

(Ne pas diffuser svp)

Reclaim Ecofeminism !

« *If I can't dance in your revolution, I'm not coming* »

« *This book is a book of hope, a book about healing wounds and about believing in your own strength, believing in the courage to do things together, to change and transform daily politics nonviolently. This book is about global ecological sisterhood !* »

Le 17 novembre 1980, deux mille femmes se dirigent vers le Pentagone. Elles portent quatre mascottes qui ressemblent à d'énormes poupées de carnaval et la plupart d'entre elles sont déguisées et maquillées. Leur attirail exprime la colère, la tristesse, mais également la joie. En arrivant, elles érigent des pierres tombales pour toutes celles qui sont mortes à cause de cette machine de guerre et de productivisme. On peut y lire les noms d'Anne Frank, de Marilyn Monroe, ou encore de femmes tuées au Vietnam. Les poupées rythment la procession. Celle du deuil d'abord, en blanc, accompagnée de silence et de pleurs, puis celle de la colère, rouge, à laquelle se joignent des cris, des tambours et un vacarme considérable. Vient alors la poupée dorée de *l'empowerment* : les femmes encerclent le Pentagone. Certaines munies de balais en nettoient les entrées et tissent d'énormes toiles devant ses portes avec du fil de laine, d'autres maudissent ce lieu de terreur et de mort et lui jettent un sort. Enfin, lorsqu'arrive la poupée du défi, habillée de noir, les femmes se regroupent pour lire leur déclaration d'unité écrite collectivement en amont de cette action, qui commence ainsi : « Nous nous rassemblons au Pentagone, ce 17 novembre car nous avons peur pour nos vies. Peur pour la vie de cette planète, notre terre, et pour la vie de nos enfants qui sont notre avenir humain (...) Nous sommes entre les mains d'hommes dont le pouvoir et la richesse les ont séparés non seulement de la réalité quotidienne mais aussi de l'imagination. Nous avons bien raison d'avoir peur. » ¹

Connue sous le nom de *Women's Pentagon Action*, c'est l'une des actions les plus spectaculaires des mobilisations écoféministes ayant eu lieu durant les années 1980². Pendant plus d'une décennie, des centaines ou plutôt des milliers de femmes venant du mouvement pour la paix, du mouvement *wicca*, du mouvement écologiste, comme

¹ Je dois le détail de ces informations au travail d'archives de Benedikte Zitouni restitué lors d'une table ronde à Beaubourg, dans le cadre du cycle de conférences « Habiter, rêver et lutter dans un monde en crise », Centre Pompidou, 14 mai 2014 ; voir aussi sur le détail de cette action le texte d'Ynestra King dans ce volume.

² Sur l'histoire de ces mobilisations, voir Barbara Epstein, *Political Protests and Cultural Revolution: Non Violent Direct Action in the 1970s and 1980s*, University of California Press, 1991, ainsi que ma chronologie proposée en annexe de la réédition de Starhawk, *Rêver l'obscur. Femmes, magie et politique*, Cambourakis, 2015.

encore du mouvement pour la libération des femmes vont se rassembler et multiplier les mobilisations antinucléaires au cours desquelles elles vont progressivement s'appeler écoféministes. Ces mobilisations n'étaient pas structurées ni organisées en amont par un parti ou des syndicats, mais furent le fait d'activistes *ad hoc* réunies en groupes d'affinité, composés de connaissances et d'amies se réunissant pour échanger des idées et des envies politiques. Ce mode d'organisation explique en partie l'extraordinaire liberté dont elles ont fait preuve dans ces temps particulièrement sombres.

On ne comprend pas ce mouvement et courant d'idées qu'est l'écoféminisme si l'on ne prend pas en compte le contexte politique des années 1980 dans lequel il émerge : celui de la course à l'armement nucléaire liée à la guerre froide, à laquelle s'ajoute la publication du rapport du Club de Rome, des déforestations massives sur plusieurs continents ou encore plusieurs famines sur le continent africain, soulignant le début d'une crise écologique nous obligeant à revoir tout notre système de valeurs comme politique. Face à cette menace nucléaire et à la peur voire la terreur d'un avenir irradié comme à la détresse de léguer un monde en ruine, ces femmes ont résisté au désespoir à travers la joie et la puissance d'agir que procure l'action politique. Elles ont répondu à ces temps apocalyptiques en inventant des formes d'actions collectives spécifiques, féministes ou plutôt écoféministes. Pendant quelques heures, plusieurs jours voire plusieurs années, de façon très largement non mixte, des centaines de femmes ont bloqué des centrales nucléaires, des centres de recherche sur le nucléaire militaire, des sites d'essais nucléaires, sont montées sur des silos dans lesquels étaient entreposées des têtes nucléaires, ont fait des rituels, des danses spirales, ont joué du tambour, chanté, hurlé, se sont enchaînées aux grilles de ces institutions, les ont décorées, cadenassées, sciées, se sont allongées devant pour en bloquer le passage, ont campé à côté pendant des semaines, des mois voire des années ; ont écrit des poèmes, des récits de ces actions, des déclarations d'unité, des chansons, ont organisé des meetings, se sont formées à la non-violence féministe, ont pleuré, ri, se sont réconfortées, aimées, *etc.*³

Ces mobilisations se sont accompagnées de textes écrits souvent par les mêmes femmes qui en étaient à l'origine ou y participaient. Aucun de ces textes ne propose de définition savante et abstraite de l'écoféminisme, certains n'emploient même pas le terme, mais chacun à sa façon s'efforce plutôt de formuler ce qui s'est fabriqué lors de ces mobilisations, ce qu'elles y ont appris, et cherche à rendre sensibles les connections qu'elles ont commencé à construire collectivement contre la mise à distance des manières dominantes de penser à l'origine de cette situation. C'est de manière empirique et non *a priori* que sont connectées dans ces textes les enjeux féministes et écologiques – à travers la redécouverte de l'histoire de la destruction croisée, au cours de la modernité, des femmes et de la nature ; à travers la reconnaissance de points de passage entre leur peur d'anéantissement devant l'utilisation du nucléaire et la peur quotidienne des femmes d'être insultées, agressées, violées ; à travers encore la prise de conscience de l'importance de fabriquer de la confiance et de l'estime de soi pour espérer pouvoir répondre à cette situation d'une manière sensible.

³ Pour des récits de l'intérieur de ces mobilisations, voir par exemple Starhawk, *Rêver l'obscur*, *op. cit.* ; Ynestra King, « Si je ne peux pas danser... », dans ce volume.

Ce ne sont pas des textes *sur* l'écoféminisme, mais des textes écoféministes, pour lesquels l'écriture semble constituer un des lieux d'élaboration, ne se contentant pas d'affirmer de manière distanciée ce qu'est voire ce que devrait être l'écoféminisme, mais participe à instaurer cette prise particulière. Il en résulte des textes hybrides, de style et de nature variés, à cheval sur plusieurs disciplines, mélangeant théorie, poésie, thérapie, histoire, fiction, politique, *etc.* Cette dimension expérimentale et créative du corpus écoféministe, trop souvent ignorée – parce qu'étrange, non académique -, me semble au contraire fondamentale. Ces mêmes femmes qui ont inventé des formes politiques inédites faisant place aux corps, à l'imagination, à l'esthétique, aux émotions comme encore à la magie, rompant avec les codes traditionnels des manifestations, ont également attaché une attention particulière à la forme donnée à leur propos afin de les exprimer dans des termes différents de ceux que favorise la culture de la mise à distance qu'elles critiquent. Pour le dire autrement, ces textes articulent des dimensions ordinairement distribuées dans des disciplines différentes au sein de notre épistémè moderne – le spirituel avec le spirituel ; le politique avec le politique ; la fiction avec la fiction ; la science avec la science – ayant pour effet d'en diminuer la puissance de contestation comme de transformation. Cette 'poly-articulation', à l'inverse, produit de véritables ovnis partageant tous l'exigence d'un rapport actif à la vérité, ne se sentant pas tenus d'être fidèles à une réalité qui les détruit mais appelant au contraire à la modifier. Ce sont des textes politiques d'abord en ce sens-là, des textes théoriques visant à participer à la transformation du monde, très éloignés d'objectifs académiques.

