

ENVIRONNEMENT ET DÉCOLONISATION DES SAVOIRS : POUR UNE ÉCOLOGIE DES SAVOIRS SITUÉS

COULIBALY Sionfoungon Kassoum

Université Peleforo GON COULIBALY/ Côte d'Ivoire

E-mail : kascoulibaly@gmail.com

Résumé : Le contexte de la crise écologique a remis au goût du jour l'intérêt pour des savoirs autochtones, longtemps invisibilisés par le projet occidental de la colonisation. En effet, la domination des savoirs des colons s'est construite sur une logique d'invisibilisation des savoirs des colonisés. Mais, en empêchant l'expression des savoirs des peuples colonisés, la colonisation dessinait les cadres d'une catastrophe à la fois épistémique et écologique dont les conséquences sont perceptibles dans la perte de certains savoirs ancestraux et dans la dégradation des systèmes écologiques. Cet article plaide pour une écologie des savoirs situés. Inspiré des travaux sur les épistémologies du Sud, des savoirs situés et de la colonialité, cette réflexion met en évidence la nécessité d'un décentrement épistémique afin de reconnaître la pluralité des manières de comprendre le monde et d'y vivre. Elle reconnaît l'aspect situationnel de tout savoir, même scientifique, c'est-à-dire leur ancrage dans des contextes historiques, culturels et écologiques. L'écologie des savoirs situés repose sur trois piliers qui permettent de valoriser les connaissances autochtones sur la gestion des écosystèmes, les cosmovisions qui inscrivent l'humain dans une interrelation avec le vivant afin de bâtir une écologie-monde.

Mots-clés : décolonisation des savoirs ; écologie-monde ; épistémologie ; épistémicide ; savoirs situés.

Abstract : The context of the ecological crisis has renewed interest in Indigenous knowledge systems that were long rendered invisible by the Western project of colonization. Indeed, the dominance of colonizers' knowledge was constructed through a logic of invisibilizing the knowledge of colonized peoples. By preventing the expression of these knowledge systems, colonization laid the foundations for a catastrophe that is both epistemic and ecological, the consequences of which are evident in the loss of certain ancestral

knowledges and in the degradation of ecological systems. This article argues for an ecology of situated knowledges. Drawing on work in Southern epistemologies, situated knowledges, and theories of coloniality, this reflection highlights the need for epistemic decentering in order to recognize the plurality of ways of understanding the world and living within it. It acknowledges the situational nature of all knowledge, including scientific knowledge, namely its embeddedness in historical, cultural, and ecological contexts. The ecology of situated knowledges rests on three pillars that make it possible to value Indigenous knowledge of ecosystem management, as well as cosmovisions that situate humans in interrelation with the living world, with a view to building a world-ecology.

Keywords: éecolonization of knowledge ; world-ecology ; epistemology ; epistemicide ; Situated knowledges.

Introduction

La crise écologique contemporaine révèle l'existence de déséquilibres biophysiques qui mettent à mal les conditions d'habiter le monde. Elle révèle également que le projet de domination de la nature forgé par la modernité occidentale pour mieux exploiter la terre et une large partie de l'humanité conduit au réchauffement climatique, au recul de la biodiversité, à l'appauvrissement des sols, etc. (S. Kodjo-Grandvaux, 2021, p. 7). De plus en plus de chercheurs en sciences sociales mettent en lumière les limites de ce projet de la Modernité largement construit à partir de catégories conceptuelles occidentales (A. Escobar, 2018 ; B. de Sousa, 2016 ; F. Malcom, 2019 ; A. Mbembe, 2023). Souvent présentées comme universelles, ces catégories sont pourtant le produit d'une histoire située marquée par l'expansion coloniale occidentale.

Dans ce contexte, la domination des savoirs des colons s'est construite sur une logique d'invisibilisation des savoirs des colonisés. Ce constat est démontrable, selon I. B. De Olivera (2025) à travers le long processus de l'expansion européenne qui s'est montrée être solidaire de l'exclusion des formes de connaissances non-scientifiques et des sujets sociaux qui les pratiquent. Selon V.-Y. Mudimbe (2021, p.

