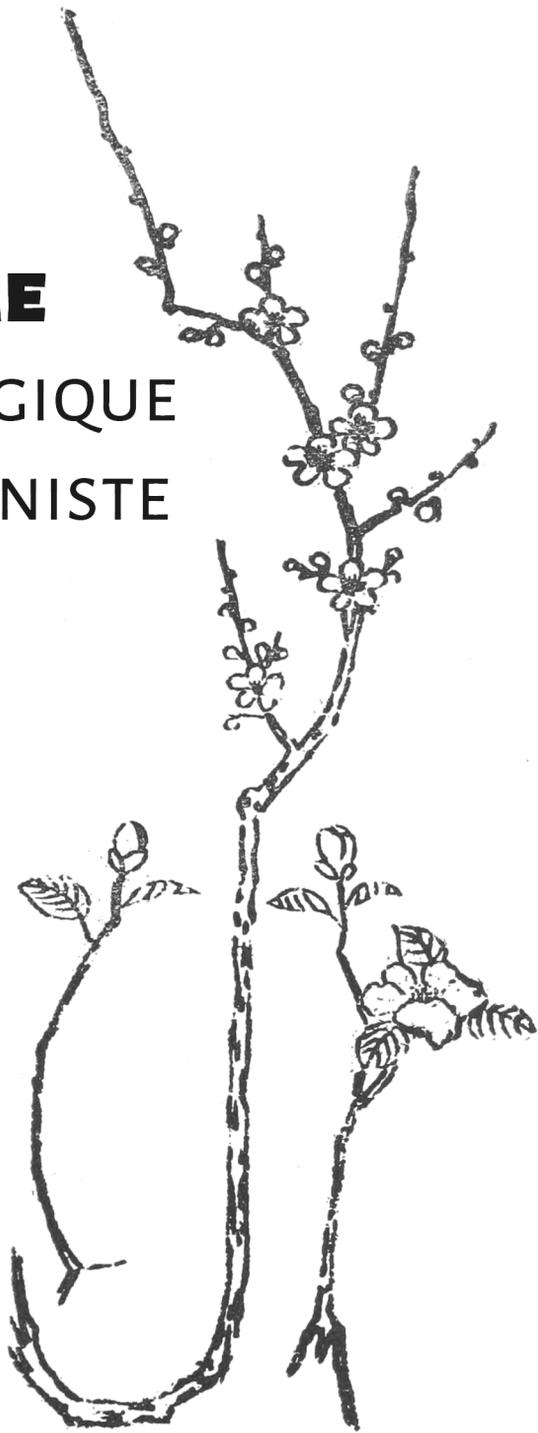


# L'ÉCOFÉMINISME

FÉMINISME ÉCOLOGIQUE  
OU ÉCOLOGIE FÉMINISTE



Catherine Larrère

# L'écoféminisme : féminisme écologique ou écologie féministe

Catherine Larrère

---



## Édition électronique

URL : <http://traces.revues.org/5454>

DOI : 10.4000/traces.5454

ISSN : 1963-1812

## Éditeur

ENS Éditions

## Édition imprimée

Date de publication : 21 juin 2012

Pagination : 105-121

ISBN : 978-2-84788-355-8

ISSN : 1763-0061

Ce document vous est offert par SCD  
Université Lumière Lyon 2



## Référence électronique

Catherine Larrère, « L'écoféminisme : féminisme écologique ou écologie féministe », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 22 | 2012, mis en ligne le 21 mai 2014, consulté le 06 février 2017. URL : <http://traces.revues.org/5454> ; DOI : 10.4000/traces.5454

---



# L'écoféminisme : féminisme écologique ou écologie féministe ?

CATHERINE LARRÈRE

Écoféminisme : même si le terme a été introduit par une Française, Françoise d'Eaubonne (1974), c'est dans le monde anglophone que l'idée s'est développée jusqu'à former un courant indépendant. Apparu dans les années 1980, l'écoféminisme a mis au cœur de sa réflexion les connexions qui existent entre la domination des hommes sur la nature et celle qu'ils exercent sur les femmes (Plant éd., 1989 ; Diamond et Orenstein éd., 1990 ; Maris, 2009). Il s'agissait de faire entendre les voix des femmes au sein d'une éthique environnementale qui s'était jusque-là préoccupée des rapports entre l'homme et la nature, sans se demander de quel homme il s'agissait. Richard Routley, dans l'article qui, en 1973, a lancé la réflexion en éthique environnementale, présente le cas imaginaire du dernier homme sur terre qui, avant de disparaître, détruit tout autour de lui (Routley, 2003). Est-il sans importance que ce dernier homme (« *Mr Last Man* », en anglais) soit du genre masculin ? On ne peut pas parler de la nature sans parler des femmes.

Peut-on, à l'inverse, parler des femmes sans parler de la nature ? Dans l'article pilote où, en 1990, elle présente « le pouvoir et la promesse du féminisme écologique », Karen J. Warren insiste sur les apports croisés de sa démarche : importance du féminisme pour l'éthique environnementale, mais, tout autant, importance de l'environnementalisme pour le féminisme. La cause de la nature est partie intégrante de la cause des femmes (Warren, 1998). De fait, l'écoféminisme ne s'est véritablement développé que dans la première direction : il apparaît beaucoup plus comme un courant féministe au sein des éthiques environnementales qu'il ne représente une forme de féminisme – de type écologique – au sein des multiples tendances féministes.

Cela tient peut-être à ce que les deux parcours (du féminisme vers l'environnementalisme, de l'environnementalisme vers le féminisme) ne sont que formellement symétriques et soulèvent des difficultés différentes, sinon contradictoires. Poser la question des femmes à l'éthique environnementale,

c'est introduire une dimension sociale, ou culturelle (le rapport homme/femme), dans une interrogation sur l'homme et la nature : il faut alors comprendre jusqu'à quel point l'écologie peut se faire sociale<sup>1</sup>. Poser aux féministes la question de l'écologie, c'est, à l'inverse, introduire la nature dans une interrogation sociale. Or n'est-ce pas là, par excellence, ce que redoute le féminisme? Celui-ci s'est construit, au moins depuis Simone de Beauvoir, sur une mise en question de la naturalité du sexe, puis du genre. En proclamant que la nature et les femmes sont liées, les écoféministes ne menacent-elles pas de naturaliser un féminisme qui se veut antinaturaliste<sup>2</sup>?

