particulièrement en ce qui concerne les outils et la technologie nécessaire à leur entreprise. Si faisant preuve d'ingéniosité les Marrons se créent et se construisent une partie de leurs outils, le reste provient nécessairement de la plantation, de l'atelier ou encore de la ville coloniale. Ils se doivent de l'emporter avec eux au moment de la fuite ou doivent régulièrement venir s'approvisionner (notamment en armes et munitions) risquant la capture. Outre la viabilité des communautés marronnes – en général elles souffraient d'un déséquilibre entre le grand nombre d'hommes et le petit nombre de femmes[65] –, cette dépendance constitua toujours une limite à prendre en compte dans leurs expériences. Cependant, la limite majeure de ces expériences réside dans le trait fondamental du Nègre Marron, la croyance en une fuite du monde colonial ou encore le postulat qu'il serait possible de faire fi du monde colonial. Cette posture politique du Nègre Marron radicale suscitée par l'esclavage rend impossible l'assomption d'une responsabilité de ces terres face au monde. Elle entraîne la double menace d'une rencontre fatale avec le monde « extérieur » et d'un dépérissement interne par dégénérescence. La fiction de cette existence hors-monde renferme tant la difficulté d'une survie sans rapport au monde que celle d'une rencontre violente avec le monde car celui-ci ne vous reconnaît pas. Cette double menace est matérialisée et visible dans ses dimensions écologiques à travers deux situations contemporaines dans l'arc caribéen : le cas des paysans haïtiens et celui des Marrons du Surinam face à la déforestation.

#### *Les paysans Haïtiens et la déforestation : descendants des Nègres Marrons*

Les paysans haïtiens trouvent dans les Nègres Marrons des ancêtres. Des ancêtres qui ne tiennent pas nécessairement d'une généalogie avérée, où chaque paysan pourrait retrouver dans sa lignée un Marron fondamental, mais qui furent des pionniers dans les mornes instaurant un rapport à la terre et au monde de la ville que par bien des aspects, bon gré mal

[65] Price, Richard, *Maroon societies…*, pp. 18-19: « Perhaps the most serious threat to the internal peace of early maroon societies involved rights over women. During the early colonial period throughout the Americas, there was a severe imbalance of male to female slaves, and this proportion was further increased among the orginal bands of runaways because a disproportionately large number of men successfully escaped from plantation life. ».

gré, les paysans aujourd'hui perpétuent. Acculés à une existence éloignée des centres de décisions urbains, loin du souci des représentants de l'État, les paysans contemporains présentent des similitudes avec les anciennes communautés Marronnes. Dans un relatif isolement, ceux-ci nourrissent une certaine méfiance vis-à-vis des gens de la ville. La ville représente l'autorité capable de semer terreur et parfois désastres dans les mornes[66]. Mr Joan raconte dans notre entretien ce rapport de méfiance avec le proverbe créole « habitant pas misè la ville ».

> « Habitant, pas misè la ville. Cela veut dire que quand un paysan part en ville, c'est pour très peu de temps, pour régler quelque chose parce qu'il risque d'être capturé … »[67]

Cette méfiance existe tant quand le paysan se déplace en ville que quand la ville arrive dans l'espace paysan. L'arrivée des autorités est bien souvent le signe de mauvais augures. Ce rapport de méfiance des paysans vis-à-vis de la ville mime, voire reprend, celui des Nègres Marrons face aux autorités coloniales craignant les villes et plantations des plaines. Cette résultante extranéité des paysans face à la ville donne lieu à ce qui couramment désigné en Haïti par l'expression « le pays en dehors »[68].

L'expression « pays-en-dehors » utilisée afin de caractériser l'univers rural haïtien est très significatif. Ce choix étaye la similarité de la situation paysanne et des communautés marronnes en Haïti. L'en-dehors n'est pas un lieu, mais plutôt l'autre d'un lieu. Il représente la situation d'une extranéité face à ce lieu duquel l'on est en dehors, sans pour autant développer une familiarité avec un autre lieu, où l'on se retrouverait dans un autre en-dedans. Conserver l'expression « en-dehors » signifie la situation impossible dans laquelle le paysan se trouve, demeurant en dehors de la ville, sans pour autant être ailleurs. Il n'habite donc pas un lieu, autre, reconnaissable et reconnu. Il habite, tout comme le Nègre Marron, l'inhabitable du lieu, l'en-dehors de la ville. Le paysan se retrouve ainsi dans une altérité ambigüe face à la ville. Il devient cet autre, autre de la ville, dont l'altérité demeure pourtant prisonnière d'un même auquel la réduction lui est interdite.

Dans cette atopie, les paysans, au même titre que les communautés marronnes, se doivent de survivre dans leur isolement avec les ressources dont ils disposent. N'ayant peu ou pas de support de la part de la ville et du gouvernement, ils n'eurent d'autres moyens que

[66] Voir chapitre sur Haïti.
[67] Entretien avec Mr. Joan, Port-au-Prince, Juillet 2013.
[68] Voir Barthélémy, Gérard, *Le pays en dehors : essai sur l'univers rural haïtien*, Port-au-Prince, H. Deschamps, 1989.

d'utiliser les ressources à disposition et en particulier la terre et la forêt. Le bois des arbres fut utilisé pour la fabrication de charbon de bois. Cette situation d'exclusion liée à cette fracture marronne du monde résulte en une dépendance extrême sur les ressources naturelles, cause principale de l'importante déforestation des mornes d'Haïti. Le manque d'accès à d'autres ressources, mais aussi l'exclusion d'une structure politique capable d'assumer une responsabilité pour ses concitoyens, provoquèrent cette situation que certains qualifient de « catastrophes écologiques »[69]. A chaque forte pluie, les arbres qui autrefois par leurs racines retenaient la terre et l'eau n'étant plus, des inondations grossies de terre et de roches dévalent les mornes et rappellent à la ville l'existence de ces autres « en-dehors ». La résultante érosion, diminuant également les surfaces cultivables pour les paysans aggrave une situation de misère chronique. Cette atopie marronne des paysans ayant engendré la surexploitation des forêts entraîne de l'intérieur le problème écologique de la déforestation. Bien qu'au plus proche de la forêt, la dégénérescence de l'isolement Marron des paysans haïtiens dans un territoire insulaire, mène à la déforestation et la possible déchéance des communautés.

### *Les Marrons du Surinam : la rencontre violente, la déforestation*

Les Marrons du Surinam qui contrairement aux Marrons des îles caribéennes ont perduré en communautés indépendantes bien après les abolitions de l'esclavage, jusqu'à nos jours présentent aussi un rapport au monde qui aboutit tôt ou tard à des problèmes politiques et écologiques importants dont celui de la préservation de la forêt des Saramakas. Isolés dans les fins fonds de la forêt du Surinam, luttant pour leur reconnaissance, ces Marrons furent confrontés à la spoliation de leurs ressources forestières par le « monde extérieur » qui les « rattrapent ». Après avoir respecté les accords de paix 1762, le gouvernement Surinamien construisit un barrage de l'Afobaka, qui engloutit sous les eaux au milieu des années 1960 toute une partie du milieu de vie forestier des Saramakas. Depuis, parallèlement à des atteintes aux droits de l'homme, les forêts du peuple Saramaka furent convoitées par des entreprises internationales ainsi que des organisations de protection de la nature qui tendaient toutes à expulser les Saramakas de ces espaces qui leur sont source de vie. Après des années de batailles juridiques auprès de la Commission interaméricaine des Droits de L'Homme, puis de la Cour Interaméricaine des Droits de L'Homme afin qu'elle rende une décision juridique contraignante, les représentants du peuple Saramaka eurent gain de cause[70]. Deux

[69] Saffache, Pascal, « Le milieu marin haïtien : chronique d'une catastrophe écologique », in *Etudes Caribéennes : micro insularité et dégradations des milieux marins : l'exemple de la Caraïbe*, vol. 5, [en ligne], décembre 2006, disponible sur < http://etudescaribeennes.revues.org/267?lang=en >, consulté le 1 février 2013

[70] Price, Richard, *Le Peuple Saramaka contre l'État du Surinam : combat pour la forêt et les droits de l'homme*, Paris, Karthala, 2012.

représentants des Saramakas le Capitaine en chef Wazen Eduards et un étudiant en droit Hugo Jabini reçurent le prix Goldman pour l'environnement.

Il n'en demeure pas moins que ces écologies politiques demeurent cantonnées à des espaces précis. Ni le Nègre Marron, ni l'esclave des jardins créoles, ni le paysan des mornes ne parvirent à remettre en cause le principal rapport à la terre que fut le système de plantation, symbole écologique de l'ordre colonial, et en cela ne parvinrent assumer une responsabilité pour les terres au-delà de certains espaces. Contrairement à la première « loi » de l'écologie telle que formulée par Barry Commoner, à savoir que « tout est connecté à tout le reste »[71], la responsabilité des Marrons est concentrée sur des espaces pensés hors de leurs relations au reste, hors de leurs relations à la plantation.

## Limites des écologies politiques des autres figures de fuite : le suicidaire, le kamikaze et le vengeur

Au chapitre précédent, un ensemble de figures de fuite, quelque peu différentes du Nègre Marron ont été dérivées : le suicidaire, le kamikaze et le vengeur. En revenant sur ces figures[72], qui chacune dans leurs directions prolonge l'impulsion du Nègre Marron, je restituerai les limites d'une écologie politique de la fuite.

### *Le suicidaire : le suicide comme geste politique, un prolongement du Nègre Marron*

L'une des figures de fuite les plus remarquables est celle du *suicidaire*. Par son impulsion initiale de la fuite du système esclavagiste, le suicidaire apparaît comme un prolongement radical du Nègre Marron. Cependant, il fait montre d'une radicalité indicible. Une action dont nos mots ne pourront peut-être jamais saisir le sens qui consiste à se donner la mort. De prime abord, elle marquerait l'impossible de la fuite. Le monde colonial n'offre aucun chemin physique par lequel il pourrait mener sa fuite, cette dernière se doit de trouver une autre issue, au-delà de la physique. Or, si la mort du fuyard marque par là même la fin de la fuite, alors la fuite serait « morte » avant même d'avoir débuté. Ou bien l'on fuit, ou bien l'on meurt, mais l'expression « fuite dans la mort » indiquerait bien une impasse logique, au même titre que l'impasse à laquelle ces hommes et ces femmes furent confrontés. Cette impasse éclate en chemin si l'on prête attention au sens métaphysique qu'accordaient les esclaves à ces suicides.

[71] Commoner, Barry, *The Closing Circle: Nature, Man, Technology*, New York, Knopf,1971, pp. 33-39.
[72] Excepté le « nègre épave », dont l'abandon-de-soi, ne propose pas d'écologie politique.

> « Ces malheureux, affirme Du Tertre en 1667, se voyant dans une terre où l'eau était très rare et où ils n'avaient pas à manger davantage, résolurent de se faire mourir pour retourner dans leur pays ; en effet c'est une des erreurs de ceux qui ne sont pas baptisés de croire qu'en mourant ils retourneront dans leur pays natal. »[73]

En effet, ces derniers voyaient dans le suicide la possibilité d'un retour au pays natal. Cette croyance aurait déterminé, affirme l'historienne Caroline Oudin-Bastide,

> « [les] conditions même du suicide : pendaison afin que le corps ne soit pas mutilé, mort collective afin de voyager de compagnie, paquet renfermant les objets appartenant au suicidé parfois pendu à côté de lui afin qu'il ne se retrouve pas complètement démuni à son retour en Afrique »[74].

En réponse, certains maîtres mutilaient les corps de suicidés pour dissuader les autres esclaves[75]. Aussi le suicide apparaît comme la voie d'une fuite métaphysique et la ferme possibilité de revenir en Afrique. Cet abandon définitif de l'expérience esclavagiste marque la force de ce qu'un auteur anonyme du XVIII[e] siècle nomma une « métempsycose particulière ».

> « Les défenseurs des nègres, s'indigne un mémoire anonyme en 1790, prétendent que le suicide est la suite des traitements qu'ils éprouvent ; la vérité est, que la plus grande partie des Nègres ont une métempsycose qui leur est particulière. Ils croient que, dans quelque lieu qu'ils aillent, ou qu'on les transporte, ils doivent après leur mort, soit qu'ils se la donnent, ou qu'ils l'attendent, revenir dans leur pays natal. Avancer le terme du retour la seule cause du suicide, qui est aussi familier en Afrique que dans les colonies » [76].

Si le suicide présente bien dans le contexte esclavagiste spécifique des Amériques une portée politique, l'abandon du monde qui en résulte, ne laisse aucune possibilité de développer une véritable écologie. La terre et le monde sont à fuir et non à préserver.

### *L'écologie du kamikaze*

La figure du kamikaze du navire renvoie à une forme radicale de politisation de l'écologie. Si cette terre-navire ne peut être le sol garantissant l'exercice d'une liberté et d'une égalité, alors le sol doit être détruit et les hommes avec. Il s'agit d'une forme d'écologie politique radicale, mais dont la radicalité exprime ce principe que la seule exigence de survie à bord du navire ne suffit pas à concéder un monde et que précisément sans égalité et sans liberté, la préservation d'un monde n'a plus de sens. Ici, la terre ne compte qu'en tant que

[73] Du Tertre, Jean-Baptiste, *op. cit., tome 2*, p. 516.
[74] Oudin-Bastide, Caroline, *Travail, capitalisme et société esclavagiste…,* p. 292.
[75] Moreau de Saint-Méry, Louis-Élie, *op. cit*., p. 51.
[76] Mémoire sur l'esclavage des nègres contenant réponse à divers écrits qui ont été publiés en leur faveur, par M.D. L. Garnery, Paris, 1790, cité par Oudin-Bastide, Caroline, *op. cit.*, p. 292.

potentiel objet pouvant faire violence à l'autre. Ce sont ces pratiques par lesquelles les champs de cannes étaient mis à feu afin de manifester la résistance et la révolte. S'il ne peut y avoir de monde, alors la terre même brulera. Cette écologie politique enferme l'écologie dans sa lutte politique.

### *L'écologie du vengeur*

Enfin, la figure du vengeur correspond à la situation où la négation de l'altérité des oppresseurs, bien qu'elle donne lieu à une assomption de responsabilité de la terre-navire ne permet pas l'institution d'un rapport d'égalité dans le monde. Il s'agit de l'extension de l'écologie politique du Nègre Marron à l'ensemble de l'île où certes, il y assume une responsabilité pour ces terres en tant qu'elles deviennent le socle de sa vie, mais cette dernière demeure toujours menacée de guerre et d'exode. Le vengeur rencontre le même problème que le Nègre Marron mais à une autre échelle : celui de la possibilité d'assumer une responsabilité pour la terre tout en étant en relation avec le monde. Une fois la mutinerie achevée, les échappés de *la Amistad* furent capturés par la marine américaine sur le seul principe que le monde à cette époque, ne tolérait pas un navire commandé et dirigé par des Noirs. Cette écologie politique s'enferme dans l'écologique faisant fi de son existence au sein du monde.

Il en résulte que si le Nègre Marron, par sa fuite permet une expérience créative du rapport à la terre et à la nature, il ne peut assurer la responsabilité pour le monde nécessaire à la préservation écologique des terres. Même dans ses itérations les plus radicales, le suicidaire, le kamikaze, le vengeur, l'écologie politique d'une figure de la fuite trouve toujours ses limites dès lors que la question du vivre-ensemble au sein d'un monde est rencontrée.

## Les faces cachées du Marron : les Maronnes

Ici, je voudrais contribuer à une autre compréhension de la figure du Marron, souvent mise de côté dans les récits et histoires de la colonisation et de l'esclavage. Il ne s'agit pas tant d'une limite que de l'exploration des faces cachées du Marron. C'est un fait que la figure du Marron, comme son genre l'indique, reste généralement *perçue* comme étant masculine. S'il est avéré historiquement qu'il y eut plus d'hommes que de femmes qui partirent en marronnage, l'analyse de la politique et de l'écologie du Marron que j'ai entreprise ici n'est pas valable uniquement pour les hommes. Les rapports au monde et à la terre mis en exergue ne sont pas en eux-mêmes masculins ou féminins. Cependant, il n'en demeure pas moins qu'il existe des itérations spécifiquement féminines de cette figure du Marron. En d'autres termes,

si la figure marronne peut être masculine ou féminine, il existe un ensemble d'expériences propres aux femmes du marronnage, correspondant à différentes figures du Marron.

### *La libératrice et la passeuse : faces cachées du Marron*

Je commence par indiquer deux figures féminines qui, si elles ne sont pas marronnes à proprement parler, sont souvent celles qui rendent possible le geste du Marron : la libératrice et la passeuse. La première est la libératrice. Elle est celle qui « libère » le Marron des liens qui le maintiennent dans la plantation. Cette libération peut être physique. C'est le cas de celle qui libère le célèbre Marron de Glissant, Longoué, de ses cordes. « […] le fugitif s'était couché, écrit Glissant, pensant à la femme qui l'avait délivré de ses cordes »[77]. La libératrice est cette femme qui coupe les liens de l'esclave dans son devenir Marron. Ces liens peuvent aussi constituer les liens affectifs entre un homme et une femme, ou entre un parent et ses enfants. La libératrice n'est plus celle qui rompt des liens physiques, elle est celle qui, par exemple en acceptant de rester s'occuper d'enfants permet à l'autre homme de partir. C'est bien le portrait d'une telle « libératrice » que dresse Frances Ellen Harper dans son poème « The fugitive's wife ». Harper y peint une scène qui se joue entre une femme et son mari, tous deux esclaves et ayant des enfants. Au début, la femme, narratrice de ce poème, trouve un réconfort face à sa dure condition d'esclave dans le fait d'avoir son mari à ses côtés. Cet homme avec qui elle vit dans une cabine l'aide à survivre à l'esclavage :

> « It was my sad and weary lot.
> To toil in slavery;
> But one thing cheered my lowly cot
> My husband was with me. » [78]

Cependant, au bout d'un certain temps, elle remarque une souffrance et un désespoir dans le regard de son mari causés par cette condition d'esclave qu'ils partagent. Elle sent qu'il veut s'enfuir. Quand ce dernier lui annonce qu'il veut partir, plutôt que lui rappeler la nécessité d'une solidarité pour survivre à l'esclavage, plutôt que d'insister sur la nécessité d'une solidarité pour prendre soin de leurs enfants, elle l'encourage avec ces mots :

> « Ne porte pas jusqu'à la tombe
> Le joug que tu supportes depuis ta naissance
> Ne vit plus la vie d'un esclave sans défense
> La pire des choses sur Terre »[79]

[77] Glissant, Édouard, *Le Quatrième siècle*, pp. 59-60.
[78] Frances E. W. Harper « The fugitive's wife » (1854), in Maryemma Graham (ed), *Completed poems of Frances E. W. Harper*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 19, je souligne.
[79] Ibid., p. 19: "Bear not," I cried, "unto your grave,/ The yoke you've borne from birth;/ No longer live a helpless slave,/ The meanest thing on earth! », je traduis.

Par ces paroles, elle « libère » ce dernier de ces liens affectifs qui le maintenaient sur la plantation. Par ces paroles, elle a un geste « libérateur ». Un geste qui permet au Marron homme de partir sans le poids d'un reproche de cet abandon, comme si elle aussi prenait satisfaction à le savoir parti, comme si elle aussi marronnait avec lui. Cependant, ce geste a un coût. Pour qu'il parte, elle doit alors survivre à l'esclavage seule, et assumer la charge de ses enfants sans cette présence humaine. Ici, la libératrice est la condition du marronnage.

La seconde figure féminine qui rend possible le départ en marronnage, mais qui demeure souvent occultée est celle de la passeuse. Dans un sens, ce sont les complicités par lesquelles, des femmes vont continuer à nourrir des Marrons qui demeurent quelque temps autour des plantations. Certaines esclaves furent condamnées pour avoir nourri des esclaves fugitifs et avoir eu des relations sexuelles avec eux[80].

Ou encore celles qui décident de cacher dans leur case, un ou plusieurs Marrons d'une autre plantation. Elles permettent alors de faire passer parfois de la nourriture et des outils de la plantation aux Marrons. Dans un autre sens, ce sont celles qui vivant dans les camps de Marrons parviennent à revenir dans les villes pour vendre les produits cultivés dans le camp. Elles parviennent alors à passer d'un monde à l'autre, à l'instar de Tante Rose dans le roman d'Isabel Allende, *L'île sous la mer*, ou encore comme Tituba, dans *Moi tituba Sorcière* de Maryse Condé. Elles tissent des solidarités entre le monde la plantation et celui des Marrons. Cette figure de la passeuse est celle dont le passage permet aux Marrons de poursuivre leur marronnage.

### *La Marron : André Schwartz-Bart et la mulâtresse Solitude*

Parmi les figures proprement féminines qui marronnent on peut repérer celles qui ne se différencient pas de la figure pensée masculine du Marron. Ces femmes-là dans leurs gestes Marrons ne mettent en œuvre aucune action qui serait spécifiquement féminine contribuant à faire de la figure du Marron une figure unisexe. Cette figure sera nommée *la Marron*. Elle est incarnée entre autres par l'exemple de Queen Nanny en Jamaïque. Cependant, si elle ne présente aucun geste proprement féminin, elle ne fait pas l'objet non plus d'une héroïsation comparable à son homologue masculin. Ce traitement différent de la Marron est évident dans la représentation singulière que le romancier français André Schwartz-Bart, lauréat du prix Goncourt pour le *Dernier des justes,* fit d'une des Marronnes les plus connues de l'empire français : la mulâtresse Solitude.

[80] Ce fut le cas par exemple, en 1813 en Dominique, de Caliste et Angellle. Voir Patullo Polly & Wiltshire Bernard (ed), *Your time is done now. Slavery, Resistance and Defeat : The Maroon Trials of Dominica (1813-1814)*, London and Traflagar (Dominica), Papilote Press, 2015, p. 22.

Dans ce roman, Schwartz-Bart relate l'histoire d'une femme guadeloupéenne célèbre dans l'imaginaire guadeloupéen. Née d'une mère noire africaine violée sur le bateau négrier, cette fille eut du mal à se faire accepter sur la plantation entre autres à cause de sa couleur de peau. Elle est mulâtresse. Elle fut atteinte d'un délire qui se caractérise par un rire qui fait très peur. Désolée et déboussolée, elle va de maître en maître sans véritablement savoir où elle se trouve. Alors qu'elle s'était abandonnée à la rivière, elle fut récupérée par un Marron qui l'amène à un camp de Marrons. Lors d'une attaque du camp, elle se fait remarquer par son action inattendue où elle donne la charge et tue un soldat blanc. À la suite de cette attaque, le camp de Marrons fut démis. Par la suite, elle guida une petite troupe de Marrons se ralliant à la révolte du sergent Louis Delgrès et lutta contre le général Richepance en 1802. Ce dernier, sous les ordres de Napoléon, vint rétablir l'esclavage en Guadeloupe. Elle fut capturée puis exécutée. La légende veut, qu'étant enceinte au moment de son arrestation, on attendit qu'elle accouche avant de l'exécuter.

Le portrait que peint André Schwartz-Bart de cette Marron est problématique à plusieurs niveaux. En effet, ce dernier ne fait point de la mulâtresse Solitude une esclave fugitive héroïsée de manière analogue à son homologue masculin. Dans ce roman, Solitude semble être non pas *portée* mais *atteinte* par les évènements historiques sans en avoir aucune prise, sans en avoir aucune conscience, ni propos cohérent. Le lecteur ne comprend pas pourquoi, ni comment elle est devenue délirante, ni comment et pourquoi elle décide soudainement de devenir « négresse », de devenir Marron et de lutter avec Delgrès. L'aspect le plus problématique demeure l'impression que Solitude ne pourrait pas elle-même faire sens de ses propres choix. Schwartz-Bart ne révèle aucun *raison*nement, aucune réflexion chez Solitude. Seuls perdurent des réactions quasi pathologiques.

Solitude ne parle pas. Rosalie [le nom de Solitude étant enfant] parle dans la maison du maître avec la fille du maître. Mais Solitude ne parle pas de sorte que, même dans « son » roman, elle est parlée. Elle n'a toujours pas de voix propre. Elle ne marronne pas, elle est marronnée. Même dans son rôle de chef de file, elle ne parle pas. On ressort de cette lecture avec cette étrange sensation d'un roman où le personnage éponyme et central demeure absent, absent au lecteur comme absent à elle-même. Dans son travail de romancier, on a la sensation que Schwartz-Bart n'a pas réussi à surmonter l'impossibilité de l'archive coloniale, à savoir donner voix à ceux dont la voix fut tue.

Rochmann a déjà relevé dans son analyse de cette œuvre la distinction que Schwartz-Bart reprend de Debbasch entre « nègre d'eau douce » pour le petit marronnage et nègre

« d'eau salée » pour le grand marronnage [81]. Cependant, le point qui apparaît le plus préoccupant réside dans la pathologisation du Marron et plus spécifiquement ici, la pathologisation de la figure féminine du Marron. Solitude est celle qui souffre de troubles psychiques, elle est délirante de sorte que, rejoignant les propos de Debbasch – dont Schwartz-Bart s'est inspiré pour son roman[82] – il fait de la Marron une malade, quelqu'un qui ne décide pas par elle-même mais simplement étend ses bras et se laisse porter par le mouvement, comme le montrent ces scènes :

> « Nombre de négresses d'eau douce se faisant faire des enfants *chapés*, qui échapperaient à la couleur, à la vielle malédiction noire. Elles voyaient dans les évènements un signe de Dieu, l'assurance qu'il pardonnait, était sur le point de sauver la race. Déjà certaines poussaient devant elles un ventre grave, chargé d'une promesse messianique. Leurs yeux brillaient si fort que Solitude en détournait la tête, soudain éblouie. Et parfois même inexplicablement, elle en ressentait un picotement sur le côté, une simili douleur d'âme. *Alors elle tendait les bras, autour d'elle, d'un air égaré, cherchant à s'accrocher à une nouvelle vague, à se laisser emporter par un flot plus secourable.* »[83]

De même, face aux évènements, Solitude étend ses bras et se laisse porter :

> « Soudain des gardes nationaux entourèrent la place et, par-derrière leurs têtes noires, on vit paraître les cocardes et les baïonnettes des soldats de la République. Un han secoua la foule du côté de la rue Frébault, d'où venait en grinçant la charrette des condamnés : un tout petit nègre des champs s'y trouvait assis, les yeux ronds, la bouche ouverte d'étonnement. Les deux bras de Solitude se tendirent, mais il n'y avait nulle vague à quoi se raccrocher, nul courant où laisser filer son corps. »[84]

Enfin, sans doute la représentation plus caractéristique de cette figure féminine du Marron est résumée dans cet échange entre Solitude et Sanga, un autre Marron :

> **«** [Sanga] Écoute, t'es-t-y folle ?
> [Tituba]_non, pas tout à fait, dit-elle après réflexion
> [Sanga]_Et t'es-t-y malade ?
> [Tituba]_Autrefois, j'étais chevauchée par des esprits de bêtes : mais ils m'ont tous quittée. »[85]

[81] Rochmann, Marie-Christine, *l'esclave fugitif dans la littérature…,* p. 307.
[82] Après avoir été critiqué pour des erreurs historiques dans son roman *le dernier des justes,* Schwartz-Bart a fait l'effort de préciser les sources historiques qu'il mobilisa pour écrire ce roman. Parmi ces sources nous retrouvons les deux articles d'Yvan Debbasch que nous avons discutés plus haut, où cet auteur fait preuve dans son analyse d'une pathologisation du Marron ainsi que d'une thérapeutique de celui-ci.
[83] Schwartz-Bart, André, *La mulâtresse Solitude*, Paris, Seuil 1972, p. 91, je souligne.
[84] Ibid., pp. 91-92.
[85] Ibid., p. 107.

Si la Marron fait du Marron une figure unisexe, l'on relève, comme le montre l'exemple de la mulâtresse Solitude de Schwartz-Bart, une « héroïsation » très différente de celle-ci, qui semblerait en fin de compte laisser à l'homme le monopole de l'héroïsation marronne.

### *La mère-Marronne et la Marronne amoureuse*

Parmi ces figures féminines du marronnage, se trouvent aussi celles qui marronnent par amour, qu'il s'agisse de l'amour pour son enfant, ou son amant. Dans tout le débat sur les causes du départ en marronnage et la présence d'une volonté de liberté entre l'école dite française et l'école dite haïtienne, la cause d'un départ pour préserver la relation maternelle à son enfant est passée sous silence. Pourtant, par le départ en marronnage pour préserver son enfant ou tout simplement avec son enfant, *la mère-Marronne*, est une figure importante du marronnage. Tel est le cas d'Eliza Harris, l'une des protagonistes principales du célèbre roman d'Harriet Beecher Stowe, *La case de l'oncle Tom*. À la découverte de ce que son maître, George Harris, avait l'intention de vendre son fils, Eliza prend la fuite avec son petit garçon. Célèbre aussi est la fuite première de Sethe, le personnage principal du roman de Toni Morrison, *Beloved*. Elle fuit le sud des États-Unis avec ses enfants, ne voulant pas que ces derniers connaissent l'esclavage. C'est une fois rattrapée qu'elle eut le geste fatidique de tuer une de ses filles, Denver, comme pour prolonger leur échappée au système esclavagiste. Sa fille reviendra hanter Sethe sous le nom de Beloved.

Enfin, existe aussi la Marronne qui fuit pour être avec son amant. C'est le cas de Mirza dans la pièce de théâtre *l'Heureux naufrage ou l'esclavage des Noirs* d'Olympe de Gouges. Zamor prit la fuite après avoir tué le commandeur de la plantation qui avait des vues sur Mirza son amante. Mirza, qui n'a commis aucun crime, prit la fuite avec Zamor.

### *La vraie Marronne : Maryse Condé et Monique Wittig*

Jusqu'à présent, seules ont été décrites les différentes formes, les itérations spécifiquement féminines de la figure du Marron. Or, il me semble qu'une véritable pensée féministe du Marron ne peut se contenter de ‘‘rajouter le genre’’ à une figure déjà établie. Les figures marronnes féminines décrites jusqu'ici ne modifient en rien la compréhension de la figure du Marron. Le Marron reste pensé encore comme une figure principalement masculine. Ici, je présente celle qui incarne la vraie figure marronne, celle qui imagine et propose une autre forme de marronnage. En effet, adopter la perspective féministe dans l'approche du Marron implique au contraire de penser autrement le marronnage et conséquemment penser autrement l'esclavage. Comme l'ont montré les travaux d'historiens tels qu'Anne Laura Stoler, les romans d'écrivaines telles que Toni Morisson, Maryse Condé et Isabel Allende, et

les discours de certaines militantes comme Sojourner Truth, les expériences des femmes de l'esclavage différent de celles des hommes. En particulier, aux structures politiques et sociales communes à tout esclave, s'ajoute une expérience d'oppression de ces femmes par les hommes, qu'il s'agisse des maîtres, qu'il s'agisse des autres esclaves hommes. Ainsi, il ne fut pas rare que la femme esclave qui fuit la plantation et son système esclavagiste se retrouve face à une oppression masculine très forte dans les camps de Marron. Certaines femmes de la plantation étaient capturées par des Marrons pour « pallier » ce déficit de femmes dans les communautés marronnes.

Cette constante persécution des femmes qu'elles soient dans la plantation ou dans le camp de Marrons est explicitement mise en évidence dans le roman *Moi, Tituba sorcière* de Maryse Condé. Née à la Barbade d'une mère violée, Tituba apprit à guérir et à manier les sorts. Sa mère fut pendue pour avoir frappé le maître de la plantation qui voulut abuser d'elle. Tituba fut pourchassée à Boston et accusée d'être sorcière, prenant part au procès de Salem de 1692. Après l'amnistie générale prononcée deux ans après, elle revint à la Barbade. Elle fut à nouveau enlevée par des Marrons pour vivre dans leur camp. Quand, malgré tout, elle manifeste son souhait de se battre avec les Marrons et de participer à la révolte générale contre le système esclavagiste, sa condition de femme lui est rappelée. De retour d'une recherche impossible d'un remède à la mort demandé par le chef du camp Marron, Christopher, elle lui dit ceci :

> « [Tituba]_ Je me suis renseignée auprès de gens bien plus savants que moi. Ils le disent tous, il n'y a pas de remède à la mort. Le riche, le pauvre, l'esclave, le maître, chacun doit y passer. Mais écoute-moi plutôt : j'ai compris tardivement que je dois devenir tout autre. Laisse-moi combattre les Blancs avec toi !
> Il éclata de rire, rejetant la tête en arrière et les échos de sa gaieté se mêlèrent aux volutes de la fumée de son cigare :
> [ Christopher]_ Te battre ? Comme tu y vas. Le devoir des femmes, Tituba, ce n'est pas de se battre, faire la guerre, mais l'amour. »[86]

La compréhension inter-sectionnelle de la position de la femme dans le système esclavagiste amène à proposer une autre conception du marronnage. La marronne ne devient plus simplement celle qui fuit la plantation, mais celle qui fuit *et* la plantation *et* la domination masculine. Il s'agit de marronner l'esclavage et l'oppression des hommes. En ce sens, la théoricienne féministe Monique Wittig est celle qui développe le plus cette véritable figure marronne. Wittig part d'une analogie entre l'esclavage et la domination des femmes, et fait de

[86] Condé, Maryse, *Moi, Tituba sorcière…,* Paris, Mercure de France, 1986, p. 233.

la figure de la Marronne la clé de voute de sa conceptualisation politique de la posture de lesbienne :

> « L'hétérosexualité est le régime politique sous lequel nous vivons, fondé sur l'esclavagisation des femmes. […]. Dans une situation désespérée comparable à celle des serfs et de esclaves, les femmes ont le « choix » entre être des fugitives et essayer d'échapper à leur classe (comme font les lesbiennes), et/ou renégocier quotidiennement, terme à terme le contrat social. Il n'y a pas d'autre rive du Mississipi, de Palestine, de Libéria pour les femmes. La seule chose à faire est donc de se considérer ici même comme une fugitive, une esclave en fuite, une lesbienne. »[87]

Être fugitive « ici même » montre que la femme a déjà commencé son marronnage à l'intérieur de la plantation par sa constante tentative d'échapper non seulement à sa condition d'esclave mais aussi aux formes d'oppression des hommes. L'apport de Wittig pour mon propos ne réside pas tant dans sa solution, mais plutôt dans son appel à la figure de la Marronne. Indépendamment des conclusions théoriques de Wittig, le but ici est simplement de montrer que le marronnage depuis l'expérience féminine de l'esclavage exige une pensée propre qu'il s'agisse de faire la figure du Marron une clé d'interprétation du présent ou qu'il s'agisse de porter un regard historique sur l'esclavage.

## Conclusion : une écologie de la liberté malgré tout…

Cette exploration de l'écologie politique de la figure du Marron révèle la portée fondamentale qu'elle comporte tant dans le rapport au monde que dans le rapport à la terre et à la nature. L'on ne saurait mésestimer la puissance contemporaine de cette figure fondamentale de tous les esclavages des Amériques – et de l'océan Indien – ni sa portée épistémique pour de nombreuses sociétés créoles caribéennes. En délestant le Marron des projections forcées de ce qu'on aurait voulu qu'il fît ou des reproches de ce qu'il n'a pas fait, il devient alors possible d'observer à travers ses foulées nocturnes et son silence imposé par les archives, ce qu'il montre de nous et du monde, d'hier et d'aujourd'hui. Cette figure est à la fois le premier utopiste créole et le premier défenseur des terres Caraïbe issu de l'expérience de l'esclavage des Noirs.

Malgré ces expériences créatives de la nature, malgré sa résistance particulière au monde colonial et esclavagiste, cette figure trouve ses limites, comme nous l'avons vu, dans

[87] Wittig, Monique, *La pensée straight,* Paris, Amsterdam, 2013 [2001], p. 11.

la posture par laquelle elle ne peut prendre part au monde. Or cette posture par rapport au monde est constitutive de la fondation et création des sociétés créoles antillaises. Si la figure du Marron n'est pas la seule de cet imaginaire créole, elle en informe certainement une dimension de l'expérience de ces sociétés. Sans en faire un héros ou un paria, l'exploration que j'ai menée eut pour but d'expliciter cette expérience symbolisée par la figure du Marron. Elle montre aussi qu'une écologie politique ne peut être viable sans une confrontation et sans l'assomption, aussi difficile qu'elle soit, d'une responsabilité pour le monde. Elle montre aussi les manières dont la perception masculine de son échappée peut occulter les expériences distinctes des femmes.

C'est peut-être ici que la figure du compagnon de bord, tout en reconnaissant les expériences importantes du Marron, nous indique une autre manière de penser ces rapports à la nature, à la terre et au monde. La figure du compagnon de bord agit avec la conviction que le monde n'est pas ailleurs et qu'il lui incombe d'y lutter pour ses droits, afin de sortir des espaces auxquels la biopolitique coloniale l'a assigné. Par son action, non seulement il remet en cause ce partage du sensible, mais il montre l'assomption d'une responsabilité pour le monde, navire ou terre. La confrontation directe sur le ponton du navire indépendamment de sa téléologie manifeste le principe que ce navire perdure. Il est question alors de vivre sur ce navire, de prendre en charge ce monde, de l'engager et de s'y lier par la confrontation au sein de cette rencontre. C'est peut-être dans cette perspective, avec l'expérience marronne spécifique aux Caraïbes en toile de fond, que l'on peut entendre l'affirmation de Garcin Malsa : « Il est temps, me semble-t-il, de revendiquer la terre martiniquaise si nous voulons poser le socle de notre existence dans le monde. »[88]

Pourtant, malgré ces limites politiques indépassables, les rapports à la terre et à la nature développés par les Marrons témoignent d'une quête de soi et d'une quête de liberté. Ces expériences marronnes montrent la force et la détermination d'êtres en état d'esclavage à rechercher cette liberté, fut-elle impossible. Elles montrent également qu'il y a déjà une émancipation à l'œuvre dans la liberté de pouvoir entreprendre et engager un rapport autonome et indépendant à ces terres et à la nature. Si comme la citation liminaire de Du Tertre le rappelle, ces expériences dans les bois furent l'occasion de nombreuses souffrances, elles furent aussi des expériences d'une expérimentation de cette « liberté » à travers cette rencontre de la nature comme le remarque justement le romancier César Pulvar :

[88]Malsa, Garcin, *L'écologie ou la passion du vivant : quarante ans d'écrits écologiques : l'écologitude pour l'humanité*, Paris, L'harmattan, 2008. p. 28.

« LIBRE ?... D'Jhébo ne pouvait pas y croire. / Libre ?... C'était un matin. Le matin du premier jour de marronnage. D'jhébo était arrivé à l'autre clairière du Trou Matelot, sur la côte du Morne Bellevue qui partage les eaux, entre les vallées du Lorrain et de la Lézarde. Le disque démesuré du soleil levant émergeait au large de la Trinité et répandait une aurore de pourpre dans le ciel serein comme sur les immenses espaces boisés. / Libre ? / D'jhébo s'étira d'un mouvement à la fois nerveux et paresseux comme un félin qui revient d'une profonde torpeur ; il dressa sa haute stature sur la crête. Il lui sembla qu'il domina le monde. À sa droite comme à sa gauche, la savane du Trou Matelot descendait en deux plans faiblement inclinés ; la grande forêt, interrompue par la clairière, semblait naître plus bas que ses pieds ; et l'abondante végétation, descendant les deux versants du Morne Bellevue, allait se plonger au loin dans l'épais brouillard qui emplissait les deux vallées. Pour la première fois, le nègre arrêta son attention sur la splendeur de la nature:/ « J'ai le droit d'admirer tout cela ?... / Libre ! » [89]

[89] Pulvar, Césaire, *D'jhébo ou le léviathan Noir*, Paris, Éditions « V », 1957, p. 141 : « « J'ai le droit d'admirer tout cela ?... /Libre !/La joie de D'jhébo était illimitée comme l'espace qui l'entourait ».

# V. Généalogie marronne du naturalisme : Rousseau, Thoreau et le Nègre Marron

D'où vient la conscience écologique ? D'où vient cette pensée particulière de la terre et de la nature qui ne les rattache plus immédiatement aux nécessités, désirs et fantasmes des hommes ? Quels sont les origines philosophiques de l'écologisme contemporain en Europe et aux États-Unis ? Si les réponses à cette question ne pourront jamais faire l'économie de débats et de désaccords, deux écrivains et philosophes se retrouvent systématiquement mentionnés : Jean-Jacques Rousseau et Henry David Thoreau. À titre d'exemple, dans leur livre *La pensée écologique, une anthologie*, voulant rassembler les textes fondamentaux de la pensée écologique, Dominique Bourg et Augustin Fragnière, commencent par deux extraits de Rousseau et Thoreau[1] : un extrait de *Rêveries d'un promeneur solitaire* et un de *Walden*. Dans cette généalogie occidentale de la pensée écologique, celle d'une nature qui n'est plus exploitée, mais écoutée, voire exaltée, Rousseau et Thoreau apparaissent comme des pères fondateurs. En France, dans son livre *Jean-Jacques Rousseau et l'espoir écologiste*, l'écrivain Marcel Schneider n'hésite pas à faire de Rousseau un « père spirituel » du courant contestataire dans lequel s'inscrivent les écologistes de la fin des années 1970[2]. L'on crut même que Thoreau le premier à utiliser le mot « écologie »[3]. Il est présenté aux États-Unis par l'historien spécialiste de l'environnementalisme Donald Worster, comme l'un des pionniers de la pensée environnementale américaine[4].

[1] Bourg, Dominique & Fragnière, Augustin, *La pensée écologique, une anthologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, pp. 13-40.
[2] Schneider, Marcel, *Rousseau et l'espoir écologiste*, Paris, Pygmalion, 1978, p. 22.
[3] Kormondy, Edward, J., *Concepts of ecology*, Londres, Prentic Halle 1969, p. 8 cité par Deléage, Jean-Paul, *histoire de l'écologie*, Paris, la Découverte, p. 62.
[4] Worster, Donald, *Les pionniers de l'écologie*, (trad. Jean-Pierre Denis), Paris, Sang de la terre, 2009 [1977], chapitre II « Une science subversive : l'écologie romantique de Thoreau », pp. 83-140.

Ici, je propose une généalogie différente de cette pensée écologique, que je nomme *généalogie marronne*. Par cette expression, à l'image du Nègre Marron, je signifie une généalogie qui s'inscrit en-dehors des chemins de cette généalogie classique, sans pour autant s'y opposer frontalement. Cette entreprise prend pour point de départ un étonnement face à la démarche de cette généalogie classique. En effet, s'interrogeant sur les origines d'une pensée de la contemplation de la nature et de sa préservation face aux destructions des hommes, elle fait totalement fi de deux ensembles d'expériences de rencontre et de destruction de la nature qui furent pourtant constitutives du monde européen et américain du XVI$^{e}$ au XIX$^{e}$ siècle : la colonisation des Amériques d'une part, et la traite négrière transatlantique et l'esclavage d'autre part. Faisant des exaltations de la nature des Alpes de Rousseau ou de l'observation méticuleuse de Thoreau de l'étang de Walden dans le Massachusetts les origines d'une pensée écologique, elle pointe avant tout une sensibilité particulière de la nature qui serait singulièrement européenne et américaine. Cette sensibilité des neiges des Alpes ou de l'étang de Walden serait sans lien aucun avec l'esclavage et la colonisation. Loin de ces préoccupations « spécifiques », cette sensibilité serait logée dans l'universalisme des rêveries de Rousseau, ou encore dans le transcendantalisme de Thoreau.

Pourtant, précisément parce que cette sensibilité serait française (Rousseau) ou américaine (Thoreau), est-il possible que la colonisation et l'esclavage aux Amériques n'eurent aucune influence sur le développement de cette pensée écologique ? Est-ce vraiment le cas, y compris chez ces pères fondateurs dont les génies restent indiscutables, que les destructions sans commune mesure des écosystèmes, des terres, des natures tant paysagères qu'humaines des Amériques et de l'Afrique, qui furent les conditions et le socle du développement économique des empires européens avant la révolution industrielle, n'eurent aucun lien avec le développement d'une pensée écologique ? Mais, quels pourraient bien être ces liens voire ces influences ?

Cette généalogie particulière de la pensée écologiste qui trouve dans les rêveries de Rousseau ou la cabane dans les bois de Walden de Thoreau les nobles prémices de la pensée écologique européenne et américaine fut déjà ébranlée par les travaux de l'historien Richard Grove. Comme je l'ai indiqué en première partie de thèse, Grove restitue la centralité de l'expérience des colonies européennes dans les Amériques et dans l'océan Indien dans l'émergence d'un mouvement de conservation de la nature. Bousculant de nombreuses idées reçues sur la naissance de l'environnementalisme, il montre que les premières formulations systématiques de politiques et de pratiques scientifiques de conservation de forêts ne

naquirent ni dans les grandes métropoles et leurs centres de décision, ni dans les écrits des célèbres environnementalistes américains que furent George Perkins Marsh, Henry David Thoreau et Théodore Roosevelt, mais bien dans l'expérience coloniale des empires européens, et plus précisément au sein de leurs colonies de l'océan Atlantique et de l'océan Indien entre le XVII$^{e}$ et le XIX$^{e}$ siècle. Cependant, si l'expérience coloniale influença le développement d'une pensée de conservation de la nature, elle-même participant au développement d'une pensée écologiste, qu'en est-il de l'expérience spécifique de l'esclavage des Noirs africains aux Amériques et dans l'océan Indien ?

Les développements du chapitre précédent m'ont permis d'indiquer que le geste politique du Nègre Marron inaugura aussi un rapport singulier à la terre et à la nature, y compris dans ses dimensions contemplatives et naturalistes. Ici, j'éprouve cette articulation du Nègre Marron et du naturaliste en sens inverse. Après voir montré comment le Nègre Marron « rejoint » le naturaliste aux Amériques en devenant le premier naturaliste créole issu de l'esclavage et de la traite négrière transatlantique, il s'agit de savoir si le naturaliste rejoint le Nègre Marron. Autrement dit, l'articulation entre marronnage et naturalisme ne serait-elle qu'une spécificité des expériences historiques particulières des esclavages et colonisations des Amériques et de l'océan Indien sans conséquence sur la conception de la pensée écologique ou au contraire, révélerait-elle une posture politique, voire une *praxis*, qui trouve des échos dans le développement des pensées écologiques européennes et américaines ? La fondatrice sensibilité pour la nature de Rousseau et de Thoreau, aurait-elle rapport avec le marronnage ? En d'autres termes, Rousseau et Thoreau seraient-ils, par endroits, Marrons ? En revenant tour à tour sur les écrits et les vies de ces deux fondateurs d'une sensibilité pour la nature, j'explore les points de convergence entre Rousseau, Thoreau et le Nègre Marron. Nous verrons ainsi comment Rousseau s'adonne à une véritable *praxis marronne* dans sa découverte de la nature et comment la sensibilité à la nature Thoreau fut supportée par ce que je nomme un *marronnage civil*.

## A. Rousseau ou le promeneur Marron : la *praxis* marronne du naturalisme

A travers son œuvre philosophique et romanesque, Rousseau propose une pensée complexe de la nature prise ici dans son inévitable polysémie. À des fins heuristiques il est possible de distinguer deux usages principaux. Dans un premier usage, la nature fait office de référence contenant une valeur normative pour les hommes. Dans ce sens premier, il n'est pas rare de voir des filiations entre la critique du progrès de Rousseau dans *le discours sur les sciences et les arts*[5], la défense d'un mode de vie autarcique dans *le discours sur l'économie politique*[6] et la pensée environnementaliste en Europe. Ne s'agissant pas d'un retour à l'état de nature, certains chercheurs repèrent chez Rousseau les racines de l'environnementalisme européen ainsi que les éléments d'une éthique environnementale[7]. Dans un second usage, la nature s'apparente à ce qui environne l'homme, à ces paysages des Alpes et des campagnes pour lesquels Rousseau entretient une admiration et une sensibilité profondes. C'est à ce deuxième usage que je m'intéresse ici.

Un premier lien entre Rousseau et l'expérience du Nègre Marron est à l'œuvre dans le roman *La mulâtresse Solitude* de André Schwartz-Bart. J'attire l'attention sur une scène précise, sur un détail laissé par l'auteur pour des lecteurs avertis. Solitude a séjourné dans un camp de Marrons dirigé par un chef, Sanga. Après quelque temps, ce camp fut détruit par le général Desfourneaux, comme le raconte Schwartz-Bart :

> « Sanga devait son prestige à un livre qu'il montrait aux paysans, et dans lequel, prétendait-il, était enfermée toute la doctrine à connaître. C'était là une pauvre ruse de chef noir, désireux de s'assurer tous les enchantements des maîtres. Lorsque fut détruit le campement de la Goyave [camp de Marrons], sur un assaut final du général Desfourneaux, on découvrit, parmi les cadavres déchiquetés par les obus, un petit volume relié de veau et qui portait toutes sortes d'ornements sauvages, tracés avec des encres végétales : c'était *Les Rêveries du promeneur solitaire*. »[8]

Avec une délicate subtilité, par le nom du livre, Schwartz-Bart nous offre une représentation romantique du Marron et de son rapport à la nature. Ce qui pourrait de prime abord apparaître comme un simple détail illustratif de son roman, mentionné à une seule reprise, se révèle au contraire, après une lecture attentive, au centre de la représentation du

[5] Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Flammarion, 1992 [1750].
[6] Rousseau, Jean-Jacques, « Discours sur l'économie politique », in Rousseau, Jean-Jacques, *Écrits politiques et économiques 2.*, Paris, Champion, 2012 [1755], pp. 297-349.
[7] Lafreniere, Gilbert F., « Rousseau and the roots of European environmentalism », in *Environmental history review*, vol.14 N°4, Newark, New Jersey Institute of Technology, 1990, pp. 41-72.
[8] Schwartz-Bart, André, *La mulâtresse Solitude*, Paris, Seuil 1972, p. 101.

Marron proposée par l'auteur. De par sa position, ce livre de Rousseau se retrouve dans la plus profonde intimité de l'expérience marronne. Il demeure entre les mains du chef, lui-même à l'intérieur du cercle formé par ses attentifs compagnons Marrons, eux-mêmes à l'intérieur d'un camp retranché dans les forêts des montagnes, elles-mêmes à l'intérieur de l'île de la Guadeloupe. Cette référence à Rousseau se retrouve elle-même au cœur de l'intrigue du roman. La fin de ce campement incarne la catastrophe au sens aristotélicien du terme qui annonce le dénouement de l'intrigue, la prochaine lutte de Solitude contre les troupes esclavagistes la menant ultimement à sa mort.

Plus encore, Schwartz-Bart lui confère une fonction doctrinaire menée par Sanga, le chef des marrons, comme si de l'intérieur de ce livre, rendu secret par son inaccessibilité aux illettrés, coulait la source et l'origine de l'expérience marronne, comme s'il contiendrait des enseignements voire des préceptes du marronnage. Ce qui ne relève pour l'instant que d'une intuition littéraire tirée d'une reconstruction fictive d'un personnage historique appelle toutefois à interroger le rapport du Nègre Marron à la nature, et au monde, thématiques omniprésentes dans cet écrit posthume de Rousseau. Dans l'histoire des idées, cet ouvrage demeure caractéristique d'un certain rapport à la nature. En effet, comme nous l'avons vu au chapitre précédent le Marron développe un rapport intime à la nature afin de poursuivre son échappée du monde colonial.

Le dépôt des *Rêveries du promeneur solitaire* dans le cœur de l'expérience marronne, entre les mains du chef Sanga, c'est-à-dire la rencontre entre Rousseau et le Nègre Marron témoigne surtout de la rencontre de deux univers et deux histoires différentes du monde : celle entre une expérience européenne et une expérience antillaise. Cette rencontre est à l'œuvre dans la vie même de Schwartz-Bart qui, à la fin de l'écriture du *Dernier des justes,* non seulement rencontra sa femme guadeloupéenne Simone, mais s'est rendu également en Guadeloupe où il vécut plusieurs années. Si l'écriture de *la Mulâtresse Solitude* et la trajectoire de vie de Schwartz-Bart témoignent d'une rencontre, où le regard extérieur de l'écrivain de même que le livre de Rousseau permettent d'éclairer des aspects de l'expérience marronne des Amériques, il s'agit ici de s'interroger sur cette rencontre en sens inverse. Prenant cette intuition littéraire au sérieux, non dans sa véracité – là n'est pas la fonction du roman –, mais dans l'importance de la question posée, je propose interroger les manières dont l'expérience marronne pourrait en retour éclairer celle de Rousseau. En quoi Rousseau, et particulièrement le Rousseau des *Rêveries du promeneur solitaire* aurait-il rapport avec le Nègre Marron ?

## Echapper au monde

Vers la fin de sa vie, Rousseau passe de plus en plus de temps à contempler la nature et découvrir ses plantes s'initiant même à la botanique et à l'herboristerie. Fasciné par Linné et son *Systema naturae*[9], Rousseau herborise, observe les plantes et les fleurs tout en constituant des herbiers. Cette pratique qu'il décrit dans *Les Rêveries du promeneur solitaire* mais aussi dans *Les Confessions,* de même que les descriptions des paysages dans *La nouvelle Héloïse* furent fréquemment mises en avant pour illustrer parmi les philosophes une des premières sensibilités philosophiques à la nature et à sa préservation de la main de l'homme qui aurait ainsi inspiré de nombreux naturalistes et écologistes. Ici, je porte l'attention sur le rapport au monde bien précis depuis lequel cette découverte et cette observation de la nature se déploient chez Rousseau.

Commençons par remarquer que la première description de la nature dans la *Nouvelle-Héloïse,* ouvrage qui au XVIII[e] siècle participa à renouveler le sentiment de la nature en France[10], est déjà placée sous le signe de l'échappée, comme le relate l'amant de Julie, Saint-Preux :

> « On parcourt le jardin, l'on dîne tranquillement, tu me rends en secret ta lettre que je n'ose lire devant ce redoutable témoin ; le soleil commence à baisser, *nous fuyons tous trois dans le bois* le reste de ses rayons, et ma paisible simplicité n'imaginait pas même un état plus doux que le mien. »[11]

C'est dans les lettres XIII et XIV que Julie, sa cousine et son amant précepteur, s'enfuirent dans le bois trouvant là « des asiles dignes de [les] retenir »[12] où se produisit le fameux premier baiser. Dès sa première référence, la nature est présentée comme un lieu de fuite, un lieu qui permet l'échappée.

Outre ses personnages de roman, la nature comme refuge où l'on peut échapper au monde trouve un écho plus concret dans la vie même de Rousseau. En début juin 1762, son *Émile ou de l'éducation* est condamné tour à tour par la faculté de théologie de la Sorbonne et le Parlement de Paris. Le Petit Conseil de Genève condamne *Émile* et *Le contrat social* parus

---

[9] Linné, Carl von, *Systema naturae*, Londres, British museum, 1956 (1758).

[10] Mornet, Daniel, *Le sentiment de la nature en France : de Jean-Jacques Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre : essai sur les rapports de littérature et des mœurs,* Paris, Champion, 2000, (1907).

[11] Rousseau, Jean-Jacques, « Lettre XVI à Julie », in *Julie ou la nouvelle Héloïse*, Paris, Classiques Garnier, 2012 (1761), p. 38, je souligne.

[12] Rousseau, Jean-Jacques, « Lettre XIII de Julie », *op. cit.*, p. 36: « J'ai interrompu ma lettre pour m'aller promener dans des bocages qui sont près de notre maison. O mon doux ami ! je t'y conduisais avec moi, ou plutôt je t'y portais dans mon sein. Je choisissais les lieux que nous devions parcourir ensemble ; j'y marquais des asiles dignes de nous retenir ; nos cœurs s'épanchaient d'avance dans ces retraites délicieuses ; elles ajoutaient au plaisir que nous goûtions d'être ensemble ; elles recevaient à leur tour un nouveau prix du séjour de deux vrais amants, et je m'étonnais de n'y avoir point remarqué seule les beautés que j'y trouvais avec toi. ».

la même année. Le Parlement de Paris ainsi que le Petit Conseil de Genève ordonnent que Rousseau soit « appréhendé au corps ». Rousseau est alors en fuite. 1762 marque le début de la période de sa vie où il est persécuté, voyant des sermons prononcés contre lui, recevant des écrits calomnieux et se faisant traiter de tous les noms. Il entame une fuite qui l'animera jusqu'à sa mort. Prévenu dans la nuit par la Maréchale du Luxembourg[13], il quitte Montmorency pour la Suisse. Ne pouvant séjourner à Genève, dont il est citoyen sous peine d'arrestation, il se réfugie d'abord à Neufchâtel. Après avoir subi plusieurs jets de pierres à son domicile et voulant fuir ces persécutions, il ira sur l'île Saint-Pierre au milieu du Lac de Bienne en Suisse[14]. Expulsé de nouveau, il poursuivra sa fuite à Berlin, puis dans le Derbyshire en Angleterre, ensuite en France à travers divers villes sous plusieurs faux noms.

De 1762 à sa mort en 1778, Rousseau vécut dans une constante crainte de cette répression, dans une fuite permanente. Or, il faut noter que si le sentiment de la nature était déjà présent chez Rousseau, tel qu'exprimé dans *Julie ou la nouvelle Héloïse*, c'est au cours de ces seize années de fuite et d'attitude de fuite, que sa passion pour la botanique et l'herboristerie prit toute son ampleur. En effet, dès les débuts de sa fuite en juillet 1762, à Môtiers, une principauté prussienne de Neuchâtel, il s'initie à la botanique avec le docteur Jean-Antoine d'Ivernois[15]. Dans sa fuite, Rousseau ne cessera d'herboriser, qu'il soit en Angleterre en compagnie la duchesse de Portland Lady Margareth Cavendish Harley, ou en France dans les différentes villes où il a séjourné au cours de cette période. En 1768, il acquiert un herbier du naturaliste Joseph Dombey[16]. De 1771 à 1773, il s'adonne à une véritable pédagogie de la botanique à travers ses « lettres élémentaires sur la botanique » qu'il adresse à Madame Delessert et sa fille[17].

C'est bien à travers sa fuite que Rousseau rencontre véritablement la nature et l'observe en naturaliste et herboriste. Au-delà d'une simple circonstance, il semblerait bien que l'*échappée du monde* chez lui fut la condition de la rencontre de la nature et du développement de sa passion pour la botanique. Ceci est explicite dans *Rêveries du promeneur solitaire :*

[13] Voir Rousseau, Jean-Jacques, *Les confessions*, vol (2) livre VII à XIII Paris, Flammarion, 2012 [1789], (livre XI), pp. 343-346.
[14] Rousseau, Jean-Jacques, « livre XII », *op. cit.*, pp. 405-409.
[15] Le Dantec, Denise, « préface », in Rousseau, Jean Jacques, *huit lettres élémentaires sur la botanique à Madame Delessert*, Paris, Mercure de France, 2002, pp. 5-17.
[16] Wilt, Hendrick C. D., *Histoire du développement de la biologie. Volume II* (trad. de Wit H. & Baudière A.), Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 1993, p. 59.
[17] Rousseau, Jean-Jacques, *Huit lettres élémentaires sur la botanique à Madame Delessert*…

> « Le plaisir d'aller dans un désert, chercher de nouvelles plantes, couvre celui d'échapper à mes persécuteurs et parvenu dans des lieux où je ne vois nulles traces d'hommes je respire plus à mon aise comme dans un asile où leur haine ne me poursuit plus. »[18]

L'on ne peut saisir tout ce que représente cette nature pour lui, sans se pencher sur l'attention avec laquelle, avant de s'adonner à l'herboristerie, il raconte d'abord les manières dont il s'est échappé du monde.

## La nature comme refuge et asile

La découverte de la nature, le rapport fusionnel que Rousseau entretient avec elle et la passion qu'il dévoue à son étude interviennent à la suite d'un mouvement de *fuite du monde*. Cette échappée du monde comme condition de la rencontre de la nature chez lui a pour conséquence de faire de la nature, avant son étude, d'abord un refuge. Si le rapport de Rousseau demeure *a priori* désintéressé au sens où il ne s'agit pas de l'exploiter, cette nature a pour fonction de le *cacher* des possibles atteintes de ceux qui le persécutent. Son premier rapport à la nature n'est donc pas celui par lequel il découvre les richesses et ces beautés de la diversité des plantes, mais bien celui par lequel celle-ci le cache, et devient un asile comme il le précise lui-même :

> « Il me semble que sous les ombrages d'une forêt je suis oublié, libre et paisible comme si je n'avais plus d'ennemis ou que le feuillage des bois dût me garantir de leurs atteintes comme il les éloigne de mon souvenir et je m'imagine dans ma bêtise qu'en ne pensant point à eux ils ne penseront point à moi. Je trouve une si grande douceur dans cette illusion que je m'y livrerais tout entier si ma situation, ma faiblesse et mes besoins me le permettaient. » [19]

Suivant l'intuition formulée par Schwartz-Bart, l'on trouve en effet une étonnante similarité d'un rapport à la nature entre Rousseau et le Nègre Marron, dans cette échappée du monde qui conduit à une nature refuge. Le Nègre Marron plonge dans la forêt des plaines ou des mornes afin de s'y cacher et d'y être hors d'atteinte du pouvoir colonial et esclavagiste. De manière analogue, Rousseau passa des journées à se promener dans les bois dans le but d'échapper à « ses ennemis » et d'être hors de portée des « atteintes des ennemis ». Cette similitude est si grande que l'on imagine aisément que certaines phrases de Rousseau auraient pu être prononcées mot pour mot par des Nègres Marrons dans les Amériques :

[18] Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Librairie Générale Française, 2001 (1782), p. 145.
[19] Ibid., p. 144.

> « Je gravis les rochers, les montagnes, je m'enfonce dans les vallons, dans les bois pour me dérober autant qu'il est possible au souvenir des hommes et aux atteintes des méchants. »[20]

De cette perspective, Rousseau met en œuvre une pratique marronne du naturalisme où la découverte de la nature demeure concomitante d'un rapport de fuite du monde, érigeant la nature comme un refuge :

> « Là je trouvai la dentaire heptaphyllos, le cyclamen, le nidus avis, le grand laser pitium et quelques autres plantes qui me charmèrent et m'amusèrent longtemps : mais insensiblement dominé par la forte impression des objets, j'oubliai la botanique et les plantes, je m'assis sur des oreillers de lycopodium et de mousses, et je me mis à rêver plus à mon aise en pensant que j'étais là dans un refuge ignoré de tout l'univers où les persécuteurs ne me déterraient pas. »[21]

Le Nègre Marron et Rousseau trouvent là un premier point commun. Cette fonction première de refuge ou d'asile conférée à la nature, par laquelle le premier mouvement vers celle-ci ne s'effectue pas dans le but de la découvrir mais plutôt, le regard en arrière tel l'Angélus de Paul Klee, dans le but d'échapper au monde derrière nous, entraîne une proximité et un temps qui rend alors possible cette découverte. Cette pratique marronne de Rousseau, cette attitude de fuite du monde, fut la condition du développement de son naturalisme, et son goût pour l'étude de la nature qui constitue, selon ses propres mots « une espèce de passion qui remplit le vide de toutes celles que je n'ai plus »[22].

## La solitude dans la nature pour la (recon)quête d'un soi : l'écriture marronne de Rousseau

Rousseau et le Nègre Marron trouvent deux autres points communs dans l'expérience de solitude et la quête d'un soi au sein d'une fuite dans la nature. La fuite du monde conduit Rousseau à chercher cette solitude dès qu'il le peut au sein de la nature. La solitude décrite ne peut s'estomper par la présence de quelques-uns des siens. Il ne s'agit pas d'une solitude amoureuse, d'une solitude face à l'absence d'un être cher. Même à table avec de la compagnie il demeure isolé du monde et des autres gens gentils ou méchants. Il s'agit d'une solitude face au monde au sein de laquelle Rousseau pensait *se* retrouver. Une solitude dans laquelle, de manière analogue au Marron, il pensait recouvrer son soi. En ce sens, Rousseau met en place *une praxis marronne du naturalisme.*

[20] Ibid., p. 144.
[21] Ibid., p. 145.
[22] Ibid., p. 144.

Chez Rousseau, cette quête d'un soi prend la forme d'une *écriture marronne*. Cette écriture marronne présente trois caractéristiques distinctes. En premier lieu l'écriture marronne est celle qui se produit pendant la fuite. Alain Grosrichard, philosophe spécialiste de Rousseau,[23] a déjà relevé le rapport que Rousseau met en œuvre entre l'écriture et le fait d'être caché au milieu des bois. Dans les *Confessions,* il explique comment ses œuvres sont d'abord écrites « dans [son] cerveau » lors de promenades dans les bois :

> « Je n'ai jamais pu rien faire la plume à la main, vis-à-vis d'une table de mon papier : c'est la promenade, au milieu des roches et des bois, c'est la nuit dans mon lit et durant mes insomnies, que j'écris dans mon cerveau ; l'on peut juger avec quelle lenteur, surtout pour un homme absolument dépourvu de mémoire verbale, et qui de la vie n'a pas pu retenir six vers par cœur. »[24]

A ce titre, Grosrichard remarque que le *Contrat social, Emile, la nouvelle Héloïse* et *lettre à d'Alembert* furent écrits entre 1956 et 1762 « au fond des bois de Montmorency »[25]. C'est durant cette période que Rousseau avait ''pris le parti'' de la fuite de Paris, fuyant la foule et les réputations bonnes ou mauvaises qui circulaient à son propos. Comme il s'en explique dans une lettre à Malesherbes le 12 janvier 1762, la retraite et la fuite de la foule furent un temps le synonyme de liberté. Ce parti de la fuite est la voie à suivre « quand, précise Rousseau, on ne veut point être esclave, et qu'on veut vivre isolé et indépendant ».[26]

En second lieu, l'écriture marronne de Rousseau se caractérise par des récits de ses échappées. Il s'agit d'une écriture qui porte une attention particulière à raconter comment l'échappée de l'écrivain fut la condition même d'une liberté de soi et surtout de l'écriture elle-même. Cette écriture se retrouve par exemple dans sa troisième lettre à Malesherbes :

---

[23] Grosrichard, Alain, « présentation », *in* Rousseau, Jean-Jacques, *Les confessions*, Paris, Flammarion, 2012, [1782 & 1789], pp. I-XXXIV.
[24] Rousseau, Jean-Jacques, *Les confessions*, Paris, Flammarion, 2012 [1782 & 1789], p. 149.
[25] Grosrichard, Alain, « présentation », *op. cit.*, p. XI.
[26] Rousseau, Jean-Jacques, « Deuxième lettre », *in Lettres à Malesherbes*, Paris, Librairie Générales Française, 2010 [ 1762], p. 25 : « J'avoue que le nom que m'ont fait mes écrits a beaucoup facilité l'exécution du parti que j'ai pris. Il faut être cru bon auteur pour se faire impunément mauvais copiste et ne pas manquer de travail pour cela. Sans ce premier titre, on m'eût pu trop prendre au mot sur l'autre, et peut-être cela m'aurait-il mortifié : car je brave aisément le mépris. Mais si quelque réputation me donne à cet égard un peu d'avantage, il est bien compensé par tous les inconvénients attachés à cette même réputation, quand on n'en veut point être esclave, et qu'on veut vivre isolé et indépendant. Ce sont ces inconvénients en partie qui m'ont chassé de Paris et qui, me poursuivant encore dans mon asile, me chasseraient très certainement plus loin pour peu que ma santé vînt à se raffermir. Un autre de mes fléaux de cette grande ville était ces foules de prétendus amis qui s'étaient emparés de moi et qui, jugeant de mon cœur par les leurs, voulaient absolument me rendre heureux à leur mode et non pas à la mienne. Au désespoir de ma retraite, ils m'y ont poursuivi pour m'en tirer. Je n'ai pu m'y maintenir sans tout rompre. Je ne suis vraiment libre que depuis ce temps-là. ».