26), la réforme des esprits des autochtones, c'est-à-dire des colonisés faisait partie des principes et actions politiques de la colonisation. Le processus de colonisation était donc loin d'être uniquement cloisonné dans les rapports de pouvoir politique. En empêchant l'expression des savoirs des peuples colonisés, il dessinait les cadres d'un anéantissement tant épistémique qu'écologique qui persiste aujourd'hui dans la gouvernance mondiale de l'environnement (G. Blanc, 2020). Dans ce cas, dans un débat où les héritages coloniaux continuent de structurer les régimes contemporains de production de savoirs dans la gouvernance mondiale de l'environnement, comment une écologie des savoirs situés peut-elle constituer une alternative théorico-pratique pour panser la crise écologique ?

La décolonisation des savoirs apparaît comme un cadre théorique permettant de révéler les rapports de pouvoir, les hiérarchies épistémiques qui façonnent encore la manière dont les savoirs sont institutionnalisés, légitimés ou exclus des espaces décisionnels. Ce travail de décentrement épistémique met en évidence la nécessité de reconnaître que les sociétés définissent, interprètent et expérimentent des visions différentes d'habiter le monde (A. Escobar, 2018, p. 22) et qu'à ce titre la diversité cognitive qui détermine ces visions peut enrichir la réflexion écologique contemporaine. L'écologie des savoirs situés s'inscrit dans cette dynamique. En valorisant les savoirs ancrés dans des contextes culturels et territoriaux spécifiques, elle propose une alternative à l'universalisation des modèles occidentaux. De ce fait, il s'agit, à partir des méthodes historique et critique d'explorer la décolonisation des savoirs environnementaux et l'écologie des savoirs situés.

1. De la décolonisation des savoirs environnementaux

Le projet de décolonisation des savoirs que portent les penseurs décoloniaux comporte un volet environnemental. Ce projet que tente de discuter l'écologie décoloniale a largement démontré que la fracture de la colonisation occidentale est aussi une fracture environnementale, du moins écologique. Cette fracture écologique permet de mieux comprendre la logique coloniale de l'écologie contemporaine. Pour autant, la considération de cette fracture environnementale comme objet de réflexion philosophique est allée de pairs avec la revalorisation

des savoirs propres aux peuples colonisés que certains penseurs ont développé à partir d'une critique des savoirs dominant. La critique de ces savoirs dominant se retrouve alors au cœur du projet épistémologique de décolonisation des savoirs.

1.1. Décoloniser les savoirs : analyse épistémologique

Dans les études décoloniales et/ou postcoloniales, l'on a tendance à nuancer les approches décoloniale et postcoloniale. L'approche postcoloniale, largement influencée par des penseurs comme Edward Saïd et Frantz Fanon, et les *subaltern studies*, invite à un décentrement, à se dépendre de l'eurocentrisme (F. Malcom, 2019, p. 250). Elle analyse les effets continus de la colonisation sur les cultures, les identités, les rapports de pouvoir et les discours, après les indépendances. Pour Jean-François Bayart (2010, p. 8), cette approche « voit dans la situation coloniale et dans sa reproduction l'origine et la cause des rapports sociaux contemporains, qu'ils soient de classe, de genre ou d'appartenance communautaire ». Au niveau de l'approche décoloniale, largement développée en Amérique latine, l'étude propose une critique épistémique de la colonisation. Elle est axée sur l'idée de colonialité, entendue comme la persistance des logiques de domination coloniale dans la Modernité et les institutions (A. Escobar, 2018, p. 45). Pour autant, en dépit de cette nuance, ces deux approches ont pour objet principale l'analyse des effets persistants du colonialisme, la critique de ce qu'Ignacy Sachs (1971) appelle l'« européocentrisme » et la défense de la pluralité des savoirs. Elles proposent alors une profonde transformation épistémologique et politique, par la décolonisation des structures de pouvoir et de savoir. En cela, leurs partisans vont se lancer dans un projet de décolonisation épistémologique ou de libération des savoirs.