Alors, féminisme écologique ou écologie féministe? Le croisement entre féminisme et écologie conduit-il à socialiser la nature, ou à naturaliser le social? Après avoir étudié deux façons de féminiser l'écologie (une façon culturelle, qui a une visée principalement morale, et une façon sociale, dont la cible est politique), nous examinerons jusqu'à quel point on peut écologiser le féminisme : est-ce l'exposer à des formes de naturalisation?

## Entre nature et culture : où sont les femmes?

En mai 1992, au moment où se réunissait, à Rio, le premier Sommet de la Terre, un manifeste fut publié à Heidelberg. Les signataires, 425 scientifiques (parmi lesquels de très nombreux prix Nobel), s'inquiétaient « d'assister, à l'aube du *xxi*<sup>e</sup> siècle, à l'émergence d'une idéologie irrationnelle qui s'oppose au progrès scientifique et industriel et nuit au développement économique et social » et, contre ces menaces, affirmaient les valeurs qui les guidaient : « l'Humanité a toujours progressé en mettant la Nature à son service et non l'inverse », si bien que « les plus grands maux qui menacent notre planète sont l'ignorance et l'oppression et non pas la Science, la Technologie, l'Industrie » (Lecourt, 1993, p. 171-172).

C'était, effectivement, cet idéal de la modernité scientifique et technique triomphante que la critique écologique remettait en cause. L'article qui déclencha cette réflexion fut celui de l'historien des techniques Lynn White Jr., « The historical roots of our ecological crisis », paru dans la revue *Science* en 1967. Il situait les racines de la crise dans la religion judéo-chrétienne, montrant, à partir d'une lecture de la Genèse, que l'homme,

---

1 Il existe un courant, dit d'« écologie sociale », dont le fondateur est Murray Bookchin, qui s'inspire de l'anarchisme pour lier exploitation de la nature à celle de l'homme par l'homme et aspire à la mise en place de petites communautés décentralisées qui mettront fin aux deux dominations.

2 Sur l'antinaturalisme du féminisme et sa critique, voir Haber (2006).

fait à l'image de Dieu, se trouvait par là coupé d'une nature qui n'était plus qu'un ensemble de moyens à sa disposition. Mais il y montrait également que cette possibilité ne s'était véritablement réalisée que lorsque, à l'époque moderne, la mathématisation de la physique avait permis en Occident un essor de la puissance technique sans équivalent dans le reste du monde. Quand, après cet article, se développa une réflexion systématique sur les rapports de l'homme et de la nature, et leur dimension morale – l'apparition des éthiques environnementales (Larrère, 1997 ; Aféissa éd., 2007) –, la critique de la dimension scientifique et technique de ce rapport occupa une place importante dans cette étude (Passmore, 1974).

Carolyn Merchant, notamment, publia en 1980 un livre intitulé *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Elle y montrait comment la vision mécanique de la nature avait, au XVII<sup>e</sup> siècle, supplanté la très ancienne vision organiciste d'une nature féminine, et elle étudiait les conséquences morales de ce changement. De l'Antiquité à la Renaissance, la Terre a été vue comme un grand vivant, ou, plus précisément, comme une mère nourricière qui portait la vie en son sein ; même les minéraux étaient considérés comme des produits vivants qui poussaient dans le ventre de la Terre et s'y régénéraient<sup>3</sup>. À cette image positive d'une mère bienveillante, de fortes contraintes morales étaient associées : on ne poignarde pas sa mère, on ne lui perce pas les entrailles pour en extraire de l'or, on ne mutile pas son corps (Merchant, 1996, p. 78).

Mais les symboles féminins associés à la nature sont multiples et peuvent être interprétés de diverses façons. L'assimilation de la nature à une femme peut la protéger, elle peut tout autant l'exposer, pour autant que la femme soit perçue comme un danger potentiel. Des métaphores comme celles des « terres vierges », de « la guerre de l'homme contre la nature », qui peuvent s'associer à l'idée de « pénétrer les secrets de la nature », « de combattre la nature pour percer à jour ses secrets » suggèrent des assauts sexuels contre une nature, ou une femme, passive et soumise. Ce sont des métaphores de ce genre que l'on trouve chez Bacon quand il reprend l'idée, déjà présente dans l'Antiquité, selon laquelle la procédure judiciaire peut servir de modèle à l'enquête sur les secrets de la nature. Il utilise, à cet effet, le vocabulaire de la violence, de la contrainte et même de la torture : « Les secrets de la nature se révèlent plutôt

---

3 Cette assimilation de la nature à la Terre s'explique dans la pensée antique, marquée par la distinction entre le supra- et le sub-lunaire : seul est naturel (au sens de *physis*) ce qui naît et meurt, ce qui n'existe que sur la Terre, les astres étant éternels. Remise en cause par la modernité scientifique, cette assimilation entre Terre et nature revient avec la globalisation de la crise environnementale qui, à nouveau, isole la Terre par rapport à l'ensemble de l'univers. L'image de la Planète bleue devient alors le symbole de « notre » nature.

sous la contrainte des expériences que lorsqu'ils suivent leur cours naturel» (Bacon, *Novum organum*, 1620, I, § 129, cité par Hadot, 2004, p. 107). À cela s'ajoutent les métaphores sexuelles relevées par Carolyn Merchant : pour lui arracher la vérité, on peut violer la nature, comme on violente une femme. Au croisement de l'interrogatoire judiciaire et de la domination sexuelle, il y a la répression des sorcières, si violente en Europe à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, et que connaissait bien Bacon : l'Inquisition pour obliger les sorcières à livrer leurs secrets lui sert de modèle pour la découverte des secrets de la nature (Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, 1623, cité par Merchant, 1980, p. 168).

À cette idée du pouvoir imposé à la nature, que l'on peut sans crainte malmener, la philosophie mécaniste qui accompagne le développement de la science moderne va associer la conception d'une nature uniforme et régulière, dont les lois gouvernent une matière inerte, ou morte. La nouvelle image de la nature, organisée autour des idées d'ordre et de pouvoir, comme celle d'une matière passive destinée à être conquise, contrôlée, démantelée, a légitimé l'exploitation des ressources naturelles, et facilité le règne de « la science, de la technologie et de l'industrie », la triade toujours mise en avant par les adeptes du progrès.

