

MASTER DE SPÉCIALISATION EN ÉTUDES DE GENRE

Nom : Leroy

Prénom : Elisabeth

L'écoféminisme

Analyse des accusations d'essentialisme

Promotrice: Vinciane Despret, Université de Liège

Lectrice: Véronique Servais, Université de Liège

Je déclare qu'il s'agit d'un travail original et personnel et que toutes les sources référencées ont été indiquées dans leur totalité et ce, quelle que soit leur provenance. Je suis conscient·e que le fait de ne pas citer une source, de ne pas la citer clairement et complètement constitue un plagiat et que le plagiat est considéré comme une faute grave au sein de l'Université. J'ai notamment pris connaissance des risques de sanctions administratives et disciplinaires encourues en cas de plagiat comme prévues dans le *Règlement des études et des examens de l'Université catholique de Louvain* au Chapitre 4, Section 7, article 107 à 114.

Au vu de ce qui précède, je déclare sur l'honneur ne pas avoir commis de plagiat ou toute autre forme de fraude.

Nom, Prénom : Leroy Elisabeth

Date : 17/08/20

Signature de l'étudiant·e :

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Leroy', with a large, sweeping flourish extending from the bottom left.

Table des matières

Introduction.....	2
1ère partie : des écoféminismes pluriels.....	4
Retour aux sources du féminisme	4
L'écoféminisme : tentatives de définitions	6
Pourquoi (et comment) écologie et féminisme ?.....	9
Une théorisation par courants.....	11
Une théorisation par mouvements	17
La Women's Pentagon Action	18
Le Greenham Common Women's Peace camp en Angleterre	20
Le mouvement Chipko.....	21
Le Green Belt Movement	22
Conclusion.....	24
2e partie : la question essentialiste	26
Introduction.....	26
L'articulation femme/nature.....	29
Conclusion	34
Le réexamen des dualismes.....	35
Les sources de l'émotion	36
Les ressources du corps	39
Conclusion.....	41
Le retour de la déesse.....	43
Le besoin d'identification à des entités non androcentrées	44
La spiritualité comme levier d'action politique.....	45
L'identification à la sorcière	48
Conclusion	50
Conclusion générale.....	52
Bibliographie	53

Introduction

« *L'écoféminisme* ». Un concept que beaucoup saisissent à moitié dans les premières énonciations du mot. À moitié car, si l'on a bien compris ce qu'était le féminisme actuellement, l'on ne comprend toutefois pas pourquoi on lui accole ce préfixe qui renverrait à l'écologie.

L'écoféminisme renvoie à une constellation de propositions, entre lesquelles il est difficile de saisir la complexité du terme. Certaines s'en revendiquent, d'autres non. Certaines militent, d'autres écrivent, elles font d'ailleurs parfois les deux. Elles sont Sorcières, Déesses ou simples mortelles. La proposition est multiple.

Car, en effet, parmi les définitions que nous pourrions en faire, l'écoféminisme est une proposition. Il est une invitation audacieuse à réenvisager ce que l'on n'osait plus penser, à croire à nouveau en ce que l'on s'efforçait de dissimuler. Il théorise nouvellement les liens qui conjuguent oppression des femmes et exploitation de la nature. Les femmes ont appris à se déprécier et à refouler ce qui leur était « typiquement » attribué. En cela, l'écoféminisme apporte une réponse inédite en réhabilitant au cœur de la solution ce que nous avons en nous.

Il est également une proposition d'action. Il prend racine dans un contexte de militantisme inédit, avec des modes de contestations créatifs et remplis d'espoir. Si l'on peut penser que le caractère symbolique et original que prennent ces luttes tranche avec l'incommensurabilité de la menace et de la violence auxquelles elles font face, il n'en est rien. L'écoféminisme n'est pas naïf pour autant, il est une célébration de cette sensation de reprise de pouvoir sur la réalité et de reconstruction d'un lien de proximité avec la planète que l'on habite et place, en ces deux qualités, un potentiel d'action sans précédent.

Dans une société en quête de sens, en proie à une terrible détresse face à la crise environnementale, l'écoféminisme intervient, non pas comme une solution mais bien comme un interlocuteur valable pour agir sur *et* penser à ces désastres qui nous découragent et nous paralysent.

Dans ses propositions inédites, d'action et de pensée, l'écoféminisme fut la cible d'accusations d'essentialisme. Dans la deuxième partie de ce travail, nous nous attellerons à comprendre le fondement de ce reproche, en explicitant les tenants de la pensée écoféministe et tenterons de voir en quoi elles peuvent être relativisées.

1ère partie : des écoféminismes pluriels

Retour aux sources du féminisme

Rebecca Amsellem, fondatrice de la newsletter féministe *«Les glorieuses»*, postule qu'« il y a autant de féminismes que de femmes ». Effectivement, on ne peut regrouper sous la même bannière les nombreuses et diverses oppressions auxquelles les femmes sont confrontées. La lutte féministe est plurielle et l'uniformiser affaiblirait considérablement le mouvement niant par là même les maintes formes de subordination qui s'additionnent dans bien des cas. L'oppression est multiple, les luttes qui s'érigent contre celle-ci sont donc plurielles et il est important de comprendre le féminisme comme étant le terme générique, l'étiquette globale qui affine tous ces points de vue ensemble.

Néanmoins, parce qu'il s'est constitué en tant que véritable mouvement social, le féminisme peut être situé chronologiquement et analysé historiquement afin d'en saisir toute la complexité et multiplicité. Dans son ouvrage *« Féminismes Pluriels »*, Nicole Van Enis (2012) brosse le portrait du mouvement féministe belge. Outre la classification classique par vagues, Van Enis (2012) nous propose une synthèse des différents courants de pensée ou traditions qui ont imprégné et traversé le mouvement féministe. Ainsi, en toile de fond de l'analyse du mouvement, nous retrouvons trois clivages politiques traditionnels : le libéral, le marxiste et le radical. Plus loin dans la chronologie, s'ajoutent à cela deux courants d'influence qui émergent dans les années 1980 : le courant post-féministe et l'écoféminisme, qui fera l'objet de notre intérêt plus loin dans ce travail.

Francine Descarries (citée par Van Enis, 2012) précise que les différents mouvements se distinguent :

« Par la lecture qu'ils font de la division sociale des sexes et de la problématique de la libération [...] par leur filiation théorique, leurs outils conceptuels et leurs visions du monde [...] par le lieu ou la nature de leur regard, les dimensions d'analyse qu'ils privilégient [...] par les enjeux relationnels et sociopolitiques qu'ils font ou non surgir. »

Revenons-en aux courants initiaux. La mouvance dite « radicale » est à comprendre comme mouvement qui entend remonter à la base du système d'oppression, à sa racine. Les féministes radicales ont fait émerger la nécessité absolue de transformer en profondeur le système social des sexes, le patriarcat (on leur attribue souvent la volonté de « renverser » l'ordre des choses). Dans ce courant, nous retrouvons le féminisme matérialiste et le féminisme différentialiste.

Brièvement, le courant matérialiste se caractérise par son inspiration des théories marxistes. Les féministes matérialistes revisitent la pensée marxiste en lui empruntant des concepts fondamentaux qu'elles transposent au féminisme : les concepts de production, de valeur, de force de travail. Cela débouche sur des notions fondamentales comme l'appropriation du travail domestique des femmes par les hommes, vue comme une exploitation et du travail gratuit. Les femmes représentent une source de travail, dont bénéficient gratuitement les hommes auxquels elles sont subordonnées.

La pensée marxiste, transposée au féminisme, amène à comprendre les femmes comme une source de travail gratuit, ce sont elles qui assument le travail des tâches domestiques et de reproduction et les hommes exploitent les femmes en bénéficiant de leur travail gratuit, en s'appropriant leur travail et en accumulant les richesses.

Le courant différentialiste, aussi appelé essentialiste, quant à lui, revendique l'égalité dans la différence¹. Les adeptes de ce courant émettent l'idée d'une différence attestée et d'une complémentarité possible entre hommes et femmes. Elles voient généralement la possibilité de s'épanouir et de s'émanciper en soulignant les caractéristiques qui ont trait à l'essence « féminine ».

Le problème résiderait dans la hiérarchisation du système social des sexes, consacrant à la culture masculine une valeur supérieure à la culture féminine, à l'instar de la théorie de la valence différentielle des sexes décrite par Françoise Héritier (1981).

Sans pour autant vouloir revenir à une explication et à une théorisation du mouvement féministe depuis ses préceptes, il m'a semblé important de prendre comme point de départ une partie spécifique de la théorie féministe, la mouvance radicale. Cela permet de mieux comprendre la division de l'écoféminisme en différents courants, qui entrent en résonance directe avec les différents mouvements qui traversent le féminisme, dont il est partiellement issu.

1 Nicole Van Enis, 2012, « Féminismes pluriels », Bruxelles, Aden. p. 58

L'écoféminisme : tentatives de définitions

L'écoféminisme est une constellation, une nébuleuse, une infinité de projets regroupés dans un terme un peu fourre-tout.

L'écoféminisme : « un terme nouveau pour une sagesse ancienne » dira Vandana Shiva dans l'introduction de son livre « Ecoféminismes » co-écrit avec la philosophe allemande Maria Mies. Elles-mêmes n'ont pas osé l'orthographier au singulier. Nous allons constater dans la première partie de ce travail combien il est malaisé de donner une définition complète du terme tant il regorge de pratiques et de pensées diverses. Je m'attellerai à exposer les différentes conceptions qui ont augmenté la compréhension du terme au fur et à mesure du temps. A chaque étape de la définition, j'ai tenté de faire émerger les différentes nuances apportées en réponse à un postulat initial.

Fournir un aperçu global des conceptions et théories qui ont investi la pensée écoféministe ne résulte pas d'un excès de zèle, d'une volonté altruiste d'offrir un panel large sinon d'une réelle nécessité pour pouvoir prétendre à la compréhension de ce qu'est l'écoféminisme.

Après la théorisation de mon objet d'étude, j'ai opté pour une mise en avant de quelques luttes qui ont redonné vie et surtout une nouvelle consistance à l'écoféminisme. Je considère que l'exemplification de ces mobilisations n'est pas un point hors de la théorie, et encore moins un point à négliger.

Le terme écoféminisme est né d'un néologisme entre les termes d'écologie et de féminisme. Bien que des écrits puissent être rétroactivement qualifiés d'écoféministes avant 1974, c'est dans son livre « Le féminisme ou la mort » paru cette année-là, que Françoise d'Eaubonne l'utilise pour la première fois. Elle met y en évidence le lien entre les femmes et l'environnement :

« [La société patriarcale] s'étant emparée du sol, donc de la fertilité, et du ventre des femmes (fécondité), il était logique que la surexploitation de l'une et de l'autre aboutisse à ce double péril menaçant et parallèle : la surpopulation -excès des naissances- et la destruction de l'environnement -excès des produits-.»

Si la genèse du terme ne fait pas toujours consensus, l'on peut néanmoins affirmer que le terme et son principe fondateur, à savoir l'articulation de deux formes d'oppression afin d'en

dégager un auteur commun sont nés sous la plume d'Eaubonne.

D'Eaubonne synthétise deux pensées dont elle s'inspire pour définir les fondements du concept d'écoféminisme. Elle s'inspire du féminisme de Simone de Beauvoir et de la pensée sur l'écologisme politique de Serge Moscovici (Gandon, 2009).

L'écoféminisme tel que décrit dans l'œuvre d'Eaubonne ne connaîtra pas un succès ou une réappropriation immédiate du concept dans le monde francophone. C'est plutôt dans le monde anglo-saxon, que l'écoféminisme, alors incarné dans la lutte et la militance, prendra son plein essor dans la décennie des années 80.

A vrai dire, le contexte dans lequel Françoise d'Eaubonne a livré sa pensée et sa théorisation de l'écoféminisme n'était pas un terreau fertile. A cette époque, le milieu écologiste était presque exclusivement masculin et le féminisme français était traversé par la deuxième vague, la plupart étaient des féministes matérialistes et focalisaient leurs combats sur l'autonomisation des femmes (ce qui signifiait *grosso modo*, l'émancipation de la femme via une autonomisation par rapport à la nature, à « sa » nature) en matière de droits et de santé reproductive. «L'écoféminisme en France était mort-né ».²

Il faudra attendre l'ouvrage, écrit en collaboration, de Maria Mies et Vandana Shiva intitulé « Ecoféminismes » traduit en 1998 ou encore la traduction des écrits de Starhawk dans les années 2000 pour qu'une nouvelle impulsion soit donnée à l'écoféminisme dans le monde francophone. Notons que ces écrits font écho et s'additionnent aux luttes environnementales et aux luttes anti-militaristes menées de l'autre côté de l'Atlantique, ce qui explique très probablement le regain d'intérêt pour la pensée écoféministe.

Karen Warren (2012), autrice de « *Ecofeminism: Women, Culture, Nature* » nous donne une définition plus synthétique :

« J'utilise le terme d'écoféminisme pour désigner une position fondée sur les thèses suivantes :

- 1) Il existe des liens importants entre l'oppression des femmes et celle de la nature ;
- 2) Comprendre le statut de ces liens est indispensable à toute tentative de saisir adéquatement l'oppression des femmes aussi bien que celle de la nature ;

² Entretien avec Émilie Hache, « Pour les écoféministes, destruction de la nature et oppression des femmes sont liées », Reporterre, le quotidien de l'écologie, octobre 2016.

- 3) La théorie et la pratique féministes doivent inclure une perspective écologiste ;
- 4) Les solutions apportées aux problèmes écologiques doivent inclure une perspective féministe. »

Outre la liaison de l'oppression femme/nature, prémices de toute pensée écoféministe, Warren nous livre dans cette courte synthèse en quatre points, deux notions fondamentales:

- Le fait que l'oppression des femmes et l'exploitation de la nature soient liées, émerge d'un cadre conceptuel dans lequel les deux notions sont des constructions sociales, contingentes.
- L'une et l'autre oppression ne peuvent plus être isolées, au risque d'affaiblir la compréhension de la globalité du phénomène.

Pourquoi (et comment) écologie et féminisme ?

Le terme se place à l'intersection de deux tendances, le féminisme et l'écologie. A l'instar d'une perspective intersectionnelle, une lutte ne peut se comprendre sans l'autre, et la conjonction des deux permet d'accéder à un niveau de compréhension supplémentaire. Le terme écoféminisme et ses aspects concrets comblent un vide théorique et lient finalement deux oppressions qui puisent leurs origines dans une oppression commune, développant ainsi un concept embrassant une compréhension plus globale d'un même phénomène.

Émilie Hache affirme d'ailleurs que « l'écoféminisme n'est pas une défense de l'environnement féministe, ni un féminisme écologique ».