La décolonisation épistémologique ne se limite pas à la déconstruction des savoirs colonisants, de savoirs qui ont participé à la légitimation et à la réalisation de l'entreprise coloniale. Elle « signifie plutôt produire des variations sur les théories nées en Occident, les décentrer : en d'autres termes, les déplacer, les faire voyager au-delà de l'Occident » (M. Renault, 2018, p. 3). En ce sens, penser la décolonisation épistémologique revient à analyser les lois de transformation qui gouvernent la formation des « théories voyageuses

», concept emprunté à Edward Said pour adresser la situation décoloniale. Ce concept que Matthieu Renault (2018, p. 2) présente comme un discours de la méthode postcoloniale, ouvre sur la métaphore de la migration utilisée par Luste Boulbina (2013) pour parler de la circulation d'un « entre-monde » à l'intérieur duquel les pensées décolonisées, détachées de leurs lieux propres, se meuvent aisément.

De la sorte, la décolonisation des savoirs revient à interroger la transmission des savoirs, la circulation des idées, et de se demander ce que l'on a appris, l'on peut apprendre d'autrui, quelque soit son statut et son origine. Le décentrement que cette posture implique, constitue, selon L. Boulbi (2013, p. 19), une nouvelle révolution copernicienne, à partir d'où l'on se demanderait non pas ce que l'on peut transmettre aux autres en termes de connaissances, mais ce que l'on est susceptible d'apprendre des autres. L'enjeu n'est donc ni de substituer un universel à un autre, ni d'opposer l'universel au divers, mais de promouvoir,

Un espace-monde, un espace diatopique où se rencontrent des savoirs provenant de divers *topoi*, chaque *topos* étant reconnu comme un lieu légitime de production de la connaissance, un lieu fournissant à la fois un point d'ancrage, un point de départ et un point d'arrivée pour le mouvement de la circulation entre les différents lieux épistémiques. (E.-M. Mbomda, 2019, p. 304).

Par ailleurs, à bien analyser attentivement du point de vue de l'histoire des sciences, l'un des faits majeurs de l'éclosion de cette épistémologie décoloniale est la désagrégation du cadre unitaire des sciences naturelles et l'érosion progressive du modèle explicatif newtonien. Le premier servait de modèle protocolaire des sciences sociales tandis que le second constituait l'unique modèle de la rationalité scientifique. Selon A. Mbembe (2020, p. 70), l'une des conséquences de cet éclatement est le rejet du déterminisme dans l'élaboration des théories sociétales et dans la définition des théories de l'action individuelle et sociale. La remise en cause des raisonnements déterministes apparaît comme un tremblement de terre épistémique qui, en bousculant le monde scientifique, fait apparaître trois processus :

Le premier est le rejet des philosophies totalisantes de l'histoire et la reconnaissance de la contingence du social et de l'historique. Le deuxième est *l'affirmation de la multiplicité des mondes et des formes de vie*. Le troisième est la reconnaissance de l'existence de formes du savoir distinctes du savoir dit scientifique (A. Mbembe, 2020, pp. 70-71).

Ce qu'il faut remarquer dans ce bouleversement, est moins la redéfinition des rapports entre objectivité et représentation, qui était en soi inévitable, que la remise en cause du monopole occidental du statut de la vérité scientifique qui va de pair avec une compréhension décentrée du monde. En dehors donc de l'occidentalisme, se développent d'autres universels qui rassurent de ce qu'il existe plusieurs récits possibles du monde.

L'épistémologie plurielle qui ressort comme conséquence de ce décentrement des récits du monde se construit sur l'idée suivant laquelle les dynamiques d'émancipation à l'échelle mondiale peuvent emprunter des grammaires et des trajectoires distinctes de celles élaborées par les cadres théoriques occidentaux. Cette pluralité constitue une ressource épistémique et politique qui mérite d'être amplement reconnue et valorisée. Dans le but de valoriser cette diversité, le sociologue B. Santos (2016) propose l'idée d'une épistémologie du Sud¹ qui repose sur la thèse suivante : « la justice mondiale n'est pas possible sans justice cognitive mondiale » (B. Santos, 2016, p. 340). La raison vient de ce que l'hégémonie épistémologique occidentale a un caractère politique qui produit de l'exclusion par l'intermédiaire de l'exclusion épistémologique. Si cet exclusionnisme nourrit la nécessité d'un pluralisme épistémologique, c'est certainement dû au fait qu'il renvoie à un écart entre différentes visions du monde qui peuvent tout aussi porter sur des questions de connaissance et que sur des questions écologiques.