On voit généralement en Bacon le héraut d'une modernité qui s'emploie à mettre les pouvoirs de la science au service de l'humanité. Quand on l'aborde, comme le fait Carolyn Merchant, depuis le point de vue des femmes, de la nature, et des classes les moins favorisées (car elle associe le développement scientifique et technique à celui du capitalisme), l'image est moins reluisante, moins universelle : à la place du progrès et de l'émancipation pour tous, on trouve les ambitions dominatrices des « bourgeois conquérants », blancs, mâles, européens. Les femmes et la nature se retrouvent du mauvais côté de cette entreprise conquérante. En étudiant la transformation de la conception de la Terre au travers des métaphores qui associent les femmes et la nature, Carolyn Merchant ne s'en tient pas à l'opposition de l'organicisme et du mécanisme, souvent mise en avant par la philosophie de l'environnement (Callicott, 1989, 1999, 2010), elle présente une véritable structure de domination : en passant par les femmes pour étudier la nature, on découvre qu'il n'est pas seulement question de se la représenter, mais bien de la dominer, qu'il s'agit d'un véritable rapport de pouvoir, lié à des affects et à des valeurs. Sa critique est à la fois épistémologique et morale.

De cette domination conjointe et croisée (la nature est vue comme une femme, les femmes sont assimilées à la nature), Karen J. Warren (1998) analyse le « cadre conceptuel ». Dans la série des dualismes qui caractérisent la pensée moderne (nature/culture, nature/société, femme/homme, passif/actif, objet/sujet, émotionnel/rationnel, matière/esprit), elle voit les étapes

d'une logique de la domination : la distinction (qui sépare en deux parties opposées ce qui dans d'autres contextes culturels peut apparaître en continuité), la hiérarchisation, ou valorisation (une partie est réputée inférieure à l'autre), la subordination enfin (la partie inférieure peut être légitimement subordonnée ou exploitée par la partie supérieure). Les hommes, sujets rationnels, actifs, sont ainsi en droit de faire des femmes et de la nature les objets passifs de leur domination. Karen J. Warren en appelle à leur libération conjointe, à la fin de tous les « ismes » oppresseurs : sexisme, racisme, naturisme, notamment (Warren, 1998)<sup>4</sup>.

À la vision conquérante et dominatrice des hommes, Karen J. Warren oppose ainsi un rapport plus féminin à la nature, fait d'affection et de soin (« *care* »)<sup>5</sup>. Sa critique vise d'abord les éthiques anthropocentriques dominantes, celles qui ne voient dans la nature qu'un ensemble de ressources mises à la disposition des hommes. Mais elle peut aussi atteindre les éthiques environnementales, développées avant l'apparition de l'écoféminisme : ainsi du biocentrisme, exposé par Paul Taylor (1986), ou de l'éthique animale, développée par Tom Regan (2004). À la valeur instrumentale des ressources naturelles, la seule que reconnaissent les éthiques dominantes, ils opposent une valeur intrinsèque qu'ils découvrent soit dans tous les vivants (le biocentrisme de Taylor), soit dans les animaux qui peuvent être les « sujets d'une vie », ce qui permet de leur reconnaître des droits (le juridisme de Regan). Mais ce faisant, ils s'inspirent de Kant, auquel ils empruntent la distinction entre valeur instrumentale et valeur intrinsèque, ou « fin en soi », et dont ils élargissent simplement la définition, en passant de la liberté et de la raison (qui définissent pour Kant l'être moral) à la vie<sup>6</sup>. Le schéma originel se maintient donc et Val Plumwood – une autre écoféministe – doute qu'il puisse permettre de reconnaître la valeur d'une nature dont il avait originellement justifié la domination (Plumwood, 1998, p. 294). Elle y retrouve toutes les caractéristiques des éthiques rationalistes, universalistes, abstraites : dévalorisation du particulier au regard du général, recherche d'une caractéristique commune qui puisse être reconnue dans toutes les entités considérées à égalité, de façon indifférenciée. À cette vision réductionniste et objectiviste, elle oppose, elle aussi, les valeurs du *care* : « la capacité à se soucier [*care*], à éprouver de la sympathie,

---

4 Par « naturisme », Karen J. Warren entend « la domination ou l'oppression de la nature non-humaine » (Warren, 1998, p. 330).

5 Karen J. Warren cite le livre de Gilligan (2008). Sur le rapport entre *care* et écoféminisme, indiqué par Joan Tronto (2009, p. 144, note 6), voir Larrère (2010).

6 La distinction entre les fins et les moyens qui recoupe chez Kant celle des personnes et des choses, ainsi que l'expression de « fin en soi », se trouvent dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, sec. 2, *Œuvres philosophiques*, t. 2, Paris, Gallimard, 1985, p. 294.

de la compréhension et de la sensibilité à la situation et au destin de certains êtres particuliers, et à se porter responsables pour d'autres » (p. 295)<sup>7</sup>. Il s'agit de ne plus considérer les individus comme des atomes isolés, mais dans leur capacité à nouer des relations : une telle éthique serait en accord avec la vision relationnelle, caractéristique de l'écologie (nous faisons partie d'un tout dont les composantes sont interdépendantes).