Cette dimension pragmatique explique à mon sens l'importance de la place du récit dans ces textes. Celui tout d'abord des mobilisations auxquelles leurs auteures ont participé, constituant ainsi leurs propres archives, qui insistent, dans ces temps de dérèglement climatique où l'on peut être tenté de penser qu'il n'existe plus aucune issue désirable, sur ce que certaines ont réussi à créer à une époque de menace nucléaire. Faire le récit de ces mobilisations, c'est tout d'abord le plaisir de partager l'inventivité et l'audace dont elles ont fait preuve ensemble, comme la joie et la puissance collectives que cela fabrique. Mais c'est aussi un choix épistémologique, préférant un mode de pensée et de connaître sensible, qui ne coupe pas les idées de leur milieu ni ne dépolitise l'écoféminisme du fait de le garder connecté à ces luttes. Loin de s'opposer à de la théorie ou à un effort de conceptualisation - ou alors à une théorie abstraite détachée de l'expérience -, la forme du récit engage une (autre) pratique de la pensée ne s'élaborant au contraire qu'à son contact

Cette place du récit s'explique aussi par l'effort commun de ces textes de ne pas se situer dans le registre de la critique, mais de faire émerger cette dernière depuis les mondes distincts qu'ils construisent. *Woman and Nature*⁴ par exemple, un poème en prose de plusieurs centaines de pages, raconte la naturalisation conjointe par la culture patriarcale du monde non humain et des femmes, en réussissant à faire entendre les énoncés qui la portent pour ce qu'ils sont, à savoir non pas des faits scientifiques, des vérités objectives, mais des décisions contingentes, des jugements dépréciatifs et des déclarations de guerre. *When God was a Woman*⁵ fabule un récit féministe des origines s'appuyant sur l'étude des traces archéologiques et historiques dans l'Europe pré-

⁴ Susan Griffin, *Woman and Nature* (1978), Women's Press, 1984. Voir l'extrait de ce texte proposé dans ce volume.

⁵ Merlin Stone, *When God was a woman* (1976), Mariner Books, 1978, traduit aux Editions L'Étincelle, Montréal, sous le titre de *Quand Dieu était femme*.

indoeuropéenne, attestant d'une culture matrifocale agricole organisée autour du culte d'une déesse. Il s'agit ici tout à la fois de réaffirmer cette préhistoire oubliée et contestée, et de contribuer à l'élaboration aujourd'hui d'une culture non patriarcale, dénotant là encore un rapport pragmatique à la vérité. *Rêver l'obscur*⁶ articule récit(s) des mobilisations anti-nucléaires et de l'éradication des sorcières au moment de l'émergence du capitalisme en Europe analysée pour la première fois du point de vue des femmes, et transforme ce qui était devenu un épisode folklorique et anecdotique de l'histoire dominante en un monde, avec ses rites, sa culture, son économie, ses valeurs, *etc.*, s'opposant à celui qui l'a détruit et dont l'auteure revendique avec d'autres l'héritage en se nommant elle-même sorcière⁷.

Les écoféministes semblent avoir senti avant tout le monde notre besoin vital d'« avoir de nouvelles images à l'esprit, de nous aventurer dans un paysage transformé, [comme de] raconter de nouvelles histoires »⁸ pour nous protéger des récits catastrophistes menant à la démission et à l'abandon de toute résistance dans les situations de désespoir. « La culture, écrit Starhawk dans *Rêver l'obscur*, est un ensemble de récits que nous nous racontons sans relâche »⁹ et que l'on combat en fabriquant des récits inconfortables et dérangement au regard de l'imaginaire dominant. Le simple fait de raconter des histoires, n'importe quelle histoire, ne communique pas avec une puissance critique et transformatrice, en particulier dans un régime de vérité où l'on oppose réalité et fiction pour mieux dépolitiser l'imaginaire. La force des textes écoféministes est liée aux types de récits qu'ils fabriquent, qui leur ont valu d'être attaqués pour avoir tenté, précisément, de sortir de notre culture dominante - prédatrice, misogyne, transcendante - et avoir réussi.

Reclaim Women and Nature

« 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 »

⁶ Starhawk, *Rêver l'obscur*, *op. cit.*

⁷ Les (éco)féministes sont les premières à s'être (re)intéressées à cette histoire du point de vue des victimes et non des bourreaux. Outre le très beau chapitre que Starhawk lui a consacré, on peut renvoyer au pamphlet féministe intitulé *Sorcières, Sages femmes et infirmières* (1973), de Barbara Ehrenreich et Deirdre English, Ed. Cambourakis, 2015 ; Mary Daly, *Gyn/ecology*, Women's Press, 1979 ; ou encore *The Death of Nature* de Carolyn Merchant (1980), HarperOne, 1990 ; ainsi qu'au livre de Silvia Federici héritant explicitement de ces textes, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Senonevero / Entremonde, 2014.

⁸ Starhawk, *Rêver l'obscur*, *op. cit.*, p. 129. On ne peut qu'être frappée de la résonance avec l'intérêt renouvelé aujourd'hui pour cette question. Je pense notamment au récent travail de Donna Haraway, « Staying with the trouble : sympoïèse, figures de ficelle, embrouilles multispécifiques », in I. Stengers et D. Debaise (dir.), *Gestes spéculatifs*, Presses du Réel, 2015, dans lequel elle écrit : « nous devons penser : ce qui signifie simplement nous *devons* changer d'histoire » ; mais aussi au travail en cours de Eduardo Viveiros de Castro et Deborah Danowski, « L'arrêt de monde », in E. Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Editions Dehors, 2014.

⁹ *Idem*, p. 60.

L'articulation qu'opèrent les écoféministes entre les femmes et la nature s'élabore au cours de ces mobilisations. Il ne s'agit pas d'abord d'une articulation savante et abstraite entre la question de l'oppression des femmes et la destruction de la nature, mais de l'expérience collective, de centaines voire de milliers de femmes, face à la menace que fait peser sur leur vie et celle de leurs enfants la course à l'armement nucléaire liée à la guerre froide, de leur colère devant cette mainmise sur leur vie et leur avenir, et de la volonté de faire quelque chose plutôt que subir seule de manière isolée et passive cette terreur, de penser ensemble, pour essayer de répondre à la question « comment en sommes-nous arrivées là ? » et « que pouvons-nous faire et comment ? »¹⁰.

Des militantes féministes également impliquées dans le mouvement antinucléaire se réunissent alors pour parler de l'emballage de la course à l'armement nucléaire entre bloc de l'est et bloc de l'ouest, de l'idéologie techniciste, militariste et viriliste à l'œuvre dans les discours publics, et se mettent à faire le lien entre leurs engagements respectifs à l'intérieur de ces deux mouvements. Pour reprendre les termes de l'une d'entre elles, c'est la même société qui valorise une culture de guerre et dans laquelle les femmes peuvent être violées, insultées, agressées, aussi bien chez elles que dans la rue¹¹; c'est la même culture qui entretient un rapport de destruction à l'égard de la nature et de haine envers les femmes, c'est donc cette culture dans son ensemble qu'il s'agit de changer.

Ces deux formes d'oppression ne sont en effet pas seulement factuellement contemporaines, mais sont liées entre elles, à savoir que l'une s'appuie sur l'autre et inversement, tel un ruban de Möbius : les femmes sont inférieures (mais aussi irrationnelles, plus sensibles, impures, *etc.*) parce qu'elles seraient plus proches de la nature et la désacralisation – mais donc aussi l'exploitation - de la nature s'appuie sur sa féminisation. Cette double dévalorisation des femmes et de la nature prend place au sein du dualisme nature/culture qui caractérise fondamentalement notre culture et que les écoféministes ont largement contribué à mettre à jour : le monde - ou plutôt notre monde - s'ordonne autour de deux dimensions hiérarchiquement articulées l'une à l'autre, d'un côté la matière, la corruption, l'impureté, le sensible, l'irrationnel, la sexualité, les femmes, la nature ; de l'autre, la raison, l'esprit, la culture, la pureté, la transcendance, le sacré, les hommes.