> « Après avoir donné la matinée à divers soins que je remplissais avec plaisir, parce que je pouvais les remettre à un autre temps je me hâtais de dîner pour échapper aux importuns, et me ménager un plus long après-midi. Avant une heure, même les jours les plus ardents, je partais par le grand soleil avec le fidèle Achate, pressant le pas dans la crainte que quelqu'un ne vint s'emparer de moi avant que j'eusse pu m'esquiver ; mais quand une fois j'avais pu doubler un certain coin, avec quel battement de cœur, avec quel pétillement de joie, je commençais à respirer en me sentant sauvé, en me disant : « Me voilà maître de moi pour le reste de ce jour ! » J'allais alors d'un pas plus tranquille chercher quelque lieu sauvage dans la forêt, quelque lieu désert où rien ne montrant la main des hommes n'annonçât *la servitude et la domination*, quelque salle où je pusse croire avoir pénétré le premier, et où nul tiers importun ne vint s'interposer entre la nature et moi. »[27]

Rousseau raconte comment la hâte, l'esquive, le pas pressant, et l'échappée mènent à sa liberté dans la forêt au plus près de la nature. Ici, la *praxis* naturaliste de Rousseau ressemble en de nombreux points à celle mise en œuvre par les Marrons, où loin de « la servitude et la domination », il peut enfin être, selon ses propres mots « maître de moi ». César Pulvar dans son roman *Djhébo ou le léviathan Noir* illustre la joie et la liberté du Marron de pouvoir admirer la nature[28].

Enfin, l'écriture marronne se caractérise en dernier lieu comme une écriture de soi. Après ces menaces de prise de corps de 1762 et la fuite, non plus de la foule, mais bien des autorités qui s'en est suivie, Rousseau s'est progressivement orienté vers le style autobiographique, comprenant la rédaction entre autres de *Les* Confessions, *Rousseau juge de Jean-Jacques* et *Le rêveries du promeneur solitaire*. En somme, il mit en œuvre une écriture de soi. Autrement dit, c'est dans sa fuite du monde à travers la botanique et la nature que Rousseau adopte de manière significative une écriture de soi. C'est à travers cette fuite dans la nature qu'il cherche à restaurer son véritable « je ».

Je rappelle néanmoins que si Rousseau et le Marron trouvent un point de rencontre dans cette *praxis* marronne de la rencontre de la nature, comprenant une fuite du monde, la rencontre d'une nature-refuge, la solitude et la quête d'un soi, *l'expérience* concrète de la nature de Rousseau demeure sensiblement différente de celles des Marrons. En effet, contrairement aux Nègres Marrons, il Rousseau ne développe qu'un rapport post-matériel avec cette nature. Il observe avec passion, hume les parfums, envisage les beautés de ces

[27] Lettre de Rousseau à Malesherbes du 26 janvier 1762 voir Rousseau, Jean-Jacques « troisième lettre », *in Lettres à* Malesherbes, Paris, Librairie Générale française, 2010, p. 29, je souligne.
[28] Pulvar, Césaire, *D'jhébo ou le léviathan Noir*, Paris, Éditions « V », 1957, p. 141 : « « J'ai le droit d'admirer tout cela ?... /Libre !/La joie de D'jhébo était illimitée comme l'espace qui l'entourait ».

plantes et de ces fleurs en étant dépourvu d'une quelconque nécessité matérielle ou d'un besoin de celle-ci. La botanique de Rousseau consiste en une étude désintéressée du besoin de se nourrir ou de celui de soigner de possibles affections comme il l'écrit lui-même :

> « Je me sens là-dessus tout à rebours des autres hommes : tout ce qui tient au sentiment de mes besoins attriste et gâte mes pensées, et jamais je n'ai trouvé de vrai charme aux plaisirs de l'esprit qu'en perdant tout à fait l'intérêt de mon corps. Ainsi quand même je croirais à la médecine, et quand même ses remèdes seraient agréables, je ne trouverais jamais à m'en occuper ces délices que donne une contemplation pure et désintéressée, et mon âme ne saurait s'exalter et planer sur la nature, tant que je la sens tenir aux liens de mon corps. »[29]

L'expérience de fuite solitaire dans la nature de Rousseau se vit écourtée chaque fois que la faim, le froid ou la pluie le ramenaient rapidement à la maison proche où il y trouvait nourriture, abri, chaleur et compagnie. Ce ne fut d'ailleurs qu'à la condition que ses besoins et nécessités matérielles furent assurés tant bien que mal qu'il lui fut possible de s'adonner à ce naturalisme, à ce rapport fusionnel et désintéressé à la nature. Là réside la limite de la *praxis* marronne du naturalisme de Rousseau.

## B. Thoreau ou le marronnage civil

A la différence de Rousseau, Thoreau vécut dans un pays où l'esclavage et la traite négrière transatlantique n'étaient point choses éloignées par-delà les mers. Ceux-ci se déroulèrent sur le sol même où résidait Thoreau. Cette différence de contexte est peut-être l'une des pistes d'explication du rapport plus radical que le philosophe de Concord développa avec le marronnage, y compris dans sa pratique naturaliste. Dans l'un de ses écrits les plus célèbres aujourd'hui, *Walden*, relatant son séjour aux bords de l'étang de Walden, Thoreau affirme avoir reçu des visiteurs particuliers dont les quelques lignes sembleraient *a priori* aussi anecdotiques que les commentaires littéraires sur ce passage. Dans sa cabane au bord de l'étang de Walden à Concord de 1845 à 1847, Thoreau affirme avoir rencontré plusieurs esclaves fugitifs, c'est-à-dire plusieurs Nègres Marrons américains :

> « Some who had more wits than they knew what to do with; *runaway slaves* with plantation manners, who listened from time to time, like the fox in the fable, as if they heard the hounds a-baying on their track, and looked at me beseechingly, as much as to say, / ''O Christian will you send me back?'' / One real *runaway slave*, among the rest, whom I helped to forward toward the north star. »[30]

[29] Rousseau, Jean-Jacques, *Rêveries du promeneur solitaire…*, p. 138.
[30] Thoreau, Henry D., "Walden", in *Walden and Civil disobedience*, New-York, Penguin Classics, 1983 [1854], p. 197-198, je souligne.

Retraçant au passage la peur et l'anxiété du Marron, ces rencontres *a priori* fortuites sembleraient d'autant plus insignifiantes dans le développement de *Walden* que Thoreau, par ailleurs connu pour sa fervente critique de l'esclavage, n'accorde que quelques lignes à l'esclavage des Noirs aux États-Unis dans ce livre. L'esclavage et l'exploration de la nature à laquelle Thoreau consacre l'ouvrage *Walden* seraient *a priori* deux intérêts sensiblement indépendants. En ce sens, l'articulation entre les écrits et les études naturalistes de Thoreau d'un côté, et ses écrits et ses engagements politiques d'un autre, ne se trouverait que dans l'identité de l'auteur. La pensée de Thoreau présenterait un schisme. Soit Thoreau est décrit d'abord comme un penseur politique à travers sa désobéissance civile, qui par ailleurs fut animé d'un hobby naturaliste. Soit il est présenté comme le fondateur de l'environnementalisme américain, dont l'engagement politique contre l'esclavage ne serait qu'une raison supplémentaire, mais non indispensable, pour célébrer son œuvre. L'écriture écologiste de Thoreau et ses études de la nature qui firent de lui, selon l'historien Daniel Worster « le plus célèbre des naturalistes américains » [31], et ses engagements politiques manifestes dans *La désobéissance civile* et ses écrits anti-esclavagistes, ne seraient que deux pans séparés d'une même œuvre.

Thoreau fut un naturaliste. Nombreuses sont les études dans le champ littéraire de l'écocritique qui, faisant de lui le plus grand écrivain défenseur de la nature dans l'histoire littéraire des Amériques, maintinrent cette séparation fictive ne voyant dans *Walden* que l'expérience et l'écriture d'une nature où son positionnement face à l'esclavage demeure au mieux circonstanciel[32]. Si les engagements politiques ajoutent à la grandeur d'un tel pionnier de l'écologie, ceux-ci ne participeraient pas directement à sa pratique et ses études naturalistes. Ici, à contre-courant d'une telle analyse, je soutiens que ces quelques lignes racontant les rencontres de Thoreau avec des Nègres Marrons américains témoignent d'une intrication beaucoup plus profonde entre sa pratique naturaliste et ses engagements politiques et en particulier ses engagements anti-esclavagistes. J'avance l'argument que sa pratique botaniste et naturaliste, illustrée entre autres dans *Walden*, demeure inextricablement mêlée au marronnage. Je montre alors comment Thoreau met en œuvre une forme particulière du marronnage que je nomme un *marronnage civil*.

[31] Worster, Donald, *op. cit.*, p. 104.
[32] Voir par exemple Buell, Lawrence, *The environmental imagination, Thoreau, Nature Writing, and the formation of American Culture*, London, The belknap Press of Harvard University Press, 1995.

## Thoreau défenseur des Marrons, Thoreau Marron

Avant de m'intéresser plus directement à la pratique naturaliste de Thoreau je rappelle tout d'abord que ses engagements et écrits politiques les plus connus eurent pour objet la question de l'esclavage. Ceux-ci nous sont connus de prime abord par ses écrits *Slavery in Massachussetts, A plea for captain John Brown* et *La désobéissance civile*. Plus précisément, son engagement politique contre l'esclavage se remarque surtout par la sensibilité aigue qu'il développe pour le sujet des échappées des esclaves et le devenir des fugitifs. *Slavery in Massachussetts* est une version remaniée d'un discours prononcé le 4 juillet 1854 où Thoreau dénonce l'application de la *Fugitive slave law* de 1850 par l'État du Massachussetts. Cette loi prévoyait que l'esclave fugitif trouvé dans État où l'esclavage est aboli, doit être rendu à son maître. Elle fut appliquée lors du procès de l'esclave fugitif Anthony Burns et suscita la vive critique de Thoreau :

> « Les juges et hommes de loi – pris simplement en tant que tels, s'entend – et les opportunistes de tout poil jugent ce cas à l'aune de critères aussi bas qu'inadéquats. Leur problème n'est pas de savoir si la loi sur les esclaves fugitifs est juste, mais si elle est ce qu'ils appellent constitutionnelle. Mais, dites-moi, qu'est ce qui est *constitutionnel* ? La vertu ou le vice ? L'équité ou l'iniquité ? »[33]

Cette sensibilité au marronnage comme un moyen de sortir de l'oppression esclavagiste chez Thoreau ne s'arrêta pas à des discours mais se manifesta également dans sa pratique par laquelle, avec sa mère et sa sœur, membres de la *Concord Women's Anti-Slavery Society*[34], il aida des Marrons à poursuivre leurs échappées à travers le *underground railroad*[35]. Il payait les billets de train, cachait des esclaves dans la maison familiale, et parfois les conduisait lui-même au train. Cherchant le moyen le plus rapide de mettre fin à cette oppression y compris à

[33] Thoreau, Henry D., « L'esclavage dans le Massachussetts » [1854], *in* Specq François (ed), *De l'esclavage en Amérique, Frédérick Douglas, Henry David Thoreau*, Paris, Édition rue d'Ulm, 2006, (trad. Specq F.), p. 70.

[34] Cain, William E., « Henry David Thoreau, 1817-1862 : A brief Biography», in Cain, William (ed.) *A historical guide to Henry David Thoreau*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 12.

[35] Réseaux mis en place pour faciliter l'échappée des esclaves aux États-Unis. L'entrée du journal de Thoreau du 1er octobre 1951 suggère que Thoreau et sa famille font véritablement partie de ce réseau : Sattelmeyer, Roberd (ed), *The writings of Henry D. Thoreau* : *Journal, volume 4 :1851-1852*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 113 : « Just put a fugitive slave, who has taken the name of Henry Williams, into the cars of Canada. He escaped from Strafford County, Virginia, to Boston last October ; has been in Shadrach's place at the Cornhill Coffee-House ; had been corresponding thorugh an agent with his master, who is his father, about buying -himself -, his master asking $600, but he having been able to raise only $500. -heard that there were writs out for two Williamses, fugitives, and was informed by his fellow-servants & employer that Augerhole Burns and others of the police had called for him when he was out. Accordingly fled to Concord last night on foot, bringing a letter to our family from Mr Lovejoy of Cambridge & another which Garrison had formerly given him on another occasion. He lodged with us, & waited in the house till funds were collected with which to forward him. Intended to dispatch him at noon through to Burlington, but when I went to buy his ticket, saw one at the depot who looked and behaved so much like a Boston policeman that I did not venture. ».

travers des moyens violents, son engagement se prolongea dans le support des efforts des actions directes du capitaine John Brown. Michel Meyer avance que Thoreau était même à un moment favorable à l'émigration massive des Noirs hors des États-Unis[36], projet de retour qui, nous l'avons vu précédemment, anima bon nombre de Marrons.

Dans *Walden,* Thoreau ne nous dit rien des raisons qui ont poussé ces esclaves fugitifs à se trouver aux abords de l'étang près de sa cabine, laissant penser que ces rencontres furent fortuites. Au vu de son engagement concernant les Marrons, l'on peut se demander si les rencontres de Thoreau avec des esclaves fugitifs dans sa cabine, loin d'être fortuites n'auraient pas été une partie intégrale du réseau de l'*underground railraod*. Ces derniers auraient peut-être reçu des indications jusqu'à cette cabine où ils y trouveraient quelques indications, refuge et certainement quelques vivres.

Si la sensibilité de Thoreau à l'esclavage et au marronnage s'avère manifeste dans ses écrits et sa participation à la fuite de certains esclaves, l'articulation de sa pratique politique et de sa pratique naturaliste ne se trouve pourtant pas dans ses discours. Elle se trouve plutôt dans sa *praxis marronne*. Le premier moment de cette *praxis* se trouve dans sa fuite initiale. Son projet d'habiter dans les bois de Walden sur les bords de l'étang portant le même nom de 1847 à 1849 a son impulsion initiale dans un mépris du gouvernement et d'un État, un dégout d'une vie frivole, et une volonté d*'échapper* au gouvernement. En allant dans les bois et en refusant de payer les taxes, Thoreau tentait d'échapper à l'autorité d'un État qui « achète et vend des hommes, des femmes, et des enfants, comme du bétail devant la porte de son sénat »[37]. Il marronna. Aussi surprenant que cela puisse paraître, Thoreau comme de nombreux Nègres Marrons d'Amérique alla dans les bois tentant d'échapper à l'esclavage. Thoreau marronna au sens littéral du terme : *il fuit l'esclavage.*

Je m'empresse de préciser que le marronnage de Thoreau ne fait pas de lui un Nègre Marron. Il n'est ni « Nègre », ni esclave. Pourtant, par son geste de sortie de la ville de Concord pour s'installer dans les bois à quelques kilomètres, il manifesta une forme inattendue et surprenante d'un même marronnage : un *marronnage civil.* En effet, Thoreau n'est pas un Nègre Marron ni même un « Blanc Marron » comme l'ont pu être les premiers engagés Blancs européens qui travaillèrent dans les champs dans des conditions proches de

[36] Meyer, Michael « Thoreau and Black emigration », in *American literature: a journal of literary, history, criticism and bibliography,* vol. 53 N°3, Durham, Duke University Press, novembre 1981, pp. 380-396.
[37] Thoreau, Henry D., "Walden", in *Walden and Civil disobedience*, New York, Penguin Classics, 1986 [1854], p. 217: « […] I did not pay a tax to, or recognize the authority of, the state which buys and sells men, women, and children, like cattle at the door of its senate-house ».

l'esclavage et dont certains aussi prirent la fuite[38]. Expliciter ce marronnage-là exige de revenir sur la conception thoreauvienne de l'esclavage.

## Esclaves de l'esclavage : le renversement thoreauvien

Thoreau débute un poème intitulé « True freedom » (la liberté véritable) par les vers suivants :

« Wait not till the slaves pronounce the word
To set the captive free,
Be free yourselves, be not deferred,
And farewell slavery.
Ye all are slaves, ye have your price »[39]

Cette adresse poétique faite à ses concitoyens inaugure la manière dont il pense l'esclavage. Il est admis que l'esclavage dans les Amériques installa une position hiérarchique entre un maître et un esclave, – le plus souvent mais pas uniquement entre un maître dit « Blanc » et un esclave dit « Noir » – faisant de l'esclave l'objet des désirs économiques, financiers et parfois sexuels du maître et des projets politiques et économiques des colonies. L'esclave se retrouve victime d'un système d'oppression sanctionné par un dispositif administratif étatique et alimenté par une toute puissance conférée de fait au maître dans son domaine vis-à-vis de « sa propriété privée ». Le premier geste théorique de Thoreau relatif à sa compréhension de l'esclavage tel qu'illustré par son poème, consiste à mettre en garde ses concitoyens contre l'idée selon laquelle l'esclavage leur demeurerait bien étranger et serait cantonné à certaines personnes dans certains États de l'union américaine. Non seulement l'esclavage concernerait ces citoyens américains de statut libre, mais plus encore, Thoreau avance qu'ils seraient eux-mêmes impliqués de manière plus directe dans l'esclavage : « Ye all are slaves, ye have your price » (Vous êtes tous esclaves, vous avez tous votre prix).

Son affirmation « vous êtes tous esclaves » ne doit pas s'entendre littéralement. Bien évidemment, le sort des esclaves proprement dits est sans commune mesure avec celui les hommes et femmes libres. Il s'agit plutôt de s'interroger sur le sens que Thoreau confère à ces esclaves-là. Sans remettre en cause la situation abjecte dans laquelle se retrouve typiquement l'esclave Noir, tout l'effort théorique de l'œuvre de Thoreau, illustrée aussi et surtout par *Walden*, consiste à montrer que le maître et ses partisans, et plus encore la société civile demeurent *esclaves de l'esclavage*. Son argument principal consiste à montrer que le maître

[38] Voir Ballagh, J. C., *White servitude in the Colony of Virginia: A study of the system of indentured labor in the American colonies*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1895.
[39] Bode, Carl (ed), *Collected poems of Henry Thoreau*, Baltimore, *The John hopkins University Press*, 1965, p. 198.

le premier, mais aussi tous ceux qui supportent directement ou indirectement cet appareil étatique organisé autour de ce système esclavagiste, demeurent non seulement avilis mais bien esclaves de cette organisation politique et économique, bien qu'ils vaquent à leurs occupations loin des champs de coton et des ateliers.

La critique de l'esclavage est un geste théorique d'une radicalité rare, même et surtout au sein des écrits abolitionnistes de son temps. Face aux abolitionnistes qui vont chercher à prouver l'humanité des esclaves Noirs ou leur fraternité dans la foi chrétienne, Thoreau opère un geste à la fois contraire, à la fois plus radical. Il n'adopte pas la posture condescendante d'un abolitionnisme qui partant de l'humanité et de la supériorité de l'homme Blanc libre, s'interroge sur l'humanité de l'autre comme s'il ne s'agissait là que d'une question morale dont les réponses ne concernent que l'autre esclave. La radicalité de la critique de Thoreau va au-delà de l'approche abolitionniste qui ne voit dans l'esclavage qu'une faute morale. Les libres seraient moralement fautifs du traitement qu'ils infligent aux esclaves. Dans cette critique, il demeure pourtant admis que les libres sont libres et qu'outre ces fautes morales, l'esclavage demeure étranger à leur condition de libres. Thoreau change de focale. Il ne dit pas « ils sont aussi humains comme nous », mais bien « *nous sommes aussi esclaves !*».

### *Contre les esclavologues ou l'impérialisme ontologique*

**Peinture 3. « Am I not a Man and Brother », design du medaillon abolitionniste de Josiah Wedgewood.[40]**

Le geste théorique de Thoreau marque une première radicalité dans l'égale considération qu'il accorde aux êtres humains, qu'ils soient de condition esclave ou de

[40] Design du médaillon réalisé par Josiah Wedgewood pour le mouvement antiesclavagiste britannique 1787 intitulé « Am I not a man and a brother ? ». Image obtenue à partir d'une publication sous forme de poster du poème de John Greenleaf de 1837 « Our country men in chains », [en ligne], Washington, Library of Congress, disponible sur <http://www.loc.gov/pictures/item/2008661312/>, consulté le 20 décembre 2015.

condition libre. En effet, chez Thoreau l'esclave n'est plus lui-même l'objet de l'examen « scientifique » qui chercherait dans la personne de l'esclave les raisons justifiant ou invalidant l'esclavage. Au-delà du préjugé de couleur, c'est en ce point précis que réside l'accord tacite et inavouable entre abolitionnistes et esclavagistes : l'esclavage serait ultimement dépendant d'une ontologie dudit esclave. Les légitimations ou les invalidations de l'esclavage seraient ainsi dépendantes desdites caractéristiques de celui ou celle en état d'esclavage, de son être, de ses manières d'être, comme si les manières de vivre avec l'autre seraient ultimement fondées sur une ontologie de l'autre. L'interrogation sur les principes et les obligations envers l'autre qui organisent les formes d'associations et les manières de vivre avec l'autre fut subordonnée à une autre interrogation : « *qu'est l'autre ?* ». L'injustice de cette subordination d'une relation à l'autre à l'arraisonnement de cet autre, fait écho aux propensions impérialistes de l'ontologie que pointe Emmanuel Levinas[41].

Ce cadrage de la question de l'abolition de l'esclavage fut à l'œuvre tant aux États-Unis qu'en Angleterre et en France. Aux États-Unis, cette posture condescendante est explicite dans le célèbre roman abolitionniste de l'écrivaine américaine Harriet Beecher Stowe, *La case de l'oncle Tom*. Aussi important et stratégique que fut ce roman dans la propagation des idées abolitionnistes aux États-Unis, l'on ne peut que constater que l'effort théorique de l'auteur consiste à *démontrer* l'humanité des personnages Noirs. Beecher Stowe s'attache à peindre en son personnage principal, l'oncle Tom, un homme à la foi infaillible qui accepte la domination esclavagiste et la souffrance sans une critique ou un geste de révolte, tel un Jésus qui accepte sa crucifixion. Georges Harris, l'un des esclaves qui s'enfuit avec sa compagne Eliza, se retrouve dans un affrontement armé avec un de ses poursuivants et le blesse. Plutôt que de le tuer ou de l'abandonner à son sort, il le soigne et prend soin de lui[42]. Beecher Stowe qui avait sans aucun doute compris ce dont le lectorat avait besoin pour faire avancer la cause abolitionniste, produit un récit qui consiste à détailler les caractères des Noirs en esclavage, comme si ces caractères et ces attitudes pouvaient par elles-mêmes légitimer ou délégitimer l'esclavage. En dépit de ses « analyses » bienveillantes, cet examen marque par son asymétrie

[41] Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, Paris, Libraire Générale Française, 2009 (1961), p. 38 : « Philosophie du pouvoir, l'ontologie, comme philosophie première qui ne met pas en question le Même, est une philosophie de l'injustice. L'ontologie Heideggerienne qui subordonne le rapport avec Autrui à la relation avec l'être en général – même si elle s'oppose à la passion technique, issue de l'oubli de l'être caché par l'étant – demeure dans l'obédience de l'anonyme et mène, fatalement, à une autre puissance, à la domination impérialiste, à la tyrannie. […] L'*être* avant l'*étant*, l'ontologie avant la métaphysique – c'est la liberté (fût-elle celle de la théorie) avant la justice. C'est un mouvement dans le Même avant l'obligation à l'égard de l'Autre. ».

[42] Beecher Stowe, Harriet, *Uncle's tom cabin*, Londres, Collins, 2011 [1852], p. 254 : « « Well, do stop, then », said Eliza, « and do something for that poor man ; he's groaning dreadfully » / « It would be no more than Christian », said George, « let's take him up and carry him on » ».

le tort fondamental de l'esclavage qui pose comme adéquat le cadre d'une « production de connaissance » où un groupe de savants et théologiens, un groupe d'« esclavologues » délibéreraient entre eux des raisons pour ou contre la poursuite de l'esclavage des autres.

Pareillement, en Angleterre, le fameux médaillon abolitionniste « Am I not a Man and Brother ? » consacre l'interrogation ontologique sur lesdits esclaves. Cette question rhétorique vient en réponse à une question première : « qu'est l'esclave ?», « qu'est-ce que c'est » ? Dans ce cadre, l'esclavage ne concernerait que les esclaves et les justifications pour ou contre l'esclavage résideraient uniquement dans une ontologie de l'esclave. Enfin, en France, ce cadre se trouve également à l'œuvre chez le plus célèbre artisan de l'abolition de l'esclavage que fut Victor Schœlcher. L'asymétrie et l'impérialisme de l'ontologie de l'esclave Noir se révèlent évidents dans la manière dont Schœlcher, dans un texte critique de l'esclavage, entreprend de défendre les Noirs :

> « Lisez l'épouvantable histoire de Saint-Domingue ; mais si vous voulez une preuve plus matérielle qu'il n'y aucune différence entre l'intelligence de l'homme blanc et celle de l'homme noir, examinez les enfants des Nègres. Que de fois j'ai vu dans ces joujoux des dames créoles tous les éléments d'un homme ! / Quant à moi, *il me reste démontré qu'en fait les Nègres sont une variété de l'espèce d'animaux appelés hommes*, et que, par la seule raison générale qu'ils sont hommes, ils sont libres de droit ». »[43]

Remarquons comment il fut évident pour l'époque, comme il semble naturel que la démonstration d'une égalité d'intelligence entre « homme blanc » et « homme noir » passe par un « examen » des « enfants des Nègres ». Cet examen intervient face à la même suspicion vis-à-vis des Noirs : que sont-ils ? Sont-ils des hommes ? Les Noirs se voient assignés de fait une suspicion de non appartenance à l'humanité et il leur incombe la charge de « démontrer », la charge de faire preuve de leur humanité. C'est à partir de cette suspicion qui plaça l'interrogation abolitionniste sous le joug d'une science ontologique de l'esclave que Schœlcher peut, à l'instar d'un scientifique qui arrive au terme de son protocole d'expérimentation, conclure scientifiquement et du haut d'une « démonstration », « qu'en fait les Nègres sont une variété de l'espèce d'animaux appelés hommes ».

Thoreau prend ces esclavologues de revers en faisant voler en éclats cette asymétrie principielle. Il ne s'agit plus de s'interroger sur les esclaves, sur leur sort, ou sur leur future libération comme si la branche sur laquelle lesdits libres siéent et celle des esclaves appartenaient à deux arbres différents. Il n'y a pour Thoreau qu'un seul arbre de la liberté. Il s'agit de s'interroger sur le sort de ceux prétendument libres quand le gouvernement qu'ils

[43] Schœlcher, Victor, *Esclavage et colonisation,* Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 36, je souligne.

reconnaissent pratique l'esclavage. Qu'advient-il des libres quand ils participent à une société et approuvent un État et un gouvernement qui sanctionnent la légalité de l'esclavage ? Dans cette approche, l'humanité de l'esclave, n'est plus en question. Bien au contraire, c'est bien l'humanité de ceux qui participent bon gré mal gré à cette organisation esclavagiste qui est en question. L'honnêteté et le travail d'élucidation dont fait preuve Thoreau de penser l'esclavage depuis sa position, depuis ses actions et par conséquent depuis sa capacité d'acteurs rendent possible le développement et l'engagement d'une véritable critique *politique* de l'esclavage bien différente de la bienveillante philanthropie. Plus qu'une constitution particulière ou une absence de génie, c'est plutôt pour cette raison, il me semble, que malgré ses engagements publics abolitionnistes et ses participations aux échappées de certains esclaves fugitifs, Thoreau écrit ne pas être fait pour la philanthropie[44].

En déclarant « vous êtes tous esclaves », il pose d'emblée une universalité de l'humanité. Le point intéressant et l'un de ses apports considérables réside dans l'élaboration théorique à travers laquelle, loin d'abandonner cette affirmation aux vents d'une sympathie bienveillante, il y développe un contenu thétique. Affirmant « tous esclaves », Thoreau montre une solidarité par laquelle l'humanité ne serait pas à rechercher uniquement dans les caractères individuels propres mais dans les manières dont chacun s'engage dans le monde en rapport aux autres.

### *Il n'y a qu'un seul gouvernement : le gouvernement des esclaves*

Cet esclavage de l'esclavage qui fut pour Thoreau la condition de la société civile libre américaine se manifeste d'au moins trois manières distinctes. Tout d'abord il se manifeste par la relation politique par laquelle la société civile est associée au gouvernement esclavagiste :

> « How does it become a man to behave toward this American government to-day? I answer, that he cannot without disgrace be associated with it. I cannot for an instant recognize the political organization as *my* government which is the *slave's* government also. » [45]

[44] Thoreau, Henry D., "Walden", *op. cit.,* p. 116: « I confess that I have hitherto indulged very little in philanthropic enterprises. I have made some sacrifices to a sense of duty, and among others have sacrificed this pleasure also. There are those who have used all their arts to persuade me to undertake the support of some poor family in the town; and if I had nothing to do, - for the devil finds employment for the idle,- I might try my had at some such pastime as that. However, when I have thought to indulge myself in this respect, and lay their Heaven under and obligation by maintain certain poor person in all respect as comfortably as I maintain myself, and have even ventured so far as to make them the offer, they have one and all unhesitatingly preferred to remain poor. While my townsmen and women are devoted in so many ways to the good of their fellows, I trust that one at least may be spared to other and less human pursuits. You must have a genius for charity as well as anything else. As for Doing-good, that is one of the professions which are full. Moreover, I have tried it fairly, and, strange as it may seem, am satisfied that it does not agree with my constitution.".

[45] Ibid., p. 389.

Une première lecture de ce passage révèle la condamnation morale de l'esclavage et de l'association d'un citoyen à ce gouvernement esclavagiste. Une honte naît de la reconnaissance de cette institution esclavagiste comme étant la sienne. Une seconde lecture syllogistique met en lumière ce premier esclavage de l'esclavage de la façon suivante : si le gouvernement qui est le gouvernement des esclaves est aussi le mien, alors je suis aussi un esclave. Autrement dit, si une même relation de reconnaissance est établie entre l'esclave et le gouvernement, et entre ledit « libre » et le gouvernement, et si ce gouvernement est bien un seul et même, alors je ne puis reconnaître ce gouvernement sans être aussi esclave. Cette première manière par laquelle l'homme libre serait esclave de l'esclavage est explicite dans la critique que Thoreau émet d'une abolition qui serait à obtenir par les voix de l'urne. La question de l'esclavage ne devrait pas pour Thoreau être laissée à la « fortune » du vote :

> « The character of the voters is not staked. I cast my vote, perchance, as I think right; but I am not vitally concerned that that right should prevail. I am willing to leave it to the majority. Its obligation, therefore, never exceeds that of expediency. Even voting *for the right* is *doing* nothing for it. » [46]

La question de l'esclavage exige un engagement véritable, une action qui ne peut être laissée au sort du jeu électoral des urnes car elle concerne la qualité même du lien des citoyens à l'État au sein duquel se déploie ce système de vote. Abandonner cette question principielle aux urnes, pour Thoreau, consiste alors à consacrer la nature esclavagiste de ce lien.

En somme, ceux qui abandonnent leur relation à l'État esclavagiste aux urnes demeurent toujours esclaves de l'esclavage. C'est en ce sens que Thoreau écrit que ceux qui auront laissé l'abolition de l'esclavage demeureront peut-être les derniers esclaves de l'esclavage :

> « When the majority shall at length vote for the abolition of slavery, it will be because they are indifferent to slavery, or because there is little slavery left to be abolished by their vote. *They* will then be the only slaves. »[47]

### *Qu'une seule l'économie : l'économie des esclaves*

L'esclave de l'esclavage avancé par Thoreau est mis en évidence peut-être de manière plus directe par l'adhésion à la même logique économique qui oriente la pratique de l'esclavage. La conception thoreauvienne de l'esclavage ne se réduit pas à l'exploitation et à la marchandisation d'hommes, de femmes et d'enfants, ni à la légalité d'infliger des punitions corporelles à ceux-ci. L'esclavage pour Thoreau demeure une partie inséparable d'une

[46] Thoreau, Henry D., "Civil disobedience", in *Walden and Civil disobedience*, New York, Penguin Classics 1986 [1854], p. 392.
[47] Ibid., p. 392.

organisation économique visant à l'enrichissement de certains à travers la culture massive de certaines denrées telles que la canne-à-sucre, le coton et l'indigo. Si couramment l'esclavage est pensé comme ne concernant que l'esclave, Thoreau œuvre à élargir cette conception de l'esclavage de sorte que les maîtres, les autorités, et la société civile demeurent tout autant emportés par cette économie que l'esclave lui-même. Bien que l'esclave incarne la force productive de l'esclavage, les maîtres, les autorités et la société civile, en étant soumis à cette économie demeurent ainsi « esclavagisés », c'est-à-dire esclaves de l'esclavage. En effet, si l'esclave du sud des États-Unis est contraint à participer à une économie de plantation en vue de fournir certains produits et d'enrichir certains, les citoyens du nord se meuvent dans cette même contrainte et participent à la même économie.

> « I sometimes wonder that we can be so frivolous, I may almost say, as to attend to the gross but somewhat foreign form of servitude called Negro Slavery, there are so many keen and subtle masters that enslave both north and south. It is hard to have a southern overseer; it is worse to have a northern one; but worst of all when you are the slave-driver of yourself. »[48]

La conception thoreauvienne de l'esclavage diffère de la critique de Hegel de la dialectique du maître et de l'esclavage. Hegel montre comment le maître dépend de l'être de l'esclave pour son propre être, mais aussi pour des raisons économiques. La conception thoreauvienne dépasse le dualisme hégélien en introduisant la présence de tiers, fussent-ils les autorités gouvernementales, les cours de justices, les citoyens de la société civile du Sud et du Nord des États-Unis. Par la présence de ces tiers, Thoreau propose une conception politique de l'esclavage. Il ne s'agit plus uniquement d'un rapport de force entre maître et esclave comme pourrait le laisser penser Hegel. Il ne s'agit plus d'une question de politique publique au sens de la détermination des meilleures techniques de main d'œuvre pour la production. Il s'agit bien sûr de la question politique du droit des parts et des sans parts, du vivre-ensemble et de l'égalité des hommes devant la loi. Mais il s'agit surtout d'une question politique relative à la manière dont les hommes vivent ensemble et plus encore de la manière dont en tant que société ces hommes habitent et cultivent cette terre. Aussi l'esclavage de la société civile mis en avant par Thoreau n'est pas à comprendre au sens de la reconnaissance hégélienne, ni même au sens matériel, mais plutôt en termes d'organisation politique de l'économie.

Thoreau montre que tant l'esclave que le maître, tant les citoyens que l'État sont assujettis à cette organisation économique et politique, à cette agriculture « frivole » et à cette

[48] Thoreau, Henry D., "Walden", *op. cit.*, p. 49.

économie des luxes en en faisant « tous [des] esclaves ». Aussi l'esclavage des Noirs aux États-Unis apparaît-il comme un symptôme d'une affection plus générale, celui de la création de sociétés non seulement esclavagistes, mais plus encore *esclavagisées*. Cette logique économique qui a recours à l'esclavage d'une partie de la population asservit par elle-même. Thoreau montre un exemple de cet asservissement dans *Walden* lorsqu'il décrit l'économie d'un de ses voisins d'origine irlandaise :

> « I tried to help him with my experience, telling him that he was one of my nearest neighbors, and that I too, who came a-fishing here, and looked like a loafer, was getting my living like himself; that I lived in a tight, light, clean house, which hardly cost more than the annual rent of such a ruin as his commonly amounts to; and how, if he chose, he might in a month or two build himself a palace of his own; that I did not use tea, nor coffee, nor butter, nor milk, nor fresh meat, and so did not have to work to get them; again, as I did not work hard, I did not have to eat hard, and it cost me but a trifle for my food; but as he began with tea, and coffee, and butter, and milk, and beef, he had to work hard to pay for them, and when he had to work hard he hat to eat hard again to repair the waste of his system, – and so it was as broad as it was long, for he was discontented and wasted his life into the bargain; and yet he had rated it as a gain in coming to America, that here you could get tea, and coffee, and meat every day. But the only true America is that country where you are at liberty to pursue such a mode of life as may enable you to do without these, and where the state does not endeavour to compel you to sustain the slavery and war and other superfluous expenses which directly or indirectly result from the use of such things. »[49]

Pour Thoreau, la pratique de cette économie comprenant la culture du thé, du café, du beurre, du lait, de bœuf, entraîna « directement ou indirectement » l'esclavage. C'est ici que la pensée de l'esclavage de Thoreau prend une importance particulière. Il ne suffit pas d'abolir l'esclavage comme le firent les États du Nord où comme les abolitionnistes le souhaitèrent pour le Sud pour que les États-Unis ne soient plus esclavagisés. Prenant au sérieux l'esclavage mais plus encore son écosystème économique, administratif et politique, Thoreau montre que l'affranchissement de l'esclavage exige une remise en cause beaucoup plus profonde de la société allant jusqu'au choix des produits cultivés et consommés.

[49] Thoreau, Henry D., "Walden", *op. cit.,* pp. 252-253.

## La critique radicale et positive de l'esclavage de Thoreau : au-delà de l'abolitionnisme

La réalisation d'un « nous sommes tous esclaves » dès lors que l'on reconnaît un gouvernement qui légalise l'esclavage, ainsi que sa conception élargie de l'esclavage, permet à Thoreau de formuler une critique de l'esclavage d'une rare radicalité dont je restitue ici trois aspects. En premier lieu, elle s'avère radicale en ce qu'elle s'attaque à la racine de ce problème. L'esclavage n'est plus uniquement une manière de traiter d'autres, il est saisi dans sa compréhension globale d'organisation sociale, économique et politique impliquant de fait toute la société et non les seuls esclaves. La critique de l'esclavage ne peut être distincte d'une critique économique et politique.

En second lieu, la radicalité de Thoreau se remarque dans la façon dont il condamne l'oppression que subissent les esclaves Noirs aux États-Unis. En effet, à travers son œuvre, il opère une critique positive de l'esclavage. Bien entendu, par le mot « positive », il ne s'agit aucunement d'endroits où il aurait jugé bon l'esclavage. Loin de là. Par « positive », j'indique que la critique de Thoreau ne se formule pas par une négation. Force est de constater que les critiques abolitionnistes de l'esclavage sont systématiquement formulées sous le mode de la négation, sous le mode du « il ne faut pas ». Il ne faudrait pas vendre des hommes, il ne faudrait pas maltraiter et exploiter des êtres humains *ainsi*, il ne faudrait pas poursuivre la traite transatlantique, il ne faut pas continuer à asservir les Noirs Africains. Sans surprise, cette formulation négative est présente dans les textes de loi des abolitions de l'esclavage. « L'esclave ou la servitude involontaire […] n'existera pas à l'intérieur des États-Unis »[50]. « L'esclavage est entièrement aboli dans toutes les colonies et possessions françaises »[51]. Cette négation est inscrite déjà dans le mot même « abolition ». L'abolition consiste en la négation d'une loi, d'une pratique. Elle consiste à interdire, à dire ce qui n'est plus à faire. Cette nécessaire mobilisation des abolitionnistes, les nombreux efforts de ces derniers pour mettre fin à l'esclavage à travers leur formulation négative, portèrent néanmoins une part d'ombre laissant de côté une question fondamentale. S'il est dit comment ne pas traiter l'autre, comment vivre avec ? S'il est dit ce qu'il n'est pas possible de faire subir à cet autre, que peut alors faire cet autre ? Si l'esclave n'est plus esclave, est-il pour autant libre ? Quel est donc le contenu de sa liberté ?

C'est ici que transparaît la radicalité de la critique de l'esclavage de Thoreau. Il commence par éclairer l'ombre laissée par les abolitionnistes. Plutôt que se contenter de dire

[50] XIII[e] amendement à la constitution des États-Unis d'Amérique, 6 décembre 1865, je traduis.
[51] Décret du 27 avril 1848, à Paris, en Conseil du Gouvernement.

« il ne faut pas être esclave », il se pose d'abord les questions suivantes : « qu'est-ce que la liberté ? », « qu'est-ce qu'être libre ? », « quel sens y a-t-il à être au monde sur cette Terre ? », « qu'est-ce donc qu'une expérience proprement humaine d'une existence au monde ? ». C'est à partir de ces questions et des réponses proposées qu'il formule sa critique de l'esclavage. En ce sens, la critique de Thoreau ne consiste plus en un « il ne faut pas être esclave parce que… », mais bien en un « il faut être libre », donnant un contenu à cette liberté. C'est en vue de la liberté – et de cette liberté là –, que l'esclavage est condamnable. C'est parce que ce système d'oppression ne permet pas d'accéder à cette liberté-là qu'il est condamnable. C'est là une critique radicalement différente de celle des abolitionnistes. En ce sens, si Thoreau était bien en faveur de l'abolition de l'esclavage, il n'était pas un abolitionniste.

Les expériences discriminatoires qu'ont connus presque systématiquement les anciens esclaves au lendemain des abolitions et que connaissent encore aujourd'hui des descendants d'esclaves dans les Amériques, tiennent à ce point d'ombre laissé par les abolitions, correspondant au hiatus entre libération et liberté qu'Arendt a identifié[52]. En avance sur son temps, la critique de l'esclavage de Thoreau demeure doublement créatrice. Elle est créatrice une première fois en ce qu'elle fait de la condamnation de l'esclavage des Noirs aux États-Unis le levier d'une réflexion sur l'existence humaine et précisément sur le sens de la présence au monde de l'homme. Elle fait des réponses nécessairement créatrices à ces questions les fondements d'une critique de l'esclavage, de sorte que pour Thoreau, il n'est pas possible de critiquer l'esclavage sans s'interroger sur la liberté et le sens d'une existence humaine sur terre.

Cette critique demeure créatrice une seconde fois, car l'une des réponses proposées par Thoreau demeure la créativité elle-même. C'est parce que l'homme pour Thoreau doit pouvoir aspirer à s'élever, à créer, à écrire, à créer ses propres rapports avec son environnement que l'esclavage devient condamnable. Ultimement, l'esclavage devient condamnable car il induit une impossible liberté de l'homme à créer des rapports de son choix à son entourage et à son environnement. Sa critique est élaborée depuis cet idéal de liberté, de transcendance et de poésie. Une conception de la liberté qui prévoit la possibilité et la capacité de faire des choses, d'écrire des poèmes de rechercher le sens de l'existence à travers des marches dans les bois et de choisir son mode de vie.

[52] Arendt, Hannah, *De la révolution*, (trad. Berrane M. et Helguedj J.), Paris, Gallimard, 2013[1963], p 40 : « C'est un truïsme peut-être d'affirmer que libération et liberté ne sont pas identiques ; que la libération peut être la condition de la liberté mais qu'elle n'y mène en aucun cas de manière automatique ; que la notion de liberté implicite dans la libération ne peut être que négative et partant, que même l'intention de se libérer n'est pas identique au désir de liberté ».

Enfin, la radicalité de cette critique se manifeste par la solidarité particulière qui découle de son affirmation « Ye all are slaves, ye have your price »[53]. Par sa conception élargie de l'esclavage et la reconnaissance d'un esclavage de l'esclavage, Thoreau étend la condition d'esclave au reste des habitants des États-Unis. Par ce geste, la solidarité humaine entre lesdits esclaves et lesdits libres ne repose plus sur l'idée abstraite d'une communauté de l'humanité, mais bien dans une communauté de conditions et de manières dont un système sociopolitique et économique affecte tous, que l'on soit de statut libre ou statut esclave. Cette approche critique de Thoreau qui, avant d'éveiller l'humaine empathie pour l'autre en état d'esclavage, s'interroge sur les manières dont cet esclavage devient aussi asservissant pour ledit libre, a pour conséquence première un « empowerment » desdits libres. Cette conception offre des possibilités d'action politique, même pour ceux qui ne sont pas esclaves de statut, comme il l'écrit dans l'une des strophes de son poème *True freedom* :

> « Think not the tyrant sits afar
> In your own breasts ye have
> The District of Columbia
> And power to free the Slave. » [54]

En d'autres termes, Thoreau indique que l'émancipation de l'esclavage ne se joue pas uniquement entre le maître et l'esclave, mais se déploie aussi entre la société civile et l'État qui légitime, légalise et organise ce système sociopolitique et économique d'oppression. Ainsi, il ne s'agit plus d'une abolition pour l'autre, mais avant tout d'une lutte pour s'émanciper de sa propre condition d'esclave de l'esclavage. Cet appel de Thoreau à s'émanciper de cet esclavage-là, à reconnaître une solidarité politique entre les hommes, a pour présupposé une égale considération de ceux-ci. Nous sommes tous esclaves dès lors que l'esclavage est admis dans une société, et il importe à tous de s'émanciper de ces esclavages. Plus encore, cette solidarité de l'humanité résiderait non plus dans des caractéristiques physiques, ou dans une ontologie de l'esclave, mais dans la reconnaissance d'une commune potentialité d'aspirer et de rechercher la liberté et un sens à l'existence.

[53] Bode, Carl (ed), *Collected poems of Henry Thoreau*, Baltimore, *The John hopkins University Press*, 1965, p. 198.
[54] Ibid., p. 198.

## C. Le marronnage civil : condition du naturalisme de Thoreau

### L'utopie marronne de Thoreau

Sa conception de l'esclavage et sa critique de celui-ci constituent l'arrière-fond de ses actions politiques mais aussi de son séjour autour de l'étang de Walden. La réalisation de sa condition d'esclave de l'esclavage par la relation portée à l'État, notamment à travers l'impôt qui acte l'allégeance à l'État, mit à jour une situation insupportable pour Thoreau. Cette réalisation ouvre alors la question qui ne cessera de l'animer tant à travers sa désobéissance civile qu'à travers son séjour autour de l'Etang de Walden : comment s'émanciper de cet esclavage-là ? Si Thoreau est connu comme étant le père fondateur de la désobéissance civile, je souhaite ici montrer que cette désobéissance ne fut pas sa seule réponse à l'esclavage. Sa désobéissance fut précédée d'une fuite dans les bois autour de l'étang de Walden. Esclave de l'esclavage, Thoreau fuit, Thoreau marronne. Le marronnage de Thoreau reste à distinguer de l'usage usuel du terme à savoir du marronnage d'une personne de statut esclave. Restituant une capacité d'action de la société civile face à un État qui pratique l'esclavage Thoreau dévoile une autre forme de marronnage : *un marronnage civil*. J'avance l'argument que le concept de *marronnage civil* permet de tenir ensemble les deux pans apriori séparés de l'œuvre de Thoreau, l'un politique, et l'autre naturaliste dans une perspective politique.

La reconnaissance par Thoreau de l'esclavage de l'esclavage suscite le mépris pour une société qui va à son quotidien sans s'en soucier et l'appel à se « séparer » d'un tel État qui sonne comme un appel au marronnage :

> « Que chaque citoyen dissolve son union avec l'État, tant que celui-ci refuse de faire son devoir ! »[55]

Aussi Thoreau, souhaitant sinon éradiquer ce mal à tout le moins ne pas le supporter, entreprend-t-il dans son séjour de Walden d'ouvrir une alternative : la possibilité d'une autre économie, d'où le titre de son premier chapitre « économie ». Walden devient le récit de ce *marronnage civil* et de la tentative d'échapper à cet esclavage-là de la part de Thoreau. C'est bien en ce sens que Michael Meyer, spécialiste de Thoreau, présente le séjour de ce dernier dans les bois comme une « *échappée vers l'étang* »[56] et introduit *Walden* comme « la version blanche d'un récit d'esclave »[57]. La même utopie caressée par tant d'esclaves fugitifs

[55] Thoreau, Henry D., « L'esclavage dans le Massachussetts »… *op. cit.*, p. 72.
[56] Meyer, Michael, «introduction», in Thoreau, Henry D., in *Walden and Civil disobedience*, New York, Penguin Classics 1986 [1854 & 1849], p. 26: « escape to the pond ». Je traduis.
[57] Ibid., p. 26: « Despite the obvious puns, Thoreau makes a subtle point: being white does not necessarily mean being free. Thoreau's narrative addresses itself to Americains who were legally free but not spiritually free, in that sense *Walden* can be read as white version of a slave narrative ». Je traduis.

d'échapper pour de bon au monde colonial et esclavagiste des Amériques à travers ces montagnes, ces forêts, des rivières se retrouve portée par Thoreau. Le projet de son séjour à Walden contenait cette utopie marronne d'une possibilité d'échapper à ce gouvernement esclavagiste.

Sans doute utopie marronne de Thoreau fut influencée par le club des transcendentalistes qu'il fréquentait, club qui fonda deux communautés utopiques à la même période de son séjour à Walden : Brook Farms (1841-1847) et Fruitlands (1843-1844)[58]. Cette action politique, cette attitude face au monde esclavagiste représentée par le gouvernement américain amena Thoreau à développer un autre rapport à son environnement et à la nature. Il s'est agi dans cette expérience de Thoreau de tenter de vivre sans dépendre de cette organisation qu'il rejette. Sa fuite nécessita ainsi de tenter de vivre, d'habiter, de se nourrir et de pourvoir à ses besoins sans avoir mains liées avec le gouvernement. Son marronnage conduit alors à développer un autre rapport à l'environnement, à l'alimentation, marquant certainement là les prémices d'une attitude écologiste à la mesure de l'être humain. Notons que cette expérience diffère radicalement des promenades de Rousseau. Bien entendu, les deux années passées à Walden ne constituèrent pas une expérience en total isolement, ni une rupture complète avec la ville de Concord qui d'ailleurs ne fut située qu'à 3 kilomètres. Certains achats et outils furent nécessairement emportés de la ville où il retournait régulièrement. Il ne lui fut pas nécessaire d'être dans un isolement extrême pour atteindre son but. Il s'est agi pour Thoreau de montrer – d'où la nécessité d'écrire son expérience – et d'expérimenter un autre ordre, une autre économie. Il s'est agi d'ouvrir une possibilité, celle de ne pas être esclave de l'esclavage.

## La découverte de la nature à travers le marronnage de Thoreau

Nombreux sont les philosophes et historiens de l'environnement américain qui se sont précipités dans les écrits naturalistes de Thoreau tels que *Walden, les forêts du Maine* ou *Walking,* afin de faire de Thoreau l'un des pionniers de la recherche d'une nature vierge, voire l'un des pionniers du naturalisme américain. À travers sa pratique, sa sensibilité et son écriture, il nous fait découvrir une nature et ses rythmes. Pourtant, dans cette littérature de l'environnement qui érige Thoreau en pionner du naturalisme américain, ses engagements contre l'esclavage et ses défenses des Marrons, sont sinon occultés à tout le moins présentés comme circonstanciels dans sa pratique naturaliste. Or, c'est ici le cœur de mon propos, c'est précisément dans cette expérience utopique de fuite, dans ce *marronnage civil* que Thoreau

[58] Ibid., p.10.

rencontre et explore la nature. La *praxis* marronne témoignant de son positionnement politique particulier fut la condition de son séjour et de la rencontre de la nature.

Ce fait fondamental donne immédiatement à la relation à la nature de Thoreau un sens autre, un sens politique. *Le naturalisme de Thoreau est d'abord une résistance politique à l'esclavage*. Tel est l'héritage caché du naturalisme américain depuis Thoreau. Cet héritage ne remet pas en cause la sensibilité, l'expérience, le génie de l'écriture de la nature, la passion ou même la science de la nature de Thoreau. Au contraire, il réinscrit cette passion dans un souci pour le monde, souci bien éloigné des penseurs de la *wilderness,* qui pourtant revendiquent une filiation à Thoreau[59]. Avant d'admirer sa beauté, d'écouter ses rythmes saisonniers et journaliers, la nature et l'étang de Walden pour Thoreau font office de refuge et de ressource. L'étang devient ce lieu où « the state is nowehere to be seen » [60].

La découverte marronne de la nature vient *en réponse* à l'esclavage et à l'asservissement découlant de la relation à un gouvernement esclavagiste. L'étude, l'écoute et l'observation de la nature sont alors animées d'une recherche d'autres logiques, d'autres relations, d'autres chemins. Elles sont animées d'une recherche d'alternatives aux manières d'être au monde imposées par l'économie dominante et le gouvernement esclavagiste de l'époque. Les marches quotidiennes de Thoreau sont alors portées par la conviction de l'existence d'un trésor au sein de cette nature, la conviction qu'il y a là des chemins et des desseins utopiques. Sans doute ce sentiment d'oppression du monde esclavagiste, et cette foi en la possibilité d'une autre économie nourrit sa patience, et son incessante attention devant cette nature. Le monde n'a jamais cessé d'être présent chez Thoreau. L'État n'est visible nulle part, pourtant il vient à l'esprit. Le naturalisme de Thoreau ne peut être séparé de cette *praxis* marronne.

## Topographie et écriture marronnes : Thoreau et « le morne de Liberté »

Cette rencontre de la nature de Thoreau à travers son marronnage se manifeste aussi à travers le parcours d'une topographie marronne. Il est en effet très significatif que suite à son arrestation, Thoreau s'empresse de rejoindre le morne, « the hill », *topos* par excellence de la « liberté marronne ». Cependant la topographie marronne que parcours Thoreau durant son séjour à Walden fut préexistante à ce séjour. Comme le montre David Foster, Thoreau n'est

[59] Voir Roderick Nash, « Henry David Thoreau, Philosopher », in *Wilderness and the American Mind*, New Haven & London Yale University Press, 2001[1973], pp. 84-95.
[60] Thoreau, Henry D., « Walden », *op. cit.*, pp. 406-407.

pas arrivé dans une nature vierge[61]. Celle-ci fut déjà transformée par les constructions et habitations des hommes. Mais pourquoi l'étang de Walden ? Non seulement ces bois furent déjà transformés par la main de l'homme avant son séjour, mais plus encore, ils furent déjà occupés et fréquentés par des Noirs et d'anciens esclaves ! Dans le chapitre « Former inhabitants » de *Walden*, à la manière d'un archéologue, Thoreau déterre les traces des précédents occupants du bois. En particulier, il relate leur précédente occupation par des Noirs dont certains furent esclaves : Cato, Zilpha et Brister Freeman. En effet, comme l'historienne Elise Elmire l'atteste dans son livre *Black Walden*, Concord, ville encensée comme ayant donné naissance à la nation américaine et la littérature américaine, fut aussi une ville esclavagiste[62]. Or la présence de ces trois Noirs et ces anciens esclaves Noirs, avant le séjour de Thoreau atteste d'une topographie marronne de ces bois. Ces trois personnes expérimentèrent ces bois comme l'un des lieux où il leur fut possible de vivre quelque peu éloignées de la ville esclavagiste de Concord.

> « East of my bean-field, across the road, lived Cato Ingraham, slave of Ducaun Ingraham, Esquire, gentleman of Concord Village; who built his slave a house, and gave him permission to live in Walden Woods; […]. Some say that he was a Guinea Negro. »[63]

Cato, « nègre de Guinée », reçut la « permission » de son maître, Duncan Ingraham, de vivre dans les bois de Walden, de manière analogue à la permission que les maîtres aux Antilles, se déchargeant de l'obligation de nourrir leurs esclaves, accordaient aux esclaves de cultiver leurs jardins créoles. Sa maison, dont le cellier se laisse deviner sous des « franges de pins » comme le précise Thoreau, était située au milieu de noyers qu'il cultivait[64]. Ainsi, le semblant de liberté de mouvements et le semblant d'autonomie du rapport à la terre accordés à Cato par son maître, furent cantonnés à ce *topos* des bois de Walden.

> « Here by the very corner of my field, still nearer to town, Zilpha, a colored woman, had her little house, where she spun linen for the townsfolk making the Walden Woods ring with her shrill singing, for she had a loud and notable voice. At lengh, in the war of 1812, her dwelling was set on fire by English soldiers, prisoners on parole, when she was away, and her cat and dog and hens were all burned up together. She led a hard life, and somewhat inhumane. […] I have seen bricks among the oak copse there. »[65]

---

[61] Foster, David R., *Thoreau's country, journey through a transformed landscape*, Cambridge (massachusetts), Harvard University Press, 1999.
[62] Lemire, Elise, *Black Walden: slavery and its aftermath in Concord*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009.
[63] Thoreau, Henry D., "Walden", *op. cit.* p. 304.
[64] Thoreau, Henry D., "Walden", *op. cit.*, p. 304: « There are a few who remember his little path among the walnuts, which he let grow up till he should be old and need them ; but a younger and whiter speculator got them at last. ».
[65] Ibid., pp. 304-305.

Zilpha, cette « femme de couleur » persécutée tout au long de la guerre de 1812, trouva dans ces bois le seul semblant de refuge. C'est dans ces bois qu'elle put travailler et vendre par la suite aux gens de la ville. Et surtout, c'est dans ces bois qu'elle put chanter si bien que sa voix fut intimement associée à Walden. C'est au sein de ces bois que sa voix peut être entendue. Les quelques briques que Thoreau découvre au milieu des taillis de chênes témoignent de l'existence de cette « *notable voice* » (voix remarquable).

La topographie marronne de Walden se remarque aussi par la trace de Brister Freeman :

> « Down the road, one the right hand, on Brister's Hill, lived Brister Freeman, « a handy Negro », slave of Squire Cummings once, – there where grow still the apple-trees which Brister planted and tended; large old trees now, but their fruit still wild and ciderish to my taste. »[66]

Brister fut l'esclave de Squire Cuming[67] pendant plus de 35 ans. À son affranchissement, il prit le nom de Freeman. Celui-là même qui est parvenu à obtenir sa liberté, a pourtant choisi de vivre dans les bois de Walden, comme si c'est là que cette liberté durement acquise pouvait être exprimée. La topographie marronne trouve ici son expression la plus éclatante à travers la toponymie du lieu. Ce morne fut alors connu sous le nom de « Brister's Hill ». Or, comme le note Elise Elmire, la toponymie des lieux conserve encore une inégalité entre anciens esclaves et libres, ou encore entre Blancs et Noirs de sorte que les lieux qui font référence à des Blancs sont désignés par le nom de famille à l'instar de la falaise d'Emerson, la rue de Thoreau et ceux qui font référence à des Noirs sont désignés par le prénom, comme le morne de Brister[68]. Pourtant, il serait naïf de penser que Brister prit le nom de « Freeman » pour les seules sonorités du mot. De quoi cet homme est-il le nom ? « L'homme libre ». Faire de « Freeman » son nom, c'est aussi imposer à tous ceux qui l'interpellent de lui reconnaître dans le même moment sa condition d'homme libre. En renommant ce morne, du nom de cet homme, comme le suggère Lemire, alors l'on découvre cette toponymie politique marronne. Soudain, ce morne ne devient plus uniquement le morne dont le nom fait référence à un homme qui y aurait vécu. À l'instar des mornes des Marrons dans les Caraïbes, ce morne et ces bois de Walden deviennent le symbole d'une liberté défiant l'oppression du monde esclavagiste. Ce *topos* devient le « morne de Liberté ».

Le choix de l'étang de Walden ne fut donc point un hasard pour Thoreau. Outre sa *praxis* marronne, le choix de ce lieu atteste du marronnage civil de Thoreau. Il n'a pas séjourné dans une nature vierge comme pourraient le penser certains. Dans son marronnage

[66] Ibid., p. 305.
[67] L'orthographe de Thoreau de ce nom est erronnée, selon l'historienne Elise Lemire.
[68] Lemire, Elise, *op. cit.*, p. 14.

civil, il se rendit dans les mêmes bois, les mêmes lieux, où d'autres avant lui avaient cherché une forme de liberté face aux monde esclavagiste. Plus encore, il faut être attentifs à la manière dont il donne vie à ces personnes dans *Walden*. C'est Thoreau lui-même qui, à travers son écriture, situant Cato à « l'est de son champ de haricots », Zilpha « dans le coin même de son champ » et Brister Freeman « un peu plus loin, sur la droite », se raconte, s'écrit et se place lui aussi au milieu de ces chercheurs de liberté. Par son écriture et par son archéologie singulière, il replace son champ et son expérience de Walden dans une topographie marronne du lieu, dans une historicité politique de Walden où ces bois sont associés à la résistance à l'esclavage et à la quête de liberté. *Thoreau s'écrit en Marron.*

## L'arrestation de Thoreau, un tournant dans son marronnage

L'utopie d'un refuge hors-monde, hors de la ville, incarnée par la solitude des bois de Walden où l'État esclavagiste ne rattraperait pas Thoreau tourna court après quelques semaines. Un soir de juillet 1846, s'étant rendu en ville pour faire réparer une de ses chaussures, il fut arrêté par l'officier Staples, car il avait décidé de ne pas payer les taxes dues au gouvernement. Il fut comme rattrapé par le gouvernement esclavagiste qu'il tentait de fuir. Si cet évènement ne marqua pas la fin de son marronnage au bord de l'étang de Walden, il fut pourtant un tournant important contenant déjà en son sein, une autre forme de lutte, une autre *praxis* anti-esclavagiste. Dans un premier sens, cette arrestation ne fut qu'un court obstacle à son marronnage. Libéré le lendemain, car un proche paya les taxes à sa place, Thoreau fit réparer ses chaussures et repartit de nouveau vers sa cabine de Walden, prolongeant son échappée :

> « When I was let out the next morning, I proceeded to finish my errand, and having put on my mended shoe, joined a huckleberry party, who were impatient to put themselves under my conduct; and in half an hour, – for the horse was soon tackled, – was in the midst of a huckleberry field, on one of our highest hills, two miles off, and then the State was nowhere to be seen. »[69]

Tel un Nègre Marron, Thoreau reprit aussitôt le chemin des bois et des myrtilles, monta sur « l'un des mornes les plus haut » où, enfin, il pensait échapper de nouveau à un État qui était alors hors de vue.

L'arrestation fut aussi un évènement où Thoreau reconnut la spectralité du Marron que j'ai repérée dans les chapitres précédents. La nuit passée dans sa cellule, il médita sur l'impossibilité de celle-ci à contenir son être et sur la vaine tentative de le réduire à un corps, comme si la restriction des mouvements de ce corps contiendrait aussi ses idées portées par

[69] Thoreau, Henry D., "Walden", *op. cit.*, pp. 406-407.

son échappée et son refus de reconnaître un gouvernement esclavagiste. Son arrestation ne peut contenir le sens de son geste, comme Thoreau le relate lui-même :

> "I have paid no poll-tax for six years. I was put into a jail once on this account, for one night, and, as I stood considering the walls of solid stone, two or three feet thick, the door of wood and iron, a foot thick, and the iron grating which strained the light, I could not help being struck with the foolishness of that institution which treated me as if I were mere flesh and blood and bones, to be locked up. […]. As they could not reach me, they had resolved to punish my body; just as boys, if they cannot come at some person against whom they have a spite, will abuse his dog."[70]

Dans un autre sens, si l'arrestation ne mit pas fin au marronnage de Thoreau, montrant en quelque sorte l'impossibilité d'emprisonner un Marron de même que ses idées, cette expérience lui révéla les limites de son échappée. Face aux parois de sa cellule de prison dans laquelle il passa la nuit, Thoreau toucha aussi l'impossibilité de la fuite du monde à travers le marronnage. Aucune promenade, aucune cabine, aucun refuge dans les bois ne saurait effacer l'existence du monde. Celle-ci revient troubler les promenades de Thoreau :

> « Je vais me promener jusqu'à l'un de nos étangs, mais que signifie la beauté de la nature lorsque les hommes sont vils ? Nous allons nous promener jusqu'à un lac pour y voir reflétée notre sérénité ; si nous ne sommes pas sereins, nous n'y allons pas. Qui peut être serein dans un pays où les gouvernants, aussi bien que les gouvernés, sont dépourvus de principes ? Le souvenir de mon pays gâche ma promenade. »[71]

Thoreau comprit qu'une autre attitude était nécessaire face à ce gouvernement sans principe, attitude illustrée dans le discours *Slavery in Massachussetts*, quelques semaines avant la publication de son livre *Walden*. Ce soir-là, Thoreau comprit certainement que ce pays, cet esclavage viendrait toujours « gâcher » ses promenades autour de l'étang de Walden. Il commença progressivement à adopter une confrontation plus directe du gouvernement esclavagiste :

> « Nous avons épuisé notre héritage de liberté, affirma Thoreau. Si nous voulons sauver notre vie, il nous faut nous battre. »[72]

C'est certainement cette réalisation d'une nécessaire confrontation qui le poussa, dans un premier temps à *refuser sa libération* le lendemain de son arrestation, comme le raconte Walter Harding, un biographe de Thoreau[73]. Ce refus de payer les taxes, cette volonté initiale

[70] Thoreau, Henry D., "Civil disobedience", *op. cit.*, pp. 402-403.
[71] Thoreau, Henry D., « L'esclavage dans le Massachussetts » trad. (1854), *op. cit.*, p. 75.
[72] Ibid., p. 75.
[73] Harding, Walter, *The days of Henry Thoreau, a biography*, Princeton, Princeton University Press, 1992 pp. 204-203: « When Staples came to release Thoreau, he was astounded to discover that Thoreau was not willing to leave the jail, the only prisoner he ever had who did not want to leave as soon as he could. In fact, said staples,

de rester en prison et par ce moyen de confronter le gouvernement et la société sur la question de l'esclavage constitue la *praxis* politique de désobéissance civile, *praxis* opposée à celle du marronnage civil. C'est à partir de cette expérience que Thoreau rédigea la première version de son fameux essai sur la désobéissance civile expliquant son acte de défiance à l'occasion de deux conférences données au Concord Lyceum en janvier et février 1848. Sollicité par Elizabeth Peabody pour publier ses deux conférences, il rédigea son fameux texte sous le titre de « Resistance to Civil Government » qui fut publié le 14 mai 1849[74], avant d'être par la suite renommé « Civil disobedience ». C'est donc dans ce tournant annonçant la fin de son marronnage que Thoreau fonda et mit en pratique sa *praxis* de confrontation qu'est la désobéissance civile. Le marronnage civil et la rencontre avec la nature furent les prémices de sa désobéissance.