Mais cette insistance sur tout ce qui nous relie est-elle propre à l'écoféminisme ? Sans doute les critiques de Karen J. Warren ou de Val Plumwood atteignent-elles, dans les éthiques environnementales, celles qui conservent des schémas individualistes et une tendance à l'universalisme (comme les théories biocentriques de la valeur intrinsèque). Mais il est d'autres approches, notamment celle d'Aldo Leopold. Son *Almanach d'un comté des sables*, paru en 1949, se termine par la formulation explicite d'une éthique environnementale, la *Land ethic*, qui reste la référence incontestée de la plupart des éthiques environnementales. On y trouve certaines des caractéristiques des éthiques du *care* : la vision relationnelle, l'importance accordée aux sentiments, l'approche narrative des questions éthiques. « L'individu est membre d'une communauté de parties interdépendantes » (Leopold, 1995, p. 258) : au centre de son éthique de la communauté biotique, Leopold place la leçon de l'écologie, celle de l'interdépendance des parties. La formule par laquelle il la résume – « une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la beauté et la stabilité de la communauté biotique. Elle est injuste lorsqu'elle tend à l'inverse » (p. 283) – montre bien que l'enjeu n'est pas d'arbitrer entre des prétentions concurrentes indépendantes, mais d'apprécier les effets d'une intervention dans une situation complexe. Il s'agit bien, non d'une éthique des droits, mais d'une éthique de la responsabilité dans un contexte donné. Comment les éthiques écoféministes peuvent-elles alors faire valoir leur différence ? On peut redouter, comme Carolyn Merchant, qu'elles n'insistent que sur l'importance du soin, de la proximité affective, s'exposant de la sorte à promouvoir la vision essentialiste de la « mère nourricière » (Merchant, 1996, p. 10).

À cela s'ajoute que l'écoféminisme, ainsi appréhendé, se concentre sur une critique de la modernité caractérisée par ses dualismes. Or il ne s'agit que d'une configuration culturelle parmi d'autres. Les écoféministes américaines, comme Karen J. Warren, ou celles appartenant à la culture occidentale, comme Val Plumwood, ne tiennent nullement à faire du naturalisme<sup>8</sup>

---

7 « ... the capacity to care, to experience sympathy, understanding and sensitivity to the situation and fate of particular others and to take responsibility for others [...] ». [Toutes les traductions sont de l'auteur.]

8 Nous prenons le terme au sens où le définit Philippe Descola pour caractériser l'ontologie occidentale : continuité des physicalités, discontinuité des intériorités (Descola, 2005).

moderne une structure universelle, ce qui pourrait les conduire à vouloir se faire le porte-parole de toutes les femmes. Elles insistent sur la dimension pluraliste : l'ambition est de faire entendre une diversité de voix féminines, de prendre en compte les différences culturelles, mais aussi de ne pas s'en tenir à la seule oppression des femmes, car celle-ci est toujours reliée à d'autres formes d'oppression sociale. Or, dans cette diversité, les voix du Sud importent particulièrement.

## Les femmes et le Tiers-Monde : une autre écologie ?

À côté de l'écoféminisme culturel, qui examine la structure conceptuelle de la modernité occidentale, et la façon dont s'y croisent la domination des femmes et celle de la nature, il existe un écoféminisme plus social, implanté dans le Tiers-Monde, ou au Sud, qui, aux deux dominations croisées (des femmes et de la nature), en rajoute une troisième, coloniale ou post-coloniale (Mies et Shiva, 1993). Ces écoféministes montrent ainsi comment, dans les pays du Sud, qui souffrent de l'héritage d'une domination coloniale qui a atteint leurs potentialités économiques et a souvent profondément dégradé leur environnement (Davis, 2006), les conséquences environnementales du développement et de la mondialisation atteignent plus lourdement les femmes : souvent exclues de la révolution verte<sup>9</sup>, elles voient leurs activités traditionnelles (aller chercher du bois, de l'eau) compromises ou rendues plus difficiles par l'industrialisation et la marchandisation du travail agricole. Elles sont en même temps la cible d'injonctions autoritaires de contrôle de la démographie, celle-ci étant rendue responsable des problèmes environnementaux (Gaard et Gruen, 2003, p. 281-284).

Ces activités agricoles sont pourtant très importantes. Elles sont indispensables à l'alimentation : les femmes africaines, rapportent Greta Gaard et Lori Gruen (2003, p. 280), accomplissent 60 % du travail agricole, et 60 à 80 % de la production de nourriture. Ces activités assurent l'entretien de la biodiversité (que menace au contraire la généralisation de l'agriculture productiviste, qui uniformise les semences), elles ont un rôle relationnel décisif, qui entretient le lien social et le rapport à l'environnement. Mais ce travail

---

9 La révolution verte est issue de la sélection de variétés (céréales, oléagineux, coton) très productives et adaptées aux climats chauds. Mais pour que les potentialités génétiques de ces variétés s'expriment, il a fallu « forcer » les cultures : irrigation, drainage, fortes doses d'engrais, épandage de pesticides, etc. La production a certes augmenté, mais les conséquences environnementales ont été désastreuses. Cela a conduit certains à préconiser une « révolution doublement verte » (prenant en compte l'environnement).

qui, le plus souvent, n'est pas salarié et dont les produits entrent peu dans les circuits marchands n'apparaît pas dans les statistiques économiques. Parce qu'il relève de la sphère privée, ou domestique, ce travail reste invisible.

En menant des luttes pour défendre leurs activités traditionnelles, de nombreux mouvements de femmes dans des pays du Sud donnent une dimension politique à ces activités domestiques et luttent contre la dégradation de l'environnement et pour plus de justice sociale et de démocratie. Vandana Shiva, physicienne indienne, s'est jointe au groupe Chipko, mouvement de femmes indiennes pour la sauvegarde de la forêt, et, en 1991, a fondé l'association Navdanya qui se donne pour objectif de protéger la nature, de développer l'agriculture biologique et d'aider les paysans à garder le contrôle de leurs semences. Wangari Muta Maathai, qui a eu le prix Nobel de la paix en 2004, est fondatrice du mouvement de la Green Belt, mouvement de femmes qui plantent des arbres au Kenya pour lutter contre la déforestation (Maris, 2009, p. 183). Des mouvements comparables existent en Amérique latine, au Nicaragua, au Chili ou au Brésil (Merchant, 1996, p. 22-25).

Les études environnementales, menées dans les pays du Nord, ont tendance à rendre les pays du Sud, et plus spécialement les femmes, responsables d'une surpopulation qui serait la principale cause de la crise environnementale. Shiva dénonce la naturalisation à l'œuvre dans une telle critique : c'est faire de la croissance démographique un phénomène purement biologique, en traitant les femmes comme des facteurs naturels et en ignorant leurs savoirs en matière de contrôle des naissances («votre nature, c'est notre culture», peut-elle répondre aux critiques occidentaux), c'est aussi ignorer le poids social et écologique que le capitalisme fait peser sur les pays du Sud en y transférant les activités productives. En même temps, elle peut dénoncer un capitalisme destructeur de la nature, comme des savoirs traditionnels, par l'uniformisation de la production qu'il impose. Là où l'économie capitaliste prétend se suffire à elle-même, elle fait apparaître sa double dépendance : à l'égard de l'environnement dans lequel elle s'insère, à l'égard du travail féminin domestique, sans lequel les activités marchandes ne pourraient exister. Elle peut ainsi se réclamer aussi bien d'une autre «écologie de la reproduction», que d'une autre économie, apte à prendre en considération la dimension écologique, autant que domestique (Mies et Shiva, 1993, p. 277-296).