La réponse classique à cette identification historique et socialement construite des femmes et de la nature a pris la forme d'un rejet critique. Les femmes ne sont pas plus proches de la nature ou plus naturelles que les hommes ; par exemple, les émotions que les écoféministes souhaitent prendre en compte de manière collective dans la sphère politique ne sont pas féminines en tant que telles, elles ont été historiquement associées à la féminité et transmises comme telles, mais concernent en réalité tout le monde. C'est de fait la proposition que font les écoféministes sur cette question : les émotions ne sont pas un domaine réservé aux femmes, au contraire, il est crucial politiquement d'apprendre collectivement à les prendre en compte, hommes et femmes¹². Il en va de même en ce qui concerne une autre dimension de l'identification des femmes à la nature, celle qui porte sur les tâches traditionnelles de reproduction et

¹⁰ *Idem*

¹¹ Ynestra King, « Toward an ecological feminism and a feminist ecology, in J. Rothschild (dir.), *Machina ex Dea: Feminist perspectives on technology*, Pergamon Press, 1983.

¹² Sur cette question, voir Joanna Macy, « Agir avec le désespoir environnemental » dans ce volume.

de maintien de la vie humaine et non humaine : historiquement attribuées aux femmes, elles ne constituent pas plus un domaine réservé aux femmes - il n'existe pas plus de gène du repassage que du soin ou de l'instinct maternel.

L'émancipation des femmes est ici conçue sous la forme d'un arrachement, passant par le rejet de tout ce qui nous rattache à notre corps /au biologique/ à la nature. Et c'est sans doute là que le problème se noue. Pour les écoféministes cette version de l'émancipation risque d'exclure toutes celles qui ne rejettent pas cette identification - le corollaire de cette position critique étant en effet généralement de condamner comme aliénées les femmes qui défendent ces tâches féminines ou féminisées. Or une dimension fondamentale du mouvement écoféministe est son attachement à construire un mouvement populaire (*grassroots*), démocratique au sens de non élitiste, et une position qui exclurait la majorité des femmes est tout à fait inenvisageable. Les écoféministes ont explicitement cherché à construire un mouvement « politique qui soit fidèle *aux femmes et au féminisme* », qui « combine le point de vue de la féminité traditionnelle et du militantisme féministe radical »¹³. Cela les a donc obligées à inventer autre chose qu'un rejet pur et simple de cette identification. Un deuxième problème tient au fait qu'en rejetant cette identification des femmes avec la nature, on sauve les femmes, mais on sacrifie la nature. Pourquoi ? Parce qu'en disant « les femmes ne sont pas du tout naturelles/plus naturelles que... », on sous-entend une version négative de la nature, une version naturalisée. Pour le dire autrement : on ne remet pas en cause le dualisme nature/culture au fondement de cette identification des femmes avec la nature, on passe simplement d'un côté de ce dualisme – celui de la nature où l'on était assignée – à l'autre, celui de la culture. Et cela ne convient pas non plus aux écoféministes qui, en raison de leur sensibilité écologique, ne veulent pas plus abandonner la nature que les femmes.

À quoi peut alors ressembler une articulation positive entre les femmes et la nature, une articulation écofémini/ste ? Pour tenter de répondre à cette question, on peut repartir de ce qui pose problème dans cette identification des femmes avec la nature : ce qui pose problème, ce n'est pas la nature en tant que telle, c'est l'infériorité attribuée à cette nature en raison du dualisme nature/culture. Mais si on sort de ce dualisme ? Pour le dire simplement, les écoféministes sortent de l'identification des femmes avec la nature au sens patriarcal et 'dualiste' de « les femmes sont inférieures parce qu'elles sont du côté de la nature et la nature est inférieure parce qu'elle s'oppose à la culture (et qu'elle est féminine) ». Elles en sortent en se réappropriant à la fois la 'nature' et ce qui est habituellement attribué aux femmes, ce qui est distribué du côté de la féminité. Les écoféministes procèdent en ce sens à ce qu'on pourrait appeler une inversion du stigmat, sauf qu'il s'agit ici d'un double stigmat concernant *et* les femmes *et* la nature, nous faisant nous prendre les pieds dans le tapis en jouant les unes contre l'autre alors que l'enjeu consiste au contraire à tenir les deux ensemble, en retrouvant une conception de la nature non appauvrie, non naturalisée, une version pourrait-on dire écologique de la nature, intelligente, sensible, pour pouvoir revenir sur le lien femmes/nature autrement qu'en le rejetant.

Revenir comment ? Il ne s'agit ni de revenir à une nature originelle, ni à une féminité éternelle - ni d'aucun retour à, ce mouvement étant par définition impossible - ,

¹³ Ynestra King, « Si je ne peux pas danser ... », *art. cit.* Voir aussi sur le refus de cette distinction, le texte de Julie Cook dans ce volume.

mais de se réappropriier (*reclaim*) le concept de nature comme nos liens avec la réalité qu'il désigne. Si l'on devait choisir un geste, un mot capable d'attraper et nommer ce que font les écoféministes, ce serait celui-ci : *reclaim*, un terme que les écoféministes empruntent au vocabulaire écologique, signifie tout à la fois réhabiliter et se réapproprier quelque chose de détruit, de dévalorisé et le modifier comme être modifié par cette réappropriation. Il n'y a ici, encore une fois, aucune idée de retour en arrière, mais bien plutôt celle de réparation, de régénération et d'invention, ici et maintenant¹⁴. *Reclaim* fait partie de ces mots intraduisibles sans perdre une partie de leur richesse et de leur puissance, et pour cette raison, après d'autres concepts féministes (*empowerment* ou *care*), il est en train de passer dans une forme d'usage courant dans la langue française. (Je me permettrai donc de l'employer sans le traduire ou de l'insérer entre parenthèses pour en signaler la présence).

Une des principales difficultés lorsque l'on cherche à se réapproprier (*reclaim*) un lien non critique avec le concept de nature comme avec ce qui relève ordinairement de la féminité tient au fait que ces « zones d'expérience dévastées »¹⁵ ont été très largement accaparées depuis des décennies, sinon des siècles, par une pensée de droite et abandonnées simultanément par la gauche qui n'a pas réussi à les défendre sans donner précisément l'impression de défendre des valeurs réactionnaires¹⁶. Les écoféministes états-uniennes n'ont pas le même passé que nous, européen.ne.s, et cela peut expliquer qu'elles aient eu moins de difficulté à revendiquer (*reclaim*) la nature - elles parlent plutôt de la terre -, pas seulement quelques espaces soi-disant vierges et sauvages, mais toute la terre, celle qui a été détruite et polluée comme celle qui a été préservée, celle que l'on cultive comme celle que l'on habite¹⁷. De la revendiquer comme vivante, comme sacrée aussi, le sacré ne renvoyant pas ici à un rapport contemplatif, mais pouvant être entendu comme une « catégorie de conservation »¹⁸ engageant un usage non prédateur, un rapport de soin et de guérison, à l'instar de celui que l'on trouve dans la permaculture¹⁹, prolongement sous une autre forme de l'écoféminisme. De la revendiquer aussi comme Mère ou même comme amante pour d'autres, autant de façons de recréer des liens avec le monde vivant dont nous faisons partie, *en dehors*, à côté de la dichotomie empoisonnée nature/culture.

¹⁴ Sur cette notion et son introduction en langue française, Maria Puig, *Politiques féministes et construction des savoirs : « penser nous devons ! »*, L'Harmattan, 2012 ainsi que Isabelle Stengers et Philippe Pignarre, *La sorcellerie capitaliste*, La découverte, 2007. Voir aussi, dans ce volume, le texte de Joanna Macy.

¹⁵ I. Stengers, P. Pignarre, *La sorcellerie capitaliste*, op. cit.