## D. La fuite vers la nature : lieu d'une résistance de l'humanité

Loin de constituer seulement une spécificité de l'esclavage des Noirs aux Amériques et dans l'océan Indien, l'échappée marronne du monde qui mène à la rencontre de la nature se découvre également dans les écrits des pionniers d'une sensibilité particulière de la nature que sont Rousseau et Thoreau. Ainsi, les postures et logiques politiques à l'œuvre dans le naturalisme se retrouvent ailleurs. Le geste audacieux que j'ai mené dans ce chapitre, consistant à dévoiler des logiques marronnes chez des penseurs qui n'ont pas évolué dans des sociétés où l'esclavage des Noirs Africains se déroulait (Rousseau) ou qui n'ont pas été eux-mêmes esclaves de statut (Thoreau), a pour présupposé une conception universaliste des expériences coloniales et esclavagistes des Amériques. Bien entendu, il ne s'agit pas d'un universalisme standardisant qui verrait se répéter une *même* expérience, et une même conception du monde, peu importe les sociétés ou les pays où l'on se trouve. Ce geste part du présupposé que les réponses, les actions, les manières de vivre-malgré-tout ainsi que celles de faire-avec que les Indiens Caraïbes et les Noirs Africains réduits en esclavage ont développées face aux terribles expériences de la colonisation, de la traite négrière transatlantique et de l'esclavage, témoignent d'impulsions et d'élans propres à l'humanité. Loin de faire du Marron une caractéristique anthropologique comme le fit le Père du Tertre[75], ou une pathologie

Thoreau was « as mad as the devil » at being released. It had been the whole purpose of this refusal to pays taxes to get arrested and so to call dramatically to the attention of his fellow citizens the cause of abolitionism that he had espoused. ».

[74] Ibid., p. 206.

[75] Du Tertre, Jean-baptiste, *op. cit. tome 2*, p. 535 : « […] ils estiment si peu la liberté que plusieurs capitaines de navire, dignes de foi, qui avaient souvent fréquenté les côtes d'Afrique, m'ont assuré que les pères y vendent leurs propres enfants aux étrangers, et ce qui est horrible à lire, qu'eux-mêmes se vendent quelque fois pour des

comme le fit Debbasch, il s'est agi de montrer que les expériences historiques de ces personnes, ainsi que les logiques propres à cette figure du Marron que j'ai esquissée, non seulement peuvent se retrouver dans d'autres contextes, fournissant ainsi des clés d'interprétation, mais surtout témoignent de quelque chose de l'ordre d'une commune humanité.

Si aujourd'hui les historiens s'accordent pour attester de la dimension *déshumanisante* de l'esclavage, si à l'instar de ladite Loi Taubira, l'esclavage est aujourd'hui reconnu comme *crime contre l'humanité,* cela signifie avant tout que cette expérience a pour enjeu notre humanité. Cela ne signifie point que nous devons nous contenter de cette posture qui consiste à constater à quel point ceux sont réduits en esclavage ne sont plus « humains ». Nous ne pouvons plus nous contenter de cette posture par laquelle Victor Schœlcher « expliquait » le manque de civilité, ou « la barbarie » des esclaves Noirs *parce qu'*ils sont en état d'esclavage[76]. Cela ne signifie point que nous devons à l'instar de Debbasch partir du principe que l'esclave est hors de l'humanité, et que par exemple, la figure du *servus fugitivus* ne devrait pas d'office s'appliquer aux Noirs Marrons. *Bien au contraire,* cela signifie que ces expériences extrêmes, qui placent des êtres humains aux frontières voire en-dehors de l'humanité, sont paradoxalement aussi des endroits où l'humanité se révèle à nu, dans sa plus sincère expression. Il ne s'agit cependant pas de faire de ces expériences les laboratoires anthropologiques qui cherchent à situer les frontières entre le sauvage et le civilisé, voire entre un « véritable » état de nature et l'érection d'une société civile, comme si par là on avait trouvé les premiers « pré-humains ». Que l'humanité soit en jeu signifie que nous devons être attentifs aux batailles et aux luttes qui se jouent au sein de même de ces marges-là, à l'intérieur même de ces cales de navires négriers, pour entendre les chants d'une défense de cette humanité. C'est peut-être dans ces expériences limitrophes, aux portes de l'humanité, que nous devons être attentifs aux réactions, aux luttes, aux efforts des déshumanisés, car

bouteilles d'eau-de-vie, s'engageant pour toute leur vie à une fâcheuse servitude pour avoir de quoi s'enivrer une fois. ».

[76] Schœlcher, Victor, *Esclavage et colonisation…*, p. 36 : « Je le confesse, les Nègres, tels qu'ils sont aujourd'hui, dans l'esclavage, forment la classe la plus misérable, la plus abjecte, la plus immorale que l'on puisse imaginer. Mais pourquoi ? C'est que, étranger à tous raisonnements, leur esprit, circonscrit par la misère dans un cercle fatal, ne peut arriver à ce point de développement, où il conçoit de bonnes actions. Le Noir qui raisonne sait qu'il ne sera jamais qu'un esclave méprisé, que ses actions, quelles qu'elles soient, ne le mèneront jamais à un rang honorable, ou du moins honoré ; et toujours opprimé, devant incessamment rester dans l'oppression il ne songe plus qu'à se venger de l'oppresseur. Il est insouciant parce que rien ne saurait intéresser un esclave ; il est paresseux parce que son travail n'est pas payé, parce qu'il n'en recueil aucun fruit ; il est flatteur parce que c'est le moyen d'éviter les coups, et d'obtenir quelque adoucissement à son sort ; il est lâche parce que le courage est une vertu qui s'acquiert seulement par la réflexion ; il est voleur parce qu'il n'a rien ; il a rarement de bon sentiments parce que son état d'abrutissement l'empêche de les concevoir ; ou qu'il reconnaît qu'on lui en tiendrait aucun compte ; il est enfin tout couvet de vices parce que l'ignorance et la servitude sont les sources du vice, plus encore que l'oisiveté. ».

c'est précisément pour cette humanité qu'ils se battent en véritables gardiens de celle-ci. C'est aussi là, dans ces marges oubliées que se trouve une expression centrale et universelle de l'humanité. Ainsi, *le cri qui s'élève depuis la cale du négrier est un cri qui porte l'humanité entière* !

C'est dans cette perspective que le recours du Marron à la nature se révèle important ici, y compris pour Rousseau. Cette figure représente l'instance où un rapport particulier à la nature est développé afin de préserver son humanité. Est-ce à dire que l'élan vers la nature présuppose inéluctablement une fuite du monde ? Là n'est pas mon propos, ni ma question. À travers ce naturalisme Marron, il s'agit de remarquer qu'il existe un élan vers la nature qui, s'il n'est pas toujours une confrontation à l'oppression, symbolise une pratique de résistance. C'est en ce sens que si Thoreau en véritable Marron civil fuit le monde comme je l'ai montré, il ne l'oublie pas. Thoreau, à l'instar des Marrons américains, prend les chemins de la nature, de l'étang de Walden, cherchant là les ressources utopiques d'une alternative au monde esclavagiste de son temps. L'oubli de l'esclavage dans la généalogie du naturalisme américain, marque bien l'oubli du monde des penseurs de la « wilderness » aux États-Unis[77].

Bien évidemment, si la *praxis* marronne de Rousseau à travers ses promenades et le plus radical séjour marron de Thoreau aux alentours des bois de Walden reprennent des logiques et des gestes propres aux Marrons, les expériences de ces penseurs, de par leur condition d'hommes libres, demeurent bien éloignées de l'intensité et de la dangerosité de celles des Marrons. La désobéissance civile de Thoreau qui intervient à la suite de son marronnage est bien l'action qui fut interdite aux esclaves Noirs des Amériques. Hormis les résistances subtiles comme les empoisonnements des bêtes, les ralentissements de rythmes de travail et les feintes de maladies, la désobéissance de l'esclave aux autorités esclavagistes ne pouvait être civile ou non violente face à une force de répression dont le langage principal était la violence physique. Si le marronnage n'est pas une confrontation, il fut paradoxalement l'une des seules formes non violentes de « désobéissance ». C'est précisément face à cette omniprésence d'une violence, face à ces conditions d'existence déshumanisante, que *la nature devient un refuge pour l'humanité*. Cette portée de la nature fut éludée par la généalogie dominante du naturalisme. Pourtant, si l'esclavage des Noirs et la traite transatlantique furent des composantes fondatrices des Amériques aujourd'hui, nous devons alors reconnaître la figure du Marron comme fondatrice du naturalisme des Amériques, trouvant aussi ses itérations en Europe.

[77] En ce sens Thoreau n'est pas un penseur de la *wilderness.*

# Partie V

# Entre décolonisation et enjeux écologiques : *Faire monde*

Comment penser l'écologie depuis le monde caribéen ? Comment se manifeste cette tempête écologique quand le navire-monde se trouve dans les eaux de la mer de la Caraïbe ? si les discours écologiques sont empreints de ces « métaphores dérivées » [78] du Déluge et d'autre légendes diluviennes comme le montre Hicham Afeissa, comment s'exprime un tel Déluge dans l'arc caribéen ? Les approches historiques, sociologiques et imaginaires des parties précédentes ont permis de poser quelques jalons. Ces développements mirent en évidence deux versants de cette interrogation que je retrace dans cette dernière partie de thèse : celui du sort du monde ; et celui des réponses politiques proposées. D'un côté demeure la question du devenir du monde face à cette tempête écologique, voir ce Déluge. Qu'advient-il de cette organisation des hommes entre eux ? Plus précisément, qu'advient-il de cette constitution coloniale du monde caribéen face à cette menace diluvienne ? Qui rentre dans l'Arche ? Qui ne rentre pas ? Comment s'organise la vie sur ce navire du monde ? Le premier chapitre intitulé « politique de l'autre du monde : le cyclone colonial » explore ces questions depuis le monde colonial caribéen. Ce chapitre explicite la rencontre de ces enjeux écologiques avec une constitution coloniale du monde à partir de la figure du cyclone en s'appuyant tant sur des exemples concrets du bassin caribéen tels que l'affaire du CLD aux Antilles et l'ouragan Katrina, que sur les pensées de Césaire, Shakespeare, Conrad et Turner.

D'un autre côté, cette enquête explore les traductions politiques des enjeux écologiques dans les Caraïbes et les différentes réponses et pensées proposées, tant par les associations locales que les gouvernements. Comment penser et agir face à cette situation ? Quelle organisation collective entre humains et non-humains mettre en place aujourd'hui face à ces problèmes écologiques ? Bref, comment *faire monde* face aux enjeux écologiques aujourd'hui ? Le deuxième chapitre intitulé « de l'écologie décoloniale caribéenne à l'écologie du monde » aborde ces questions. Partant des expériences et des pensées à l'œuvre depuis les cas d'étude de la Caraïbe explorés précédemment, je restitue les conceptualisations de l'écologie à l'œuvre dans cette écologie décoloniale caribéenne. Enfin, à partir de ces expériences caribéennes retracées dans cette thèse, je propose une *écologie-du-monde* ainsi qu'une *politique de la relation*.

[78] Afeissa, Hicham*, La fin du monde et de l'humanité, Essai de généalogie du discours* écologique, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, chapitre 5 « Le Déluge », pp.171-203.

# I. Politique de l'autre du monde : le cyclone colonial

L'une des plus importantes contributions de Michel Serres à la pensée politique des enjeux écologiques a été cette invitation à reconnaître la présence de ces autres, trop souvent relégués au socle ou à l'arrière-plan des conflits et des guerres des hommes. Qu'il s'agisse de la nature, des non-humains, d'une mer qui monte, Serres nous invite à reconnaître l'existence de ces autres du monde des hommes. Ce faisant, l'une des principales impasses de l'approche de Serres a été l'oubli du monde *entre* les hommes face à ces jaillissements, c'est-à-dire l'oubli de la condition politique de la vie des hommes sur terre. L'apparition des enjeux écologiques fut rencontrée par la fin d'une interrogation politique, par le désintérêt pour la vie sur le navire. Dans cette thèse, j'ai proposé de penser l'écologie depuis les Caraïbes en éclairant précisément cette organisation des hommes face à ces enjeux. Qu'advient-il de ces configurations politiques et sociales par lesquelles les hommes sont liés entre eux quand ces autres entre en scène ? Plus spécifiquement, de quelles manières ces enjeux écologiques affectent-ils la constitution coloniale du monde caribéen ? Comment penser *cette politique de l'autre du monde* depuis la Caraïbe ? Prolongeant la métaphore de la tempête écologique et du navire monde, je m'intéresse dans ce chapitre à un « acteur » en particulier : le cyclone, aussi connu sous les noms d'« ouragan », de « tempête » et de « typhon ». Ici, j'explore les manières dont cet acteur rencontre le monde. Qu'advient-il du monde dès lors que le cyclone apparaît au-dessus de l'horizon ? Quelles formes prennent les rencontres des évènements dits naturels avec un monde organisé selon une politique de la cale ? Ou encore, quelle est la portée politique du cyclone quand celui-ci rencontre un navire du monde qui est négrier ?

De nombreux travaux académiques en sciences humaines et sociales se sont intéressés à la construction sociale et politique des risques face à divers aléas naturels. Ces travaux explorent les inégalités d'exposition et de risques principalement à partir des coordonnées de

classe, de race ou d'ethnie, d'âge ou de territoire. Plus rares sont ceux qui mettent en relation ces inégalités avec ce que j'ai appelé la constitution coloniale du monde, c'est-à-dire les dispositions politiques et les rapports de pouvoirs entre territoires, États et individus institués par les différentes vagues de colonisation[79]. Rarissimes sont ceux qui abordent ces questions en référence explicite à la première colonisation européenne des Amériques[80]. Toutefois, si ce champ de recherche académique reste peu investi, de nombreux artistes, peintres et écrivains se sont efforcés de penser ces rencontres politiques entre des aléas naturels tels que les cyclones et un monde colonial et esclavagiste. C'est donc à partir de ces œuvres d'art que je propose une pensée de ce « cyclone colonial ». Dans un premier temps, j'explicite avec Césaire la qualité politique de ce cyclone dans le monde colonial. Puis, je m'attarderai sur trois aspects principaux de cette politique du cyclone colonial. La connivence du maître et du cyclone sera explorée à partir des cyclones David et Allen et l'usage du CLD aux Antilles, en dialogue avec William Shakespeare et Césaire. L'expérience du cyclone depuis la cale du monde est abordée à partir du cas emblématique de Katrina à l'aide de Joseph Conrad. Enfin, le cyclone comme présage de la fin du monde est présenté à partir du *Slave ship* de William Turner et de l'affaire du navire *Zong* au large de la Jamaïque.

# A. Le cyclone : acteur du monde colonial

## Césaire : pré-logue du monde colonial ou état de nature créole

> « Allons, Messieurs, servez-vous… A chacun son personnage et à chaque personnage son masque. Toi, Prospéro ? pourquoi pas ? Il y a des volontés de puissance qui s'ignorent ! Toi, Caliban ? Tiens, tiens, c'est révélateur ! Toi, Ariel ! Je n'y vois aucun inconvénient. Et Stéphano ? Et Trinculo ? Pas d'amateurs ? Oui ! A la bonne heure ! Il faut de tout pour faire un monde.
> Et après tout, ceux-là ne sont pas les pires ! Pour les jeunes premiers Miranda et Ferdinand, pas de difficulté… Vous, d'accord ! Pas de difficultés non plus pour les scélérats : vous Antonio, vous Alonso, parfait ! Dieu ! J'oubliais les dieux ! Eshu te va comme un gant ! Quant aux autres, débrouillez-vous ! Alors, choisissez**…** *Mais il y en a un que je choisis* : c'est toi ! tu comprends, c'est la Tempête. Il me faut une tempête à tout casser… Alors, il me faut un costaud pour le Vent. Alors, c'est toi ? D'accord ! Et puis un Commandant à poigne pour le bateau ! Bon, maintenant, allez-y… Attention ! C'est parti ! Vents, soufflez ! Pluie et éclairs, à volonté ! » *Aimé Césaire, la tempête, 1969*[81]

[79] Les travaux de Mike Davis sont une de ces exceptions.
[80] Les travaux des historiens Alfred Crosby, et Jr McNeil, sont ceux qui s'en rapprochent le plus.
[81] Césaire, Aimé, *Une tempête*, Paris, Seuil, 1969, p. 9, je souligne.

C'est peu dire que la lecture de *La Tempête* de Shakespeare ne laissa pas Césaire indifférent. Je rejoins l'analyse du critique littéraire, spécialiste de littérature antillaise, Jack Corzani, pour qui Césaire y vit « une vision prophétique de ce qu'allait devenir le monde colonial »[82]. C'est en prêtant attention à ce que montre cette pièce sur le monde colonial, que je propose ici de relever certains points de la réécriture de Césaire, *Une tempête.* Dans sa réécriture de la célèbre pièce de théâtre de Shakespeare, Césaire opère un geste significatif en incipit. Contrairement à l'ouvrage de Shakespeare, entre l'énoncé de la liste des personnages et le début du premier acte, Césaire intercale une scène assez étrange qu'il intitule « le meneur de jeu ». Si, de par son emplacement, cette scène fut saisie par les critiques littéraires comme étant un prologue, force est de constater qu'elle n'en remplit pas les fonctions. Postérieur à la liste des personnages, ce texte n'est pas un prolongement des informations relatives à ceux-ci. Antérieur au premier acte, ce texte n'est pas non plus une description du décor, du lieu, du climat, voire de la géographie de la première scène. S'il occupe la position usuelle accordée aux prologues, ce texte ne donne aucune information sur les actions à venir, sur les motivations des personnages, sur leurs histoires, ou encore sur l'emplacement de celles-ci, bref, ce texte ne pose point la scène de la pièce. Il faut donc se rendre compte que ce texte de Césaire ne prend pas les allures d'un prologue, c'est-à-dire d'un propos ayant pour fonction d'*introduire* la pièce, dont l'existence et le sens demeurent subordonnés à l'advenue de l'action, à l'advenue du véritable propos, à l'advenue du « logue ». Une pièce peut bien se dérouler sans prologue, mais un prologue ne peut être prologue sans précéder la pièce. Pour preuve, Shakespeare qui eut recours à des prologues dans ses œuvres, n'y propose aucun dans sa pièce *La tempête*. Le texte de Césaire n'est pas une proposition subordonnée circonstancielle qui doit, pour exister, être rattachée à une proposition principale, la pièce.

Au contraire, Césaire révèle l'existence d'un *pré-logue*, c'est-à-dire d'une scène qui se tient par elle-même et dont la position antérieure à la première apparition des chœurs n'est ni une introduction, ni une subordination au premier acte de la scène. En intercalant ce texte, Césaire met en exergue un espace préalable à la scène, un espace pré-politique. La scène de théâtre comme lieu représentant la scène politique est l'une des comparaisons phares de la pensée politique de Hannah Arendt. Aussi Arendt compare-t-elle la politique à ces arts d'exécution, ces arts qui ne peuvent être qu'en étant montrés sur scène face à d'autres acteurs

[82] Corzani, Jack, *La littérature des Antilles-Guyanes françaises, Tome V, Les choix contemporains*, Fort-de-France, Éditions Désormeaux, 1978, p. 97, (cité par Bellemare, Emmanuel H., *Aimé Césaire, Une tempête, d'après la tempête la Tempête de Shakespeare, adaptation pour un théâtre nègre*, Paris, Honoré Champion, 2013, p. 19).

tels que la danse, le chant et le théâtre[83]. Par l'action politique, les acteurs s'insèrent sur une scène qu'ils ont en commun, une scène qui est instaurée par l'action elle-même.

Je dois encore préciser que l'espace textuel ouvert ici par Césaire n'est pas celui des dessous-de-table ou des coulisses du monde, cette zone en arrière de la scène, cachée à la vue des spectateurs, où se trouvent les machines et les cordages animant les décors. Cachées, les coulisses se doivent d'exister dans le même temps que la scène. Les coulisses et la scène ont un temps commun. Or, Césaire propose un espace *antérieur* à la scène politique. Un espace *et* hors-scène *et* hors temps de scène, sans être une scène politique, qui pourtant perdure dans une certaine relation avec la scène politique. L'antériorité de cette scène n'est pas simplement chronologique, elle est aussi et surtout conceptuelle.

La dimension non pas *a*politique mais *pré*-politique de cette scène apparaît dans la façon dont Césaire donne l'impression de montrer quelque chose qui devrait rester caché, ou à tout le moins, ce qui fut caché dans *la Tempête* de Shakespeare. Attention ! Ce que révèle Césaire n'est pas une histoire au sein de laquelle se déroule la tempête. Une telle contextualisation historique des œuvres littéraires classiques qui font fi de l'histoire de l'esclavage est à l'œuvre par exemple dans la réécriture de *Robinson Crusoé* par Patrick Chamoiseau[84]. Dans notre cas, une telle histoire aurait pu être révélée par un prologue narratif qui replacerait le naufrage du roi Alonso et de ses compagnons au sein de la conquête coloniale des Amériques, rappelant l'extermination des peuples autochtones de la Caraïbe et la mise en place de la traite négrière transatlantique. Ce n'est pas ce que fait Césaire, et c'est aussi l'une des raisons pour lesquelles ce texte n'est pas un prologue.

Ni prologue, ni histoire, par cet espace textuel, Césaire révèle un échafaudage du monde colonial et esclavagiste. J'appelle cet espace la *distribution*. Dans cet espace, des « personnages » et des « masques » sont distribués à ceux et celles qui-sur-scène agiront, c'est-à-dire apparaîtront en tant qu'acteurs. Autrement dit, se déroule une distribution de places, de titres, voire un partage du sensible dans le lexique ranciérien : un tel est maître, une telle est esclave et un tel est Roi etc… Par la mise en exergue d'une telle distribution au sein même de la pièce de théâtre – dans le livre – mais antérieure à la scène, Césaire révèle l'existence de ces dispositions sociales qui structurent la vie politique dans les colonies esclavagistes des Amériques. La première conséquence théorique et politique de ce geste est la reconnaissance d'une constitution préalable du monde colonial qui sinon biaise, à tout le

[83] Arendt, Hannah, « qu'est-ce que la liberté ? », in *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972 [1954], p. 200
[84] Chamoiseau, *L'empreinte à Crusoé*, Paris, Gallimard, 2012.

moins oriente les conditions d'un agir politique[85]. Les conditions de l'agir politique ne sont pas les mêmes pour les esclaves que pour les maîtres. Plutôt que de penser la cité qui advient depuis la scène politique à partir d'une distribution des places passée sous silence ou à partir d'une répartition des titres posée comme immanente à l'instar de Machiavel et sa tripartition originaire du social entre les grands, le peuple et le prince[86], Césaire permet d'attester en quelque sorte d'*un état de nature créole*, propre au monde colonial. Cette scène, ce pré-logue, prend alors les formes de cette enquête philosophique à laquelle se sont adonnés entres autres Hobbes et Rousseau afin de penser le monde contemporain.

Dans son introduction du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* Rousseau précise que son enquête sur l'état de nature n'est pas une histoire de la société civile mais bien un ensemble des raisonnements hypothétiques pour éclairer « la nature des choses »[87]. De manière analogue à Rousseau, Césaire expose une enquête sur les origines des inégalités liées à la constitution de titres de maîtres, d'esclaves et de rois. La seconde portée théorique de ce geste de Césaire se trouve dans le jeu de cette distribution. Césaire s'éloigne de Hobbes pour qui l'association des hommes découle d'une nécessité dans l'état de nature de se protéger de l'homme qui est un loup pour l'homme[88]. Si chez Césaire la distribution – qui est une forme d'association – est bien menée par un meneur de jeu, la scène illustre clairement son caractère sinon aléatoire du moins contingent. Les locutions « Pourquoi pas ? », « toi, Ariel », « pas d'amateurs ? », « choisissez », indiquent l'absence d'une logique particulière dans l'attribution des places. Elles sont libres. Rien ne prédétermine un à être maître ou à être esclave. Si la distribution de places ne suit pas une logique, le contenu de celle-ci semble suivre un ordre bien établi. Cette distribution paraît être animée par la nécessité d'attribuer entre autres un masque de roi, un masque de maître et des masques d'esclaves. Pourquoi y-a-t-il un maître et un esclave ?

La réponse à cette question ne peut être la volonté de Césaire d'adapter la pièce de Shakespeare et par conséquent d'avoir recours aux mêmes personnages. Cette relation du texte de Shakespeare et de celui de Césaire est annoncée dès la couverture du livre qui précise

[85] J'ai montré un des aspects de cette constitution à travers l'analyse de la politique de la cale en première partie de la thèse.
[86] Machiavel, *Le Prince et autres textes*, Paris, Gallimard, 1980[1532.]
[87] Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Librairie Générale Française, 1996 [1755], p. 78 : « « Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels ; plus propres à éclaircir la nature des choses, qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde. ».
[88] Hobbes, Thomas *Léviathan*, (trad. Tricaud F. & Pécharman M.), Paris, Vrin Dalloz, 2004 [1651].

en sous-titre : « d'après « la Tempête » de Shakespeare/ adaptation pour un théâtre nègre ». La mimésis des personnages est déjà explicite dans la page dédiée à la liste des personnages où Césaire ne procède pas à une liste proprement dite, mais précise simplement ceci : « ceux de Shakespeare ». Ayant déjà annoncé qu'il adaptait la pièce de Shakespeare, la fonction de cette pré-scène de Césaire, n'est pas la réitération de ce que la pièce est une adaptation.

« Pourquoi y a-t-il un maître, des esclaves et un roi ? » est bien l'interrogation de philosophie politique à laquelle nous convie Césaire. Pourtant, cet état de nature créole ne fournit pas dans le texte d'explication concernant la constitution de ces places et de ces titres. Césaire n'y répond pas. Ou plus précisément, Césaire ne donne point d'explication. Mais cette absence d'explication est une réponse. Césaire créé un espace pré-scène où le lecteur est témoin d'une distribution sans explication pour l'existence de ces masques. Le non recours à un récit dérivant l'existence des masques à partir de *nécessités* d'un état nature, renforce son argument principal : la contingence du maître, de l'esclave et du roi. *Rien n'explique leur existence*. Loin de l'esclave par nature d'Aristote et des contraintes organisationnelles des modes de production, Césaire pose de fait cette non existence d'une explication. Il peut y avoir des maîtres et des esclaves, comme il pourrait ne pas y en avoir. *Toutefois, pour jouer le monde colonial, il en faut*. C'est précisément parce qu'il y en a que le monde est colonial. Représenter le monde colonial, c'est donc représenter ces personnages et ces masques qui, bien que fondateurs, restent le fruit d'un arbitraire. Au fond, par cette pré-scène, Césaire révèle une absurde constitution de places et de titres, dont la distribution ne répond à aucune logique naturelle, tout en précisant que cette contingence est la marque du monde colonial.

Cette conceptualisation césairienne du maître, du roi et de l'esclave est différente de celle proposée par Pierre de Marivaux dans *L'île des esclaves*. Dans la pièce de Marivaux, Iphicrate (maître) et Arlequin (son esclave) font naufrage sur l'île des esclaves. Selon les lois de l'île, ils voient leurs rôles inversés, le maître devient esclave et l'esclave devient maître. Dame Euphrosine et Cléanthis, son esclave, se retrouvent dans la même situation. Cette inversion est accompagnée aussi d'un échange de vêtements et de noms, comme d'un échange de masques. Sur scène, dans l'espace politique entre acteurs – et spectateurs –, des habits sont échangés, et ce changement d'habits représenterait un changement de rôles. Cette première conceptualisation de Marivaux laisserait penser que le titre d'esclave et celui de maître constituent des qualités politiques, c'est-à-dire des qualités propres à des actions politiques et qu'un simple changement d'habits correspondrait à un changement de condition. Cette attention à l'attirail de l'esclave trouve des exemples historiques concrets à l'instar de

règlement local du Conseil souverain de Martinique sur le « luxe des esclaves » en 1720, qui interdit à l'esclave Noir ou « mulâtre indien », de porter des vêtements et des bijoux d'une trop grande valeur [89].

Pourtant, Marivaux montre dans un second temps l'échec d'une telle conception de l'esclave et du maître. Cet échec apparaît d'abord dans la difficulté du changement de nom. Si sur scène le maître Iphicrate devient esclave et se fait appeler Arlequin, et inversement, l'esclave Arlequin, devient maître et se fait appeler Iphicrate, ces changements de noms ne sont pas effectifs dans le script de la pièce. Le nouveau maître « Iphicrate » apparaît toujours au lecteur comme étant Arlequin, c'est-à-dire comme étant esclave. De même, le « nouvel esclave » apparaît au lecteur comme étant Iphicrate, c'est-à-dire comme étant le maître. Ce changement de vêtements prend alors les allures d'une farce, c'est-à-dire d'une pièce dans la pièce, où figurent un esclave-qui-joue-au-maître et un maître-qui-se-voit-forcer-de-jouer-à-l'esclave. L'auteur s'arrange alors pour maintenir le lecteur ou les spectateurs dans la complicité de cette farce. De même, l'article III de l'ordonnance de 1720 sur le luxe des esclaves précise que même les Noirs et mulâtres indiens *libres* ne doivent pas porter des vêtements d'une certaine valeur financière, au risque de perdre leur liberté[90]. Autrement dit, même si l'esclave change de vêtement, et même s'il obtient sa liberté, il demeure une forme d'identification préalable qui ramène cette personne à une position d'inégalité face au véritable maître.

Par ailleurs, l'on voit bien que jouer à l'esclave ou jouer au maître n'est suivi d'aucun contenu politique. Dans *L'île des esclaves,* les nouveaux maîtres ne font rien si ce n'est se réjouir de leur situation, c'est-à-dire se réjouir de n'avoir rien fait. Cette farce éclate à travers le rire d'Iphicrate, le nouveau maître, qui se moque lui-même de cette comédie dans la comédie. À la fin de la pièce, les vêtements sont de nouveau échangés. L'esclave prend les vêtements de l'esclave et le maître ceux du maître. Bref, tout rentre dans l'ordre, c'est-à-dire,

[89] « Règlement local sur le luxe des esclaves, du 4 juin 1720 », in Durand-Molard, *Code de la Martinique, Tome premier,* Saint-Pierre (Martinique), Imprimerie de Jean-baptiste Thounes, 1807, pp. 159-160. Voir article 1[er], p. 159 : « Que tous mulâtres indiens, de tout sexe, esclaves qui servent au jardin et à la culture des terres, ne pourront être, à l'avenir, habillés que conformément à l'Ordonnance de 1685, et de toile de vitré , soit pour chemises ou caleçons, et tout au plus de chemises de gros Morlaix et de caleçons et jupes de gros ginga ou grosses indiennes , pour les fêtes et dimanches , sans pouvoir porter d'autre habillement, sous peine de prison et de confiscation de leurs hardes, au profit de ceux qui les arrêteront, par moitié avec l'hôpital du Fort-Royal, et de peine afflictive en cas de récidive. ».

[90] Ibid., pp. 159-160 : article III : « Que tous mulâtres indiens et nègres affranchis ou libres de naissances de tout sexe pourront s'habiller de toile blanche, ginga, cotonille, indiennes ou autres étoffes équivalentes de peu de valeur, avec pareils habits dessus, sans soie, dorure ni dentelle, à moins que ce ne soit à très-bas prix; pour ces derniers, chapeaux, chaussures et coiffures simples, sous les mêmes peines qu'aux deux premiers articles , même de perdre leur liberté en cas de récidive. ».

tout revient à ces « conditions [qui ne sont, précise Marivaux], qu'une épreuve que les dieux font sur nous »[91]. L'utopie que certains critiques littéraires perçoivent dans cette pièce de théâtre, n'est pourtant ni sociale, ni politique. La « perfectibilité du cœur humain »[92] en l'éveil du pardon et des bons sentiments, est posée sur un ordre social et politique en définitive immuable. Ce n'est pas là une critique à la prudence de Marivaux en ce début du XVIII[e] siècle français. Au contraire, c'est l'une des lumières de Marivaux que de montrer que ce n'est pas sur cette scène là que se jouent les conditions d'esclaves et de maîtres.

J'insiste sur ce fait : la pièce de théâtre qui prend pour objet explicite le changement de position entre l'esclave et le maître sur scène, révèle qu'il s'agit d'une tâche vouée à l'échec. Au-delà de la portée politique d'une telle pièce, Marivaux démontre que les positions d'esclave et de maître ne sont pas des rôles et des places qui se jouent sur scène dans l'arène politique. À l'instar du règlement sur le luxe des esclaves de 1720, *l'île des esclaves* de Marivaux montre une condition qui ne peut être dépassée par le simple port de vêtements. Cette pièce révèle une condition qui préexiste aux masques et aux vêtements portés, c'est-à-dire aux rôles joués sur scène, et qui n'est déjà plus en jeu sur cette scène-là. Au contraire, il y a bien quelque chose qui s'est déjà joué avant que la scène ne débute qui a préalablement réparti ces conditions d'esclaves et de maître, et qui ne peut être remis en cause, qui *ne peut être remis en jeu* dans cette arène du monde.

En somme, il demeure une conception de la scène politique qui ne permet pas la remise cause de ces conditions sociales au principe inégalitaire. Quels peuvent bien être les enjeux d'une pièce de théâtre, d'une scène politique, qui se déroule sur le fond de la colonisation et de l'esclavage, s'il est établi préalablement que cette scène ne pourra pas toucher à ces fondements ? Quels peuvent bien être les enjeux d'une scène qui rend impossible l'intrigue centrale du monde colonial ? Dans *une tempête,* Césaire ouvre au grand jour cette pré-scène, cet état de nature créole, c'est-à-dire cette scène où il s'est véritablement joué la constitution du monde colonial et la distribution des places. Si Marivaux y voit là des conditions résultant des dieux, Césaire en montre au contraire le caractère arbitraire, aléatoire, bref, muable.

## La tempête, un acteur du monde colonial

Les critiques littéraires se sont empressés de voir dans cette pièce la remise en scène d'une dialectique du maître et de l'esclave, les tourments du mulâtre, du « métissé » en la

[91] Marivaux, Pierre Carlet de Chamblain, *L'îles des esclaves*, 1725, Acte I, Scène XI.
[92] Jaines, Danielle & Charbonnier, Gil, *Étude sur Marivaux, l'île des esclaves,* Paris, Ellipses, 1999, p. 34.

figure d'Ariel[93], ou encore l'épopée d'une révolution noire aux États-Unis. Concernant la mise en scène d'éléments de la nature, Jack Corzani[94] et Édouard Glissant[95] n'y ont vu qu'une lutte entre nature et culture, incarnés respectivement par Caliban et Prospéro. *Une tempête* de Césaire contient effectivement tous ces thèmes. Pourtant, Césaire met aussi en scène un personnage particulier, souvent occulté, ou au mieux relégué au statut de décor. En effet, dans cette pré-scène, Césaire expose non seulement un état de nature créole où les positions de maître, de roi et d'esclave sont en jeu, mais il laisse apparaître aussi un personnage particulier, sujet principal de ce chapitre : la tempête.

> « Mais il y en a un que je choisis : c'est toi ! tu comprends, c'est la Tempête. Il me faut une tempête à tout casser… Alors, il me faut un costaud pour le Vent. Alors, c'est toi ? D'accord ! » [96]

Deux points sont à noter dans ce geste. Tout d'abord, si l'influence de la tempête fut déjà perçue par Shakespeare y compris dans l'attention portée à la théâtralisation de celle-ci, comme le montre le critique littéraire Gwilym Jones[97], Césaire accorde à l'action de celle-ci une place plus importante. Il ne s'agit pas de la simple indication que le décor, ou plus précisément le climat au sein duquel l'action prendra place, a une influence sur celle-ci. Césaire fait de la tempête un *acteur* du monde colonial, déjà présent dans cet état de nature créole.

Cette reconnaissance de la qualité d'acteur de la tempête chez Césaire est à différencier de la théorie de Michel Serres du *Contrat Naturel*. Les développements théoriques de Serres dans le *Contrat Naturel* reposent sur le constat que la nature se retrouve occultée par les hommes tant à travers leurs pratiques des affaires humaines, leurs débats et leurs disputes, que dans les pensées du contrat social. De manière similaire à Césaire, Serres appelle à ne plus réduire la nature au simple statut de décors, mais à la reconnaître comme une partie intégrale du monde[98]. Toutefois, la similitude s'arrête là. Contrairement à Césaire, la reconnaissance de

---

[93] Claverie-Maignan, Chantal, *Le métissage dans la littérature des Antilles françaises : le complexe d'Ariel*, Paris, Karthala, 2015.

[94] Corzani, Jack *op. cit.*, p. 95 : « Contre Prospéro se lève outre Caliban, toute la nature, les arbres, les scorpions, les crabes, les colibris, las charognards, bref toute l'île, sa mère immortelle dressé contre l'oppresseur, l'étranger, le destructeur ; ».

[95] Glissant, Édouard, *Le discours antillais…*, p. 242 : « Grandiose perspective, qui donne l'une des mesures de l'œuvre shakespearienne, avec hélas un inaperçu : dans l'équilibre-totalité une hiérarchie s'est installée, de Caliban à Prospero ; et il n'est pas difficile de voir que Caliban-nature s'oppose *d'en bas* à Prospero-culture. »

[96] Césaire, Aimé, *op. cit.*, p. 9, je souligne.

[97] Jones, Gwilym, *Shakespeare's Storms*, Manchester, Manchester University Press, 2015, p. 150: «If the longing to get 'back to nature » is fueled by the characterisation of nature as « real », *The tempest* subverts the desire by highlighting the dramatic quality of its presentation of nature. In order to achieve this, the storm in the first scene must be as 'real' as possible, for only then is the theatricality of the human apprehension of nature exposed. ».

[98] Serres, Michel, *Le contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990, p. 16 : « Or, dans ces représentations, que l'on espère désormais archaïques, les adversaires, le plus souvent, se battent à mort dans un espace abstrait où ils

la qualité d'acteur de la nature chez Serres, est accompagnée de la perte de celle-ci pour les hommes. Serres ne fait pas que conférer à la nature le statut d'acteur du monde qui peut alors être vengeur. Il dévêtit les hommes de leur qualité d'acteurs du monde au profit de ces immenses « plaques humaines »[99]. Les hommes n'agissent plus. Serres tombe, me semble-t-il, dans l'extrême inverse de la situation qu'il décrit. Œuvrant contre un oubli de la nature dans le jeu du monde, il en arrive à l'oubli des hommes. Serres fait de la nature le seul acteur, qui commande une paix non plus aux hommes mais à l'Homme voire à l'humanité. La reconnaissance de la qualité politique de la nature chez Serres signe la fin de la politique. Serres ne parvient pas à faire coexister la nature sous ses différentes formes et les hommes sur une même scène. Il n'y a pas de monde créé entre les hommes et ces natures.

Le geste de Césaire est bien différent. Il ne propose pas l'élévation du décor au statut d'acteurs qui commande l'arrêt de la pièce de théâtre. Césaire fait de la tempête, un acteur au même titre que les autres acteurs de cette pièce. Certes, cet acteur est quelque peu différent, et ne peut être interverti de la même manière que peuvent le faire le maître, les esclaves et le roi. Césaire fait pourtant de la tempête un acteur qui rentre dans la composition de ce monde colonial. Césaire en fait un acteur parmi d'autres, sur une même scène du monde. « Il faut de *tout* pour faire un monde » précise Césaire[100]. De plus Césaire fait entrer la tempête dans cette pré-scène, c'est-à-dire dans état de nature créole. Il montre un personnage de la tempête qui est déjà tempête avant l'entrée en scène de la tempête. Il y a une constitution de la tempête dans ses rapports au monde colonial avant l'entrée de ces grondements et de ces tonnerres sur scène. Bref, dans un sens qui paraîtra plus évident au fil du chapitre, Césaire montre une tempête préalable à la tempête. C'est-à-partir de cette intuition d'une qualité politique de la tempête au sein du monde colonial, que je peux explorer dans ce chapitre les configurations instituées par cet acteur à travers une *politique de l'autre du monde* ou encore *une politique du cyclone colonial*.

Je rappelle néanmoins que la reconnaissance de la qualité d'acteur politique du cyclone n'est pas que le fruit d'une pièce de théâtre d'un poète philosophe. La Caraïbe est une région

---

luttent seuls, sans marécage ni fleuve. Otez le monde autour des combats, ne gardez que les conflits ou les débats, denses d'hommes, purs de choses, vous obtiendrez le théâtre sur les planches, la plupart de nos récits et des philosophies, l'histoire et la totalité des sciences sociales : le spectacle intéressant que l'on appelle culturel. Qui dit jamais où se battent le maître et l'esclave ? / Notre culture a horreur du monde. ».

[99] Ibid., pp. 34-35 : « Sur la Planète-Terre interviennent désormais moins l'homme comme individu et sujet, ancien héros guerrier de la philosophie et conscience historique à l'ancienne, moins le combat canonisé du maître et de l'esclave, en couple rare dans les sables, moins les groupes analysés par les vieilles sciences sociales, assemblées, partis, nations, armées, tous petits villages, que, massivement, des plaques humaines immenses et denses. »

[100] Cette intuition de Césaire d'une participation de la tempête au monde colonial fut également occultée par Édouard Glissant dans sa conception du Tout-monde.

du monde où se produisent un certain nombre d'aléas dits naturels tels que les tremblements de terres, les éruptions volcaniques, les tempêtes tropicales et les cyclones. La réalisation de ce que les cyclones participent au monde colonial est évidente au sein de la Caraïbe. La reconnaissance de la capacité d'acteurs des cyclones se remarque d'abord par cette pratique usuelle consistant à leur conférer un nom propre. Ces amas d'air et d'eau et ce différentiel de pression atmosphérique se voient conférés un nom au même titre que d'autres acteurs. Cette nomination est la première étape de la reconnaissance d'une scène commune entre ces cyclones et les hommes. Il n'est jamais question d'un « cyclone » qui traverse les Caraïbes, mais toujours d'un « Hugo » qui passe sur la Guadeloupe ou d'une « Katrina » qui arrive sur la Nouvelle-Orléans. De même, l'on fait référence à la zone d'accalmie au centre du cyclone par « l'œil » du cyclone, de sorte que « l'œil d'Hugo » passa au Nord de la Martinique. Si cette nomination a évidemment une fonction pratique permettant à différents centres météorologiques d'échanger des informations et de suivre l'évolution de plusieurs cyclones en même temps, il faut rappeler que leurs premières nominations à l'époque moderne n'étaient point aléatoires.

Cette pratique fut d'abord initiée par un météorologue australien au début du XX$^{e}$ siècle qui attribuait à ces cyclones les noms de figures politiques qu'il n'aimait pas. Le cyclone revêtait les caractéristiques d'une personne, en l'occurrence d'un politique. De même, pendant la Seconde Guerre mondiale, les météorologues (hommes) de l'armée et de la marine des États-Unis donnaient aux cyclones les noms de leurs femmes ou de leurs petites amies. Dès 1953, le US Weather Bureau adopte une liste allouant aléatoirement les noms aux cyclones qui naissent chaque année. Cependant cette liste comprenait exclusivement des noms féminins. Ce n'est qu'à la suite de l'intervention de différents groupes féministes que l'Organisation Météorologique Mondiale et le Centre de National des Services de Météo des États-Unis adoptèrent une liste alternant noms féminins et noms masculins en 1979[101]. Dès que les services météorologiques arrivent à la fin de la liste, ils recommencent au début. Cette attribution aléatoire du nom n'efface pourtant pas la reconnaissance des actions particulières de certains cyclones. Dès lors qu'un cyclone est reconnu comme remarquable par ces actions, généralement par l'ampleur des dégâts causés, alors son nom est retiré de la liste[102]. Tel fut le cas de trois cyclones abordés dans ce chapitre qui ont marqué l'histoire : David, Allen et Katrina.

[101] Landsea Chris, « Tropical Cyclone names », in Kislow, Paul V., *Hurricanes: Background, History and Bibliography*, New York, Nova Science Publishers, 2008, p. 18.
[102] Padget Gary, et. All, «what names have been retired in the Atlantic and east Pacific basin?", in Kislow, Paul V., *op. cit.*, p. 28.

## B. Shakespeare, Césaire et le chlordécone : la tempête au service du maître

### Shakespeare et Césaire : la tempête au service du maître

La rencontre du cyclone et du monde colonial se remarque de prime abord par la relation politiquement significative instituée entre le « maître » et cet aléa. L'un des premiers, et certainement des plus célèbres, à avoir remarqué cette relation est William Shakespeare. Dans sa pièce de théâtre *The tempest*, Shakespeare relate les aventures de Prospéro, le légitime Duke de Milan. Par une ruse, son frère Antonio s'est emparé de la position de Duke de Milan et l'a exilé sur une île. Prospéro y vit depuis avec sa fille, Miranda, et partage l'île avec un esclave déformé, Caliban, et un esprit aux pouvoirs surnaturels qui est aussi esclave, Ariel. Prospéro développa alors un usage des pouvoirs magiques sur les éléments grâce aux connaissances de ses livres qu'il emporta avec lui. Un jour, un navire passe au large de l'île avec à son bord Alonso, le Roi de Naples, son fils Ferdinand, Antonio le frère de Prospéro et d'autres passagers. La pièce s'ouvre sur une tempête qui cause le naufrage de ce navire rejetant les passagers sur les rives de l'île, tempête qui ultimement assurera à Prospéro la récupération de son duché. Bien que l'île représentée ne soit pas explicitement placée dans les Caraïbes, et que les royaumes soient italiens, l'on ne peut que constater l'attention avec laquelle Shakespeare met en scène des protagonistes qui font écho à la colonisation des Amériques avec la figure de l'esclave (Ariel), de l'indigène esclave (Caliban), du maître (Prospère) et de l'autorité royale (Alonso).

Cette pièce se fonde et commence à partir d'une singulière connivence entre le maître Prospère et la tempête. La tempête causa un naufrage qui devint avantageuse pour Prospéro. À l'issue de la pièce, Caliban, l'esclave qui méprisait le maître devint reconnaissant de cette relation de servitude. Se repentant d'avoir tenté de se débarrasser de son maître à l'aide de l'ivre Stephano l'un des camarades du roi Alonso, il promet d'être « sage désormais » et de tout faire pour obtenir les « bonnes grâces » du maître[103]. Enfin, en mariant sa fille Miranda au fils du Roi, Ferdinand, Prospéro récupère son duché. Plus qu'un simple accident, ou le fruit de la fortune, Shakespeare fait explicitement de la tempête l'œuvre et l'instrument du maître. La tempête est le résultat de « l'art » de Prospéro:

[103] Shakespeare, William, *La tempête*, (bilingue, trad. Pierre Leyris), Paris, Flammarion 1992 [1610], Acte V, Scène I, p 273 : « Sois-en sûr ; je serai sage désormais/ Je ferai tout pour m'attirer tes bonnes grâces/ Mais quel âne, mais quel triple âne j'ai été /De prendre ce méchant ivrogne pour un dieu et d'adorer cet imbécile ! ».

> « Miranda_ If by your art, my dearest father, you have
> Put the wild waters in this roar, allay them.
> The sky, it seems, would pour down stinking pitch,
> But that the sea, mounting to the welkin's cheek,
> Dashes the fire out. O, I have suffered
> With those that I saw suffer […]
> […]
> Prospero_ lie there, my art." [104]

La maîtrise de la tempête, "l'art" de Prospéro est tel qu'il put lui dicter de causer le naufrage sans engendrer la mort des passagers du navire [105]. Observant plus en détails cet art, il faut noter qu'il ne s'agit pas simplement d'une magie apprise dans ses livres, celle à laquelle Prospéro a recours pour mettre en échec les attaques de Ferdinand, le rendant immobile. Prospéro ne commande pas la tempête par la même magie avec laquelle il commande le corps de Ferdinand. En vérité, *Prospéro ordonne à Ariel, son esclave, de fabriquer la tempête.* Cette relation est significative. Shakespeare établit une homologie entre la relation esclavagiste de Prospéro à son esclave Ariel, et sa relation à la tempête. La tempête devient l'esclave de Prospéro. Ainsi *la tempête sert le maître* de la même manière que Caliban et Ariel servent Prospéro.

Cette connivence entre le maître et la tempête, par laquelle le maître est renforcé dans sa position de maître fut expressément mise en avant dans la réécriture de cette pièce par Césaire. La tempête a pour fonction de protéger les biens du maitre :

> « Or, voici que par un singulier accident, la fortune vient d'amener sur ces rivages les hommes du complot. D'ailleurs ma science prophétique me l'avait depuis longtemps prédit, qu'après s'être emparé en Europe de mes biens, ils ne s'arrêteraient pas en si bel appétit, et que, leur avidité prenant le pas sur leur couardise, ils affronteraient l'océan et cingleraient pour leur compte vers les terres pressenties par mon génie. C'est que je ne pouvais laisser faire sans réagir, et ayant pouvoir de l'empêcher, le je le fis, aidé d'Ariel. *Nous manigançâmes la tempête à laquelle tu viens d'assister, qui préserve mes biens d'Outre-mer et met en même temps ces sacripants en ma possession.* » [106]

L'on ne peut qu'attester de la similitude cette connivence pointée par Césaire dans cette pièce de théâtre et l'alliance qui se forme entre les tenants de la production de bananes aux Antilles, appartenant au groupe socio-ethnique des Békés – groupe revendiquant une filiation directe aux maîtres esclavagistes et colons propriétaires des îles – et les cyclones.

---

[104] Ibid., Acte I, scène I, p. 44.
[105] Ibid., Acte I, scène II, p. 46: « Wipe thou thine eyes; have comfort. /The direful spectacle of the wreck, which touch'd the very virtue of compassion in thee, /I have with such provision in mine art/So safely ordered that there is no soul-/No, not so much perdition as a hair/Betid to any creature in the vessel/Which though heard'scry, which though saw'st stink. Sit down;/For thou must now know farther ».
[106] Césaire, Aimé, *op. cit.*, p. 22, je souligne.

## Quand le cyclone impose le CLD : Allen et David

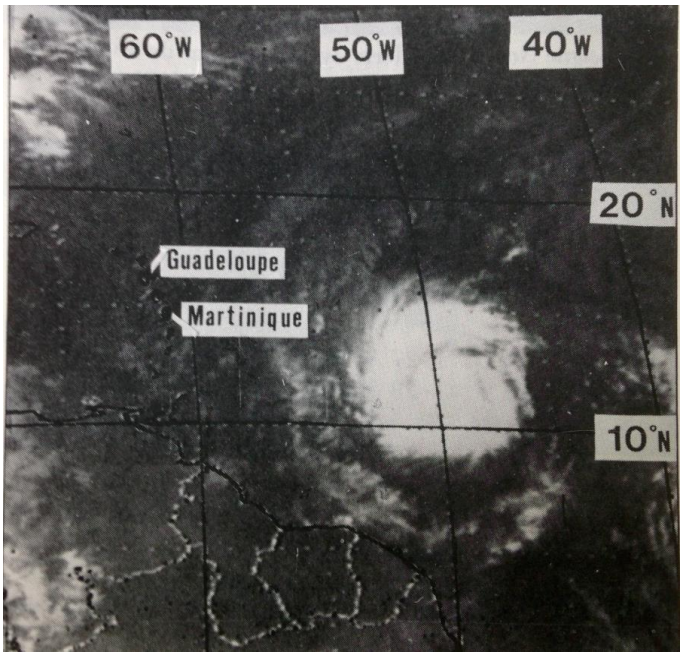



**Photo 27. Image satellite du cyclone David en août 1979**[107]

> « Cette autorisation provisoire a été consolidée dans les faits jusqu'à ce qu'intervienne, en 1981, l'homologation officielle du Curlone, seconde formulation commerciale à base de chlordécone succédant au Képone. Il est à noter que cette homologation avait été facilitée par le passage des cyclones Allen en 1979 et David en 1980 qui avaient laissé les planteurs de bananes antillais sans défense devant la multiplication des charançons, consécutive à ces deux événements climatiques. » *Rapport de l'office parlementaire des choix scientifiques, 2009* [108]

En effet, l'apparition sur scène du cyclone fut lourde de conséquences pour l'usage du CLD dans les bananeraies antillaises. Au cours des mois d'août 1979 et 1980, David et Allen traversèrent tour à tour l'arc antillais en affectant la Martinique et la Guadeloupe. Ils furent deux des cyclones les plus puissants et les plus destructeurs connus dans les Caraïbes atteignant la catégorie 5 sur l'échelle de Safir-Simpson, la catégorie la plus élevée. Outre les fortes pluies, cela se traduit par des rafales de vents qui peuvent avoisiner les 300km/h. Lors de son passage sur la Martinique et la Guadeloupe, David n'était encore « que » classe 4 avec des rafales de vents atteignant 200km/h[109]. L'année suivante, Allen affecta principalement la

[107] Flament, P., Oger H. & Zonzon J., *Le cyclone David 29 août 1979,* Jarry (Guadeloupe), Service Météorologique Antilles-Guyane, octobre 1979 (sans pagination).
[108] Le Déaut, J. & Procaccia, C., *Rapport sur les impacts de l'utilisation de la chlordécone et des pesticides aux Antilles : bilan et perspectives d'évolution,* Office Parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques, 2009, pp. 15-16.
[109] « La vie de DAVID » et « DAVID sur la Guadeloupe », in Flament P., Oger H. & Zonzon J., *op. cit.*

Martinique avec des vents de plus de 160km/h. Ces deux passages causèrent une victime, 20 500 sinistrés et d'importants dégâts matériels présentés dans le tableau suivant :

| | | David 1979 | | Allen 1980 | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | Martinique | Guadeloupe | Martinique | Total (MF) |
| Logements et relogements | | 44 | - | - | 44 |
| Potentiel économique | Agriculture (bananes) | 265 | 165 | 175 | **605** |
| | Agriculture (autre) | 85 | 40 | 61 | 186 |
| | Pêche | 5 | 5 | 5 | 14 |
| | Tourisme | 2 | 10 | 6 | 17 |
| | Industrie, commerce, artisanat | 3 | 5 | 3 | 11 |
| Equipements publics | | 88 | 157 | 66 | 311 |
| Total (MF) | | 493 | 381 | 314 | **1188** |

**Tableau 11. Dommages et dégats entraînés aux Antilles par les cyclones David et Allen en 1979 et 1980.** [110]

Il fut estimé que les passages de David et Allen infligèrent plus d'un milliard de Francs de dégâts (180 millions d'euros). Cette vulnérabilité de la Martinique et de la Guadeloupe aux cyclones est l'une des conséquences de l'habiter colonial de ces îles. Allen et David rencontrèrent l'habitat colonial de la Guadeloupe et de la Martinique, alors recouvertes de bananeraies. Contrairement aux paysages précolombiens des Caraïbes comprenant des forêts qui abritèrent les habitants, l'exposition d'espaces déboisés offrit à Allen et David un ensemble de terrains vagues où exprimer toute la puissance de leurs vents. La plupart des bananiers furent renversés, dévastant ainsi les cultures de bananes. Encore, les habitants précolombiens des Caraïbes qui basaient la source de leur alimentation dans la culture de tubercules dans le sol au sein de leurs *conucos*, avaient peu à craindre des cyclones. Aux Antilles d'aujourd'hui, la dépendance de l'économie agricole à la culture de banane entraîne une vulnérabilité constitutive aux cyclones. Il est ce fait frappant de la réalité antillaise que l'organisation politique fait reposer le sort économique de ces îles sur la résistance de *la tige d'une plante*, le bananier, à des tempêtes et des cyclones annuels[111], dont les rafales dépassent régulièrement les 150km/h. Il en résulte que chaque cyclone majeur a pour conséquence une crise économique menée par les pertes liée à la culture de la banane.

[110] Élaboration propre à partir des données de Flament, P, Oger, H & Zonzon J., *op. cit.* et de Flament P. & Martin P., *Le cyclone Allen du 29 juillet au 12 août 1980*, Association météorologique de Martinique, 1980, p. 24.

[111] Flament P. & Martin P., *Le cyclone Allen du 29 juillet au 12 août 1980*…, p. 31 : « Au cours de ces 93 dernières années donc, on a dénombré 51 tempêtes tropicales et 18 cyclones tropicaux à moins de 180km de Fort-de-France, c'est-à-dire plus d'une tempête tous les 2 ans et un cyclone tous les 5ans. ».

**Photo 28. Destruction des bananeraies suite au cyclone David en Martinique en 1979**[112]

**Photo 29. Destruction des bananeraies suite au cyclone Allen en Martinique en 1980**[113]

Concernant David et Allen, 50 % des dégâts occasionnés ont trait à la culture de la banane. Précisons que l'estimation des pertes liées à la culture de la banane concerne le « potentiel économique » des bananes qui, n'étant pas arrivées à maturité et jonchant le sol, ne furent point vendues. Les bananes représentèrent 70% des pertes agricoles. Ces dégâts constituent l'irruption de ces cyclones sur la scène du monde. Cependant, il ne faudrait pas s'arrêter là. Au contraire, c'est ici que commence l'interrogation sur la politique de l'autre du monde. Qu'advient-il du monde dès lors que ces autres entrent en scène ?

Suivant la suite donnée à l'arrivée de David et Allen, il est possible de voir comment ces irruptions renforcèrent cette constitution coloniale du monde et plus particulièrement cet habiter colonial, en ce qui concerne l'usage des pesticides. Les tiges de bananiers recouvrant

[112] Flament, P, Oger, H & Zonzon J. *Le cyclone David 29 août 1979*…
[113] Flament P. & Martin P., *Le cyclone Allen du 29 juillet au 12 août 1980*…, p. 15.

le sol et les fortes pluies fournirent aux charançons une abondance de nourriture et les conditions propices à leur prolifération. Si le CLD était déjà utilisé dans les bananeraies depuis 1972 par une autorisation temporaire à travers la formulation commerciale du Képone®, les passages de David et Allen changèrent significativement la donne. En effet, en 1981, les producteurs agricoles appuyés par les autorités locales firent une nouvelle demande auprès de la commission des Toxiques. Faisant valoir les dégâts causés par Allen et David, en particulier la résultante prolifération du charançon du bananiers, les producteurs de bananes de Guadeloupe et de Martinique obtinrent non plus une autorisation temporaire d'utilisation du CLD, mais bien une homologation de l'usage d'un produit à base de CLD, le Curlone®. Le caractère litigieux de cette homologation fut pointé par la mission d'information parlementaire de 2004, indiquant que le produit fut homologué alors même que la substance, le CLD, ne l'était pas[114]. Plus qu'une homologation, ce passage s'est traduit aussi et surtout par la fabrication nationale du CLD. La société De Laguarrigue qui, avant les cyclones David et Allen importait le CLD sous la formulation commerciale Képone®, a racheté le brevet de la substance à la SEPPIC (Société d'Exploitation Pour les Produits de l'Industrie Chimique), filiale de la multinationale Dupont de Nemours. Cette société martiniquaise organisa alors la manufacture du produit. La société Calliope assura la formulation du produit à Béziers, Port-la-nouvelle, tandis que la synthèse était faite par AgroCérés et Agrokimicos au Brésil, le tout pour le compte des Établissements De Laguarrigue. Le produit fabriqué et vendu par cette société martiniquaise prit le nom de Curlone®.

L'on ne saurait trop insister sur le contraste entre l'avant David et Allen, et l'après en ce qui concerne l'usage du CLD. Avant les deux cyclones, les producteurs de bananes n'avaient qu'une autorisation provisoire. Autorisation qui fut, rappelons-le, déjà refusée en premier lieu en 1968[115]. Les producteurs, et en particulier la société De Laguarrigue, ne pouvaient ignorer les contestations montantes face à l'utilisation de ce produit, source de leur profit. Rappelons qu'en 1981, nous sommes à 6 ans de l'accident de l'usine d'Hopewell en Virginie qui aboutit à la fin de l'utilisation du CLD aux États-Unis. Cette société savait que ce produit n'était plus vendu aux États-Unis et qu'il ne s'agissait qu'une question de temps avant qu'elle ne puisse plus l'importer. Elle savait également qu'une mobilisation de la recherche scientifique et médicale au niveau national et international œuvrait vers l'interdiction de l'usage de ce

[114] Beaugendre, Joël, *Rapport d'information sur l'utilisation du chlordécone et des autres pesticides dans l'agriculture martiniquaise et guadeloupéenne*, Assemblée nationale, commission des Affaires économiques, de l'environnement et du territoire présenté le 30 juin 2005, p. 21.
[115] Le Déaut, J. & Procaccia, C., *op. cit.*, p. 15.

produit. En 1981, nous sommes à 2 ans de l'inscription de cette molécule en tant que cancérigène probable par l'Agence Internationale de Recherche sur les Cancer, attestant d'une recherche scientifique et d'une littérature internationale déjà existante sur la rémanence de cette molécule et sur les dangers sanitaires. Nous sommes à 1 an et 4 ans respectivement des rapports français de Kermarrec et de Snégaroff qui alertèrent l'INRA et le ministère de l'agriculture sur la présence du CLD dans les sols antillais et la nécessité de mener des recherches supplémentaires. Au fond, avant David et Allen, la position des producteurs de bananes relative à l'usage du CLD était fragile.

Toutes ces recherches et ces alertes furent comme balayées par David et Allen. L'homologation et la mise en place d'une filière de production nationale pour l'usage d'une molécule reconnue cancérigène aux Antilles, marquait une pérennisation de cet usage et de cette production de bananes. La réaction du monde colonial face à ces cyclones fut le renforcement de l'organisation coloniale et de l'habiter colonial. D'un côté, les producteurs virent leurs profits garantis et d'un autre côté, les populations antillaises virent une situation d'exposition dangereuse se pérenniser. De manière analogue à la pièce de Shakespeare où la tempête vint mettre fin aux velléités d'émancipation de Caliban, David et Allen vinrent taire ces mouvements de contestation naissants.

J'insiste sur ce fait : *ces cyclones marquèrent aussi un frein à la recherche nationale sur cette molécule*. L'on ne peut que constater le grand vide en la matière après 1980, et cela en dépit des recommandations des chercheurs Snégaroff et Kermarrec, et en dépit du développement d'une recherche scientifique internationale sur cette molécule. Quand celle-ci eut lieu, elle consista essentiellement à signaler une présence déjà signalée auparavant. En 1993, dans le cadre d'une étude de l'UNESCO sur la mer Caraïbe, un nouveau signalement est émis concernant la teneur en CLD de la rivière du Grand-Carbet en Guadeloupe[116]. Pareillement, en 1998, une mission de l'inspection générale[117] signale encore la présence du CLD, arrivant aux mêmes conclusions que Snégaroff et Kermarrec en 1977 et en 1980, à savoir la nécessité d'entreprendre des recherches systématiques. Cela signifie qu'entre 1980 et 1998, la recherche *française* sur la contamination des Antilles par le CLD a été pratiquement

[116] Observatoire des Résidus de Pesticides, « chlordécone/historique », in *Observatoire des Résidus de Pesticides*, [en ligne], 28 juin 2008, disponible sur < http://www.observatoire-pesticides.gouv.fr/index.php?pageid=578&ongletlstid=287 >, consulté le 20 septembre 2014.
[117] Balland, Pierre, Mestre, Robert & Fagot, Marc, *Rapport sur l'évaluation des risques liés à l'utilisation de produits phytosanitaires en Guadeloupe et en Martinique*. Ministère de l'Aménagement du territoire et de l'environnement – Ministère de l'Agriculture et de la pêche. Affaire n° 1998-0054-01, Paris, 1998.

inexistante – seuls trois rapports en 18ans –, et surtout, elle n'a pas avancée, c'est-à-dire qu'elle s'est cantonnée à des signalements sporadiques. Il a fallu attendre 20 ans pour qu'une recherche systématique du CLD soit menée par le DSDS (ancienne Agence régionale de Santé), menant aux premières mesures de limitation d'exposition en 2003.

Ces cyclones renforcèrent un habiter colonial de ces terres, prolongeant cette vulnérabilité des économies agricoles face aux vents, et l'usage de pesticides cancérigènes. Il faut bien saisir que cette vulnérabilité n'est pas accidentelle. Elle est construite par cet habiter colonial où tout repose sur une tige face aux vents. Mais elle est surtout maintenue à travers un système d'alliances et de subventions préétablies. À cette lumière, il serait même possible d'inverser l'enchaînement chronologique dans le cas des bananes où la tempête vient assurer un revenu à ces derniers à partir des subventions accrues de l'État. Si bien évidemment, les producteurs de bananes n'ont pas fabriqué les cyclones Allen et David à l'instar de Prospéro, l'on doit bien reconnaître que, par le jeu des subventions et assurances mises en place par les gouvernements, les dirigeants se retrouvèrent dans une position encore plus avantageuse après la tempête. À l'instar de la pièce de Shakespeare, où la tempête vint sauver Prospéro, le maître, et assurer sa *prospérité,* David et Allen, vinrent sauver les productions agricoles face à ces contestations locales et préserver leurs biens. Le cyclone ne conduit pas à un changement de cap du navire. L'irruption du cyclone sur la scène du monde caribéen aboutit à un renforcement de l'habitat colonial, marque de la constitution coloniale du monde caribéen.

Ce constat de l'action véritable des cyclones David et Allen sur l'usage du CLD illustre cette rencontre du monde colonial et de la tempête écologique. Si la contamination de l'ensemble des îles de la Martinique et de la Guadeloupe en vient à représenter le cyclone écologique, alors on doit bien noter qu'à la suite de cette crise, pouvant continuer à produire sur les terres polluées, les producteurs de bananes virent encore une fois leur position économique consolidée. En 2005, deux ans après les premiers arrêtés imposant aux cultivateurs de légumes racines de tester la teneur en CLD de leurs sols, les producteurs de bananes antillaises lancèrent une campagne publicitaire faisant intervenir des grands sportifs aux origines antillaises tels que Nicolas Anelka, Gaël Monfils, Laura Flessel et Christine Arron, avec le slogan évocateur « Banane de Martinique et de Guadeloupe, Rien de ne peut la battre ».

## C. Conrad, Katrina : le cyclone depuis la cale du monde

Le renforcement de la position du maître et la préservation de ses biens qui résulte du cyclone colonial met à jour aussi une relation particulière à l'esclave, à Caliban, ou plus généralement à tous ceux qui gisent dans la cale du monde. Pour Caliban, la tempête signifia la pérennisation de sa condition d'esclave. Prolongeant la métaphore du navire, la tempête à l'horizon laisse présager d'une exacerbation des difficiles conditions de vie pour ceux qui sont dans la cale du navire du monde. Qu'advient-il de ceux qui sont dans la cale dès lors que le cyclone approche à l'horizon ? Afin d'explorer cet aspect de la rencontre du cyclone et d'une constitution coloniale du monde, je prends appui sur l'écrivain Joseph Conrad. Outre sa riche contribution à la littérature anglaise, Conrad occupe une place fondamentale dans l'œuvre théorique d'Edward Saïd, l'une des principales figures de la pensée postcoloniale[118]. Critique et admirateur, Saïd n'a cessé de rappeler comment Conrad parvint à faire ressortir des traits politiques et psychologiques de l'impérialisme[119], prolongement de ce que j'appelle la constitution coloniale du monde. Suivant le chemin tracé par Saïd, il me semble que Conrad permet également de révéler les enjeux politiques de cette rencontre entre cyclone et monde colonial.