1.2. Logique coloniale de l'écologie contemporaine ou épistémicide écologique

¹ Le Sud dont il est question chez B. Santos est un Sud métaphorique à travers lequel, il représente les peuples, les savoirs, les cultures, les pratiques sociales subalternisées, invisibilisées par la modernité occidentale. Ce sont entre autres, les victimes du colonialisme du capitalisme. En ce sens, le Sud représente aussi bien les pays colonisés d'Amérique Latine que ceux d'Afrique.

L'hégémonie épistémologique occidentale innerve les questions écologiques. Elle porte sur un régime de temps historique qui, depuis 1492 opère, avec violence, l'appropriation du « réel à travers la damnation du sujet colonisé et l'accaparement dévastateur des communs naturels, produit sa propre réalité et impose simultanément les conditions de visibilité et d'intelligibilité de cette même réalité » (A. Escobar, 2018, p. 13). Ce monopole sur le réel qui permet de tisser les liens entre domination de la nature et domination du vivant (S. K. Coulibaly, 2023, p. 583), implique l'étouffement des multiples autres manières de se représenter le monde. Un tel fait conduit à ce que B. Santos appelle épistémicide, c'est-à-dire « l'anéantissement ou la subalternité, la subordination, la marginalisation et l'illégalité de pratiques et de groupes sociaux porteurs de connaissances "étranges" » (I. Oliveira, 2025). Selon B. Santos, l'épistémicide serait l'un des plus grands crimes contre l'humanité en raison de ce qu'il constitue un appauvrissement irréversible des possibilités de la connaissance.

L'épistémicide écologique en ce sens prend l'allure de diverses formes de domination et exclusion qui tendent insidieusement à créer des zones de non-être et de prédation, de destruction des systèmes écologiques et des modes d'existence des populations du Sud. Par-là, la colonisation ne se réduit pas à un rapport de domination interhumaine. Elle comprend également « des rapports spécifiques aux non-humains, aux paysages, et aux terres à travers l'habiter colonial de la Terre » (F. Malcom, 2019, p. 249). L'habiter colonial est selon F. Malcom, la mise en œuvre, par la colonisation européenne, d'une manière particulièrement violente d'habiter la Terre. Il est ainsi « une conception singulière de l'existence de certains humains sur Terre – les colons – ainsi que leurs manières de se rapporter à la nature et aux non-humains » (F. Malcom, 2019, p. 48). La configuration de cet habiter colonial, nous livre au final l'image d'une terre sans monde, du moins d'un monde que l'on a rendu silencieux pour mieux exploiter la terre. S. Lewis et M. Maslin (2018, p. 87) ont largement montré l'impact de cet habiter colonial depuis le XVII^e siècle sur les populations que sur l'environnement. Cet habiter met en commun, dans un même projet colonial, la conquête des terres et des peuples autochtones avec les déforestations et l'exploitation des ressources

minières et des sols. Et comme le précise K. Grandvaux (2021, p. 10), « la traite négrière, l'esclavage et la colonisation sont intrinsèquement liés à l'accaparement des sols mais aussi des êtres et à leur exploitation ».

Au cœur donc du projet colonial se trouve une mission de conquête des peuples et des terres porter par la Modernité. Le propre de cette Modernité est d'être l'incarnation d'une écologie coloniale dont la fonction est de préserver les dominations humaines et non-humaines de l'habiter colonial. Pour autant, il faut préciser que la colonisation n'est pas née de la Modernité occidentale même si dans son déploiement elle vise l'appropriation non pas d'une partie de la Terre, mais toute la Terre qu'elle enserme dans un système de domination absolue du tout-vivant (K. Grandvaux, 2021, p. 10). Le projet de la Modernité est tout autant dangereux pour avoir engendré génocides, écocides et épistémicides. Les exemples les plus parlant restent le génocide en 1904 des Hereros et des Namas dans l'actuelle Namibie ; et celui de l'exploitation abusive des zones forestières et minières du Brésil qui met en péril plus de la moitié de la biodiversité de la planète et menaçant l'existence des peuples autochtones d'Amazonie dont le mode de vie se réalise dans une relation intime à la terre et à la forêt.