¹⁶ C'est la thèse de Polyani dans son livre *La grande transformation* (1944) : les mécanismes de l'Europe pour se protéger contre le capitalisme ont complètement déraillé et l'ont conduit au fascisme, et parmi les choses qui ont déraillé, on peut compter l'accaparement par l'aristocratie de la nature qui en a fait un socle identitaire, au lieu que naisse un mouvement de gauche de défense de la terre (défense des communs, d'une économie de subsistance) lors de la destruction/exploitation de cette dernière par la bourgeoisie. Sur cette question, voir Pierre Charbonnier, « Le socialisme est-il une politique de la nature ? Une lecture écologique de Karl Polyani », *Incidence II*, 2016.

¹⁷ Le premier recueil de textes écoféministes paru en 1983 s'intitulait *Reclaim the Earth: Women speak out for Life on Earth* (L. Caldecott and S. Leland dir, Women's Press).

¹⁸ Maria Mies et Vandana Shiva, *Ecoféminisme*, Editions L'Harmattan, 1992.

¹⁹ Le terme permaculture est la contraction de « permanent agriculture ». Il désigne une pratique créée dans les années 1970 visant à inventer une agriculture durable, très économe en énergie et respectueuse des êtres vivants, à l'opposé de l'agriculture intensive majoritaire dans le monde et son cortège de pesticides, de terres détruites et infertiles, d'expropriation des petits agriculteurs/trices et de paupérisation du plus grand nombre. Starhawk en est l'une des figures majeures aujourd'hui.

Ce lien passe aussi par le fait de se réapproprier ce qui a été distribué du côté de la féminité puisque c'est par là que les femmes ont été identifiées à la nature. Le ravage de cette zone d'expérience, de cette écologie mentale dirait Guattari, est au moins aussi important que celui de la nature, le capitalisme constituant une défaite historique pour les femmes, loin de l'image inaltérable d'une émancipation de ces dernières accompagnant naturellement l'ordre du progrès²⁰. Se réapproprier ce qui relève de la féminité, c'est d'abord apprendre à aimer son corps contre la haine de la culture patriarcale – apprendre à ne pas dénigrer ses menstruations, son pouvoir de donner la vie, l'entrée dans la ménopause ; aimer tous les corps de femmes, les pleins, les longs, les courts, les vieux, les jeunes, comme encore nos désirs sexuels multiples. Cette importance donnée au corps, au corps féminin, est une façon de nous réapproprier la part biologique de notre existence, là encore, pour sortir du dualisme nature/culture nous demandant de choisir entre un corps sans esprit et un esprit sans corps. Aucun déterminisme ici, ni aucun essentialisme, aucune injonction à avoir ou ne pas avoir d'enfant, aucun destin biologique ou encore aucune identité de sexe ou de genre prescrite, mais la revendication et l'affirmation d'une puissance d'agir et de penser sensible. Comment se (re)connecter au monde, de manière responsable, si l'on doute de ses propres sensations, de ses propres expériences, de sa propre existence ? La force de l'écoféminisme est d'avoir réussi à retourner cette association négative des femmes avec la nature propre à notre culture patriarcale, qui nous coupe de nous-mêmes comme de la nature/terre, en objet de revendication et de lutte politique qui concerne potentiellement tout le monde : oui, bien sûr, les femmes sont proches de la nature, oui bien sûr les femmes font partie de la nature, et on vous souhaite de vous en souvenir aussi, et si les hommes le rejettent, c'est qu'ils ont un problème !

L'écoféminisme transforme encore une autre dimension tout aussi importante de cette association négative des femmes et de la nature concernant les tâches quotidiennes de subsistance et de maintien de la vie que l'on rassemble communément sous le nom de reproduction, en affirmant que ces questions sont des questions écologiques, et sont même les questions écologiques par excellence²¹. Faire de l'écologie un enjeu de reproduction au sens large, de reproduction sociale, renvoie à l'ensemble des conditions sociales, économiques, biologiques, culturelles, politiques ou encore affectives, nécessaires à la création et à l'entretien des communautés humaines et non humaines. Il ne s'agit pas plus ici de justifier le rôle prédominant des femmes dans l'effectuation de ces tâches domestiques que de chercher à leur faire une place au sein de l'économie capitaliste qui les a totalement invisibilisées tout en s'appuyant très largement sur elles pour accumuler des richesses, et de dénaturiser pour le coup ce travail, de changer de perception, de culture, à l'égard de tous ces gestes qui font littéralement tenir le monde, de les écologiser, les politiser, de changer de paradigme.

²⁰ Pour une histoire du capitalisme du point de vue des femmes, voir Silvia Federici, *Caliban et la sorcière*, *op. cit.*

²¹ Maria Mies et Vandana Shiva, *Ecoféminisme*, *op. cit.* ; voir aussi Giovanna Di Chiro, « Ramener l'écologie à la maison », in E. Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, *op. cit.*,

« 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 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 »

L'histoire de ces mobilisations antinucléaires tout comme la profusion de textes politiques, théoriques ou poétiques qui en ont résulté et dont nous présentons un aperçu dans ce volume, sont mal connues voire pas connues du tout en France. Comment l'expliquer, alors qu'il s'agit du plus grand mouvement antinucléaire qui ait eu lieu aux Etats-Unis et que l'écoféminisme, aussi critiqué soit-il, est un courant d'idées connu en France ? Il faut pour cela, faire un détour par une autre histoire.

Au tournant des années 1990, alors que prennent fin la plupart des mobilisations écoféministes antinucléaires au sortir de la guerre froide, 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. Ce qui relevait de sensibilités distinctes voire de « divergences solidaires »²² à l'intérieur du mouvement écoféministe dans les années 1980 devient, dans la sphère académique, incompatible voire même contradictoire. Les points de partage sont à ce stade de cette présentation en partie connus : ils portent d'une part sur l'essentialisme supposé de l'écoféminisme ; sur la soi-disant faiblesse théorique du corpus de textes contemporains des mobilisations écoféministes ; et enfin, on va y venir, sur l'importance de la dimension spirituelle de l'écoféminisme. Julie Cook, dans l'un des rares textes critiques de l'institutionnalisation de l'écoféminisme et de ses effets sur ce dernier, pointe très bien ce qui est en train de se jouer ici, à savoir la reconfiguration de l'écoféminisme de sorte à ce qu'il devienne soluble dans l'académie, s'appuyant sur son partage en deux entités distinctes d'où provient l'idée désormais inébranlable qu'il existe deux écoféminismes – l'un académiquement compatible et l'autre infréquentable²³. Peu de courants d'idées ont été aussi violemment critiqués que l'écoféminisme. Rarement l'académie a exigé de tels actes de loyauté lors de l'introduction d'un objet non académique en son sein, donnant lieu à des textes tortueux et torturés commençant par une critique souvent violente de l'écoféminisme, pour revenir ensuite sur ces critiques et proposer une version finalement assez proche de ce qu'ils avaient si violemment rejeté²⁴.

Une grande partie des livres et articles académiques publiés au cours de cette période sont consacrés à proposer une définition abstraite de l'écoféminisme, coupée de tout lien avec sa propre histoire, sans référence à ces mobilisations antinucléaires comme à la profusion de textes qui les ont accompagnées. L'écoféminisme devient une idée qui ne renvoie qu'à elle-même et à son origine étymologique, quand il n'en vient pas

²² Maria Puig de la Bellacasa, « Divergences solidaires. Autour des politiques féministes des savoirs situés », *Multitudes*, n°12, 2003/2

²³ Julie Cook, « La colonisation de l'écoféminisme par la philosophie », dans ce volume ; voir aussi sur ce point, Maria Mies, « La recherche féministe : science, violence et responsabilité » in Maria Mies et Vandana Shiva, *Ecofeminisme*, op. cit.

²⁴ Parmi d'autres, voir Janet Biehl, *Rethinking Ecofeminist Politics*, South End Press, 1991 ; Joni Seager, *Earth Follies: Feminism, Politics and the Environment*, Earthscan, 1993 ou encore Chris Cuomo, *Feminism and Ecological communities*, Routledge, 1997.