Myriam Bahaffou, chercheuse en philosophie et en études de genre, militante écoféministe, nous précise : « Les écoféministes pensent qu'il y a un biais androcentré dans la conception de la nature mais aussi dans les pratiques écologistes, et une ignorance de la question de genre dans les milieux écolos. Or si on veut vraiment réenchanter le monde de manière radicale et puissante, il nous faut déconstruire la binarité homme/femme ».³

Pour Jeanne Burgart Goudal, agrégée de philosophie et chercheuse écoféministe, la venue des militantes à l'écoféminisme se fait généralement via le biais d'un engagement pour l'une ou l'autre des causes. Jugé insuffisant ou incomplet, ces militantes vont alors corriger ou approfondir leur engagement en infléchissant l'un des combats vers l'autre. Elle dit :

« Par exemple, certaines militantes écologistes se sont rendu compte qu'il y avait une cécité par rapport aux questions de genre dans le milieu qui s'accompagnait d'une représentation de la nature assez machiste et traditionnelle. Elles se sont rendu compte qu'il était nécessaire de corriger l'écologie avec ce biais féministe et inversement, les militantes féministes se sont rendu compte que si le féminisme restait un combat particulier avec pour seul objectif l'émancipation des femmes c'était insuffisant face au grand défi du 21^e siècle. Que le féminisme avait besoin, pour être à la hauteur de ce qui attend vraiment l'humanité, de se compléter par un angle écologiste. »⁴

S'il est important de prendre en compte la dimension novatrice qui émerge du croisement entre

3 Entretien avec Myriam Bahaffou, « Il y a un continuum entre l'exploitation des femmes et celles des ressources naturelles », Reporterre, le quotidien de l'écologie, mars 2020

4 Jeanne Burgart Goutal et Janna Aljets, « C'est quoi l'écoféminisme ? », par Marie Labory, Rebecca Donauer et Amélie Deymier, *Kreatur* n°8, Arte radio, 2019, 32 min.

féminisme et écologie et le sentiment de complétude des militantes quand elle prennent connaissance de l'écoféminisme, celui-ci est cependant rarement défini par rapport au sens de la relation.

C'est la question que pose Catherine Larrère (2012) dans son article « L'écoféminisme, féminisme écologique ou écologie féministe ? ». Elle y décèle un jeu de miroir et émet l'hypothèse que le sens de la relation (du féminisme vers l'environnementalisme ou inversement) influencera la définition. Elle soutient cependant que l'écoféminisme ne s'est développé que dans la forme d'une greffe du courant féministe au sein de l'éthique environnementale.

Elle pose le problème en ces termes :

« Poser la question des femmes à l'éthique environnementale, c'est introduire la nature dans une interrogation sociale, ou culturelle, dans une interrogation sur l'homme et la nature [...] Poser aux féministes la question de l'écologie, c'est à l'inverse, introduire la nature dans une interrogation sociale ». Or, c'est souvent l'aspect de la deuxième partie de la position qui a été décriée et a servi de terreau aux critiques que l'écoféminisme a subi. Pour beaucoup, « écologiser le féminisme » fut compris comme une volonté de s'essentialiser de la part des écoféministes ». Nous reviendrons sur ce point dans la suite du travail.

Les interrogations de Catherine Larrère (2012) dans cet article, l'ont conduite à définir deux axes distincts issus d'une féminisation de l'écologie : *une façon culturelle, qui a une visée principalement morale, et une façon sociale, dont la cible est politique.*

Une théorisation par courants

La difficulté d'appréhension du « phénomène » écoféministe réside dans sa pluralité. Les séparations en courant distincts portent parfois préjudice aux groupes ou individus qui s'en revendiquent, se reconnaissant des tendances issues des divers courants qui le morcellent. Nous verrons pourquoi en conclusion de la théorisation en courants.

Penchons-nous sur une classification en cinq courants, émise par Claudine Drion chargée de missions au sein de l'ASBL Le monde selon les femmes, qui identifie cinq catégories d'écoféminisme⁵:

- L'écoféminisme philosophique, initié par Françoise d'Eaubonne, qui interroge la binarité de notre manière de penser et demande une nouvelle rationalité, plus respectueuse du vivant.
- L'écoféminisme militant radical va du pacifisme au mouvement antinucléaire en passant par les luttes antispécistes.
- L'écoféminisme matérialiste complète la critique marxiste du capitalisme, en incluant des rapports de dominations Nord-Sud, les dominations des anciennes colonies par l'Occident. Cet écoféminisme analyse aussi l'oppression des femmes d'un point de vue économique. C'est le courant de l'Indienne Vandana Shiva et de l'Américaine Silvia Federici, autrice de *Caliban et la socière*.
- L'écoféminisme spirituel, dont se revendique l'Américaine Starhawk, qui travaille sur la réappropriation de leur propre corps par les femmes en retirant ces connaissances du domaine religieux ou médical.
- L'écoféminisme utopiste et prospectiviste pour lequel il est surtout intéressant de tracer les contours d'un futur viable et désirable.

Loin de moi l'idée de vouloir invalider le contenu de cet article, il est cependant possible de déceler les contradictions de cette classification où se mêlent et sont mis sur un pied d'égalité courants philosophiques, actions militantes et théories politiques.

Au sein même de ce choix de catégorisation, nous retrouvons une classification désordonnée, non-homogène, certains volets prenant ancrage dans la théorie, d'autres se situant plutôt dans la pratique. La difficulté de théoriser les courants qui le traversent est symptomatique des interconnexions qui

5 Camille Wernaers, « L'écoféminisme, un réseau souterrain comme les racines d'un arbre » in Axelle, « Sauver la planète : les femmes aux manettes », Juillet-Août 2019. pp. 29-31

caractérisent l'écoféminisme et renvoient à l'impossibilité de le définir concrètement en dissociant les tendances les unes des autres. Une fois couchées sur papier, ce sont ces contradictions qui ont conduit, en partie, à son discrédit.

Nous pourrions même postuler que la dernière classification a plus trait à l'imaginaire et à la façon de penser et de réinventer les modes de vie. L'écoféminisme utopiste et prospectiviste, décrit comme tel, laisse entrevoir l'originalité et la créativité dont les écoféministes font preuve dans leur manière de lutter et de penser de manière générale, et pourrait bien caractériser l'écoféminisme dans son entièreté.

Plus que jamais, il est crucial de comprendre que les différentes mouvances se rencontrent et s'interpénètrent. Les frontières entre ces diverses tendances sont poreuses et on ne peut qu'être enthousiaste face à l'enrichissement mutuel entre ces différentes nuances. Je laisse à Claudine Drion le soin de conclure : « Les écoféministes s'additionnent, s'apportent des choses les unes aux autres. Les enjeux écologiques et féministes sont trop importants pour qu'elles perdent du temps à s'opposer ».

A vrai dire, cette classification en cinq points distincts ne figure pas parmi les plus reconnues. Il m'a semblé pertinent néanmoins de la faire intervenir dans ce travail pour le mérite qu'elle a de mettre l'accent sur les implications théoriques et pratiques du mouvement et de ne pas le résumer à deux courants opposés.

De façon plus générale, l'institutionnalisation de l'écoféminisme a donné lieu à une définition qui le réduit à deux tendances majeures, cristallisant des tensions autour de ces deux points de vue, l'une pensant l'autre, de fait. Dans l'introduction de son anthologie, Émilie Hache, philosophe française, nous le précise : « Au tournant des années 90, l'écoféminisme devient un objet d'études académiques. Cette institutionnalisation se fait majoritairement en opérant une ligne de partage entre un bon et un mauvais écoféminisme devant laquelle, désormais, chacun.e est tenu.e de se positionner ». Nous parlons ici de l'écoféminisme matérialiste (ou socio-économique) et de l'écoféminisme spiritualiste (ou néo-païen)

L'écoféminisme matérialiste implique un aspect socio-économique dans sa compréhension. L'on cite souvent comme illustration de cette pensée l'ouvrage « Ecoféminismes » de Mies et Shiva où elles dénoncent tant la domination des hommes sur les femmes, que la domination du Nord sur le

Sud. Leur objectif est de libérer les femmes, assimilées et ajoutées à la nature, de l'emprise socio-économique et technologique des hommes (Kiéma, 2017). Le système oppressif commun que subissent les femmes et la nature a conduit les autrices à conceptualiser l'origine du « mal-développement » à un système oppressif qu'elles nomment le patriarcat capitaliste.

Elles précisent les contours de leur proposition dans l'introduction d' « Ecoféminismes » :

« Elles (les femmes) respectent à la fois la diversité et les limites de la nature qui ne peut pas être violée si elles veulent survivre. C'est ce type de matérialisme, ce type d'immanence, ancré dans la production de subsistance quotidienne de la plupart des femmes du monde qui est à la base de notre position écoféministe. Ce matérialisme n'est ni un capitalisme marchand, ni un matérialisme marxiste, fondés tous deux sur le même concept de relation de l'humanité à la nature. »⁶

Leur théorisation met en avant une contingence historique de l'oppression patriarcale des femmes dans les domaines agricole, scientifique et technologique modernes.

L'écoféminisme spiritualiste, quant à lui, est souvent rattaché à la personnalité de Starhawk, sorcière néo-païenne étasunienne. Ce mouvement entend expliciter l'intuition d'un rapport spécifiquement féminin au spirituel que la structure patriarcale des religions monothéistes traditionnelles aurait passé sous silence (Luyckx, 2015). Il aspire à des croyances qui n'instaurent pas un rapport de domination entre les hommes et les femmes, ainsi qu'entre les êtres humains et la nature (Kiéma, 2017).

Ce courant envisage l'écoféminisme comme une occasion de revisiter et d'amender les représentations religieuses traditionnelles, de renouer avec des pratiques spirituelles ancestrales (païennes, animistes ou chamaniques par exemple) ou de créer de nouvelles formes de religiosité qui reconnaissent les formes immanentes du sacré dans la nature.

La théorisation de l'écoféminisme en courant est acceptable pourvu que l'on ne compte pas trop sur le caractère figé de ces identités conceptuelles et que l'on ne les comprenne pas comme mutuellement exclusives. Cet aperçu du mouvement écoféministe en différentes tendances est utile en ce sens qu'il nous informe sur l'inspiration dont sont issues les figures de proue illustrant ces différents courants. Mais les écrits sont dangereux, car ils fixent les pensées dans le temps en occultant souvent le contexte dont les contenus qu'ils traitent sont issus. C'est un danger qu'Émilie Hache (2015) ne manque pas de rappeler, notamment dans la préface de « Rêver l'obscur » de

6 Maria Mies et Vandana Shiva, 1998, « Ecoféminismes », Paris, Éditions L'Harmattan. p. 33

Starhawk :

« Outre le fait de déconnecter ce courant d'idées de son ancrage politique, ces articles sur l'écoféminisme, au lieu de chercher une position commune entre les différentes sensibilités à l'oeuvre, notamment matérialiste et néo-païenne, ont tendance à transformer ces dernières en oppositions irréductibles ».

En effet, c'est là une opération contradictoire que de vouloir théoriser les courants qui le traversent. Une fois institutionnalisé, l'écoféminisme perd de sa consistance pour plusieurs raisons :

Tout d'abord, de par sa division en différents courants. Julie Cook (2016) dénonce une atteinte plus spécifique qui a porté préjudice à l'écoféminisme dans son article «La colonisation de l'écoféminisme par la philosophie », elle rejoint les propos d'Émilie Hache en critiquant l'attitude de certaines philosophes à l'égard de l'écoféminisme qui s'en sont fait les ennemies plutôt que les alliées : « [...] certaines philosophes écoféministes privilégient de manière injustifiée l'écoféminisme philosophique par rapport à d'autres approches de l'écoféminisme. L'analyse conceptuelle est assez clairement utilisée ici non pas pour *décrire* différents types d'écoféminisme, mais plutôt pour *prescrire* ce que devrait être l'écoféminisme ».⁷

Ensuite, cette théorisation a été établie au prix d'une simplification totalisante et homogénéisante du mouvement. En effet, une large part de son discrédit doit être attribuée à la mauvaise presse qu'avait le courant plus spiritualiste, qui fut compris comme représentant l'entièreté de l'écoféminisme.

Aussi, l'institutionnalisation du courant écoféministe s'est réalisée en occultant le contexte politique dans lequel il est né. Cela eut pour effet de sacrifier au passage les mouvements de lutte et de révolte qui en avaient découlé et ne permettaient pas d'appréhender l'écoféminisme comme une réponse apportée aux enjeux politiques qui l'ont fait émerger. Maria Mies souligne l'importance de ne pas le cantonner dans la sphère académique :

« A mon avis, la séparation réintroduite de la politique et de la science, de la vie et de la connaissance, en bref, l'académisation des études féministes non seulement trahit le mouvement féministe et ses objectifs, mais tuera aussi, en fin de compte, l'esprit des études féministes et les transformera en une sorte de féminologie stérile et non-pertinente, de la même façon que

7 Julie Cook « la colonisation de l'écoféminisme par la philosophie » in Émilie Hache, 2016, « *Reclaim* », Paris, Éditions Cambourakis.

l'académisation du marxisme a conduit à la marxologie. La même chose pourrait arriver à l'écoféminisme s'il se réduit à un discours académique ».⁸

Enfin, si l'on peut néanmoins se réjouir d'un intérêt grandissant pour le mouvement, sa théorisation est également problématique en ce sens qu'elle reconduit un (voire plusieurs) dualisme(s) que l'écoféminisme tente d'annihiler. Les théories écoféministes étant souvent cataloguées en deux pôles : le courant rationnel incarné par l'écoféminisme socio-économique/matérialiste et le courant qualifié d'irrationnel incarné par l'écoféminisme spirituel.

L'écoféminisme, dans une sphère plus bienveillante que l'université, fut maintes fois défini par rapport à des luttes des femmes du Sud, qui ne s'en revendiquent d'ailleurs pas explicitement et pour cause. Cela conduit à une erreur conceptuelle car dans certaines régions du Sud, où les femmes mènent des luttes que l'on qualifiera d'écoféministes, les dualismes raison/émotion, rationnel/irrationnel (et plus largement celui de nature/culture) n'ont pas lieu d'être au vu de leur cosmogonie. Par exemple, dans un entretien⁹ mené par V. Shiva avec une militante Chipko, la philosophe lui demande la source de sa force. L'interviewée répondra que sa force est le *shakti*. Le *shakti* est cette force interne que contient chaque plante, chaque prairie, chaque forêt. Elle s'en inspire pour constituer son propre *shakti* et en mangeant et buvant les produits de la nature, elle en acquiert davantage. « Ils (les hommes travaillant à la mine) ont jeté des pierres sur nos enfants et les ont frappé avec des barres de fer, mais ils n'ont pas pu détruire notre *shakti* ».¹⁰

Par ce terme sanskrit, nous ne pouvons dissocier la force morale de la force physique. Mêlant ainsi le conceptuel au concret, la majorité des dualismes qui colonisent notre pensée ne savent expliquer la teneur du concept de *Shakti*. Mais nous reviendrons sur la problématique des dualismes et la réponse apportée par l'écoféminisme.