### Conrad et le typhon colonial

La relation entre la tempête et la cale du monde fut explicitement mise en évidence dans la nouvelle *Typhon* de Conrad. S'inspirant de faits réels, Conrad retrace l'histoire d'un navire au XIX[e] siècle, le *Nan-shan*, qui ramène des engagés chinois qui ont servi les sept ans de leurs contrats, de Thaïlande vers la Chine. L'équipage est anglais, dirigé par le capitaine Whir, et son second Jukes, tandis que sous le pont, se retrouvent 200 chinois avec leur argent. Sur le chemin, ce navire rencontre un violent typhon mettant en péril le navire. Dans cette nouvelle, Conrad, déjà connu pour sa critique de l'impérialisme dans *Au cœur des Ténèbres*[120], met en scène la rencontre du monde colonial, symbolisé par les configurations des places et des personnes sur ce navire, avec un typhon, autre nom du cyclone dans les mers d'Asie. L'équipage anglais représente le pouvoir colonial, dirigeant le navire et possédant le savoir

[118] Voir Tadié, Alexis, « Edward Saïd et Joseph Conrad : la critique de l'illusion coloniale », in *Tumultes,* vol. 2 N°35, Paris, CSPRP Université Paris Diderot, 2010 pp. 67-80.
[119] Saïd, Edward, *Culture et impérialisme*, (trad. Paul Chemla), Paris, Fayard, 2000 [1994], pp. 19-20 : « Car s'il est vrai que Conrad porte un regard ironique sur l'impérialisme des propriétaires britanniques et américains de la mine d'argent de San Tomé [dans *Nostromo*], il n'empêche que la vision occidentale du monde non occidental est chez lui si ancrée qu'elle le rend aveugle aux autres histoires, cultures et aspirations. » & p. 61 « Cette mentalité impériale me semble merveilleusement saisie dans la forme narrative riche et complexe d'un grand texte de Joseph Conrad, *Au cœur des ténèbres*, court roman rédigé entre 1898 et 1899. ».
[120] Conrad, Joseph, *Au cœur des Ténèbres,* Paris, Flammarion, 2012 [1899].

technologique de celui-ci avec son mécanicien. De l'autre côté, les Chinois sont dans l'entrepont, dans la cale du monde. L'attitude coloniale du capitaine est explicite quand celui-ci ne reconnaît pas ces Chinois comme des passagers :

> « Les Chinois ! Pourquoi en parlez-vous pas clairement ? Je n'arrive pas à comprendre ce qui vous voulez dire. Jusqu'à ce jour, je n'avais pas entendu appeler « passagers » une bande de coolies. Passagers, vraiment ? Mais qu'est-ce qui vous prend ? »[121]

Ce typhon se traduisit alors par une expérience encore plus difficile pour ces « coolies », ceux qui se trouvent sous le pont. Je rappelle que l'abolition de l'esclavage en 1848 dans les colonies françaises d'Amérique fut suivie d'un même recours à ces travailleurs engagés (africains, indiens et chinois) dont certains, les Indiens, étaient désignés par le même terme de « coolies ».

A bien des égards, Conrad propose dans cette nouvelle une compréhension de cette politique de l'autre face au monde colonial comprenant cinq points, cinq moments de cette construction coloniale du cyclone que je retrace ici. Dans le premier moment, *celui du cap de l'insouciance discriminante,* Conrad montre comment les dégâts causés par le typhon sont d'abord le fruit d'une certaine conduite avertie de ce navire-monde, qui néglige les alertes, sachant pertinemment que ceux qui sont sous le pont souffriront de lourdes conséquences. Face à la chute continuelle du baromètre laissant présager la venue d'un cyclone violent vers lequel le *Nan-chan* s'engage, le second alerta le capitaine. Vu la vétusté du navire qui tangue du côté des Chinois « à chaque coup de roulis », et voit leur pont se remplir d'eau, le second suggéra au capitaine de changer de cap afin de ne pas malmener ces derniers[122]. Au courant de la tempête à l'horizon, averti des dangers encourus par les Chinois, le capitaine refusa de changer de cap, préférant préserver ces intérêts financiers en économisant du charbon[123] et mettant en doute les prédictions :

---

[121] Conrad, *Typhon*, (trad. André Gide) Paris, Gallimard, 1918 [1902], pp. 51-52.

[122] Conrad, *Typhon*, Paris, Gallimard, 1918, p. 52 : « Le navire embarque de leur côté à chaque coup de roulis, capitaine. Leur pont est tout plein d'eau. Je pensais que vous pourriez peut-être faire mettre debout à la lame – pendant quelque temps. Jusqu'à ce que cela se calme un peu. Ce qui ne va pas tarder, il faut croire. Mettez le cap à l'est. Je n'ai jamais vu un bateau rouler comme ça. ».

[123] Ibid., pp. 54-55 : « Courir pour contourner le vent ! Vous saisissez cela, monsieur Jukes ? On ne peut rien imaginer de plus fou ! (Le capitaine s'interrompait par instants pour contempler attentivement le parquet.) on pourrait croire que c'est une vielle femme qui écrit tout ça. Cela me dépasse. Si cette chose-là, prétend être utile à quoi que ce soit, je devrais, suivant elle, changer immédiatement ma route pour filer quelque part au diable et me précipiter sur Fou-Tchéou par le nord à la queue de la tempête qu'il doit faire quelque part sur notre route. Par le nord ! Vous saisissez monsieur Jukes ? Trois cent milles en sus de parcours, et une jolie note de charbon à montrer. Je ne pourrais me décider à faire cela, quand même monsieur chaque mot là-dedans serait parole d'Evangile, monsieur Jukes. ».

> « A l'est ? répéta-t-il avec une stupeur grandissante. A…ah çà ! où est-ce que vous croyez donc que nous allions ? Vous voudriez que je déroute de plus de quatre quarts un navire en pleine puissance pour donner plus d'aise aux Chinois ! Non ! J'ai souvent entendu parler de choses folles faites ici-bas, mais ceci… Si je ne vous connaissais pas, monsieur Jukes, je penserais que vous avez bu. »[124]

Dans le second moment, *celui du calvaire*, Conrad expose le résultat de cette absence de souci pour ceux qui sont dans la cale. Remués dans tous les sens, les Chinois se retrouvent ensanglantés et voient leurs économies s'éparpiller. Ils sont ceux qui subissent le plus les conséquences du typhon. Le maître d'équipage se rend dans l'entrepont et découvre une scène sans appel :

> « Des morceaux de bois volèrent en sifflant. Des planches, pensa-t-il avec stupeur, en rejetant brusquement la tête en arrière. Un homme étendu sur le dos, les yeux grands ouverts, glissant à ses pieds, tendant les bras levés vers le vide ; un autre bondit comme une pierre qui se détache, la tête entre les jambes, et les poings, serrés ; sa natte fouetta l'air, il essaya d'empoigner les jambes du maître d'équipage en laissant échapper de sa main un brillant disque blanc qui vint rouler aux pieds du marin ; avec un cri de stupeur celui-ci reconnut un dollar d'argent. Le monticule grouillant des corps empilés à bâbord se détacha de la paroi du tribord dans un choc mat et brutal. Les cris cessèrent. Le maître d'équipage perçut une longue plainte parmi les abois du vent et les sifflements. Il vit une inextricable confusion : têtes, épaules, pieds nus ruant en l'air, poings levés, dos culbutés, jambes, nattes et visages. »[125]

Le troisième point est celui du dédain pour les Chinois *pendant* la tempête[126], celui de *l'insouciance maintenue*. Le quatrième moment est la conséquence de cette surexposition des Chinois à la tempête et de l'abandon de ces derniers à leur sort : *l'infernal chaos*. Il résulte une situation où les Chinois se déchirent les uns les autres, tentant de récupérer les quelques sous qu'ils ont économisés pendant leur dur labeur laissant place à « un vrai petit enfer, là-dedans »[127] :

[124] Ibid., p. 53.
[125] Ibid., p. 89.
[126] Ibid., p. 89 « Dès qu'il fut de nouveau dehors, la situation précaire où se trouvait réduit le navire était telle que ce qui se passait à l'intérieur lui parut bien peu important. ».
[127] Ibid., p. 95.

> « Une des lampes était éteinte, brisée peut-être. Des cris gutturaux, hargneux, éclatèrent à leurs oreilles en même temps qu'un ahan étrange, le halètement de toutes ces poitrines tendues. Un coup rude frappa le flanc du navire ; l'eau tomba sur le pont avec un choc étourdissant ; à l'avant de la pénombre, là où l'air était épais et rougeâtre, Jukes vit une tête cogner violemment le plancher, deux gros mollets battre les airs, des bras musclés enlacer un corps nu, une face jaune, à la bouche grande ouverte, lever des deux yeux au regard fixe et farouche, puis disparaître en glissant. Un coffre vide se retourna bruyamment ; un homme pirouetta la tête la première, on l'eût dit lancé par un coup de pied ; plus loin, d'autres, comme des pierres précipitées du haut d'un talus, roulèrent, indistincts, agitant les bras et frappant le pont de leurs pieds. L'échelle de l'écoutille était surtout chargée de coolies ; ils grouillaient comme des abeilles sur une branche ; ils pendaient aux échelons en une grappe rampante et mouvante, et heurtaient à grands coups de poing la face intérieure du panneau fermé ; dans l'espacement des lamentations on entendait, au-dessus, la ruée impétueuse de l'eau. Le navire donna de la bande et ils commencèrent à tomber : d'abord un, puis deux, puis tout le reste ensemble emporté, se détachant en bloc avec un grand cri »[128].

Cet infernal chaos où les chinois luttent pour survivre et conserver leurs biens s'accompagne d'une représentation de ceux-ci comme étant à un état animalier. Ils sont désignés comme tels par l'équipage[129]. Face cette situation, plutôt que de laisser certains sortir, le maître d'équipage ferma la porte à clé, mettant un couvercle sur un enfer mijotant :

> « Jukes restait atterré. Le maître d'équipage avec une anxiété bourrue, le supplia :
> _N'entrez donc pas là-dedans.
> L'entrepont tout entier semblait pivoter sur lui-même. Le navire, sans s'arrêter de sauter, s'éleva sur une lame, et Jukes crut que tous ces hommes, en une seule masse, allaient lui retomber sur la poitrine. Il sortit à reculons, referma la porte et poussa le verrou d'une main tremblante… »[130]

A la fin de ce calvaire et cet infernal chaos du typhon, les Chinois se retrouvent physiquement affectés, amochés et ensanglantés, tout en ayant perdu possession de leurs économies. Le cinquième moment de cette politique de l'autre du monde, est le dénouement, celui de *la redistribution discriminante*. Après le typhon, toutes les économies des Chinois se sont retrouvées dans les mains de l'équipage, qui seul décida des manières d'en disposer et de les redistribuer aux Chinois. Certains voulurent remettre les « coolies » et leurs argents à des navires de guerres, d'autres armés de fusils proposèrent qu'on leur « lâche » tout l'argent dans

[128] Ibid., pp. 95-96.
[129] Ibid., p. 125 et p.121 : « Soudain, un des coolies se mit à parler. Une lueur passa, puis s'éteignit sur sa face maigre aux traits tirés ; il renversa la tête en arrière comme un chien qui hurle à la lune ; de la soute, arrivaient des bruits de heurts et le tintement de quelques dollars qui s'éparpillaient ; le coolie tendit les bras, ouvrit béante une bouche noire, et ses incompréhensibles ululements gutturaux, qu'on eût dit n'appartenir à aucune langue humaine, emplissait Jukes d'une étrange émotion ; il croyait entendre un animal s'efforcer à la parole. ».
[130] Ibid., p. 96.

l'entrepont et qu'on les laisse se débrouiller. Si la solution adoptée par le capitaine Whir fut une distribution égale des sommes, elle n'occulte pas le rapport instauré par le typhon entre le capitaine et ceux dans la cale du monde. Après le typhon, le capitaine se retrouva en position de décider du sort des biens acquis par les Chinois. Le tableau suivant résume les cinq moments de ce cyclone depuis la cale du monde.

| Moments | Le cyclone depuis la cale du monde |
|---|---|
| **1** | Cap de l'insouciance discriminante |
| **2** | Le calvaire |
| **3** | L'insouciance maintenue |
| **4** | L'infernal chaos |
| **5** | Le dénouement : la redistribution discriminante |

**Tableau 12. Les cinq moments du cyclone depuis le cale du monde.**[131]

## Katrina depuis la cale du monde

Le passage du tristement célèbre cyclone Katrina, en août 2005 au sud des États-Unis, est l'exemplification de cette politique du cyclone colonial narrée par Conrad. Commençons par relever la configuration coloniale des villes des États-Unis sur le chemin de Katrina. Les inégalités sociales et le racisme structurel ont engendré une répartition topographique bien particulière. La population de Nouvelle Orléans était composée de 67 % de Noirs, 28 % de Blancs, 3% de « Latinos » et de 2% « Asiatiques »[132]. La ville présentait un taux de pauvreté de 28% comparativement au 12% nationaux[133]. L'homologie de la situation de ces personnes avec celle de ceux vivant dans la cale du monde trouve une manifestation topographique. De manière analogue à ceux qui survivent dans la cale, ces habitants de la Nouvelles-Orléans vivent *sous le niveau de la mer*. Les plus pauvres vivant dans les zones inondables contrairement aux plus riches qui vivent en hauteur. De plus, avant 2005, l'État de Louisiane, et particulièrement la ville de la Nouvelle-Orléans, se caractérisent aussi par un système d'éducation public en délabrement. Comptant 96% d'étudiants Noirs, les cours se déroulent dans des salles de classes nécessitant des rénovations, sans professeurs qualifiés. La majorité

[131] Élaboration propre.
[132] Barnshaw John & Trainor Joseph, «Race, Class, and Capitals amidst the Hurricane Katrina Diaspora», in Brunsma D., Overflet D. & Picou Steven J., *The sociology of Katrina, perspective on a Modern Catastrophe*, Plymouth, Rowman & Littlefield Publisher, 2010, p. 111.
[133] Hartman, Chester & Squires, Gregory D. (ed), *There is no such thing as a natural disaster, Race, Class, and Hurricane Katrina*, New York, Routledge, 2006, p. 3.

des étudiants Blancs fréquentent des écoles privées[134]. Avant 2005, la Nouvelle-Orléans était l'une des villes les plus ségréguée des États-Unis[135].

Enfin, la conceptualisation de la rencontre du cyclone atlantique avec un monde colonial à partir de la métaphore du navire négrier trouve une pertinence accrue au vu d'une certaine croyance mystique populaire aux États-Unis. De nombreux Noirs-Américains proposent une explication singulière de l'origine de ces cyclones atlantiques. Rappelant que ces cyclones naissent au large des côtes africaines, en face de la Guinée et du Cap Vert, traversent l'Atlantique en direction des Caraïbes, puis remontent progressivement au nord vers les États-Unis, avant de s'affaiblir et disparaître dans un retour vers l'Atlantique en direction de l'Europe, ils y voient le même chemin parcouru par les navires négriers durant la traite transatlantique. Cette reprise du chemin du navire négrier par les cyclones est lourde de sens pour ces Noirs-Américains. Ce ne serait surtout pas un hasard. Certains y voient la marque d'un Dieu vengeur, venant rappeler la mémoire de ceux qui souffrirent et périrent durant cette traversée. Au-delà des interprétations, l'existence même de cette croyance mystique témoigne d'un imaginaire au sein duquel ce phénomène « naturel » prend sens. Ici, le cyclone ne fait pas qu'amener des vents puissants et des pluies battantes, il apporte avec lui l'histoire et l'imaginaire de l'esclavage. Soudain, quand le cyclone se dessine à l'horizon, le monde devient un navire négrier, incluant ceux sur le pont et ceux dans la cale.

Le cyclone Katrina laissa place aux cinq moments déjà perçus par Conrad. Le *cap de l'insouciance discriminante* était de mise bien avant l'arrivée de Katrina, comme le précisent l'urbaniste Chester Hartman et le sociologue Gregory Squire :

> « A related key issue is the failure to maintain critical public services, including the infrastructure (e.g., levees in flood-prone areas) on which low-income and minority residents depend to a far greater extent than low-income and upper-income families. In the Katrina case, officials long knew the protective levees surrounding the city were inadequate, leaving it vulnerable to precisely the type of disaster that occurred on August 29, 2005. But whether it is the levees in New Orleans, the bridges in San Francisco Bay Area, or the public schools in almost every city, such public services are generally viewed as expenses that need to be minimized rather that essential investments to be maximized for the purpose of enhancing the quality of life in the nation's cities."[136]

[134] Robinson, Sharon P., & Brown, Christopher M. (ed), *The children Hurricane Katrina Left Behind*, New York, Peter Lang, 2007, p. xii-xiii.
[135] Hartman, Chester & Squires, Gregory D. (ed), *op. cit.*, p. 3.
[136] Hartman, Chester & Squires, Gregory D. (ed), *op. cit.*, p. 5.

A l'instar du capitaine Whir, les considérations financières justifiaient l'absence de souci pour ceux en-dessous. Aussi l'ordre d'évacuer donné à ceux et celles n'en ayant pas les capacités (manque de moyens de transports, de ressources, ou d'infrastructure insuffisante) marquait-il surtout l'aveu de cet abandon, cette absence structurelle de souci pour ceux dans la cale. Par cet ordre impossible à exécuter, les autorités savaient qu'elles abandonnaient ces habitants à « ce pont tout plein d'eau » décrit par Conrad, c'est-à-dire à cette baignoire en pleine mer agitée. Ainsi, l'abandon précéda la tempête[137].

*Le calvaire* des habitants de la Nouvelle-Orléans fut terrible. Plus de 2000 personnes ont trouvé la mort, plus de 2,5 millions d'habitations furent endommagées, et environ 1 millions de personnes furent déplacées ; le tout avec des médias avides d'images de corps flottant sur les eaux. Les estimations placent les dégâts à près de 300 milliards de dollars[138]. *L'insouciance maintenue* fut médiatisée de manière éclatante, eu égard aux réactions des hauts représentants de l'État et singulièrement le président George Bush. Alerté par le chef du National hurricane Center, Bush choisit de ne pas réduire ces 30 jours de vacances, ni de changer son parcours officiel[139].

*L'infernal chaos* débute au bout de quelques jours avec les premiers signalements de crimes, de pillages, de viols et de meurtres. Bien évidemment, des divisions et des rapports de pouvoir, voire de forces à l'intérieur même de la cale du monde furent exacerbés dans ce chaos. Les plus âgés furent affectés de manière disproportionnelle[140]. L'expérience fut singulièrement différente pour les femmes Noirs-Américaines[141] comparativement aux hommes. Nonobstant la médiatisation racialisée de ces phénomènes où les Noirs pillent et volent tandis que les Blancs « tentent de survivre », l'enfer de la cale au moment de la tempête fut manifeste dès lors que l'on prête attention à ce qui s'est passé sur le site du Superdome. Ce stadium de football américain fut la solution du dernier ressort (*the last refuge*) pour de nombreuses familles n'ayant pas d'endroit où s'abriter. Les autorités avaient prévu des provisions pour 15000 personnes pendant 3 jours. Cependant, ce site accueillit plus de 30000 personnes pendant 5 jours.

---

[137] Jones-DeWeever & Heidi Hartman, "Abandoned before the storms: The Glaring Disaster of Gender, Race, and Class Disparities in the Gulf», *in* Hartman, Chester & Squires, Gregory D. (ed), *op. cit.*, pp. 85-101.
[138] Brunsma D., Overflet D. & Picou Steven J., *op. cit.*, p. 2.
[139] Tierney Kathleen & Bevc, Christine, "Disaster as War, militarism and the Social construction of Disaster in New Orleans", *in* Brunsma D. et al., *op. cit.*, p. 42.
[140] Keucheyan, Razmig, *La nature est un champ de bataille, essai d'écologie politique*, Paris, La découverte, p. 27.
[141] Voir Pardee Warner, Jessica, *Surviving Katrina, The experiences of low-income African-American women*, Londres, Lynne Rienner Publishers, 2014.

Le récit de Doug Thorton, l'homme en charge de ce bâtiment, ressemblant à celui du second du capitaine, Jukes de *Typhon*, est révélateur de ce qui s'est passé dans ce Superdome. Thorton raconte comment il dut accueillir du jour au lendemain plus de 15000 personnes. L'aide amenée par le colonel Mouton et 370 *national guards* fut insuffisante pour faire face à la tempête. Le 29 août, le jour de la tempête, des morceaux du toit s'en allèrent, l'eau rentrait dans tous les recoins, le système d'aération cessa de fonctionner et l'électricité du bâtiment destinée à l'alimentation des machines des malades mais aussi des réfrigérateurs n'était maintenue que par un générateur de secours, menaçant à tout moment d'être englouti par l'eau. L'afflux de 15000 nouveaux rescapés le 30 août sans provision supplémentaire ajouta au chaos.

> « Inside the Superdome, things were descending further into *hell*. The air smelled toxic. People had broken up into factions by race, separating into small groups throughout the building that the National Guard struggled to control. A few of these groups wandered the concourse, stealing food and attacking anyone who stood up to them."[142]

La température dépassa les 27°C à l'intérieur, les sanitaires devinrent vite saturés. Des rixes éclatèrent. Plusieurs signalements de viols furent émis. Il y eut 3 morts. L'odeur fut sans appel, l'insalubrité criante. Le 31 août, restant impuissant face à une situation qui empirait, de manière analogue à Jukes, Thorton fut évacué du Superdome avec sa femme et son staff. Les *national guards* mirent du barbelé afin de se protéger contre ces réfugiés, les parquant à l'intérieur, tout comme l'équipage du Nan-shan érigea des barrages entre eux et les Chinois[143].

De par l'absence de lumière dans les couloirs, de nombreuses familles furent séparées. Les premiers reporters autorisés à entrer dans le Superdome furent équipés de masques pour limiter une odeur putride imprégnée dans le stade, bien après l'évacuation des réfugiés. Au milieu du stade régnait la pénombre. Seule une petite ouverture amenait de la lumière en cet endroit précis. Pendant ces quelques jours, ayant dû abandonner leur foyer, ces rescapés durent faire face à l'absence de nourriture et de boisson en quantité suffisante, de sanitaire et

---

[142] Scott Nate, "Refuge of last resort: Five days inside the Superdome for Hurricane Katrina", in *USA Today Sports*, [site web], 14 août 2015, disponible sur < http://ftw.usatoday.com/2015/08/refuge-of-last-resort-five-days-inside-the-superdome-for-hurricane-katrina>, consulté le 15 avril 2016, je souligne.

[143] Conrad, *op. cit.*, pp. 118-119 : « Mais ce fut le charpentier qui fit preuve de la plus grande ingéniosité. Sans rien dire à personne, il retourna dans la coursive pour y chercher plusieurs glènes d'amarre qu'il savait y être – chaînes et cordages. Avec quoi des barrages furent établis. À vrai dire, les Chinois ne se défendaient guère. La lutte (de quelque façon qu'elle eût commencé) avait vite fait de se transformer en une mêlée de panique aveugle. Si les Célestes d'abord s'étaient élancés à la poursuite de leurs dollars éparpillés, ils ne combattaient plus à cette heure que pour reprendre pied. Ils se tenaient à la gorge tout simplement pour éviter la culbute. Celui qui trouvait un point d'appui s'y cramponnait et donnait force coup de pied à qui s'accrochait à ses jambes _ jusqu'à ce qu'une nouvelle embardée les envoyât rouler de conserve à l'autre bout de l'entrepont. ».

de lumière, le tout dans une chaleur intenable. Odeurs infectes, humidité, chaleur torride, pénombre, insalubrité, promiscuité et nourriture insuffisante, ces gens furent littéralement dans la cale du monde.

**Peinture 4. Intérieur du Superdome après Katrina[144] et planche lithographiée "Nègres à fond de cale"[145]**

Il faut bien réaliser que la cale du navire négrier n'est pas qu'un lieu historique bien précis, localisé à l'intérieur d'un navire traversant l'Atlantique entre le XVII[e] et le XIX[e] siècle. Outre ses parois en bois, sa localisation au milieu de l'océan, son existence historique située, et celles et ceux qui véritablement étaient sur ces navires, la cale fut surtout un dispositif. C'est un dispositif qui place des hommes dans des relations de subordination à d'autres hommes tout en les cantonnant à des conditions environnementales invivables. La politique de la cale est la politique consistant à mettre en place ce dispositif comme de mode de relation aux autres. Le cyclone fit ressortir ces traits du monde colonial. L'espace de quelques jours, ce dispositif fut recréé. Le Superdome devint une cale de navire négrier.

Enfin, vint le dénouement de la tempête, celui de la *redistribution discriminante*. De manière analogue à *Typhon*, le post-Katrina fut aussi le témoin d'un renforcement des inégalités sociales. La stratégie du choc et ce que Naomi Klein a appelé le « capitalisme du désastre » ont fait du système éducatif de la Nouvelle-Orléans leur proie. Moins de deux ans après les inondations, la plupart des écoles publiques ont été remplacées par des « écoles à chartes », c'est-à-dire des « écoles subventionnées par l'État mais administrées par des entités privées »[146]. Le cyclone fut l'occasion de se défaire d'acquis sociaux, de libéraliser le service public et de poursuivre l'expulsion des plus pauvres. Conrad décrivit comment la traversée du typhon marquait le transfert des biens acquis par les Chinois dans les mains du capitaine, qui

[144] Image de l'émission télévisée « Inside Édition » réalisée par Paul Boyd et diffusée le 6 septembre 2005 aux États-Unis, [vidéo en ligne], disponible sur <https://www.youtube.com/watch?v=tdM8yZ-DVtk >, 14 décembre 2015, consulté le 15 avril 2016.
[145] « Nègres à fond de cale », [Planche lithographiée], in Rugendas, Johann Moritz, *Voyage pittoresque dans le Brésil*, Paris, Engelman, 1835, p. 327.
[146] Klein, Naomi, *La stratégie du choc, la monté d'un capitalisme du désastre*, Paris, Babel, 2008 [2007], p. 12.

se retrouve alors en charge de la redistribution. À la Nouvelle-Orléans, une configuration similaire prit place où les habitants furent dépossédés ce qu'ils avaient acquis se voyant imposer une nouvelle distribution des biens sociaux et services de l'État.

## D. Turner : le « cyclone » colonial pour ne pas vivre ensemble

David, Allen et Katrina mirent en lumière deux aspects fondamentaux de cette rencontre politique entre les cyclones et une constitution coloniale du monde. David et Allen rappelèrent comment un système d'assurance préétablie, garantit un cyclone profitable pour les maîtres, c'est-à-dire les propriétaires des grandes plantations de bananes. Le cyclone, comme l'avait déjà pointé Shakespeare devient comme l'allié du maître. De même, le passage de Katrina en Nouvelle-Orléans exemplifie la manière dont la souffrance de ceux cantonnés à la cale du monde est poussée à l'extrême par le cyclone. Reprenant l'analyse perspicace de Conrad de ces rencontres entre cyclones et monde colonial, cette expérience déshumanisante n'est aucunement le fruit d'un hasard, imputable à un cyclone surpuissant. Ces deux traits du cyclone colonial ne sont pas exclusifs mais se retrouvent au contraire dans chaque cyclone. Une analyse sociologique des dégâts produits, en particulier de ceux qui se retrouvèrent sans domicile par Allen et David aux Antilles serait révélateur d'une certaine hiérarchie sociale, où ce sont les habitations les plus vétustes qui furent détruites. De même Katrina fut une « opportunité » pour ce capitalisme de désastre, profitant au secteur privé, et exacerbant la situation des plus pauvres. Le caractère construit du cyclone qui se manifeste à la fois par l'expérience déshumanisante de ceux qui sont dans la cale et par la consolidation des biens du maître fut explicitement représenté par William Turner en 1840, dans son tableau couramment appelé « a slave ship », (le navire négrier).

## Turner : quand les négriers créent la tempête

**Peinture 5. "Slavers Throwing Overboard The Dead and Dying, Typhoon Coming On" de William Turner, 1840.**[147]

Cette peinture est l'un des tableaux les plus connus de Turner dans un ensemble d'œuvres remarquables. Rares cependant sont les critiques d'art qui s'attardèrent sur la dimension politique de cette peinture au thème singulier dans l'œuvre de cet artiste. C'est la seule œuvre dans laquelle Turner aborde explicitement le thème de l'esclavage. Le célèbre critique d'art John Ruskin reçut ce tableau de la part de son père et le garda en sa possession pendant vingt-huit années. Si Ruskin ne manqua pas de relever avec poésie l'esthétique particulière des couleurs, le mélange sans précédent du ciel et de la mer agitée, bref, la touche et la technique de génie de ce peintre, il passa à côté du contenu politique évident dans ce tableau[148]. Paul Gilroy déplore cette absence par laquelle Ruskin relégua la question de l'esclavage qui y est soulevée à une note de bas de page de son livre *Modern Painters*[149]. Cet aspect fut également occulté par Michel Serres quand il s'inspire de Turner en 1974 dans *Hermès III, La traduction*, pour poser les bases de sa pensée "politique" de l'écologie. Une pensée qui sera formulée plus clairement dans *Le contrat naturel* et la *Guerre mondiale*.

[147] Turner, Joseph Mallord William, *Slavers Throwing Overboard the Dead and Dying, Typhoon Coming On*. [tableau huile sur toile], 90,8 x 122,6 cm, Museum of Fine Arts, Boston, 1840 ; Crédit photo © *Boston Museum of Fine Arts* disponible sur <http://www.mfa.org/collections/object/slave-ship-slavers-throwing-overboard-the-dead-and-dying-typhoon-coming-on-31102>, consulté le 5 mai 2016.
[148] Ruskin, John, *Modern painters*, Londres, A. Deutsch, 1987 [1843], pp. 158-160.
[149] Gilroy, Paul, *The Black Atlantic, modernity and double consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, p. 14: « It is more important though to draw attention to Ruskin's inability to discuss the picture except in terms of what it revealed about the aesthetics of painting water ».

Serres voit dans les peintures de Turner le surgissement de la « matière », l'apparition de celle qui fut cantonnée aux décors des actions des hommes. Cette matière représenterait la « vraie bataille, le vrai affrontement », contrairement aux querelles humaines[150]. Cependant, souhaitant mettre en exergue la présence de la nature et de cette matière, Serres fait fi des affaires humaines. Cet oubli est peu surprenant en ce que *The slave ship* de Turner, faisant lumière sur l'intérieur du navire, met la pensée politique de la nature de Serres en porte-à-faux.

Dans cette œuvre, Turner propose une critique du cyclone colonial. Il pointe une *évidence non évidente* du monde colonial. Pour cela il faut prêter attention au titre de cette peinture. Couramment désigné par « Slave ship », le véritable titre que Turner lui donna est le suivant : « Slavers Throwing Overboard the Dead and Dying, Typhoon coming on » (Des négriers jetant les morts et les mourants, un cyclone arrive). Dans ce titre, Turner pose d'emblée une relation entre le cyclone, les « morts et les mourants » et les négriers. Plus précisément, il pose une relation entre le fait de jeter ces hommes et ces femmes par-dessus bord et l'*approche* d'un cyclone. Cette relation centrale dans ce chapitre est au cœur de cette peinture. Contemplant ces couleurs, Turner met cette relation à l'étude de ses pinceaux. Quelle est-elle ? Comment penser celle-ci ?

La première lecture de ce tableau laisserait supposer un rapport de *causalité naturelle* entre le cyclone et l'expulsion des mourants et des morts du navire négrier. Dans ce sens, les nuages couvrant le ciel annonceraient un cyclone aux vents violents face auxquels, le navire ne résisterait pas en l'état. Cette mauvaise fortune imposerait à l'équipage d'alléger le navire et de se débarrasser de ceux qui sont déjà morts et de ceux qui ne survivront pas, afin de préserver le navire et les autres. Les négriers auraient été *obligés de* jeter ces gens à cause d'une mauvaise fortune. *Fatum*. Cette première lecture soulignant cette « évidence » laisse place pourtant à un doute. Au fond, sur quoi repose cette évidence ? Quels mécanismes et quelle science garantissent que la survie du navire n'est possible qu'à la condition d'envoyer

[150] Serres, Michel, *Hermès III, La traduction*, Paris, Les éditions de Minuit, 1974, p. 236 : « Non, Turner n'est pas un pré-impressionniste. C'est un réaliste, proprement un matérialiste. Il donne à voir la matière de 1844, comme Garrad donnait à voir les formes et forces de 1784. Et il est le premier à la voir, le premier absolument. Nul ne l'avait vraiment perçue, ni savant, ni philosophe, et Carnot pas été lu. Qui la connaissait ? Les ouvriers du feu et Turner. Turner ou l'introduction de la matière ignée dans la culture. Le premier vrai génie en thermodynamique. » & pp. 236-7 : « Le nouveau feu est maître, de la mer et du vent, il défie le soleil. Et voici le vrai Trafalgar, la vraie bataille, le vrai affrontement : l'immense partage du ciel et de la mer en deux zones : l'une rouge, jaune, orangée, où gueulent les couleurs chaudes, ignées, brûlantes, l'autre, violette, bleue, verte, glauque, où gèlent les valeurs froides et glacées. Le monde entier devient, dans sa matière propre, une machine à feu entre deux sources, celles de Carnot, la froide et la chaude. L'eau de la mer, au réservoir. Oui, Turner est entré *dans* la chaudière. ».

ces gens à une mort en profondeur ? Comment peut-on être certain de la puissance de ce cyclone qui approche ? Par quel sordide calcul peut-on déterminer le nombre suffisant de gens à jeter par-dessus bord ? Cette évidence devient moins évidente.

A regarder de plus près, Turner, ce spécialiste de la peinture des tempêtes, ne dessine point de cyclone. Si le ciel devient rouge-sang en ce soleil couchant, si la mer commence à faire des vagues, et des nuages sombres apparaissent à l'horizon, le cyclone n'est pas encore là comme le pensait Ruskin[151]. *The typhoon is coming, but is not there yet*. L'interprétation de cette relation comme causalité naturelle s'effrite. Le cyclone n'est plus la cause qui impose, ni même l'objet de ce tableau. Il n'est pas là. Turner ne peint pas un *typhoon*, mais bien le geste par lequel des esclaves viennent d'être jetés par-dessus bord, les chaînes aux chevilles et aux poignets, les mains tendues vers le ciel, cherchant une faille dans le monde par laquelle ils pourraient échapper à cette mer peinte par leur propre sang. Le cyclone n'est pas le point de départ : c'est le geste de jeter (throwing). Il faut donc inverser cette lecture évidente pour repêcher le propos de Turner. Le cyclone, les morts et les mourants, et les négriers se retrouvent alors dans des rapports de causalité exactement inverses et suivent l'ordre donné par Turner dans son titre : « Throwing » ; « Dead and Dying » ; « Typhon coming ».

Commençons par démêler cette relation de causalité au cœur de ces lancers de gens par l'équipage négrier : « Throwing overboard the Dead and Dying ». Contrairement à cette première lecture, l'équipage négrier peint par Turner ne jette pas par-dessus bord des esclaves préalablement morts ou mourants. Ce serait accorder aux navires négriers bien trop d'« humanité » que de penser que durant une traversée pouvant atteindre les quatre mois l'équipage aurait pris soin de conserver les morts sur le navire en attendant de leur donner une sépulture sur terre ferme. Les morts étaient jetés par-dessus bord tout au long du voyage alimentant les requins qui suivaient régulièrement ces navires[152]. La relation dépeinte par Turner est différente. Ce ne sont pas des morts et des mourants qui sont jetés pour donner plus de chance au navire de survivre la tempête. Au contraire, c'est bien le geste de lancer, le *throwing*, qui fait de ces gens des morts et des mourants, des « Dead » et des « Dyings ».

Aussi est-il important de noter le temps de la peinture de Turner. Dans les considérations de Turner en vue de peindre ce tableau, il choisit un temps bien particulier. Avant le cyclone, mais après les lancers, le temps de la scène est celui des *morts-noyés ou*

[151] Ruskin, John, *op. cit.*, p. 159.
[152] Voir Rediker, Marcus, *The Slaveship, a human history*, New York, Penguin Books, 2007, pp. 38-40.

*morts-avalés* et des *mourants*. C'est là un temps bien particulier en ce que sa durée est furtive voire insaisissable. C'est là sans doute l'un des traits caractéristiques de Turner que de parvenir à peindre ces temps suspendus tant en pleine mer que sur terre[153]. Tel un précurseur de la photographie ou du film, Turner saisit des scènes où les personnages et leur milieu sont en constant mouvement, de sorte que peinte une seconde avant, ou une seconde après, « l'image » serait pour sûr différente. L'inscription du tableau dans un narratif filmique permet de donner encore plus poids au choix du temps de la peinture de ce tableau précis. Turner choisit le seul temps où le mourant peut exister en tant que mourant, et le mort-noyé dont le corps plonge dans les profondeurs peut encore apparaître sur scène en tant que mort. Le temps où tous les mourants ne sont pas encore morts, mais coexistent déjà avec ceux-ci. Il choisit le seul temps où l'homonymie en anglais entre les mots « Dying » (mourants) et « Dyeing » (teignant la mer rouge-sang) peut se maintenir. C'est le temps où la flaque de sang sortant de ce corps déchiré par ces Léviathans, conserve un instant ses contours, avant de se diluer dans l'immensité océanique. Ces morts et ces mourants ne sont pas morts et mourant avant les lancers de l'équipage négrier.

Poursuivant l'inversion de la lecture évidente, Turner révèle aussi ce rapport de causalité entre les morts, les mourants et le cyclone. C'est là, l'essence politique de cette peinture de Turner. *Les morts et les mourants précèdent le cyclone*. Ils sont jetés à l'eau, abandonnés aux requins et autres monstres marins, bref, ils sont morts et mourants *avant même que le cyclone arrive*. Plus encore, par sa peinture et par son titre, Turner nous amène plus loin. Non seulement ces hommes et ces femmes sont morts avant le typhon, mais il laisse penser que *c'est parce qu'ils sont morts et mourant*, qu'un typhon arrive. Faisant écho aux Prospéro de Shakespeare et Césaire, la tempête serait une véritable manigance de ces négriers. Afin d'expliciter cette dernière relation de causalité, il faut revenir à l'affaire du *Zong* qui fut, outre ses investissements de jeunesse dans une compagnie sucrière en Jamaïque, une des inspirations de Turner pour ce tableau[154].

[153] Voir les tableaux *Snow storm: Hannibal and his Army Crossing the Alps* de 1812 et *Snow storm: Steam-Boat off a Harbour's Mouth* de 1842.

[154] May, Stephen J., *Voyage of The Slave Ship, J.M.W. Turner's Masterpiece in Historical Context*, Jefferson (North Carolina), McFarland & Company, 2014, pp. 104-105 « All of Turner's experiences with slavery- the infamous *Zong massacre, his investment in* in the Dry Sugar Word, his relationship with Walter Fawkes, his reformist leanings, his stack of *Gazette* reports, his guilt and his rage – coalesced in the winter and spring of 1840. He would paint a picture that brought all these together in one glorious, angry statement. The basic composition – based on his imaginative view of the *Zong* – was already in his head. ».

## Le *Zong* ou la folie coloniale

Le 18 août 1781, commandé par le capitaine Collingwood, le navire négrier *Zong* quitta les côtes de Ghana en route pour la Jamaïque. Ce navire fut exceptionnellement chargé pour un navire négrier britannique transportant 442 esclaves et 17 membres d'équipage[155]. Le 28 novembre, après quelques erreurs de navigation, et le capitaine étant gravement malade, le navire se retrouva face à une pénurie d'eau. Le second, James Kelsall, affirma plus tard avoir assez d'eau pour 4 jours alors qu'il leur restait 10 jours de navigation avant d'arriver au port de la Jamaïque[156]. À ce moment, l'équipage se rassembla. La décision fut prise. Il faut jeter par-dessus bord des esclaves ! Le 29 novembre 54 femmes et enfants furent jetés par la fenêtre[157]. Le 1er Décembre, 42 hommes furent également jetés à l'eau depuis le pont arrière, abandonnés à une noyade certaine. Face à cette inhumanité, 10 sautèrent volontairement. 36 furent jetés les jours suivants bien qu'il y eût de la pluie dès le 1er décembre aux dires d'un des passagers[158].

L'appareillage d'un navire négrier était une affaire qui demandait un fort capital au départ. Ce capital était souvent rassemblé par un ensemble de personnes formant un « syndicat » à l'instar du syndicat dirigé par William Gregson à Liverpool qui affréta le Zong[159]. Pratique courante à l'époque, Gregson avait contracté une assurance (avec l'assureur Thomas Gilbert) sur cette expédition contre les « perils of the sea », les insurrections[160], mais aussi contre des circonstances exceptionnelles qui auraient entraîné la perte de cargo (y compris humain) pour la survie du navire et du reste du cargo (*general average*). Ces provisions prévoyaient une compensation dans ces cas-là. En revanche, si les esclaves mouraient de mort « naturelle » dû au manque de nourriture, d'eau, ou des conséquences d'une erreur de navigation, aucune compensation ne pourrait être obtenue[161]. Au retour du

[155] Jane Webster, « The *Zong* in the context of the Eighteenth Century Slave Trade », *in The journal of Legal History*, vol. 28, N°3, Londres, Taylor & Francis, 2007, p. 289: « At around 110 tons, the *Zong* was a small vessel, carrying a proportionally large number of slaves for its size. The slave ton: ratio on British-built ships of the 1780s was a typically around 1.75 slaves per ton: The Dutch-built *Zong* was carrying four slaves per ton. ».
[156] Oldham, James, "Insurance Litigation involving the *Zong* and other", in *The journal of Legal History,* Vol. 28, N°3, Londres, Taylor & Francis, 2007, p. 289.
[157] Lewis, Andrew, « Martin Dockray and the *Zong*: a tribute in the Form of a Chronology», in *The journal of Legal History…,* pp. 357-370.
[158] *Ibid.*, p. 364.
[159] Jane Webster, « The *Zong* in the context of the Eighteenth Century Slave Trade », in *The journal of Legal History*…, p. 287.
[160] Oldham, James, « Insurance Litigation involving the *Zong* and other », in *The journal of Legal History, …* pp. 299-318.
[161] Lobban, Michael, « Slavery, Insurance and the Law », in *The journal of Legal History…*, p. 320.

Zong à Liverpool, Gregson, l'un des plus riches commerçants négriers de la ville[162], exigea une compensation auprès de son assureur Gilbert. Le refus de l'assureur de payer l'équipage pour ces esclaves jetés par-dessus bord, cette affaire donna lieu à un procès en 1783 (Gregson vs Gilbert). Une première décision donna raison à Gregson et imposa aux assureurs de payer 30 livres par esclave. Après le témoignage du second, James Kelsall, cette première décision fut annulée. Ce cas inspira le mouvement antiabolitionniste anglais et en particulier Grandville Sharp et Olaudah Equiano. Je précise que la dispute juridique concernait uniquement le sujet du « dédommagement » de l'équipage, et non la nature criminelle de cet acte. Aucune poursuite pénale ne fut engagée pour le fait d'avoir jeté 132 hommes et femmes à la mer[163].

L'affaire du Zong montre cette relation de causalité peinte par Turner où c'est la mort de gens jetés à l'eau par l'équipage du négrier, qui déclencha le processus juridique « general average », qui stipule qu'en cas de pertes liées à des intempéries, des cyclones, des « perils at sea », les actionnaires doivent payer tout de même l'équipage. Ici, c'est bien la mort de ces gens qui provoqua, au moins juridiquement, le cyclone. L'on remarquera aussi que l'affaire Zong ne fait pas intervenir un cyclone. Et c'est bien là le propos de Turner qui parle d'un cyclone dans son titre, sans vraiment le peindre. La fabrication coloniale du cyclone est telle, qu'il est possible d'en créer les prétendues conséquences sans même que le cyclone arrive effectivement. Telle est la politique du cyclone colonial. C'est en ce sens que Césaire montre dans son pré-logue un personnage qui est tempête avant la tempête.

Exposant sa peinture pour la première fois en 1840, Turner l'accompagna d'un cours poème intitulé *Fallacies of hope* :

> "Aloft all hands, strike the top-masts and belay
> Yon angry setting sun and fierce-edge clouds
> Declare the typhoon's coming.
> Before it sweeps your decks, throw overboard
> The dead and the dying -ne'er heed their chains
> Hope, Hope, fallacious Hope!
> Where is thy market now?"[164]

La question sur laquelle Turner clôt son poème « Where is thy market now ? » (où se trouve ton marché ?) met bien en lumière cette propension du cyclone colonial à détruire non

[162] May, Stephen J., *op. cit.*, p. 33: « Employing the *Zong's* captain and crew and directing slaver trading operations in the Atlantic was the William Gregson syndicate, one of the most prosperous of Liverpool's many slaving companies. […] By the time of his death, Gregson had financed 152 slave voyages that carried 58,201 Africans to the New World. »
[163] Jane Webster, *op. cit.*, p. 287.
[164] Turner, JWM., « fallacies of hope », in May, Stephen J., *op. cit.*, p. 113.

seulement le monde, mais également les possibilités de vivre ensemble. « Où est ton marché » de Turner peut dans ce cas aussi s'entendre comme, « où est ton monde » ?

La politique du cyclone colonial à l'œuvre dans le cas du *Zong* dévoile une caractéristique particulière du monde colonial qui diffère radicalement de la politique de la cale du monde. J'ai montré en première partie de thèse que la politique de la cale contient ce désir inassumé pour ces corps humains réduits à des marchandises. Garder l'autre au plus près, sans lui reconnaître une existence politique, cette politique de la cale fut une manière d'être en « relation » avec l'autre. L'acquisition de ces corps fut perçue comme le moyen de s'enrichir. Cet intérêt imposait une nécessité non pas de traiter humainement ces personnes, mais de les conserver en état de « fonctionner ». La politique du cyclone colonial signale autre chose. L'intention n'est plus la même. Il ne s'agit pas de faire monde, ni même d'être dans une relation de sujet à objet. Ce sont ces instances où se produit une réalisation délirante de ce que l'expulsion de ces gens, ces lancers à la mort, sont plus profitables pour l'équipage que de leur conservation. Le profit ne se fait plus sur le transport effectif de marchandise, mais sur la simple preuve que ladite marchandise a été à un moment sur le navire. Cette politique extrême fut manifeste dans le cas du *Zong*. Prétextant la pénurie d'eau pour jeter ces gens à la mer, au troisième jour, l'équipage fut face à un choix. Ayant déjà jeté près de 100 personnes, une pluie arriva. L'eau. Plus de pénurie. Pourtant, plutôt que conserver le plus grand nombre possible de corps sur ce navire, ils choisirent de procéder encore un peu à ces sinistres lancers. La folie coloniale qui rendit les conditions possibles pour qu'un tel geste soit plus profitable apparaît au grand jour. Le cyclone devient un biais pour ne pas vivre avec l'autre, et encore moins vivre ensemble.

## E. La constitution coloniale du « cyclone » : une invention

### Au-delà des « facteurs » de race et de classe

En somme, Shakespeare, Césaire, Conrad et Turner exposent tous à leur manière cette *invention* du cyclone colonial. Ce ne sont pas tant les données physiques et hydrométriques des cyclones qui intéressent ces penseurs, mais bien les manières dont ces cyclones sont traduits politiquement et socialement dans un monde colonial. Aussi le cyclone n'est-il plus uniquement fait de vents et de pluies, mais il comprend toutes ces dispositions, toutes ces prévisions, bref, toute cette construction sociale et politique qui signifiera le calvaire et un infernal chaos pour les uns, et l'assurance d'un profit pour les autres. Les cas de David, Allen

et Katrina sont les illustrations de cette disposition du monde colonial dans la rencontre avec ces phénomènes dits naturels.

En parlant d'une constitution du monde, je propose une compréhension de cette politique de l'autre du monde qui diffère sensiblement d'une approche courante qui analyse les constructions sociales et politiques des catastrophes « naturelles » à partir d'un ensemble de facteurs tels que la race et la classe. Deux différences fondamentales sont à noter. En premier lieu, les configurations sociales et politiques qui placent certaines personnes dans la cale du monde et d'autres sur le pont, ne sont pas superposables aux catégories de classe et de race, bien que par endroits elles peuvent se recouper. Par cette constitution du monde, il est plutôt question *de rapports et de positionnements* entre des personnes et des groupes de personnes, qui ne sont pas en tant que tels les simples résultats du revenu ou de la catégorisation raciale d'une personne, voire d'un savant calcul de facteurs. La constitution coloniale du monde indiquée ici en rapport avec des phénomènes climatiques, révèle des dispositions du monde dont l'expression ne s'épuise pas à travers des « inégalités sociales » et des « discriminations raciales ».

Ces facteurs sont descriptifs mais non explicatifs. Si les ensembles de facteurs utilisés dans l'analyse de ces catastrophes permettent d'approcher l'expérience de certaines personnes, ces facteurs en eux-mêmes ne permettent pas d'expliquer les relations et les positions dans lesquels celles-ci se retrouvent en rapports à d'autres personnes. Si la catégorisation raciale et le niveau de revenu dessinent des contours de ce monde, ils n'en expliquent pas la constitution. De manière métaphorique, si l'étude de la lumière d'une étoile nous renseigne sur la vie de celle-ci, sur son âge, sur sa distance d'avec la terre, cette lumière à elle seule ne permet pas de retracer les constellations au sein desquelles cette étoile est embarquée. Aussi dois-je préciser en second lieu, que la focale est bien différente. À travers la constitution du monde, j'attire l'attention sur des dispositions qui perdurent indépendamment des personnes concernées, qui rendent possibles de telles associations entre races, classes et expositions aux cyclones. Le problème n'est plus la couleur de peau, ni le niveau de revenu, mais bien le monde. Or « on ne change pas le monde en changeant les hommes » rappelle Arendt [165].

Prolongeant Arendt, cette exploration du cyclone colonial donne à voir que non seulement on ne change pas le monde en changeant les hommes, mais plus encore, l'évènement climatique ne change pas le monde par lui-même. Au contraire, les cas présentés

[165] Arendt, Hannah, *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Seuil, 1995, p. 44.

ci-dessus dépeignent une constitution du monde qui donne une existence politique au cyclone tendant à renforcer les inégalités sociales et politiques. La catastrophe est construite et suit les dispositions du monde colonial[166]. Le monde se contracte et le cyclone fait ressortir ses dispositions au grand jour. Le maître conserve ses biens ou en récupère autant par les assurances préétablies (bananes ou hommes). Ceux qui sont dans la cale endurent l'infernal chaos, en ressortent espérant une redistribution équitable.

Plus encore, concernant le cas spécifique des Antilles, le cyclone vient consolider une manière d'habiter les terres. Loin de pousser à repenser ces économies et ces structures vulnérables face aux cyclones, cette constitution du monde et cet habiter persistent. David ravage les bananeraies en 1979. On recommence. Allen fait de même en 1980. On recommence. L'usage du CLD a contaminé les Antilles pour 7 siècles et rien n'a changé dans l'économie agricole antillaise. On persiste. C'est une constitution coloniale du monde qui est renforcée, et aussi une manière d'habiter la terre. Aussi, le cyclone en vient à représenter la réaffirmation d'un monde inégalitaire. Telle est la portée politique de ce cyclone colonial. Le tonnerre qui prévient de l'arrivée de la tempête chez Shakespeare, la chute du baromètre qui annonce le typhon à l'horizon chez Conrad, le ciel qui s'assombrit laissant deviner le cyclone à l'approche chez Turner, portent aussi les inquiétudes de ces catastrophes politiques et sociales *prévues et profitables*. C'est bien cette tempête que Césaire entendit gronder à l'horizon dans son *Discours sur le colonialisme* :

> « J'entends la tempête. On me parle de progrès, de "réalisations", de maladies guéries, de niveaux de vie élevés au-dessus d'eux-mêmes. Moi, je parle de sociétés vidées d'elles-mêmes, des cultures piétinées, d'institutions minées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties, d'extraordinaires possibilités supprimées. »[167]

## Au-delà du cyclone

Conrad et Turner, auxquels il faudrait aussi rajouter Melville ont saisi mieux que tous la propension des navires d'une époque à concentrer les dispositions du monde. C'est en temps de catastrophe, de guerre, de crise économique que les ruptures réapparaissent, et de nouveau le monde se concentre sur un navire. *Le monde produit ses navires*. Hier encore, les foulées marines des Haïtiens vers les États-Unis et les traversées impossibles des Comoriens vers Mayotte, étaient cachées par l'horizon. Aujourd'hui, il n'est plus nécessaire d'aller sur les

[166] C'est aussi ce que montre Mike Davis concernant les grandes famines et catastrophes naturelles dans le monde à la fin du XIX$^{e}$ siècle. Voir Davis, Mike, *Génocides tropicaux : catastrophes naturelles et famines coloniales, 1870-1900 : aux origines du sous-développement,* (trad. Marc Saint-Exupéry), Paris, La Découverte, 2003 [2001].
[167] Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Relan, 1950, p. 22.

rives de Sao tomé ou sur l'île de Gorée au large de Dakar pour observer ces navires du monde. Il n'y a qu'à se poser aux bords de la calme Méditerranée pour découvrir ces navires à l'œuvre. Qu'ont en commun les images des corps flottants de Katrina, du corps de cet enfant au tee-shirt rouge sur les rives de la Méditerranée et du *Slave ship* de Turner ? Une même constitution coloniale du monde. Ils ne sont pas arrivés en Europe, qu'on les jette déjà à l'eau. 700 000 morts en un an. Le cyclone est déjà sur l'Europe. Les choses se passent beaucoup plus vite. Accélération du vent, accélération du monde à coup de rafales. Le monde se tend et ses traits sont de plus en plus saillants. Tout se contracte et se resserre. Ici dans une cale de navire menant la traversée de l'Atlantique, là-bas dans le calvaire d'un Superdome plein à craquer, infernales tentatives pour survivre, ou plus proche, en pleine Méditerranée, sur les bancs humides d'une trop petite embarcation pour ces trop nombreux visages, qui tous, ne demandent qu'à être passagers du monde.

Conrad relate l'étonnement que l'équipage eut quand les Chinois sortirent de l'entrepont et n'éclatèrent pas en une horde sans foi ni loi. Peut-être s'attendait-il à ce que ceux qui furent traités et peints comme des animaux par la conjugaison du cyclone avec la constitution coloniale du monde, sortent de la cale et se comportent effectivement comme tels. Peut-être devraient-ils céder à cette tentation au fond de chaque être humain dans une telle situation de déchéance décrite par Léon Gontran Damas :

> « Nous les gueux/ nous les peu/ nous les rien/ nous les chiens/ nous les maigres/nous les Nègres/ Qu'attendons-nous/ les gueux/ les peu/ les chiens/les maigres/les nègres/ pour jouer aux fous/pisser un coup/tout à l'envi/ contre la vie/ stupide et bête/ qui nous est faite »[168]

Peut-être que certains y cèdent déjà. Pourtant ces cyclones rappellent aussi la lutte menée à l'intérieur de ces espaces pour cette humanité. Ils rappellent le courage nécessaire à ceux qui sortirent de la cale et continuèrent à vivre, et malgré la rancœur, continuèrent à espérer un monde.

Le réchauffement climatique annonce aussi un tel cyclone colonial. L'on sait que la majorité des réfugiés climatiques d'aujourd'hui et de demain viendra des pays pauvres. Limiter le réchauffement climatique n'efface point la question des politiques qui sont mises en place pour faire face à cette crise, ni celle du sort et du traitement réservé à ces réfugiés « climatiques ». Enfin, si le monde en vient à faire naufrage, si l'arche imaginaire de Serres qui embarquerait tout le monde en vient à heurter un banc de sable, comme cette frégate *Utile* en 1761, dans l'océan Indien, la question de l'organisation politique face et après le naufrage

[168] Gontron-Léon, Damas, *Black label : poèmes*, Paris, Gallimard, 1956, pp. 49-50.

se pose déjà à nous. L'histoire nous a mis en garde face à cette constitution coloniale du monde. En juillet 1761, le navire négrier *Utile* affrété par la Compagnie française des Indes orientales, prit à son bord 160 hommes, femmes et enfants malgaches au port de Foulepointe à Madagascar. Ils allaient être vendus à l'île Maurice. Navire négrier particulier car il y avait aussi à son bord 142 membres d'équipage. En route, cette frégate heurta un banc de sable au large de l'île de Tromelin. Une partie des esclaves enfermés dans la cale périrent dans le naufrage. Tout l'équipage et le reste des Malgaches rejoignirent cette île déserte. Avec les débris du navire récupérés, une nouvelle embarcation fut construite. Ayant participé à la construction de cette nouvelle embarcation, le 27 septembre 1761, les 88 Malgaches restant furent abandonnés sur cette île avec une promesse de retour non tenue[169]. Quinze ans plus tard, seule huit femmes dont un bébé furent retrouvées vivantes sur l'île. Et nous ? Quel navire construirons-nous ?

[169] Guérout, Max & Romon Thomas, *Tromelin, l'île aux esclaves oubliés*, Paris, CNRS éditions, 2015, pp. 111-112

# II. De l'écologie décoloniale caribéenne à l'écologie-du-monde : vers une politique de la relation

L'un des enjeux principaux de ma thèse a été de montrer comment les conflits écologiques contemporains dans la Caraïbe font ressurgir les traits de la constitution coloniale du monde. Dans ce dernier chapitre, je resitue les réponses politiques et pensées de l'écologie proposées depuis la Caraïbe. Les cas d'étude révèlent aussi des formes de militantisme écologique qui tendent tous vers ce que j'ai nommé *une écologie décoloniale*. Dans les deux premiers moments de ce chapitre, je souligne la double portée critique de cette écologie décoloniale. Dans un sens, elle met en œuvre une pensée singulière de la décolonisation, se démarquant de la pensée postcoloniale et la pensée décoloniale. Dans un autre sens, elle propose une décolonisation de l'écologie, remettant en cause les objets, les scènes et les conditions socio-historiques et politiques depuis lesquelles l'écologie est couramment pensée. À partir de cette critique, je mets en avant dans un troisième moment une conceptualisation positive de l'écologie qui va au-delà de la question d'une décolonisation, que je définis comme une *écologie-du-monde*, comprenant aussi une *politique de la relation*.

# A. L'écologie décoloniale caribéenne : une autre pensée de la décolonisation

## L'écologie décoloniale caribéenne : une pensée dans la *praxis*

Le premier geste de cette écologie décoloniale consiste à montrer que les usages de l'environnement et de la nature dans la Caraïbe constituent aussi des formes de dominations politiques, de violences physiques, de marginalisations sociales. Tel est le point commun entre le mouvement de la justice environnementale et ces écologies décoloniales en jeu dans les Caraïbes. En particulier, l'écologie décoloniale des Caraïbes montre plusieurs façons dont ces dominations et ces violences sont liées à une constitution coloniale du monde. J'envisage ici quatre manières par lesquelles les usages de la nature dans les Caraïbes témoignent de dominations coloniales.

Tout d'abord, l'écologie décoloniale met en cause un *colonialisme environnemental*. Il s'agit d'un rapport de domination politique par lequel un État, ou un groupe parvient à *imposer* par la force ou par des pratiques plus pernicieuses de corruption et de dessous de table – sans participation démocratique – un usage de la nature qui comprend deux aspects problématiques. D'une part cet usage constitue une appropriation, voire une usurpation des ressources naturelles, d'un bien commun, pour les profits privés d'une entreprise ou d'un groupe particulier. D'autre part, il se traduit par la dégradation du milieu de vie des habitants locaux, engendrant ce que j'ai appelé *des dominations et des violences écologiques*. Cette dimension est explicite dans le cas de Vieques à Porto Rico, où les États-Unis et en particulier la marine américaine imposa pendant soixante ans à une population des conditions de vie dangereuses, et légua une terre contaminée. La nature ici fut utilisée comme terrain d'entraînement, et eut pour conséquence une pollution durable de l'environnement et des conséquences sanitaires graves, comprenant entre autres une augmentation des taux de cancer. Ce colonialisme environnemental est aussi à l'œuvre aux Antilles dans le cas de l'usage de pesticides cancérigènes dans les bananeraies. Avec l'appui de l'État français, quelques entreprises ont imposé une utilisation précise des terres et plus particulièrement l'usage de pesticides cancérigènes et perturbateurs endocriniens à toute la population de la Martinique et de la Guadeloupe. Je précise qu'il s'agit là véritablement de violences corporelles. Il ne s'agit pas simplement de l'usurpation de bien commun, ce sont aussi et surtout des corps et des vies qui sont affectés par ces pratiques coloniales. Il est à noter que ce colonialisme environnemental n'est pas spécifique aux Caraïbes, mais est présent dans plusieurs pays dans

le monde, en particulier en Amérique Latine mais aussi en Afrique. Le cas du peuple Ogoni au Nigeria rendu célèbre par l'écrivain Ken Saro-Wira est un exemple. Ce peuple subit les conséquences négatives de l'exploitation de pétrole de sa région tout en étant exclu des processus de décision. Saro-Wira dénonça une forme de colonialisme environnemental et fut assassiné à cause de son engagement[1].

En second lieu, cette écologie décoloniale met aussi en cause un *legs hétérotopique* de la colonisation. Elle pointe l'imaginaire légué par la colonisation où ces espaces sont pensés comme espaces autres, espaces aux marges desquels il est possible et admis d'y faire ce qu'il ne serait pas admis au centre. Ce rapport hétérotopique se dévoile dans l'occupation de Vieques par la marine des États-Unis. Essentiellement, ce legs hétérotopique manifeste un souci différencié pour ces populations. Clairement, celles-ci ne reçoivent pas les mêmes considérations que celles du centre. Cette pratique des États-Unis fut menée à Hawaï et aux Philippines. Je rappelle aussi que les essais pour la fabrication de la bombe nucléaire sur le territoire principal des États-Unis furent conduits sur des terres des *Native Americans*. Ce legs hétérotopique se remarqua aussi en Haïti en 1988 quand le navire Khian Sea transportant des déchets toxiques de Philadelphie aux États-Unis « abandonna » 4000 tonnes de déchets toxiques aux Gonaïves[2]. Enfin, ce legs hétérotopique fut manifeste aux Antilles dans le cas de l'usage du CLD. L'autorisation frauduleuse du CLD permettait dans les faits l'usage d'une molécule cancérigène là-bas et non ici. Les autorisations de prolongement du CLD quand bien même il fut interdit, tout simplement parce qu'il s'agit des Antilles, font voir cette différence de considération. De même, le régime dérogatoire permanent envisagé lors du conflit relatif à l'épandage aérien en est un autre exemple.

Troisièmement, cette écologie décoloniale met en cause *un habiter colonial*. Elle s'oppose à une manière d'habiter ces îles des Caraïbes qui ne font de ces terres que des ressources en vue de l'enrichissement de quelques-uns. Nous avons vu en deuxième partie de thèse comment la contamination délétère et multiséculaire des Antilles par le CLD s'insère dans cette conception coloniale d'une manière d'habiter les terres. En ce sens, la plantation n'est pas simplement la délimitation d'un champ de cultures, elle est la manifestation de cette conception coloniale d'habiter les terres : des terres dédiées à l'enrichissement de quelques-uns et qui n'ont pas pour fonction de nourrir, voire d'abriter les habitants. La plantation

[1] Saro-Wira, Ken, *A month and a day & letters,* Banbury (Angleterre), Ayebia Clarke Publishing, 1995
[2] Péant, Leslie, « Les élections haïtiennes, cuisine de corruption invisibles », in *Le nouvelliste*, [site web], 8 décembre 2005, disponible sur <http://lenouvelliste.com/lenouvelliste/article/153353/Les-elections-haitiennes-cuisine-de-la-corruption-invisible-2-de-2>, consulté le 22 avril 2016.

symbolise un trait dont tout le travail consistera à servir autrui. La spécificité aux Antilles est que cette conception de la terre fut instaurée quatre siècles auparavant par la colonisation européenne.

Aujourd'hui, les habitants de la Martinique, la Guadeloupe et Porto Rico ne vivent pas de leur terre. Ces trois îles sont dépendantes de leurs États souverains respectifs pour pouvoir nourrir leurs propres populations. C'est bien cette situation paradoxale aux Antilles qui est à l'œuvre. Avec une économie spécialisée dans l'agriculture, y demeure une économie agricole incapable de nourrir ceux-là même qui vivent sur ces terres. C'est bien en ce sens que Glissant, releva ce fait que le régime de Vichy aux Antilles a représenté paradoxalement l'une des périodes où les Antilles étaient les plus libres (reprenant la célèbre phrase de Sartre), se devant de penser autrement leurs terres, et de développer « l'auto-production »[3]. C'est aussi en ce sens que la grève générale de février 2009 en Guadeloupe eut pour conséquence le rapprochement des producteurs d'agricultures vivrières et des consommateurs. Une pratique qui s'est depuis institutionnalisée où chaque jour de la semaine dans des communes différentes, les consommateurs sont en contact direct avec les producteurs. Ici, il faut souligner le geste des associations écologistes de l'Assaupamar en Martinique et de Casa Pueblo à Porto Rico. Outre leurs actions politiques respectives, par leurs noms elles s'opposèrent à cette constitution coloniale de la terre. Ces terres sont alors pensées comme des lieux de vie pour ceux qui les habitent. Elles deviennent lieu d'une patrie (association pour la sauvegarde du patrimoine Martiniquais), elles deviennent la demeure d'un peuple (Casa Pueblo).

Enfin, cette écologie décoloniale remet en question un aspect spécifique de cette manière coloniale d'habiter la terre en lien avec le régime esclavagiste : *la topographie politique marronne* ou encore la *fracture marronne*. Elle refuse un partage des responsabilités politiques de la terre par lequel ce qu'il advient de la plantation et ce qui s'y déroule ne concerne pas ceux qui ne sont pas propriétaires, ceux qui ne sont pas les « maîtres ». J'ai nommé ce partage topographique des responsabilités politiques fracture marronne en ce qu'il désigne précisément l'espace pour lequel le Marron ne peut assumer de responsabilité. C'est

[3] Glissant, Discours *Antillais…*, p. 62 : « Mais en ce temps-là nous avons résisté, parce que le régime vichyste nous opposa un déni total. Nous aussi, « nous n'avons jamais été aussi libres que sous l'Occupation ». Avec une flotte de marins français qui mettaient le pays en coupe réglée, les Martiniquais apprirent, en même temps que les pratiques du marché noir, les ressources de l'auto-production. Ils *fabriquèrent* du sel à partir des salines au Sud ou à partir de l'eau de mer desséchée en bassines ; du cuir à partir des rares peaux de bêtes (ces mêmes peaux *qu'on jette aujourd'hui* dans tous les abattoirs de la Martinique), de l'huile rance avec les noix de coco, des verres en sciant les bouteilles, des paniers avec les raphias, du toloman et du manioc, des légumes […] ; nous pêchions en rivière ces écrevisses que nous appelons des zabitans et les Guadeloupéens des ouassous […] ».

précisément cette absence de responsabilité politique pour l'espace des plantations, me semble-t-il, qui a rendu possible une telle contamination des sols, des eaux, des aliments et des humains aux Antilles. Cette écologie décoloniale fut explicitement démontrée aux Antilles lors des conflits relatifs à la pratique de l'épandage aérien, où des militants écologistes par leurs manifestations et leurs actions juridiques ont assumé une certaine responsabilité politique pour l'espace de la plantation. Le temps du conflit, d'un geste de retournement du marron, ces non-propriétaires firent irruption dans la plantation revendiquant une part dans la décision de ses activités.