à désigner le mauvais écoféminisme, vis-à-vis duquel celles qui souhaitent s'en démarquer substituent d'autres dénominations - environnementalisme féministe ; féminisme écologique²⁵. En philosophie, la réflexion écoféministe est reformulée dans le champ de l'éthique environnementale. Il s'agit alors d'élaborer une éthique environnementale féministe en spécifiant ses points de divergence avec les éthiques environnementales existantes. La dimension politique est absente - ou symbolique - tout comme les références au corpus de textes non académiques²⁶. Il y a bien sûr des exceptions notables, comme les livres de Noël Sturgeon et Mary Mellor qui proposent une histoire autant qu'une définition de l'écoféminisme à partir du mouvement antinucléaire et des textes de l'époque. Il faut aussi citer le livre de Maria Mies et Vandana Shiva qui réaffirme un écoféminisme politique et l'unité de ce dernier, ou encore celui d'Ariel Salleh, qui est un de ceux qui a été le plus loin dans la problématisation et les enjeux de l'articulation écoféministe femmes/nature, mais qui reste très largement inconnu en France parce que non traduit²⁷.

Je voudrais m'arrêter sur cette accusation d'essentialisme portée à l'encontre de l'écoféminisme, et bloquant encore aujourd'hui l'accès à ce dernier pour un grand nombre de personnes. Si cette question traverse toute la pensée féministe, elle semble avoir pris une importance spécifique au sein de l'écoféminisme du fait qu'ici ce soit l'écoféminisme en tant que tel qui est concerné : il y a suspicion *a priori* à l'égard de la nature de l'articulation qui y est faite entre femmes et nature en raison de la crainte de voir répété le discours patriarcal dominant, articulé précisément autour de l'idée que les femmes sont (plus) proches de la nature. Pourquoi en parler maintenant et non lorsque j'explicitais cette articulation au sein de l'écoféminisme ? En premier lieu parce que cette accusation d'essentialisme vient après, et en second lieu, parce qu'elles ont tellement été soudées l'une à l'autre qu'il semblait pour cette raison important de montrer que cette articulation peut être pensée en dehors de toute référence à cette conception. Cela ne veut pas dire que les écoféministes étaient toutes d'accord sur les façons de concevoir cette articulation, ni qu'il n'y avait pas de débat au sein de l'écoféminisme sur l'essentialisme, mais précisément, il s'agissait de divergences au sein d'un même mouvement, ne les faisant pas perdre de vue le combat qui les réunissait. C'est une fois l'écoféminisme dépolitisé, transformé en Idée, que cette question a pu devenir un opérateur de division.

²⁵ Par exemple, voir le titre de l'article de Warren sur l'écoféminisme, « The Power and the Promise of Ecological Feminism » [Le pouvoir et la promesse du féminisme écologique], mal traduit de ce point de vue par : « Le pouvoir et la promesse de l'écoféminisme », in *Multitudes*, 36, 2009. Sur Warren, voir note suivante. On considère généralement que c'est à une féministe française, Françoise d'Eaubonne, que l'on doit le concept d'écoféminisme, introduit dans un texte de 1974 intitulé *Le féminisme ou la mort*, Editions Horay. Il semblerait en réalité que ce terme ait été inventé par plusieurs personnes au même moment (communication personnelle d'Ariel Salleh).

²⁶ Je renvoie ici principalement au travail de Karen Warren, aussi bien comme philosophe qu'éditrice, et celui de Val Plumwood. Le choix de ne pas avoir traduit dans ce volume de textes de ces deux auteures tient à la fois au fait que ce sont les seules à avoir déjà été traduites (cf. bibliographie en fin de volume), mais aussi à l'occasion donnée, avec ce recueil, de rendre accessible - et visible - d'autres textes que les leurs qui, en France, sont souvent pris pour le tout de l'écoféminisme. Ces dernières ne sont pas responsables de cette situation, mais l'absence quasi systématique dans leur travail de références aux textes écoféministes des années 1980 comme aux mobilisations qui les ont accompagnés n'a pas aidé à situer celui-ci dans le corpus plus large de l'écoféminisme.

²⁷ Noël Sturgeon, *Ecofeminist nature*, Routledge, 1997 ; Mary Mellor, *Feminism and Ecology*, Polity Press, 1997 ; Maria Mies et Vandana Shiva, *Ecofeminisme*, op. cit. ; Ariel Salleh, *Ecofeminism as politics*, Zed Books, 1997.

Pourquoi cette obsession anti-essentialiste, cette chasse aux sorcières essentialistes ? Pas un texte sur l'écoféminisme écrit dans les années 1990 qui n'y ait consacré plusieurs pages. Tout ce qui ressemble à une forme de naturalisation est disqualifié. Sans aucune analyse ni contextualisation, par la simple force de la monstration, les textes académiques sur l'écoféminisme ont multiplié les extraits de textes dits essentialistes pour s'en démarquer et formuler par contraste un écoféminisme purifié. Les textes cités sont toujours les mêmes, parmi lesquels on trouve ceux déjà mentionnés de Griffin et de Starhawk mais aussi de Daly, Radford Ruether ou Spretnak²⁸. Les citations choisies célèbrent le corps des femmes et le pouvoir lié à leurs seins, leur utérus, affirment un lien positif entre les femmes et la nature ou se réfèrent à la déesse. Qu'est-ce qui s'est passé pour que toute référence au corps, i.e. au corps féminin, soit devenue impossible ? Pour qu'on ne puisse plus dire « j'ai des seins », « j'ai un vagin », sans que cela suscite immédiatement des hurlements scandalisés ? Cette impossibilité dit en creux l'extrême violence de cette double naturalisation, de la nature et des femmes, qui nous a fait rejeter et notre corps et le monde vivant. Je viens de là : pendant des années la seule façon que j'ai trouvée pour m'extirper de ce piège à deux faces a consisté à tout rejeter. Quand j'ai découvert Starhawk il y a maintenant presque dix ans, j'ai été bouleversée physiquement et politiquement par l'intelligence sensible de son pragmatisme politique et féministe. Mais restait ce lien que je ne comprenais pas et passais sous silence à défaut d'être capable de le défendre. Le trajet m'amenant à comprendre ce que les écoféministes réussissaient à faire ici m'a pris des années ; il me manquait pour cela de distinguer fermement le concept de nature *des opérations de naturalisation* et d'articuler l'identification femmes/nature au mouvement de *reclaim*. À partir de là seulement, j'ai pu comprendre comment les écoféministes pouvaient se réapproprier (et non revenir à) cette identification – elles ne s'identifiaient pas à la même chose. Outre nous libérer de cette menace d'essentialisme terrorisante, cette réappropriation nous dégage aussi de l'injonction au constructivisme qui l'accompagne et est susceptible de se retourner contre nous lorsque nous ne sommes plus attentif.ve.s à ses effets mais l'utilisons de façon absolue. Comme l'a noté une féministe américaine à propos de ce débat académique infini, « l'anti-essentialisme pourrait bien être devenu le plus grand obstacle à un travail politique »²⁹.

Si les textes écoféministes ne sont pas essentialistes, que font-ils alors ? Il n'y a pas qu'une seule manière d'en rendre compte ; j'ai en proposé une plus haut sans recourir à cette notion, d'autres s'y réfèrent dans une version plus académique mais non dépolitisée, en s'inscrivant dans le sillage d'un essentialisme stratégique³⁰. Pour le dire rapidement d'abord, depuis ce point de vue, l'essentialisme soi-disant contenu dans le

²⁸ Mary Daly, *Gyn/ecology*, op. cit. ; Rosemary Radford Ruether, *New Woman, New Earth* (1978), Beacon Press, 1995 ; Charlene Spretnak (dir.), *The Politics of Women's Spirituality*, Reissues, 1981.

²⁹ Mary Russo citée par Naomi Shor, « This Essentialism which is not one » (1989) in *Bad Objects: Essays Popular and Unpopular*, Duke University Press, 1995. Il y aurait un travail comparatif à faire entre le '*naturalistic turn*' des nouvelles matérialistes et la position écoféministe sur l'antinaturalisme. Sur le nouveau matérialisme, voir par exemple Iris van der Tuin, « New feminist materialisms », *Women's Studies International Forum*, vol. 34, n°4, 2011 ; Lena Gunnarsson, « The naturalistic turn in feminist theory: a marxist-realist contribution », *Feminist Theory*, vol. 14, n°1.