Je laisserai à Émilie Hache et Catherine Larrère le soin de conclure ce chapitre sur les problèmes qu'encourent les écoféminismes à être théorisés et encadrés. Elles semblent, toutes deux, avoir trouvé en la pensée de Donna Haraway, une inspiration pertinente dans la critique d'une unicité toxique et réductrice et sur les dangers des logiques d'oppositions.

8 Maria Mies, chapitre I : « La recherche féministe : Science, Violence et Responsabilité » in Maria Mies et Vandana Shiva, « Ecoféminismes », p. 58

9 Vandana Shiva, 1998, Chapitre XV : « Le concept de liberté des femmes Chipko » in Maria Mies et Vandana Shiva, « Ecoféminismes ».

10 Ibid, p. 277

« Hériter aujourd'hui de manière vivante de l'écoféminisme, de son histoire et de ses propositions théoriques, c'est pouvoir à nouveau ne pas choisir entre la figure de la cyborg et celle de la déesse, comme entre l'écoféminisme néo-païen et matérialiste. C'est avoir la possibilité de se laisser affecter par les promesses de régénération et de dépaysement de chacune tout autant que par l'importance de leur alliance dans une politique de coalition ».¹¹

« C'est en multipliant les points de vue, sans jamais en privilégier aucun, que l'on échappera à l'objectivation réductrice du dualisme moderne, non en cherchant à retrouver le point de vue unique originaire. La défense qu'élabore Haraway de « la perspective partielle » rejette toute recherche d'unité, fût-elle originaire ».¹²

11 Préface d'Émilie Hache in Starhawk, 2015, « Rêver l'obscur. Femmes, magie et politique », Paris, Editions Cambourakis. p. 25

12 Catherine Larrère, 2012, « L'écoféminisme : féminisme écologique ou écologie féministe », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n°22

Une théorisation par mouvements

Comment qualifier l'écoféminisme dès lors? Lorsqu'on s'en approche, nous nous trouvons face à une kyrielle de définitions et de termes-concepts. « Philosophie », « éthique », « courant » ou pire « tendance » avec toutes les caractéristiques péjoratives que comporte ce mot.

Au sein de ce travail, j'opterai plus volontiers pour le terme mouvement. Ce terme a l'avantage, de par sa définition, de décrire le caractère dynamique que recouvre l'écoféminisme. Il possède aussi le mérite d'emphaser ou du moins, de laisser entrevoir la possibilité de définition que l'on pourrait en faire via les mobilisations qui ont enrichi le terme et qui l'ont remis à l'honneur. Le terme mouvement suppose également un caractère non-figé car, au fur et à mesure que l'écoféminisme se consolide, d'autres liens issus d'autres vécus viennent s'y greffer, je pense notamment à l'écoféminisme décolonial ou plus récemment, l'écoféminisme *queer*.

De par sa complexité et les différentes mouvances qui le traversent, je devais donc poser un choix, de quel écoféminisme s'agirait-il dans ce travail ?

Mon intérêt d'étude principal, s'il ne s'agissait pas de l'écoféminisme en lui-même, se portait sur la dimension plus spirituelle. J'ai pris connaissance du mouvement écoféministe d'abord à travers ses luttes, ses mobilisations. Naturellement, j'ai appréhendé l'écoféminisme comme tel et il m'est impossible de détacher ce *background* contestataire et militant dès lors que j'exprime une idée sur le sujet. Selon moi, le pan spiritualiste du mouvement ne peut se détacher complètement de la lutte pour s'ancrer uniquement dans la théorie ou dans des considérations théologiques.

Il s'agit également d'un choix stratégique dans la mesure où l'écoféminisme fut mal perçu pour toutes une série de raisons, parmi lesquelles nous retrouvons une méconnaissance de l'histoire du mouvement, sa théorisation dans les milieux académiques s'accompagnant généralement d'une dépolitisation totale. Occultant les luttes qui ont mis l'écoféminisme en scène avec un style bien particulier, certains écrits ont fait tomber dans l'oubli tout un pan du mouvement. C'est pourquoi j'ai souhaité exposer une définition de l'écoféminisme notamment à travers les grandes mobilisations qui concrétisèrent son aura.

La Women's Pentagon Action

Cette mobilisation eut lieu le 17 novembre 1980. Elle est l'une des actions les plus emblématiques et revendiquées comme étant écoféministes. En effet, cette action fut menée et réfléchi sur base de la convergence entre plusieurs mouvements/politiques : la politique verte, les mouvements anti-nucléaire et anti-militariste et le féminisme. La *women's pentagon* action fut une des premières mobilisations à tenter d'articuler ensemble ces idéologies et les militantes issues de ces mouvements.

C'est suite à la catastrophe nucléaire de *Three Mile Island*, en Pennsylvanie, que se sont réunies des militantes d'horizons divers. Des féministes impliquées dans le mouvement anti-nucléaire se sont rassemblées faisant émerger leur préoccupation grandissante face à la course à l'armement et la militarisation ambiante dans un contexte de guerre froide et de déploiement de missiles de croisière en Europe.

Cette action est emblématique du courant écoféministe notamment pour toute la réflexion menée autour des revendications que ces activistes souhaitaient faire entendre. Mais aussi pour l'effort de conciliation entre les femmes qui militaient, issues de différentes causes, comme celles qui ne militaient pas du tout. Ynestra King, théoricienne écoféministe, ayant participé à la réalisation de l'action du pentagone, écrit : « Nous ne voulions pas défendre l'idée misogyne selon laquelle les femmes devraient être les ménagères planétaires, mais nous voulions faire comprendre aux femmes féministes qu'une perspective écologique est la base de notre propre intérêt et aux femmes pré-féministes concernées par l'écologie qu'elles ont besoin du féminisme comme outil premier d'analyse et d'action. Par conséquent, nous avons lutté pour forger une politique qui soit fidèle aux femmes et au féminisme. »

Le groupe de militantes à l'initiative de l'action du pentagone a donné une conférence à l'université du Massachusetts, appelée « *Women and Life on Earth* ». C'est suite au succès de cette conférence qu'elles ont concrétisé leur volonté pour la mobilisation autour du pentagone et réfléchi à la politique qu'elles voulaient mener, une politique qui combinerait le point de vue de la féminité traditionnelle et celui de la militance féministe radicale. (King, 2016).

Une trace écrite ancre cette action dans l'histoire à tout jamais : la Déclaration d'Unité (*Unity Statement*). Cette charte fut écrite pour lancer un appel à l'action au Pentagone mais elle est finalement devenue un véritable manifeste du mouvement écoféministe et du mouvement pour la

paix.

C'est ainsi qu'en novembre 1980, deux mille femmes se mobilisèrent autour du pentagone (haut lieu par excellence du pouvoir militaire), pour y mener une mobilisation gigantesque et performative divisées en plusieurs étapes, lesquelles étaient accompagnées de marionnettes géantes, de différentes couleurs.

Il est à noter que les organisatrices ont instauré dès le départ, dans le processus décisionnel des actions à mener, un rapport de décision horizontale. Aucune organisatrice ne s'est imposée en *leader* de la mobilisation, chacune des participantes était libre d'apporter sa contribution comme elle le souhaitait et les différentes étapes qui ont rythmé la manifestation ont été le fruit d'un processus collaboratif. Il a été décidé que l'action devait passer par des étapes qui définiraient les sentiments, les idées quant au Pentagone et à tout ce qu'il représentait. Aussi, l'action devait-elle mettre en exergue et immortaliser le pouvoir des femmes à défier le pouvoir militaire.

L'action s'est déclinée en quatre étapes, chronologiquement comme suit :

La première étape était celle du deuil symbolisée par une marionnette blanche: l'arrivée des militantes sur le site du Pentagone s'est faite sous forme de procession funèbre à travers le cimetière national d'Arlington. Elles sont ensuite venues déposer leur propre tombe, ou les ont construites sur place, en hommage à toutes les femmes victimes de violence militaire, nucléaire ou patriarcale. Anne Franck, par exemple, figurait parmi l'une de ces tombes. Une pierre tombale en particulier a marqué les esprits lors de l'action. Une femme venue de Californie et n'ayant jamais participé à une action politique, est venue déposer sa pierre tombale sur laquelle figurait « Pour les trois Vietnamiennes tuées par mon fils ».

S'ensuivit ensuite l'étape de la colère, symbolisée par une marionnette rouge :

Durant cette partie, les femmes commencèrent à chanter, crier et scander des slogans : « honte, honte, honte » à l'égard des responsables du Pentagone qui les observaient depuis le bâtiment.

L'étape d'*empowerment*, menée par la marionnette jaune, consistait à encercler le pentagone et tresser autour des « rubans de vie ». Elles y accrochent tout ce à quoi elles tiennent, qui compte plus que ce pouvoir en place, toutes sortes de messages: des revendications, des poèmes, des photos de leurs proches, des brindilles, des fleurs, les messages et les noms des femmes qui n'avaient pas pu

se rendre à l'action.

Enfin, la dernière étape était celle du défi, incarnée par une action de désobéissance civile, de laquelle ont découlé des centaines d'arrestations. Les militantes se mirent à tisser les portes du pentagone en bloquant ainsi l'accès. Elles tissèrent des heures durant des fils de laine pendant que d'autres protestaient pacifiquement en restant assises auprès d'elles.

Le Greenham Common *Women's Peace camp* en Angleterre

Cette action a lieu conjointement aux mouvements de contestation autour du Pentagone. Nous nous situons dans un contexte de Guerre froide dans lequel plusieurs endroits d'Europe servent de lieux de stockage de missiles étasuniens. La base militaire de Greenham Common dans le Berkshire en Angleterre faisait partie de ces centres de dépôt.

En 1981, des femmes se rassemblent devant la base militaire de Greenham Common où sont stockés des missiles nucléaires. Elles décident de s'y établir dans un « camp de la paix ». Pendant près de 20 ans, elles occuperont le site, se relayant, étant médiatisées de façon croissante et auront le soutien des habitant.e.s qui leur apporteront matériel et nourriture tout au long de leur occupation. Leur occupation du site s'achèvera dans les années 2000.

A nouveau, le caractère inédit des modes de contestation doit être souligné. Outre une occupation physique du lieu d'une durée sans précédent, des actions de désobéissance civile aussi symboliques que concrètes eurent lieu. Parmi les actions les plus emblématiques, nous pouvons citer la « danse des silos » : à l'approche de la nouvelle année 1982, un groupe de femmes réussit à s'infiltrer dans la base militaire en escaladant les clôtures et se mit à danser et à chanter pendant des heures autour des silos enfermant les missiles, avant d'être finalement arrêté par la police.

Une autre action notable est celle du pique-nique des ours en peluche, qui eut lieu en 1983, alors qu'une chaîne humaine d'une vingtaine de kilomètres encercle la base militaire, ce sont pas moins de deux cents campeuses qui prennent un pique-nique déguisées en ours en peluche. L'action menée contraste fortement avec le sentiment de peur qu'apportait la proximité de ces missiles. Les militantes déguisées en « nounours » géants incarnaient une symbolique d'innocence relevant du monde de l'enfance, comme pour attirer l'attention sur la préoccupation et les inquiétudes grandissantes sur l'avenir de leurs enfants.

Un ouvrage relatant cette mobilisation fut produit par deux militantes présentes sur le campement : Alice Cook et Gwyn Kirk qui publient en 1983 : «Des femmes contre des missiles ».

Le mouvement Chipko

Ce mouvement, dont on situe les actions entre 1973 et 1980, désigne un ensemble de femmes qui se sont fédérées de villages en villages contre l'exploitation des forêts entourant leur lieu de vie. Le terme de «fédération» utilisé ici, désigne les nombreuses marches qu'ont faites les femmes pour prévenir les villages avoisinants de la venue d'entrepreneurs, permettant ainsi la mise en place de barrages et d'actions visant à leur en interdire l'accès. Ces femmes étaient pour la plupart des habitantes de la région du Garhwal, dans l'État indien de l'Uttarakhand, situé dans le massif de l'Himalaya. La forêt qui les entoure constitue une barrière naturelle et primordiale qui ralentit l'érosion du sol, prévient les inondations des villages et constitue leur principale source de subsistance. Empêcher la destruction de la forêt pour ces femmes constituait donc un enjeu de survie.

Le mouvement est notamment célèbre pour ses stratégies non-violentes de protestations parmi lesquelles nous retrouvons la pratique qui consiste à enlacer les arbres afin d'éviter leur abattage. Chipko désigne « mouvement de l'étreinte ». Aucune femme n'est clairement identifiée comme leadeuse du mouvement, néanmoins, il s'est fait connaître notamment par le soutien qu'il a reçu de plusieurs personnalités notoires.

Parmi ces figures importantes, nous retrouvons Vandana Shiva, physicienne, philosophe et militante écoféministe indienne. Elle est venue soutenir la lutte Chipko et a étudié et relaté leurs histoires. Dans son texte « étreindre les arbres »¹³, elle situe les origines du mouvement bien avant la décennie des années 70:

« L'activisme environnemental des femmes en Inde est antérieur à la conférence de Stockholm sur l'environnement de 1972. Il y a trois cents ans, plus de 300 membres de la communauté Bishnoi au Rajasthan, emmenée.e.s par une femme du nom d'Amrita Devi ont sacrifié leur vie pour sauver les arbres sacrés en les étreignant. Avec cet événement commence l'histoire consignée de Chipko ».

Dans les origines plus récentes du mouvement, hommes et femmes étaient réunis dans la lutte contre l'exploitation forestière des entrepreneurs privés non-locaux, mais avec différents objectifs. Les préoccupations masculines se traduisaient par la crainte de voir la suppression de leur

13 Vandana Shiva, « Etreindre les arbres » in Émilie Hache, 2016, « *Reclaim* », Paris, Editions Cambourakis.

approvisionnement en matières premières pour les usines de scierie tandis que les préoccupations féminines se focalisaient sur les craintes de voir leur moyens de subsistance disparaître.

Intérêts commerciaux et activités de subsistance étant inconciliables, le mouvement s'est rapidement divisé et les femmes ont repris le leadership du mouvement en se réunissant autour d'une lutte féministe de sauvegarde de leur environnement, dont elles faisaient intimement partie.

En 1977, lorsque les entrepreneurs non-locaux se sont retirés, le gouvernement indien commença à travailler avec des entrepreneurs locaux. Pour les femmes Chipko, la lutte s'intensifia davantage lorsqu'elle durent combattre leur propre mari dans la sauvegarde de leur forêt. Comme cela fut le cas pour Bachni Devi d'Adwani.