La déforestation d'Haïti est la manifestation d'une telle partition marronne du monde. La construction politique de l'État haïtien au lendemain de la révolution haïtienne s'est faite non seulement sans remettre en cause cet habiter colonial, mais plus encore, en conservant cette fracture marronne du monde, c'est-à-dire cette séparation entre plaines et mornes, entre paysans et citadins. L'impossibilité à Haïti de proposer la construction d'un monde commun qui se traduirait par l'instauration d'un véritable espace politique commun entre ces mornes et ces plaines est l'une des causes principales de cette déforestation compulsive. Contrairement aux Antilles, j'ai indiqué que jusqu'à présent les efforts politiques et associatifs mis en place en vue d'une reforestation se sont déroulés sans remettre en cause cette fracture marronne, sans penser l'instauration d'un monde commun. Cette écologie-sans-le-monde dans le cas du Parc de la Visite s'est traduite par une exacerbation des rapports de domination de la ville envers les montagnes, des citadins envers les paysans, donnant lieu ultimement aux massacres de paysans.

Quelles sont les conséquences de cette écologie décoloniale ? Que révèle cette écologie décoloniale sur les Caraïbes ? Et inversement, qu'indique cette écologie décoloniale caribéenne sur la manière dont penser l'écologie ? Je commence par insister sur un point fondamental dans l'approche proposée dans cette thèse. Les problématisations politiques des enjeux écologiques dans les Caraïbes ne consistent pas en la seule application de concepts et d'intérêts venus d'ailleurs. Autrement dit, ce ne se sont pas seulement des terrains sur lesquels s'affrontent des catégories telles qu'« écologie », « capitalisme », « ressources », « pollution », sur fond d'histoires et cultures locales qui ne serviraient que de décors. Au contraire, j'ai montré que ces histoires et cultures locales ont des imaginaires spécifiques au sein desquels les rapports à la terre, à la nature et au monde prennent sens. Plus distinctement, j'ai signalé qu'ils s'y déroulent une conceptualisation et une problématisation spécifiques des questions écologiques. Aussi doit-on reconnaître que l'écologie décoloniale se déroulant sur

ces îles de la Caraïbe, représente avant tout *une pensée de l'écologie et de la décolonisation*. Loin de réduire ces manifestations au mieux à des mimiques d'un ailleurs présumé, au pire à une usurpation de ces intérêts d'ailleurs à des fins personnelles, il convient plutôt de repérer cette conceptualisation dans ses traits fondamentaux. Ici, je veux souligner les manières dont cette écologie décoloniale suggère une autre pensée de la décolonisation en la distinguant de trois courants de pensée de la décolonisation.

## Au-delà de l'anticolonialisme et de la pensée postcoloniale

En premier lieu, cette écologie décoloniale caribéenne se distingue d'une approche statutaire et juridique de la décolonisation. Après la Seconde Guerre mondiale, un vent de décolonisation souffla dans le monde dont la conférence de Bandung de 1952, fut un des moments clés. Un tiers-monde affirma son existence en tant que tel, indépendamment des deux empires de la guerre froide. L'exigence d'une décolonisation fut d'abord saisie dans son rapport à la souveraineté. Aussi l'indépendance fut-elle associée à la décolonisation. La souveraineté politique fut synonyme de décolonisation. Encore, cette dernière fut comprise dans sa dimension statutaire. La colonisation était avant tout un statut, le changement de ce statut équivalait ainsi à une décolonisation. C'est en ce sens que la départementalisation des anciennes colonies françaises fut une décolonisation. Sans remettre en cause la nécessité d'une réflexion sur le statut et sur la souveraineté, l'écologie décoloniale caribéenne rompt ces adéquations en démontrant que l'abrogation du statut colonial par l'indépendance ou par la départementalisation n'équivaut pas à la fin d'une domination coloniale. L'indépendance haïtienne, la départementalisation antillaise et la mise en place du Commonwealth à Porto Rico ne constituèrent point une remise en cause d'un habiter colonial. De même la côte d'Ivoire et le Cameroun, pays indépendants, furent pourtant les terrains d'expérimentation du CLD par des chercheurs français.

Un second courant de pensée de la décolonisation est représenté par ce qu'Achille Membé désigne comme la « pensée postcoloniale »[4]. Dépassant l'adéquation entre indépendance et décolonisation, cette pensée postcoloniale attire l'attention sur les continuités léguées par la colonisation et l'impérialisme relativement à la considération des cultures et sur la représentation de ceux qui furent colonisés comme étant toujours les autres d'un centre, en particulier un centre européen. Fortement influencée par des penseurs tels qu'Edward Saïd et Frantz Fanon, mais aussi par les *Subaltern Studies* en Inde, la critique postcoloniale est une

[4] Mbembé, Achille, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? (entretien) », in *Esprit*, vol. 12, Paris, Éditions Esprit, 2006, pp. 117-133.

invitation à décentrer une pensée du monde qui repose essentiellement sur l'Occident. C'est bien cette forme d'impérialisme de l'imaginaire et des cultures aux répercussions politiques importantes que dénonce Saïd dans *Culture et impérialisme*[5], poussant Gayatri Spivak à demander si les subalternes peuvent parler[6]. Aussi Chakrabarty opte-t-il pour un décentrement spatial mais aussi épistémique dans son livre au titre évocateur *Provincialiser l'Europe*. Ce décentrement exige, précise le philosophe Mathieu Renault, « depuis un « dehors » de l'Europe, [le] pouvoir pour les (ex-)colonisés de *se* dire, *se* représenter »[7]. Si dans des textes fondateurs, des enjeux géographiques et matériels relatifs à l'environnement furent déjà présents, il faut reconnaître que cette pensée postcoloniale s'est concentrée principalement sur les conséquences post-matérielles de ces formes de dominations, notamment sur les effets violents liés aux représentations des cultures et de la place des « ex-colonisés » dans le monde. En particulier, une déconnexion s'est installée entre une pensée des problèmes écologiques et cette pensée postcoloniale.

Cette déconnexion demeure évidente dès lors qu'on observe le développement séparé des courants d'étude de la discipline de la littérature que sont l'écocritique et les études postcoloniales. Par bien des aspects, l'écocritique reproduit les divisions au sein desquelles les questions écologiques furent saisies aux États-Unis par les autres disciplines. Depuis le début des années 2000, ce courant est sujet à des critiques provenant des études postcoloniales. D'une part sa spécialisation fut critiquée pour sa concentration sur l'étude de textes littéraires américains enfermant la compréhension des questions écologiques dans les frontières nationales de la littérature américaine[8]. Comme le souligne Elizabeth Deloughrey, une telle approche faillit à saisir la mondialité transnationale de la crise écologique contemporaine et occulte également les liens intrinsèques entre l'histoire impériale et les concepts de la nature[9]. D'autre part, la prédominance de la traduction des crises écologiques en termes de souci pour une nature vierge, pour une « wilderness » contribua à présenter ce courant comme un avatar d'un environnementalisme américain tendant à négliger les autres cosmologies et généalogies du mouvement environnemental et à restreindre la compréhension des questions écologiques à

[5] Saïd, Edward, *Culture et impérialisme*, (trad. Paul Chemla), Paris, Fayard, 2000.
[6] Spivak, Gayatri, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, (trad. Jérome Vidal), Paris, Éditions Amsterdam, [1988] 2009.
[7] Renault, Mathieu, *Frantz Fanon, de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011
[8] Voir par exemple William Adams & Martin Mulligan (ed), *Decolonizing Nature: Strategies for Conservation in a Post-colonial Era*, Londres, Earthscan Publications, 2003 et Curtin, Deane, *Environmental Ethics for a postcolonial world*, Lanham (États-Unis), Rowman & Littlefield Publishing Group, 2005.
[9] Deloughrey, Elizabeth & Handley George (ed), *Postcolonial Ecologies, literatures of the environment*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 20.

leurs dimensions éthiques. Ramachandra Guha critique ce nationalisme écologique américain et la dépolitisation des questions écologiques dans un article de 1992. Guha affirme que l'une des raisons pour lesquelles le mouvement environnemental américain n'a pas inscrit le penseur Lewis Mumford dans sa généalogie, privilégiant le biologiste et forestier Aldo Léopold et le naturaliste John Muir, tient précisément à l'opposition de Mumford au « nationalisme nord-américain et à son expression extrême : l'isolationnisme »[10]. En somme, ces remarques témoignent d'une translation de la critique postcoloniale amenée notamment par l'ouvrage *L'Orientalisme* d'Edward Saïd à la manière dont l'écologie et les philosophies environnementales sont abordées. Elles dénoncent ainsi un « orientalisme vert »[11]. De son côté, l'écocritique exprima des critiques à l'égard des études postcoloniales. Celles-ci, exclusivement préoccupées par les questions de dominations politiques et sociales, et de représentations négligeraient les problèmes écologiques et surtout demeureraient prisonnières d'une approche anthropocentriste. Ces critiques d'un courant et de l'autre tendent à homogénéiser des champs en vérité bien hétérogènes. Toutefois elles révèlent cette déconnexion entre une pensée postcoloniale et une certaine pensée environnementale.

L'écologie décoloniale caribéenne propose dans sa *praxis* de penser ensemble cette nécessité d'un décentrement d'une vision eurocentrée du monde et des hommes, et les enjeux d'une préservation écologique de ces îles. C'est bien cette tension qui est lisible dans les actions de l'Assaupamar et de Casa Pueblo. La préservation écologique ne se fait pas au détriment des enjeux de reconnaissances culturelles et identitaires, ni au détriment d'une participation démocratique concernant l'usage des terres de ces îles, et inversement. De plus, une telle conception permet de repérer les manières dont le colonialisme et l'impérialisme se manifestent aussi par une exploitation destructrice des non-humains, exploitations qui en retour participent à la domination des hommes. Aux Antilles, ces actions indiquent comment cette constitution coloniale du monde, même après la décolonisation statutaire, se traduit par des violences écologiques, et d'autres formes de violences matérielles liées à l'usage de la nature.

[10] Guha, Ramachandra, « Lewis Mumford un écologiste nord-américain oublié », in *Ecologie et politique*, n°3-4, Paris, Ecopress, 1992, pp.116-138.
[11] Lohman Larry, "Green Orientalism", in *The Ecologist*, vol. 23 N°6, Wadebridge, Ecosystems, 1993, pp. 202-204.

Aussi l'écologie décoloniale rejoint-elle le geste théorique de l'écocritique postcoloniale[12] qui tente de « bridge the divide »[13] (combler le fossé) entre l'écocritique et la critique postcoloniale, essayant de « provincialiser l'écocritique américaine »[14]. Les publications de *Caribbean literature and the environment, between nature and culture* d'Elizabeth DeLoughrey, Renée Gosson et George Handley en 2005 de *Postcolonial Ecologies, littérature of the environnement* en 2011 par les mêmes auteurs, celles de *Postcolonial environments* de Pablo Mukherjee en 2010 et de *Postcolonial ecocriticism* de Hugh Graham et Helen Tiffin en 2010, marquent la naissance de ce courant. Pour Pablo Murkherjee, cette articulation s'avère indispensable à la fois dans les études postcoloniales, à la fois dans l'écocritique :

> « Sûrement, affirme Pablo Murkherjee, tout champ prétendant théoriser les conditions globales du colonialisme et de l'impérialisme (appelons-les études postcoloniales) ne peut que considérer l'interaction complexe des catégories environnementales telles que l'eau, la terre, l'énergie, l'habitat, la migration avec des catégories politiques ou culturelles telles que l'État, la société, les conflits, la littérature, le théâtre, les arts visuels. De même, un champ prétendant attacher de l'importance interprétative aux questions environnementales (appelons-les éco/études environnementales) doit être en mesure de retracer les coordonnées sociales, historiques et matérielles des catégories telles que les forêts, les rives, les bio-régions et des espèces. » [15]

C'est à un tel geste que nous invite l'écologie décoloniale caribéenne.

## Au-delà de la pensée décoloniale

Un troisième courant, représenté par un ensemble de sociologues, philosophes, anthropologues et géographes d'Amérique Latine, invite à repenser l'épistémè même mis en œuvre par la colonisation des Amériques. Prenant pour point de départ l'article du sociologue péruvien Anibal Quijano « Coloniality and modernity/rationality » paru au début des années 1990, ce courant questionne les catégories d'analyse même avec lesquelles le monde, les subjectivités, le pouvoir, le genre, la sexualité et le savoir sont pensés. Prenant pour scène

[12] Pour une présentation de l'écocritique postcoloniale voir Ferdinand Malcom, « Écologie politique et pensée postcoloniale : tentatives du postcolonial ecocriticism », in *Actes du colloque Penser l'écologie politique : sciences sociales et interdisciplinarité*, Paris, janvier 2014, disponible sur < http://ecologiepolitique.tk/ >, pp. 113-115.

[13] Deloughrey, Elizabeth & Handley George (ed), *op. cit.*, p. 20.

[14] Jessy Oak Taylor, «Toward Postcolonial Ecocriticism? Avenues for Intervention on Interdisciplinary Terrain», in Anthony Vital et Hans-Georg Erney (ed), *Journal of Commonwealth and Postcolonial Studies: Postcolonial Studies and Ecocriticism*, vol. 13 N°2 & vol. 14 N°1, 2006-2007, p. 187.

[15] Mukherjee, Pablo, "Surfing the Second waves: Amitav Ghosh's Tide country", in *New Formations*, vol. 59, Londres, Lawrence & Wishart, 2006, pp. 144-157, cité par Tiffin, Hellen & Graham, Hugh, *Postcolonial Ecocriticism…*, p. 2.

conceptuelle l'Amérique Latine, Quijano affirme que la colonisation européenne des Amériques a consisté aussi en l'imposition d'une conception du pouvoir avec à sa base la race comme catégorie sociale centrale, témoignant d'une « colonialité du pouvoir »[16]. Il formule une critique de la modernité et de la rationalité européenne mettant en cause les formes mêmes de production du savoir, proposant ainsi une « décolonisation épistémologique »[17]. C'est à d'une telle décolonisation que Walter Mignolo, Arturo Escobar, Ramon Grosfoguel, Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres et d'autres œuvrèrent. C'est dans ce but que ces auteurs avancèrent les concepts de « colonialité de l'être »[18], de « colonialité du savoir »[19], de « rupture épistémologique »[20] et de « grammaire de la dé-colonialité »[21].

Dans ce courant, Arturo Escobar procède à une critique décoloniale du paradigme nature/culture moderne à travers une écologie politique d'Amérique Latine[22]. Cette critique appelle à reconnaître une interconnexion entre la nature, l'histoire, mais aussi d'autres ontologies, plus relationnelles, notamment celles des peuples amérindiens représentées par la Pachamama et le Sumaq Kaway[23].

Outre son inscription dans une *praxis*, la différence principale de l'approche décoloniale avec la pensée décoloniale réside dans la centralité de l'expérience caribéenne et la spécificité de son histoire de l'esclavage et de la colonisation. Certes, les différentes pensées de la décolonisation ont une portée qui dépasse leurs lieux géographiques d'énonciation permettant d'informer et de jeter des éclairages pertinents sur des régions différentes du monde. À ce titre, Fanon incarne la figure théorique de ce citoyen décolonial du monde tant il est mobilisé aux États-Unis, en Afrique, en Europe et en Australie. Pourtant, force est de constater que la Caraïbe demeure quelque peu exclue des scènes

[16] Quijano, Aníbal, « coloniality and modernity/rationality », in Mignolo, Walter D & Escobar, Arturo (ed.) *Globalization and the decolonial option*, Londres, Routledge, 2010, p. 25: « So, coloniality of power is based upon 'racial' social classification of the world population under Eurocentered world power. But coloniality of power is not exhausted in the problem of 'racist" social relations. It pervaded and modulated basic instances of the Eurocentered capitalist colonial/modern world power to become the corner stone of this coloniality of power.» .
[17] Ibid., p. 31.
[18] Maldonado-Torres, Nelson, « On the coloniality of being: contributions to the development of a concept », in Mignolo, Walter D & Escobar, Arturo (ed.) *op. cit.*, pp. 94-124.
[19] Lander, Edgardo, « Eurocentrism, Modern Knowledges and the "Natural order of global capital" », in *Nepantla. Views from South*, vol.3 N°2, 2002, Durham, Duke University Press, pp. 245-268.
[20] Walsh, Catherine, « Shifting the geopolitics of critical knowledge: decolonial thought and cultural studies 'others' in the Andes», in Mignolo, Walter D & Escobar, Arturo (ed.) *op. cit.*, p. 78-93.
[21] Walter Mignolo « Delinking: the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality » Mignolo, Walter D & Escobar, Arturo (ed.) *op. cit.*, pp. 303-368.
[22] Escobar, Arturo, «Worlds and knowledges otherwise: the Latin american modernity/coloniality research », in Mignolo, Walter D & Escobar, Arturo (ed.) *op. cit.*, pp. 33-64.
[23] Escobar, Arturo, « afterwords », in Mignolo, Walter D & Escobar, Arturo (ed.) *op. cit.*, p. 397.

épistémologiques depuis lesquelles ces courants inscrivent une pensée de la décolonisation. L'Inde et l'Afrique du Nord constituent l'arrière-fond scénique des *postcolonial studies*, tandis que la pensée décoloniale a pour point de départ l'expérience de l'Amérique latine. Or la Caraïbe présente une histoire spécifique qui ne peut être saisie adéquatement par ces pensées. C'est peut-être cette différence d'expériences qui explique la relative absence d'Haïti dans les conceptualisations démontrées dans cette pensée, comme l'exposa le philosophe Adler Camilus[24].

Il demeure une différence fondamentale entre ces scènes et celle de la Caraïbe : une fondation coloniale qui impliqua la conjonction d'une décimation des peuples autochtones et d'un esclavage colonial des Africains mené à travers la traite négrière transatlantique. Contrairement à l'Afrique du Nord, à l'Inde, à l'Australie, et même à l'Amérique Latine, les Caraïbes sont des créations coloniales. Cela signifie que le pensée d'une décolonisation ne peut se déployer à partir d'une culture et d'un imaginaire préalables aux colonisations européennes. Les naissances coloniales des sociétés caribéennes rendent impossibles une distinction entre colons et colonisés de la même manière que celle-ci qui se déploya en Algérie, et dans l'ensemble du continent africain, en Australie, ou encore en Inde. Plus précisément, la décimation des peuples amérindiens engendre une remise en cause différente de ce paradigme moderne nature/culture. Si certaines pratiques subsistent, l'écologie caribéenne n'a pas les mêmes possibilités de recours à une cosmologie ancestrale à l'instar de la Pachamama.

Ce fait est clair dès lors que l'on mène une analyse conceptuelle de la situation de colonisation des Antilles. Il est ce fait paradoxal que si certains Martiniquais et Guadeloupéens se considérèrent comme des colonisés particulièrement dans les années 1970 et 1980, ils n'ont jamais été colonisés. Les Martiniquais n'ont pas été colonisés comme l'ont été les Algériens. La phrase « les Martiniquais ont été colonisés » est conceptuellement incorrecte en ce que « les Martiniquais » ne préexistaient pas à la colonisation. Penser la colonisation en ces termes impliquerait alors de penser une *colonisation à rebours*. C'est la constitution d'un groupe reconnaissable et se reconnaissant comme les « Martiniquais » qui alors jette un regard sur le passé, imaginant la constitution passée de ce groupe, et la colonisation de celui-ci par une puissance étrangère. Cela ne veut pas dire qu'une partie de la population ne se retrouva pas dans rapports coloniaux face à un État, une élite blanche à une

[24] Camilus Adler, *Conflictualités et politique comme oubli du citoyen*, thèse de doctorat en philosophie, Université Paris 8, sous la direction de Georges Navet, 2015.

colonialité du pouvoir. Cela signifie plutôt que les cadres de pensée de la situation coloniale sont différents. C'est la principale raison pour laquelle la « situation coloniale » de Balandier est inopérante aux Antilles[25].

Si une même épistémè du pouvoir, du savoir avec cette pierre angulaire de la race fut imposée en Amérique, en Asie, en Afrique par l'impérialisme occidental, les scènes conceptuelles depuis lesquelles une décolonisation épistémologique peut être pensée dans les Caraïbes sont différentes de celles de l'Amérique Latine. Cela implique que la pensée de la décolonisation depuis les Antilles se doit d'affronter cette naissance coloniale depuis le gouffre, cette condition de naufragés sur terre. Plus encore, cette écologie décoloniale se doit alors aussi d'inventer ces arrière-plans imaginaires depuis lesquels des hommes et des femmes venus d'ailleurs font de cette terre, leur foyer, leur patrie. En somme, la confrontation de naissance coloniale, la prise en compte de ce passé esclavagiste et l'inscription de cette critique coloniale au sein d'une *praxis* écologique forment les traits singuliers de la pensée de la décolonisation de cette écologie décoloniale.

## B. Quel est l'objet de l'écologie ? La rupture de la « nature »

L'écologie décoloniale à l'œuvre dans les Caraïbes est non seulement une pensée de la décolonisation, mais représente aussi une conceptualisation de l'écologie. En l'occurrence, je montre ici en quoi ces exemples permettent de penser une *décolonisation de l'écologie*. Cette décolonisation de l'écologie touche à deux aspects principaux de la pensée de l'écologie : la centralité de la « nature » et la rupture qui est en résulte ; et la domination particulière d'une scène d'où cette nature est pensée.

Quel est l'objet de l'écologie ? Dans son introduction à un recueil de textes d'écologie politique, Émilie Hache note l'importante contribution du courant d'études philosophiques de l'éthique environnementale à la pensée de la crise écologique contemporaine. En dépit des critiques faites à ce courant des philosophes pragmatistes et par des théoriciens de l'écologie, « dire que l'écologie a pour objet la nature, écrit Hache, semble pourtant la façon la plus courante de l'envisager »[26]. Hache rappelle également les dominations et les injustices qui furent engendrées par l'usage politique de la pensée d'une nature comme *wilderness*. Cette idée d'une nature sans homme servit de levier à l'éviction de nombreux habitants locaux de

[25] Balandier, Georges, « La situation coloniale : approche théorique », in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, Paris, Les Presses Universitaires de France, 1951, pp. 44-79.
[26] Hache, Émilie, « Quel est l'objet de l'écologie ? », in Hache, Émilie (ed.), *Ecologie politique, Cosmos, communautés, milieux*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012, p. 12.

leurs lieux de vie au profit de touristes aux États-Unis et ailleurs. Si la *wilderness* fut sérieusement critiquée, cette conception ne fut cependant pas abandonnée et se retrouve même en Europe comme le notent Catherine et Raphaël Larrère[27]. Plutôt que de partir d'une image particulière de la nature, Hache propose de « faire de la « nature » un problème »[28]. Partageant ce constat, j'ajouterai que cette conceptualisation courante de l'écologie à partir de la nature se retrouve aussi à travers les actions de nombreuses associations, politiques publiques, programmes nationaux et conférences internationales qui prirent pour objet « la nature », « l'environnement », la « biodiversité », ou « la planète ». Une nébuleuse de termes tels que « environnement », « planète », « biodiversité », « Terre » sont couramment associés à cette nature dans l'approche contemporaine de l'écologie posant des problèmes similaires.

Si Philippe Descola, Bruno Latour, mais aussi Ramachandra Guha, Juan Martinez-Allier et Viveiros de Castro ont montré l'invention moderne de la « nature », il faut aussi se souvenir que cette invention ne fut pas sans lien avec les entreprises coloniales européennes dans les Amériques. Cette création de la nature comme objet séparé de la culture trouva une rare intensité dans la colonisation des Amériques où l'exploitation de la nature se fit au prix de l'extermination ces cultures autochtones. C'est bien dans cette idée de nature que la botanique et la colonisation trouvèrent une alliance. C'est encore cette même idée de nature qui fut remobilisée tant dans la construction de jardin souhaitant recréer le paradis que dans la naissance des premières expériences de conservation, comme le rapporte Richard Grove. En ce sens la « nature » demeure aussi une invention coloniale qui fut manifeste dans les colonies européennes des Amériques et de l'océan Indien.

J'ai rappelé que l'écologie décoloniale caribéenne met en cause la conception de ces îles comme étant uniquement des ressources pour les profits privés de quelques-uns. Ce geste n'est cependant pas une décolonisation de la nature comme le comprennent Adams et Mulligan[29]. Il n'est pas ici question de proposer un autre usage de la « nature », qui profiterait plus aux habitants locaux. Cette écologie décoloniale nous pousse aussi à remettre en cause le recours au terme même de « nature » ou encore celui de « l'environnement » comme étant l'objet de l'écologie. Aussi le premier geste de la conception de l'écologie proposée par des associations comme Assaupamar en Martinique et Casa Pueblo à Porto Rico a-t-il été non pas de faire de la nature un problème, mais bien de faire de l'objet de l'écologie un problème. La

[27] Larrère, Catherine & Raphaël, *Penser et agir avec la nature*, Paris, La découverte, 2015, p. 22.
[28] Ibid., p. 15.
[29] William Adams & Martin Mulligan (ed), *Decolonizing Nature: Strategies for Conservation in a Post-colonial Era*, Londres, Earthscan Publications, 2003.

question n'est plus de « quelle nature est-il question ? » mais bien de quoi est-il question par l'écologie ? En répondant à cette question en utilisant ni le mot « nature », ni le mot « environnement », cette écologie évite la rupture instituée par ces termes.

## La rupture de la « nature »

Afin de comprendre ce geste, j'explicite ici quelques aspects problématiques d'une conceptualisation de l'écologie à partir de la nature et des termes qui y sont couramment associés. En quoi une conceptualisation de l'écologie à partir de la « nature », de la « Terre », ou de « l'environnement » pose-t-elle problème ? Plus encore, quels problèmes persistent dans la pensée de l'écologie quand bien même la « nature » est faite un problème ? Aborder l'écologie à partir des termes de « nature », « d'environnement » ou de « biodiversité » amène un *flou discriminant* dont le résultat est l'instauration d'une rupture entre ce qui relève de l'écologie et ce qui n'en relève pas. Saisis ainsi, ces mots interviennent comme des réponses à deux questions, et témoignent de deux processus cognitifs concomitants qui créent cette rupture.

En premier lieu, ils sont une réponse à la question : « quel est l'objet de l'écologie ? ». Quelque chose pose problème, et ces noms viennent désigner et localiser ce problème. Il importe de remarquer que la réponse à cette question est déjà une sélection, une réduction de l'écologie à certaines expériences, à certains espaces, il s'agit d'une délimitation. Si le monde est un puzzle, ces mots figurent avant tout la sélection des pièces du puzzle qui font problème. Par ailleurs, cette question est accompagnée de son envers, à savoir : quel n'est pas l'objet de l'écologie ? La sélection de l'objet de l'écologie est également la sélection de ce qui ne rentre pas dans son objet, c'est-à-dire le choix des pièces du puzzles qui ne font pas problème et qui ne sont pas concernées. « Protéger l'environnement », « Protéger la biodiversité », « Protéger la nature », sont des slogans qui procèdent déjà de cette première réponse, de cette première mise à part de pièces du puzzle du monde. Cette sélection instaure une première alternative entre deux ensembles de pièces : celles qui sont en jeu (par exemple, nature, environnement, biodiversité) et celles qui ne le sont pas. Édouard Glissant pensait peut-être échapper à cette sélectivité avec son mot « entour »[30]. Ce mot est intéressant en ce qu'il ne s'agit plus de déterminer ce qu'est la nature, ce qu'est l'environnement ou la biodiversité. Tout se comprend dans cet « entour ». Pourtant, une même division est reproduite entre ce qui entoure et ce qui

[30] Glissant, Édouard, *Poétique de la relation…,* pp. 165-166 : « Mais esthétique du bouleversement et de l'intrusion. Trouver des équivalents de fièvre pour l'idée « environnement » (que pour ma part je nomme entour), pour l'idée « écologie », qui paraissent si oiseuses dans ces paysages de la désolation. ».

est entouré. L'entouré est ainsi exclu de l'entour. Arne Naess n'y échappe non plus à travers son concept de milieu. En dépit de son recours à l'ontologie gestalt et de l'appel à s'identifier à plus grand « Soi », Naess doit pourtant partir de cette distinction entre le milieu et ceux qui sont dans le milieu. En somme, qu'ils s'agissent de « nature », d'« environnement », du « milieu », de « l'entour » ou de « biodiversité », ces mots par lesquels l'écologie est perçue et conceptualisée, excluent d'emblée les hommes.

En second lieu, dans le même temps, ces mots sont aussi des réponses à une deuxième question : qu'est-ce qu'est cet objet ? Qu'est-ce qu'est cette pièce du puzzle ? A quoi devrait-elle ressembler ? Qu'est-ce qu'est l'environnement ? De même, les conceptions de ces mots (nature, environnement,) entraînent aussi une rupture. Elle entraîne par exemple, une rupture entre ce qu'est la nature et ce qu'elle n'est pas. Ainsi la *wilderness* fut une réponse à cette deuxième question. La forêt sans homme fut celle donnée par l'État Haïtien. Cette manière courante d'aborder l'écologie aujourd'hui, fortement influencée par ces pensées de la nature, eut pour résultat d'instaurer une rupture, qui présente une impasse conséquente au développement d'une pensée complexe d'une situation mondiale.

## Faut-il choisir les esclaves à défendre ? Rupture entre esclaves

Je souhaite formuler ici une critique délicate à cette conceptualisation de l'écologie et plus particulièrement à une éthique environnementale qui prend pour objet la nature. Pour aborder cette critique, je propose une analogie avec le mouvement des droits civiques aux États-Unis au milieu des années 1960. De nombreux militants, et en première ligne Malcolm X, furent critiqués et accusés de vouloir diviser la société, de promouvoir le séparatisme et de ne pas pouvoir penser une unité nationale. Bien évidement cette critique-là était adressée depuis une position de classe moyenne blanche où les difficiles conditions sociales et discriminations politiques imposées aux Noirs étaient rendues invisibles. Plus exactement, le travail militant conduisant à une fierté noire, à une conscience noire, fut critiqué pour son impossibilité à prendre en charge la question d'une unité nationale entre divers groupes et en l'occurrence différentes « races ». Ces militants rétorquèrent qu'une telle unité n'est possible qu'à la condition d'une reconnaissance de l'existence de ces populations au sein de la nation et plus encore de l'existence des injustices systémiques et des souffrances provoquées par celle-ci. Autrement dit, cette critique d'une absence de pensée de l'unité faisait fi du contexte de discriminations et de violences structurelles qui furent imposées aux Noirs Américains. De manière analogue à ce débat, il serait malvenu de pointer une absence de pensée de l'unité ou

de l'harmonie entre hommes et nature, par ce courant de pensée, quand celui-ci intervint justement dans un contexte de destruction systématique, de dégradations sans limites et d'épuisement des ressources de la nature. Le recours aux mots « nature », « environnement », « planète » interviennent dans un contexte politique et économique mondial dans lequel la nature, cette pièce du puzzle du monde, est quotidiennement massacrée.

Prolongeant ce parallèle, l'on ne peut pas passer à côté des analogies des penseurs de l'éthique environnementale et théoriciens de l'écologie avec les différentes formes d'esclavage des hommes. Cette analogie se retrouve déjà chez Aldo Leopold dans son opus *A sand county Almanach* évoquant le moment où Ulysse pendit douze femmes esclaves :

> « When Godlike Odysseus returned from the wars in Troy, he hanged all on one rope a dozen slave-girls of his household whom he suspected of misbehavior during his absence. This hanging involved no question of propriety. The girls were property. The disposal of property was then, as now, a matter of expediency, not of right and wrong. […] There is as yet no ethic dealing with man's relation to the land and to the animals and plants which grow upon it. Land, like Odysseus' slave-girls, is still property. The land relation is still strictly economic, entailing privileges but no obligations."[31]

La terre est comparée à ces femmes esclaves qui, du temps d'Ulysse ne furent pas l'objet de souci, ni de justice. Elles n'avaient pas de droits et le droit de les massacrer était perçu comme allant de soi. Une telle analogie est présente dans le *Contrat naturel* de Michel Serres :

> « Nous avons imaginé pouvoir vivre et penser entre nous, pendant que les choses obéissantes dormaient, toutes écrasées sous notre emprise : l'histoire des hommes jouissait de soi dans un acosmisme de l'inerte et des autres vivants. On peut faire l'histoire de tout et tout se réduit à l'histoire. Les esclaves ne dorment jamais longtemps. Cet intervalle prend fin à ce jour, où la référence aux choses nous rappelle violemment. »[32]

Ici encore, les « choses inertes » sont dominées comme des esclaves. Cela signifie que la position depuis laquelle l'on attire l'attention sur la nature, sur l'environnement ou sur ces choses inertes est celle de quelque chose qui est sous le joug d'une domination analogue à la domination esclavagiste.

La critique qui consisterait à dire au mouvement antiesclavagiste et à l'esclave qui tente de mobiliser ses compagnons qu'ils ne proposent pas une pensée de l'unité, de l'ensemble,

[31] Leopold, Aldo, *A sand County Almanac, with essays on Conservation from Round River*, New York, Ballantine Books, 1996[1949], pp. 237-238.
[32] Michel Serres, *Le contrat Naturel*, Paris, François Bourin, 1990, p. 69.

apparaît au mieux aveugle aux conditions d'exploitation relevées par ce mouvement, au pire complice de cette domination. Il ne s'agit pas ici de critiquer ces hommes et ces femmes qui se sont engagés contre la destruction contemporaine de la nature, de ces espaces naturels, des animaux, de la forêt, bref, du milieu de vie des hommes. Néanmoins, l'on n'est bien obligé de constater que cet engagement politique national et international s'est traduit par *une pensée partitionnée du monde*. L'écologie est ainsi identifiée à ces pièces du puzzle du monde, et à ces pièces seulement. Ainsi, une séparation est établie entre la nature-esclave et les esclaves humains.

Une telle exclusion est explicite dans la conceptualisation proposée par Michel Serres. Souhaitant mettre en évidence l'esclave-nature, il en oublie les hommes, et plus encore l'esclave-homme. Encore plus problématique est l'idée que l'oubli des affaires humaines devant la détresse de la nature soit la condition d'une attention portée à celle-ci ou encore, le contenu concret de l'action de préservation de celle-ci. L'oubli des affaires humaines, l'inclination des revendications de justice sociale et d'émancipation politique devant « l'urgence écologique » devint le contenu l'action écologique. Cette distinction entre esclaves fut littérale dans le travail de conservation des forêts de Pierre Poivre à l'île Maurice et à Saint-Vincent au XVIII$^{e}$ siècle. Les forêts furent préservées tout en maintenant la conduite de la société esclavagiste. Cette pensée partitionnée du monde voyant d'un côté la nature, l'environnement et ses avatars, et d'un autre côté les hommes et les conflits, donna lieu à une alternative entre deux types d'esclaves. Si un même mot est utilisé, ces deux « esclaves » ne donnèrent pas lieu à une pensée commune de ces esclavages et de ces dominations-là. Il semble falloir choisir entre penser l'un ou l'autre, bref, choisir l'esclave à défendre.

## Le paradigme de l'impact et celui de la sympathie-sans-lien : l'absence de problème commun

Si cette sélection instaure une rupture moderne entre une zone de pièces « écologiques » et une zone de pièces « non écologiques », l'alternative créée n'est pas l'oubli de ces dernières. Au contraire, cette séparation place ces pièces non écologiques dans certains rapports avec les pièces écologiques suivant deux logiques : *le paradigme de l'impact* et *le paradigme d'une sympathie-sans-lien*. Dans le paradigme de l'impact, les affaires humaines prises en un bloc monolithique sont présentées comme les causes d'une destruction de la nature. Ainsi les forêts sont impactées par l'agriculture paysanne, la population des tortues diminue à cause de la prédation des habitants, ou encore le climat change à cause de

l'économie néolibérale et du capitalisme. Dans ses itérations misanthropes, cette pensée exige la suppression de la cause, et donc en partie la suppression, voire la diminution « substantielle » de la population comme le suggéra le mouvement de l'écologie profonde[33]. C'est à partir d'un tel paradigme que l'idée que la nature et la planète se porteraient mieux sans les hommes est possible. Il persiste une impossibilité à reconnaître que cette destruction de la nature est aussi une « exploitation et domination des hommes ». Ce paradigme se lit aussi en sens inverse, c'est-à-dire dans la difficulté qu'eurent différents mouvements sociaux et politiques à reconnaître que l'exploitation des hommes est aussi une exploitation de la nature. Cette rupture partitionne les dominations et ne permet pas de révéler les manières dont les types d'esclaves participent à un même esclavage[34].

Il en résulte ce que j'appelle une *sympathie-sans-lien*, c'est-à-dire une forme de sympathie pour les différentes luttes des uns et des autres, sans pouvoir pour autant remettre en cause cette rupture originelle. L'on retrouve ainsi des acteurs de la protection de l'environnement qui déplorent avec intérêt et sincérité les conditions sociales de certains habitants et les discriminations politiques les affectant, sans pourtant parvenir à penser celles-ci comme composante du problème écologique. C'est à travers une telle sympathie-sans-lien qu'est souvent interprétée la pensée politique de Thoreau et son engagement concernant la question de l'esclavage. Dans cette thèse, j'en ai proposé une autre lecture montrant précisément en quoi ses engagements politiques et ses écrits naturalistes sont à penser ensemble. Inversement, des militants pour la justice sociale et la lutte contre les discriminations politiques se plaignent de la situation écologique dans la planète sans nécessairement parvenir à articuler leur objet de lutte à ladite « nature ».

Cette sympathie-sans-lien est à l'œuvre dans le cas du Parc de la Visite en Haïti. Les membres de l'association pour la protection de la forêt de Pins s'inquiètent tous des conditions de vie des paysans, de leur manque d'accès à une éducation de qualité, leur abandon par les services de l'État. Ils reconnaissent volontiers qu'il y a quelque chose de problématique là. Cependant, face à la nécessité de préserver la forêt, il s'agit pour eux d'un problème qui ne les implique pas nécessairement. Ces membres de l'association, de même que l'État haïtien et certaines associations humanitaires, demeurent dans l'incapacité de

[33] Voir Naess, Arne, *Ecology, community and lifestyle,* (trad. David Rothenberg), Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 29: « A platform of the deep ecology movement [...] (5) The flourishing of human life and cultures is compatible with a substantial decrease of the human population. The flourishing of nonhuman life requires such a decrease. ».
[34] Une mention spéciale doit être faite à Thoreau qui rend possible une telle pensée.

penser l'enjeu de préservation des forêts, d'une couverture boisée dans les mornes et celles des conditions de vies des paysans comme *un problème commun*. Le travers de cette conceptualisation n'est pas le fait que la pollution d'un aquifère constitue un autre problème que celui des conditions sociales des paysans. Bien évidemment, ce ne sont pas des problèmes *identiques*. L'impasse se trouve dans l'incapacité à faire de ces différents problèmes, *un problème commun*.

Cette difficulté à penser un problème commun est patente dans les conflits relatifs à l'usage de pesticides aux Antilles. Si des formes de sympathies mutuelles eurent lieu entre écologistes et ouvriers agricoles, à aucun moment ces derniers ne parvinrent véritablement à penser cet usage de pesticides au sein de cette économie agricole d'exportation comme un problème commun de destruction de la nature et d'exploitation des hommes. Faire problème commun ne se réduit pas à une prise en compte des autres situations et problèmes, comme s'il ne s'agissait là que d'une opération arithmétique d'équilibre de plusieurs facteurs. J'insiste sur la différence entre une problématisation des enjeux écologiques et environnementaux qui *prend en compte* les situations de pauvreté, les enjeux d'une justice sociale et de la participation démocratique, et une conceptualisation qui fait de ces situations *un problème commun*. Cette différence est fondamentale.

Force est de constater que cette partition des problèmes est l'approche qui domine les actions des États, mais aussi les programmes des associations humanitaires. La manière d'aborder les problématiques environnementales fut la mise en place de ministères spécifiques parmi d'autres ministères, et de programmes d'actions humanitaires parmi d'autres programmes. Celle-ci est évidente dans la manière dont des partis politiques, des associations et des ministères se sont créés en prenant explicitement pour nom et objet la nature, l'environnement ou l'écologie. Encore, dans son rapport sur la gouvernance du développement durable dans l'espace Caraïbe et en particulier dans les Outre-mer, Justin Daniel pointe les écueils liés à une « fragmentation » des dispositifs des programmes et des institutions en charge de cette question[35]. La dimension problématique ici n'est pas dans le mode d'action gouvernementale, elle réside plutôt dans la manière dont cette partition en est venue également à structurer une pensée de l'écologie. Que cette partition soit l'une des modalités d'action des gouvernements guidant la distribution des financements publics ne

[35] Daniel, Justin (ed), « rapport sur la gouvernance du développement durable dans l'espace Caraïbe », in *programme de recherche environnement et développement durable dans l'espace caraïbe*, Po-FEDER 2007-2013, juin 2013, disponible sur < http://www2.univ-ag.fr/CRPLC/spip.php?article310 >, consulté le 5 novembre 2015, p. 74.

veut pas dire que celle-ci doit gouverner la pensée et la problématisation des questions écologiques. L'approche de l'expérience du monde à partir d'un ensemble de facteurs et de parties, ne devrait nous contraindre à penser le monde d'une manière partitionnée

C'est ici que se trouve l'une des difficultés à problématiser l'enjeu écologique à partir de la nature, de l'environnement, ou de la biodiversité. Faire de la nature, de la terre, de la biodiversité ou encore de l'environnement, le problème de l'écologie, c'est déjà orienter et déterminer les possibilités de conceptualisation de celle-ci et les réponses possibles. C'est un balisage arbitraire. C'est ainsi qu'un chercheur anthropologue spécialiste d'Haïti me demanda ce que je venais y faire à tenter de penser les problèmes écologiques. ''Les habitants d'Haïti ont faim et l'écologie est une préoccupation des pays du Nord voire des pays riches''. Les mots « nature » et « environnement », dans leurs traductions politiques rendent possible une telle exclusion des préoccupations sociales et politiques du monde.

## C. D'où penser et écrire l'écologie ? Multiplier les scènes conceptuelles

**Photo 30. Photos Walden pond (États-Unis) et quartier délabré de Jacmel (Haïti)[36]**

La critique d'un recours à la nature comme objet de l'écologie concerne des mots, mais plus encore, elle concerne aussi les scènes depuis lesquelles cette nature est pensée et écrite. Le recours aux termes de « nature », « d'environnement », de « biodiversité » et de « terres » s'accompagne aussi de scènes depuis lesquelles ces mots sont énoncés et pensés. Je parle ici de scènes conceptuelles en ce qu'il s'agit de scènes *d'où* la nature, l'environnement et la biodiversité prennent sens, depuis lesquelles les penseurs principaux des éthiques environnementales mènent leurs réflexions et analyses. Si les écrits de l'écologie sont divers et variés, le mot « nature » demeure associé à certaines scènes emblématiques. Depuis quelles

[36] Collection de l'auteur.

scènes du monde Rousseau, Thoreau, Aldo Léopold, Arne Naess proposèrent-ils de penser la nature, la terre ou encore le milieu ? Il s'agit principalement de scènes figurant un homme, en particulier un homme Blanc d'Europe de l'ouest ou de l'Amérique du Nord, seul avec la nature, la *wilderness*, la montagne ou le milieu. Ces scènes deviennent problématiques dès lors qu'elles sont posées comme scènes référentes depuis lesquelles conceptualiser les problématiques écologiques. Je pointe ici trois failles de ces scènes : la production asociale d'une nature dont l'envers est l'occultation des conditions sociales de celle-ci ; leur caractère apolitique attesté par l'absence d'un autre dans la rencontre de la nature ; et la portée acosmique d'une écologie qui prend cette nature asociale et apolitique comme visée.

## Expérience asociale et oubli des conditions de production de cette scène de nature

Tout d'abord, ces scènes de rencontre avec les divers non-humains de la nature se déroulent toutes dans des expériences asociales, faites généralement sans la relation avec d'autres hommes. La rencontre, l'observation et la découverte de cette nature est posée comme une expérience asociale. Cette production asociale de la nature ne veut pas dire qu'elle se fait nécessairement sans compagnie[37], cela implique que cette nature est tenue comme un lieu hors socialisation. Par exemple, cette « nature » là n'est pas observée depuis des moments de rencontres festives avec d'autres hommes. Elle ne participe pas à des rituels, à des fêtes d'anniversaire d'enfants, ni à des rites religieux particuliers à l'instar du vodou haïtien qui fait un usage d'arbres-reposoir lors de cérémonies. Bien entendu, il ne faudrait pas occulter les autres formes de « sociabilité » avec les non-humains que ces penseurs de la nature nouèrent. Comme ils le décrivent avec soin, ils y trouvent une riche compagnie au sein de milieu foisonnant en entités diverses et variées[38]. Il n'en demeure pas moins que cette nature est présentée hors de toute sociabilité humaine.

Plus précisément, cette asocialité « humaine » est posée comme *la condition d'une rencontre de la nature*, c'est-à-dire comme la condition à partir de laquelle la nature se donne à voir. Il est nécessaire, me semble-t-il, de noter que pour penser la nature, et particulièrement

[37] Aldo Leopold fut par moment accompagné par sa fille.

[38] Thoreau, Henry, *Walden…,* pp. 176-177: « I have never felt lonesome, or in the least oppressed by a sense solitude, but once, and that was a few weeks after I came to the woods, when, for an hour, I doubted if the near neighborhood of man was not essential to a serene and healthy life. To be alone was something unpleasant. But I was at the same time conscious of a slight insanity in my mood, and seemed to foresee my recovery. In the midst of a gentle rain while these thoughts prevailed, I was suddenly sensible of such sweet and beneficent society in Nature, in the very pattering of the drops, an in every sound and sight around my house, an infinite and unaccountable friendliness all at once like an atmosphere sustaining me, as made the fancied advantages of human neighborhood insignificant, and I have never thought of them since. ».

les relations de « l'homme » à celle-ci, des penseurs ont pris pour référence une scène qui n'a peut-être pas d'équivalent dans l'histoire anthropologique de l'humanité. Ce rapport asocial de cette « nature » ainsi inventée, délié d'une nécessité économique et sans lien avec l'existence d'une pluralité, non seulement ne trouve pas d'équivalent anthropologique mais surtout consiste en une expérience qui est tout simplement impossible pour une majorité de la population sur terre vivant dans les villes et en particulier ceux vivent dans des quartiers pauvres.

Ces scènes se révèlent problématiques une seconde fois en ce qu'elles font fi des processus économiques, des conditions sociales et des dispositions politiques qui les ont rendus possibles. Ces penseurs ayant les moyens de s'extraire un instant de la nécessité économique, de celle de prendre soin d'autres membres de leur famille et de leur communauté, ou n'ayant pas à affronter des discriminations politiques, oublient ces conditions dans la conceptualisation de leurs rencontres. En un sens, ils se sont arrachés au monde pour trouver une « nature » qui est alors posée comme originelle. Ils composent une scène comme si elle était première, comme si elle était déjà là, comme si c'était là que tout commence et que cet arrachement du monde était donné. Sous cet angle, ce n'est pas anodin que ce soit aussi des hommes qui proposent ces pensées, ceux qui purent « s'échapper » du monde, et non des femmes qui elles font la couture, le repas, ou s'occupent des enfants. Les membres de l'association qui agissent pour la protection du parc de la Visite, sont ceux qui ont les moyens économiques de pouvoir admirer cette forêt. C'est bien cet environnementalisme des riches qui est critiqué par Ramachandra Guha et Juan Martinez-Allier[39].

Le problème est qu'ils offrent une conception de la nature qui ne peut être pensée qu'à la condition qu'une partie de l'humanité ne puisse y accéder, trop occupée à assurer les besoins matériels des autres. Le cas du massacre des paysans d'Haïti révèle une mise en œuvre extrême, relevant d'une folie coloniale semblable à l'affaire du Zong, où non seulement les conditions de possibilité de cette nature sont cachées, mais plus encore elles sont littéralement détruites. De manière analogue à l'équipage du Zong qui jette à la mer ces esclaves, ceux-là mêmes qui rendent pourtant possible leur existence en tant qu'équipage de navire négrier, l'État Haïtien rendit possible le massacre de paysans qui pourtant alimentent

[39] Guha, Ramachandra & Martinez-Allier, Juan, *Varieties of environmentalism*, Londres, Earthscan, 1997.

ses fonctionnaires. Sous prétexte d'un cyclone écologique, ces paysans furent jetés par-dessus bord du navire-monde.

## Scène et écriture apolitiques : la nature sans autre humain

Enfin, le troisième point problématique de ces scènes est le fantasme de l'*un*. Cette expérience de la « nature » est non seulement asociale, mais plus encore, elle est apolitique. Elle fait fi de la pluralité des hommes sur terre et de la dimension conflictuelle des existences des hommes entre eux. Cette condition apolitique de la pensée de la « nature » a une claire expression dans le type d'écriture par laquelle celle-ci peut être présentée et ainsi portée à connaissance. Au-delà de la similarité des scènes de Rousseau, de Léopold et de Thoreau, l'on doit aussi signaler l'adoption d'un même genre littéraire : le récit à une voix faisant de l'auteur, du narrateur et de l'acteur-sans-scène, une seule et même personne – connu aussi sous le nom de « *nature writing* » aux États-Unis. Dans ces livres, *il n'y a jamais qu'une seule personne qui écrit, qui parle et qui agit*. Bien sûr, il est question d'autres personnes qui ont par le passé fait certaines actions. Mais le moment de l'écriture et le moment de la relation de ces actions passées d'autres personnes est toujours un moment à une voix, un moment uni-vocal. Cela prouve que l'écriture qui constitue une forme de conceptualisation de cette « nature » est déjà une écriture incapable de donner une place à l'autre. Une écriture qui demeure par défaut sans dialogue.

Un exemple se trouve dans *Walden* de Thoreau. Toutes les rencontres de Thoreau sont relatées sans dialogue. L'inaptitude de cette écriture à penser une nature-avec-l'autre trouve une illustration frappante quand celui-ci rapporte l'expérience de sa rencontre des esclaves fugitifs :

> « Men of almost every degree of wit called on me in the migrating season. Some who had more wits that they knew what to do with; runaway slaves with plantation manners, who listened from time to time, like the fox in the fable, as if they heard the hounds a-baying on their track, and looked at me beseechingly, as much as to say, / "O Christian, will you send me back?" »[40]

Il décrit finement les expressions, les traits de caractères de cet esclave fugitif allant même jusqu'à « deviner » ce que celui-ci ou celle-ci dirait, « comme s'il parlait », sans pour autant accorder à cet esclave une parole, une voix, bref une place d'acteur à ses côtés, et une participation dans l'*écrire* – et non l'écrit – de l'expérience de cette nature. Il fut ainsi établi

[40] Thoreau, Henry D., "Walden", in *Walden and Civil disobedience*, New-York, Penguin Classics, 1983 [1854], p. 198.

qu'écrire la nature (*nature writing*), consiste nécessairement à écrire sans autres, à écrire sans autres humains.

Les lecteurs sont non seulement ceux qui ne sont pas là au moment de l'écriture ou au moment des scènes décrites, mais plus encore, ce sont ceux qui ne peuvent pas être avec l'acteur ou le narrateur au moment de la scène. Évidemment l'on peut s'imaginer être *à la place de* Thoreau, de Rousseau, d'Aldo Leopold, naviguer sur cet étang, se promener dans les bois de Genève et méditer dans le comté du Sauk dans l'État du Wisconsin. Cependant, le lecteur n'est pas invité à être avec un autre dans ces espaces, à moins que l'être-avec se dissout dans un *un* inséparable. Il n'y a jamais qu'un avec la nature. Demeure ainsi une inaptitude à pouvoir retranscrire une conceptualisation de cette nature à partir d'une expérience collective, voire conflictuelle.

En dernier lieu, ces scènes se déroulent toutes dans des espaces ruraux, des campagnes, des montagnes, des étangs. Cette localisation de la « nature » passe sous silence les espaces urbains, lieux de socialisation et de vie collective. La nature est pensée comme étant localisée en un lieu, et un lieu seulement. La conséquence d'une telle conception fut l'exclusion d'autres espaces d'un souci écologique. C'est en remettant en cause cette rupture que Mike Davis présente une écologie des bidonvilles[41].

## La politique de l'apolitique : l'absence du monde comme visée

Les conditions rendant possible cette rencontre avec la « nature » sont occultées. Plus problématique encore, il semble que ce n'est qu'à la condition que l'on se soit extrait de la société, extrait de la compagnie et du monde qu'une énonciation de la nature est possible. Il apparaîtrait qu'il faille se poser hors du monde pour pouvoir énoncer et écrire la nature. La position hors-monde devient alors la condition de possibilité de cette nature-là. Cette absence des autres dans la conceptualisation de la nature chez ces auteurs ne peut être balayée comme étant le simple résultat d'une pratique propre à ladite culture américaine [42]. Cette absence témoigne d'une impasse conséquente. C'est une pensée de la nature qui ne peut prendre en charge ses conditions de possibilités.

[41] Davis, Mike, *Le pire des mondes possibles, de l'explosion urbaine au bidonville global*, (trad. Jacques Mailhos), Paris, La Découverte, 2006.
[42] Nash, Roderick Frazier, *Wilderness and the American Mind*, New Haven & London, Yale University Press, 2001.

Outre cette ombre majeure dans la conceptualisation de la nature, cette condition apolitique se vérifie dans les faits par une *politique de l'apolitique*. Elle se traduit par des politiques de conservation qui ont pour visée l'instauration de ces conditions apolitiques et asociales de l'expérience de ce qui est alors nommé « nature ». L'illustration la plus dramatique de cette politique de l'apolitique est l'invention de la *wilderness*. La *wilderness* ne peut penser les processus économiques, politiques et parfois guerriers qui la rendent possible. Une terre qui fut habitée par d'autres personnes qui furent chassées, expulsées de force, et virent leurs terres usurpées fut par la suite transformée en nature sauvage. Les conséquences politiques de cette conception apolitique de la nature sont les souffrances de celles et ceux qui se voient imposer cette nature, à l'instar des *Native americans* et des paysans de Seguin. Cette conception apolitique de la nature fut déclinée dans une pensée de la préservation écologique qui prend pour but l'absence de monde. Le travers de cette pensée est l'adéquation qui fut appliquée faisant de l'instauration d'une absence de monde l'essence de l'action écologique.

## D. Pour une écologie-du-monde : une proposition positive

Empreint de ces critiques et réflexions suscitées par une véritable *praxis* de l'action écologique de la Caraïbe, je propose ici une autre conceptualisation de l'écologie. En dépit de la pertinence dans les Caraïbes et dans les situations coloniales dans le monde, l'écologie décoloniale comporte deux impasses non négligeables. La première réside dans l'aporie apparente entre la tentative de dépasser voire renverser une conception coloniale du monde et de la nature, tout en maintenant une référence à celle-ci. Qu'il s'agisse de « l'écologie coloniale » ou de « l'écologie décoloniale », le monde colonial et l'habiter colonial demeurent toujours les référents. Bien évidement cette référence reste nécessaire dans les Caraïbes qui connurent littéralement une fondation coloniale. Liée à la première, la seconde impasse est l'incertitude qui entoure toujours le préfixe « dé ». Que signifie ce « dé » dans décoloniale ? Qu'ouvre-t-il ? De quelle manière ce « dé-colonial » diffère du « colonial » ? Ces deux impasses pointent l'aporie d'une écologie qui, souhaitant proposer une alternative, revient constamment à la référence coloniale comme d'un indépassable : l'écologie décoloniale se définissant comme le négatif de l'écologie coloniale. Il est opportun, me semble-t-il, d'inventer une conceptualisation de l'écologie non pas qui fasse fi de la constitution coloniale du monde, mais qui soit capable d'élaborer une pensée qui, dans la *praxis* comme dans le vocabulaire et les scènes mobilisés, puisse aller au-delà de la colonisation. C'est dans ce but que je développe ici une *écologie-du-monde*.

Le premier trait de l'écologie-du-monde se trouve dans le choix de son objet : le monde. Ce choix atteste d'un déplacement de l'objet de l'écologie au-delà des termes de « nature », « terre », « écosystèmes », « l'environnement », « biodiversité », « planète » ou encore « non-humain ». Cela ne signifie pas que ceux-ci ne soient pas au centre des préoccupations de cette pensée. Comment le rappellent Catherine et Raphaël Larrère, l'on ne peut se débarrasser de la nature, ni changer cette ontologie centrale de la modernité occidentale par une simple décision[43]. Au contraire, ce déplacement indique que ces « termes », centraux dans cette pensée, n'en sont pourtant pas la visée. Il ne s'agit plus de faire de la nature l'objet de l'écologie. Il ne s'agit pas non plus de faire de la « nature » un problème, mais bien de faire du « monde » le problème et l'objet de l'écologie.

Avant de préciser ce que ce « monde » sous-entend, il convient de noter que ce mot ne contient pas les mêmes propensions à partitionner que les mots « nature » et « environnement ». J'ai indiqué que ces termes amènent un flou discriminant qui requiert de différencier ce que la nature est, de ce qu'elle n'est pas, ce que l'environnement est, de ce qu'il n'est pas. Ces mots exigent d'emblée cette rupture décrite en amont. Au contraire, le mot « monde » amène une interrogation sensiblement différente, donnant lieu à *une polysémie accueillante*. Celui-ci évoque dès le départ un ensemble possiblement sans limite. Le mouvement de l'interrogation soulevée par le mot « monde » et ses différentes acceptions est inverse. Il ne s'agit plus d'un mouvement de réduction, de rétrécissement, mais bien d'agrandissement, d'élargissement. Que le monde soit pris dans le sens d'Hannah Arendt des affaires humaines, des espaces entre les hommes, qu'il soit entendu dans le sens de Serres, c'est-à-dire de la planète Terre avec ses différents écosystèmes, ses paysages, sa faune, sa flore, qu'il s'agisse du nombre de personnes dans un auditoire, qu'il s'agisse de l'univers comme système organisé, qu'il s'agisse de la société ou d'une époque passée, ce mot, par sa polysémie, présente une propension à inclure plutôt qu'à exclure. L'opération cognitive requise par ce mot n'est plus celle d'un confinement, d'une séparation entre différents espaces et différentes expériences mais bien celle d'une interrogation sur toutes les scènes, les expériences, les espaces ce qu'il serait possible d'y mettre. La sensation de vertige que l'on peut avoir à le prononcer vient plutôt de la tâche à la fois immense, à la fois toujours infinie

[43] Larrère, Catherine & Raphaël, *Penser et agir avec la nature*, Paris, La Découverte, 2015, pp. 10-11 : « Mais si l'on ne peut continuer à se soucier de la nature à l'aide des couples d'oppositions qui ont longtemps fait référence, cela signifie-t-il qu'il faut renoncer à parler de nature ? Nous ne le pensons pas. Ne serait-ce que parce que l'on ne se débarrasse pas si facilement de la nature. La notion n'est pas universelle, mais c'est bien parce qu'il s'agit d'une catégorie occidentale que cela nous condamne, jusqu'à un certain point, à y rester attachés. On ne change pas d'ontologie, ni de façon de s'exprimer, sur simple décision, et les catégories par lesquelles on peut tenter de remplacer la nature ( les humains, et les non-humains, ou la biodiversité) sont elles aussi occidentales.».

d'énumérer et de retracer tout ce qu'il est possible d'y inclure. L'objet de cette écologie n'est plus une partie sélectionnée et identifiée mais bien le monde comprenant toutes ses composantes possibles, un monde accueillant où humains et non-humains peuvent prendre place. Au-delà de cette polysémie accueillante, je dois ici préciser quelque peu cette écologie-du-monde.

## Du monde entre les hommes au monde avec les non-humains

Dans cette écologie une attention particulière est portée au monde au sens d'Hannah Arendt, c'est-à-dire à cet espace institué par l'action politique, qui à la fois sépare et relie les hommes entre eux. Il s'agit d'un monde politiquement organisé au sein duquel les hommes agissent et se reconnaissent une même scène. La focalisation première sur cette compréhension politique du monde n'est pas une relégation des non-humains au second plan. Celle-ci découle simplement de la réalisation théorique et pragmatique du fait que le monde politiquement organisé entre les hommes demeure *la condition d'une pensée de l'écologie*. C'est bien parce qu'il y a un espace entre les hommes que la destruction de la nature et l'industrialisation de la chair animale peut devenir un problème politique. De plus, ce monde entre les hommes est aussi la condition d'un « agir écologique », c'est-à-dire de la mise en place d'actions et de politiques publiques en vue de faire face à la crise écologique. Contrairement au fantasme d'une humanité en un seul bloc de certains théoriciens de l'écologie, ni l'homme ni l'humanité n'agit face à ladite « nature ». La pluralité des hommes est une condition de l'existence-sur-Terre, le monde est le nécessaire espace institué entre les hommes permettant la prise de décisions et la conduite d'actions écologiques.

Cette approche n'est pas le choix d'un anthropocentrisme face à un biocentrisme qui placerait l'homme comme fin et valeur de toute de chose. Elle ne découle pas d'une considération éthique sur la valeur de la nature, des hommes ou des non-humains. Cette approche refuse la rupture et l'alternative aporétique mise en place par cette conceptualisation de l'écologie à partir de la nature ou encore par les théories de Michel Serres. La préservation de l'environnement et l'attention portée à la nature ne supposent pas la fin du monde entre les hommes. En d'autres termes, il n'y a pas à choisir entre la cité et la nature. La cité est la condition de possibilité d'une pensée politique de la nature. En ce sens, il faudrait plutôt parler de « cosmocentrisme », en ce que c'est bien le monde qui est en jeu.

Cette focalisation première est accompagnée d'une seconde qui se démarque de la compréhension arendtienne du monde. Le monde au sens d'Hannah Arendt est bel et bien un

espace entre les hommes. Chez Arendt, il n'y a pas de monde qui s'installe entre les hommes et les non-humains. Pourtant les non-humains constituent l'un des enjeux fondamentaux de la pensée écologique. Quels statuts conférer aux non-humains (nature, animaux, biodiversité) ? Quelles considérations morales reconnaître aux animaux, aux arbres, aux roches ? Comment faire de la nature ou des terres sacrées des sujets de droit ? Toutes ces interrogations rejoignent une question centrale qui est bien celle d'une *composition* avec ces objets, ces choses, ces animaux, ces plantes aujourd'hui. Comment composer le monde avec les non-humains ?

Jusqu'à présent, les tentatives de conceptualisation de cette participation des non-humains à un monde politiquement organisé reproduisirent les formes des relations des hommes entre eux. Il fut question par exemple d'étendre la considération morale de l'autre homme à l'autre non-humain[44]. Il fut aussi question de faire de ceux-ci des sujets de droits à l'instar des hommes[45]. La proposition politique la plus poussée est bien celle de Bruno Latour. Ce dernier suggère l'institution de rapports démocratiques aux non-humains avec des dispositifs comprenant une chambre haute et une chambre basse, des porte-paroles pour les noms humains et des collectifs comprenant humains et non-humains[46]. Cette considération d'une participation politique des non-humains au monde s'est traduite par la tentative de penser ceux-ci dans des rapports similaires aux hommes. En d'autres termes, Latour entend faire ce qu'Arendt ne fait pas, à savoir de construire un monde entre les hommes et les non-humains.

Si je rejoins Bruno Latour dans la réalisation du fait que des non-humains peuvent avoir des effets politiques sur le monde entre les hommes, en faisant en un sens des « acteurs » comme je l'ai montré en première partie de thèse, cela ne signifie pas pour autant qu'il soit possible d'instituer un monde entre ces hommes et les non-humains, semblable au monde entre les hommes. Si les non-humains ont une portée politique cela n'équivaut pas à l'institution d'une communauté politique entre les hommes et les non-humains, ni même à la création de collectifs politiques. Cela ne résulte pas d'une question d'intelligence de certains animaux, ni de la capacité à ressentir, à éprouver du plaisir ou du déplaisir, ni même de la

[44] Singer, Peter, *animal liberation: a new ethics for our treatment of animals*, New York, New York review, 1975.
[45] Stone, Christopher *Should tree have standing? And other essays on law, morals and the environment*, Dobbs Ferry: Oceana publication, 1996.
[46] Latour, Bruno, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La découverte, Paris 1999, p. 294 : « Je ne demande qu'une minuscule concession : qu'on étende la question de la démocratie aux non-humains ».

question d'une valeur morale. En cause ici est l'impossibilité de ces non-humains à pouvoir parler, à pouvoir réfuter leurs représentants et porte-paroles, à exiger des droits, à faire part d'une revendication d'égalité et instituer un litige. Bref, le non-humain n'agit pas politiquement de la même manière que les hommes agissent entre eux.

Toutefois, cette impossibilité de communauté politique ne signifie pas non plus que ces non-humains ne font pas partie du monde. Il s'agit plutôt de reconnaître que les manières par lesquelles ils composent le monde ne se déploient pas forcément par des relations politiques, bien que celles-ci soit politiquement significatives. Aussi est-il nécessaire de penser autrement les formes de communauté qui se créent entre humains et non-humains au sein du monde. Je propose de penser ces formes de communauté non pas comme d'un monde qui est institué entre les hommes et les non-humains, mais plutôt comme d'un monde des humains *avec* les non-humains. La distinction faite par les termes « entre » et « avec » indique les natures différentes des espaces institués d'une part, entre les hommes entre eux et d'autre part, entre les hommes entre eux et les non-humains, bien que ceux-ci participent d'un même monde. *En ce sens, par une écologie-du-monde, j'entends un monde entre les hommes avec les non-humains*.

Une telle conception du monde évite deux écueils. D'un côté elle évite l'écueil d'une conception politique du monde restreinte aux affaires humaines qui fait fi des non-humains. En particulier elle évite une pensée des affaires humaines qui seraient aveugles aux manières dont elles sont elles-mêmes affectées par les non-humains. Dans cette perspective, à la métaphore du monde d'Hannah Arendt comme d'une table posée sur un sol fixe, celle du navire me semble plus propice à cette écologie-du-monde. De même, si par son concept de « Tout-monde » Édouard Glissant tente de penser ensemble les rencontres, les changements des diverses identités et culture du monde, les non-humains y demeurent absents. D'un autre côté, cette conception évite l'écueil exemplifié par Serres d'une prise en compte de la nature qui signifie la fin du monde entre les hommes.