La quête, par les pays occidentaux, de nouvelles ressources humaines et non-humaines, a fait du continent africain un sérieux candidat pour venir en aide à leur continent secoué par l'épuisement, la dégradation des ressources naturelles et les perturbations écosystémiques. Selon Guillaume Blanc (2022, p. 16), le colonialisme écologique qui ressort de cette démarche est aux fondements d'une injustice sociale et d'une absurdité écologique. En effet, G. Blanc (2022, p. 16) remarque, dans ses études de terrain sur la gestion des parcs naturels en Éthiopie, que les habitants du Simien sont perçus comme des criminels en raison de ce que l'agriculture et le pastoralisme sont punis par la loi. Toutefois, le cas Éthiopien n'est en rien un cas isolé. On le retrouve dans la plupart des trois cent cinquante (350) parcs nationaux en Afrique dans lesquels les populations sont expulsées au profit de l'animal, la forêt ou la savane. Le problème avec ce *modus operandi*, est qu'il procède à une naturalisation de l'espace africain sans les populations africaines. Ainsi,

Depuis plus d'un siècle, sous la conduite d'experts venus du Nord, cette naturalisation coercitive de l'espace affecte tous les pays du continent. Ces politiques environnementales furent inventées par les Européens, pendant la colonisation. Et depuis les indépendances, elles sont mises en œuvre par des États africains. Leurs dirigeants sont souverains, mais ils répondent systématiquement aux injonctions des institutions internationales de la conservation. Derrière chaque injustice sociale que subissent les habitants de la nature en Afrique, on trouve toujours l'Unesco, le WWF, l'UICN ou encore la Fauna & Flora International (FFI). (G. Blanc, 2022, p. 17).

Même si cet instrument de domination, d'oppression et de contrôle de la population très souvent mise en œuvre en complicité avec des autorités étatiques (post-coloniales) locales, il s'agit d'un système néocolonial environnemental qui s'accaparent des ressources locales au détriment du bien-être de la population locale, au profit d'activités touristiques (Blanc, 2022). Pourtant, notre monde s'établit en des géographies différentes qui ont des influences notables sur nos cultures, nos pratiques. Ces influences permettent de façonner nos différentes manières d'être au monde et d'avoir de multiples univers de significations. En fait, la réalité ne s'appréhende pas de la même façon selon que nous habitons en Europe, en Afrique ou même en Asie. Un tel fait, nous amène à emprunter des chemins particuliers pouvant créer les conditions d'épanouissement de différentes cosmologies et de modes de vie dans leur manière située d'adresser les enjeux écologiques.

2. Vers une écologie des savoirs situés : construire une écologie-monde

L'écologie des savoirs situés est une tentative de lier la question écologique à un concept cadre des luttes féministes introduit par Donna Haraway (2007). Cette tentative emprunte à ce concept son aspect épistémologique, bien que plus que féministe, en tant qu'il opère une rupture avec l'idée que le lieu où le savoir émerge, a autant d'importance sur l'objectivité de ce savoir. Du point de vue écologique, cela ramène à accorder autant d'importance aux savoirs locaux qu'aux savoirs importés très souvent en déphasage avec le mode de vie des populations. La contextualisation des questions écologiques devient,

en ce sens, un objectif que l'écologie décoloniale devrait construire, pour tendre vers une écologie-monde.

2.1. Pour une écologie-monde à partir des savoirs situés

L'horizon ultime des savoirs situés en écologie est de partir des particularités pour construire une écologie monde. Non que ces particularismes ne soient pas importants. Bien au contraire. Mais les enjeux mondiaux de la crise écologique qui font du monde l'horizon de l'action particulière, font également de l'action particulière une action pour le monde. Malcom Ferdinand (2019, p. 326) nous rappelle que « faire monde suppose de reconnaître la pluralité des humains et non-humains comme condition de pensée [puisque,] l'enjeu de l'action écologique est bien de faire monde, de composer un monde entre les humains avec les non-humains ». Bien des fois, la présentation des enjeux écologiques mondiaux étouffe la pluralité des mondes, oubliant qu'il faut apprendre, depuis que les systèmes écologiques sont en crise, à composer un monde pluriel, divers et transgénérationnel, à partir des pluralités humaines et non-humaines qui peuplent la Terre (F. Malcom, 2019, p. 327). C'est en soi un acte de révolution qu'il faut opérer, et celle-ci est au fond ontologique.