« Les agents forestiers arrivèrent à intimider et à effrayer les femmes et les militantes de Chipko, mais ils trouvèrent ces femmes tenant des lanternes allumées en plein jour. Intrigué, un forestier leur demanda quelle était leur intention. Les femmes lui répondirent : *“Nous sommes venues vous enseigner la foresterie”*. Il rétorqua : *“Vous êtes folles, comment pouvez-vous connaître la valeur de la forêt, vous qui en empêchez l’abattage ? Savez-vous ce que contiennent les forêts ? Elles génèrent du profit, de la résine et du bois.”* Et les femmes chantèrent immédiatement en chœur en retour : *“Que contiennent les forêts ? Le sol, l’eau et l’air pur. Le sol, l’eau et l’air pur. Elles contiennent la terre et tout ce qu’elle porte.”*¹⁴

Le Green Belt Movement

Ce mouvement est né au Kenya en 1977 sous l'impulsion d'une femme biologiste : Wangari Muta Maathai. Le mouvement de la ceinture verte est un mouvement de femmes qui plantent des arbres au Kenya pour lutter contre la déforestation de leur environnement. A l'inverse des autres mouvements décrits ci-dessus, ces actions n'émergent pas directement suite à des protestations sociales ni des mobilisations importantes. Le mouvement s'est créé en réponse directe à la crainte des femmes kényanes de voir leur environnement disparaître. La déforestation signifiait pour elles la suppression de leurs moyens de subsistance, de leur source de combustible et de l'éloignement, voire de la disparition, de leurs ressources.

Après plusieurs passages en prison, puis, à la création du parti vert kényan, Wangari Muta Maathai fut finalement nommée ministre adjointe à l'environnement, aux ressources naturelles et à la faune

¹⁴ Ibid. p. 210

sauvage en 2002 (Maris, 2009). Elle sera la première femme africaine à recevoir un prix Nobel de la paix en 2004.

Le mouvement du *Green Belt* a mis en place des séminaires d'éducation civique et environnementale, maintenant appelé « *Community Empowerment and Education* » (CEE), afin de doter les individu.e.s d'un pouvoir d'« *agency* » dans leur volonté de changements politiques, économiques et environnementaux.

A l'heure actuelle, le mouvement perdure et s'étend de façon croissante, l'originalité de ses actions a servi à lui attribuer une certaine notoriété de par le monde entier. Le GBM continue son travail d'inclusion du développement du travail communautaire et via ses séminaires, articule et transmet des savoirs autour de thématiques fondamentales telles que l'*empowerment* des communautés locales, la plantation d'arbres et la récolte de l'eau, la démocratie, la résolution de conflits, tout comme Wangari Mathai l'avait imaginé.¹⁵

Le *Green Belt Movement* continue à témoigner du pouvoir de l'organisation *grassroots*. L'héritage de Wangari Mathaaï se perpétue à travers le mouvement qui, à ce jour, reste en première ligne du plaidoyer pour la conservation de l'environnement au Kenya et fait de grands progrès dans la réappropriation et la restauration des terres forestières¹⁶.

Si les séminaires et les actions du *Green Belt* sont à destination de toutes et tous, le mouvement ne perd cependant pas de vue l'importance des femmes dans la perpétuation de son fonctionnement: « Les femmes sont au centre du défi du changement climatique, elles ont été impactées disproportionnellement par celui-ci. Les femmes, en particulier en Afrique ou au Kenya, font face à de multiples stress dans leur vie quotidienne. La tâche est rendue plus compliquée pour les femmes locales (*grassroots women*, en anglais dans le texte) qui se retrouvent à devoir gérer des familles dans des circonstances difficiles où les moyens de subsistance traditionnels sont menacés et où les hommes sont absents. C'est pourquoi nous avons besoin de stratégies et de pratiques innovantes pour réduire la pauvreté et assurer la survie face au changement climatique.»¹⁷

15 Description officielle du *Green Belt Movement* sur leur site web: <http://www.greenbeltmovement.org/who-we-are/our-history>

16 En anglais dans la description du site : « *making great progress on reclaiming and restoring forest land* ».

17 Issu de la section « Climate Change » du programme d'action du GBM sur leur site web.

Bien que le *Green Belt Movement* ne se reconnaisse pas explicitement comme un mouvement écoféministe, il s'est doté d'un volet « Genre et subsistance » et reconnaît, comme vu ci-haut, que les femmes sont des doubles victimes et donc doublement impactées, aussi bien par le rôle traditionnel de soin à la famille que celui du soin à la terre. Il émet aussi l'hypothèse que des stratégies inédites doivent être mises en place pour la survie des communautés.

Conclusion

Ces quatre mobilisations ou (ré)actions que j'ai décidé de rendre visibles dans mon travail ne constituent en aucun cas une liste exhaustive, cela va de soi, mais elles résultent surtout d'un choix purement personnel.

Le choix de ces événements a l'avantage de situer le mouvement écoféministe dans une période donnée, issus de contextes pluriels et démontre la répartition des actions à travers le monde. Bien que les militantes du mouvement Chipko et du mouvement de la Ceinture Verte ne se revendiquent pas comme des activistes écoféministes, ces luttes sont traditionnellement mises en avant lorsqu'on se réfère aux mobilisations clés qui ont forgé l'écoféminisme, pour le pouvoir illustratif et inspirant de leurs luttes. Des préoccupations et des revendications proches de l'écoféminisme en émanent et leurs modes de contestation et de résistance s'y apparentent également.

La compréhension de l'écoféminisme à travers ces luttes est fondamentale comme signalé plus haut, pour rappeler à quiconque serait tenté de l'oublier que l'écoféminisme naît (ou renaît) par le biais de mobilisations collectives de contestation. Les femmes ne peuvent s'approprier leur propre histoire à moins de commencer à collectiviser leurs expériences.¹⁸ C'est bien ce que la pensée écoféministe propose, et ces femmes l'ont illustré par la pratique. Des femmes riches ou pauvres, du Nord comme du Sud se sont organisées et fédérées pour transformer leurs préoccupations personnelles en problématique collective et forcer les institutions responsables du mal-être ambiant à écouter ce qu'elles avaient à dire. Tout cela, dans un style particulièrement créatif, nouveau et dangereux.

18 Maria Mies et Vandana Shiva, 1998, « Ecoféminismes », Paris, L'Harmattan. p. 58

2e partie : la question essentialiste

Introduction

Après un détour incontournable par une (tentative) de définition de ce qu'est l'écoféminisme, compris aussi bien comme une pensée que comme un mouvement, il est maintenant temps pour nous d'entrer dans le vif du sujet. Ainsi, dans cette deuxième partie, il sera question de démystifier tout un pan de l'écoféminisme : son orientation spiritualiste.

Démystifier car il s'agira de voyager au travers de ses fondements, ses notions-clés, celles-là même qui ont été la cible d'accusations d'essentialisme. Je me suis intéressée plus spécifiquement au pan dit spiritualiste du mouvement car c'est, à mes yeux, ce point précis qui a servi de porte d'entrée aux virulentes accusations d'essentialisme.

Pour ce faire, faisons un point théorique sur l'essentialisme :

« L'essentialisme, dans le contexte spécifique du féminisme, consiste en la conviction que la femme possède une essence, que la femme a une spécificité qui tient en un ou plusieurs attributs innés qui définissent, abstraction faite des distinctions culturelles et des époques historiques, son être stable, en l'absence duquel elle cesse d'être classée comme une femme. L'essentialisme, selon la critique féministe, est une forme de « faux universalisme » qui menace la vitalité des femmes qui viennent de naître au féminisme ».¹⁹

Dans cette partie il sera question de réinterroger les accusations portées à son encontre au regard de trois composantes majeures de l'écoféminisme : le rapport femme/nature, la volonté de rupture avec les dualismes de façon générale et enfin, la volonté de recourir à une spiritualité plus représentative de la puissance du féminin.

Nous tenterons de démêler les différentes critiques au regard de ce qui a été écrit par des figures majeures du mouvement écoféministe, de comprendre pourquoi ces dimensions ont posé problème dans leur compréhension et, enfin, en quoi nous pourrions les relativiser.

L'intérêt de ce travail porte sur la mouvance spirituelle de l'écoféminisme. Pourtant, pour certaines penseuses écoféministes, les différents courants théorisés dans la première partie de ce travail

¹⁹ Naomi Shor, 1993, « Cet essentialisme qui n'(en) est pas un », in: Féminismes au présent, *Multitudes*.

s'interconnectent. Il est tout à fait envisageable pour certaines penseuses écoféministes d'ancrer leur écoféminisme aussi bien dans la philosophie, la spiritualité que dans la politique comme c'est le cas pour Ynestra King ou Vandana Shiva.²⁰

L'interconnexion, ce trait caractéristique de l'écoféminisme, nous l'avons vu et nous allons l'approfondir, tient une place importante dans sa mécompréhension et les critiques qui en ont découlé. Le fait que le mouvement soit pluriel implique qu'au sein d'une même mouvance, ou d'une même mobilisation, différents discours vont émerger. Dès lors, c'est souvent l'ensemble de l'écoféminisme qui a été assimilé à son pendant plus « spirituel ». Pour ses détracteurs, le raccourci était trop tentant.

Afin d'appréhender et de structurer la problématique qui nous concerne, il y a un travail en amont des accusations directes d'essentialisme, celui de comprendre les prémices, sans doute, de ces accusations. L'une des critiques majeures des écrits écoféministes tient à leur format et à la rhétorique employée.

En plus d'un éloignement, conscient ou pas, stratégique ou non, de l'académie, certains écrits particuliers écoféministes ont été taxés d'essentialistes parfois plus pour leur forme que pour leur contenu. L'on reçoit la pensée écoféministe sous des formes diverses : poèmes, écrits de fiction, chansons, etc. Elle s'incarne dans une sorte de littérature subversive. Cela a abouti à une mécompréhension et/ou parfois une surinterprétation. Dans le podcast « Les Savantes », Émilie Hache nous le précise :

« Outre le fait que la très grande force politique et philosophique de ces textes tient à cette forme-là, il y a une vraie cohérence dans la forme que prennent ces textes par rapport aux choix qui sont faits. La volonté de repenser un monde en dehors des dualismes aussi bien corps/esprits qu'émotion/raison, elles (les écoféministes) ne souhaitent pas simplement l'énoncer mais elles souhaitent le faire. Et ces textes s'engagent quasiment physiquement en essayant de trouver une langue qui rende compte du monde qu'elles cherchent à faire advenir. »²¹

L'autrice de la chaîne « Game of Hearth », à propos d'un poème de Susan Griffin issu de « *Women and Nature* » relève également le geste politique tapi derrière la forme du récit : « Ce qui semble

20 Jeanne Burgart Goutal, 2016, « L'écoféminisme, régression ou révolution ? » in Karine Bergès et Alexandrine Guyard-Nedelec (éd.), *Féminismes du XXI^e siècle*.

21 Émilie Hache, « Émilie Hache, philosophe », par Lauren Bastide, *Les Savantes*, France Inter, Juillet 2019, 55min.

avoir poussé à taxer ce texte d'essentialisme, ce serait sa forme poétique et exaltée. Ce texte est alors plutôt à comprendre comme une réappropriation des formes linguistiques, discursives et politiques, en des formes comportant des caractéristiques dites féminines. Il s'agit donc d'un geste doublement politique».²²

J'ai décidé d'amener ce point de théorie dans l'introduction pour une question de cohérence. Dans les chapitres suivants, nous trouvons une analyse du contenu de la pensée écoféministe. En revanche, cette critique a plutôt trait à la forme en elle-même des écrits et intervient donc comme un point de vue surplombant de ce qui va suivre.

22 Game of Hearth, « Ecoféminisme, la question de l'essentialisme ». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=2TZF6lYK5ho&t=856s>

L'articulation femme/nature

Au sein de la théorie écoféministe, femmes et nature sont considérées comme deux entités opprimées par un ennemi commun : le système capitaliste patriarcal. Avec des mécanismes similaires, elles (les femmes et la nature) sont donc liées dans cette oppression, de surcroît.

Le fait d'associer les femmes et la nature a suscité chez beaucoup de féministes (et même d'écoféministes !) la crainte de réactiver un vieux réflexe réactionnaire qui est celui de considérer les femmes comme plus proches de la nature de façon immuable ou autrement dit, de par leur biologie. Leur capacité à enfanter, à allaiter, leur cycle menstruel étant corrélé à celui de la lune et j'en passe. Cette conception de l'articulation femme/nature purement biologisante, n'est pas celle contenue dans les écrits écoféministes, selon moi. En revanche, cette conception – biologique – de l'articulation fut la porte d'entrée des accusations d'essentialisme du mouvement écoféministes.

Chez les féministes (issues de la deuxième vague et/ou la plupart des féministes matérialistes), ce rapprochement les a hérisées en ce sens qu'elles étaient les dignes héritières de la ligne de pensée de Simone de Beauvoir, qui considérait le corps de la femme comme une aliénation.

« La liberté telle qu'elle a été conçue depuis les Lumières, passe inévitablement par une émancipation de la nature. Dans les premières vagues du féminisme, les théoriciennes ont repris à leur compte cette conception. La libération des femmes ne pouvait se faire que via les mêmes biais qui conféraient aux hommes cette liberté. Elles devaient s'éloigner de la nature, se détacher de leur corps vu comme une aliénation»²³.

Mêlant ici des explications historique et biologique, Maria Mies dans son chapitre

« L'autodétermination : la fin d'une utopie ? » nous transmet comment, dans la pensée de de Beauvoir, l'émancipation de la femme ne pouvait s'acquérir pleinement que par l'accession à une transcendance (synonyme de liberté et d'autodétermination) jusque-là uniquement réservée aux hommes. Cette transcendance devait s'acquérir via un détachement par rapport à son corps féminin et à la nature (les deux étant presque des synonymes dans la pensée des Lumières). « Ce que demandent les femmes d'aujourd'hui est d'être reconnues comme existant au même titre que les hommes et de ne pas subordonner l'existence à la vie, l'être humain à l'animalité ».²⁴

23 Maria Mies et Vandana Shiva, 1998, « Ecoféminismes », Paris, L'Harmattan. p.250

24 Simone De Beauvoir, « Le deuxième sexe » in Maria Mies et Vandana Shiva, 1998, « Ecoféminismes », Paris, L'Harmattan. p.251

Toutefois, on ne peut désigner Simone de Beauvoir comme le mal incarné de la vision péjorative de l'association des femmes à la nature. Elle est une autrice de son temps et est impliquée, elle aussi, dans un contexte, une histoire, assez longue de domination des femmes et de la nature. Elle est elle-même confrontée à une pensée d'infériorisation de la femme et de la nature au besoin d'une hiérarchisation supérieure des hommes et de la culture.

Car, historiquement et scientifiquement, les femmes ont été associées à la nature et inversement dans le but de les inférioriser, de les disqualifier, les rendant exploitables à souhait. Cette articulation oppressive a été théorisée par Carolyn Merchant, historienne et philosophe écoféministe étasunienne. Elle explique dans son texte « Exploiter le ventre de la terre²⁵ » comment, de la vision d'une nature sacrée, qui imposait une contrainte éthique à sa surexploitation, on est passé progressivement, au tournant de la modernité à une désacralisation de celle-ci, permettant une exploitation abusive et violente, avec des métaphores telles que « la terre mère nourricière », « nature vierge et intacte », « fouiller les entrailles de la terre », etc. Métaphores féminines, ayant trait à la sexualité et parfois, liées au viol²⁶.