Féminiser l'écologie, c'est ainsi revenir à la racine commune de l'écologie et de l'économie, l'*oikos* grec, la maison. Lorsque Ellen Swallow, la première femme à être entrée au Massachusetts Institute of Technology, où elle fit des études de chimie, envisagea, en 1892, une science qu'elle se proposa de nommer «*oekology*», elle n'entendait pas ce mot au sens que lui avait donné le biologiste Ernst Haeckel lorsqu'il l'introduisit en 1866, pour en faire la

science des relations des êtres vivants avec leur milieu, ou leur environnement (Drouin, 1991 p. 20-21). Il s'agissait pour elle d'une science de la qualité environnementale, prenant en considération les effets de l'industrialisation sur la santé, la qualité de l'air et de l'eau, des transports, de la nutrition (Merchant, 1996, p. 139-140). Là où l'écologie dominante (celle des *Fundamentals of Ecology*, en 1953, des frères Odum notamment, qui a servi longtemps de modèle scientifique) étudie des équilibres naturels, dont l'homme ne peut être qu'un perturbateur (Larrère et Larrère, 2009, chap. 3 notamment), l'écologie de ces courants féministes appréhende l'environnement dans la façon dont il affecte la santé et la qualité de vie de ceux qui s'y trouvent.

Il y a là, en effet, une constante de l'investissement des femmes dans les mouvements environnementaux. C'est ce qui conduit Rachel Carson, une biologiste, à publier, en 1962, *Silent Spring*, où elle attire l'attention sur les effets mortifères de la concentration des insecticides chimiques dans les organismes tout au long des chaînes alimentaires (Carson, 2011). Ce livre, qui a marqué l'entrée des scientifiques dans la défense de l'environnement, a joué un rôle très important dans la popularisation des questions environnementales. Mais l'implication en est surtout pratique :

Les questions de la santé de la reproduction, de la santé des enfants et des êtres chers, du sort des générations futures, et des conséquences technologiques ont conduit les femmes à prendre une part active dans la lutte contre la diffusion des armes nucléaires et contre les centrales nucléaires, contre les dépôts de déchets radioactifs, et autres produits dangereux, contre les pesticides et les herbicides, et à se joindre au mouvement en faveur d'une technologie appropriée. (Merchant, 1996, p. 151)<sup>10</sup>

Carolyn Merchant précise ensuite que les mouvements contre les dépôts toxiques réunissent, aux États-Unis, une énorme majorité de femmes (80 à 85 %), parmi lesquelles beaucoup de femmes hispaniques ou afro-américaines. Le mouvement contre les inégalités écologiques et pour la justice environnementale (qui se préoccupe de l'inégale répartition des risques environnementaux, mais aussi de l'insuffisante participation des populations intéressées aux décisions concernant ces risques) fait partie, conclut-elle, de la lutte des femmes (*ibid.*, p. 161).

Dans ces divers mouvements de femmes se dessine un tout autre environnement que celui auquel se réfèrent les protecteurs traditionnels de la nature, particulièrement aux États-Unis où l'on s'emploie à protéger une

---

10 « Questions of reproductive health, the health of children and loved ones, the future of subsequent generations on Earth, and the implications of technology have caused women to take active stands against the spread of nuclear weapons and nuclear power, radioactive wastes, hazardous wastes, pesticide and herbicides, and to join the appropriate technology movement. »

nature mise à l'écart des interventions humaines – ce qu'on appelle *wilderness* (Nash, 1967 ; Lewis éd., 2007). Dans les années 1980, les habitants d'un quartier défavorisé de Los Angeles (faibles revenus, population afro-américaine ou latino-américaine en majorité) se sont mobilisés pour s'opposer au projet d'implantation d'un incinérateur de déchets dont on leur promettait monts et merveilles (des emplois, des espaces verts), mais qui menaçait tout simplement de les empoisonner. Les femmes qui dirigeaient ce mouvement, cherchant des soutiens, se sont alors tournées vers des représentants du Sierra Club (la très ancienne et très puissante ONG environnementale américaine). Elles ont été poliment éconduites : ces questions, leur a-t-on expliqué, étaient certes préoccupantes, mais il s'agissait de questions de santé publique, pas de problèmes environnementaux. Les problèmes environnementaux, ce sont ceux de la protection de la nature (Di Chiro, 1996).

La distinction est assez fréquente pour qu'elle se retrouve dans d'autres pays, comme la Chine, l'Inde ou le Japon, et que l'on puisse parler de deux types d'environnementalisme : un environnementalisme dominant (« *mainstream environmentalism* ») qui vise à la protection des espaces naturels<sup>11</sup>, et est caractéristique des élites des populations occidentales blanches ainsi que des classes favorisées des pays non occidentaux ; et un environnementalisme qui se préoccupe de la pollution, cherche qui en sont les victimes et où sont les populations vulnérables, soit un environnementalisme des couches sociales les moins favorisées et des minorités culturelles dominées, parmi lesquelles les femmes sont les plus mobilisées (Bauer, 2006, p. 1-17). À ce clivage social, culturel et généré, correspondent deux idées de nature : celle d'une nature extérieure à l'homme, qui doit être protégée comme telle, à l'abri des interventions humaines (ce à quoi visent les parcs nationaux) ; et une autre qui appréhende la nature comme communauté, soit une nature dont nous faisons partie, avec laquelle nous avons des relations d'interdépendance. Il s'agit aussi d'aborder la nature en ne se limitant pas uniquement au point de vue des Occidentaux (qui sont aussi les colonisateurs), mais en prenant en compte la diversité culturelle des rapports à l'environnement. C'est ce qui a amené de nombreux mouvements américains de justice environnementale à se retrouver en octobre 1991 au premier Sommet national des peuples de couleur sur l'environnement, qui s'est tenu à Washington<sup>12</sup>. On y a cherché une autre vision de la nature que celle qui

---

11 Ce n'est pas le cas de l'environnementalisme européen, dont le courant dominant n'est pas celui de la protection de la nature. En Europe, le mouvement environnemental s'est beaucoup plus constitué autour de la question des risques technologiques. Cela ne signifie toutefois pas qu'il soit exempt de tout ethnocentrisme ou de biais « genrés ».