En ce moment particulier du devenir de la planète Terre, la révolution ontologique est plus politique. L'ontologie dont il est question ici, n'est pas celle de la métaphysique pure qui porte sur l'étude de l'être en tant qu'être, mais celle qui porte sur la manière dont les objets, les êtres, les événements existent, c'est-à-dire la manière dont ces entités occupent et transforment l'espace et le temps. Ces ontologies existent : « loin de se limiter à des imaginaires, des idées ou des représentations, elles se déploient sous la forme de pratiques concrètes » (A. Escobar, 2018, p. 92). À travers ces pratiques, se créent de véritables mondes, de sorte que les termes de monde et d'ontologie deviennent interchangeable. En cela, toute ontologie est une vision du monde qui engendre une manière de voir et de faire de la politique (A. Escobar, 2018, p. 93). Pour A. Escobar, dans le cadre des études sociales, la pratique politique ontologique, nous informe de ce que tout ensemble de pratiques mises en relation construit un monde. S. Kodjo-Grandvaux (2021, p. 65) précise d'ailleurs que « la relation est la donnée fondamentale de notre monde, la condition de notre existence.

La vie, le cosmos sont relation. Rien n'existe seul. Tout est inter-relié ».

La mise en relation dessine la trame d'une politique de la rencontre dont l'horizon est un monde commun. De là, il s'agit, selon A. Escobar, non de

changer le monde mais de changer *de* monde – avec de nouvelles conceptualisations du territoire, des communautés, d'une nouvelle centralité politique des ontologies et façons de composer les mondes, dans la reconnaissance d'altérités radicales, d'une équité ontologique décoloniale, et vers un devenir « pluriversel » et relationnel plutôt qu'universel et (mono)-naturaliste (A. Escobar, 2018, p. 43).

Le pluriversel qui est la coexistence et l'épanouissement d'une diversité de manières de faire monde sur Terre, symbolise aujourd'hui notre condition naturelle. Il doit nous permettre de créer ce que S. Kodjo-Grandvaux (2021, p. 65) appelle l'en-commun, c'est-à-dire la mise en commun, à partir d'une mise en relation des mondes, entendons par-là des modes de vie. Dès lors, l'on comprend que l'écologie-monde pense notre monde en relation avec d'autres mondes. Dans cette perspective, l'écologie-monde pense avec le monde. Penser avec le monde, c'est être avec le monde dans un monde résolument décolonisé qui construit, sur des piliers solides, une écologie des savoirs situés.

2.2. Des piliers d'une écologie des savoirs situés

L'écologie des savoirs situés que nous proposons ne se contente pas d'ajouter des savoirs alternatifs à une norme scientifique figée, du moins réfractaire à tout changement. Elle implique un réaménagement fondamental des épistémologies, une configuration nouvelle des relations de pouvoirs dans la production du savoir et une reconnaissance de la nature intrinsèquement située et relationnelle de toute connaissance. Cette écologie des savoirs situés devrait pouvoir reposer sur trois piliers conceptuels interdépendants.

Le premier pilier consiste à savoir d'où l'on s'exprime et à penser avec le territoire que nous appelons le situationnel. Ce concept par du principe que toute connaissance s'ancre dans une situation spécifique. Elle est produite depuis un lieu, une histoire, un corps, un réseau

particulier de relations sociales et écologiques. Elle trouve, dans les travaux de Donna Haraway (2007) sur les savoirs situés un fondement théorique. D. Haraway, en effet, défend une épistémologie « de la localisation, du positionnement et de la situation, où la partialité, et non l'universalité, est la condition pour faire valoir ses prétentions à la construction d'un savoir rationnel » (D. Haraway, 2007, p. 126). De telles prétentions partent de la vie des gens, appréciée depuis un corps. Les savoirs situés assument alors leur partialité et leur matérialité, ce qui les rend à la fois responsables, critiquables et ouverts aux échanges.