« C'est ici, dans l'imagerie sexuelle brutale, que réside la clé de la méthode expérimentale moderne – la contrainte de la nature en laboratoire, la dissection manuelle et mentale, et la pénétration des secrets cachés – langage encore employé de nos jours pour louer les « faits bruts », l'« intelligence pénétrante », ou encore l'« idée force » du scientifique. Les contraintes de l'exploitation minière de la terre se sont retrouvées en approbations langagières légitimant l'exploitation et le « viol » de la nature pour le bien des hommes ».²⁷

Carolyn Merchant, impute à ce contexte moderne, qu'elle situe au début de la Renaissance, la vision d'une nature inerte, dépersonnalisée et sans défense en la transposant au sort que le patriarcat scientifique réserva aux femmes. Et elle conclut :

« A la fin du XVIIe siècle, une nouvelle science mécanique combinée à l'idéal baconien de maîtrise technologique de la nature a aidé à créer une vision du monde moderne. Le noyau de principes féminins qui a subtilement guidé pendant des siècles le comportement envers la terre a cédé la place

25 Initialement intitulé « Mining the earth's womb », ce texte est une adaptation des chapitre I et VII de « The death of nature » de la même autrice.

26 Entretiens avec Émilie Hache « l'écoféminisme ou comment se reconnecter au monde », propos recueillis par Jade Lindgaard, *le champs des possibles*, Médiapart.

27 Carolyn Merchant, « Exploiter le ventre de la terre » in Émilie Hache, 2016, « *Reclaim* », Paris, Éditions Cambourakis.

à une nouvelle éthique de l'exploitation»²⁸.

Revenons-en aux accusations essentialistes qui décrivent le culte que vouent les écoféministes à l'association des femmes à la nature. À ce stade de la réflexion, il serait de bon ton de ne pas essentialiser le terme de « nature » en lui-même. Pour répondre à la condamnation qui nous préoccupe, nous devons nous poser les questions suivantes : de quelle nature parlent les écoféministes et quel type de liens veulent-elles entretenir avec elle ?

Avant d'y répondre, je vous propose un extrait du texte de Colette Guillaumin (1978), tiré du chapitre « Tous les humains sont naturels mais certains sont plus naturels que les autres », où elle traite, de façon plus contemporaine, la question de l'assimilation à la nature et qui en bénéficie (ou serait-il plus juste de dire, qui la subit?) avec son concept de « sexage » :

« Le sexage, lui, reste un rapport d'appropriation de l'individualité matérielle corporelle de la classe entière. Il en résulte que, si au sujet des anciens colonisés et des anciens esclaves, comme à propos du prolétariat, il y a une controverse sur la question de leur présumée «nature», pour ce qui est des femmes il n'y a aucune controverse : les femmes sont considérées par tous comme étant d'une nature particulière : elles sont supposées être «naturellement spécifiques», et non socialement.

Et si le monde scientifique entre en ébullition dès que l'héréditarisme génétique en matière sociale refait surface (exemples : les ouvriers sont une race particulière composée de ceux qui, génétiquement, sont incapables de réussir) [...] On est par contre à mille lieux de la moindre agitation pour ce qui concerne la «différence naturelle» des sexes où préside le plus grand calme».²⁹

A l'examen des précédents écrits, nous constatons à quel point ce n'est pas l'écoféminisme lui-même qui a décidé de projeter les femmes du côté de la nature. Cette association est bien antérieure au mouvement et les écoféministes, bien conscientes de ce phénomène, ont décidé de la réhabiliter pour lui insuffler une nouvelle vie et la faire enfin sortir de l'impasse.

Ainsi, pour répondre à la question formulée plus haut, la « nature » conçue par le mouvement écoféministe est à la fois celle de l'environnement, de la biodiversité bref la nature en tant que réalité matérielle mais aussi leur propre « nature », celle-là même décrite dans le délit

28 Ibid. p. 158

29 Colette Guillaumin, 1978, « Pratique du pouvoir et idée de nature (2). Le discours de la Nature », Nouvelles questions féministes, n°3, Narur-elle-ment, pp. 5-28

d'essentialisme, qui pourrait bien s'apparenter à ce que Vandana Shiva³⁰ appelle « le principe féminin » qui « n'est pas exclusivement incarné par les femmes, il est le principe de l'activité et de la créativité dans la nature, chez les femmes comme les hommes. La réhabilitation du principe féminin est par conséquent liée à la catégorie non-patriarcale et non-genrée de la non-violence créative ».

Ce principe féminin fait écho à la conception ancienne de la nature décrite par Merchant (1980), issue du temps révolu où l'on traitait la terre avec respect, la conscience que les femmes et les hommes avaient de cette nature étant celle de la subsistance et relevait pour cela, du nécessaire et quelque part, du sacré.

Mais attention, les écoféministes, outre l'utopie lointaine d'un meilleur rapport à la nature, exigent surtout une reconfiguration des modalités de l'articulation femme/nature. En effet, loin de perdre de vue la volonté scientifique/technologique androcentrée de les assigner à une nature construite, prédéterminée et immuable, elle militent en faveur d'un retournement du stigmatisme de cette association.

Estelle Lebel (2006), insiste bien sur la force avec laquelle un contexte de socialisation agit sur les sujets concernés : « Les représentations du féminin, comme toute représentation sociale, n'ont pas qu'une valeur spéculative; s'il est un lieu où la théorie et la pratique interfèrent puissamment, c'est bien celui de la naturalisation des métiers féminins ».³¹ Et je la paraphraserai en étendant la naturalisation au féminin, tout court.

Car, en effet, si du fait d'avoir été « naturalisées », les femmes ont développé un lien particulier à la nature, le lien femme/nature au sein de l'écoféminisme ne doit pas être compris comme la continuité du concept réactionnaire qui a permis aux hommes de faire d'elles ce qu'ils voulaient.

Pour Ariel Salleh (1996), le « métabolisme femme-nature » détiendrait la clé du progrès historique : pour sortir de l'impasse imposée par l'économie prédatrice masculine, il « s'agit d'admettre une différence sexuelle...socialement élaborée, qui privilégie provisoirement les femmes comme agents historiques par excellence ».³² Cette proposition fait écho à la théorie du point de vue situé de

30 Vandana Shiva, « Étreindre les arbres » in Émilie Hache, 2016, « *Reclaim* » recueil de textes écoféministes, Paris, Éditions Cambourakis.

31 Estelle Lebel, 2006, « Dé/Construire le féminin » *Recherches féministes*, 19, n°2, 1–3.

32 Ariel Salleh, « Les femmes entre nature, travail et capital au cœur de la plus forte des contradictions. Les défis de l'écoféminisme », in Anne-Line Gandon, 2009, « L'écoféminisme : une pensée féministe de la nature et de la

Sandra Harding (1993).

Ynestra King, quant à elle, dit « nous avons donc décidé d'être volontairement naïves »³³, à propos des difficultés de reconfigurer une politique, en dehors de la politique libérale traditionnelle qui avait été menée jusque là, par des hommes.

Le retournement du stigmat dont nous parlions, peut être édicté autrement. Je veux parler du geste du « *reclaim* »³⁴ qui est présent dans une large part des écrits écoféministes et occupe une place importante, sinon centrale, dans la pensée écoféministe. C'est d'ailleurs le choix qu'Émilie Hache a fait pour intituler son anthologie de textes écoféministes. Celles qui font l'acte du « *reclaim* » réinventent par là-même, recréent, avec inventivité le stigmat. Faisant émerger le contexte dans lequel le stigmat s'est établi en l'opposant à des réalités concrètes, un contexte plus récent, les écoféministes le sortent de son terreau négatif pour en faire une identification, finalement, ultra-réaliste et même souhaitable.

La pensée écoféministe a donc tenté d'émettre une proposition qui parle à l'ensemble des femmes, car le rapport à la nature a quelque chose d'universel, sans reconduire le trauma qui en a découlé, sans toutefois tomber dans le piège de l'antinaturalisme. Dans son entretien avec la journaliste Jade Lingaard, Émilie Hache nous livre l'importance de ce juste milieu trouvé entre femmes et nature :

« Rejeter l'identification des femmes à la nature prenait le risque de se couper d'une grande partie des femmes, car toutes les femmes ne sont pas forcément dans un rapport constructiviste ou très politisées et c'était impensable qu'un mouvement féministe se construise en se coupant de la majorité des femmes. D'où la nécessité de réarticuler ce rapport, sans « jeter le bébé avec l'eau du bain ».³⁵

société. » *Recherches féministes*, volume 22, n°1

33 Ynestra King, « Si je ne peux pas danser, je ne veux pas prendre part à votre révolution », in Émilie Hache, 2016, « *Reclaim* », Paris, Éditions Cambourakis.

34 Bien que les termes « réappropriation », « réhabilitation » soient souvent fournis en guise de traduction, le terme « *Reclaim* » contient une complexité et une richesse que l'on pourrait perdre en voulant le traduire. C'est pourquoi je laisserai le mot tel quel par la suite.

35 Entretien avec Émilie Hache « L'écoféminisme ou comment se reconnecter au monde », propos recueillis par Jade Lingaard, *le champs des possibles*, Médiapart.

Conclusion

Nous avons constaté qu'il y avait une double crainte dans le rapprochement femme-nature:

Le premier, l'argument plus biologique, est celui d'attribuer aux femmes cette proximité à la nature purement en fonction de leurs dispositions biologiques et physiques. Il s'agit là, à mon sens, de l'explication la plus essentialiste des deux facettes du rapprochement. C'est pourtant, selon moi, l'explication à laquelle les écoféministes ont eu le moins recours.

L'autre argument postule, en revanche, que les femmes, de par leur contexte de socialisation, l'attention aux autres, la prise en charge de la survie et de la subsistance du groupe, les tâches dites du *care*, les femmes seraient plus susceptibles d'être proches de la nature.

C'est plutôt ce phénomène, selon moi, que les écoféministes avaient en tête lorsqu'elles décident de retourner le stigmate qui leur incombe.

Finalement, ce qui importe ce n'est pas tellement de savoir de quel essentialisme les écoféministes essayent de se dégager. Ce qu'elles veulent, fondamentalement, c'est émettre une proposition qui conviendrait à la plupart des femmes, qui en rassemblerait le plus grand nombre. Donc, que ce soit de par leur sentiment d'être biologiquement ou socialement plus connectées, plus proches de la nature, l'important est qu'elles s'y retrouvent. Les manières de venir à l'écoféminisme sont plurielles et les positions se valent.

Le réexamen des dualismes

« Certaines femmes éprouvent des difficultés à percevoir les points communs entre leur propre libération et celle de la nature et entre elles-mêmes et les femmes « différentes » du monde. Ceci provient de ce que le patriarcat capitaliste ou « civilisation moderne » est fondée sur une cosmologie et une anthropologie qui dichotomisent la réalité et opposent les deux parties l'une contre l'autre dans un rapport hiérarchique ». ³⁶

Cet extrait d'«Ecoféminismes» soulève une contradiction qui est un fondement majeur de la pensée écoféministe. Si aujourd'hui, et ce phénomène a été particulièrement investi par les sciences sociales, l'on consacre une légitimité moindre à certains dualismes (celui de nature/culture, par exemple), il semblerait néanmoins que certains couples d'opposition aient la peau dure.

Ces dualismes, qui caractérisent et colonisent notre pensée, se manifestent parfois sous des formes plus subtiles, ayant acquis une capacité d'adaptation surprenante. Il me semble qu'ils ont joué un rôle prépondérant dans l'institutionnalisation de l'écoféminisme, tristement synonyme pour une large part, de son discrédit. En effet, sous couvert d'un certain impératif d'objectivité, l'académie a rejeté et nié la plupart des écrits et des luttes écoféministes, réticente à accepter que les expériences qui traversent les corps peuvent être une source de connaissance valable, que l'intelligence ne découle pas uniquement d'une pensée articulée en dehors de toute attache émotionnelle et que les émotions peuvent être les clés de compréhension adéquates d'une situation donnée.

Et dans cette continuité, l'expérience par le corps et les émotions (telles que la peur, l'angoisse) comme vecteurs d'engagement politique furent des arguments difficilement recevables pour l'institution académique.

Mais en quoi est-ce une réponse à une critique essentialiste ?

Car, dans une acception large, les accusations d'essentialisme peuvent se comprendre comme étant la critique de la remise à l'ordre du jour de tout ce qui était rangé du côté du féminin. Ainsi, selon moi, la volonté d'annihilation des dualismes, en réhabilitant les émotions, le rapport au corps, à la nature, à l'immanence, sont autant de propositions politiques écoféministes qui furent contributrices malgré elles, à un certain déni de scientificité et pire, à une juste prolongation d'une vieille conception du rapport femme/nature et donc relevant d'un essentialisme certain.

36 Marie Mies et Vandana Shiva, 1998, « Ecoféminismes », Paris, L'Harmattan. p.17

Il y a une sorte de superstition qui veut que dès que l'on touche à la réelle prise au sérieux des émotions, des sensations corporelles comme autant de vecteurs de savoirs et de producteurs de connaissances valables, l'essentialisme apparaît comme un spectre menaçant, car ces thématiques sont généralement considérées comme irrationnelles et bien entendu, féminines.

Les sources de l'émotion

«Les féministes ont bien saisi que l'oppression des femmes dans la culture occidentale est liée à leur association avec le corps, les émotions et la reproduction, et elles ont rétorqué à ces identifications de trois manières différentes. Certaines les ont rejetées, et ont visé à aligner les femmes sur la sphère masculine de la rationalité et de la vie publique (féminisme libéral). D'autres ont opéré un renversement des valeurs, et ont adhéré à ces identifications, en dévaluant corrélativement la culture masculine et rationnelle (féminisme culturel). Par contraste, les écoféministes se sont mises en quête d'une 'troisième voie', qui permettrait de rejeter la structure même du dualisme».³⁷

Greta Gaard nous ouvre la voie en distinguant trois attitudes différentes face à la volonté d'en finir avec les dualismes. Nous verrons plus loin, notamment avec le texte de Joanna Macy, comment les écoféministes ont réussi avec succès à faire valoir leurs émotions et ressentis en rejetant le détachement que caractérise le supposé savoir objectif. Elles ont également entrepris la réhabilitation du corps comme lieu de compréhension et de savoirs de la domination, en y apportant des arguments tangibles. Avec ces deux composantes majeures, elles sont parvenues à faire entendre leur voix et accéder à une forme de reconnaissance des problèmes qui leur incombaient.

« Tout comme le travail du deuil désigne un processus par lequel les personnes endeuillées libèrent leurs énergies engourdies en reconnaissant et portant le deuil d'un être aimé, nous avons tou.te.s besoin de libérer nos sentiments envers notre planète menacée et la disparition possible de notre espèce »³⁸.

Dans ce texte de Joanna Macy « Agir avec le désespoir environnemental », nous constatons l'importance d'autant plus flagrante de briser le dualisme émotion/raison car les sentiments ressentis jusqu'alors sont difficilement transposables à la menace de non-retour de la nature et des écosystèmes qui plane actuellement. Une nouvelle détresse est née, plus terrifiante que jamais,

37 Greta Gaard,, «Toward a Queer Ecofeminism» in Jeanne Burgart Goutal, 2016,« L'écoféminisme, régression ou révolution ? », p.141.