## Depuis sa présence dans le monde

Il convient ici de préciser l'emploi des tirets dans l'expression « écologie-du-monde ». L'écologie-du-monde que je décline n'est pas une écologie du monde, au sens d'une étude des relations sociales ou/et thermodynamiques entre les divers éléments et parties du monde. Il ne s'agit pas d'une circonscription analytique du monde qui d'une part, présumerait déjà de qui et de quoi il fait, d'autre part, prendrait pour point de départ une position hors-monde. Ces

tirets indiquent une pensée des problèmes écologiques qui se fait depuis *sa présence dans le monde*. De manière analogue à l'appel de Castoriadis à faire preuve d'élucidation lors de la construction de concepts et de théories[47], il est question ici d'avancer une conceptualisation de l'écologie qui soit cohérente avec la condition d'être biologique, social et politique dans le monde du penseur. J'ai rappelé plus haut que l'écologie fut animée par une conception de la nature qui n'englobe pas les conditions sociales et politiques de sa production. C'est précisément ce que pointent Guha et Martinez-Allier à travers la thèse de Trevelyan, d'une invention post-matérielle de la nature[48]. La nature du Rousseau des *Rêveries* fait fi non seulement des conditions économiques, mais aussi des conditions sociales qui la rendirent concevable. Si Thoreau affronte la question économique tentant de subvenir à ses besoins par lui-même, il élude malgré tout les conditions sociales qui lui permettent de s'installer autour de Walden pond, son statut social d'homme Blanc non menacé par les chasseurs d'esclaves du sud des États-Unis, et finalement la nécessité d'être au voisinage d'une ville pour pouvoir faire réparer ses chaussures de temps à autre.

L'écologie-du-monde a la présence dans le monde comme condition. Cela signifie qu'elle implique une conception de la crise écologique qui prend en charge l'existence du penseur dans le monde, au sein d'une pluralité comprenant ses organisations politiques et ses diverses conditions sociales. J'ai montré en quatrième partie de thèse le point hors-du-monde depuis lequel Lovelock conçoit la planète terre comme un foyer de l'humanité. Il faut être astronaute pour que la Terre se révèle comme un foyer. Une illustration cinématographique fut le film *Home* de Ian Arthus Bertrand qui, décrivant la planète Terre comme un foyer, adopta constamment une perspective photographique depuis un hélicoptère, depuis un point hors-sol, hors-Terre[49]. Une telle pensée de l'écologie hors du monde est déployée dans le cas du Parc de la Visite en Haïti, mais aussi celui de Vieques à Porto Rico. La nature est présentée comme le lieu où il est impossible d'être (Vieques), où d'où l'on ne devrait pas tirer sa subsistance (Haïti). C'est une critique similaire que fait Peter Sloterdijk concernant la pensée

[47] Cornélius Castoriadis, L*'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, pp. 8-9 : « Ce que j'appelle élucidation est le travail par lequel les hommes essaient de penser ce qu'ils font et de savoir ce qu'ils pensent. […] Ce faire et ce représenter/dire s'instituent aussi historiquement, à partir d'un moment, comme faire pensant ou pensée se faisant. […] Ce n'est jamais le *logos* que vous écoutez ; c'est toujours *quelqu'un*, tel qu'il est, de là où il est, qui parle à ses risques et périls, mais aussi aux vôtres. ».
[48] Guha & Martinez allier, « l'environnementalisme des riches », in Hache, Émilie (ed), É*cologie politique, cosmos, communautés, milieux*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012, pp. 51-65.
[49] Arthus-Bertrand, Yann, *Home* [film], Paris, Europacorp Elzévir film, 2009.

de la Terre à partir du globe, qui place l'observateur à la « frontière entre la Terre et le Néant »[50].

Aussi l'écologie-du-monde rejoint-elle le geste de Giovanna Di Chiro qui entend « ramener l'écologie à la maison »[51]. Il ne s'agit pas seulement de montrer les répercussions politiques et sociales des problèmes écologiques. Il s'agit de prendre pour point départ de la pensée écologique, cette condition d'un être tenu dans ces entrelacs et dans ces relations sociales. Un exemple d'une telle pensée est offert depuis le tableau *Slave ship* de Turner. Comme je l'ai souligné au chapitre précédent, Turner révèle les configurations sociales et politiques qui littéralement construisent l'évènement climatique. Contrairement à Michel Serres, Turner expose ce qui arrive dans ce type de navire là, dès lors qu'il apparaît menacé par un cyclone. Pour ce faire, il adopte cependant la position d'un spectateur omniscient, délié de la scène. Face au tableau, le spectateur ne prend pas part à la scène. Il n'est ni sur le bateau, ni dans l'eau. Il est, de manière analogue à l'observateur de Sloterdijk du globe, à la frontière entre cet océan et le néant. Nous avons vu que Conrad livre dans *Typhon* une pensée située menant un récit depuis l'expérience du second Jukes *sur le navire*. De même, le poète David Daberdeen propose une réinterprétation de la scène peinte par Turner depuis la perspective des esclaves jetés à la mer dans son poème intitulé *Turner*[52]. Ce geste de l'écologie-du-monde ne signifie pas que toutes les problématisations des questions écologiques doivent être reliés à des expériences sensibles. Cela veut dire simplement que l'on ne peut occulter l'expérience sensible comme point de départ.

## La pluralité et la conflictualité : conditions d'une pensée *et* d'un agir écologiques

Le second sens de l'usage des tirets de l'expression « écologie-du-monde », est un prolongement de la réalisation de sa présence dans le monde. C'est la réalisation de l'existence d'une pluralité conflictuelle d'êtres humains sur terre, comme condition de la problématisation des enjeux écologiques. Contrairement aux conceptualisations militantes et

[50] Sloterdijk, Peter, *Palais de Cristal, à l'intérieur du capitalisme planétaire*, (trad. Olivier Mannoni), Paris, Pluriel, 2011[2005], pp. 49-50 *:* « Le globe peut se trouver sur un socle précieux avec des pieds ciselés en bois de rose, enchâssé dans un anneau de méridien métallique ; il peut faire à l'observateur l'effet d'un paradigme de la visibilité et de la possibilité d'établir correctement une limite : il restituera pourtant toujours l'image d'un corps auquel manque le bord protecteur, la voûte sphérique externe. Ce qui se trouve à sa surface, apparaît déjà comme un extérieur. Ce que l'on appelle l'Exister dans la philosophie des XIX$^{e}$ siècle et XX$^{e}$ siècle est ainsi explicité par tout globe terrestre : Quand on l'observe, on est invité à se concevoir comme une créature située à la frontière entre la Terre et le Néant.» .

[51] Di Chiro, Giovanna, « Ramener l'écologie à la maison », in Hache, Émilie (ed), *De l'univers clos au monde infini*, Paris, Éditions Dehors, 2014, pp. 191-220.

[52] Daberdeen, David, *Turner: new and selected Poems*, Peepal, Tree, Leeds, 2002.

scientifiques de la crise écologique qui partent des catégories de « l'homme » ou de l'« humanité », l'écologie-du-monde a la pluralité des hommes, leurs interactions conflictuelles comme conditions de la problématisation de la crise écologique. Cette condition apolitique de la pensée des problèmes écologiques qui absout les hommes dans « l'homme » ou « l'humanité » est flagrante dans l'un des livres les plus importants du XX[e] siècle du mouvement écologique : *Silent Spring* de Rachel Carson[53]. Là, Carson décrit méticuleusement les méfaits de l'usage de molécules chimiques telles que le DDT comme insecticide affectant l'ensemble des écosystèmes, incluant les sols, la chaîne alimentaire, les eaux souterraines, les animaux et les hommes. Celui-ci tue les insectes, tue la vie et par voie de conséquence tue aussi les hommes. L'on remarquera que dans ce livre, Carson n'adopte pas les scènes pastorales, ni celles de forêts des penseurs de la nature. Au contraire, elle part d'une ville fictive qui se retrouve touchée par cette molécule. Toutefois, dans ce livre phare du mouvement écologiste mondial, il n'est jamais question que d'un « nous » abstrait (*we*), ou encore de « l'homme » (*man*). La conception monolithique informe tant les utilisateurs du DDT (*we have*), que les impacts sanitaires (*human price*). Cela ne signifie pas que ce livre n'est pas politique, particulièrement au vu de la critique sous-jacente de l'industrie chimique. Cela prouve plutôt que la conceptualisation des problèmes écologiques engendrés est attenante à une pensée apolitique de « l'homme ».

Cette condition apolitique de la pensée des problématiques écologiques n'est pas l'apanage de quelques auteurs. Elle représente au contraire la manière dominante de concevoir les problèmes écologiques aujourd'hui. Peut-être pensait-on que cette pensée universalisante d'un homme permettait une diffusion plus large de cette problématique. Nonobstant l'indéniable talent d'écrivaine de Carson, cette assertion paraît être vérifiée eu égard au livre de Murray Bookchin *Our synthetic environment*, paru la même année qui attirait l'attention sur les dangers des insecticides tout en conservant sa critique sociale[54]. Comme le remarquent Elizabeth Deloughrey et George Handley, ce livre fut rapidement laissé de côté dans la pensée écologiste[55]. Or, comme je l'ai exposé dans mon étude de l'usage du CLD, parent du DDT, aux Antilles la constitution de cet usage de pesticides en problème politique, la composition des groupes et acteurs qui agissent, et les conséquences socioéconomiques et sanitaires de cet usage révèlent toujours une pluralité d'individus face à cette destruction écologique. De plus,

[53] Carson, Rachel, *Silent Spring*, Londres, Penguin Books, 1965 [1962].
[54] Bookchin, Murray, *Our synthetic environment*, New York, Knopf, 1962.
[55] Deloughrey, E. & Handley, G., « toward an aesthetics of the earth », in Deloughrey, E. & Handley, G (ed.), *Postcolonial ecologies: literatures of the environment*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 15.

dans les cas des Antilles, c'est bien l'existence d'une pluralité en conflits qui rendit possible la constitution de cette pollution environnementale en crise politique, contrairement à d'autres lieux où cette molécule fut utilisée sans donner suite.

Si Bruno Latour voit dans le concept d'anthropocène la possibilité de penser une humanité divisée[56], il me semble au contraire que celui-ci ne fait que renforcer cette pensée monolithique des hommes. Ce n'est qu'à la condition de penser les hommes comme d'un ensemble, qu'il est possible de calculer alors leurs puissances géologiques et de concevoir l'anthropocène. Si l'anthropocène en tant que concept utilisé pour la première fois par le chimiste Paul Crutzen en 1995 permet de penser d'une nouvelle façon les influences des activités humaines sur la géologie de la planète, celui-ci ne permet pas une pensée politique de l'existence des hommes sur Terre. Il serait pertinent au contraire d'inventer une conceptualisation des problèmes écologiques capable de saisir ces puissances massives et conséquences globales des activités humaines tout en maintenant cette condition de pluralité. C'est bien cette absence de la pluralité dans la pensée de ces problèmes écologiques globaux, qui donne lieu, comme l'affirment Pierre de Jouvancourt et Christophe Bonneuil, à une pensée de l'anthropocène comme d'une épopée progressive et évolutive de l'humanité à une voix, qui occultent les actions politiques des hommes[57].

Cette condition de la pluralité et de la conflictualité ne saurait être oubliée dans la pensée du développement technologique et dans la course lancée au milieu du siècle précédent vers une conquête de l'espace. Cet acosmisme de la course effrénée vers l'espace déjà soulevé par Arendt[58], n'est pas la fin de la pluralité. Le poète américain Gil Scott-Héron, le rappelle en pointant les inégalités sociales concomitantes à cette « épopée » technologique vers l'espace à travers son poème *Whitey on the moon*. Scott-Héron met en parallèle les conditions d'habitat déplorables des Noirs dans les villes américaines et les criantes inégalités sociales avec l'arrivée des Américains sur la Lune. Sa sœur vivant dans un appartement délabré se fait mordre par un rat. Scott-héron n'a pas assez d'argent pour payer la facture du

[56] Latour, Bruno, « L'anthropocène et la destruction de l'image du globe », in Hache, Émilie (ed.), *De l'univers clos au monde infini…*, p. 36 : « C'est pourquoi l'anthropocène, malgré son nom, n'est pas une extension immodérée de l'anthropocentrisme, comme si nous pouvions nous enorgueillir d'avoir été changés pour de bon en une sorte de Superman volant rouge et bleu. C'est bien plutôt l'humain comme agent unifié, comme simple entité politique virtuelle, comme concept universel, qui doit être décomposé en plusieurs *peuples* distincts, dotés d'intérêts contradictoires, de mondes divergents, et convoqués sous les auspices d'entités en guerre – pour ne pas dire de divinités en guerre ».

[57] Jouvancourt, Pierre & Bonneuil, Christophe, « En finir avec l'épopée, récit, géopouvoir et sujets de l'anthropocène », *in* Hache, Émilie (ed.), *De l'univers clos au monde infini…* , pp. 57-105.

[58] Arendt, *CHM*, chapitre VI *La Vita activa* à l'âge moderne, pp. 315-404.

docteur, ou encore son loyer qui vient d'augmenter. Ils demeurent sans eau chaude, sans toilettes, sans lumière, dans le même moment où « whitey is on the moon », (l'homme Blanc est sur la lune). Scott-Heron conclut son poème dénonçant cette injustice et propose d'envoyer les factures du docteur à l'homme Blanc sur la lune[59].

Au contraire, l'écologie-du-monde a la pluralité et la conflictualité comme condition d'une conceptualisation des problèmes écologiques. Une telle conceptualisation est à l'œuvre dans le roman *Gouverneurs de la Rosée* de Jacques Roumain. Outre le fait d'avoir porté à la connaissance la situation écologique d'Haïti relative à la déforestation et la résultante érosion, Roumain présente une nature haïtienne à partir d'une pluralité. Plus encore, il dévoile cette nature à partir de conflits sociaux et de conflits politiques. Cette nature haïtienne est écrite depuis des oppositions entre différentes familles, entre divers clans, entre amis, entre amoureux, entre paysans et citadins, entre paysans et autorités politiques. C'est ainsi que ce court roman, sur fond de dégradation de l'environnement vécu des paysans est parsemé de dialogues, de personnages différents, hommes et femmes.

Il est possible de critiquer, comme je l'ai fait en troisième partie de thèse, l'idée d'un sacrifice de la justice nécessaire pour l'union entre les hommes permettant d'agir face à ces problèmes d'ordre écologique. Empreint de marxisme, cette union pour Roumain apparaît comme la condition de l'émancipation des paysans de l'oppression des autorités citadines. Cependant, il faut bien remarquer d'une part que cette union ne gomme pas les différences d'appartenances. De plus, elle n'est pas exclusive, tout le monde n'est pas d'accord. D'autre part, cette union pour l'action écologique est belle et bien une union politique. Elle intervient à la suite d'un ensemble de rencontres chez les uns et les autres, de dialogues, d'accords et de désaccords, attestant d'un véritable agir commun depuis une pluralité divisée. Ainsi dans ce roman, non seulement la nature apparaît depuis cette conflictualité, mais plus encore, l'agir qui s'en suit, montre une nécessaire composition, un ensemble de dialogues, de concertations, de rencontres et de désaccords. La portée fondamentale de son geste fut d'amener une conceptualisation des problèmes écologiques qui ne peut exclure la pluralité et de la portée conflictuelle de l'existence des hommes sur terre.

[59] Scott-Heron, Gil, « Whitey on the moon », *Now and then, the poems of Gil Scott-Heron,* Edinburgh, Payback press, [1990] 2000, p. 21.

## Le monde comme horizon : *faire monde*

Enfin, outre la présence dans le monde et l'existence d'une pluralité conflictuelle comme condition, l'« écologie-du-monde » indique aussi une pensée qui a le monde comme horizon. La question n'est pas ici « qui ou quoi compose le monde », mais bien « comment faire monde entre et avec ». Bien entendu, il n'est pas possible de composer le monde si l'on ne sait qui ou quoi le compose. Toutefois, la visée ici est différente. L'accent n'est pas mis sur l'inventaire en tant que tel des hommes, des formes, des entités qui peuplent le monde, mais plutôt sur l'horizon d'une organisation commune, d'une configuration par lesquelles ceux-ci partagent un monde de différentes manières. Il s'agit d'une pensée de l'écologie qui a le monde, la possibilité d'établir ces espaces d'égalité et de liberté entre les hommes, et de maintenir ces relations avec les non-humains comme visée. Cette pensée de l'écologie ne porte plus sur l'objet à préserver ou à défendre. Il s'agit au contraire de s'interroger sur le monde engendré par cette action de préservation. Il ne s'agit plus uniquement de préserver la biodiversité, préserver la planète, ou préserver la forêt. L'interrogation est tout autre. Qu'advient-il du monde dès lors que se poursuit cette déforestation ? De même, quel monde est institué par ces actions de préservation de forêt ? Qu'advient-il du monde entre les hommes ? Et qu'advient-il des relations entre ces hommes et les non-humains ?

Cette écologie-du-monde partage les tentatives des diverses écologies sociales (Bookchin, Eloi, Lowy, Foster) à l'écoute tant des revendications de justice sociale que des enjeux de préservation de l'environnement. Cependant, la visée est différente. Il ne s'agit pas de s'interroger sur les manières dont les impératifs de protection de l'environnement peuvent prendre en compte les inégalités sociales et inclure les locaux à travers des concertations. Il ne s'agit pas non plus de s'interroger sur les manières dont la justice sociale, et l'émancipation politique face aux formes de discrimination peuvent inclure les enjeux de protection de l'environnement. Si dans les pratiques des alliances et des coalitions sont possibles, cette écologie du monde est une tentative d'une conceptualisation commune comme point de départ. Cette proposition n'est pas un programme de l'écologie, ni une peinture de ce qu'elle devrait être. Elle ne contient pas une description utopique du monde à la manière de Glissant[60], ni un projet à l'instar du « projet global autour du biologique » qu'il défendit avec Chamoiseau[61]. Les formes d'organisations politiques, les types de relations sociales et

[60] Glissant, Édouard, *Traité du Tout-monde : poétique IV*, Paris, Gallimard,1997, pp. 226-233.
[61] Chamoiseau, Patrick, « Plaidoyer pour un projet global autour du biologique », in Boutrin, Louis (ed), *La tribune des Antilles*, N°23, Fort-de-France, Éditions la tribune des Antilles, juin 2000, pp. 19-25.

anthropologiques sont toujours à inventer et à réinventer. Il est question au contraire, d'inscrire ces différents thèmes et enjeux dans la perspective d'un monde commun entre les hommes et avec les non-humains. Il s'agit d'une incitation à se déprendre d'une pensée partitionnée du monde et envisager une conception de l'écologie au sein d'un monde comprenant ses diverses relations entre les hommes et avec les non-humains.

## E. Pour une politique de la relation

L'écologie-du-monde s'accompagne d'une politique correspondante que je nomme une *politique de la relation*. Cette politique de la relation est une réponse à la séparation moderne nature/culture qui diffère, par sa nature, des deux courants critiques de la modernité que sont le mouvement écologique et la pensée postcoloniale/décoloniale. L'écologie décoloniale caribéenne a la particularité de concentrer une critique de la rationalité moderne européenne à partir de deux héritages critiques différents : une critique écologiste ; et une critique postcoloniale/décoloniale. Au fond, ces deux ensembles de courants critiques de la modernité pointent vers un même processus d'institution dualiste d'une rupture, construisant un centre face à un autre. D'un côté, le mouvement écologiste dénonce l'exploitation d'un autre (la nature, l'environnement, la terre) par un centre (les activités humaines). D'un autre côté, les courants des pensées postcoloniales et décoloniales critiquent cette centralité de l'Europe et de l'Occident face aux subalternes, aux ex-colonisés, à ceux vivant dans le tiers-monde, bref, à ces « damnées de la terre »[62].

Dans ces deux ensembles de pensées, le premier moment de la critique a été double. Dans un sens, il s'est agi de révéler les formes d'exclusion à l'œuvre par cette modernité occidentale, et d'analyser les manières dont celle-ci fut incapable d'assumer une existence avec l'autre humain et l'autre non-humain. Pour exemple, *la double conscience de la modernité* de Paul Gil Roy, la question posée par Gayatri Spivak (can the subaltern speak), l'*Orientalisme* de Saïd, explorent ces mécanismes de création d'un autre sujet, d'un autre homme subalternisé, marginalisé par l'occident. De même, une critique écologiste montra comment la révolution industrielle et l'économie néolibérale capitaliste exigent l'exploitation de ces autres non-humains (nature, animaux, biodiversité, ressources). Dans un autre sens, cette critique a consisté à montrer l'existence de ces autres humains et non-humains, de ces autres sujets, de ces autres cultures et de leurs voix, courbés sous le poids de la modernité. Ce

[62] Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre,* Paris, Éditions la Découverte & Syros, 2002 [1961].

premier moment de la critique est le geste politique de la dénonciation des formes de domination de ce centre sur ces autres.

Ces deux ensembles trouvent aussi un second moment critique, parallèle au premier, qui propose cette fois de remettre en cause ce dualisme jugé comme étant à l'origine de ces multiples formes de dominations. Celle-ci est à l'œuvre dans la pensée postcoloniale à travers les travaux de Chakrabarty. Il s'agit d'instaurer une conception où l'Europe est une province comme une autre. Elle prend les formes d'une décolonisation épistémologique dans la pensée décoloniale où de nouvelles configurations et relations sont à inventer. Qu'il s'agisse des humains ou des non-humains, ce deuxième moment de la critique de la modernité met en avant des conceptions du monde où les *relations* entre ses divers éléments sont soulignées, reconnues, demandant une nouvelle attention. Un ensemble de travaux appartenant à ces deux ensembles critiques ont suggéré une pensée de la relation qui se déploie sur les plans ontologiques et épistémologiques, ou encore sur les plans esthétiques et poétiques. En m'appuyant sur deux exemples de formes les plus poussées de ce relationnisme, ceux d'Arne Naess et d'Édouard Glissant, j'explicite la manière dont cette politique de la relation, tout en s'inspirant de ces épistémologies et de ces esthétiques est une proposition différente.

## Au-delà de l'ontologie relationnelle

Jusqu'à présent ce relationnisme s'est exprimé sur les plans épistémologiques, ontologiques ou encore esthétiques. Parmi ces propositions, Naess et Glissant développent dans leurs champs respectifs deux des formes de relationnisme les plus poussées. Dans son livre *Ecology, community and lifestyle*, Naess énonce une écosophie, c'est-à-dire une conception particulière des problèmes écologiques à partir de sa propre échelle de valeurs[63]. L'un des apports majeurs de Naess fut de récuser l'ontologie principale à partir de laquelle les problèmes écologiques furent abordés, y compris par l'éthique environnementale, qui tient l'homme d'un côté, et l'environnement ou la nature de l'autre. Aussi privilégie-t-il le terme de « milieu » (miljø en Norvégien) à « environnement ». Naess fait appel à une ontologie *gestalt* du monde où « toutes les choses sont liées entre elles »[64]. Il est nécessaire pour Naess de remettre en cause les catégories même depuis lesquelles les problèmes écologiques sont

[63] Naess, Arne, *Ecology, community and lifestyle,* (trad. David Rothenberg), Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 37.
[64] Naess, Arne, *Ecologie, communauté et style de vie*, (trad. Charles Ruelle), Paris, Éditions MF, 2008[1989], p 99.

abordés « et de circuler de l'éthique à l'ontologie, et vice versa. »[65]. Il critique une aliénation du rapport au monde qui à son avis est à l'origine de la crise écologique :

> « Nous ne sommes pas hors du reste de la nature et, par conséquent nous ne pouvons en faire ce qu'il nous plaît sans nous changer nous-mêmes. Nous devons commencer par voir ce que nous nous faisons lorsque nous disons "changer uniquement la nature extérieure". Nous sommes une partie tout aussi intime de l'écosphère que nous sommes de notre société »[66].

Naess développe ainsi les manières dont l'ontologie *gestalt* permet de penser le « Je et le non-Je ensemble dans un tout »[67]. C'est bien en opposition à cette ontologie moderne qui sépare l'homme de la nature qu'il appelle à une identification du soi égotique, humain à un plus grand tout, comprenant le milieu[68]. « En nous identifiant à de plus grands touts, écrit Naess, nous prenons part à la création et au maintien de ces touts. *En cela, nous prenons part à leur grandeur* »[69].

Le geste théorique de Naess est radical en ce qu'il remet en cause une ontologie établie de la modernité. Son appel à interroger ce qu'il advient d'un nous lors de changements dits extérieurs est en ce sens très évocateur. Cependant, si Naess s'adonne à ce travail en profondeur, cette écosophie ne permet pas une compréhension politique de la crise écologique à au moins deux niveaux. D'abord, ce relationnisme ne permet pas de penser les rapports de « pouvoir » ou de force entre les divers éléments du milieu qui sont pensés en ensemble. Que tout soit relié au tout ne permet pas nécessairement de penser comment ce tout devient un monde, un monde entre les hommes avec les non-humains. Puis, cette écosophie n'aboutit pas à la compréhension politique de la crise écologique qui se fonde sur une pluralité de conceptions du monde, d'éthiques, voire d'ontologies, de valeurs, souvent en conflit.

## Au-delà de la poétique de la relation

Dans le courant de la critique postcoloniale et décoloniale de la modernité, une même critique peut être formulée à l'égard de la pensée du Tout-monde d'Édouard Glissant. L'une des contributions les plus importantes d'Édouard Glissant est sa pensée d'une « Relation ». Cette Relation expliquée dans sa *Poétique de la Relation* et son *Traité du Tout-Monde* est une

[65] Naess, *Ecologie, communauté et style de vie…*, p. 111.
[66] Naess, *Ecology, community and lifestyle…*, p. 165.
[67] Naess, *Ecologie, communauté et style de vie*, p. 103
[68] Ibid., p 254 : « En tant qu'egos, nous avons un pouvoir et une position extrêmement limités dans le tout, mais cela suffit pour déployer notre potentiel qui est beaucoup plus étendu que le potentiel de nos egos. Nous sommes donc plus que nos egos, et nous ne sommes pas des fragments, minuscules et impuissants. ».
[69] Ibid., p 254, je souligne.

proposition de penser le monde d'une manière différente de celle qui fut à l'œuvre dans la colonisation des Amériques à nos jours, symbolisée par l'Universel occidental, le territoire et l'identité-racine. Glissant situe l'origine des conquêtes sanglantes, des exploitations et esclavages multiséculaires, des discriminations raciales et replis identitaires d'aujourd'hui dans un imaginaire du monde dominé par la pensée de l'Un. Reposant sur une obsession de l'Être, du territoire et de l'identité-racine ancrés dans l'occident, cet imaginaire génère ces formes d'exclusions sociales et politiques, c'est-à-dire une impossibilité à penser l'autre dans le monde autrement que comme moyen ou ressource pour soi. Plus encore, cet imaginaire ne permet pas se penser avec l'autre. L'autre est perçu uniquement comme une menace à l'être, comme une menace à son identité.

C'est en réponse à cet imaginaire qui ne rend pas possible un vivre-ensemble, ni un véritable échange avec l'autre, que Glissant initie cette pensée de la Relation. C'est depuis cette pensée de la Relation qu'il développe son concept de « créolisation » et a recours à l'expression d'identité-rhizome à partir de Deleuze et Guattari. Il s'est attaché à montrer, à affirmer et à répéter qu'il est possible de « changer en échangeant avec l'Autre sans [se] perdre pourtant ni [se] dénaturer »[70]. Son *Traité du Tout-monde* est une tentative de penser les rencontres et les coexistences de multiples cultures dans un tout qui n'est pas totalisant. Il s'évertue à offrir une conception de ces rencontres, de ces relations par lesquelles les cultures n'ont pas à craindre l'autre, ni leurs propres changements. Ce tout-monde non totalisant découle du fait que les cultures préexistantes à la rencontre ne peuvent déterminer les fruits de celle-ci. La créolisation de Glissant n'est pas un mélange des cultures en tant que tel, ni une hybridation dont les résultats pourraient être déterminés par un savant calcul de leurs composantes. La créolisation est bien la création de quelque chose de nouveau, dont les chemins ne peuvent être prévus, ni déterminés par avance[71].

L'on comprend aisément l'importance d'une telle pensée depuis la scène première de la pensée de Glissant, la société créole de la Martinique. Pour Glissant, l'interrogation existentielle du Martiniquais, du Guadeloupéen, ou de l'Haïtien ne peut trouver une réponse qui prend les formes d'une genèse atavique à l'image de certaines sociétés européennes. Tout

[70] Chamoiseau, Patrick & Glissant, Édouard, *L'intraitable beauté du monde, adresse à Barack Obama*, Paris, Galaade éditions, Paris, 2009, p. 33.
[71] Glissant, Édouard, *Traité du Tout-monde*…, p. 37 : « La créolisation est la mise en contact de plusieurs cultures ou au moins plusieurs éléments de cultures distinctes, dans un endroit du monde, avec pour résultante une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse de ces éléments. ».

en affirmant la nécessité de reconnaître ce qui relève de soi[72] afin de pouvoir échanger avec l'autre[73], Glissant indique que cette reconnaissance peut se faire autrement que par le recours à une identité-racine qui exclut d'emblée l'autre. De même, l'actualité d'une Europe marquée par les replis identitaires et la montée politique des partis d'extrême droite face à l'arrivée de réfugiés politiques rappelle avec force l'importance d'une telle pensée aujourd'hui. Cependant, l'on ne peut que remarquer que cette pensée de la Relation du Tout-monde de Glissant est surtout une approche esthétique et poétique du monde. Dans l'œuvre de Glissant, il est question d'une *poétique* de la relation ou encore d'une nouvelle *esthétique* de la terre[74]. Si ce travail demeure ô combien nécessaire aujourd'hui, si les conceptions du monde, de la terre, des cultures et des identités comportent indéniablement une portée politique, il faut bien se rendre compte que cette conceptualisation de Glissant *n'est pas une pensée politique du monde*. La compréhension essentiellement esthétique et poétique du Tout-monde n'est pas une réflexion sur la cité, ni sur l'existence politique des hommes.

Cette absence d'une réflexion politique au sein de sa pensée du Tout-Monde se révèle par exemple quand Glissant aborde le geste de Mandela après sa libération pour sortir de l'apartheid. Glissant repère avec clairvoyance la manière dont Mandela s'ouvre aux identités des autres sans pour autant renier ses origines :

> « Il n'a rien renié de ses racines thembu et xhosa, il garde la nostalgie de son pays d'enfance, il est persuadé aussi que la société sud-africaine ne peut être que multi-raciale. Les deux sentiments ne sont pas contradictoires. Il n'est pas nécessaire de se renier pour s'ouvrir à l'autre. Des concitoyens peuvent être différents, sans avoir à « s'intégrer » pour travailler ensemble, vivre ensemble. La Nation en prend un sens nouveau. »[75]

En éclairant cette conception des identités raciales et ethniques en Afrique du Sud, Glissant laisse penser que cette ouverture aux identités des autres constituerait le geste fondamental de Mandela, voire son geste politique. Tout en précisant que l'on peut être

[72] Glissant, Édouard, *Poétique de la relation…,* p. 170 : « Écart par rapport à la norme préfixée, ou imposée, mais peut-être aussi par rapport aux normes ou aux croyances dont nous avons subi passivement l'héritage. Comment pratiquer cet écart, si nous n'avons pas auparavant, et pleinement maîtrisé ce qui est à nous et de nous ? ».

[73] Ibid., p 163-164: « Ici comme ailleurs, il faudra calculer ce qu'il faut consentir au mouvement planétaire de typisation des produits de consommation (actuel vecteur, en Martinique, de l'importation généralisée des produits français) et ce qu'il faut suggérer d'invention et de sensibilité nouvelle dans la fréquentation de produits « nationaux »./ C'est là que l'imagination et l'expression d'une esthétique de la terre, dégagée des naïvetés folkloriques, mais rhizomant dans la connaissance de nos cultures, deviennent précieuses. ».

[74] Ibid., p 165.

[75] Glissant, *Traité, du Tout-monde*…, p. 154.

ensemble en étant différent, cet ensemble est renvoyé à l'idée de « Nation ». Il se produit là une subreptice confusion entre les politiques identitaires et la question du vivre-ensemble.

S'il importa pour l'Afrique du Sud au sortir de l'apartheid d'inventer un autre récit national, capable de faire place aux diverses origines, ethnies voire races, de procéder littéralement à une nouvelle esthétique de la nation avec l'adoption d'un drapeau multicolore évoquant cette célèbre « nation arc-en-ciel », si ces gestes furent politiquement et symboliquement fondamentaux, la question du vivre-ensemble au sortir de l'apartheid ne se réduit pas à ceux-ci. *Les questions de liberté, d'égalité, de justice et de participation démocratique ne sont pas résolues par un récit national ou des couleurs sur un drapeau*. En l'occurrence, le geste proprement politique de Mandela fut celui par lequel après vingt-sept ans d'emprisonnement, et plusieurs décennies d'oppression de la majorité de la population par une minorité, il ouvrit un monde avec ses oppresseurs, un monde où il peut alors être question de vivre-ensemble, de nouer et d'aborder les questions de justice et d'égalité. Le geste politique de Mandela est celui par lequel il garantit une place à la nouvelle assemblée à la minorité blanche du pays. C'est bien ce geste qui fut reconnu par le comité du prix Nobel de la paix qui le discerna non pas à Mandela, mais à Mandela *et* Frederik Willem de Klerk.

C'est une même confusion qui laisse penser que les difficultés à faire monde au sortir de la colonisation et de l'esclavage aux Antilles seraient en somme des difficultés d'harmonie identitaire. C'est le message de l'association antillaise « Tous Créoles » pour laquelle le mélange des identités équivaut à la fin de conflits. Bien sûr, ce n'est là aucunement l'idée de Glissant. Cependant, cette légère confusion des registres entre politiques identitaires et politique du vivre-ensemble dans sa pensée prête le flanc à ces interprétations qui gomment les rapports de pouvoirs et les formes de dominations politiques à l'œuvre. Or, comme le note le philosophe Édelyn Dorismond, la créolisation ne permet pas de penser les rapports de pouvoir et de domination[76]. Si Glissant fut un militant indépendantiste à un moment de sa vie, il faut bien signaler que le concept de créolisation n'est certainement pas une proposition politique de décolonisation[77].

[76] Dorismond, Édelyn, *L'ère du métissage, Variations sur la Créolisation, Politique, éthique et philosophie de la diversalité*, Paris, Anibwé, 2013.
[77] Luste Boulbina, Seloua, « La créolisation est-elle une décolonisation ? Poétique et politique », in *Rue Descartes*, vol. 2 N°81, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, disponible sur < DOI : 10.3917/rdes.081.0006.>, consulté le 17 avril 2016, pp. 6-23.

## Une politique de la relation pour *faire monde*

Les tentatives d'Arne Naess et d'Édouard Glissant pour mettre en avant les relations des êtres, des identités, des cultures, des humains et des non-humains, ne permettent pas une pensée politique du monde. De plus, ces relations entre humains et non-humains (Naess) et entre différentes cultures (Glissant) sont relativement étanches. Les autres cultures n'apparaissent pas chez Naess, tandis que les non-humains sont absents chez Glissant. C'est précisément dans cet interstice que prend pied l'écologie-du-monde proposée ici. Il me semble qu'il reste à inventer, *non plus une poétique de la relation ni une ontologie de la relation, mais bien une politique de la relation*.

Il ne suffit pas d'avoir la même identité « créole » ou « métisse », ni de promouvoir la coexistence d'identités « apaisées » pour faire monde. À ce titre, il reste à la France et aux Antilles à inventer une réponse politique à l'histoire de l'esclavage et la colonisation qui aille au-delà des condamnations juridiques symboliques et des nécessaires politiques de mémoires et de commémorations. Au-delà de ses controverses et de ses aspects problématiques, c'est une telle question qu'ouvre le Mouvement International pour les Réparations(MIR). De même, il ne suffit pas de se reconnaître une partie de la montagne, de l'île ou de la mer pour empêcher une exploitation de la nature et des non-humains. La politique de la relation ne s'intéresse plus uniquement aux conceptions des cultures, aux conceptions des identités, des humains et des non-humains comme étant en relation avec d'autres cultures et d'autres non-humains, mais bien aux formes politiques de ces relations. La poétique de la relation et l'ontologie relationnelle ne disent rien de la qualité, de l'émotion, ni du poids différencié des histoires sur les différents acteurs de cette relation. Plus problématique est l'idée que cette relation puisse être pensée sans une réflexion sur les modalités politiques par lesquelles celle-ci prend forme dans le monde.

Le travers d'une telle interprétation fut la traduction de discriminations politiques, d'inégalités sociales, et d'injustices environnementales, en termes d'identité, voire de reconnaissance. De même, il serait possible de penser que si tout le monde adoptait une autre ontologie relationnelle alors nous n'aurions plus de crise écologique. C'est là l'une des impasses de la poétique de la Relation chez Glissant et de l'ontologie relationnelle de Naess, que de laisser penser que la reconnaissance de la relation soit suffisante pour faire un monde, un Tout-monde.

A travers cette « politique de la relation », je propose une autre conception de la relation. La distinction ne se situe plus entre une identité-relation, une identité-racine et leurs « écarts déterminants »[78]. La question n'est plus de savoir si telle culture, telle nation, telle identité est ouverte à l'autre. Ces cultures ancrées dans la pensée du territoire décrites par Glissant, sont pourtant dans des *formes* de relations avec l'autre. Certes, il s'agit de relations où l'autre n'est pas pensé en tant qu'autre. Mais ce processus de réduction, voire de destruction de l'autre est une forme de relation. En première partie de thèse, j'ai montré que bien que la politique de la cale ne permette pas un monde commun, elle constitue bien une forme de relation, c'est-à-dire une manière d'être en lien avec l'autre. Pareillement, la question n'est plus de savoir si tel soi s'identifie à un plus grand Soi. Cette séparation nature/culture de la modernité est une forme de relation qui sépare et différencie le non-humain. Pour autant, il ne suffit pas de reconnaître ses formes du continu pour pouvoir fonder un monde qui ne soit pas gouverné par l'exploitation destructrice du non-humain et des hommes. C'est le sens de la proposition de Catherine et Raphaël Larrère que de déplacer la question d'une opposition entre naturalisme et humanisme à celle de l'action, celle d'un agir, quand bien même celui-ci, conservaient ces catégories occidentales de nature et du culture[79]. Tout en reconnaissant la nécessité de changer d'esthétique et d'ontologie, la nécessité d'une poétique de la relation, je propose d'appréhender ce relationnisme à partir de l'agir. Aussi la question que je propose de placer au centre est plutôt celle de la nature et du contenu politique de ces relations. Ces relations à ces autres permettent-elles l'institution d'un monde commun ? La politique de la relation n'est pas une peinture de ces relations, mais bien un agir politique au sein de celles-ci, qui rend possible un monde commun.

[78] Glissant, Édouard, « écarts déterminants », in *Poétique de la relation…*, pp. 155-171.
[79] Larrère, Catherine & Raphaël, *op. cit.*, pp. 329-330 : « C'est au sein du dualisme occidental, celui de la nature et de la société, qu'ont d'abord été formulés les problèmes de philosophie environnementale. Tant qu'elle est restée prisonnière du dualisme, celle-ci, s'est enfermée dans le conflit entre philosophie de la nature et philosophie de l'histoire. Sortir de ce conflit, ce n'est pas opter pour l'une ou l'autre philosophie, ni tenter leur impossible synthèse, mais bien élaborer une philosophie de l'action : comprendre l'agir environnemental comme un agir politique. »

**Photo 31. Arbre en plastique dans le bidonville de Jacmel et des plans de Pinus occidentalis dans le Parc de la Visite[80]**

En arpentant le quartier du bas de la ville de Jacmel en septembre 2012, au milieu des maisons en tôles et des débris du tremblement de terre de 2010, au milieu des fatras qui obstruent les rivières faisant le bonheur des porcs qui s'en nourrissent, s'érigea devant moi un « arbre ». Fait de bouteilles de plastique récupérées, de bouts de gouttière, un arbre fut planté ici même, au cœur d'une misère urbaine. Deux jours plus tard, à plus de 2000 mètres d'altitude, je rencontre ces pins plantés, sponsorisés par la communauté internationale. Ces deux arbres renvoient à cette fracture maronne du monde, mais aussi à cette rupture moderne nature/culture décrite dans ce chapitre. Ils renvoient à cette pensée partitionnée du monde, et cette incapacité à faire de ces espaces et lieux différents un problème commun, une terre où il est possible de vivre ensemble.

C'est sur ces chemins de va-et-vient entre ces deux scènes qu'est née ma proposition d'une écologie-du-monde, une tentative théorique et praxéologique de tenir ensemble un monde, le monde, dans toutes ces relations. Celle-ci n'est pas le fruit d'une invention fantaisiste, elle est déjà à l'œuvre par cette construction artistique. L'appel à une écologie-du-monde y est écrit sur ces feuilles rouges, jaunes et vertes. Oui, comme nous y invitent cette œuvre d'art ainsi que les esthétiques, et ontologies critiques de la modernité, il faut pouvoir imaginer ces arbres comme des voisins d'une même forêt du monde. *Un* monde est à construire, toujours. Reste à tisser ensemble ce panier caraïbe, cette politique de la relation avec laquelle, l'on pourra cueillir ensemble ces fruits du monde.

[80] Collection de l'auteur.

# Conclusion

# Penser l’écologie depuis la cale du monde : expériences caribéennes

Comment penser l'écologie depuis le monde caribéen ? A travers ses chemins interdisciplinaires, cette enquête a fourni des éléments de réponses. Suivant la proposition de penser l'écologie *depuis et vers le monde*, ce travail débuta par une conceptualisation du monde colonial caribéen. Cette première partie de thèse permit de révéler des configurations et des structures de ce monde caribéen. Nous avons vu que la colonisation et l'esclavage, fondateurs des sociétés caribéennes, furent accompagnés d'une conception particulière de ces terres, des humains et des non-humains qui y vécurent, témoignant d'un *habiter colonial*. Ces îles et leurs « ressources » furent exploitées dans le but d'enrichir certains actionnaires européens ou créoles. C'est au sein de cet habiter colonial et de cette exploitation que l'esclavage colonial des Noirs africains et la traite négrière transatlantique prirent place. Cet habiter colonial, cette exploitation et la *politique de la cale* de l'esclavage entraînèrent un ensemble de ruptures pour les Africains nouvellement débarqués dans leur rapport à la terre, à la nature et au monde.

En deuxième partie, j'ai explicité les manières dont la contamination durable, générale et délétère des Antilles par le chlordécone (CLD) se rapporte à la constitution coloniale du monde caribéen. Cette contamination multiséculaire est d'autant plus remarquable que sa gestion politique par le gouvernement s'est traduite par un renforcement de cette constitution coloniale, prolongeant les ruptures politiques du rapport à la terre décrites en première partie. Tandis que cette pollution porte atteinte aux capacités d'auto-alimentation des Antillais, se devant de réduire l'usage de leurs jardins créoles, prévenant la possibilité de produire des légumes racines en certains endroits ou de pratiquer une pêche côtière sur certaines zones, les terres contaminées peuvent continuer à produire la même banane à l'origine de la contamination. Paradoxalement, l'industrie agricole bananière se retrouve renforcée par cette contamination, cette constitution coloniale du monde se voit consolidée par cette tempête écologique. Nous avons vu que ces conflits sont redoublés d'enjeux politiques, historiques et mémoriaux dans la manière dont ils reproduisent des oppositions entre un groupe de producteurs de bananes dont les dirigeants se revendiquent comme descendants des colons esclavagistes (Békés), premiers « propriétaires de l'île », et un groupe de militants écologistes se revendiquant comme descendants d'esclaves, à l'image de l'Assaupamar.

L'attention portée aux conflits engendrés montre que cette constitution coloniale est mise en cause par les actions et les revendications de la société civile et particulièrement

celles d'associations écologistes locales. La topographie politique marronne qui exclut les plantations des espaces de responsabilités politiques, le colonialisme environnemental qui impose un environnement durablement pollué à une population donnant lieu à des dominations et des violences écologiques, et la constitution de ces îles en puzzles de plantations, de monocultures d'exportation qui n'ont vocation ni à nourrir ni à abriter ceux qui les habitent, furent ébranlés le temps de ces conflits. Les manifestations, les actions en justice et les revendications des collectifs et associations aux Antilles mirent en scène une *écologie décoloniale caribéenne*. Il s'agit d'une *praxis* des revendications écologiques qui touchent aux structures de l'organisation socioéconomique et politique des Antilles. Non seulement cette écologie décoloniale dénonce les discriminations à l'œuvre dans ces usages de pesticides sur ces populations « ultramarines » prenant les formes d'une justice environnementale décoloniale, mais elle critique cette manière coloniale d'habiter ces terres antillaises. En l'occurrence, elle implique une manière de se penser sur ces terres qui échappe à la rentabilité capitaliste. C'est à une telle responsabilité transgénérationnelle qu'appelle cette contamination durable des Antilles. En deçà des structures politiques et des processus électoraux dont les temporalités sont manifestement inadéquates, cette écologie exige de l'habitant une projection métaphysique d'un monde qui perdure au-delà des bornes temporelles de sa propre existence. Ici, l'écologie devient une portée d'entrée pour assumer une responsabilité politique pour les terres habitées. Ces subjectivations écopolitiques font montre d'une tentative, au sortir de l'esclavage et de la colonisation, d'habiter les terres antillaises et d'assumer une responsabilité pour le monde.

Si les revendications écologiques peuvent contenir cette portée émancipatrice dénonçant les dominations écologiques à l'œuvre, nous avons vu en troisième partie que certaines conceptualisations de l'écologie et leur traductions concrètes en politiques publiques peuvent au contraire produire des formes d'exclusion du monde. J'ai indiqué quatre formes distinctes d'exclusion. D'abord, la gestion politique de la contamination des terres antillaises révèle une *aliénation scientifique du monde vécu*. L'inéluctable position centrale des experts et scientifiques associée à la contamination particulière du CLD qui échappe aux sens a pour conséquence une déconnexion entre l'expérience sensible et les politiques publiques. Ne pouvant se fier au sens, ne pouvant accéder à ces moyens scientifiques de vérification de la présence du CLD, les habitants deviennent dépendants de la parole des scientifiques et des experts dans leurs rapports à leurs terres, natures et denrées alimentaires. Puis, cette exclusion peut prendre des formes plus violentes d'une *écologie-sans-le-monde* à l'instar du massacre

des paysans du Parc de la Visite en Haïti. Une politique de reforestation animée par cette écologie-sans-le-monde, visant à imposer l'image d'une nature d'où sont exclus les hommes, s'est manifestée par l'assassinat de paysans vivant aux abords du parc sous l'œil de hauts fonctionnaires de l'État haïtien. Encore, cette exclusion peut aussi se révéler dans une *écologie-sans-l'autre-homme* telle qu'elle transparaît dans *certains* discours à l'instar du cas de l'îlet Oscar en Martinique opposant ceux qui se revendiquent descendants d'esclaves (Assaupamar) et ceux qui se revendiquent descendants de colons (propriétaire Béké). D'un côté, l'imbrication subversive d'une préservation écologique aux enjeux culturels et politiques dans l'espace républicain français et ses conséquences dans la Martinique post-départementalisation peut endosser, par endroits, les formes d'une écologie immunitaire excluant l'autre homme d'un possible vivre-ensemble. D'un autre côté, l'écologie est saisie pour légitimer la véritable propriété de l'îlet au propriétaire Béké et postuler l'illégitimité de l'autre, rendant impossible un vivre-ensemble. Enfin, cette exclusion dessine parfois les formes radicales d'une *écologie-sans-les-hommes* comme le montre le cas de Vieques. La transformation d'un terrain de bombardement de la marine états-unienne en réserve naturelle, prit appui sur une conception de la nature qui exclut de fait les hommes. La nature est littéralement posée comme le lieu où les hommes non seulement ne doivent pas vivre, mais ne peuvent pas vivre.

Dans les cas de Porto Rico et d'Haïti, les protestations de ceux qui se retrouvent exclus par ces écologies hors-monde sont écrasées sous le poids d'un rapport colonial à la puissance étrangère (Porto Rico) ou celui d'une violence étatique (Haïti). Outre une fondation coloniale commune posant les terres comme des ressources pour les besoins d'autrui, les cas-fenêtres de Porto Rico et d'Haïti permettent de distinguer les deux processus opérant aux Antilles. Comme l'exemplifient les conflits liés à l'usage de pesticides, la Martinique et la Guadeloupe présentent à la fois cette topographie politique marronne saillante en Haïti, à la fois ce rapport non souverain à sa propre terre, en proie à des résurgences de colonialisme, tel qu'il est manifesté à Porto Rico. Si les autorités gouvernementales ont traité scientifiquement cette pollution mettant en place un ensemble de mesures de prévention, la reconnaissance d'un tort et l'effectivité d'une justice qui puisse faire de cette pollution le levier d'un monde commun dans ce contexte postcolonial français se font attendre.

Les enjeux d'une pensée de l'écologie soulevés dans les trois premières parties à partir des approches historiques et sociologiques, furent travaillés dans une quatrième partie à travers l'imaginaire caribéen. L'écologie engage de fait des questions relatives aux rapports à

la terre, à la nature, aux non-humains et au monde. Ne pouvant se contenter de l'acception scientifique de ces termes, il s'est agi d'abord de s'interroger sur les ressources imaginaires depuis lesquelles ces rapports prennent sens depuis la Caraïbe. Face à la décimation des peuples indigènes et à l'ingénierie écologique, sociale, politique et humaine que fut la colonisation européenne, j'ai montré que l'esclavage et la colonisation, outre leur existence historique, constituent aussi un imaginaire à partir duquel les rapports à la terre, à la nature et au monde sont pensés. Face à l'image du vaisseau spatial ou de l'Arche de Noé, la figure du navire négrier révèle comment la préservation écologique se retrouve symboliquement enchevêtrée aux enjeux métaphysiques d'une généalogie de l'histoire d'un peuple, d'une conception de la terre non plus comme terre à fuir, mais comme terre de vie de ce peuple, d'un monde possible avec l'autre au sortir de la cale. Les figures politiques du compagnon de bord et du Nègre Marron représentent des réponses à cette condition de naufragés des esclaves coloniaux. Si le Marron ne peut assumer une responsabilité pour le monde, il développa une écologie de résistance, essayant de faire de ces îles une terre d'abri, une terre qui nourrit, ouvrant l'utopie d'un autre monde possible face au monde colonial. Ce rapport écologique à la terre et à la nature comme résistance à l'oppression politique du monde contient une universalité que je retrouve chez Rousseau, mais surtout chez Thoreau. Plus radicale encore est la figure du compagnon de bord qui osa « rester sur le navire » et imaginer qu'un vivre ensemble, qu'un monde commun, est possible ici même et maintenant.

Ces expériences caribéennes témoignant d'une constitution coloniale me permirent de souligner en cinquième partie les dangers qui guettent la rencontre du navire-monde caribéen avec cette tempête écologique. Il est fort possible que celle-ci, tel un cyclone, vienne renforcer les inégalités sociales, les discriminations politiques et les manières d'habiter les terres constitutives de ce monde colonial. Les exemples des cyclones David et Allen en rapport au CLD, mais aussi ceux de Katrina et l'affaire du *Zong* au large de la Jamaïque, rappellent tous les constats de Césaire, de Conrad et de Turner, à savoir que le cyclone vient « préserver les biens du maître », au mieux en maintenant certains dans la cale du monde, au pire en les expulsant du monde. C'est en réponse à cette conceptualisation possible des problèmes écologiques que j'ai proposé une écologie-du-monde qui prend le monde comme condition et comme visée.

Cette enquête sur une pensée de l'écologie depuis la Caraïbe permet de tirer trois conclusions principales. Premièrement, cette recherche montre que l'écologie engage avant

tout le monde. Ce n'est pas tant la nature qui est un « champ de bataille »[1] que le monde qui se trouve en jeu face aux problèmes écologiques. Plus précisément, l'écologie *révèle* le monde. Depuis la Caraïbe, les traductions politiques des enjeux écologiques mettent en exergue une *constitution coloniale du monde* qui inclut à la fois des relations particulières entre les hommes, où une majorité se retrouve asservie aux désirs d'enrichissement d'une minorité, à la fois des manières d'habiter les terres et d'user de la nature, celles-ci étant exploitées dans l'unique but de cet enrichissement. Cette constitution coloniale du monde n'est pas le résultat d'une savante addition de race et de classe, de genre et d'ethnicité, multipliée au capitalisme mondial d'une économie libérale. Cette constitution est plutôt ce qui rend possible une telle catégorisation des groupes de personnes avec ces termes. Elle est la configuration qui place les hommes dans des rapports particuliers entre eux et détermine les places et les usages principaux qui sont faits de la nature et des non-humains. L'écologie met en jeu cette constitution coloniale du monde de deux manières différentes. D'une part, celle-ci peut être ébranlée à travers des actions politiques et des revendications comme ce fut le cas lors des conflits nés de l'usage des pesticides dans les bananeraies aux Antilles ou lors des luttes de Casa Pueblo à Porto Rico. D'autre part, celle-ci peut-être au contraire renforcée, comme les cas d'Haïti et de Porto Rico le démontrent, faisant de la tempête écologique un véritable cyclone colonial. Cette lecture écologique permet de révéler que les décolonisations juridiques et statutaires n'ont pas mis fin à ces rapports coloniaux.

Deuxièmement, cette enquête menée *depuis la Caraïbe* nous pousse à repenser les conceptualisations courantes de l'écologie, leurs scènes de départs, tout autant que leurs visées. Nous avons vu que la Caraïbe déplace l'alternative moderne/non moderne. Cela signifie que les scènes conceptuelles depuis lesquelles l'écologie est problématisée ne correspondent pas à celles des sociétés dites modernes ayant achevé leurs révolutions industrielles pouvant alors développer un souci post-matériel pour une « nature ». Ces scènes ne correspondent pas non plus à celles des sociétés dites non modernes symbolisées par les indigènes amérindiens où les figures du continu tiennent à distance la distinction moderne nature/culture. La Caraïbe n'est ni moderne, ni l'autre de la modernité. Entre le colon Blanc et l'indigène Rouge, la Caraïbe incarne l'ensemble des figures qui furent cantonnées aux dessous de scènes, à cette humide et pestilentielle pénombre de la cale. Désirée par tous pour son exotisme, par ses ressources naturelles, ou par ses plages « paradisiaques », elle peine à

[1] Razmig, Keucheyan, *La nature est un champ de bataille,* Paris, Zones, 2014.

être reconnue comme un acteur du monde. *Penser l'écologie depuis la Caraïbe, c'est penser l'écologie depuis la cale de la modernité*.

Cette condition présente deux conséquences importantes. D'un côté, l'impossibilité du recours à ces histoires millénaires modernes ou prémodernes implique de reconnaître la nécessaire création de rapports aux mondes à travers l'écologie. Ceux-ci ne sont pas le prolongement d'une cosmologie ancestrale perdue, ni celui du maintien d'une nature asociale et hors-monde portée par certains mouvements de conservation. Cette condition appelle en ce sens à une *créolisation de l'écologie* qui s'éloigne des dimensions exclusives d'une « nature » à préserver, comme le reflet d'une identité particulière du monde à imprimer sur le paysage. Quelle écologie créer pour une pluralité d'identités en présence ? Cette pluralité et cette absence d'autorité reconnue à une identité particulière est le point de départ d'une conceptualisation de l'écologie depuis la Caraïbe.

D'un autre côté, penser depuis la cale du monde pose une condition politique spécifique à la problématisation de l'écologie. Il n'est plus possible de s'interroger sur le sort de la planète, de l'environnement, ou de la nature depuis un point hors-monde ou même depuis le confort d'une cabine sur le pont du navire. Penser depuis la cale du monde, c'est reconnaître une pensée de l'écologie qui n'a pas le luxe de faire fi des inégalités sociales et des dominations politiques. C'est précisément reconnaître l'inextricable entrelacement des enjeux écologiques, sociaux et politiques au sein d'une même expérience du monde. L'émancipation politique et la justice sociale ne sont pas des annexes à la préservation écologique, ni même des articulations à celle-ci, elles font partie d'une même pensée du monde. L'écologie décoloniale caribéenne est le résultat d'une telle pensée.

Troisièmement, cette recherche s'est conclue sur une proposition, celle d'une écologie-du-monde. Inspirée des critiques et des *praxis* de l'écologie décoloniale caribéenne à l'œuvre, celle-ci est une proposition différente. Reconnaissant sans ambages la nécessité d'une critique du monde colonial y compris dans la conceptualisation des problèmes écologiques, il demeure nécessaire pourtant de pouvoir élaborer une conception positive de l'écologie, c'est-à-dire qui ne se définit pas par le négatif du colonial. À l'inverse, il convient aussi de proposer une conception de l'écologie qui n'est pas le simple ajout de catégories politiques et sociales à « prendre en compte ». C'est dans ce but que je propose une écologie-du-monde. En lieu et place des termes « nature », « environnement, « Terre » ou « biodiversité », elle prend le monde comme condition et comme visée. Elle a pour visée

l'institution d'un monde commun entre les hommes et avec les non-humains. Si l'écologie nous amène inéluctablement à reconnaître ces liens qui relient les hommes et les non-humains au-delà des frontières, dévoilant ces ontologies relationnelles, cette nouvelle esthétique de la terre ou encore cette poétique de la relation, l'institution d'un monde commun entre les hommes et avec les non-humains requiert toutefois cette action politique qui institue : elle requiert une *politique de la relation*. Enfin, au cœur de cette écologie-du-monde et de cette politique de la relation, se trouve un élan. Un élan passionné qui échappe aux conceptualisations et aux analyses politiques : celui d'*un désir du monde*. Honneur à ceux et celles, qui renvoyés à l'infernal chaos de la cale du monde, par-delà les inévitables rancœurs, eurent le courage de montrer haut et fort leur désir d'un monde commun.

# Bibliographie

**A. BIBLIOGRAPHIE ANALYTIQUE** **870**

**I. PHILOSOPHIE ET POLITIQUE** **870**
PHILOSOPHIE POLITIQUE 870
PHILOSOPHIE 871
SOCIOLOGIE, ANTHROPOLOGIE ET POLITIQUE 872
COLONIALITE, IDENTITE ET RACE 873

**II. PENSEES DE L'ECOLOGIE** **875**
PENSEE DE LA NATURE, DE LA TERRE ET DES NON-HUMAINS 875
ECOLOGIE POLITIQUE 878
RISQUE, INEGALITES ECOLOGIQUES, ET JUSTICE ENVIRONNEMENTALE 879
ECOLOGIE, COLONISATION ET PENSÉE POSTCOLONIALE 881

**III. MONDE DES CARAÏBES ET DES AMERIQUES** **882**
HISTOIRE : COLONISATIONS ET ESCLAVAGES 882
SOCIOLOGIE, ANTHROPOLOGIE ET POLITIQUE 889
LITTERATURES, ARTS ET CRITIQUES 892

**B. DOCUMENTS SOURCES** **896**

**PESTICIDES : USAGES ET CONSEQUENCES** **896**
BANANIERS, CHARANÇONS 896
CONTAMINATION AUX ANTILLES 897
CONSEQUENCES SANITAIRES 898
GESTIONS GOUVERNEMENTALES 901
HISTOIRE, SOCIOLOGIE ET POLITIQUE 902
CODES, LOIS, ARRETES PREFECTORAUX ET JUGEMENTS TRIBUNAUX ADMINISTRATIFS MARTINIQUE ET GUADELOUPE 903

**ENTRETIENS CITÉS** **905**

**ECOLOGIE, ECONOMIE, GEOGRAPHIE ET POLITIQUE DANS LA CARAÏBE** **907**
ANTILLES 907
HAÏTI 910
PORTO RICO 911

**RESSOURCES EN LIGNE** **912**
PRESSES 912
SITES ET BLOGS DES ASSOCIATIONS LOCALES ET DES ACTEURS LOCAUX 912
SITES OFFICIELS DES GOUVERNEMENTS ET ORGANISATIONS INTERNATIONALES 913

# A. Bibliographie analytique

## I. Philosophie et politique

### *Philosophie politique*


Abensour, Miguel, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2000.

Agamben, Giorgio, *Homo sacer. I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, (trad. Marilène Raio), Paris, Seuil, 1997.

Anders, Günther & Greffrath Mathias, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ?* entretien avec Mathias Greffrath, (trad. Christophe David), Paris, Éditions Allias, 2001.

Anders, Gunther, *L'obsolescence de l'homme : sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, (trad. Christophe David), Paris, Encyclopédie des nuisances, 2002 [1956].

Arendt, Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, (trad. Sylvie Courtine-Denamy), Paris, Seuil, 1995 [1950].

Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, (trad. Georges Fradier), Paris, Calmann-Lévy, 2002 [1958].

Arendt, Hannah, *De la révolution*, (trad. Berrane M. et Helguedj J.), Paris, Gallimard, 2013 [1963].

Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, (trad. Levy Patrick (dir.), Paris, Gallimard, 1972 [1954].

Arendt, Hannah, *L'impérialisme, les origines du totalitarisme*, (trad. Martine Lieris), Paris, Fayard, 1982 [1951].

Arendt, Hannah, « Public rights and Private interests », in Money M. & Stuber F., *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*, New York, Columbia University Press, 1977, pp. 103-108.

Aristote, *Les politiques*, (trad. Pierre Pellegrin), Paris, Flammarion, 1990.

Castoriadis, Cornélius*, L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

Defert, Daniel & Ewald, Françoise (ed.), *Michel Foucault, Dits et Ecrits, Tome 4*, Paris, Gallimard, 1994.

Derrida, Jacques, *Spectres de Marx : l'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 2006.

Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard, 2004.

Fraser, Nancy & Honneth, Axel, *Redistribution or recognition ? A political-philosophical exchange*, (trad. Golb J., Ingram J. et Wilke, C.), Londres, Verso, 2003.

Hobbes, Thomas, *Léviathan*, (trad. Tricaud F. & Pécharman M.), Paris, Vrin Dalloz, 2004.

Locke, John, *Deuxième traité du Gouvernement Civil*, Paris, Vrin, 1977.

Machiavel, *Le Prince et autres textes*, Paris, Gallimard, 1980 [1532].

Marx, Karl, *Le Capital livre III*, (trad. Jacob M., Rubel M., Voute S.), Paris, Gallimard, 2008 [1963].

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, *De l'esprit des lois*, Paris, Gallimard, 1995 [1748].

Platon, *La République*, (trad. Georges Leroux), Paris, Flammarion, 2004.

Gauny, Louis Gabriel, *Le philosophe plébéien*, (textes présentés par Jacques Rancières), Paris, Maspéro, 1983.

Rancière, Jacques, *La mésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

Rancière, Jacques, *La méthode de l'égalité, Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabuyan*, Paris, Bayard, 2012.

Rancière, Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 2004

Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Librairie Générale Française, 1996 [1755].

Rousseau, Jean-Jacques, « Discours sur l'économie politique », in Rousseau, Jean-Jacques, *Écrits politiques et économiques 2.*, Paris, Champion, 2012 [1755], pp. 297-349.

Tassin, Étienne, *Le trésor perdu, Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Critique Payot, 1999.

Tassin, Étienne, *Le maléfice de la vie à plusieurs, la politique est-elle vouée à l'échec*, Montrouge, Bayard, 2012.

Thoreau, Henry D., "Civil disobedience", in *Walden and Civil disobedience*, New York, Penguin Classics 1986 [1854].

### *Philosophie*

Camus, Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.

Ehrard, Jean, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e^ siècle*, Paris, Albin Michel, 1994 [1963].

Hegel, G.W.F., *La raison dans l'histoire, Introduction aux leçons sur la philosophie de l'histoire*, (trad. Laurent Gallois), Paris, Éditions Points, 2011.

Heidegger, Martin, *Essais et conférences*, (trad. André Préaut), Paris, Gallimard, 1958.

Hume, David, *Traité de la nature humaine*, (trad. Philippe Saltel), Paris, Flammarion 1993 [1738].

Husserl, Edmond, *La Terre ne se meut pas*, Paris, Les éditions de minuit,1989 [1940].

Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, (trad. Raissa Tarr), Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

Leibniz, Gottfried W., *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969 [1710].

Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, Paris, Kluwer Academic, 2009 [1971].

Levinas, Emmanuel, *Éthique et Infini*, Fayard, Paris, 1982.

Nietzsche, Friedrich, *Pour une généalogie de la morale*, (trad. Albert H. et Sautet M.), Paris, Librairie générale française, 1990 [1887].

Patočka, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, (trad. Jaromir Danek & Henri Declève), La Haye, Éditions Martinus Nijhoff, 1976 [1936].

Ricœur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Flammarion, 1992 [1750].

Rousseau, Jean-Jacques, *Lettre à Monsieur Voltaire*, 1756 réédité dans Voltaire/Rousseau, *Querelle sur le mal et la providence*, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2010.

Serres, Michel, *Hermès III, La traduction*, Paris, Les éditions de Minuit, 1974.

Sloterdijk, Peter, *Palais de Cristal, à l'intérieur du capitalisme planétaire*, (trad. Olivier Mannoni), Paris, Pluriel, 2011 [2005].

Spinoza, *Éthique*, Paris, Seuil, 2010[1677].

### *Sociologie, anthropologie et politique*

Becker, Howard, « Whose sides are we on? », in *Social Problems*, vol.14, N°3, Oxford University Press Society for the Study of Social Problems, 1967, pp. 239-247.

Brown, Richard, *Clefs pour une poétique de la sociologie*, Arles, Actes Sud, 1989.

Ferdinand, Malcom « Du « terrain-relation » au « chercheur-mélé » en Martinique : Réflexions épistémologiques. », communication pour la journée d'étude « *Enquêter à la Martinique* » organisée par le Centre de recherche sur les pouvoirs locaux dans

la Caraïbe (CRPLC), le 24 avril 2015, Schoelcher, Martinique disponible sur < http://www.manioc.org/fichiers/V15222>

Foucault, Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in Defert, Daniel & Ewald, Françoise, *Michel Foucault, Dits et Ecrits, Tome 2*, Paris, Gallimard, 1994.

Halbwachs, Maurice, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997 [1950].

Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2013.

Jünger, Ernst, *Le traité du rebelle ou le recours aux forêts suivi de polarisation*, (trad. Henri Plard), Paris, Christian Bourgeois, 1981.

Klein, Naomi, *La stratégie du choc, la monté d'un capitalisme du désastre*, Paris, Babel, 2008 [2007].

Latour, Bruno, *Pasteur : guerre et paix des microbes*, Paris, La Découverte, 2011.

Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes, essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La découverte, 1991.

*La Bible, Ancien testament 1, traduction œcuménique*, Paris, Société Biblique Française et Éditions du Cerf, 1975.

Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Librairie Plon, 1958.

Moberg, Mark, & Striffler, Steve (ed), *Banana wars, Power, Production, and History in the Americas*, Londres, Duke University Press, 2003.

Osiel, Mark, *Juger les crimes de masse : la mémoire collective et le droit*, Paris, Seuil, 2006.

Sebillote Cuchet, Violaine, *100 fiches d'histoire grecque*, Paris, Bréal, 2013.

Touraine, Alain, *Un nouveau paradigme : pour comprendre le monde d'aujourd'hui,* Paris, Fayard, 2004.

Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, François Maspéro,1974.