12 First National People of Color Environmental Leadership Summit, voir Di Chiro (1995, p. 304-

structurait les mouvements blancs américains traditionnels de défense de la nature sauvage. L'expression dans laquelle se résume cette vision est celle de Mère Nature (*Mother Nature*), ou Mère Terre (*Mother Earth*).

*Mother Earth* est assez souvent invoquée, à travers le monde, notamment par les écoféministes. L'expression a le mérite d'être transculturelle, et de ne pas être marquée par les références morales liées à la vision chrétienne (la Chute et le péché). Alors que Lovelock et Margulis se servaient du vieux nom de Gaïa, celui de la déesse grecque de la Terre, pour présenter leur hypothèse, celle de la Terre ou de la biosphère, comme un organisme vivant, auto-régulateur<sup>13</sup>, une féministe, Charlene Spretnak (1978), s'y référait comme à un puissant symbole féministe et écologique. Assistet-on au retour de la vieille image organique de la Terre, mère nourricière bienveillante, dont Carolyn Merchant a montré l'importance puis l'effacement quand s'affirme le mécanisme? Mais, à prendre au sérieux ce qui n'est qu'une métaphore, ne s'expose-t-on pas à toutes les dérives de la naturalisation?

## Mère ou marâtre ?

Si le féminin est une construction sociale, l'écoféminisme, qui rapproche les femmes et la nature, s'expose à être accusé d'essentialisme. C'est la critique faite par Carolyn Merchant qui rejette l'idée selon laquelle « les femmes auraient un savoir spécial de la nature, ou des capacités spéciales pour en prendre soin » (2004, p. 235)<sup>14</sup>.

On trouve, certes, des affirmations essentialistes ou naturalistes chez certaines écoféministes. Il en est pour pousser la connexion entre la domination des femmes et celle de la nature jusqu'à leur confusion : les femmes sont dominées comme la nature, elles *sont* nature. Alors que les hommes, pour s'affranchir du sexisme, doivent retrouver la femme en eux, les femmes ont simplement à « s'aimer comme elles sont » (Salleh, 1984, p. 340). Parce qu'elles donnent la vie, elles ont un rapport intime avec le vivant, elles « coulent avec le flux de la nature » (Salleh citée par Davion, 2003, p. 239). Mais de telles déclarations tombent sous la critique menée par Karen J. Warren et Val Plumwood : il est vain de lier les positions morales à un

---

317) et Schlosberg (1999, p. 154-160).

13 L'hypothèse est présentée pour la première fois en 1973 par James Lovelock et Lynn Margulis, « Atmosphere homeostasis by and for the biosphere : the Gaïa hypothesis », *Tellus*, n° 26, 1973, p. 1-10. Voir aussi Lovelock (1993) et Margulis (1998).

14 « ... *this discourse does not claim that women have a special knowledge of nature or a special ability to care for nature.* »

attribut essentiel ou à une caractéristique naturelle (la fibre maternelle ne vaut pas mieux que la raison), et, à renverser le schéma dominant, en valorisant la passivité ou l'émotivité à la place de l'activité, on n'échappera pas au dualisme et à ses contraintes.

Vandana Shiva, de son côté, est très souvent (avec Maria Mies) taxée d'essentialisme, pour avoir présenté la nature comme « un principe féminin ». Elle en emprunte l'idée aux cosmologies indiennes, où toute existence procède d'une énergie primordiale, qui est la substance universelle : c'est cette énergie qui est la nature (Prakriti) (Shiva, 1994, p. 38). Mais, insiste-t-elle, la nature ainsi définie ne rentre pas dans les paires d'opposés caractéristiques de la conception dualiste occidentale. Il ne s'agit nullement, pour elle, de renverser la valorisation du féminin et du masculin que l'on y trouve, mais de proposer une tout autre vision, englobante, de la nature, que l'on puisse opposer aux mythes masculins occidentaux destructeurs de la nature. Cette vision de la nature, d'« un principe féminin », fait certes revivre des conceptions anciennes, mais elle juge que l'on a tout à gagner, pour s'assurer d'un avenir écologiquement durable, à se tourner vers des conceptions du monde qui ont fait la preuve de leur capacité à se maintenir en harmonie avec leur environnement (Shiva, 1994, p. 41).

Le problème est sans doute là : non pas dans l'affirmation d'une nature féminine, au sens d'une nature des femmes (car si on trouve des affirmations qui vont dans ce sens, on trouve beaucoup plus de critiques de la naturalisation du féminin – y compris chez Shiva), mais dans l'opportunité qu'il y a à faire revenir les visions organicistes d'une nature féminisée, *Mother Earth* ou Gaïa, pour faire pièce au grand récit masculin de la domination de la nature. Sans doute, tout le monde en est bien conscient, ne s'agit-il que de métaphores ; mais comme l'a montré Carolyn Merchant, les métaphores sont très importantes, car en liant le descriptif et le normatif, elles associent, aux images, des sanctions morales.

Qu'il s'agisse de Prakriti ou de Gaïa, l'image est celle d'une activité, d'une créativité : la Terre y apparaît bien comme un sujet actif (Merchant, 2004, p. 218). Tel est, selon Donna Haraway, le principal apport des écoféministes : « Ce sont peut-être les écoféministes qui ont le plus insisté sur une version où le monde apparaît en sujet actif, pas en ressource demandant à être cartographiée et annexée par les projets bourgeois, ou marxistes ou masculinistes » (Haraway, 2009, p. 349). C'est chez les écoféministes que l'on trouve une autre conception de l'objectivité : pas une donnée passive, mais un élément actif, qui peut réagir, avec qui on peut entrer en dialogue. C'est une façon de faire place « aux surprises et aux ironies inhérentes à la production du savoir » (p. 350). Mais 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. Il n'y a pas de place, selon elle, pour une image unifiante<sup>15</sup>.