38 Joanna Macy, « Agir avec le désespoir environnemental » in Émilie Hache, 2016, « *Reclaim* », Paris, Editions Cambourakis.

s'étendant même au delà de notre propre mort et de nouveaux moyens pour l'exprimer et agir avec elle se forgeront inévitablement dans l'action collective. Car elle poursuit en affirmant : « Jusqu'à ce que nous nous décidions à agir ainsi, notre réponse créative sera paralysée ».

Les dualismes biaisent la vision de la réalité en ce sens qu'ils empêchent également notre compréhension de nous-mêmes comme faisant partie d'un tout interconnecté et interdépendant. Cette peur, cette détresse ressentie vis-à-vis d'un potentiel effondrement de notre monde est incomprise et inconcevable en ce sens qu'il est difficilement envisageable de concevoir que quelqu'un puisse souffrir pour un dégât qui impacte une collectivité. D'autant plus lorsque cette collectivité inclut la nature, supposée inerte et dépourvue de sentience³⁹.

Ce texte de Macy, réussit à rendre compte d'un des points politiquement cruciaux qui nous empêche de faire confiance à nos émotions, de prendre au sérieux le type de lien que l'on pourrait avoir avec le vivant, qui, de façon générale, participe à un rejet de la culture de la mise à distance, où la priorité absolue est donnée à la raison, l'intelligence étant opposée à la sensibilité.

En vérité, sans la considération des émotions comme terreau valable pour comprendre les maux de la société, l'écoféminisme ne serait pas né. Il a émergé dans un contexte de terreur intangible, les écoféministes, dans leurs luttes et leurs mobilisations, lui ont donné une consistance. Cette question des émotions opère un léger glissement de terrain, mais reste toutefois dans la même continuité que la revendication célèbre qui anima le Mouvement de Libération des Femmes dans les années 60 : « Le privé est politique ».

Dans une interview, Lois Gibbs⁴⁰ dit « Qu'y a-t-il de mal à exprimer ses sentiments ? Les émotions et l'intellect ne sont pas des traits contradictoires. En vérité, les émotions pourraient bien être la qualité qui rend les femmes si efficaces au sein du mouvement... Elles nous aident à dire la vérité ».⁴¹ Ce qu'affirme Gibbs fait écho à un propos d'Émilie Hache dans un podcast de France Inter : « Casser la binarité est aussi un acte engagé et propose un autre régime de vérité. »⁴²

39 Terme décrit par Yves Bonardel comme étant la capacité augmentée de sensibilité. La sentience par rapport à la simple sensibilité comme pure réaction à un stimuli (toucher, lumière, etc.), est un concept éthique. Issu du Podcast « le bon steak et le joli morceau 2/2 ».

40 Personnalité emblématique de la lutte sur laproblématique des déchets toxiques du « Love canal » à New-York, dans les années 80. Suite à la découverte que l'école de son fils de 7 ans est bâtie sur une ancienne décharge de déchets toxiques, elle se décide à agir et informe toutes les femmes du quartier. Elle se bat ensuite contre les autorités et leur aveuglement sur la question et fonde l'association «Citizens' Clearinghouse for Hazardous Waste».

41 Celene Krauss, « Des bonnes femmes hystériques : mobilisations environnementales populaires féminines » in Émilie Hache, 2016, « *Reclaim* » recueil de textes écoféministes, Paris, Éditions Cambourakis.

42 Émilie Hache, « Émilie Hache, philosophe », par Lauren Bastide, *Les Savantes*, France Inter, Juillet 2019, 55min.

Dans les luttes écoféministes qui se sont déroulées autour de la problématique de l'enfouissement de déchets toxiques, aux États-Unis, dans les années 80, Celene Krauss a traité la question des émotions dans la légitimité à la contestation. Au sein de son texte, elle exemplifie la réaction de Cora Tucker, activiste africaine-américaine, lorsqu'en réunion, un officiel masculin qualifie l'assemblée présente (constituée de femmes) de «femmes au foyer hystériques» :

« Vous avez parfaitement raison. Nous sommes hystériques et lorsqu'il est question de vie ou de mort, en particulier de la mienne, je deviens hystérique. Si les hommes ne deviennent pas hystériques, alors quelque chose ne tourne pas rond chez eux ». ⁴³

L'exemple de ces mobilisations autour de la question des déchets toxiques (et le scandale du Love Canal était loin d'être le seul) nous montre bien comment ces femmes ont puisé dans leurs émotions et leurs peurs, une force (si pas un impératif) et une légitimité qu'elles se sont attribuées ensemble, pour porter leur revendication dans l'espace public. La préoccupation principale n'était pas de regrouper un ensemble de savoirs sur ce qui était en train de se passer et ce, avec un recul et une rationalité détachée de toute émotion viscérale.

Ces femmes faisaient face à une menace immédiate, dont elles ressentaient, par ailleurs, déjà les effets. Beaucoup de récits racontent que la prise de conscience d'une pollution des sols ou de l'eau s'est faite via le constat de maladies récurrentes et communes à de nombreux enfants du quartier. Comment, dès lors, ne pas agir avec colère ? C'est impossible et ces militantes ont fait de leurs colères, de leurs craintes la marque de fabrique de leur contestation.

43 Ibid. p. 222

Les ressources du corps

Une autre dimension importante que revêt ces mobilisations, et nous l'avons anticipé, est celle de l'identité de mère de ces femmes qui se mobilisent. Elles puisent dans leurs inquiétudes concernant la santé de leurs enfants et leur futur des ressources pour concrétiser leur contestation. Cela rejoint le texte de Joanna Macy sur la question de se comprendre comme faisant partie d'un tout impacté et du besoin de régulation de ses propres émotions face à une inquiétude tournée vers la « communauté ». En effet, ces mères qui s'auto-organisent et luttent contre la pollution de la terre et de l'eau ont comme principal objectif la santé de leurs enfants, avant la leur. La maternité devient alors le moteur du processus d'insurrection.

« Ce sont principalement les femmes, à travers leur rôle traditionnel de mère, qui font le lien entre les déchets toxiques et les problèmes de santé de leurs enfants. Ce sont elles qui découvrent les dangers de la contamination par les déchets toxiques : fausses couches à répétition, anomalies congénitales, décès par cancer et ainsi de suite »⁴⁴.

En dehors de la question émotionnelle, Krauss nous illustre par ce passage comment le corps des femmes (si l'on n'avait pas encore considéré leurs enfants comme des extensions d'elles-même), informe également d'un savoir, tragique, de la situation.

A ce sujet, cela me semble particulièrement pertinent de faire intervenir le concept de « territoire-corps-terre », forgé par des femmes guatémaltèques dans leur lutte contre l'implantation de concessions minières sur leur lieu de vie. Le documentaire « Ni les femmes, ni la terre »⁴⁵ a porté à notre connaissance l'histoire de ces femmes et de leurs mobilisations, conjointement à d'autres luttes similaires en Argentine et en Bolivie.

À propos du « territoire-corps-terre », Lorena Cabnal⁴⁶, nous précise les tenants du concept : « Cette proposition par rapport au territoire accompagne les femmes qui défendent leur corps contre le machisme à l'intérieur des communautés, tout comme celles qui luttent contre les institutions de l'État qui accorde toutes ces concessions minières ».⁴⁷

44 Celene Krauss « Des bonnes femmes hystériques : mobilisation environnementales populaires féminines » in Émilie Hache, 2016, « *Reclaim* »

45 Un documentaire réalisé par Marine Allard, Lucie Assemet et Coline Dhaussy.

46 Militante environnementale et féministe issue des peuples originaires Maya Kekchi et Xinka.

47 Jules Falquet, 2015, « Corps-territoire et territoire-Terre » : le féminisme communautaire au Guatemala. Entretien avec Lorena Cabnal », *Cahiers du Genre*, n° 59, p. 73-89

Les réalisatrices du documentaire, quant à elles, nous précisent que ce concept « est intimement lié aux cosmovisions indigènes survivantes de l'époque précolombienne où la Terre-Mère et les femmes sont connectées dans leur fécondité, et où les deux territoires sont victimes de la prédation néolibérale et patriarcale. Si l'on pourrait identifier ces analyses à de l'écoféminisme essentialiste, nous y voyons autre chose, et surtout une forme de résistance aux prédatons néolibérales et à l'homogénéisation culturelle ».⁴⁸

Il est intéressant de constater que les réalisatrices, elles aussi, voient émaner de ce concept une possible accusation d'essentialisme. Nous les rejoignons en postulant que les femmes dont il est question dans le reportage construisent leur lutte et leur conscience d'elles-même en tant que sujet politique à partir de leur identité de mère et de leur attachement à la Terre-mère. Si elles ne se revendiquent pas explicitement comme écoféministes, elles substituent, en revanche, le terme à ce concept qui a des effets pratiques dans leur fonctionnement.

A l'examen des dualismes qui sont les objets de notre analyse présentement, il serait bien difficile de comprendre la pensée et les connections que font ces femmes latino-américaines. Le groupe féministe anarchiste « *Mujeres Creando* » qui scande le slogan duquel a été tiré le titre du documentaire « Ni les femmes, ni la terre ne sommes des territoires de conquêtes ! »⁴⁹, nous fournissent un point de départ.

En effet, ces femmes sont issues d'un contexte géopolitique et historique où le corps représente le lieu de toutes dominations subies et où l'exploitation des ressources, considérée comme un viol, ne relève pas que de la métaphore.

Eshter Quispe qui lutte contre l'implantation d'une usine de Monsanto à proximité de son quartier nous dit à propos de l'extractivisme: « Et c'est vrai qu'il mérite ce nom parce qu'il extrait et emporte toutes les richesses des entrailles de notre Terre-Mère. Il emporte notre richesse de femme. Il nous vole notre droit à donner la vie. C'est ça, extraire. »⁵⁰

Les propos de cette militante concrétisent notre compréhension de l'indivisible lien de la domination sur le corps des femmes, lorsqu'il est la cible de violences sexuelles ou de pollutions altérant leur

48 Marine Allard, Lucie Assemat, Coline Dhaussy, 2017, « «Ni les Femmes ni la Terre !». À la recherche de la convergence des luttes entre féminisme & écologie en Argentine et Bolivie », *Multitudes*, n° 67

49 « Ni las mujeres ni la tierra somos territorios de conquista » en langue originale.

50 Ibid.

fécondité, et sur le corps de la terre, la rendant inféconde au même titre que le corps des femmes. Ici, et de nouveau, les femmes convoquent la maternité dans un lien puissant à la vie et à la survie et comme un moteur du combat.

Les luttes que l'on vient d'appréhender, celles des femmes en Argentine et au Guatemala comme celles des femmes étasuniennes concernant les déchets toxiques ne sont pas à séparer. Si la rhétorique et la conception de la terre et du corps diffèrent, elles s'accordent néanmoins sur beaucoup de points.

Car en vérité, la différence de rhétorique employée et la différence de conception du corps et de la terre ne trouve pas ses origines dans la différence de cosmovision des femmes mentionnées plus haut. La distinction entre d'une part, une cosmovision amérindienne, originaire et d'autre part une vision moderne et occidentale qui puisse justifier que l'on sépare ces différentes luttes est contre-productive. Car dans les deux cas, les femmes traitent très concrètement les mêmes problèmes avec la même colère et avec le même lien à la maternité : la pollution de la terre à proximité de laquelle elles habitent, impacte la santé de leurs enfants, leur santé et leur fécondité.

La plus grande la différence n'est pas à puiser dans une différence de cosmovisions, elle réside plutôt dans le fait que les femmes du reportage pratiquent une agriculture de subsistance, là où en Occident, une large part de l'agriculture est utilisée à des fins marchandes, et où les champs sont loin de nous.

C'est là, à mon sens, un des aspects clés de l'écoféminisme : un rapprochement des luttes de femmes qui sont géographiquement éloignées. La pensée écoféministe tente ces connections pour montrer à quel point les femmes sont liées et concernées par des problèmes très similaires, un peu partout dans le monde. L'écoféminisme invite, par une pensée non-structurante, à franchir la barrière de l'altérité.

Conclusion

La réhabilitation de l'émotion et du corps au cœur de l'expérience et du savoir ainsi que la ressource de la maternité comme point de comparaison avec la terre et comme vecteur d'insurrection politique furent autant de points dont on a nié l'impartialité. Ce fut là encore, des points qui furent largement investis et vertement critiqués pour avoir supposément appuyé des arguments essentialistes.

Ce que l'on doit retenir de la volonté de la pensée écoféministe, ce n'est pas la tentative de casser les dualismes examinés plus haut sinon la forte croyance en un tout indissociable, indisséquable. Et à nouveau, le geste du *reclaim* par rapport à tous ces questionnements. L'autre côté du dualisme, celui que l'on consacre traditionnellement aux femmes et qui est considéré comme «irrationnel» doit être désormais considéré comme digne d'intérêt et pris au sérieux.

Le retour de la déesse

Un postulat fort, quasi inattaquable dans les milieux féministes est celui de la rupture avec les institutions religieuses comme prérequis nécessaire à tout engagement. De par le sexisme généralisé et la mise à l'écart des femmes pour toutes questions relatives à une responsabilité au sein des trois piliers monothéistes, religion et engagement féministe ne font pas bon ménage :

« Cette posture critique, légitime, repose d'abord sur le constat du statut subalterne réservé aux femmes au sein du christianisme, du judaïsme et de l'islam : il leur est généralement difficile, voire impossible, d'occuper des positions d'autorité institutionnelle ou d'accéder à l'étude des textes sacrés, et en outre, dans certains cas, elles sont marginalisées à l'intérieur des lieux de culte ou exclues de certains rituels ».⁵¹

Ensuite, conjointement à ce rejet des femmes hors de toute sphère décisionnelle, s'ajoute bien évidemment, une conception essentialisante (ou différentialisante, pour mieux justifier la mise à l'écart de toutes les choses qui comptent) des femmes.

Si elle a pu parfois se révéler « positive » (car associée à la maternité et à la naissance), cette conception masquait en vérité une infériorisation et une aliénation de la femme de par son essence :

« Cependant, aux yeux des féministes, le point le plus problématique réside dans l'impact négatif des trois monothéismes sur les rôles assignés aux femmes au sein de la société civile. Les renvoyant à leur nature et à leur fonction de mère et d'épouse, le différentialisme – le plus souvent offensif – qui imprègne ces traditions religieuses s'accompagne en effet de positions très restrictives à l'égard des femmes sur toute question concernant la libre disposition de leur corps »⁵².

Pour toutes ces raisons, la mouvance plus spiritualiste de l'écoféminisme fut d'entrée de jeu très mal accueillie. Ce pan du mouvement fut discrédité sans même que l'on ne s'attache à savoir de quoi il s'agissait, de quelle forme de spiritualité il était question. C'est ce que nous allons tenter de découvrir dans ce chapitre au travers de deux constatations majeures : d'une part, le besoin d'une spiritualité qui ne serait pas androcentrée et d'autre part, l'acception de la spiritualité comme levier d'action politique via la sorcellerie de Starhawk.