Weber, Max, *La domination*, (trad. Isabelle Kalinowski), Paris, La Découverte, 2015.

Wittig, Monique, *La pensée straight*, Paris, Amsterdam, 2013 [2001].

### *Colonialité, identité et race*

Balandier, Georges, « La situation coloniale : approche théorique », in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol.11, Paris, Les Presses Universitaires de France, 1951, pp. 44-79.

Blanchard, Pascal, Blancel, Nicolas & Sandrine Lemaire, *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La découverte, 2006.

Cervulle, Maxime, *Dans le blanc des yeux : diversité, racisme et médias*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013.

Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Réclame, 1950.

Dorlin, Elsa, *La matrice de la race*, Paris, La Découverte, 2006.

Dorismond, Édelyn, *L'ère du métissage, Variations sur la Créolisation, Politique, éthique et philosophie de la diversalité*, Paris, Anibwé, 2013.

Dubois, W.E.B., "Back to Africa", in *Century Magazine*, vol.150 N°4, New York, The Century Company, 1923.

Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Éditions la Découverte & Syros, 2002 [1961].

Gilroy, Paul, *The Black Atlantic, modernity and double consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

Glissant, Édouard, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990.

Glissant, Édouard, *Traité du Tout-monde : poétique IV*, Paris, Gallimard, 1997.

Glissant, Édouard, & Chamoiseau, Patrick, *l'intraitable beauté du monde, adresse à Barack Obama*, Paris, Galaade, 2008.

Lander, Edgardo, "Eurocentrism, Modern Knowledges and the "Natural order of global capital », in *Nepantla. Views from South*, vol.3 N°2, 2002, Durham, Duke University Press, pp. 245-268.

Lévi-Strauss, Claude, *Race et histoire*, Paris, Gallimard, 1987 [1952].

Lomax, Louis E., *Les Black Muslims, when the world is given*, (trad. Pury Delphine & Truffert Paule), Paris, Buchet-Chastel, 1964.

Luste Boulbina, Seloua, « La créolisation est-elle une décolonisation ? Poétique et politique », in *Rue Descartes*, vol.2 N°81, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, disponible sur < DOI : 10.3917/rdes.081.0006.>, pp. 6-23.

Malcolm X, *Malcolm X Derniers Discours*, (trad. Chapman I. & Ochs E.) Paris, Éditions Dagorno, 1993.

Marx, Karl, *La question juive*, (trad. Jean-françois poirier), Paris, la Fabrique, 2006 [1844]

Mignolo, Walter D & Escobar, Arturo (ed.) *Globalization and the decolonial option*, Londres, Routledge, 2010.

Ndiaye, Pap, *La condition noire : essai sur une minorité française*, Paris, Gallimard, 2009.

Renault, Mathieu, *Frantz Fanon, de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011.

Spivak, Gayatri, *Nationalisme et imagination*, (trad. François Bouillot), Paris, Payot, 2011.

Spivak, Gayatri, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, (trad. Jérome Vidal), Paris, Éditions Amsterdam, 2009 [1988].

Saïd, Edward, *Culture et impérialisme*, (trad. Paul Chemla), Paris, Fayard, 2000 [1994].

Tadié, Alexis, « Edward Saïd et Joseph Conrad : la critique de l'illusion coloniale », in *Tumultes*, vol.2 N°35, Paris, CSPRP Université Paris Diderot, 2010.

Vermeren, Pauline, *La "question noire" en question dans la France (post)coloniale : approche philosophique de la race et de l'identité*, thèse de doctorat de philosophie politique, sous la direction d'Etienne Tassin, Université Paris Diderot Paris-7, 2014.

Vergès, François, *Aimé Césaire. Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec François Vergès*. Paris, Albin Michel, 2005.

## II. Pensées de l'écologie

### *Pensée de la nature, de la terre et des non-humains*

Afeissa, Hicham, *La fin du monde et de l'humanité, Essai de généalogie du discours écologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

Berque, Augustin, *être humains sur la terre : principes d'éthique de l'écoumène*, Paris, Gallimard, 1996.

Berque, Augustin, *Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 1987.

Blandin, Patrick, *De la protection de la nature au pilotage de la biodiversité*, Versailles, Éditions Quae, 2009.

Bonneuil, Christophe & Fressoz, Jean-Baptiste, *L'événement anthropocène : La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Éditions du Seuil, 2013.

Bourg, Dominique & Fragnière, Augustin, *La pensée écologique, une anthologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

Commoner, Barry, *The Closing Circle: Nature, Man, Technology*, New York, Knopf, 1971.

Dasmann, Raymond, "National Parks, Nature Conservation, and Future Primitive", *The Ecologist*, Vol.6, N°5, Londres, Ecosystems, Juin 1976, pp. 164-165.

Deléage, Jean-Paul, *Une histoire de l'écologie*, Paris, La Découverte, 1991.

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

Descola, Philippe, *L'écologie des autres : l'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Éditions Quae, 2011.

Fuller Buckminster, *Operating Manual for Spaceship Earth*, New York: E.P. Dutton & Co., 1968.

George, Henry, *Progress and poverty, an inquiry into the cause of industrial depression and of increase of want with increase of wealth, the remedy*, New York, The modern library, 1929 [1879].

Glacken, Clarence J., *Traces on the Rhodian shore, nature and culture in western thought from ancient times to the end of the 18th century*, Berkeley, University of California press, 1967.

Glotfelty, Cheryll & Fromm, Harold (ed), *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*, London, University of Georgia Press, 1996.

Hache, Émilie, *Ce à quoi nous tenons*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, La Découverte, 2010.

Hache, Émilie (ed), *De l'univers clos au monde infini,* Paris, Éditions Dehors, 2014.

Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, (trad. Pierre Maréchaux) Paris, Éditions Payot & Rivages, 1996.

Jonas, Hans, *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, (trad. Jean Greish), Paris, Éditions du Cerf, 1993 [1979].

Lafreniere, Gilbert F., « Rousseau and the roots of European environmentalism », in *Environmental history review*, vol.14, N°4, Newark, New Jersey Institute of Technology, 1990, pp. 41-72

Lapointe, Dominic & Gagnon, Christiane, « À l'ombre des parcs : la conservation comme enjeu de justice… », in Blanchon D., Gardin J. & Moreau S., *Justice et injustices environnementales*, Paris, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2011, pp. 149-170.

Larrère, Catherine & Raphaël, *Du bon usage de la nature, pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier, 1997.

Larrère, Catherine & Raphaël, *Penser et agir avec la nature*, Paris, La découverte, 2015.

Leopold, Aldo, *A sand County Almanac. With essays on Conservation from Round River*, New York, Ballantine Books, 1996 [1949].

Lovelock, James, *Gaia, A new look at life on earth*, Oxford, Oxford university Press, 2009 [1979].

Lovelock, James, *The revenge of Gaia, earth climate crisis and the fate of humanity*, New York, Basic books, 2006.

Linné, Carl von, *Systema naturae*, Londres, British museum, 1956 [1758].

Mornet, Daniel, *Le sentiment de la nature en France, de Jean-Jacques Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre. Essai sur les rapports de littérature et des mœurs,* Paris, Champion, 2000 [1907].

Myers, Norman, *The sinking Ark: a new look at the problem of disappearing species*, Oxford, Pergamon Press, 1979.

Myers, Norman, « The biodiversity challenge: Expanded hotspots analysis », in *The Environmentalist*, vol.10, N°4, [en ligne], Springer journal archive, 1990, pp.243-256.

Naess, Arne, *Ecology, community and lifestyle,* (trad. David Rothenberg), Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Naess, Arne, *Ecologie, communauté et style de vie*, (trad. Charles Ruelle), Paris, Éditions MF, 2008 [1989].

Nash, Roderick Frazier, *Wilderness and the American Mind*, New Haven & London, Yale University Press, 2001 [1973].

Rousseau, Jean Jacques, *Huit lettres élémentaires sur la botanique à Madame Delessert*, Paris, Mercure de France, 2002, pp. 5-17.

Rousseau, Jean Jacques, *Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Librairie Générale Française, 2001 [1782].

Schneider, Marcel, *Rousseau et l'espoir écologiste*, Paris, Pygmalion, 1978.

Simon L. Lewis & Mark A. Maslin, « Defining the Anthropocene », in *Nature*, vol.519, 12 Mars 2015, [en ligne], disponible sur <doi:10.1038/nature14258 >, pp. 171-180.

Singer, Peter, *Animal liberation: a new ethics for our treatment of animals*, New York, New York Review, 1975.

Spiegel Marjorie, *The dreaded comparison, human and animal slavery*, New York, Mirror Books, 1996.

Stone, Christopher, *Should tree have standing? And other essays on law, morals and the environment*, Dobbs Ferry, Oceana publication, 1996.

Thoreau, Henry D., "Walden", in *Walden and Civil disobedience*, New-York, Penguin Classics, 1983 [1854].

Waage, Frederick (ed), *Teaching environmental literature: materials, methods, resources,* New York, The Modern Language Association of America, 1985.

Ward Barbara & Dubos René, *Only one earth, The care and maintenance of a small planet,* Harmondsworth, Penguin, 1972.

Ward, Barbara, *Spaceship earth*, New York, Columbia University Press, 1966.

Wayne Summers Dirk & al. (réalisateurs et producteurs), René Dubos, Barbara Ward et & al. (écrivain), *Survival on spaceship earth*, Burbank, United production company & Warner bros, 1972.

Wilt, Hendrick C. D., *Histoire du développement de la biologie. Volume II*, (trad. Wit H. & Baudière A.), Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 1993.

Worster, Donald, *Les pionniers de l'écologie*, (trad. Jean-Pierre Denis), Paris, Sang de la terre, 2009 [1977].

### *Ecologie politique*

Davis, Mike, *Le pire des mondes possibles, de l'explosion urbaine au bidonville global*, (trad. Jacques Mailhos), Paris, La Découverte, 2006.

Diamond, Jared, *Collapse: How society choose to fail or succeed*, New York, Viking Press, 2005.

Flipo, Fabrice, *Nature et politique : contribution à une anthropologie de la modernité*, Paris, Amsterdam, 2013.

Foster, John Bellamy, *Marx's ecology: materialism and nature*, New York, Monthly Review Press, 2000.

Foster, John Bellamy, *The ecological revolution: making peace with the planet*, New York, Monthly Review Press, 2009.

Gorz, André, *Ecologie et liberté*, Paris, Galilée, 1977.

Gorz, André, *Ecologica*, Paris, Galilée, 2008.

Guha, Ramachandra & Martinez-Allier, Juan, *Varieties of environmentalism*, Londres, Earthscan, 1997.

Guha, Ramachandra, « Lewis Mumford un écologiste nord-américain oublié », in *Écologie et politique*, n°3-4, Paris, Ecopress, 1992, pp. 116-138.

Hache, Émilie, *Écologie politique, cosmos, communauté, milieu*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012.

Hussain S., Davies B., Edwards-Jones G., *Ecological economics: an introduction*, Oxford, Blackwell Science, 2000.

Johnson W. & Evans, C. (ed), *The papers of Adlai E. Stevenson, volume VIII, ambassador to the United Nations: 1961-1965*, Boston, Little, Brown *and* Company, 1979.

Keucheyan, Razmig, *La nature est un champ de Bataille*, Paris, La découverte, 2014.

Latour, Bruno, *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.

Lockwood, Jeffrey A., *Six-Legged soldiers, using insects as Weapons of War*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Martinez-Allier, Juan, & Schlüpmann, Klauss, *Ecological economics: energy, environment and society*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.

Nixon, Rob, *Slow violence and the environmentalism of the poor*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.

Serres, Michel, *Le contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990.

Serres, Michel, *La guerre mondiale*, Paris, Éditions Le Pommier, 2008.

Sloterdijk, Peter, *Dans le même bateau*, Paris, Payot et Rivages, 2003 [1993].

Tassin, Étienne « Propositions philosophiques pour une compréhension cosmopolitique de l'écologie », *in Actes du colloque Penser l'écologie politique : sciences sociales et interdisciplinarité*, Paris, janvier 2014, disponible à < http://ecologiepolitique.tk/ >, pp. 180-183.

Villalba, Bruno, « La genèse inachevée des verts », in *Vingtième siècle, revue d'histoire,* N°53, Paris, Presses de Sciences Po, janvier-mars 1997, pp. 85-97.

Villalba, Bruno (ed), *Appropriations du développement durable : Émergences, diffusions, traductions*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

Villalba, Bruno, « Sous les pavés, la Terre. Mobilisations environnementales en France (1960-2011), entre constestations et expertises », in Pigenet, Michel &Tartakowsky, Daniel (ed), *Histoire des mouvements sociaux en France de 1814 à nos jours*, Paris, La Découverte, 2012, pp. 716-723.

Villalba, Bruno, « Que faire et comment faire (encore) de l'écologie politique ? », in *Mouvements*, N°69, Paris, La Découverte, 2012, pp. 93-100.

### *Risque, inégalités écologiques, et justice environnementale*

Beck, Ulrich, *La société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, (trad. Laure Bernardi), Paris, Flammarion, 2008.

Bookchin, Murray, *Our synthetic environment*, New York, Knopf, 1962.

Borraz, Olivier, *Les politiques du risque*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008.

Bullard, Robert (ed.), *Unequal Protection: Environmental Justice and Communities of Color*, San Francisco, Sierra Club books, 1994.

Bullard, Robert, *Dumping in Dixie: race, class and environmental quality*, Boulder, Westview Press, 2000.

Carruthers, David V. (ed.), *Environmental justice in Latin America: problems, promise, and practice*, Cambridge (USA), MIT Press, 2008.

Carson, Rachel, *Silent Spring*, Londres, Penguin Books, 1965 [1962].

Cole Luke and Sheila Foster, *From the Ground up, Environmental Racism and the Rise of the Environmental Justice Movement*, New York University Press, 2001.

Diebolt, W. et al., *Les inégalités écologiques en milieu urbain*, [en ligne], Rapport de l'inspection générale de l'Environnement, ministère de l'Ecologie et du Développement durable, Paris, 2005, disponible sur [http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/054000572/index.shtml], consulté le 20 février 2014.

Emelianof, Cyria, « La problématique des inégalités écologiques, un nouveau paysage conceptuel », *Ecologie & politique*, vol.1, N°35, Paris, Presses Universitaires de Sciences Po, 2008 .

Jouzel Jean-Noël et Prete Giovanni, « « De l'intoxication à l'indignation » Le long parcours d'une victime des pesticides », in *Terrains & travaux*, vol.1, N°22, Cachan, ENS Cachan, 2013, pp. 59-76.

Laigle, Lydie, *Conceptions des inégalités écologiques : quelle place dans les politiques de développement durable ?*, Rapport final, Centre Scientifique et Technique du bâtiment, 2009, disponible sur < http://rp.urbanisme.equipement.gouv.fr/puca/activites/rapport-conception-inegalites-ecologiques-developpement-urbain.pdf >, consulté le 20 février 2015.

Laigle Lydie et Tual, Mélanie « Conceptions des inégalités écologiques dans cinq pays européens : quelle place dans les politiques de développement urbain durable ? », in *Développement durable et territoires*, [en ligne], Villeneuve d'Ascq, 2 septembre 2007, disponible sur < DOI : 10.4000/developpementdurable.4262>, consulté le 20 février 2015.

Lejeune, Zoé, « La justice et les inégalités environnementales : concepts, méthodes et traduction politique aux États-Unis et en Europe », in Augagneur floran & Fagnani Jeanne, *Enjeux environnementaux, protection sociale et inégalités sociales*, Revue française des affaires sociales, N°1-2, Paris, La documentation française, 2015, pp. 51-78.

Chaumel, Marianne & La Branche, Stéphane, « Inégalités écologiques : vers quelle définition ? », in *Espace populations sociétés*, vol.1, [en ligne], Université de Lille, 2008, disponible sur <http://eps.revues.org/2418>, consulté le 31 octobre 2013.

McDonald, David A. (ed.), *Environmental justice in South Africa*, Capetown, University of Cape Town Press, 2002.

Nicolino, Fabrice & Veillerette, François, *Pesticides, Révélations sur un scandale français*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2007.

Ramade, François, *Les catastrophes écologiques*, Paris, McGRaw-hill, Paris, 1987.

Ramade, François, *Des catastrophes naturelles ?*, Paris, Dunod, 2006.

United Church of Christ, *Toxic Wastes and Rance in The United States : A national report on the Racial and socio-economic characteristics of Communities with hazardous waste sites,* New York, Commission for Racial Justice Public data Access, 1987.

### *Ecologie, colonisation et pensée postcoloniale*

Curtin, Deane, *Environmental Ethics for a postcolonial world*, Lanham (États-Unis), Rowman & Littlefield Publishing Group, 2005.

Cronon, William, *Changes in the land: Indians, colonists, and the ecology of New England*, New York, Hill and Wang, 2003[1983].

Crosby, Alfred, *Ecological imperialism: the biological expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Crosby, Alfred, *The columbian exchange, biological and cultural consequences of 1492*, Westport, Greenwood Publishing Company, 1972.

Davis, Mike, *Génocides tropicaux : catastrophes naturelles et famines coloniales, 1870-1900 : aux origines du sous-développement*, (trad. Marc Saint-Exupéry), Paris, La Découverte, 2003 [2001].

Deloughrey, Elizabeth & Handley George (ed.), *Postcolonial Ecologies, literatures of the environment*, New York, Oxford University Press, 2011.

Deloughrey E., Handley G. & Gosson R., (ed.), *Caribbean literature and the environment: between nature and culture*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2005.

Guha, Ramachandra, *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*, Berkeley, University of California Press, 2000.

Grove, Richard, *Ecology, climate and empire: colonialism and global environmental history, 1400-1940*, Cambridge (UK), White horse Press, 1997.

Grove, Richard, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, Cambrige, Cambridge University Press, 1996.

Grove, Richard, *Les îles du Paradis, l'invention de l'écologie aux colonies, 1660-1854*, Paris, La Découverte, 2013.

Lohman Larry, "Green Orientalism", in *The Ecologist*, vol.23, N°6, Wadebridge, Ecosystems, 1993, pp. 202-204.

Merchant, Carolyn, *Ecological Revolutions: Nature, Gender, and Science in New England*, The University of North Carolina Press, 1989.

Regourd, François « Maîtriser la nature : un enjeu colonial. Botanique et agronomie en Guyane et aux Antilles (XVIIe-XVIIIe siècles) », *Revue française d'Histoire d'Outre-mer*, 1er semestre, Paris, Société française d'Histoire d'Outre-mer, 1999, n°322-323, pp. 39-63.

Ferdinand Malcom, « Écologie politique et pensée postcoloniale : tentatives du postcolonial ecocriticism », in *Actes du colloque Penser l'écologie politique : sciences sociales et interdisciplinarité*, Paris, janvier 2014, disponible sur < http://ecologiepolitique.tk/ >, pp. 113-115.

Ferdinand, Malcom, « Des origines coloniales de l'écologie ? » [Lecture critique], à propos de Richard Grove, *Les îles du Paradis, l'invention de l'écologie aux colonies, 1660-1854*, Paris, La Découverte, 2013] *in Revue française de science politique*, Vol.64, N°3, Juin 2014, Paris, Presses de Science Po, pp. 544-547.

Taylor, Jessy Oak, "Toward Postcolonial Ecocriticism? Avenues for Intervention on Interdisciplinary Terrain", in Anthony Vital et Hans-Georg Erney (ed.), *Journal of Commonwealth and Postcolonial Studies: Postcolonial Studies and Ecocriticism*, vol.13, N°2 & vol.14, N°1, 2006-2007, pp.187-197.

Adams, William & Mulligan, Martin (ed.), *Decolonizing Nature: Strategies for Conservation in a Post-colonial Era*, Londres, Earthscan Publications, 2003.

## III. Monde des Caraïbes et des Amériques

### *Histoire : colonisations et esclavages*

Adélaïde, Jacques, *Les origines du mouvement ouvrier en Martinique, 1870-1900*, Paris, Karthala, 2000.

Alberro, Solange, *Inquisition et société au Mexique 1571-1700*, Mexico, Centre d'études mexicaines et centraméricaines, 1988.

Archives Départementales de Martinique.

Ayala J. César & Bolivar L. José, *Battleships Vieques, Puerto Rico from world war II to the Korean War*, Markus Wiener Publishers Princeton, 2011.

Ballagh, J. C., *White servitude in the Colony of Virginia: A study of the system of indentured labor in the American colonies*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1895.

Base de données « Voyages : The Trans-Atlantic Slave Trade Database », 2009, disponible sur < http://www.slavevoyages.org >.

Bastide, Roger, « Nègres Marrons et nègres libres », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 20, N°1, Paris, Armand Colin, 1965, pp. 169-174.

Bloch, Marc, *Rois et serfs : et autres écrits sur le servage : un chapitre de l'histoire capétienne,* Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion,1920.

Braudel, Fernand, « La longue durée », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, N°4, Paris, Armand Colin, 1958, pp.725-753.

Césaire, Aimé « Classement de la Guadeloupe, de la Martinique, de la Réunion et de la Guyane comme départements français », Allocution, in *Journal Officiel de la République, Débats, Assemblée constituante*, N°23, Paris,13 mars 1946, pp.659-663.

Cottias, Myriam, *La question noire, histoire d'une construction coloniale*, Paris, Bayard, 2007.

Cottias, Myriam, « Droit, Justice et Dépendance dans les Antilles françaises (1848-1852) », in *Annales. Histoire, sciences sociales,* vol.3, Paris, Éditions de l'EHESS, 2004, pp. 547-567.

Cottias, M., Cunin, E. & Almeïda, A., *Les traites et les esclavages. Perspectives historiques et contemporaines*, Paris, Éditions Khartala & CIRESC, 2010.

Cottias, Myriam, « L'engagement des Blancs aux Antilles », in *Revue de la Bibliothèque Nationale : Outre-mer*, vol.39, Paris, Armand Colin, 1991, pp. 32-35.

Debbasch, Yvan, « Le marronnage : Essai sur la désertion de l'esclave antillais », in *L'année sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, pp. 1-112.

Debbasch, Yvan, « Le marronnage II : Essai sur la désertion de l'esclave antillais : La société coloniale contre le marronnage », in *L'Année Sociologique,* Paris, Presses Universitaires de France, 1962, pp. 117-195.

Debien, Gabriel, *Les esclaves aux Antilles*, Basse-Terre & Fort-de-France, Société d'histoire de la Guadeloupe & société d'histoire de la Martinique, 1974.

Debien, Gabriel, *Le marronage aux Antilles Françaises au XVIIIe siècle,* Caribbean Studies, Rio Piedras, Puerto Rico 1966.

De La Roncière, Charles, *Nègres et Négriers,* Paris, Henry Maillet, Éditions des Portiques, 1933.

De Lépine, Édouard, *Questions sur l'histoire antillaise : trois essais sur l'abolition, l'assimilation, l'autonomie*, Fort-de-France, Désormeaux, 1978.

De Lépine, Édouard, *Chalvet février 1974, suivi de 102 documents pour servir à l'histoire des luttes ouvrières de janvier-février 1974 à la Martinique*, Fort-de-France, Le teneur, 2014.

Delawarde, Jean-Baptiste, *Les défricheurs et les petits colons à la Martinique au XVII$^{e}$ siècle,* Paris, Imprimerie René Buffault, 1935.

Dessalles, Pierre F. R., *Les annales du Conseil souverain de la Martinique. Tome I*, Paris, L'harmattan, 1995 [1786].

Deveaux, Robert J., *They called us brigands. The saga of St. Lucia's freedom fighters,* Optimum Printers Ltd, St-Lucia, 1997.

Deveaux, R., Ellis, G. & Harmsen, J., A *History of St-Lucia, Vieux-Fort (St-Lucia)*, Lighthouse Road Publications, 2014.

Dorlin, Elsa, « Les Espaces-temps des résistances esclaves : des suicidés de Saint-Jean aux marrons de Nanny Town (XVIIe-XVIIIe siècle) », *Tumultes, Histoire des femmes esclaves,* vol.27, Paris, CSPRP Université Paris Diderot, 2006.

Dumont, Jacques, *L'amère patrie : histoire des Antilles françaises au XX^e^ siècle*, Paris, Fayard, 2010.

Durand-Molard, *Code de la Martinique, Tome premier,* Saint-Pierre (Martinique), Imprimerie de Jean-baptiste Thounes, 1807.

Durland-Molard, *Code de la Martinique, Tome troisième,* Saint-Pierre (Martinique), Imprimerie Jean-Baptiste Thounens, 1810.

Durland-Molard, *Code de la Martinique, Tome quatrième,* Saint-Pierre (Martinique), Imprimerie Jean-Baptiste Thounens, 1811.

Dussel, Enrique, 1492, *L'occultation de l'autre,* (trad. Christian Rudel), Paris, Les éditions ouvrières, 1992.

Du Tertre, Jean-Baptiste, *Histoire générale des Antilles habitées par les François, Tome 1*, Paris, Éditions Thomas Lolly, 1667.

Du Tertre, Jean-Baptiste, *Histoire générale des Antilles habitées par les François, Tome 2*, Paris, Éditions Thomas Lolly, 1667.

Du Tertre, Jean-Baptiste, *Histoire générale des Antilles habitées par les François, Tome 3*, Paris, Éditions Thomas Lolly, 1671.

Equiano, Olaudah, *The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African*, Londres, New York, Penguin Books, 1995 [1789].

Eymeri, Jean-Claude, *Histoire de la Médecine aux Antilles et en Guyane*, Paris, l'Harmattant, 1992.

Flory, Céline, *De l'esclavage à la liberté forcée*, Paris, Khartala, 2015.

Fouchard, Jean, *Regards sur le temps passé, Vol.3, Les marrons de la liberté*, Port-au-Prince, Éditions Henri Deschamps, 1988.

Furetière, Antoine, *Dictionnaire Universel contenant généralement tous les mots françois*, La Haye, Chez Arnout & Reiner Leers, 1690.

Gautier, Arlette, *Les Sœurs de Solitude, Femmes et esclavage aux Antilles du XVII^e^ au XIX^e^ siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

Goulard, Roger, « À propos de l'affaire des poisons, le célèbre édit de 1682 », in *Bulletin de la Société française d'histoire de la médecine*, N°13, Paris, R. Lacer, 1914, pp. 260-268.

Grunberg, Bernard et Montemayor, Julian, *L'Amérique espagnole (1492-1700), Textes et documents*, Paris, L'Harmattan, 2014.

Honychurch, Lennox, *Negre Mawon, The fighting Maroons of Dominica*, Dominica, Island Heritage Initiatives, 2014.

José Reis, João & Dos santos Gomes, Flavio (ed.), *Liberdade por um Fio, Historia dos quilombos do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

Labat, Jean-Baptiste, *Nouveau voyage aux Isles de L'Amérique, tome 1*, La Haye, Husson, 1724.

Las Casas, Bartholomé, *Très Brèves relations de la destruction des Inde*, Paris, Chandeigne, 2013 [1552].

Lassèrre, Guy, *La Guadeloupe : étude géographique*, Bordeaux, Union française d'impression, 1961.

Lassoudière, André, *Histoire bananière des Antilles*, Lille, Éditions André Lassoudière, 2014.

Lemire, Elise, *Black Walden: slavery and its aftermath in Concord*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009.

Lucas, Rafael, « marronnage et marronnages », in *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, Vol.89, Paris, Espace Marx, 2002.

Pierre, Luc-Joseph, *Haïti, les origines du chaos*, Port-au-Prince, Éd. Henri Deschamps, 1997.

Manigat, Leslie F., « The relationship between marronage and slave revolts and revolution in St. Domingue-Haïti », in Rubin, Vera & Tuden, Arthur (ed.), *Comparative Perspectives on Slavery in New World Plantation Societies, Annals of the New York Acadamy of Science*, vol.292), New York, Academy of Sciences, juin 1977.

Marshall, Bernard, «The Black Caribs — Native Resistance to British Penetration Into the Windward Side of St. Vincent 1763-1773 », *Caribbean Quarterly*, vol.19, N°4, Kingston, University of the West Indies, décembre 1973.

May, Louis-Philippe, *Histoire économique de la Martinique*, Fort-de-France, Société de distribution et de culture, 1972 [1930].

McNeil, J.R., *Mosquito Empire*, New York, Cambridge university Press, 2010.

Meillassoux, Claude, *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

Mintz, Sydney, *Sweetness and power, the place of sugar in Modern History*, New York, Viking Penguin, 1985.

Moreau de Saint Méry, Louis-Élie, *Loix et constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le Vent. Tome premier*, Paris, chez l'auteur, Quilleau & Mequignon jeune, 1784.

Moreau de Saint-Méry, Louis-Élie, *Loix et constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le vent, Tome second*, Paris, Chez l'auteur, Moutard, Mequignon jeune, 1785.

Moreau de Saint-Méry, Louis-Élie, *Loix et constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le vent, Tome quatrième*, Paris, Chez l'auteur, Moutard, Mequignon jeune, 1785.

Moreau de Saint-Méry, Louis Élie *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue. Tome 1*, Paris, Dupont, 1797-1798.

Ortiz, Fernando, *Los negros esclavos*, La Habana, Éditions Ciencas Sociales, 1975.

Oudin-Bastide, Caroline, *L'effroi et la terreur : esclavage, poison et sorcellerie aux Antilles*, Paris, La Découverte, 2013.

Oudin-Bastide, Caroline, *Maîtres accusés, esclaves accusateurs : les procès Gosset et Vivié, Martinique*, Mont-Saint-Aignan, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2015.

Oudin-Bastide, Caroline, *Travail, capitalisme et société esclavagiste : Guadeloupe, Martinique, XVII$^{e}$-XIX$^{e}$ siècle*, Paris, La Découverte, 2005.

Petit, Émilien, *Droit public ou gouvernement des colonies française d'après les lois faites pour ces pays*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1911 [1771].

Pétré-Grenouilleau, Olivier, *Les traites négrières : essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004.

Pétré-Grenouilleau, Olivier, *qu'est-ce que l'esclavage ? Une histoire globale*, Paris, Gallimard, 2014.

Pagot, Gilbert, *L'insurrection de Martinique, 1870-1871*, Paris, Syllepse, 2011.

Patullo Polly & Wiltshire Bernard (ed.), *Your time is done now. Slavery, Resistance and Defeat : The Maroon Trials of Dominica (1813-1814),* London and Traflagar (Dominica), Papilote Press, 2015.

Péan, Leslie J.R., *Haïti, économie politique de la corruption. Tome II. L'État marron*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 2005.

Peytraud, Lucien, *L'esclavage aux Antilles Françaises avant 1789 d'après des documents inédits des archives coloniales, Thèse présentée à la Faculté des lettres de Paris*, Paris, Hachette, 1897.

Pybus, Cassandra, *Epic Journeys of freedom, Runaway slaves of the american revolution and their global quest for liberty*, Boston, Beacon Press, 2006.

Rediker, Marcus, *The Slaveship, a human history*, New York, Penguin Books, 2007.

Régent, Frédéric, Maillard, Bruno & Gonfier, Gilda, *Libres et sans fers : paroles d'esclaves français : Guadeloupe, île Bourbon (Réunion), Martinique*, Paris, Fayard, 2015.

Régent, Frédéric, *Esclavage, métissage, liberté : la révolution française en Guadeloupe : 1789-1802*, Paris, Grasset, 2004.

Régent, Frédéric, *La France et ses esclaves, de la colonisation aux abolitions (1620-1848)*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2007.

Rochefort, Charles, *Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique, Tome II*, Lyon, C. Fourmy, 1667.

Rogers, Dominique (ed.), *Voix d'esclaves, Antilles, Guyane et Louisiane françaises XVIII^e^-XIX^e^ siècles*, Paris, Éditions Karthala, CIRESC et SAA, 2015.

Rueda N., Rocío, *Zambaje y autonomía: Historia de la gente negra de la Provincia de Esmeraldas, siglos XVI-XVIII*, Quito (Equateur), Universidad Andina Simón Bolívar, 2015 [2001].

Rugendas, Johann Moritz, *Voyage pittoresque dans le Brésil*, Paris, Engelman, 1835.

Salah-Molins, Louis, *Le Code Noir ou le Calvaire de Canaan*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011 [1987].

Schœlcher, Victor, *Des colonies françaises, abolition immédiate de* l'esclavage, Paris, Pagnerre Éditeur, 1842.

Schœlcher, Victor, *Esclavage et colonisation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.

Schmidt-Nowara, Christopher, *Empire and antislavery, Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833-1874*, PittsBurgh, University of Pittsburgh Press, 1999.

Schmidt, Nelly, « Abolition de l'esclavage : entre mythes et réalités », in *Africultures*, vol.2 N°67, Paris, L'Harmattan, 2006, pp.18-24.

Schnakenbourg, Christian, *L'immigration indienne en Guadeloupe (1848-1923). Coolies, planteurs et administration coloniale*, Thèse d'histoire, Université de Provence, 2005.

The Cincinnati Enquirer « Stampede of Slaves: A Tale of Horror », in *The Cincinnati Enquirer*, Cincinnati, 29 janvier 1856.

Thibault de Chanvalon, Jean-Baptiste, « Moments Perdus ou Sottisier » (manuscrit inédit présenté par Monique Pouliquen, in *Voyage à la Martinique, 1751-1756 : contenant diverses observations sur la physique, l'histoire naturelle, l'agriculture, les mœurs et*

*les usagers de cette isle faites en 1751 et dans les années suivantes*, Paris, Khartala, 2004 [1761].

Thoreau, Henry D., « L'esclavage dans le Massachussetts » (1854), in Specq François (ed.), *De l'esclavage en Amérique, Frédérick Douglas, Henry David Thoreau*, (trad. Specq F.), Paris, Édition rue d'Ulm, 2006.

Todorov, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique, la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.

Vergniaud-Leconte, *Henri Christophe dans l'histoire d'Haïti avec 18 photographies hors texte*, Paris, Berger-Levrault, 1931.

Vignols, Léon, « L'institution des Engagés », in *Revue d'histoire économique et sociale*, N°1, Paris, Librairie des Sciences économiques et sociales, 1928, pp. 12-45.

Walton, Look Lai, *The Chinese in the West Indies: 1806-1995: a documentary history*, Barbados, University of the West Indies, 1998.

XIII$^{e}$ amendement à la constitution des États-Unis d'Amérique.

**Affaires de la Amistad et du zong**

Beyan, Amos J., *The American colonization society and the creation of the liberian state, a historical perspective (1822-1900)*, Londres, University Press of America, 1991.

Braidwood, J. Stephen, *Black Poor and white philanthropists, London's blacks and the Foundation of the Sierra Leone Settlement 1786-1791*, Liverpool, Liverpool University Press, 1994.

Burin, Eric, *Slavery and the Peculiar solution, A history of the American colonization society*, Gainsville, University Press of Florida, 2005.

Fyfe, Christopher, *A history of Sierra Leone*, Londres, Oxford University Press, 1968.

Grant, Colin, *Negro with a Hat: The rise and fall of Marcus Garvey*, New York, Oxford University Press, 2008.

Iyunolu Folayan, Osagie, *The Amistad Revolt: Memory, Slavery, and the Politics of Identity in the United States and Sierra Leone*, London, University of Georgia Press, 2000.

Lewis, Andrew, "Martin Dockray and the *Zong*: a tribute in the Form of a Chronology", in *The journal of Legal History*, vol.2, N°3, Londres, Taylor & Francis, 2007, pp. 357-370.

Lobban, Michael, « Slavery, Insurance and the Law », in *The journal of Legal History*, vol.2, N°3, Londres, Taylor & Francis, 2007, pp. 319-328.

Oldham, James, "Insurance Litigation involving the *Zong* and other British Slave Ships, 1780-1807", in *The journal of Legal History*, vol.2, N°3, Londres, Taylor & Francis, 2007, pp. 299-308.

Vincent, Bernard, *Les mutins de La Amistad*, Paris, l'Archipel, 1998.

William A. Owens, *Black Mutiny, The revolt on the schooner Amistad*, New York, Plume, 1997 [1953].

Webster, Jane « The *Zong* in the context of the Eighteenth Century Slave Trade », *in The journal of Legal History*, vol.28, N°3, Londres, Taylor & Francis, 2007, pp. 285-298.

Yannielli, Joseph, « Cinque the slaver trader, some new evidence on an old controversy », in *Common-place*, vol.10, N°1, [en ligne], Boston, History Department Boston University, octobre 2009, disponible sur < http://www.common-place.org/vol-10/no-01/yannielli/ >, consulté le 20 décembre 2014.

### *Sociologie, anthropologie et politique*

Affergan, Francis, *Anthropologie à la Martinique*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1983.

Agard-Jones, Vanessa, *Sovereign Intimacies : scaling sexual politics in Martinique*, Thèse en anthropologie, dirigée par Aisha Khan Chair, New York University, 2013.

Barthélémy, Gérard, *Le pays en dehors : essai sur l'univers rural haïtien*, Port-au-Prince, H. Deschamps, 1989.

Barthélémy, Gérard et Mimi, *Haïti, la perle nue*, Châteauneuf-le-rouge, Vents d'ailleurs, 1999.

Bastide, Roger, *Les Amériques noires, les civilisations africaines dans le Nouveau monde*, Paris, Payot, 1967.

Béchacq, Dimitri, « Les parcours du marronnage dans l'histoire haïtienne : entre instrumentalisation politique et réinterprétation sociale », in *Ethnologies*, Vol.28 N°1, Québec, Centre interdisciplinaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions des francophones en Amérique du nord, 2006, pp. 203-240.

Benitez-Rojo, Antonio, *The repeating island: the Caribbean and the postmodern perspective*, (trad. James Maraniss), Durham, Duke university Press, 1996.

Bernabé, Confiant & Chamoiseau, Patrick, *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard, Saint-Joseph (Martinique), Presses Universitaires Créoles, 1989.

Bonilla, Yarimar, « The past is made by walking », in *Cultural anthropology*, Vol.26, Issue 3, Washington D.C., American Anthropological Association, 2011, pp. 313–339.

Bonilla, Yarimar, « Le syndicalisme comme marronnage : épistémologies du travail et de l'histoire en Guadeloupe », in Jean-Claude William, Fred Reno and Fabienne Alvarez (ed.), *Mobilisations sociales aux Antilles : Les événements de 2009 dans tous leurs sens*, Paris, Karthala, 2012, pp. 77-94.

Bonniol, Jean-Luc, « Les usages publics de la mémoire de l'esclavage colonial », in *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, N°85, 2007, [en ligne], disponible sur <

www.cairn.info/revue-materiaux-pour-l-histoire-de-notre-temps-2007-1-page-14.htm.>, pp.14-21.

Benoît, Catherine, *Corps, jardins, mémoires*, Paris, CNRS & Maisons des Sciences de l'homme, 2000.

Cabort-Masson, Guy, *Les puissances d'argent en Martinique, le nouveau leadership béké 1981-1991*, Saint-Joseph, Édition de la V.d.P., 1992.

Camilus, Adler, *Conflictualités et politique comme oubli du citoyen*, thèse de doctorat en philosophie, Université Paris 8, sous la direction de Georges Navet, 2015.

Chivallon, Christine, *L'esclavage, Du souvenir à la mémoire : Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, Paris Karthala, 2012.

Chivallon, Christine, *Espace et identité à la Martinique : paysannerie des Mornes et reconquête collective, 1840-1960*, Paris, CNRS éd., 1998.

D'Ans, André-Marcel, *Haïti : paysage et société*, Paris, Karthala, 1987.

Herskovitz, Melville J., *L'héritage du Noir mythe et réalité*, (trad. Arnold Grémy), Paris, Présence africaine, 1966.

Daniel, Justin & Constant, Fred (ed), *Cinquante ans de départementalisation*, Paris, Harmattan, 1997.

Daniel, Justin, « Développement et compétition politique : vers une mutation du modèle portoricain ? » in Daniel, Justin (ed), *Les îles caraïbes : modèles politiques et stratégies de développement*, Paris Karthala, 1996, pp.185-223.

Daniel, Justin, « La citoyenneté inachevée : une analyse comparative des situations antillaises et portoricaine », in Nancy L. Green et Marie Poinsot, *Histoire de l'immigration et question coloniale en France*, Paris, La Documentation française - Centre national de l'histoire de l'immigration, 2008, pp. 139-144.

Glissant, Édouard, *Discours antillais*, Paris, Seuil, 1981.

Gordien, Ary, *Nationalisme, race et ethnicité en Guadeloupe. Constructions identitaires ambivalentes en situation de dépendance*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université Paris Descartes – Paris 5, sous la direction de Francis Affergan, 2015.

Gustinvil, Jean Waddimir, « Du « savoir » de l'Autre à la construction de soi : les enjeux du « savoir » dans la construction de l'État haïtien. », in Seloua Luste Boulbina & Jim Cohen (ed.), *Décoloniser les savoirs. Internationalisation des débats et des luttes, Mouvements*, N°72, Paris, La Découverte, 2012, pp.100-107.

Herskovits Melville & Frances, *Rebel Destiny, Among the Bush Negroes of Dutch Guiana*, New York, Books for librairies Press, 1971 [1934].

Hurbon, Laënnec, « Dialectique de la vie et de la mort autour de l'arbre dans les contes haïtiens », in *Calame-Griaul,* Geneviève (ed.), *Le thème de l'arbre dans les contes africains,* Paris, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France, 1969.

Hurbon, Laënnec, *Comprendre Haïti, Essai sur la nation, l'État, la culture*, Paris, Karthala, 1987.

Godreau, Isar P., *Scripts of Blackness: Race, Cultural nationalism, and U.S. Colonialism in Puerto Rico,* Urbana, University of Illinois Press, 2015.

Jolivet, Marie-José, « La construction d'une mémoire historique à la Martinique : du schoelchérisme au marronisme », in *Cahiers d'études africaines,* vol.27 N°107-108, Paris, Éditions de l'EHESS, 1987, pp. 287-309.

Kovats Beaudoux, Edith, *Les Blancs créoles de la Martinique, une minorité dominante,* Paris, L'Harmattan, 2002.

Larcher, Syliane, *L'autre citoyen, l'idéal républicain et les Antilles après l'esclavage*, Paris, Armand Colin, 2014.

Malsa, Garcin, *Lyannaj pour le changement*, Paris, Menaibuc, 2009.

Métraux, Alfred, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958.

Mulot, Stéphanie, « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », in *Ethnologie française 3*, vol. 37, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, pp. 517-524.

Palmié, Stephane (ed.), *Africas of the Americas: beyond the search for origins in the study of Afro-Atlantic religions*, Leiden, Brill, 2008.

Pierre-Louis, Odonel, *L'émancipation au cœur de la politique du sentiment et de la logique humanitaire en Haïti : utopie ou impasse*, Thèse de doctorat en philosophie politique, sous la direction d'Étienne Tassin, Université Paris 7 Diderot, 2013.

Price, Richard, *Le Peuple Saramaka contre l'État du Surinam : combat pour la forêt et les droits de l'homme*, Paris, Karthala, 2012.

Price, Richard (ed.), *Maroon societies, Rebel slave communities in the Americas*, Londres et Baltimore, John Hopkins University Press, 1996.

Price, Richard, *First-time: the historical vision of an Afro-American people*, Baltimore, John Hopkins university press, 1983.

Réno, Fred « L'immigrant haïtien entre persécutions et xénophobies », in *Hommes et migrations*, N°1274, Paris, Hommes & migrations, juillet-août 2008, pp. 132-142.

Scott, James C., *Weapons of the weak: everyday form of peasant resistance*, London, Yale University Press, 1985.

Wargny, Christophe, *Haïti n'existe pas : 1804-2004*, Paris, Éditions Autrement, 2008.

William, Jean-Claude, « Du brouillage. Droite et gauche en Martinique », in *Pouvoirs dans la Caraïbe*, vol. 15, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 121-149.

William, Jean-Claude Fred Reno et Fabienne Alvarez (ed.), *Mobilisations sociales aux Antilles, les événements de 2009 dans tous leurs sens*, Paris, Karthala, 2012.

### *Littératures, arts et critiques*

Allende, Isabelle, *L'île sous la mer,* Paris, Grasset & Fasquelle, 2011.

Arthus-Bertrand, Yann, *Home* [film], Paris, Europacorp Elzévir film, 2009.

Beecher Stowe, Harriet, *Uncle's tom cabin*, Londres, Collins, 2011 [1852].

Benson, LeGrace, « A long bilingual conversation concerning paradise lost: landscapes in Haïtian art », in Deloughrey E., Handley G. & Gosson R., (ed) *Caribbean literature and the environment: between nature and culture*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2005, pp. 99-109.

Benson, LeGrace, « Haïti elusive paradise », in Deloughrey E., Handley G. (ed), *Postcolonial ecologies: literatures of the environment*, New York University Press, 2011, pp. 62-79.

Bode, Carl (ed.), *Collected poems of Henry Thoreau*, Baltimore, The John hopkins University Press, 1965.

Bellemare, Emmanuel H., *Aimé Césaire, Une tempête, d'après La Tempête de Shakespeare, adaptation pour un théâtre nègre*, Paris, Honoré Champion, 2013.

Buell, Lawrence, *The environmental imagination, Thoreau, Nature Writing, and the formation of American Culture*, London, The belknap Press of Harvard University Press, 1995.

Burkholder Robert (ed.), *Critical essays on Herman Melville's « Benito Cereno »*, New York, Toronto, Oxford, Maxwell Macmillan, 1992.

Burton, Richard, *Le roman marron : études sur la littérature martiniquaise contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1997.

Cain, William (ed.), *A historical guide to Henry David Thoreau*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, Paris, Gallimard, 1954.

Césaire, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983 [1939].

Césaire, Aimé, *La tragédie du Roi Christophe*, Paris, Présence africaine 1963.

Césaire, Aimé, *Une tempête*, Paris, Seuil, 1969.

Chamoiseau, Patrick*, L'esclave vieil homme et le molosse*, Paris, Gallimard, 1997.

Chamoiseau, Patrick & Confiant, Raphaël, *Lettres créoles*, Paris, Gallimard, 1999.

Chamoiseau, *L'empreinte à Crusoé*, Paris, Gallimard, 2012.

Claverie-Maignan, Chantal, *Le métissage dans la littérature des Antilles françaises : le complexe d'Ariel*, Paris, Karthala, 2015.

Confiant, Raphaël, *Nègre Marron*, Paris, Écriture, 2006.

Condé, Maryse, *Moi, Tituba sorcière…,* Paris, Mercure de France, 1986.

Conrad, Joseph, *Au cœur des Ténèbres,* Paris, Flammarion, 2012 [1899].

Conrad, *Typhon*, (trad. André Gide) Paris, Gallimard, 1918 [1902].

Corzani, Jack, *La littérature des Antilles-Guyanes françaises, Tome V. Les choix contemporains*, Fort-de-France, Éditions Désormeaux, 1978.

Daberdeen, David, *Turner: new and selected Poems*, Peepal, Tree, Leeds, 2002.

Dalembert, Louis-Philippe, *L'Autre face de la mer*, Paris, Serpent à Plumes, 2004.

Danon, Rachel, *Les voix du marronnage dans la littérature française du XVIII*$^{e}$ *siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

Defoe, Daniel, *Robinson Crusoe*, Londres, Penguin Books, 2001 [1719].

De Gouges, Olympe, *L'Esclavage des Noirs, ou l'heureux naufrage*, Paris, veuve Duchesne, veuve Bailly et les marchands de nouveautés, 1792.

Delano, Amasa, *Narrative of Voyages and travels in the Northern and Southern Hemispheres: Comprising three voyages around the world; together with a voyage of survey and discovery in the pacific ad oriental islands*, Boston, EG. House, 1817.

Dumas, Alexandre, *Georges*, Paris, Gallimard, 2003 [1843].

Eco, Umberto, *L'île du jour d'avant*, (trad. Jean-noël Schifano), Paris, B. Grasset, 1996 [1994].

Flamand Barny, Jean-Claude, *Nèg maron*, [film], Mat films, Kasso & France 2 cinéma, 2004.

Foster, David R., *Thoreau's country, journey through a transformed landscape*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1999.

Glissant, Édouard, *Le Quatrième siècle*, Paris, Seuil, 1964.

Gontran-Léon, Damas, *Black label : poèmes*, Paris, Gallimard, 1956.

Goya y Lucientes, Francisco De. *Duelo a garrotazos*. [tableau : huile sur plâtre transférée à la toile]. Museo Nacional del Prado, Madrid., 1820-1823

Graham, Maryemma (ed.), *Completed poems of Frances E. W. Harper*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

Guérout, Max & Romon Thomas, *Tromelin, l'île aux esclaves oubliés*, Paris, CNRS, 2015.

Harding, Walter, *The days of Henry Thoreau, a biography*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

Jaines, Danielle & Charbonnier, Gil, *Étude sur Marivaux, l'île des esclaves,* Paris, Ellipses, 1999.

James, C.L.R., *Mariners, Renegades and castaways: the story of Herman Melville and the world we live in*, New-York, Allison and Busby, 1985.

Jones, Gwilym, *Shakespeare's Storms*, Manchester, Manchester University Press, 2015.

Lenoir, J.B. « The whales has swallowed me », in *Alabama Blues*, Chicago, Horst Lippmann, 1965.

Marivaux, Pierre Carlet de Chamblain, *L'îles des esclaves*, 1725.

Marley, Robert Nesta « Redemption song », in Bob Marley & the wailers, *Uprising*, Island records, 1980.

Maudueuch, Camille, *Chalvet, la conquête de la dignité*, [film documentaire], Paris, Les Films du Marigot, 2014.

May, Stephen J., *Voyage of The Slave Ship, J.M.W. Turner's Masterpiece in Historical Context*, Jefferson (North Carolina), McFarland & Company, 2014.

Meyer, Michael, "Introduction", in Thoreau, Henry D., *Walden and Civil disobedience*, New York, Penguin Classics 1983, pp. 7-36.

Meyer, Michael, « Thoreau and Black emigration », in *American literature: a journal of literary, history, criticism and bibliography*, vol.53, N°3, Durham, Duke University Press, novembre 1981, pp. 380-396.

Perronnette, Hermann, *Le cas Beauregard*, Fort-de-France, Éditions Désormaux, 1979.

Pépin, Ernest, *Lettre ouverte à la jeunesse*, Pointe-à-Pitre, Éditions Jasor, 2001.

Pope, Alexander, *An essay on Man*, Londres, Routledge, 1950 [1734].

Pulvar, César, *D'jhébo ou le léviathan Noir*, Paris, Éditions « V », 1957.

Rochmann, Marie-Christine, *L'esclave fugitif dans la littérature antillaise : sur la déclive des mornes*, Paris, Khartala, 2000.

Roumain, Jacques, *Gouverneurs de la Rosée*, Québec, Mémoire D'encrier, 2007 [1944].

Roumain, Jacques, « Bois d'ébène », in Léon François Hoffman (coord.), *Jacques Roumain, œuvre complète*, Madrid, ALLCA XX, 2003.

Rousseau, Jean-Jacques, *Julie ou la nouvelle Héloïse*, Paris, Classiques Garnier, 2012 [1761].

Rousseau, Jean-Jacques, *Les confessions*, Paris, Flammarion, 2012 [1782 & 1789].

Rousseau, Jean-Jacques, *Lettres à Malesherbes*, Paris, Librairie Générales Française, 2010 [1762].

Ruskin, John, *Modern painters*, Londres, A. Deutsch, 1987 [1843].

Sainville, Léonard, *Dominique, Nègre esclave*, Paris, Présence Africaine, 1978.

Saro-Wira, Ken, *A month and a day & letters*, Banbury (Angleterre), Ayebia Clarke Publishing, 1995.

Sattelmeyer, Roberd (ed.), *The writings of Henry D. Thoreau* : *Journal, volume 4 :1851-1852*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

Schwartz-Bart, André, *La mulâtresse Solitude*, Paris, Seuil 1972.

Scott-Heron, Gil, « Whitey on the moon », *Now and then, the poems of Gil Scott-Heron*, Edinburgh, Payback press, 2000 [1990].

Shakespeare, William, *La tempête*, (bilingue, trad. Pierre Leyris), Paris, Flammarion 1992 [1610].

Sundquist, Eric, « Benito Cereno and New world slavery » in Bercovitch Sacvan (ed), *Reconstructing American literary history*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.

Thoreau, Henry D., "Walden", in *Walden and Civil disobedience*, New York, Penguin Classics, 1986 [1854].

Turner, Joseph Mallord William, *Slavers Throwing Overboard the Dead and Dying, Typhoon Coming On.*, [tableau huile sur toile], 90,8 x 122,6 cm, Museum of Fine Arts, Boston, 1840.

Voltaire, *Poèmes sur le désastre de Lisbonne et sur la loi naturelle avec des Préfaces et des Notes*, Genève, Cramer, 1756.

Walcott, Derek, *Selected Poems*, New York, Straus et Giroux, 2008.

# B. Documents sources

## Pesticides : usages et conséquences

### *Bananiers, charançons*


Cuillé, Jean, *Recherche sur le charançon du bananier « Cosmopolitus Sordidus » (Germ), monographie de l'insecte et recherches de ses chimiotropismes*, Paris, Société d'Éditions techniques coloniales, 1950.

Cuillé J. et Vilardebo A., « Les calandrini nuisibles au bananier », in Balachowsky, A (ed), *Entomologie appliquée à l'agriculture*, Paris, Édition Masson et Cie, 1963, pp. 1099-1114.

Dumas, Marine & Labbé, Sylvain, « Lutte contre les cerscosporioses du bananier aux Antilles françaises : Banatrace, un système d'information géographique multi-acteurs pour la gestion et la traçabilité des épandages aériens », in *Revue SET*, Cahier spécial N°1, [en ligne], 2011, disponible sur : < : http://www.set-revue.fr/lutte-contre-les-cerscosporioses-du-bananier-aux-antilles-francaises-banatrace-un-systeme-dinformati>, consulté le 27 mars 2015, pp. 18-23.

Gowdey, C., *The banana borer (Cosmopolites Sordidus Germ.)*, Circulaire du département d'agriculture de Jamaïque, 8,8, Kingston 1922.

Hustache, A., *Curculionides de la Guadeloupe*, Paris, Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales, 1929.

Lassoudière, André, *Le bananier, un siècle d'innovations techniques*, Versailles, Éditions Quae, 2012.

Mestre, J., « Les recherches récentes sur le charançon des bananiers, Cosmopolites sordidus », in *Fruits : fruits d'Outre-mer*, Paris, Elsevier, vol.52, N°2, 1997, pp. 67-82.

Ostmark, H E, Ostmark, H E, « Economic insect pests of bananas », in *annual review of entomology*, vol. 19 (1), Palo Alto, Annua Reviews, 1974, pp. 161-176.

Quilici S. « Insectes ravageurs du bananier », in *Fruits : fruits d'Outre-mer*, vol.48, N°1, Paris, Société d'éditions techniques continentales,1993, pp. 29-31.

Vilardebo, A., « Premiers résultats de recherches effectuées pour la mise au point d'un procédé de lutte contre les nématodes du bananier », in *Le lien*, N°41, [14 pages ronéotypés], Fédération bananière et fruitière de la Guinée française, 1956.

Vilardebo et al., « Chlordécone et autres insecticides dans la lutte contre le charançon du bananier Cosmopolites sordidus GERM », in *Fruits : fruits d'Outre-mer*, vol.4, Paris, Société d'éditions techniques continentales, 1974, pp. 267-278.

Vilardebo, A., « Problèmes scientifiques posés par Radopholus similis et cosmopolites sordidus en culture bananières des zones francophones de production », in *Fruits : fruits d'Outre-mer*, vol.39, N°4, Paris, Société d'éditions techniques continentales, 1984, pp. 227- 233.

### *Contamination aux Antilles*

Balland, Pierre, Mestre, Robert & Fagot, Marc, *Rapport sur l'évaluation des risques liés à l'utilisation de produits phytosanitaires en Guadeloupe et en Martinique*, Ministère de l'Aménagement du territoire et de l'environnement – Ministère de l'Agriculture et de la pêche, Affaire n°1998-0054-01, Paris, 1998.

Bertrand, J.A., Guyader, O. et Reynal, L., *Rapport : caractérisation de la contamination de la faune halieutique par la chlordécone autour de la Guadeloupe* : *Résultat des campagnes de 2008 à 2011*, [en ligne], IFREMER et DAAF Guadeloupe, juin 2013, disponible sur <http://archimer.ifremer.fr/doc/00136/24762/22840.pdf>, consulté le 20 juin 2015.

Bocquene Gilles & Franco Alain, "Pesticide contamination of the coastline of Martinique", in *Marine Pollution Bulletin*, Vol.51, N°5-7, [en ligne], Elsevier, 2005, disponible sur DOI:10.1016/j.marpolbul.2005.06.026, consulté le 3 juin 2014, pp. 612-619.

Bonan, Henri, & Prime, Jean-Louis, *Rapport sur la présence de pesticides dans les eaux de consommation humaine en Guadeloupe*, Inspection générale des affaires sociales (Ministère de l'Emploi et de la Solidarité) et Inspection générale de l'environnement (Ministère de l'Aménagement du Territoire et de l'Environnement), [en ligne], 5 juillet 2001, disponible sur < http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/074000066/index.shtml>.

Cabidoche et al., « Long-term pollution by chlordecone of tropical volcanic soils in the French West Indies: A simple leaching model accounts for current residue », in *Environmental Pollution*, vol.157, mai 2009, Elsevier, pp. 1697-1705.

Clostre, Florence et al., « Field validation of chlordecone soil sequestration by organic matter addition », in *Journal of soils and sediments*, vol.14, N° 1, Landsberg, Ecomed Publisher, 2014, pp. 23-33.

Dallaire et al., « Cognitive, visual, and motor development of 7-month-old Guadeloupean infants exposed to chlordecone », in *Environmental Research*, vol.118, San Diego, Elsevier, octobre 2012, pp. 79-85.

DIREN Martinique, Carte des sols potentiellement contaminés par la chlordécone, [carte en ligne], septembre 2007, disponible sur < http://www.observatoire-pesticides.gouv.fr/upload/bibliotheque/794652094848535991741108778317/martinique-contamination-sols-chlordecone-2007.jpg>.

Jesop S, Evaluation des risques de pollution des eaux par les pesticides en Guadeloupe – étude préliminaire ; DDASS de Guadeloupe, mémoire de stage de M.S.T., mars 1996.

Kermarrec, Alain, *Niveau actuel de la contamination des chaînes biologiques en Guadeloupe : pesticides et métaux lourds,* Petit-Bourg (Guadeloupe), INRA., 1980, disponible sur < http://www.observatoire-pesticides.gouv.fr/upload/bibliotheque/801483233849831948814736916759/rapport-Kermarrec.pdf >, consulté le 20 mars 2014.

Snégaroff, Jean, « Résidus d'insecticides organochlorés dans la région bananière de Guadeloupe », in *Phytiatrie-phytopharmacie*, vol.26, N°4, Paris, Société française de phytiatrie et de phytopharmacie, 1977, pp. 251-268.

Tillieut, Olivier (ed.), *Sols Potentiellement contaminés par le Chlordécone*, [carte en ligne], février 2006, Direction de l'Agriculture et de la Forêt – Service de la Protection des Végétaux (DAF/SPV), disponible sur < http://www.observatoire-pesticides.gouv.fr/upload/bibliotheque/121306540517199648174182985963/guadeloupe-pollution-sols-chlordecone.jpg >, consulté le 6 juin 2013.

### *Conséquences sanitaires*

Barbier, Gilbert, *Rapport sur les perturbateurs endocriniens*, Office parlementaire des choix scientifiques et technologiques, [en ligne], 12 juillet 2011, disponible sur < https://www.senat.fr/rap/r10-765/r10-7651.pdf >, consulté le 20 avril 2013.

Belpomme, D.et al., *Expertise toxicologique concernant cinq produits phytosanitaires utilisés par épandage aérien en Martinique et en Guadeloupe (Antilles françaises)*, European Cancer Environment Research Institute, Bruxelles, 30 Octobre 2013, disponible sur < http://eceri-institute.org/fichiers/rapport-pesticides-martinique-eceri-signe_1393926766.pdf >, consulté le 5 janvier 2014.

Bureau d'Enquête et d'Analyse pour la sécurité de l'aviation civil (BEA), *Épandage agricole en hélicoptère 1992-1992*, Ministère de l'Équipement, des Transports et du Logement, Inspection Générale de l'Aviation civile et de la Météorologie, France, 1er février 2001, disponible sur <http://www.bea.aero/etudes/epandage19921999/epandage19921999.pdf, 2000. >, consulté le 20 octobre 2015.

Cannon S.B. et al., « Epidemic kepone poisoning in chemical workers », in *American Journal of epidemiology*, vol.107, N°6, [en ligne], Carry, Oxford University Press, juin 1978, pp. 529-537.

Cantor K. & Booze C., « Mortality among aerial pesticide applicators and flight instructors: a reprint », in *Archives of Environmental Health: an international journal*, Vol.46, N°2, Washington D.C., Heldref publication, Mars 1991, pp. 110-116.

Cantor, K. & Silberman, W., «Mortality among aerial pesticide applicators and flight instructors: follow-up from 1965-198», *American Journal of Industrial Medicine*, vol.36, N°2, New York, John Wiley & sons, 1999, pp. 239-247.

Barrau M. et al., *Étude de faisabilité de reconstitution de la cohorte des travailleurs agricoles exposés au chlordécone en Martinique et Guadeloupe*, Saint-Maurice, Institut de veille sanitaire, juillet 2012.

BEA, *rapport accident n°f-eg,120316*, juillet 2013, disponible sur <http://www.bea.aero/docspa/2012/f-eg120316/pdf/f-eg120316.pdf, consulté le 17 juillet 2015.

Blateau et al., « Étude de la répartition spatiale des cancers possiblement liés à la pollution des sols par les pesticides organochlorés en Martinique », in *Bulletin Epidémiologique Hebdomadaire, Chlordécone aux Antilles : bilan actualisé des risques sanitaires*, n°3-4-5, Saint-Maurice, Institut de Veille Sanitaire, 2011

Deschamps Frédéric & Boulanger-Deschamps, Sophie, *Les 50 principales maladies professionnelles environnementales émergentes*, Paris, Ellipses, 2011

Dieye M. et al., *Bulletin de vielle sanitaire dans les Antilles et la Guyane*, N°8, [en ligne], Octobre 2011, Institut de Veille Sanitaire, CIRE & ARS, disponible sur <http://www.invs.sante.fr/fr/Publications-et-outils/Bulletin-de-veille-sanitaire>, consulté le 20 janvier 2015

Environmental Protection Agency (EPA), *Toxicology review of Chlordecone (KEpone)*, in *support of summary on the integrated risk information system (IRIS)*, Washington DC, EPA, septembre 2009,

Ferlay J. et al, *GLOBOCAN 2012 v1.0, Cancer Incidence and Mortality Worldwide: IARC CancerBase No.11*, [en ligne], Lyon, France: International Agency for Research on Cancer; 2013, disponible sur <http://globocan.iarc.fr>, consulté le 20 septembre 2015.

Fagot-Campagna, Anne et al., *Prévalence et incidence du diabète, et mortalité liée au diabète en France*, Saint-Maurice, Institut de Veille Sanitaire, novembre 2010.

Godard, Eric, *Pesticides et alimentation en eau potable en Martinique, État des lieux et position sanitaire*, [en ligne], DSDS, octobre 2001 disponible sur <http://lara.inist.fr/bitstream/handle/2332/1426/Godard_Bellec_AX_I_%20Molecules_retrouvees_dans_les_eaux_d_alimentation.pdf?sequence=3>, consulté le 20 mai 2015.

Godard, Eric & Bellec, Simon, *Contamination par les produits phytosanitaires organochlorés en Martinique, Caractérisation de l'exposition des populations*, Fort-de-France, Ministère de l'Emploi et de la Solidarité, Direction de la Santé et du Développement Social (DSDS) de la Martinique, 2002.

Kadhel et al., « Chlordecone Exposure, Length of Gestation, and Risk of Preterm Birth », in *American Journal of Epidemiology*, vol. 179, Cary, Oxford University Press, 8 janvier 2014, pp. 536-544.

Jemal, A. et al., « Cancer Statistics, 2008 », in *CA : A Cancer Journal for Clinicians*, vol.58 N°2, [en ligne], 2008, disponible sur <DOI: 10.3322/CA.2007.0010>, consulté le 20 avril 2016, pp.71-96.

Joachim, Clarisse et al., « Epidémiologie du cancer de la prostate aux Antilles-Guyane : données des registres généraux des cancers », in *Bulletin de vielle sanitaire, Epidémiologie des cancers aux Antilles Guyanes*, N°8-9, [en ligne], InVS, Novembre 2013, disponible sur <http://www.invs.sante.fr/fr/Publications-et-outils/Bulletin-de-veille-sanitaire>, consulté le 20 avril 2016, pp. 3-5.

« Les imprégnations : Étude Hibiscus », in *Observatoire des résidus de pesticides*, [site web], <http://www.observatoire-pesticides.gouv.fr/index.php?pageid=548&ongletlstid=176? >, 28 juin 2008, consulté le 21 février 2014.

Lewis, Robert, A., *Lewis' dictionary of toxicology,* Boston, CRC Press LLC, 1998.

Mallick, Stephane, Blanchet, Pascal & Multigner, Luc, « Prostate cancer Incidence in Guadeloupe, a French Caribbean Archipelago », in *European urology*, vol. 47 N°6, [en ligne], Amsterdam, Elsevier, 2005, disponible sur < DOI: 10.1016/j.eururo.2005.02.020 >, pp. 769-772, consulté le 20 juin 2015.

Martin, M., *Les pesticides organochlorés : recherche de résidus dans le tissu adipeux humain et animal en Martinique*, Thèse doctorat Médecine, 1973.

Multigner, L. et al., « Exposure to Chlordecone and Male Fertility in Guadeloupe (French West Indies) », in *International conference on Environmental Epidemiology and Exposure ISEE/ISEA*, [en ligne], septembre 2006, disponible sur <hal-00697382>, consulté le 20 juin 2015.

Multigner, Luc et al., « Chlordecone exposure and risk of prostate cancer », in *Journal of Clinical Oncology*, vol. 28 N°21, Philadelphie, W.B Sander, 20 juillet 2010, pp. 3457-3462.

Sainte-Rose-Méril, Karine, *Aspects épidémiologiques et environnementaux des avortements spontanés en Martinique de 2003 à 2012*, Thèse de doctorat de médecine, soutenue à la Faculté de Médecine Hyacinthe Bastaraud, Université des Antilles et de la Guyane (Martinique), 2015.

Syngenta, *Fiche de données de sécurité : Guardian aérosol*, [en ligne], 19 mars 2013, disponible sur <http://www.agrodoc.fr/catalogue/documents/%5B668%5DGardian.pdf>, consulté le 11 mai 2013.

TOTAL, *fiche de données de sécurité n° 30002 : BANOLE*, [en ligne], 23 mai 2012, disponible sur <http://ddata.over-blog.com/0/39/45/63/FDS-BANOLE.pdf>, consulté le 10 mai 2013.