Autour de la scission de la nature et de la culture sont organisés aussi bien l'exploitation de la nature que l'asservissement de la femme. Aussi, sortir des dualismes de la modernité peut-il être un objectif écologique autant que féministe. Cela ne signifie pas pour autant que la seule façon d'échapper au dualisme soit le monisme, et, surtout, le monisme qui représente le retour à l'unité perdue, d'avant la séparation, d'avant toutes les séparations. Or c'est bien cela que proposent *Mother Earth* ou Gaïa : revenir dans le sein de la nature, retrouver l'harmonie perdue. Cela passe souvent par une sacralisation de cette unité originaire.

Ce n'est peut-être pas très souhaitable, ce n'est surtout pas très crédible. Car pour métaphoriques – ou mythiques – que soient Gaïa ou Pakriti, encore faudrait-il que ces images s'accordent avec ce que nous savons du monde aujourd'hui. Or ce n'est pas le cas. Comme le rappelle Carolyn Merchant (2004), les éléments scientifiques actuels remettent certes en question la vision mécaniste et réductionniste qu'avait imposée la modernité : le monde complexe (non linéaire) et chaotique (deux états du monde qui diffèrent de façon infime peuvent avoir des évolutions extrêmement différentes) que nous découvrons ne peut pas être appréhendé comme un monde prévisible, il échappe à notre contrôle et nous devons en admettre l'incertitude. Mais cela ne fait pas revenir les harmonies de la nature : cela déstabilise, au contraire, l'idée d'une nature qui puisse servir de critère ou de référence. La nature ne peut plus être vue comme une bonne mère résiliente, capable de réparer les erreurs que nous avons commises (Gaïa nettoiera nos saletés derrière nous). « Le chaos, écrit Carolyn Merchant, représente plutôt l'émergence d'une nature qui impose sa puissance aux hommes, une nature active, sombre, sauvage, turbulente, incontrôlable » (p. 213)<sup>16</sup>. Une nature dont il faut se méfier, mais avec laquelle on peut pactiser, avoir des relations de partenariat : c'est la « *partnership ethic* » défendue par Merchant (p. 223-243). Quelqu'un avec qui il faut bien avoir des relations, sans qu'il soit nécessaire de la diviniser. Plutôt une marâtre qu'une mère, si l'on tient aux métaphores.

---

15 Cette critique de l'unité et de l'identité est développée dans son *Manifeste cyborg*. Une formule la résume : « Un, ce n'est pas assez, deux ne représente qu'une possibilité parmi d'autres » (Haraway, 2009, p. 319).

16 « *Chaos is the reemergence of nature as power over humans, nature as active, dark, wild, turbulent and uncontrollable.* »

## Ce que nous apprend l'écoféminisme

L'écoféminisme classique, tel qu'il est introduit, par exemple, par Karen J. Warren, conjugue une critique de la logique de la domination (qui conduit à la subordination des femmes et de la nature) avec l'aspiration à une éthique du *care* qui fasse entendre la voix des femmes dans les questions environnementales et ne réduise pas l'éthique à l'arbitrage entre des droits concurrents. Pour pertinentes qu'elles soient dans leurs analyses conceptuelles, ces présentations ne parviennent pas à établir leur différence avec d'autres éthiques environnementales, comme celles qui s'inspirent de Leopold : celles-ci aussi insistent sur la dimension relationnelle et l'importance des sentiments, sans pour autant s'appuyer sur une critique féministe.

Cela tient sans doute à ce qu'une critique abstraite ne permet pas à l'écoféminisme de faire valoir sa différence. Celle-ci se dégage plutôt de l'étude des pratiques que les formes diverses d'écoféminisme encouragent ou révèlent. C'est ce qui fait l'intérêt aussi bien de l'éthique du partenariat, défendue par Carolyn Merchant, que de l'attention aux modes de vie et à leurs qualités dont elle retrace l'histoire et qui conduit aux mouvements pour la justice environnementale, ou encore des formes d'écoféminisme militant dans les pays du Sud, où se lient protection de l'environnement et défense des conditions du travail féminin. C'est dans de telles pratiques que l'écoféminisme révèle la dimension politique et subversive qu'il partage avec l'éthique du *care* : rendre visible l'invisible.

L'autonomisation de l'économie, que nous associons à la modernité et que la mondialisation a étendue à tout le globe, repose sur la séparation entre la vie domestique et la vie économique (entre reproduction et production) et sur la capacité de l'économie à produire ses propres conditions de reproduction, en se détachant de son milieu associé : c'est la condition de son universalisation. Mais cette autonomie, souvent proclamée, est largement illusoire. Il s'agit plutôt d'une occultation. Si l'économie peut se prétendre productive, dégager un surplus, ce n'est pas seulement par des mécanismes d'appropriation du surtravail internes à la sphère économique. C'est aussi parce que n'est pas prise en considération la double dépendance de la sphère économique par rapport aux prélèvements sur la nature (et à toute la contribution des processus naturels à la perpétuation des activités productives) et sur la famille (la force de travail ne peut fonctionner dans la production que parce qu'elle est entretenue et reproduite par un travail domestique non payé et non comptabilisé). Si l'on prenait en compte ces prélèvements, le surplus disparaîtrait : il n'y aurait plus que des échanges

dans un monde où rien ne se perd et rien ne se crée. L'injustice de la répartition inégalitaire des revenus (salaires, prix, profits) serait d'autant plus patente, puisque, de fait, rien n'est créé.

C'est cette double dépendance que met à jour l'écoféminisme. Les femmes, et surtout les femmes du Tiers-Monde, où la séparation entre production et reproduction n'a pas été poussée aussi loin qu'au Nord, et où elles sont en charge d'une part importante des activités agricoles, sont aux points stratégiques où peut être surmontée la scission de la production et de la reproduction. Cette dernière les affecte aussi bien dans la nature en elles (la biologie de la reproduction) que dans la nature hors d'elles (le lien entre écologie et économie). On peut expliquer cela en disant que les femmes sont en charge de la vie (la leur, celle de leurs proches) et que cela les conduit à s'investir dans les questions environnementales (du mouvement Chipko aux mobilisations contre les pollutions). Cela expose-t-il ces mouvements à une naturalisation essentialiste de la vie? Cela ne nous a pas semblé être le cas : il s'agit plutôt d'explorer les possibilités croisées du naturel et du social. En faisant voir l'invisible, la dépendance que cache l'affirmation de notre indépendance, l'écoféminisme, dans la multiplicité de ses pratiques, nous invite à revenir à la racine commune de l'écologie et de l'économie, l'*oïkos*, la demeure. L'écoféminisme nous invite à faire de la Terre notre demeure, un jardin planétaire.