51 Catherine Fussinger, Irene Becci, Amel Mahfoudh, Helene Fueger, 2019, « Oser penser un engagement féministe religieux », *Nouvelles question féministes*, Vol. 38, n°1

52 Ibid.

Le besoin d'identification à des entités non androcentrées

Le sexisme des religions du Livre n'est plus à prouver, entre la vierge ou la putain, il est difficile de manœuvrer pour se frayer un chemin tendant vers l'équilibre. Dans ce chapitre, je me baserai sur le texte de Carol P. Christ « Pourquoi les femmes ont besoin de la déesse »⁵³ où elle explique avec justesse en quoi la suprématie masculine des religions monothéistes et l'absence d'identification à une figure féminine positive a des implications psychologiques, sociales et politiques dans la vie des femmes.

La volonté de revenir à des spiritualités plus ancestrales est grande car non hégémonique et non fondée sur une divinité transcendante masculine. L'article de Carol P. Christ postule en faveur d'une réhabilitation d'anciennes icônes, avec la liberté de les reconfigurer pour les faire coïncider avec des formes d'identification spirituelles qui nous seraient propres.

Et Monique Wittig ne nous dit pas le contraire, dans cet extrait que Carol P. Christ a choisi :

« Il y a eu un temps où tu n'as pas été esclave, souviens-toi. Tu t'en vas seule, pleine de rire, tu te baignes le ventre nu. Tu dis que tu en as perdu la mémoire, souviens-toi. [...] Tu dis qu'il n'y a pas de mots pour décrire ce temps, tu dis qu'il n'existe pas. Mais souviens-toi. Fais un effort pour te souvenir. Ou, à défaut, invente. »⁵⁴

Carol. P. Christ se réfère à l'anthropologue Clifford Geertz pour comprendre les implications qu'aurait un symbole uniquement mâle sur les femmes :

« Les symboles religieux façonnent un éthos culturel et définissent les valeurs plus profondes d'une société ainsi que les personnes qui la composent ». Il ajoute plus loin que « la religion répond aux besoins psychiques profonds en fournissant des symboles et des rituels qui permettent aux gens de faire face à des situations de crise »⁵⁵.

Vu sous cet angle, l'on comprend mieux en quoi les femmes ont été abandonnées à leur sort dans la compréhension d'elles-mêmes comme faisant partie d'un système de croyances. La religion, telle que définie par Geertz, empêche toute identification et pire, ne fournit pas de ressources valables

53 Carol P. Christ, « Pourquoi les femmes ont besoin de la déesse ? Réflexions phénoménologiques, psychologiques et politiques » in Émilie Hache, 2016, « *Reclaim* », Paris, Editions l'Harmattan.

54 Extrait de Monique Wittig, 1969, « Les guérillères » in Carol P. Christ, « Pourquoi les femmes ont besoin de la Déesse », pp. 126-127

55 Clifford Geertz, 1972, « Religion as a cultural system » in Carol P. Christ, « Pourquoi les femmes ont besoin de la Déesse »

pour les femmes, ou en tout cas, très difficilement.

Le besoin de recourir à une forme de spiritualité qui laisserait l'opportunité aux femmes de s'y reconnaître est important pour ne pas passer par une négation totale de leur personne. C'est en réponse à cela que la figure de la déesse représente une résolution du conflit, pour le symbole du pouvoir féminin qu'elle contient, cette identification libératrice a des conséquences aussi bien psychologiques que politiques selon Carol P. Christ.

Dans son article, l'autrice fait appel au concept de « théalogie »⁵⁶ pour l'opposer à une théologie qui ne se remet pas en question sur les significations contenues dans les symboles, postulant qu'il est préférable de se focaliser sur le contenu en lui-même, pas sur ses implications. En somme, il serait préférable de se réapproprier le symbole masculin et qu'importe l'absence de représentativité ou de réalité de celui-ci.

Elle conclut en prenant position sur la légitime mise en avant des lacunes des religions du livre : « Permettez-moi simplement d'avancer que les femmes, qui ont été privées d'un système de symboles religieux féminins pendant des siècles, sont à cet égard parfaitement en position de reconnaître le pouvoir et la primauté des symboles ».⁵⁷

La spiritualité comme levier d'action politique

Starhawk est très souvent mise en avant comme figure de proue de l'écoféminisme spiritualiste, de par sa remise au goût du jour des rituels et des pratiques sorcières. Elle interroge de par sa revendication d'appartenance au mouvement Wicca.

Pour mieux comprendre l'ancrage politique de sa proposition spirituelle, nous devons nous pencher sur ce qu'elle appelle « l'immanence », clé de compréhension de son projet. Elle rejette, tout d'abord, la culture de la « mise à distance » :

« Car même si l'on nous a appris que les problèmes sont distincts, que le viol est distinct de la guerre nucléaire, que la lutte d'une femme pour l'égalité de salaire n'est reliée ni à celle de l'adolescent noir pour trouver un travail, ni à celle contre l'exportation d'un réacteur nucléaire vers un site de failles sismiques aux Philippines, toutes ces réalités sont formées par la même conscience

⁵⁶ Théorisé par Naomi Goldenberg pour se référer aux réflexions menées autour de la Déesse et de sa symbolique.

⁵⁷ Ibid. p. 92

qui modèle nos relations de pouvoir. »⁵⁸

Elle poursuit: « J'appelle cette conscience mise à distance car son essence est de nous faire nous voir nous-mêmes à l'écart du monde. Nous voyons le monde comme constitué de parties divisées, isolées, sans vie, qui n'ont pas de valeur par elles-mêmes [...] Parmi les choses divisées et sans vie, les seules relations de pouvoir possibles sont celles de la manipulation et de la domination »⁵⁹

Elle ne condamne pas toute la culture sinon celle-ci, qui précisément nous empêche de voir et revisiter les connexions entre les choses. Elle milite en faveur d'une reprise de conscience qui doit être valorisée et réhabilitée, en opposition à cette culture. C'est cette conscience qu'elle appelle « immanence »: « l'attention au monde et à ce qui le compose, un monde vivant, dynamique, interdépendant et interactif, animé par une énergie en mouvement : un être vivant, une danse serpentine »⁶⁰.

Elle situe l'immanence en chacun.e de nous et elle doit être comprise comme cette force interne qui s'enrichit des liens avec autres et des reconnections à certaines parties de nous-mêmes, qui avaient été inexplorées ou perdues jusqu'alors. L'immanence, selon elle, c'est le pouvoir-du-dedans (au sens premier du verbe latin *podere*, « être capable »), qu'elle oppose au pouvoir-sur (le pouvoir de la domination).

Enfin, ce principe d'immanence, ce pouvoir interne et synergique, qu'elle situe comme une forme du pouvoir-du-dedans, elle lui attribue une dernière représentation, celle de la Déesse :

« Il y a beaucoup de noms pour le pouvoir-du-dedans [...] Il peut être appelé esprit [...] Il pourrait être appelé Dieu [...] Je l'ai appelé *immanence*, un terme à dire vrai, froid et intellectuel. Et je l'ai appelé la Déesse, car les anciens mythes, symboles et images de la Déesse comme l'enfantement, le tissage, la terre, la croissance des plantes, le vent, l'océan, la femme, le tissu, la lune et le lait, me parlent de tous les pouvoirs de ce qui connecte, nourrit, guérit et crée. »⁶¹

Le principe d'immanence est une notion clé car, pour les plus sceptiques d'entre nous, elle permet de concevoir une spiritualité interne, attachée à nous-même, ce qui n'est finalement pas si dérangent

58 Starhawk, 2015, « Rêver l'obscur. Femmes, magie et politique », Paris, Éditions Cambourakis. p.40

59 Ibid.

60 Ibid. p.46

61 Ibid. p. 39

(car pouvant être compris comme une simple reprise de confiance et de pouvoir).

En plus d'une proposition spirituelle qui ne soit pas extérieure à nous-même, elle réactive l'imaginaire de la Déesse comme une constellation de propositions pour se reconnecter à des choses simples et assez concrètes, en définitive. Sa pensée, décrite comme telle, suit un enchaînement logique et se renouvelle, la Déesse étant une des nombreuses métaphores possibles pour combattre la culture de mise à distance. Sa proposition imaginée est cyclique, à l'image de la vie.

Cet apport théorique étant consolidé, nous nous devons de préciser que Starhawk se revendique comme une sorcière néo-païenne. Elle a donc recours à la magie, qu'elle définit comme « l'art de changer la conscience à volonté. La magie inclut la politique, qui a pour but le changement de la conscience et par conséquent la conduite du changement »⁶². Personne ne le niera, parler de « magie » fait appel à un imaginaire sinon fictif, ayant trait à ce qui nous fait peur ou ce qui est loin de nous (historiquement et culturellement). Cette invocation, si je puis dire, doit se comprendre comme un outil participant au processus de rénovation et de ré-enchantement des vieilles conceptions.

La proposition théorique de Starhawk n'a pas été à l'abri d'une certaine mécompréhension. Pourtant, une fois que l'on s'attelle vraiment à en saisir la teneur, nous constatons que les fondements construisant sa conception de la divinité n'ont rien d'ésotérique ou de mystique. Sans doute la plupart de ses détracteurs se sont-ils arrêtés à la rhétorique employée.

De plus, elle n'invite pas à une identification obligatoire à la Déesse. Elle insiste sur le caractère contingent de sa proposition et spécifie que sa pensée peut inspirer tout qui la lirait, aussi bien en détachant la figure de la Déesse de l'immanence. Elle précise qu'il s'agit d'une proposition qui lui est personnelle et, préférant les symboles à l'abstraction, elle a recours à ce genre d'identification.

Elle précise les objectifs politiques que porte sa pensée : « Si nous voulons survivre, la question devient : comment renversons-nous non pas ceux qui sont actuellement au pouvoir, mais le principe du pouvoir-sur ? Comment donnons-nous forme à une société fondée sur le principe du pouvoir-du-dedans ? »⁶³

62 Ibid. p. 51

63 Ibid. p. 39

Car, en vérité, la proposition de Starhawk a des implications très concrètes sous couvert d'un accès à son immanence. Avec la figure de la Déesse (ou de la Sorcière), elle remet en lumière l'unicité des femmes et leur force d'*empowerment* mutuelle comme une source dans laquelle il faudrait puiser lors d'actions militantes et de répressions violentes de la police, par exemple. Et elle parle d'expérience car elle est une sorcière militante, ayant notamment pris part à l'action du pentagone mais aussi à d'autres manifestations connues et investies par les écoféministes.

Dans le chapitre VI de « Rêver l'obscur », Starhawk décortique les agissements des officiers de police (agents détenteurs du pouvoir-sur, dans ce contexte-là). Elle donne des outils pour ne pas perdre la connexion avec ses convictions et ses passions lorsque les militantes sont emprisonnées, isolées, déshabillées, déshumanisées, maltraitées ou soudoyées pour dénoncer leurs sœurs.

Elle souligne également l'importance de la communauté dans un récit où elle relate l'histoire d'une femme violée. Elle exemplifie comment, dans ce cas précis, la communauté peut agir dans un rôle thérapeutique et régulateur. Dans cette histoire, la victime s'est tournée vers un groupe de femmes fortes et solidaires auquel elle appartenait, pensant connaître l'identité de son violeur. Elles l'ont alors attendu à la sortie de son immeuble et l'ont entouré, elles sont apparues à lui comme « une communauté vivante qui dit : ce que vous faites est intolérable pour nous »⁶⁴.

L'identification à la sorcière

L'on ne pouvait décemment pas parler de spiritualités écoféministes sans faire un détour par la figure de la Sorcière. Dans le chef de certaines femmes, l'identification à la sorcière est plus aisée qu'à celle de la Déesse. La Sorcière, débarrassée de toute abstraction théologique, n'en demeure pas moins puissante.

Effectivement, la figure de la Sorcière est importante pour l'écoféminisme. A l'origine de la domination des femmes et de la nature, la chasse aux sorcières et le sexocide⁶⁵ qui s'en est suivi, est souvent fourni comme symbole originel de l'oppression croisée que les écoféministes combattent:

« la Modernité serait née sur les cendres d'un monde de savoirs et de pouvoirs féminins, assassiné avec ces paysannes, sages-femmes et guérisseuses porteuses d'une compréhension holistique de la nature. »⁶⁶

64 Ibid. p. 158

65 L'on attribue la genèse du terme à Françoise d'Eaubonne, autrice du « Sexocide des sorcières », 1999.

66 Jeanne Burgart Goutal, « L'écoféminisme, régression ou révolution ? » in Karine Bergès et Alexandrine Guyard-

En effet, elle revêt une double dimension oppressive, patriarcale et capitaliste sur les femmes et sur leur connaissance de la nature. La chasse aux sorcières a été vue comme une confiscation du pouvoir et des savoirs des femmes par les hommes, de laquelle a découlé la consolidation du savoir médical légitime, celui des médecins étudiants à l'université (de laquelle, les femmes étaient exclues).

Barbara Ehrenreich et Deidre English ne manquent pas de le faire remarquer, avec ironie : « Tel était l'état de la « science » médicale à l'époque où les sorcières-guérisseuses étaient persécutées à cause de leur pratique de la « magie ». Ce furent les sorcières qui développèrent une compréhension approfondie des os et des muscles, des plantes et des médicaments, alors que les médecins tiraient encore leur diagnostics de l'astrologie et que les alchimistes essayaient de transformer le plomb en or ».⁶⁷

La Sorcière est un symbole d'autant plus important qu'il fut évincé de l'Histoire. Concomitamment à l'appropriation des terres à la fin du Moyen-Âge et à la colonisation du Nouveau Monde, deux événements clés dans l'instauration du capitalisme, la chasse aux sorcières qui y apporte une dimension genrée fut largement oubliée :

« Il y a un événement qui a été mis de côté ou minoré dans la réorganisation sociale du monde tel qu'il se met en place au début de la modernité : l'événement de la chasse aux Sorcières. Bien évidemment, sont touchées celles qui sont accusées directement de sorcellerie mais il s'agit en réalité d'une mise au pas de toutes les femmes par la forme de terreur qui pèse sur chacune d'entre elle, par la possibilité d'être accusée de sorcellerie par n'importe qui (voisin, père, mari) et qui modifie radicalement les rapports entre hommes et femmes ».⁶⁸

Parce que ces savoirs persécutés ont traits pour une large part, à l'utilisation médicinale des plantes, aux connaissances obstétricales et gynécologiques, les écoféministes y voient la pertinence du *reclaim*, de surcroît.

Parce qu'elle est une illustration, oubliée ou occultée, de la puissance et de la connaissance des femmes, l'identification à la Sorcière est politique et est une source particulièrement féconde

Nedelec (éd.), *Féminismes du XXI^e siècle*.