Appliqué à l'écologie, ces savoirs situés dignifient l'idée que la connaissance, qu'elle soit scientifique, occidentale ou autochtone, ne sauraient exister en dehors d'un contexte. La foresterie scientifique quantitative, par exemple, effectue ses travaux dans des laboratoires, des parcelles d'études et des modèles informatiques afin de produire des précieuses connaissances sur les cycles de carbone. Cependant, elle est souvent aveugle aux relations symboliques, médicinales et sociales qu'une communauté entretient avec la forêt. L'Anthropologue Eduardo Kohn (2017, p. 122) constate que les savoirs des peuples autochtones de l'Amazonie sur la biodiversité est situé dans une histoire millénaire d'interdépendance avec la forêt. Ce savoir est incarné dans des pratiques, des récits et des rituels. Il émerge alors d'une écologie des relations incluant les non-humains comme des sujets à part entière. Ainsi le situationnel conduit à apprécier les positions et les contextes de production afin d'appréhender ce que chaque forme de savoir voit et ne peut pas voir.

Le deuxième pilier que nous appelons la partialité créative, découle du premier et est axé sur le principe d'acceptation et de mise en valeur de la partialité de chaque savoir. La partialité n'est en rien une faiblesse, mais la condition de la richesse et de la légitimité du savoir. En cela, la compréhension plus objective du monde se construit par un assemblage des perspectives partielles. D. Haraway (2007, p. 127) affirme que l'on ne recherche pas « la partialité pour le plaisir, mais pour trouver les connexions et les ouvertures inattendues que les savoirs situés rendent possibles ». Cette partialité créative trouve son fondement théorique chez D. Haraway, mais également chez B. Latour (2004) dans son application au domaine politique pour la construction d'un monde en commun. B. Latour (2004, p. 351) soutient que la mise

en commun du monde passe par la composition progressive d'un collectif qui rassemble des voix multiples et hétérogènes, c'est-à-dire les humains et les non-humains. L'objectivité est de ce fait construite difficilement par la mise en relation des partialités. Dans ce cas, une écologie des savoirs situés obéit à un assemblage dialogique et non à la recherche d'un savoir synthétique qui diluerait les spécificités propres à chaque peuple.

À rebours de la gestion des parcs naturels en Afrique, fortement inspirée de la colonisation et vraisemblablement exclusionniste, l'on peut construire un modèle de gestion collaborative des partialités qui ont un rapport aux parcs naturels. L'on peut faire travailler ensemble le biologiste de la conservation focalisé sur la viabilité d'une population d'espèces menacées, le chasseur ou guide autochtone qui détient un savoir intime sur la faune et la flore, et l'agronome soucieux des sols et des cycles de l'eau. Chacune des ces partialités possède une partie de la vérité écologique des parcs dont l'articulation engendre un savoir plus complexe, mieux adapté et légitime socialement.

Le troisième pilier, intimement lié au deuxième, se résume en un dialogue inter-épistémique qui se joue dans des contextes marqués par des siècles de domination et d'épistémicide. Il exige alors de ne plus reproduire les asymétries qu'il prétend combattre. Il s'inspire des travaux de B. de Sousa (2016) qui défend l'idée d'une écologie des savoirs qui reconnaît la co-présence et la validité de différents systèmes de connaissance, au-delà de la monoculture scientifique moderne. En effet, l'écologie des savoirs « non seulement permet de dépasser la monoculture du savoir scientifique, mais favorise également l'idée que les savoirs non scientifiques constituent des alternatives aux savoirs scientifiques » (B. Sousa, 2016, p. 279). Pour autant, ce dialogue inter-épistémique est une forme de justice cognitive indispensable à la lutte contre les injustices sociales et écologiques.

Les conditions de possibilité de ce dialogue inter-épistémique sont : la réciprocité et l'humilité épistémique dans lesquels il est question d'abandonner la position d'expert qui, au lieu d'apprendre des locaux va vouloir leur imposer son savoir ; le respect des protocoles et la souveraineté intellectuelle axé sur le principe que le partage des savoirs autochtones ne doit pas conduire à leur aliénation. Il y a également, la traduction interculturelle selon laquelle il faut créer un

espace de traduction où les concepts propres à chaque monde peuvent se rencontrer sans s'annihiler. Enfin, il y a le partage du pouvoir décisionnel selon lequel, les savoirs locaux ne doivent pas être de simples inputs dans un processus décisionnel contrôlé par les institutions dominantes.