³⁰ Par exemple, Noël Sturgeon, op. cit. Sur l'essentialisme stratégique, voir Diane Fuss, *Essentially Speaking*, Routledge, 1989 et Gayatri Spivak, *En d'autres mondes. En d'autres mots. Essais de politique culturelle* (1987), Payot, 2009.

propos 'naturalisant' des écoféministes peut être lu comme un constructivisme³¹. Cet 'essentialisme constructiviste' prend plusieurs formes et a plusieurs usages, notamment de proposer des façons positives de parler des femmes, passant par la revalorisation du corps féminin comme de la relation de ces dernières à la nature. Au lieu d'y voir l'affirmation d'une essence et la réitération du discours patriarcal, il faut lire ces textes comme des actes de guérison et d'émancipation (*empowerment*), des tentatives pragmatiques de réparation culturelle face à des siècles de dénigrement des femmes et de reconnexion à la terre/nature. C'est le style des textes écoféministes finalement qui pose problème, un style non argumentatif, non constructiviste, faisant dire à Elizabeth Carlassare, l'une des rares chercheuses à avoir critiqué cette accusation d'essentialisme, que cette dernière sert à privilégier certaines pratiques discursives (académiques) comme certaines façons de connaître (dominantes) sur d'autres. Il n'y a pas deux écoféminismes, l'un essentialiste et l'autre pas, mais un seul, passant par différentes épistémologies, constructivistes ou pas, différents registres, argumentatifs, poétiques, descriptifs, etc., qu'il importe de tenir unifiés comme il s'est toujours lui-même présenté, parce que c'est ainsi qu'il est vivant, puissant, dérangeant, politique. Comme l'a écrit Susan Griffin, « *L'essentialisme ne constitue pas une dimension fondamentale de l'écoféminisme. Il s'agit plutôt d'une sorte de monstre, de créature chimérique qui contient toutes les pensées et émotions terrifiantes de ceux qui portent l'accusation* »³².

On pourrait reformuler le problème autrement : ce mouvement semble avoir surpris tout le monde par la façon dont les femmes qui le composent ont répondu à la situation d'urgence dans laquelle elles se trouvaient en allant chercher des ressources là où l'on ne s'y attendait pas, du côté du corps, de l'articulation femmes/nature, de la spiritualité, sans demander l'autorisation ni aux féministes ni aux écologistes, ni à l'académie. La violence et l'acharnement des critiques qu'il a connu et connaît encore peuvent être entendus comme autant de façons de lui faire payer cette audace. La reprise partielle de l'écoféminisme par l'académie, en le coupant des problèmes auxquels il répondait comme en inventant d'autres qui ne sont pas les siens, non seulement ne permet pas de comprendre en quoi ce que ces femmes ont fabriqué là a pu faire événement face à la situation de terreur nucléaire, mais passe à côté des enjeux politiques portés par l'écoféminisme. Comment hériter aujourd'hui de ce mouvement sans couper une nouvelle fois une partie des fils qui le composent³³ ?

J'appartiens moi-même à ce monde académique et prendre la décision de faire ce livre est une responsabilité qui m'engage. J'ai souhaité faire relais à mon tour et rendre accessibles certains textes écoféministes des années 1980 s'adressant à nos corps comme à nos âmes. Le choix n'était pas simple, forcément partiel, j'ai pris le parti de tenter de dresser un paysage, de rendre sensible une tonalité d'affects, d'engagements, de problèmes, de construire autrement dit une objectivité située. Ce livre ne s'adresse pas qu'à un public académique, mais cherche à renouer avec la force de l'écoféminisme qui lui a valu d'intéresser et de concerner un public hétérogène. Les ressemblances entre la situation dans laquelle l'écoféminisme a émergé et la nôtre aujourd'hui sont

³¹ Elizabeth Carlassare, « L'essentialisme dans les textes écoféministes », dans ce volume

³² Susan Griffin, « Ecofeminism and Meaning », in K. Warren, *Ecofeminism: women, culture, nature*, Indiana University Press, 1997 (ma traduction).

³³ Je reprends cette image du fil à Stengers prolongeant Haraway, « Jeux de ficelles avec Haraway », colloque *Staying with the trouble, avec Donna Haraway*, Université de Liège, 26 octobre 2016 (actes à paraître).

frappantes. Celle d'abord d'une menace inouïe, concernant la possible destruction de la terre, ou plutôt le régime d'existence de cette dernière le plus favorable à notre égard, dans un cas par une guerre nucléaire, dans l'autre par l'accélération d'un dérèglement climatique en cours et ses conséquences sociales dramatiques, menace à laquelle s'ajoute celle, très réelle, d'une multiplication d'accidents nucléaires. Mais la ressemblance entre ces deux situations se situe aussi au niveau des affects qui les accompagnent, à savoir un sentiment d'impuissance mêlé à un sentiment de peur voire de terreur, comme encore un sentiment de tristesse et de colère. Sentiment d'impuissance face à l'ampleur de la menace ; sentiment de peur devant le pire à venir ; de tristesse aussi, immense, devant la destruction de ce monde que nos enfants ne connaîtront pas ; de colère encore devant ce ravage sans fin. Face à cela, il ne s'agit pas de se tourner vers l'écoféminisme comme s'il détenait la solution aux problèmes d'aujourd'hui, mais de nous rappeler la possibilité de répondre collectivement à une situation catastrophique et la puissance d'une telle réponse ; de nous faire sentir l'importance aussi cruciale que contre-intuitive, dans cette situation, de nous reconnecter à nous-mêmes comme de créer de nouvelles visions ; de nous inciter enfin à nous demander ce que nous nous voulons, ce qui nous rend puissant.e.s, et à l'inventer.

« *A l'aube des religions, dieu était femme. Vous en souvenez-vous ?* »

« *We do not believe in the goddess, we connect with her* »

Si l'on ne coupe pas les fils qui composent l'écoféminisme, qu'en est-il alors de la dimension spirituelle de ce dernier ? C'est l'autre point d'incompréhension majeur concernant ce mouvement qui explique en partie le rejet que l'écoféminisme a connu en France, et plus généralement dans une certaine tradition de gauche anticléricale³⁴. Pour le dire rapidement d'abord, face au postulat d'une incompatibilité de principe entre religion et émancipation, la dimension spirituelle de l'écoféminisme ne peut être comprise que comme un retour à l'obscurantisme. Cette dimension est pourtant constitutive de ce mouvement et courant d'idées. Toutes celles qui connaissent ce mouvement ou y ont participé s'accordent à souligner l'importance de la spiritualité féminine/ste dans ces mobilisations bien au-delà des cercles de femmes se revendiquant néopaïennes, et l'on peut en dire autant à propos de l'influence des textes d'(éco)féministes néopaïennes comme Daly, Stone, Ruether, Starhawk ou encore Spretnak et Christ³⁵. Là encore, vouloir opposer un écoféminisme néopaïen³⁶ à un écoféminisme athée n'est pas pertinent, quand bien même toutes les écoféministes ne sont pas néopaïennes, et faire l'impasse sur cette dimension nous couperait d'un des apports majeurs de ce mouvement comme d'une de ses sources principales.

³⁴ C'est le cas de Janet Biehl, compagne de Bookchin et écosocialiste elle-même, dont le livre *Rethinking Ecofeminist Politics*, *op. cit.* est le plus violent à l'encontre de l'écoféminisme, en particulier sur sa dimension spirituelle.

³⁵ Sur cette question, voir Barbara Epstein, *Political Protest and Cultural Revolution*, *op. cit.*, chap. 5.

³⁶ Appelé culturel par celles qui veulent s'en démarquer mais non par celles qui sont ainsi désignées (voir E. Carlassare, *art. cit.*, qui a attiré mon attention sur ce point).