67 Deidre English et Barbara Ehrenreich, 2014, « Sorcières, sages-femmes et infirmière. Une histoire des femmes soignantes », Paris, Editions Cambourakis. pp.55-56

68 Emilie Hache, « Emilie Hache, philosophe », par Lauren Bastide, *Les Savantes*, France Inter, Juillet 2019, 55min.

d'*empowerment*: «La sorcière, écrit Pam Grossman, est le seul archétype féminin qui détient un pouvoir par elle-même. Elle ne se laisse pas définir par quelqu'un d'autre. Épouse, mère, sœur, vierge, putain : ces archétypes sont fondés sur les relations avec les autres. La sorcière, elle, est une femme qui tient debout toute seule ».⁶⁹

Conclusion

La mouvance spiritualiste de l'écoféminisme a pu être décrédibilisée par le monde scientifique car, à l'instar du dualisme émotion/raison, il y a une opposition historique entre la science et la religion. Cela implique que toutes formes de savoir ayant trait à la spiritualité ne peuvent être décentement prises au sérieux selon les modes de production de savoirs traditionnels.

Cela étant dit, il serait judicieux de savoir de quelle spiritualité il s'agit. Dans sa postface à l'édition française de son livre, Starhawk nous livre sa définition: « la spiritualité proposée dans ce livre est différente. Il ne s'agit pas d'un dogme, d'un système de croyances, de la soumission à un leader charismatique ni d'une religion instituant une divinité omnipotente en dehors du monde. La spiritualité fondée dans le rapport à la Terre consiste à placer nos valeurs les plus fortes dans le monde vivant lui-même, dans les systèmes interconnectés qui rendent nos vies vivables »⁷⁰

Toute cette rhétorique de la spiritualité, du sacré est difficile à comprendre car elle prend un sens différent pour chaque personne qui la conçoit. Le sacré c'est aussi et surtout, dans la thèse soutenue par l'écoféminisme, la redécouverte du caractère sacré de la vie⁷¹, où tous les êtres se doivent le respect mutuel pour assurer la survie des uns et des autres.

Dans un podcast de « *Gang of Witches* », Jeanne Burgart Goutal soutient que l'écoféminisme c'est aussi accepter le sacré tout en conservant des concepts théoriques et pratiques. Elle soulève et salue « l'audace, au moins par des pratiques, d'expérimenter quel type de relation on peut avoir avec une totalité qui nous dépasse, qu'on la perçoive comme supra-naturelle ou naturelle, peu importe».

Plus largement, nous pourrions postuler que l'écoféminisme, dans son acception spiritualiste, invite à faire confiance à de nouvelles conceptions et pratiques d'une spiritualité qui revisite des icônes oubliées et malmenées. Parce qu'il réactive et propose des identifications à des figures féminines puissantes, on peut légitimement lui conférer une bienveillance renouvelée envers des potentialités

69 Mona Chollet, 2018, « Sorcières », Paris, La découverte. pp. 70-71

70 Starhawk, 2015, « Rêver l'obscur. Femmes, magie et politique », Paris, Editions Cambourakis. pp. 353-354

71 Vandana Shiva et Maria Mies, 1998, « Ecoféminismes », Paris, Editions L'Harmattan. p. 31

féminines.

Je voudrais amener ici, en guise d'illustration, une lecture que j'ai faite au cours de mes recherches. Arrivée à un certain stade de mon travail, je cherchais des ouvrages qui auraient pu illustrer l'angle plus spirituel du mouvement écoféministe. Avidée de lever le voile sur des pratiques considérées comme « mystiques », je suis tombée sur le « Guide pratique du féminisme divinatoire » de Camille Ducellier.

A la seule lecture de l'intitulé de l'ouvrage, l'on pourrait bien croire que Camille Ducellier est déterminée à nous emmener dans des contrées lointaines de la sorcellerie. Son chapitre I intitulé « Magie de séparation » est un court chapitre qui explique en quoi l'institution religieuse et en particulier la religion catholique est une instance hautement patriarcale, au travers d'exemples avérés. Elle attire notre attention sur le fait qu'en restant affilié.e.s à l'église, nous la renforçons et donnons notre bénédiction tacite à ses agissements. A la fin du chapitre, elle a placé un acte d'apostasie⁷² à photocopier (ou à arracher hors du livre, directement) et avec lui, les informations dont nous avons besoin pour réaliser un tel acte (date, lieu du baptême et de l'évêché, etc.).

Dans le suite du livre, se succèdent des chapitres intitulés « Transmuter le bronze en or. Ou comment survivre à sa première réunion féministe » ou encore « Méditation. Ou comment résister face à l'hétéropatriarkkkpitalisme ». Si la lecture du sommaire fait sourire, ce livre, teinté d'humour, est pourtant très sérieux quand il s'agit d'emprunter des chemins spirituellement différents vers des actions qui recouvrent un sens politique. Camille Ducellier nous prévient sur le contenu de son livre : « Le féminisme divinatoire est un syncrétisme qui s'inspire librement et avec humour du féminisme matérialiste et radical. Il s'agit d'une réalité comme augmentée par les mouvements pro-sexe, post-porn, cyberféministes et n'excluant aucunement une dimension païenne, spirituelle ou ésotérique. »

72 Elle reconduit, en réalité, le travail militant du collectif queer radical « Les panthères roses ».

Conclusion générale

J'espère avoir apporté, avec ce travail, une modeste compréhension de ce qu'était l'écoféminisme et surtout, pourquoi il fut la cible de tant de discrédit. Je reste persuadée que son *background* militant en a été l'un des premiers motifs. À cela, s'ajoutent des modes de pensée et de contestation qui n'ont rien de comparable à ce que l'on connaissait déjà.

De par sa récence ou de par la créativité de ses propositions, l'écoféminisme s'est vu dévalorisé au regard d'un essentialisme supposé. L'essentialisme peut se comprendre comme un baromètre où se situeraient les écrits et les revendications écoféministes, à divers degrés. S'il est vrai que l'écoféminisme propose des pistes parfois issues d'un langage et d'une pensée qui défient la méthode, il n'en reste pas moins que l'on se doit de dépasser la forme des propositions pour en analyser le contenu.

C'est ce que j'ai tenté de faire dans la deuxième partie de ce mémoire et suite à mes recherches, je ne peux pas conclure sur un consensus total avec le contenu des accusations.

Au cours de mon travail, j'ai maintes fois parlé du retournement du stigmat, du geste du *reclaim*. Il s'agit là d'une proposition de reconversion apportée par l'écoféminisme, une tentative de réarrangement/conceptualisation pour se libérer de ce qui nous freine afin d'avancer vers une meilleure compréhension du monde.

J'ai trouvé, dans ces deux propositions, des pistes de solution pour faire mentir le délit d'essentialisme. Car il s'agit bien là d'une réponse, et l'on a tendance à l'oublier. Aux sources de ces accusations, nous retrouvons des constats de rationalité, des conceptions de l'objectivité qui encadrent et enferment les pensées qui ne s'y conformeraient pas. De ce fait et de par son audace, l'écoféminisme, quand il ne fut pas ignoré, fut évincé des sphères de connaissance classiques.

Ce geste du *reclaim*, peut s'apparenter à la notion d'essentialisme stratégique, comme l'a formulé Émilie Hache. L'on pourrait affirmer que les écoféministes ont été créatives jusqu'au point de se réapproprier les incriminations qui leur ont été adressées.

Mais c'est tout cela, l'écoféminisme, de par sa pensée motrice, il semble désormais inattaquable et est bien déterminé à s'enraciner solidement dans un nouveau monde qu'il lui reste à reconstruire.

Bibliographie

Livres

Camille Ducellier, 2018, « Guide pratique du féminisme divinatoire », Paris, Éditions Cambourakis.

Deirdre English et Barbara Ehrenreich, 2014, « Sorcières, sages-femmes et infirmière. Une histoire des femmes soignantes », Paris, Éditions Cambourakis.

Émilie Hache, 2016, « *Reclaim* » recueil de textes écoféministes, Paris, Éditions Cambourakis.

Starhawk, 2015, « Rêver l'obscur. Femmes, magie et politique », Paris, Éditions Cambourakis.

Maria Mies et Vandana Shiva, 1998, « Ecoféminismes », Paris, Éditions L'Harmattan, coll. Femmes et changements.

Mona Chollet, 2018, « Sorcières. La puissance invaincue des femmes », Paris, Éditions La Découverte.

Nicole Van Enis, 2012, « Féminismes Pluriels », Bruxelles, Éditions Aden.

Articles scientifiques

Anne-Lise Gandon, 2009, « L'écoféminisme : une pensée féministe de la nature et de la société », *érudit*, Volume 22, n°1

Carol P. Christ, « Pourquoi les femmes ont besoin de la Déesse : réflexions phénoménologiques, psychologiques et politiques » in Émilie Hache, « *Reclaim* » recueil de textes écoféministes, Paris, Éditions Cambourakis, 2016. p. 83-104

Carolyn Merchant, « Exploiter le ventre de la terre » in Émilie Hache, « *Reclaim* » recueil de textes écoféministes, Paris, Éditions Cambourakis, 2016. p. 129-158

Catherine Larrère, 2012, « L'écoféminisme : féminisme écologique ou écologie féministe », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 22

Catherine Larrère, 2017, « L'écoféminisme ou comment faire de la politique autrement », *Multitudes*, n°67

Catherine Fussinger, Irene Becci, Amel Mahfoudh, Helene Fueger, 2019, « Oser penser un engagement féministe religieux », *Nouvelles question féministes*, Vol. 38, n°1

Celene Krauss, « Des bonnes femmes hystériques : mobilisation environnementales populaires féminines » in

Émilie Hache, « *Reclaim* » recueil de textes écoféministes, Paris, Éditions Cambourakis, 2016. p.211-237

Charlotte Luyckx, 2015, «Ecoféminisme» in Bourg D. et Papaux A. (dir.), *Dictionnaire de la pensée écologique*, Paris, PUF.

Colette Guillaumin, 1978, « Pratique du pouvoir et idée de nature (2). Le discours de la Nature », *Nouvelles questions féministes*, n°3, Narur-elle-ment, pp. 5-28

Estelle Lebel, 2006, « Dé/Construire le féminin » *Recherches féministes*, 19, n°2, 1–3.

Jeanne Burgart Goutal, « L'écoféminisme : régression ou révolution ? » in Karine Bergès ; Florence Binard, Alexandrine Guyard-Nedelec (Dir.), 2017, « Féminismes du XXI^e siècle : une troisième vague? » - Presses universitaires de Rennes.

Joanna Macy, « Agir avec le désespoir environnemental » in Émilie Hache, « *Reclaim* » recueil de textes écoféministes, Paris, Éditions Cambourakis, 2016. p. 161-182

Jules Falquet, 2015, « Corps-territoire et territoire-Terre » : le féminisme communautaire au Guatemala. Entretien avec Lorena Cabnal », *Cahiers du Genre*, n° 59, p. 73-89

Julie Cook, « La colonisation de l'écoféminisme par la philosophie » in Émilie Hache, « *Reclaim* » recueil de textes écoféministes, Paris, Éditions Cambourakis, 2016. p. 285-318

Karen J. Warren, 2009, « Le pouvoir et la promesse de l'écoféminisme », *Multitudes*, n° 36, p. 170-176.

Marine Allard, Lucie Assemat, Coline Dhaussy, 2017, « «Ni les Femmes ni la Terre !». À la recherche de la convergence des luttes entre féminisme & écologie en Argentine et Bolivie», *Multitudes*, n° 67

Naomi Shor, 1993, « Cet essentialisme qui n' (en) est pas un », *in* Féminismes au présent, *Multitudes*.

Vandana Shiva, « Êtreindre les arbres » *in* Émilie Hache, « *Reclaim* » recueil de textes écoféministes, Paris, Éditions Cambourakis, 2016. p. 183-210

Virginie Maris, 2009, « Quelques pistes pour un dialogue fécond entre féminisme et écologie », *Multitudes*, n°36, pp.178-184

Ynestra King, « Si je ne peux pas danser, je ne veux pas prendre part à votre révolution » *in* Émilie Hache, « *Reclaim* » recueil de textes écoféministes, Paris, Éditions Cambourakis, 2016. p.105-126

Sources internet et articles de presse en ligne

Le site du Green Belt Movement : <http://www.greenbeltmovement.org/>

Annabelle Kiéma, « Qu'est-ce que l'écoféminisme? », Ma planète, Consoglobe, 12 novembre 2017

Entretien avec Annick de Souzaenelle, « L'écologie extérieure est inséparable de l'écologie intérieure », Reporterre, le quotidien de l'écologie, 26 juillet 2019

Entretien avec Myriam Bahaffou, « Il y a un continuum entre l'exploitation des femmes et celles des ressources naturelles », Reporterre, le quotidien de l'écologie, mars 2020

Entretien avec Émilie Hache, « Pour les écoféministes, destruction de la nature et oppression des femmes sont liées », Reporterre, le quotidien de l'écologie, octobre 2016

La chaîne youtube de Game of Hearth

URL : https://www.youtube.com/channel/UC3A_TG1leX0eQEJD1Ew6Ftw

- Ecoféminisme, la question de l'essentialisme, décembre 2019

- Ecofem – Introduction à l'écoféminisme, juillet 2019
- Ecoféminisme et spiritualité #1, juin 2020

Podcasts et émissions radio

« Ecoféminisme, 1er volet: défendre nos territoires », par Charlotte Bienaimé, *Un podcast à soi*, Arte radio, novembre 2019, 56min.

URL :

https://www.arteradio.com/son/61662635/ecofeminisme_1er_volet_defendre_nos_territoires_21

« Nourrir son homme : le bon steak et le joli morceau » (2/2), par Victoire Tuillon, *Les couilles sur la table*, Binge audio, Mai 2020, 57 min.

URL : <https://www.radio.fr/p/lescouillelessurlatable>

Émilie Hache, « L'écoféminisme ou comment se reconnecter au monde », par Jeanne Lindgaard, *Le champs des possibles*, Médiapart, décembre 2016, 42 min.

URL : <https://www.youtube.com/watch?v=TpfQpsU4O6A>

Emilie Hache, « Émilie Hache, philosophe », par Lauren Bastide, *Les Savantes*, France Inter, Juillet 2019, 55min.

URL : <https://www.franceinter.fr/emissions/les-savantes/les-savantes-07-juillet-2019>

Jeanne Burgart Goutal, « #7 Ecoféminisme(s) », par Valérie Mitteaux et Wendy Delorme, *Gang of Witches*, Juillet 2020, 1h24.

URL : <https://www.gangofwitches.com/podcast/episode-7/>

Jeanne Burgart Goutal et Janna Aljets, « C'est quoi l'écoféminisme? », par Marie Labory, Rebecca Donauer et Amélie Deymier, *Kreatur n°8*, Arte radio, 2019, 32 min.

URL : <https://www.arte.tv/fr/videos/088128-004-A/kreatur-n-8/>

Documentaire

« Ni les femmes, ni la terre » réalisé par Marine Allard, Lucie Assemet et Coline Dhaussy, 2018, Les Désobéissantes