Conclusion

Ce travail aide à mieux appréhender le contexte dans lequel la question de l'écologie des savoirs situés se développe. Il part du principe que la crise écologique n'est pas uniquement un problème de réajustement politique, mais constitue un enjeu épistémique majeur. Cet enjeu révèle que les savoirs portés par le projet colonial des occidentaux s'est construit sur une logique d'invisibilisation des savoirs des peuples colonisés. Ce projet comporte également une vision de la nature fondée sur des catégories standardisées souvent inadaptées aux réalités locales et aux ontologies non occidentales.

En cela, l'écologie des savoirs situés invite à refonder les pratiques de recherche, les modes de gouvernance et les politiques environnementales en intégrant des formes de rationalité jusque-là marginalisées. Les impensés coloniaux qui continuent d'influencer les sciences et les pratiques écologiques poussent à proposer un horizon de transformation fondé sur la pluralité épistémique. En ce sens, la décolonisation des savoirs environnementaux constitue une condition essentielle pour élaborer des politiques plus sensibles et efficaces face à la complexité des crises écologiques. En reconnaissant la diversité des mondes et des manières de les habiter, cette décolonisation des savoirs environnementaux ouvre la possibilité d'une transition écologique véritablement durable et juste. En fait, penser l'écologie autrement implique nécessairement de penser autrement les savoirs.

Références bibliographiques

- BAYART Jean-François, 2010, *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Éditions Karthala.
- BLANC Guillaume, 2022, *L'invention du colonialisme vert. Pour en finir avec le mythe de l'Éden africain*, Paris, Flammarion.

- BOULBINA Seloua Luste, 2013, « La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses », in *Rue Descartes*, Vol. 2, n° 78, pp. 19-33, Éditions Collège international de Philosophie.
- COULIBALY Sionfoungon Kassoum, 2023, « Les enjeux politiques de l'anthropocène : l'Afrique et le défi d'une écologie décolonisée », in BAO-THIEMELE Ramses (Dir.), *L'intégration africaine : de la vision des pères des indépendances à l'actualité d'un projet*, Yamoussoukro, Les Éditions de la Fondation Félix Houphouët-Boigny, pp. 581-591.
- ESCOBAR Arturo, 2018, *Sentir-penser avec la Terre. L'écologie au-delà de l'Occident*, trad. Atelier de Minga, Paris, Seuil.
- HARAWAY Donna, 2007, *Le manifeste cyborg et autres essais. Sciences – Fictions – Féminismes*, trad. Laurence Allard, Delphine Gardey et Nathalie Magnan, Paris, Éditions Exils.
- KODJO-GRANDVAUX Séverine, 2021, *Devenir vivant*, Paris, Éditions Philippe Rey.
- KOHN Eduardo, *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Trad. Grégory Delaplace, Paris, Éditions Zones sensibles.
- LATOUR Bruno, 2004, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, Éditions La Découverte.
- LEWIS Simon et MASLIN Mark, 2018, « L'an 1610 de notre ère. Une date géologiquement et historiquement cohérente pour le début de l'Anthropocène », BEAU Rémi et LARRÈRE Catherine (dir.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, pp. 73-92.
- MBEMBE Achille, 2020, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Éditions La Découverte.
- MBEMBE Achille, 2023, *La communauté terrestre*, Paris, Éditions La Découverte
- MBONDA Ernest-Marie, 2019, « La décolonisation des savoirs est-elle possible en philosophie ? », *Philosophiques*, 46(2), pp. 299–325, <https://doi.org/10.7202/1066772ar>
- MUDIMBE Valentin-Yves, 2021, *L'invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, Trad. Laurent Vannini, Paris, Éditions Présence Africaine.
- OLIVEIRA De Inês Barbosa, 2024, « Les Épistémologies du Sud et l'éducation émancipatrice : réflexions de recherche », *Recherches & éducations* [En ligne], 28-29, consulté le 24 novembre 2025, 13H

58mn. URL :
<http://journals.openedition.org/rechercheseducations/15673> ;
DOI : <https://doi.org/10.4000/120iv>

RENAULT Matthieu, 2018, « Frantz Fanon et la décolonisation des savoirs », *Esquisses : Les Afriques dans le monde* [en ligne] : <https://elam.hypotheses.org/393>

SANTOS Boaventura de Sousa, 2016, *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science*, Paris, Desclée de Brouwer.