Une façon d'entrer en contact avec cette dimension de l'écoféminisme pourrait être de passer par une comparaison : les écoféministes ont fait avec la religion ce que les féministes font à la même époque avec l'anthropologie, la psychanalyse et feront un peu plus tard avec les sciences : elles en proposent une critique radicale tout en refusant de se couper de sa puissance³⁷. Carol Adams et Carol Christ racontent comment, au début des années 1970, alors qu'elles sont plusieurs à vouloir étudier l'histoire des religions et les textes sacrés, elles se confrontent au sexisme de leurs professeurs comme à la misogynie des textes étudiés et décident alors de former de petits groupes de travail offrant un espace pour étudier différemment ces textes, avant de commencer à donner elles-mêmes des cours sur les femmes et la religion (ou plutôt les religions) et à écrire de la théologie. Au même moment, et pour les mêmes raisons, d'autres comme Starhawk s'intéressent au paganisme et à sa réinvention contemporaine dans le mouvement *wicca* dont elles proposent une version féministe³⁸. Ce travail critique et constructif à la fois vis-à-vis du fondement culturel majeur de notre société qu'est la religion judéo-chrétienne s'inscrit en plein dans le mouvement de contre-culture états-unien ayant émergé au début des années 1960. Toutes les écoféministes ne partageaient pas l'analyse en faveur d'une possible refondation des religions patriarcales voire de l'invention d'une nouvelle tradition spirituelle, néopaienne et féministe, mais elles en partageaient toutes la démarche fondamentalement émancipatrice. On ne comprend pas, encore une fois, sans cela, la place de la spiritualité (féministe) dans ce mouvement et le fait qu'elle ait toujours été défendue par les écoféministes athées³⁹.

De quoi s'agit-il ? Au travers de fictions, de narrations non fictionnelles, de poésies ou encore de théologies, ces femmes vont reconstituer, mille fois et sous mille formes, un des récits au fondement de notre culture qui est celui de la séparation du sacré et du monde, et de l'émergence qui en résulte d'un dieu transcendant à l'origine de la destruction conjointe de la nature et des femmes - la nature devenant sa servante, et symétriquement, les femmes celles de l'homme créé à l'image de ce dieu mâle. Elles le reconstituent pour s'en dégager, en nommant les choses - cette religion est patriarcale ; son dieu est mâle ; elle a dérobé le sacré du monde ; elle hait les femmes ; elle a créé une culture de la mise à distance. C'est au sein des religions patriarcales que les femmes, les corps et la nature ont été reléguées du côté de la matière et ont commencé à être dévalorisées ensemble. C'est au sein des religions patriarcales que l'on a « identifié la chair, la nature, la femme et la sexualité avec le diable et les forces de l'enfer »⁴⁰. Autrement dit, les écoféministes trouvent ici l'origine de l'articulation négative des femmes et de la nature. Rien de nouveau, pourrait-on penser trop vite, en fait si, si l'on ne se trompe pas sur ce que l'on cherche : nommer n'est pas dire le vrai, c'est une opération pragmatique, un acte de magie dit Starhawk. « En nommant ces récits, nous

³⁷ Gayle Rubin, *L'économie politique du sexe* (1975), traduit de l'anglais par N.-C. Mathieu, Cahiers du Cedref, 1998 ; Evelyn Reed, *Féminisme et anthropologie* (1975), Denoël, 1979 ; Sandra Harding, *The Science question in Feminism*, Cornell University Press, 1986 ; Donna Haraway, « Savoirs situés » (1988), in *Manifeste Cyborg et autres essais*, Exils, 2007.

³⁸ Sur cette histoire collective, voir par exemple la préface de Carol Christ et Judith Plaskow (ed), *Womanspirit rising* (1979), HarperOne, 1992 ainsi que celle de Carol Adams (ed), *Ecofeminism and the sacred*, Continuum, 1993. Sur la religion *wicca* et le néopaganisme, voir note 48.

³⁹ Un exemple parmi d'autres, Ynestra King, « Healing the Wounds: Feminism, Ecology and the Nature/Culture Dualism », in Irène Diamond et Gloria Orenstein (dir.), *Reweaving the world*, Sierra Club Books, 1990 ; mais les livres déjà cités d'Epstein, de Mellor et de Sturgeon prennent aussi tout à fait au sérieux cette pratique, dans ses conséquences politiques et subjectives.

⁴⁰ Starhawk, *Rêver l'obscur*, op. cit., p. 41

pouvons voir comment ils nous contraignent, et cette expérience est la première étape vers le changement »⁴¹. Ce que cherchent ici les écoféministes, c'est se réapproprier (*reclaim*) leur/notre historE. Il s'agit moins de connaissance savante que de prendre pleinement conscience de la violence et de la misogynie de cette culture, à rebours de sa minoration quotidienne (« c'est symbolique ! »), pour en sortir, i.e. pour guérir et retrouver du pouvoir de changement (*empowerement*).

Se reconnecter avec ce qui nous rend puissantes passe par la redécouverte du culte de la Déesse pré-indoeuropéen en partie détruit avec l'apparition des grandes religions monothéistes⁴². Toutes les écoféministes ne s'y réfèrent pas, mais ce paradigme culturel est présent partout et connu de toutes. De fait, on peut comprendre l'importance qu'a pu constituer – et constitue toujours – la (re)découverte d'un passé non patriarcal. Que toutes les écoféministes ne lui accordent pas le même intérêt n'enlève pas la force symbolique évidente d'une critique des religions patriarcales et de leur culture qui ne soit pas que de principe mais communique avec une histoire, une histoire dans laquelle les femmes étaient les égales des hommes, participaient au culte, où l'on attribuait un pouvoir spirituel aux menstruations et à la maternité⁴³. Pas besoin d'être néopaïenne pour cela. Et que l'on n'ait pas besoin de cet antécédent historique pour réévaluer nos corps et nos esprits ni, on va y venir, pour honorer la déesse aujourd'hui, ne doit pas nous amener à en minorer l'importance. Le fait que ce culte de la déesse ait existé en particulier dans le berceau culturel du capitalisme patriarcal, est incroyablement puissant, comme la violence des critiques que sa redécouverte a suscité en donne, de fait, la mesure. Cette hypothèse archéologique a été en effet systématiquement attaquée et discréditée sans jamais trouver droit de cité dans l'académie où elle a été réduite à un mythe sans fondement et où les interprétations qui en ont été proposées ont été caricaturées, rendant quasi-impossible tout travail universitaire la concernant⁴⁴.

S'il existe une multiplicité de spiritualités au sein de l'écoféminisme (bouddhiste, protestante, juive, etc.), la réinvention de la religion de la déesse est celle dont l'influence sur ce mouvement fut la plus importante. Cette religion néopaïenne s'inscrit dans le sillage de l'ancien culte de la déesse, mais sous la forme d'une véritable réappropriation (Starhawk parle de *recreation*), et non d'une fidélité littérale à une tradition qui de toute façon a été largement détruite. Elle fait partie du mouvement *wicca*, apparu en Angleterre dans les années 1960 et importé aux USA au sein du mouvement contre-culturel *New Age*, et en constitue la branche féministe radicale. La *wicca* se présente de fait comme la réinvention contemporaine de rituels païens /sorciers qui existaient en

⁴¹ *Idem*, p. 65.

⁴² Outre le livre de Stone déjà cité, on peut renvoyer au travail des archéologues Margaret Murray et Marija Gimbutas (cf. bibliographie) mais aussi à la profusion d'articles sur cette question dans les recueils écoféministes états-uniens. Les écoféministes s'intéressent principalement à la déesse européenne, mais ces recueils comptent aussi de nombreux articles sur les traditions spirituelles '*earth-based*' comme le culte de la déesse dans les autres parties du monde - en Inde et dans certaines cultures africaines et amérindiennes notamment.

⁴³ Sur l'importance du symbole de la déesse pour les femmes, voir Carol P. Christ, « Pourquoi les femmes ont besoin de la déesse », dans ce volume.