## Bibliographie

- AFEISSA Hicham-Stéphane éd., 2007, *Éthique de l'environnement*, Paris, Vrin.
- BAUER Joanne, 2006, *Forging Environmentalism. Justice, Livelihood, and Contested Environments*, New York, M. E. Sharpe.
- CALLICOTT John Baird, 1989, *In Defense of the Land Ethic*, Albany, State University of New York Press.
- 1999, *Beyond the Land Ethic. More Essays in Environmental Philosophy*, New York, State University of New York Press.
- 2010, *Éthique de la terre*, Marseille, Wildproject Éditions.
- CARSON Rachel, 2011 [1962], *Silent Spring*, New York, Houghton Mifflin Company.
- DAVION Victoria, 2003, « Ecofeminism », *A Companion to Environmental Philosophy*, D. W. Jamieson éd., Oxford, Blackwell, p. 232-247.
- DAVIS Mike, 2006 [2001], *Génocides tropicaux, catastrophes naturelles et famines coloniales (1870-1900). Aux origines du sous-développement*, Paris, La Découverte.
- DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DIAMOND Irene et ORENSTEIN Gloria Freman éd., 1990, *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books.
- DI CHIRO Giovanna, 1995, « Nature as community : the convergence of environment

- and social justice», *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, W. Cronon éd., Londres, Norton & Company, p. 298-320.
- DROUIN Jean-Marc, 1991, *Réinventer la nature. L'écologie et son histoire*, Paris, Desclée de Brouwer.
- EAUBONNE Françoise (D'), 1974, *Le féminisme ou la mort*, Paris, Pierre Horay.
- GAARD Greta et GRUEN Lori, 2003, «Ecofeminism : toward global justice and planetary health», *Environmental Ethics. An Anthology*, A. Light et H. Rolston III éd., Oxford, Blackwell, p. 281-284.
- GILLIGAN Carol, 2008 [1982], *Une voix différente. Pour une éthique du care*, Paris, Flammarion.
- HABER Stéphane, 2006, *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, PUF.
- HADOT Pierre, 2004, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard.
- HARAWAY Donna, 2009 [1991], *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, Arles, Actes Sud.
- LARRÈRE Catherine, 1997, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, PUF.
- 2010, «Au-delà de l'humain : écoféminismes et éthique du care», *Carol Gilligan et l'éthique du care*, V. Nurock éd., Paris, PUF, p. 151-174.
- LARRÈRE Catherine et LARRÈRE Raphaël, 2009 [1997], *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion.
- LECOURT Dominique, 1993, *Contre la peur. Suivi de Critique de l'appel de Heidelberg*, Paris, Hachette.
- LEOPOLD Aldo, 1995 [1949], *Almanach d'un comté des sables*, Paris, Aubier.
- LEWIS Michael éd., 2007, *American Wilderness. A New History*, Oxford, Oxford University Press.
- LIGHT Andrew et ROLSTON III Holmes éd., 2003, *Environmental Ethics. An Anthology*, Oxford, Blackwell.
- LOVELOCK James, 1993, *La terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*, Paris, Flammarion.
- MARGULIS Lynn, 1998, *The Symbiotic Planet. A New Look at Evolution*, New York, Basic Books.
- MARIS Virginie, 2009, «Quelques pistes pour un dialogue fécond entre féminisme et écologie», *Multitudes*, n° 36, p. 178-184.
- MERCHANT Carolyn, 1980, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper and Row.
- 1996, *Earthcare, Women and the Environment*, New York, Routledge.
- 2004, *Reinventing Eden. The Fate of Nature in Western Culture*, Londres, Routledge.
- MIES Maria et SHIVA Vandana, 1993, *Ecofeminism*, Londres, Zed Books.
- NASH Roderick F., 1967, *Wilderness and the American Mind*, New Haven, Yale University Press.
- ODUM Eugene P., 1971 [1953], *Fundamentals of Ecology*, Philadelphie, Saunders.
- PASSMORE John, 1974, *Man's Responsibility for Nature*, New York, Charles Scribner's sons.
- PLANT Judith éd., 1989, *Healing the Wound. The Promise of Ecofeminism*, Philadelphie, New Society Publishers.
- PLUMWOOD Val, 1998 [1991], «Nature, self, and gender : feminism, environmental philosophy, and the critique of rationalism», *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, M. Zimmerman éd., New Jersey, Prentice Hall, p. 291-314.
- REGAN Tom, 2004 [1983], *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press.

- ROUTLEY Richard S., 2003 [1973], « Is there a need for a new, an environmental ethic? », *Environmental Ethics. An Anthology*, A. Light et H. Rolston III éd., Oxford, Blackwell, p. 47-52.
- SALLEH Ariel Kay, 1984, « Deeper than deep ecology », *Environmental Ethics*, vol. 6, n° 1, p. 339-345.
- SCHLOSBERG David, 1999, *Environmental Justice and the New Pluralism*, Oxford, Oxford University Press.
- SHIVA Vandana, 1994 [1989], *Staying Alive. Women, Ecology and Development*, Londres, Zed Books.
- SPRETNAK Charlene, 1978, *Lost Goddesses of Early Greece. A Collection of Pre-Hellenic Mythology*, Berkeley, Moon Books.
- TAYLOR Paul W., 1986, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press.
- TRONTO Joan, 2009 [1993], *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, La Découverte.
- WARREN Karen J., 1998 [1990], « The power and the promise of ecological feminism », *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, M. Zimmerman éd., New Jersey, Prentice Hall, p. 325-345.
- WHITE Jr. Lynn, 1967, « The historical roots of our ecological crisis », *Science*, vol. 155, n° 3767, p. 1203-1207.