Zavala Zegarra, D., *Incidencia de Cancer en Vieques 1960-1994*, Departamento de Salud de Puerto Rico, Registro Central de Cáncer de Puerto Rico, División de Vigilancia Epidemiológica y Estadística, 1999.

### *Gestions gouvernementales*

AFSSA, *Actualisation de l'exposition alimentaire au chlordécone de la population antillaise, évaluation de l'impact de mesures de maîtrises des risques*. Document technique AQR/FH/2007-219, [en ligne], Septembre 2007, disponible sur <http://www.observatoire-pesticides.fr/upload/bibliotheque/314750406811349014977791687356/01_actualisation_exposition_alimentaire_chlordecone.pdf>, consulté le 20 juillet 2013.

Avis de l'Agence française de sécurité sanitaire des aliments relatif à l'évaluation des risques liés à la consommation de denrées alimentaires contaminées par la chlordécone en Martinique et en Guadeloupe, 10 décembre 2003.

Aubertot J. et al. (ed), *Pesticides, agriculture et environnement. Réduire l'utilisation des pesticides et limiter leurs impacts environnementaux*, [en ligne], INRA et Cemagref (France), 2005, disponible sur <http://www.observatoire-pesticides.fr/upload/bibliotheque/704624261252893935317453066156/pesticides_synthese_inra_cemagref.pdf>, consulté le 3 juin 2014.

Beaugendre, Joël, *Rapport d'information sur l'utilisation du chlordécone et des autres pesticides dans l'agriculture martiniquaise et guadeloupéenne*, Assemblée nationale, commission des Affaires économiques, de l'environnement et du territoire présenté le 30 juin 2005.

Bonvallot Nathalie &, Dor Frédéric, *Insecticides organochlorés aux Antilles : identification des dangers et valeurs toxicologiques de référence (VTR) État des connaissances*, Saint-Maurice, Institut de veille sanitaire, 2004.

Boudet, C. & Mandin, C.(ed.), *L'épandage de produits anti-parasitaires, Rapport du groupe de travail institutionnel en charge de la saisine AFSSE*, Agence française de sécurité sanitaire environnementale (Afsse) & Institut National de l'Environnement Industriel et des Risques (INERIS), juin 2005, disponible sur <https://www.anses.fr/fr/system/files/AIR2004et0064Ra.pdf>, consulté le 20 octobre 2015, voir annexe 7.

Godard, Eric & Guldner, Laurence, « Évaluation et gestion du risque alimentaire associé au chlordécone », in *Bulletin Epidémiologique Hebdomadaire, Chlordécone aux Antilles : bilan actualisé des risques sanitaires*, N°3-4-5, [en ligne], InVs, 2011, disponible sur <http://www.invs.sante.fr/beh/2011/03_04_05/>, consulté le 15 octobre 2015.

Le Déaut, J. & Procaccia, C., *Les pesticides aux Antilles : bilan et perspectives d'évolution : Synthèse,* Office Parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques, 2009, disponible sur <http://www.assemblee-nationale.fr/13/cr-oecst/4pages_synthese_chlordecone.pdf>, consulté le 2 décembre 2013.

Marie-Allain, Yves & Grivault Gilbert, *Rapport : Interdiction des épandages aériens de produits phytopharmaceutiques sauf dérogations, situation actuelle proposition de mise en œuvre des dérogations*, [en ligne], Ministère de l'écologie, de l'énergie, du développement durable et de la Mer & ministère de l'Alimentation, de l'Agriculture et de la Pêche, Février 2010, disponible sur <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/104000309/index.shtml>, consulté le 21 avril 2013.

*Plan d'action contre la pollution par la chlordécone en Guadeloupe et en Martinique 2011-2013*, [en ligne], 21 juin 2010, Direction Générale de la Santé, disponible sur <http://social-sante.gouv.fr/IMG/pdf/Plan_d_action_contre_la_pollution_par_la_chlordecone_en_Guadeloupe_et_en_Martinique_2011-2013.pdf>, consulté le 20 février 2015.

Vincent, J. et al., « Le programme de santé des jardins familiaux en Martinique », in *Environnement Risque Santé*, Vol.10, n°5, [en ligne], Septembre-octobre 2011, John Libbey Eurotext, disponible sur <DOI : 10.1684/ers.2011.0481>, consulté le 1er février 2015, pp. 395-403.

Observatoire de l'eau Martinique, « Cartographie dynamique des zones d'interdiction de pêche en Martinique », in *Pêche en mer*, [site web], 2010, disponible sur <http://www.observatoire-eau-martinique.fr/autres-usages/peche/peche>, consulté le 20 juin 2014.

Plan Chlordécone, *Les produits de la mer et la chlordécone*, [en ligne], 2014, DAAF & Direction de la Mer, disponible sur <http://daaf971.agriculture.gouv.fr/IMG/pdf/141113_plaquette_peche_2014_cle02c64c.pdf>, consulté le 20 juin 2014.

### *Histoire, sociologie et politique*

Ferdinand, Malcom, « De l'usage du chlordécone en Martinique et en Guadeloupe : l'égalité en question », in Augagneur Floran & Fagnani Jeanne, *Enjeux environnementaux, protection sociale et inégalités sociales*, Revue française des affaires sociales, N°1-2, Paris, La documentation française, 2015, pp. 163-183.

Fintz, Matthieu. *Éléments historiques sur l'arrivée du chlordécone en France entre 1968 et 1981, contribution à l'action 39 du Plan chlordécone,* Maison-Alfort, AFSSET, 2009, disponible sur < https://www.anses.fr/fr/system/files/SHS2009etPlanChlor01Ra.pdf >, consulté le 20 février 2016.

Fintz, Mathieu, « De quelles crises chlordécone est-il le nom ? », in *Communication au Congrès de l'association française de Science Politique*, [en ligne], Strasbourg, 2011, disponible sur <http://www.afsp.info/congres2011/sectionsthematiques/st23/st23fintz.pdf>, consulté le 20 novembre 2014.

Joly, Pierre-Benoît, *La saga du chlordécone aux Antilles Françaises, Reconstruction chronologique 1968-2008*, [en ligne], INRA Sciences en société, 2010, disponible

sur <http://www.observatoire-eau-martinique.fr/les-outils/base-documentaire/la-saga-du-chlordecone-aux-antilles-francaises>, consulté le 20 novembre 2013.

Torny, Didier, « De la découverte de la pollution à la construction de la crise sanitaire », in *Impacts sanitaires de l'utilisation de la chlordécone aux Antilles françaises, recommandations pour les recherches et actions de santé publique*, [en ligne], Saint-Maurice, INSERM et INVS, octobre 2009.

Torny, Didier, « Gérer une pollution durable, le cas du chlordécone aux Antilles françaises », in *Courrier de l'environnement de l'INRA,* N°59, [en ligne], Paris, INRA, octobre 2010, disponible sur <http://www7.inra.fr/dpenv/pdf/TornyC59.pdf>, consulté le 20 mars 2015.

### *Codes, Lois, arrêtés préfectoraux et jugements tribunaux administratifs Martinique et Guadeloupe*

Préfecture de Martinique, arrêté préfectoral n°09-03540 portant interdiction de la pêche et de la commercialisation des poissons et crustacés pêchés dans les rivières situées sur le territoire de la Martinique.

Préfecture de la Martinique, arrêté préfectoral n°09-02960 relatif à la suspension de la pêche et de la commercialisation de certaines espèces de poissons et de crustacés issues de certaines zones maritimes de la Martinique en lien avec les bassins versants contaminés par la chlordécone, 22 septembre 2009.

Préfecture de la Martinique, arrêté n°103275 réglementant la pêche et la mise sur le marché des espèces de la faune marine dans certaines zones maritimes de la Martinique en lien avec les bassins contaminés par la chlordécone, 7 octobre 2010.

Arrêté n°11-03843 du 8 novembre 2011 - Arrêté relatif à la lutte contre les cercosporioses du bananier en Martinique.

Préfecture de Martinique, Arrêté portant dérogation à l'interdiction d'épandage des produits mentionnés à l'article L.253-1 du code rural et de la pêche maritime par voie aérienne pour l'année 2011.

Préfet de la région de Martinique, Arrêté n°2012223-0002 portant dérogation à l'interdiction de l'épandage de produits mentionnés à l'article L.253-1 du code rural et de la pêche maritime par voie aérienne.

Préfecture de Martinique, arrêté préfectoral n°2012335-0003 réglementant la pêche et la mise sur le marché de la faune marine dans certaines zones maritimes de la Martinique en lien avec les bassins contaminés par la chlordécone, 30 novembre 2012.

Compte rendu de l'audience du 28 novembre 2013, du tribunal administratif de Fort-de-France, n°1200811-1200854 1200943, actant l'annulation de l'arrêté préfectoral n°2012-2230002 du 10 août 2012.

Préfet de la région de Martinique, Arrêté n°2013323-0016 - Arrêté portant dérogation à l'interdiction d'épandage par voie aérienne des produits mentionnés à l'article L.253-1 du code rural et de la pêche maritime

Préfecture de Martinique, arrêté préfectoral n°2013301-0020 reconduisant l'arrêté n°09-03540 du 25 septembre 2009 et l'arrêté n°2012325-006 du 20 novembre 2012 portant l'interdiction de la pêche et de la commercialisation des poissons et crustacés pêchés dans les rivières situées sur le territoire de la Martinique, 28 octobre 2013.

Préfecture de la Guadeloupe, arrêté n°20031496, 20 octobre 2003.

Jugement n° 1200811-1200854-1200943du 12 novembre 2013 du tribunal administratif de Fort-de-France.

Préfecture de Guadeloupe, arrêté n°2008-251 portant interdiction de la pêche et de la commercialisation des poissons et crustacés pêchés dans les rivières situées sur le territoire des communes de Sainte-Rose, Lamentin, Petit-Bourg, Goyave, Capesterre-Belle-Eau, Trois-rivières, Vieux Fort, Basse-Terre, Saint-Claude, Gourbeyre, Baillif et Vieux Habitants.

Préfecture de Guadeloupe Arrêté n°2012-21 portant dérogation à l'interdiction d'épandage des produits mentionnés à l'article L.253-1 du Code Rural et de la Pêche Maritime par voie aérienne, 10 janvier 2012.

Préfecture de la Guadeloupe, arrêté préfectoral n°2010-721 réglementant la pêche et la commercialisation de la faune marine dans certaines zones maritimes de la Guadeloupe, 23 juin 2010.

Préfet de la Guadeloupe, Arrêté n°2012-811 portant dérogation à l'épandage par voie aérienne.

République française, Préfet de la région Guadeloupe, Arrêté n°2013-26/SG/DiCTAJ/BRA du 29 avril 2013 portant dérogation à l'interdiction d'épandage par voie aérienne des produits phytopharmaceutiques.

Préfet de la Région de Guadeloupe, Arrêté n°2013-26/SG/DiCTAJ/BRA du 29 avril 2013 portant dérogation à l'interdiction d'épandage par voie aérienne des produits phytopharmaceutiques.

Préfecture de Guadeloupe, arrêté n°2014-012 portant modification de l'arrêt n°2013-057 du 26 juin 2013 réglementant la pêche et la commercialisation des espèces de la faune marine dans certaines zones maritimes de la Guadeloupe, 28 février 2014.

Tribunal de Basse-Terre, Jugements n° 13920 et n°13921, lu le 5 juillet 2013.

Ministère de l'Agriculture, de l'agroalimentaire et de la forêt, Arrêté du 23 décembre 2013 relatif aux conditions d'épandage par voie aérienne des produis mentionnés à l'article L.253-8 du code rural et de la pêche maritime.

*Codes et lois*

Décret de l'abolition de l'esclavage du 27 avril 1848, à Paris, en conseil du Gouvernement.

Loi du 2 novembre 1943 relative à l'organisation du contrôle des produits antiparasitaires à usage agricole.

Loi n°46-451 du 19 mars 1946 tendant au classement comme départements français de la Guadeloupe, de la Martinique, de la Réunion et de la Guyane française.

Loi n° 78-17 du 6 janvier 1978 relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés.

Loi relative à l'aménagement, la protection et la mise en valeur du littoral, 4 janvier 1986.

Loi n°2001-434 du 21 mai 2001 tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité.

Loi constitutionnelle n°2005-205 du 1er mars 2005 relative à la Charte de l'environnement.

Article L.5112-1 du code de la santé publique française (relatif à la pharmacopée française modifiée le 29 mai 2009).

Directive 2009/128/CE Du Parlement Européen et Du Conseil du 21 octobre 2009 instaurant un cadre d'action communautaire pour parvenir à une utilisation des pesticides compatible avec le développement durable.

Code rural de la pêche maritime modifié par la loi du 12 juillet 2010 (visant à l'interdiction de l'épandage aérien).

Loi n°2013-453 du 3 juin 2013 visant à garantir la qualité de l'offre alimentaire en Outre-mer.

Conseil d'État, Paris, Ordonnance du 6 Mai 2014, N°376812.

Arrêté ministériel du 15 septembre 2014 relatif aux conditions d'épandage par voie aérienne des produits mentionnés à l'article L.253-8 du code rural et de la pêche maritime.

## Entretiens cités

### Martinique

Mr. Jacques, Membre du bureau ASSAUPAMAR, Rivière-Salée, Martinique, 2011, 2012.

Mr. Devert, Membre haut-placé d'une association écologique, Nord de la Martinique, 2012.

Mr. Jules, Un des responsables de l'Association de Protection de la Nature en Martinique, François, Martinique, 2012.

Mr. Rope, Membre du bureau ASSAUPAMAR, Rivière-Pilote, Martinique, 2011, 2012.

Mr Jor, Membre du bureau ASSAUPAMAR, Basse-pointe, Martinique, 2012.

Mr. Roger (fils) & Mr. Casius (père), Pêcheurs, Trois-îlet, Martinique, 2012.

Mr. Christophe, Responsable syndicat de pêcheurs, Fort-de-France, Martinique, 2014.

Mr. Blois, Membre Institut Technique Tropical, Ducos, Martinique, 2014.

Mr. Koute, Membre Association NON au CLD, Fort-de-France, Martinique, 2014.

Mr. Orta, Membre de l'ARS, Martinique, Fort-de-France, Martinique, 2014.

Mr. Do, membre haut-placé association écologique Pour Une Martinique Autrement (PUMA), Fort-de-France, Martinique, 2014.

Mr. Léon, membre Haut-placé de Banamart, Lamentin, Martinique, 2014.

Mme Taï, membre de Martinique Écologie, Case-Pilote, Martinique, 2014.

**Guadeloupe**

Mr. Lin, Docteur membre de l'équipe de recherche sur CLD et Cancer, Pointe-à-Pitre, Guadeloupe, 2014.

Mr. Bona, Membre haut-placé du LKP, Pointe-à-Pitre, Guadeloupe, 2014.

Mr. Bong, Membre du Comité Régional de Pêche, Pointe-à-Pitre, Guadeloupe, 2014.

Mr. Beille, Membre du collectif contre l'épandage aérien en Guadeloupe, Le Moule, Guadeloupe, 2014.

Mme Erika, Membre ASFA, Sainte-Anne, Guadeloupe, 2014.

Mme Lois & Mr Frank, Membre de Association AMAZONA, Abîme, Guadeloupe, 2014.

Mr. Sabré, Agriculteur, Baillif, Guadeloupe, 2014.

Mr. Aigle, Membre haut-placé de l'Union Générale des consommateurs de Guadeloupe, Le Gosier,Guadeloupe, 2014.

Mme Lianne, Responsable association locale visant à valoriser la production locale, Baie-Mahaut, Guadeloupe, 2014.

Dr Henry Joseph, Docteur en Pharmacologie et en Pharmacie, Gourbeyre, Guadeloupe, 2014.

Mr. Joan, Membre haut- placé du Mouvement Paysan Papaye, Pétion-Ville, Haïti, 2013.

Mr. Fira & Mr. Matt, Responsables Parti Vert Haïtien, Port-au-Prince, Haïti, 2013.

Elie, François, Responsable d'association écologiste DAME (nom fictif), Jacmel et environs Haïti, 2012.

Mr. Gilbert, ancien Ministre de l'Environnement d'Haïti, paris, 2014.

Mr. Alain, Membre Délégation Départementale du Sud-Est, Ministère de l'environnement, Jacmel, Haïti, 2012.

Mr. Raul, Membre Fondation Seguin, Port-au-Prince, Haïti, 2012.

Mr. Christian, Président d'une association paysanne, Jacmel et environs, Haïti, 2012.

Mr. Paul, Paysan, Choukzeb, Seguin, Haïti, 2012.

Mr. Jano, Paysan, Kasédent, Seguin, Haïti, 2012.

Mr. Antoine, Paysan, Kasédent, Seguin, Haïti, 2012.

Mme Marie, Paysanne, Kasédent, Seguin, Haïti, 2012.

**Porto Rico**

Mme Tania, Membre CASA PUEBLO, Adjuntas, Porto Rico, 2012.

Mr. Mitch, Membre haut-placé de US Fish and Wildlife Service, Vieques, Porto Rico, 2012.

Mme Mathilde, Membre de US Fish and Wildlife Service, Vieques, Porto Rico, 2012.

Mr. Tori, Responsable du Comité pour la sauvegarde et le développement de Vieques CRDV, Porto Rico, 2012.

Mr. Iman, Militante contre l'occupation de la marine et membre du CRDV, Vieques, Porto Rico, 2012.

Monsieur Xavier, En charge de la dépollution des terres de Vieques, (organisme anonyme), Vieques, Porto Rico, 2012.

Mme Zora, Militante contre l'occupation de la marine, Vieques, Porto Rico, 2012.

**Paris, France hexagonale**

Mme Feuille,  Membre haut-placé de l'AMSES, Paris, France, 2014.

Mme Jade, Parlementaire impliquée sur l'affaire CLD, Paris, France, 2014.

Mr. Smith, Membre responsable de l'équipe de recherche Karuprostate, Paris, 2016.

Docteur Denivet, Docteur, France, 2015.

Mmme Feuille, une des responsables de l'AMSES, Paris, 2014.

## Ecologie, économie, géographie et politique dans la Caraïbe

### *Antilles*

*Antilla*, Lamentin, Antilla, N°1427, 26 mai 2011.

Assaupamar, *Koubari*, N°15, Lamentin, Éditions Assaupamar, 1990.

Assaupamar, *Koubari*, N°18, Lamentin, Éditions Assaupamar, 1991.

Bellin, Jacques-Nicolas, « Carte réduite des isles de la Guadeloupe, Marie Galante et les Saintes, dressée au Depost des cartes, plans et journaux de la Marine pour le service des vaisseaux du roy », [en ligne], 1759, échelle 1/196000, dimension 86 x59 cm, disponible sur <gallica.bnf.fr>, Bibliothèque nationale de France, consulté le 20 janvier 2016.

Bellin, Jacques-Nicolas, Carte l'isle de la Martinique, Nuremberg : Heritiers de Homann, 1762, [en ligne], disponible sur gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France, dimensions 46,5x 55,5 cm.

Breuil, Michel, *Histoire naturelle des Amphibiens et Reptiles terrestres de l'archipel Guadeloupéen*, Paris, Publications scientifiques du MNHN, 2002.

Baver S. & Lynch B. (ed.), *Beyond sand and sun* : Caribbean environmentalisms, London, Rutgers University Press, 2006

Boutrin, Louis & Confiant, Raphaël, *Chronique d'un empoisonnement annoncé : le scandale du chlordécone aux Antilles françaises 1972-2002*, Paris, L'Harmattan, 2007.

Chamoiseau, Patrick, « Plaidoyer pour un projet global autour du biologique », in Boutrin, Louis (ed.), *La tribune des Antilles*, N°23, Fort-de-France, Éditions la tribune des Antilles, juin 2000, pp. 19-25.

Charlery, Christophe « Maisons de maître et habitations coloniales dans les anciens territoires français de l'Amérique tropicale », in *In Situ*, vol.5, [en ligne], 2004, disponible sur < DOI : 10.4000/insitu.2362>, consulté le 01 avril 2016.

Daniel, Justin (ed.), « rapport sur la gouvernance du développement durable dans l'espace Caraïbe », in *Programme de recherche environnement et développement durable dans l'espace caraïbe,* Po-FEDER 2007-2013, juin 2013, disponible sur <http://www2.univ-ag.fr/CRPLC/spip.php?article310>, consulté le 5 novembre 2015.

Delisle, Guillaume, « Carte de l'Isle de la Martinique une des Isles Antilles Francoises nommés cy devant La Madanina », Paris, Veuve du Sieur Delisle, 1732, dimensions 46,5 x 60 cm, disponible sur <gallica.bnf.fr>, Bibliothèque nationale de France, consulté le 15 avril 2016.

Durocher René, *Parc La Visite, Patrimoine en péril*, [film documentaire], Haïti, Fondation Seguin, 2008.

Moreau du Temple, René, *Carte géométrique et topographique de l'Isle Martinique*, 1770, [en ligne], [en ligne], disponible sur <gallica.bnf.fr >, Bibliothèque nationale de France, consulté le 20 avril 2016.

Flament, P., Oger H. & Zonzon J., *Le cyclone David 29 août 1979*, Jarry (Guadeloupe), Service Météorologique Antilles-Guyane, octobre 1979 (sans pagination).

Flament P. & Martin P., *Le cyclone Allen du 29 juillet au 12 août 1980*, Association météorologique de Martinique, 1980.

Futz, E., *Enquête sur le serpent de la Martinique*, Paris, Chez Germer Baillière, 1859.

Gargominy, Olivier & Bocquet Aurélie, *Biodiversité d'Outre-mer*, Paris, Comité Français pour l'UICN, 2013.

Malsa, Garcin, *L'écologie ou la passion du vivant, quarante ans d'écrits écologiq*ues, Paris, L'Harmattan, 2008.

Pinchon, Robert, *Nature antillaise*, Pointe-à-Pitre, Emile Désormaux, 1973.

Robard, Isabelle, *Santé, mensonges, propagande*, Paris, Seuil, 2004.

Striffler Steeve & Moberg Mark (ed.), *Banana wars: power, production and history in the Americas*, Londres, Duke University Press, 2003.

Temple, L., Marie, P., et Bakry, F., « Les déterminants de la compétitivité des filières bananes de Martinique et de Guadeloupe », *Économie rurale*, N°308, [en ligne], Novembre-décembre 2008, disponible sur <http://economierurale.revues.org/352>, consulté le 12 octobre 2012.

Verdol, Philippe, *L'île-monde dans l'œil des pesticides*, Matoury, Ibis rouge, 2009.

Verdol, Philippe, *Du chlordécone comme arme chimique française en Guadeloupe et en Martinique et de ses effets en Europe et dans le monde, plainte et demande de* réparations, Paris, L'Harmattan, 2014.

Watts, David, *The West Indies: patterns of development, culture and environmental change since 1492*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Wiltshire, Bernard,(ed) *A study of the feasibility of Creating the Waitukubuli National Trail Dominca*, Waitikibuli Ecological Foundation & Caribbean Natural resources institute, Department For International Development, may 2002.

***L'ouragan Katrina***

Kislow, Paul V., *Hurricanes: Background, History and Bibliography*, New York, Nova Science Publishers, 2008.

Longuefosse, Jean-louis, *Plantes médicinales caribéennes 1*, Chevagny-sur-Guye, Orphie, 2007.

Brunsma D., Overflet D. & Picou Steven J., *The sociology of Katrina, perspective on a Modern Catastrophe*, Plymouth, Rowman & Littlefield Publisher, 2010.

Hartman, Chester & Squires, Gregory D. (ed.), *There is no such thing as a natural disaster, Race, Class, and Hurricane Katrina*, New York, Routledge, 2006.

Robinson, Sharon P., & Brown, Christopher M. (ed.), *The children Hurricane Katrina Left Behind*, New York, Peter Lang, 2007.

Pardee Warner, Jessica, *Surviving Katrina, The experiences of low-income African-American women*, Londres, Lynne Rienner Publishers, 2014.

***Haïti***

Dolisca, Frito, *Population pressure, land tenure, deforestation, and farming systems in Haïti: the case of Foret Des Pins Reserve*, Thèse de doctorat en agronomie et sylviculture, Auburn University, sous la direction de Joshua M. McDaniel et Lawrence D. Teeter, 2005.

Ebert, Allan « Porkbarreling Pigs in Haiti: North American "Swine Aid" an Economic Disaster for Haitian Peasants », in *The multinational monitor*, vol.6, N°18, [site web] décembre 1985, disponible sur <http://multinationalmonitor.org/hyper/issues/1985/12/ebert-porkbarrel.html>, consulté le 17 juin 2015.

Freeman, Scott, *« Cutting Earth » : Haïti, Soil conservation, and the Tyranny of Projects*, [en ligne], thèse de doctorat en anthropologie, Columbia University, sous la direction de Lesli Bartlett, 2014.

Meynadier, Pierre *Haïti, La valeur de l'exemple Parc de la Visite*, [film documentaire], l'exemple, Ushaïa TV, Cap Canal et Image Images, 2012.

Michel, Georges, « La fabrication du charbon de bois par distillation du Bois Pyrolyse, peut-être la clef du déboisement d'Haïti. », *The journal of Haïtian Studies*, Santa Barbara, Center for Black Studies University of California, vol.17, N°1, 2011, pp. 274-276.

LaRoche, Alix, « PNUD-Rapport environnement : la situation écologique d'Haïti est inquiétante, selon le PNUD », in *Haiti Press Network*, [site web], 3 novembre 2011, disponible sur <http://hpnhaiti.com/site/index.php/societe/4702-pnud-rapport-environnement--l-la-situation-ecologique-dhaiti-est-inquietante-r-selon-le-pnud>, consulté le 1 février 2013.

Merat, Pierre Jorès, « Forêts, évangélismes et aides humanitaires post-sismique en Haïti : des liaisons dangereuses », in *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement*, vol.14, [en ligne], Éditions en sciences de l'environnement Vertigo, septembre 2012, disponible sur <DOI : 10.4000/vertigo.12528>, consulté le 3 mars 2016.

Racicot, Alexandre, *Durabilité de combustibles de substitution au bois énergie en Haïti - filières renouvelables pour la cuisson des aliments*, Mémoire de maîtrise, Centre universitaire de formation en environnement, Université de Sherbrooke, sous la direction de Pascal Dehoux, 2011.

Roger, Michel, *L'espace caféier haïtien : déclin et espoir*, Paris, Karthala, 2005.

Saffache, Pascal, « Le milieu marin haïtien : chronique d'une catastrophe écologique », in *Etudes Caribéennes : micro insularité et dégradations des milieux marins :*

*l'exemple de la Caraïbe*, vol.5, [en ligne], décembre 2006, disponible sur <http://etudescaribeennes.revues.org/267?lang=en>, consulté le 1 février 2013.

Timayan, Joël C., *La Visite National Park and Winner Management Strategies*, [en ligne], USAID & Watershed Initiative for National Natural Environmental Resources (WINNER), December 2009, disponible sur <http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/pnaea811.pdf>, consulté le 20 mars 2014.

Vereda, J. Williams, "A case study of Desertification in Haïti", in *Journal of sustainable development*, Vol.4, N°3, [en ligne], Canadian center of Science and education, June 2011, disponible sur <http://dx.doi.org/10.5539/jsd.v4n3p20>, consulté le 20 mars 2014.

***Porto Rico***

Ayala, César, « From Sugar Plantations to Military Bases: the U.S. Navy's Expropriations in Vieques, Puerto Rico, 1940-1945 », in *Centro Journal*, vol. XIII, N°1, New York, The city university of New York, 2001, pp. 23-43.

Alicea, Carlos R., « Vieques (Puerto Rico) Contra La Marina De Guerra De EE UU: Lucha Anticolonialista Y Lucha Ambiental », in *Ecología Política*, N°19, Madrid, Fuhem, 2000, pp.167-170.

Baver, Sherrie L. «Peace is More than the End of Bombing: The Second Stage of the Vieques Struggle », in *Latin American Perspectives*, vol.33, N°1, Thousand Oaks, Sage Periodical Press, janvier 2006.

Bosque-Perez, Ramon & Javier Colón-Morera, José, *Las carpetas: Persecución política y derechos civiles en Puerto Rico : ensayos y documentos*, Rio Piedras (Porto Rico), Centro para la investigacion y promocionde los Derechos Civiles, 1997.

Concepción, Carmen M., « The Origins of Modern Environmental Activism in Puerto Rico in the 1960s », in *International Journal of Urban and Regional Research*, Vol.19, N°1, Londres, E. Arnold, Mars 1995.

Daniel, Justin, « L'État libre associé de Porto Rico et le référendum du 8 décembre 1991 : l'ambigüité assumée. », in William, Jean-Claude (ed), *Pouvoirs dans la Caraïbe, Les cahiers de l'administration Outre-mer N°4*, vol. 2, Schœlcher, Centre de Recherche des Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe, 1992, pp. 7-22.

Massol, A. et al., *Bosque Del Pueblo, Puerto Rico, How a fight to stop a mine ended up changing forest policy from the bottom up*, Policy that works for forest and people n°12, Londres, International Institute for Environment and Development, 2006.

Massol, Arturo, « La tragicolonia de Vieques », in *Adital, Noticias de América Latina y Caribe*, [site web], 25 mars 2010, disponible sur <http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=ES&cod=46342>, consulté le 20 mars 2016.

McCaffrey, Katherine T., « The Battle for Vieques' Future », *Centro Journal*, vol.18, N°1, New York, The city university of New York, 2006.

McCaffrey, Katherine T., *Military power and popular protest: The U.S Navy in Vieques, Puerto Rico*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2002.

Department of the US Navy, *Final environmental Impact Statement, Continued use of the Atlantic Fleet Weapons Training Facility, inner range (Vieques)*, Tippet, Abbets, McCarthy, Stratton & Ecology and Environment Inc. October 1980.

Public Law 106-398 du 30 octobre 2000, National Defense Authorization Fiscal year 2001, 114 STAT. 1654A–354.

Schrandt, Judi, « Environmental Law », in *Natural Resources Journal*, vol. 23, N°2, Albuquerque, University of Mexico school of law, avril 1983, pp. 451-458.

## Ressources en ligne

### *Presses*

France-Antilles : http://www.martinique.franceantilles.fr ; http://www.franceguyane.fr ; http://www.guadeloupe.franceantilles.fr
Le Figaro : http://www.lefigaro.fr
Le monde: http://www.lemonde.fr
Le Nouvel Observateur: http://leplus.nouvelobs.com
Politiques-Publiques : http://politiques-publiques.com
Le Parisien : http://www.leparisien.fr/
Le Nouvelliste : http://lenouvelliste.com
The NewYork Times : http://www.nytimes.com
Mediapart : https://www.mediapart.fr/
USA Today : http://www.usatoday.com/
Le Marin http://www.lemarin.fr/

### *Sites et blogs des associations locales et des acteurs locaux*

#### *Entreprises*

http://www.fruidor.fr/
http://www.bananeguadeloupemartinique.com
http://www.contact-entreprises.com
http://www.promusa.org

#### *Associations et syndicats*

Assaupamar : http://www.assaupamar.org/
Entreprises environnement http://www.entreprisesenvironnement.com
Casa Pueblo : http://casapueblo.org/
France Nature Environnement : http://www.fne.asso.fr/
http://www.cgt-martinique.fr

#### *Blogs et sites locaux*

http://www.people-bokay.com >,
http://www.montraykreyol.org/
http://www.sakafetmatinik.fr
http://www.potomitan.info/

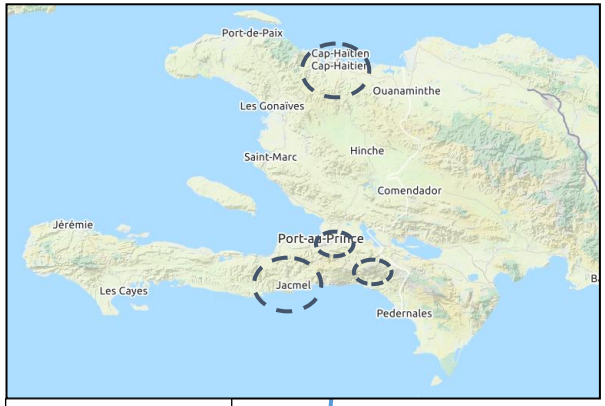
https://viequesblog.com
http://www.garcinmalsa.com
www.une-autre-histoire.org/le-drapeau-de-la-Martinique-symbole-esclavagiste
http://www.benoitchauvin.com
http://www.harrydurimel.fr/
http://www.wola.org
Principles of environmental justice, <http://www.ejnet.org/ej/principles.html>
Réseau national de défense des droits humains : http://rnddh.org/

### *Sites officiels des gouvernements et organisations internationales*

Agence Régionale de Santé Martinique : http://www.ars.martinique.sante.fr/
Agency for Toxic Substance and disease registry : http://www.atsdr.cdc.gov/
AGRESTE, Ministère de l'Agriculture, de l'Agroalimentaire et de la Forêt : AGRESTE La statistique, l'évaluation et la prospective agricole. : http://www.agreste.agriculture.gouv.fr
Anses - Agence nationale de sécurité sanitaire de l'alimentation, de l'environnement et du travail : https://www.anses.fr
Central Intelligence Agency : https://www.cia.gov
Direction de l'Environnement, de l'Aménagement et du Logement : http://www.martinique.developpement-durable.gouv.fr
Direction de l'Alimentation, de l'Agriculture et de la Forêt de la Guadeloupe : http://daaf971.agriculture.gouv.fr/
European Food and Safety Authority: http://www.efsa.europa.eu/fr/
Institut National de la Recherche Agronomique (INRA) : http://www.inra.fr
International Agency for research on Cancer : http://globocan.iarc.fr/
Ifremer : http://wwz.ifremer.fr/
L'Institut national de la statistique et des études économiques : http://www.insee.fr
Ministère de l'environnement en Haïti: http://www.mde-h.gouv.ht
Organisation mondiale de la santé : http://www.who.int/
Observatoire des Pesticides : http://www.observatoire-pesticides.gouv.fr
Registro central de Cancer de Puerto Rico :http://www.rcpr.org
United States Census Bureau : https://www.census.gov
U.S. Fish & Wildlife Service :https://www.fws.gov

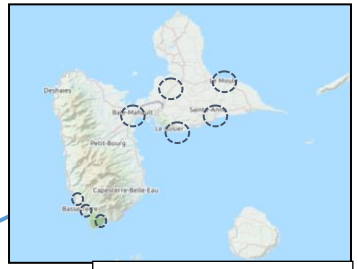
# Annexes

# 1. Répartition Géographique des Entretiens dans la Caraïbe (2011-2016)

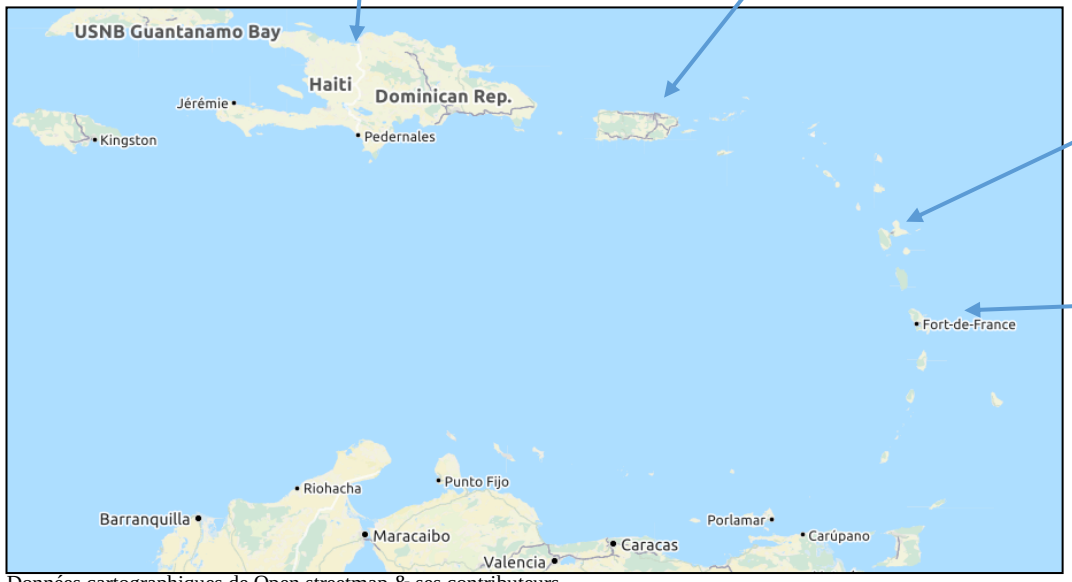


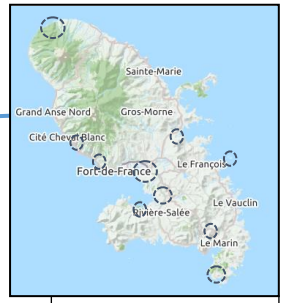

21 en Haïti

19 à Porto-Rico



15 en Guadeloupe




31 en Martinique

6 en France hexagonale

Données cartographiques de Open streetmap & ses contributeurs

## 2. Dates clés de l'usage du chlordécone

| Date | Lieu | Acteurs | Objet |
|---|---|---|---|
| **1951** | États-Unis | | Première synthèse |
| **1952** | États-Unis | | Breveté |
| **1958** | États-Unis+ Europe, Afrique, et Amérique Latine | Allied Chemical | Commercialisation dans le produit Képone ® |
| **1968** | France | Producteurs de Martinique + Commission des Toxiques | 1ère demande d'autorisation et 1er refus car |
| **1972** | France | Producteurs de Martinique + Commission des Toxiques | Autorisation provisoire de commercialiser le Képone en France (Antilles) |
| **1975 juillet** | États-Unis, Hopewell, Virginia | Allied Chemical | La production est arrêtée à l'usine de Hopewell à cause de défaillances (fuites) et conséquences sanitaires sur ouvriers (syndrome du Képone) |
| **1977** | France, Guadeloupe | Rapport de Jean Snégaroff | Contamination des sols + trois rivières (Guadeloupe) |
| **1979** | Monde | Centre International de Recherche sur le Cancer | Classement du CLD au rang 2B : « cancérogène possible » |
| **1980** | | Rapport de Kermarrec | Contamination de la chaîne biologique en Guadeloupe au CLD |
| **1979 & 1980** | Martinique & Guadeloupe | Cyclone David & Allen | Dévastation des champs de bananes |
| **1981** | Martinique & Guadeloupe et France | Etablissement De Laguarrigue + Ministère de l'Agriculture | Homologation du produit Curlone ® à base de CLD (vendu et synthétisé par De Laguarrigue, depuis la France et le Brésil) |
| **1990-1993** | France (Martinique & Guadeloupe) | Ministère de l'Agriculture | Interdiction du CLD en 1990, autorisée en 1992 « pour écouler les stocks » + 2 dérogations supplémentaires jusqu'en février 1993 |
| **1993** | Guadeloupe | UNESCO | Une étude révèle que la Grande Rivière du Carbet est polluée au CLD |
| **1998** | Guadeloupe & Martinique | Ministère de l'Aménagement du territoire et de l'environnement – Ministère de l'Agriculture et de la pêche, | Pollution au CLD confirmée aux Antilles par Bonan, Mestre et Fagot |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **1999** | Guadeloupe & Martinique | DSDS (direction de la Santé et du développement Social) | 1ère campagne systématique de mesure du CLD et d'autres dans les eaux : pollution massive |
| **20 mars et 20 octobre 2003** | Martinique & Guadeloupe | Préfet | Arrêté imposant de tester les sols avant cultiver des légumes racines |
| **2004** | France et Antilles | Mission Parlementaire (Beaugendre & Philippe Edmond Mariette) | Première enquête sur l'utilisation de cette molécule (rédigé par |
| **2006-2007** | Guadeloupe | SOS Environnement, Union régionale des Consommateurs+ Dr Dominique Denivet | Plainte déposée contre X |
| **2007** | Martinique | Assaupamar & Écologie Urbaine | Plainte déposée contre X |
| **2007** | France et Antilles | Belpomme | Lance l'alerte dans le Parisien |
| **2008-2010** | Martinique & Guadeloupe France | Direction Générale de la Santé + coordination interministérielle | Plan Chlordécone I |
| **2009** | Monde | Signataires de la convention de Stockholm | Ajout du CLD à la liste des Polluants Organiques Persistants (PoP) |
| **2009, 2010, 2012, 2014** | Martinique & Guadeloupe France | Préfet | Arrêtés limitant et interdisant les pêches en rivières et en zones côtières |
| **2010** | Antilles | Karuprostate | Multigner et son équipe confirme le fait que le CLD augmente le taux de cancer de la prostate |
| **2011-2013** | Martinique & Guadeloupe France | Direction Générale de la Santé + coordination interministérielle | Plan Chlordécone II |
| **2015 &2016** | Martinique & Guadeloupe France | Tribunal Affaire Dr Denivet | Non-Lieu |
| **2015-2020** | Martinique & Guadeloupe France | Ministère des Affaires sociales et de la Santé | Plan Chlordécone III |

## 3. Historique des arrêtés ministériels et préfectoraux, et des décisions des tribunaux administratifs conflit relatifs à l'épandage aérien en Martinique et en Guadeloupe

| Date | Lieu | Acteurs | Objet |
|---|---|---|---|
| 21 octobre 2009 | Tout le territoire Européen | Le parlement Européen et le Conseil de L'union Européenne | Directive n° 2009/128/CE du Parlement européen et du Conseil du 21 octobre 2009 instaurant un cadre d'action communautaire pour parvenir à une utilisation des pesticides compatible avec le développement durable, JOUE n° L-309 p. 71. que l'interdiction de principe des opérations d'épandage par voie aérienne des produits phytosanitaires a été posée, tout en réservant la faculté d'y déroger dans certaines situations particulières à titre exceptionnel |
| 12 juillet 2010 | Territoire national | Gouvernement | Loi du 12 Juillet 2010<br>Portant engagement national pour l'environnement |
| 31 mai 2011 | Territoire national | La ministre de l'écologie, …, le ministre du travail, de l'emploi… et le ministre de l'agriculture | Arrêté ministériel relatif aux épandages par voie aérienne, qui complète la loi Grenelle I et définit précisément les conditions de dérogations pour une durée limitée, les cultures et les maladies |
| 8 décembre 2011 | Martinique | Le Préfet Laurent Prévost | 1er arrêté du préfet autorisant l'épandage aérien de pesticides par dérogation pour 6 mois |
| 10 janvier | Guadeloupe | Le préfet Amaury de Saint-Quentin | 1ère dérogation à l'interdiction de l'épandage pour la société « Les producteurs de Guadeloupe LPG » pour 6 mois |
| 13 juillet 2012 | Guadeloupe | Le préfet Amaury de Saint-Quentin | 2e dérogation à l'interdiction de l'épandage pour la société « Les producteurs de Guadeloupe LPG » pour 6 mois |
| 19 juillet 2012 | Guadeloupe | Collectif contre l'épandaga aérien | Création du collectif à la suite ***Lors du café-débat du 19 juillet organisé par le Comité de défense des intérêts sanitaires et environnementaux de Guadeloupe,*** |
| 9 Août 2012 | Martinique | Le secrétaire général Jean-René Vacher | 2ème dérogation pour l'Union des producteurs de bananes de la Martinique pour 6 mois |
| 3 octobre 2012 | Guadeloupe | Le Tribunal administratif de Basse-terre. À la requête de ( SOS /ENVIRONNEMENT Guadeloupe, AFSA, AMAZONA) | Ordonnance, suspend l'arrêté du 13 Juillet 2012. Le juge administratif a considéré que l'adjuvant Banole ne pouvait être utilisé en épandage aérien en l'absence d'une évaluation spécifique pour cet usage. |
| 10 octobre 2012 | Martinique | Tribunal administratif de Fort-de-France. Le juge des référés A la requête de l'AMSES | Ordonnance de suspension partielle de cette dérogation par le juge des référés, en ce qu'elle autorisait illégalement l'épandage aérien du Banole.<br>La préfecture fait un communiqué le jour même : « l'ordonnance ne remet donc pas en cause le reste de l'arrêté qui demeure en application » |
| 15 octobre 2012 | Guadeloupe | Préfecture : Le préfet Amaury de Saint-Quentin | Arrêté modificatif (modifiant celui du 13 Juillet) supprimant la Banole de la liste des adjuvants autorisés est pris. Parallèlement, le préfet saisit le tribunal administratif en lui demandant de mettre fin à la suspension |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 29 octobre 2012 | Guadeloupe | Le Tribunal administratif de Basse-terre | Répondant à la demande du Préfet, le TA annule la suspension du 3 octobre 2012 |
| 10 décembre 2012 | Guadeloupe | Le Tribunal administratif de Basse-terre | Annule les arrêtés du 13 juillet 2012 et 15 octobre 2012 |
| 26 février 2013. | Martinique | Monsieur Le Préfet Laurent Prévost | 3ème dérogation, pour 1 an |
| 29 avril 2013 | Guadeloupe | La préfète Marcelle Pierrot | 3e dérogation pour 1 an. Répondant à la demande du groupement LPG du 16 janvier 2013. |
| 31 mai 2013 | Guadeloupe | EnVie-Santé | Dépose un recours contre ce nouvel arrêté. |
| 3 juin 2013 | Guadeloupe | La préfète Marcelle Pierrot | Un arrêté modificatif, tentant d'anticiper le jugement, qui établit la liste des produits autorisés. |
| 5 Juillet 2013 | Guadeloupe | Tribunal administratif de Basse-Terre | Nouvelle suspension de l'épandage aérien par la requête de l'association ENVIE-Santé. |
| 28 août 2013 | Martinique | Tribunal administratif de Fort-de-France | Suspension de cette 3ème dérogation par le tribunal administratif de Fort-de-France siégeant en référé, au motif que les conditions de la dérogation en sont pas remplies dans la mesure où il existe des alternatives viables à l'épandage aérien. A la demande l'ASSAUPAMAR, et l'AMSES |
| 19 novembre 2013 | Martinique | Monsieur Le Préfet Laurent Prévost | Une nouvelle dérogation pour la pratique de l'épandage aérien pour 4 mois.<br>Pris sans consultation de la population. |
| 12 Décembre 2 013 | Martinique | Tribunal administratif de Fort-de-France | Annulation des deux arrêtés préfectoraux du 10 août 2012 et 26 Février 2013. Deux associations avaient porté plainte au tribunal administratif, l'Assaupamar et l'Amses. |
| 23 décembre 2013 | Territoire national | Ministère de l'agriculture, de l'agroalimentaire et de la Forêt | Arrêté du 23 décembre 2013 relatif aux conditions d'épandage par voie aérienne des produits mentionnés à l'article L. 253-8 du code rural et de la pêche maritime |
| ? Février 2014 | Martinique | Tribunal administratif de Fort-de-France | Annulation de l'arrêté du 18 Novembre du préfet |
| 14 février 2014 | Territoire national | Conseil D'État | Refuse le pourvoi en cassation du ministre de l'agriculture face aux décisions des TA des antilles. Fait à la date du ??? A vérifier |
| 28 mars 2014 | Guadeloupe/territoire national | AFSA, AMAZONA, ENviSANTé | L'ASFA Béatrice Ibéné, présidente, Envie Santé et AMAZONA demande à titre principal la suspension de l'arrêté, et à titre subsidiaire à sa suspension en tant qu'il s'applique aux Antilles et à la Guadeloupe. |
| 6 mai 2014 | Territoire national | Le juge des référés du Conseil d'État | Suspend l'exécution de l'arrêté du 23 décembre 2013 : 1) condition d'urgence admise. Danger pour santé et environnement.<br>2) l'arrêté ne fait que prendre en compte la sécurité et la protection des opérateurs non du double critère de l'avantage manifeste de la santé et de l'environnement. |
| 15 septembre 2014 | Territoire national | Ministre de l'écologie Ségolène Royale Ministre de la santé Marisol Touraine, Ministre de l'agriculture Stéphane Le Foll | Nouvel arrêté ministériel, interdisant les dérogations pour la banane. Prévoyant les dernières dérogations pour le riz et la vigne jusqu'au 31 mars 2015. L'article 17 laisse la possibilité d'y revenir en cas d'« urgence dûment justifiée ». |

# Table des illustrations

## Photos


PHOTO 1. MANIFESTATION CONTRE L'EPANDAGE AERIEN EN MARTINIQUE LE 26 FEVRIER 2013 ..... 197
PHOTO 2. MANIFESTATION CONTRE L'EPANDAGE AERIEN EN MARTINIQUE LE 29 AVRIL 2013 ..... 197
PHOTO 3. TECHNIQUE DU PIEGEAGE A PHERORMONE UTILISEE CONTRE LE CHARANÇON DU BANANIER. ..... 262
PHOTO 4. CAMPAGNE PUBLICITAIRE POUR LES BANANES DE GUADELOUPE ET DE MARTINIQUE, HALL DE L'AEROPORT AIME CESAIRE, MARTINIQUE, MAI 2012. ..... 267
PHOTO 5. AFFICHES DE LA CAMPAGNE PUBLICITAIRE POUR LES BANANES DE GUADELOUPE ET DE MARTINIQUE, 2012. ..... 268
PHOTO 6. MARCHE AUX FLAMBEAUX DU COLLECTIF CONTRE L'EPANDAGE AERIEN EN MARTINIQUE, 2 OCTOBRE 2012. ..... 335
PHOTO 7. ROND-POINT JOSEPH ZOBEL, ENTRETENU PAR L'ASSOCIATION ENTREPRISE & ENVIRONNEMENT, AVRIL 2015. ..... 357
PHOTO 8. AFFICHES PUBLICITAIRES DE L'ASSOCIATION ENTREPRISE ET ENVIRONNEMENT, 2015. ..... 358
PHOTO 9. AFFICHE PUBLICITAIRE DE L'ASSOCIATION ENTREPRISE & ENVIRONNEMENT, 2015. ..... 359
PHOTO 10. FORET DE PINS DU PARC DE LA VISITE, OCTOBRE 2012. ..... 420
PHOTO 11. PROXIMITE ENTRE AGRICULTURE, HABITATIONS ET FORET, OCTOBRE 2012. ..... 422
PHOTO 12. RESTES DE MAISONS CASSEES PAR LA DELEGATION DU GOUVERNEMENT HAÏTIEN, OCTOBRE 2012. ..... 423
PHOTO 13. EXEMPLE DE CULTURES SUR TERRES PENTUES DANS LE SUD-EST D'HAÏTI, SEPTEMBRE 2012. ..... 425
PHOTO 14. EXEMPLES D'ARBRES FRAGILISES PAR LES COUPES PROGRESSIVES DE L'ECORCE, OCTOBRE 2012. ..... 428
PHOTO 15. MACHINE A FABRIQUER DES "BRIQUETTES", OCTOBRE 2012. ..... 442
PHOTO 16. EROSION DES TERRES D'HAÏTI QUI MARRONNENT VERS LA MER. ..... 466
PHOTO 17. PHOTO ETANG DES SALINES, SITE PRESERVE A SAINTE-ANNE ..... 483
PHOTO 18. EMBLEME ET PHOTO DE LA FETE DES 35 ANS DE L'ASSAUPAMAR AVRIL 2015 LAMENTIN, MARTINIQUE ..... 489
PHOTO 19. LES DEUX INSTALLATIONS TOURISTIQUES A L'ILET OSCAR EN 2012 ..... 503
PHOTO 20. STATUES EVOQUANT L'EMANCIPATION DE L'ESCLAVAGE A PONCE (PORTO RICO) ET AU PRECHEUR (MARTINIQUE) ..... 506
PHOTO 21. MAISON DE CASA PUEBLO A ADJUNTAS, 2012. ..... 512
PHOTO 22. PANCARTES ET AFFICHES CONTRE LA MARINE ARCHIVO HISTORICO DE VIEQUES, 2012. ..... 519
PHOTO 23. PEINTURE SUR PIERRE A VIEQUES « ESPERANZA Y DESCONTAMINATION, RESCATE, DESAROLLO" ET DES SOLDATS AVEC DES TETES DE MORT, 2012. ..... 524
PHOTO 24. TRACT POINTANT LA RESPONSABILITE DE LA MARINE DANS L'INCIDENCE DU CANCER, 2012. ..... 526
PHOTO 25. MARCHE AUX FLAMBEAUX PAR LE COLLECTIF CONTRE L'EPANDAGE AERIEN EN MARTINIQUE, 2 OCTOBRE 2012. ..... 557
PHOTO 26. PANNEAU INDIQUANT LA RANDONNEE « MAROON TRAIL » A SAINTE-LUCIE, 2015. ..... 708
PHOTO 27. IMAGE SATELLITE DU CYCLONE DAVID EN AOUT 1979 ..... 790
PHOTO 28. DESTRUCTION DES BANANERAIES SUITE AU CYCLONE DAVID EN MARTINIQUE EN 1979 ..... 792
PHOTO 29. DESTRUCTION DES BANANERAIES SUITE AU CYCLONE ALLEN EN MARTINIQUE EN 1980 ..... 792
PHOTO 30. PHOTOS WALDEN POND (ÉTATS-UNIS) ET QUARTIER DELABRE DE JACMEL (HAÏTI) ..... 836
PHOTO 31. ARBRE EN PLASTIQUE DANS LE BIDONVILLE DE JACMEL ET DES PLANS DE PINUS OCCIDENTALIS DANS LE PARC DE LA VISITE ..... 859


## Figures


FIGURE 1. DESIGN DE LA PLANTATION IDEALE DE LABAT REPRESENTE PAR DAVID WATTS 1987 ..... 47
FIGURE 2. DRAPEAU OFFICIEL DE LA MARTINIQUE ..... 84
FIGURE 6. REPARTITION DISCIPLINAIRE DE LA RECHERCHE SUR LE CLD (1975-2016). ..... 178
FIGURE 5. DEVELOPPEMENT DE LA RECHERCHE SUR LE CLD (1975-2016) EN FONCTION DES FAITS POLITIQUES. ..... 178
FIGURE 3. SCHEMA DE LA MOLECULE DU CHLORDECONE ..... 230
FIGURE 4. GRAPHIQUE DE L'UTILISATION DE PESTICIDES PAR LES PRODUCTEURS DE 1996 A 2013. ..... 271

# Tableaux

TABLEAU 1. CARACTERISTIQUES DE L'HABITER COLONIALE ET DE L'HABITAT COLONIAL ..... 53
TABLEAU 2. SURFACE DEVELOPPEES TRAITEES PAR AERONEF EN HECTARES (PAR REGIONS ET CULTURE) EN 2008 ..... 143
TABLEAU 3. COMPARAISON DES SURFACES D'EPANDAGE AERIEN ENTRE LES ANTILLES ET LA FRANCE HEXAGONAL EN 2008 ..... 144
TABLEAU 4. COMPARAISON DE LA QUANTITE DE PESTICIDES UTILISEE AUX ANTILLES ET FRANCE HEXAGONALE EN 2000 ..... 145
TABLEAU 5. CONSOMMATION DE PESTICIDES POUR DIFFERENTES CULTURES EN FRANCE EN 2000 ..... 145
TABLEAU 6. INTENSITE D'UTILISATION DE PESTICIDE EN FRANCE HEXAGONALE POUR LA VIGNE ET LES CEREALES A PAILLE ..... 146
TABLEAU 7. TAUX DE CANCER DE LA PROSTATE DANS LE MONDE EN 2012 ..... 159
TABLEAU 8. INCIDENCE DU CANCER DE LA PROSTATE AUX ANTILLES ENTRE 2008 ET 2010 ..... 160
TABLEAU 9 : CARACTERISTIQUE DE L'*OÏKOS* COLONIAL. ..... 341
TABLEAU 10. FIGURES POLITIQUES DEPUIS LE NAVIRE NEGRIER ..... 633
TABLEAU 11. DOMMAGES ET DEGATS ENTRAINES AUX ANTILLES PAR LES CYCLONES DAVID ET ALLEN EN 1979 ET 1980. ..... 791
TABLEAU 12. LES CINQ MOMENTS DU CYCLONE DEPUIS LE CALE DU MONDE. ..... 800

# Peintures

PEINTURE 1. WILSON BIGAUD, *LE PARADIS TERRESTRE*, HAÏTI, 1951 ..... 436
PEINTURE 2. TABLEAU « DUELO A GARROTAZOS» DE FRANCICO GOYA (1820-1823). ..... 611
PEINTURE 3. « AM I NOT A MAN AND BROTHER », DESIGN DU MEDAILLON ABOLITIONNISTE DE JOSIAH WEDGEWOOD. 755
PEINTURE 4. INTERIEUR DU SUPERDOME APRES KATRINA ET PLANCHE LITHOGRAPHIEE "NEGRES A FOND DE CALE" ..... 804
PEINTURE 5. "SLAVERS THROWING OVERBOARD THE DEAD AND DYING, TYPHOON COMING ON" DE WILLIAM TURNER, 1840... 806

# Cartes

CARTE 1. CARTE DE LA CARAÏBE. ..... 6
CARTE 2. CARTE GEOMETRIQUE ET TOPOGRAPHIQUE DE L'ILE DE LA MARTINIQUE PAR MOREAU DU TEMPLE 1770 ..... 46
CARTE 3. CARTE DE LA GUADELOUPE PAR JACQUES NICOLAS BELAIN EN 1759 ..... 47
CARTE 4. CARTE DE LA MARTINIQUE PAR JACQUES NICOLAS BELAIN 1762 ..... 48
CARTE 5. CARTE DE L'ISLE DE LA MARTINIQUE DE GUILLAUME DELISLE 1732 ..... 60
CARTE 6. CARTE GEOMETRIQUE ET TOPOGRAPHIQUE DE L'ILE DE LA MARTINIQUE PAR MOREAU DU TEMPLE 1770 ..... 60
CARTE 7. CARTE GEOMETRIQUE ET TOPOGRAPHIQUE DE L'ILE DE LA MARTINIQUE PAR MOREAU DU TEMPLE 1770 ..... 61
CARTE 8. CARTE DE REPARTITION DES BANANERAIES EN GUADELOUPE ET EN MARTINIQUE EN 2000 ..... 132
CARTE 9. CARTE DE LA POLLUTION POTENTIELLE DE LA GUADELOUPE ET DE LA MARTINIQUE AU CLD ..... 135
CARTE 10. CARTES DES ZONES D'INTERDICTION DE PECHE AUX ANTILLES DUES A LA CONTAMINATION PAR LE CLD ..... 149
CARTE 11. PORTO RICO ..... 505
CARTE 12. CARTE DE VIEQUES ..... 516
CARTE 13. CARTE DES ZONES D'OCCUPATION DE VIEQUES PAR LA MARINE DES ÉTATS-UNIS DE 1941 A 2003. ..... 517

# Table des matières

## Volume I

**Introduction……9**

**Partie I. Jalons du monde colonial caribéen : habiter, exploiter, asservir...23**

I.De l'habiter colonial à l'autre « monde » sans autre……25
- A. L'habiter colonial : idée, principes, fondations……..25
- B. L'habitat colonial ou l'*oïkos colonial*: propriété, plantation et esclavages……....43
- C. Du nouveau monde à l'autre « monde » sans autre……53

II. L'exploitation coloniale et les non-humains : conséquences écologiques et politiques…….....55
- A. Conséquences écologiques des colonisations européennes……55
- B. Les réponses scientifiques : les origines coloniales et caribéennes de l'écologie……..71
- C. Les non-humains face au projet colonial : les acteurs de l'ombre……..76

III. L'esclavage et le monde colonial : les quatre ruptures……...……..85
- A. Le rapt de la traite négrière transatlantique……87
- B. Etrangers à la terre : impossible propriété et impossible responsabilité……89
- C. Généalogie marronne de l'herboristerie nègre : une rupture avec la nature…… 97
- D. La politique de la cale du monde : violence principielle de l'esclavage……...109
- E. Du nouveau monde au monde colonial……121

**Partie II. Sociologie et philosophie politique des conflits relatifs à l'usage des pesticides aux Antilles : une écologie décoloniale. .....127**

I. Vivre en pays contaminé : entre aliénation du rapport au milieu et violences écologiques.....131
- A. Une pollution multiple, généralisée et durable…….…..….131
- B. Aliénation du rapport au milieu : prolongement d'une rupture coloniale……..…..…146
- C. Domination et violences écologiques……..…....157

II. De la faute de l'État français à la discrimination des Outre-mer : l'égalité en question….177
- A. Le chlordécone et l'État français : entre fautes et discriminations…….…….....…182
- B. Épandage aérien : mise en cause de l'État et discrimination des Outre-mer…….…...193
- C. De la fuite de la faute à la fuite du politique : le monde en jeu……207
- D. L'égalité, pour un monde commun postcolonial……..218

III. Une égalité contre la nature ? Critique et déconstruction de l'autre nature……..……223
- A. Une égalité contre la nature ? Fabrication de l'autre……224
- B. Naturalisation de l'ordre économique et déresponsabilisation politique……..234
- C. Critique philosophique et scientifique : une responsabilité politique……...245
- D. Déconstruction de l'autre nature dans l'usage des pesticides aux Antilles…….....256

IV. Au-delà des inégalités sociales et inégalités écologiques : une justice environnementale décoloniale……..275
- A. Entre inégalités de risques et inégalités sociales : les ouvriers agricoles oubliés…….275
- B. Au-delà des inégalités sociales : des actions et des récits politiques…….....293
- C. Des Inégalités environnementales et écologiques à la justice environnementale…….299
- D. Du colonialisme environnemental à la justice environnementale décoloniale…….313

V. Habiter les terres antillaises et assumer le monde : une écologie politique décoloniale…327
A. Remise en cause d'une topographie politique coloniale : assumer le monde…….....329
B. Remise en cause de l'*oïkos* colonial : habiter les terres antillaises…….……340
C. Subjectivations écopolitiques et écologie politique décoloniale : habiter ensemble…...361

**Partie III. Une écologie hors-monde (Haïti, Porto Rico, Martinique, Guadeloupe)…….365**

I. Experts et scientifiques : les nouveaux maîtres du rapport à la nature aux Antilles.. …367
A. Phénoménologie du CLD : invisibilités et décalage prométhéen……..…..368
B. Les Antilles ou la cynique fabrique d'un laboratoire : critique des VTR et des LMR…380
C. Aliénation scientifique du monde vécu antillais et du rapport aux corps des Antillais.. 391
D. Les résistances marronnes et scientifiques de l'homme divisé :
entre monde naïf et monde scientifique……..….....405

II. L'écologie-sans-monde-commun : le cas de la déforestation en Haïti…….....417
A. La déforestation en Haïti : de l'absence de l'État au blâme des paysans……420
B. La reforestation ou l'écologie-sans-le-monde…….436
C. Entre pouvoir et domination : l'inavouable sacrifice des paysans…….…..445
D. Les origines de la déforestation : l'habiter colonial
et la fracture marronne du monde……..460

III. Martinique : de l'écologie anticoloniale à l'écologie-sans-l'autre ?.....475
A. Naissances anticoloniales de l'écologie politique martiniquaise : trois discours…….476
B. Ecologie, identité et anticolonialisme : l'écologie politique de l'Assaupamar…….488
C. Une écologie-sans-l'autre ? Ambigüités de l'écologie de l'identité…….498

IV. Porto Rico : de l'écologie anticoloniale à l'écologie-sans-les-hommes ……..…..505
A. « La lucha contra la mineria » : naissance anticoloniale d'une écologie politique…..….510
B. De l'écologie comme lutte politique anticoloniale : « Paz para Vieques ! »……...…516
C. À l'écologie-sans-les-hommes : le Vieques National Wildlife Refuge……...530
D. La nature, lieu d'une lutte décoloniale……...……..538

**Volume II**

**Partie IV. Récits et imaginaires des écologies politiques caribéennes……541**

I. L'esclavage et la colonisation : fondements des récits, des scènes et de l'imaginaire du monde et des écologies créoles. ……...545
A. L'écologie par l'imaginaire : une interrogation sur le monde caribéen…….…..545
B. Remise en scène imaginaire de conflits de l'époque coloniale et esclavagiste……556
C. Au-delà de l'histoire, des mémoires et des souvenirs : l'esclavage et la colonisation comme mythe et imaginaire structurant du monde et des écologies créoles…….....…..565

II. Du navire négrier à l'Arche de Noé : penser l'écologie depuis le monde créole……579
A. Le navire négrier comme l'*archè* créole : fondements et commencements. ……580
B. Le navire négrier ou la politique du débarquement :
des naufragés sur une terre à fuir…….…..….590
C. Navire, *Spaceship,* Arche de Noé ou la politique de l'embarquement :
Astronautes et naufragés sur Terre…….……603
D. Du navire négrier à l'Arche de Noé : figures politiques d'un navire du monde……...…620

III. Politique du Nègre Marron : de la fuite du monde à la quête d'un soi. **…….635**
A. l'impossible recherche du Marron : ses manifestations et les manières de s'en approcher……....635
B. L'échappée du Marron, un geste politique ? Entre liberté, libération et fin d'oppression. ……....655
C. L'alternative marronne : sabotage, utopie et hantologie……..668
D. De l'infinissable odyssée marronne à la quête d'un soi……...687

IV. L'écologie du Nègre Marron ou la vie dans l'envers du monde : une métamorphose créole. ……699
A. De la rencontre d'une terre et d'une nature mères à la métamorphose créole……699
B. De l'identification à la nature à la rencontre de l'Indien-Caraïbe. …… 716
C. Les limites de l'écologie politique du Nègre Marron : le retour du monde et l'oubli du genre…… 724

V. Des origines marronnes du naturalisme : Rousseau, Thoreau et le Nègre Marron… 739
A. Rousseau ou le promeneur Marron : la *praxis* marronne du naturalisme. ……..……..742
B. Thoreau ou le marronnage civil……..…750
C. Le marronnage civil : condition du naturalisme de Thoreau…….……765
D. La fuite vers la nature : lieu d'une résistance de l'humanité…… 772

**Partie V. Entre décolonisation et enjeux écologiques : *faire* monde…..…775**

I. Politique de l'autre du monde : Le cyclone colonial……777
A. Le cyclone : acteur du monde colonial…… 778
B. Shakespeare, Césaire et le chlordécone : la tempête au service du maître……...788
C. Conrad, Katrina : le cyclone depuis la cale du monde…… 796
D. Turner : le « cyclone » colonial pour ne pas vivre ensemble……...805
E. La constitution coloniale du « cyclone » : une invention…….812

II. De l'écologie décoloniale caribéenne à l'écologie-du-monde : pour une politique de la relation……817
A. L'écologie décoloniale caribéenne : une autre pensée de la décolonisation…….……...818
B. Quel est l'objet de l'écologie ? La rupture de la « nature »……....828
C. D'où penser et écrire l'écologie ? Multiplier les scènes conceptuelles……836
D. Pour une écologie-du-monde : une proposition positive……..…841
E. Pour une politique de la relation……...…852

**Conclusion. Penser l'écologie depuis la cale du monde : expériences caribéennes……..…..861**

**Bibliographie……869**

**Annexe…….……915**

**Table des illustrations ..……..921**

**Tables des matières détaillée ……923**