⁴⁴ Pour des critiques de ces critiques, voir Charlène Spretnak, « Anatomy of a Backlash: Concerning the Work of Marija Gimbutas » in *The journal of Archeomythology*, vol 7, 2011 ; Anne Larue, « Erudition et folklore : faut-il réhabiliter Margaret Murray ? », in V. Cangemi, A. Corbellari, Ursula Bähler (dir.), *Le savant dans les lettres*, P.U.R., 2014.

Europe au cours des siècles passés, organisés autour du culte de la déesse⁴⁵. Comme le rappelle Starhawk, sorciers et sorcières sont des mots de l'ancienne religion de la déesse, désignant celles/ceux qui honorent la déesse avant de devenir pendant presque trois siècles des chefs d'accusation de satanisme⁴⁶. En ce sens, pour les écoféministes néopaiennes, se nommer « sorcières », c'est tout à la fois *reclaim* (revendiquer et réinventer) cette ancienne religion de la déesse et se présenter comme héritières de ces milliers de femmes brûlées vives pour avoir refusé de plier devant l'éradication de leur monde par celui qui était en train de naître et sa logique de prédation. Elles n'étaient pas obligées d'utiliser ce mot, suscitant malaise et ricanement, mais ce choix est celui d'affronter derrière cela ce que les écoféministes appellent la culture de la mise à distance, à savoir notre culture, qui ne supporte que les mots abstraits, séparés de tout affect comme de leurs conséquences. Se nommer « sorcières », c'est à l'inverse une façon de reprendre contact avec soi et le monde, en se reconnectant avec son histoire, avec l'échec historique des femmes devant la guerre que leur a déclaré le capitalisme, mais donc aussi avec leurs peurs – peur d'être rejetée, peur d'être agressée, peur d'être méprisée, *etc.* -, une façon de se reconnecter à ses émotions, à son propre jugement, à sa propre expérience, et finalement à son propre pouvoir.

Cette question du pouvoir, non pas au sens de 'pouvoir sur', de domination, mais au sens féministe d'un 'pouvoir de pouvoir' (Starhawk parle d'un pouvoir 'du dedans'), est au cœur de la nouvelle religion de la déesse. Pas de chef.fe spirituel.le, pas de hiérarchie, pas de textes sacrés, mais des rituels, des pratiques spirituelles horizontales, individuelles et collectives dénotant une liberté radicale d'interprétation et de pratique comme une dimension foncièrement pragmatique, expérimentale et intéressée à ses effets. Dans les mobilisations contre le pouvoir nucléaire et militariste, les écoféministes ne cherchent pas à prendre le pouvoir mais à se débarrasser du type de pouvoir de ceux qui sont au pouvoir⁴⁷ et, pour cela, la religion de la déesse est une ressource précieuse. Il y a une « connexion naturelle entre un mouvement d'émancipation des femmes et une tradition spirituelle fondée sur la déesse » qui rend aux femmes le droit d'être fortes, puissantes et même dangereuses. C'est à l'intérieur de cercles – non hiérarchiques, qui relient les personnes comme les problèmes entre eux, qui créent un espace bienveillant et sûr (*safe*) - qu'elles forment au cours de ces mobilisations avec toutes celles qui le souhaitent, que les écoféministes néopaiennes font « monter le pouvoir » qui n'appartient à personne, en nommant et transformant leurs peurs individuelles en problème commun, politique ; en nommant ce qui les rend puissantes ; en chantant ensemble dans des danses spirales. Il faut n'avoir jamais participé à un cercle ni à une danse spirale ou ne s'être jamais retrouvé.e la peur au ventre dans un mouvement de protestation, dans une action de désobéissance civile, pour prendre ces femmes de haut. Toutes disent la force de ce qui est produit ici, *i.e.* le fait de devenir capable (*empowering*) collectivement de ce dont personne n'est capable individuellement. Pour les sorcières, la déesse est présente dans leur colère contre la construction de centrales nucléaires et leur décision de faire quelque chose, elle est présente dans la transformation de leurs peurs en actions, dans la danse spirale qui

⁴⁵ La Wicca, inventée par Gerald Gardner et Doreen Valiente, est inspirée notamment du travail de M. Murray sur les pratiques sorcières en Europe. Sur la tradition Wicca, voir Anne-Marie Lassalette-Carassou, *Sorciers, sorcières et néopaiens dans l'Amérique d'aujourd'hui*, P.U.B., 2009.

⁴⁶ Voir *Rêver l'obscur*, *op. cit.* Le livre de Silvia Federici, *Caliban et la sorcière*, *op. cit.* fait malheureusement l'impasse sur la dimension spirituelle des pratiques sorcières.

⁴⁷ Starhawk, *Rêver l'obscur*, *op. cit.*, préface à la première édition française. p. 352.

redonne puissance et joie à tou.te.s celles/ceux qui tentent de faire quelque chose. Si, pour les autres écoféministes, ce qui se passe relève d'un mode uniquement politique, toutes se retrouvent dans le même besoin vital de se battre sur un mode vivant, pulsionnel, intelligent et sensible, un mode non dualiste, qui guérit et transforme.

A la fin de la guerre froide et des mobilisations antinucléaires, les écoféministes néopaiennes ont continué à danser, à lutter et honorer la déesse. Elles étaient là à Seattle, à Gênes, à Québec, au cœur du mouvement altermondialiste dont le cri, « Un autre monde est possible ! », cassant en deux la chape de plomb écrasante du néolibéralisme triomphant, était nourri de cette capacité collective des sorcières écoféministes de résister au désespoir comme au sentiment d'impuissance⁴⁸. Elles étaient là aussi à la Nouvelle Orléans après le passage de Katrina, aux côtés des populations délaissées, préfigurant le nouveau visage du capitalisme à l'heure du dérèglement climatique ; elles sont là encore, dans le mouvement de justice climatique en train de naître aujourd'hui, apprenant à vivre dans un monde en ruine⁴⁹, c'est-à-dire aussi, tentant d'y répondre à leur façon, en travaillant à le réparer sous le regard des catastrophes passées.

*« Embrace our trees
save them from being felled
the property of our hills
save it from being looted »*

J'ai fait le choix de rassembler des textes concernant uniquement le mouvement écoféministe états-unien en raison de sa richesse, ce seul volume m'obligeant déjà à ne proposer qu'un aperçu d'un corpus très vaste, mais il faudrait aussi aller voir les autres grandes mobilisations écoféministes de ces années-là, notamment anglaises, ou encore italiennes et allemandes, et lire les textes qu'elles ont produits, malheureusement difficiles d'accès à ce jour parce que non traduits⁵⁰. Pourquoi alors avoir choisi de mettre un texte de Vandana Shiva sur le mouvement Chipko dans ce recueil ? J'ai fait ce choix parce que cette mobilisation de femmes indiennes en faveur de la sauvegarde de leurs forêts contre leur exploitation industrielle, précédant de quelques années le mouvement écoféministe antinucléaire états-unien, est connu des écoféministes depuis le début et entretient une relation particulière avec ce dernier. Les valeurs et attachements dont se réclament les femmes du mouvement Chipko expriment une culture non opposée ni

⁴⁸ Starhawk, *Chroniques altermondialistes. Tisser la toile du soulèvement global*, Cambourakis, 2016 ; sur le lien avec les sorcières et le mouvement altermondialiste, voir la postface d'Isabelle Stengers, « Un autre visage de l'Amérique ? » dans Starhawk, *Rêver l'obscur*, *op. cit.*

⁴⁹ Anna L. Tsing, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, 2015

⁵⁰ Sur les mobilisations écoféministes anglaises, voir notamment la réédition d'Alice Cook et Gwyn Kirk, *Des femmes contre des missiles. Rêves, idées et actions à Greenham Common*, Cambourakis, 2016 et l'introduction de Benedikte Zitouni. Pour un aperçu des mobilisations écoféministes dans le monde (ou apparentées, voir plus bas), voir Ariel Salleh, « Ecofeminism everywhere », in *Ecofeminism as Politics*, *op. cit.*

pensée comme supérieure à une nature (jugée inférieure), et à l'intérieur de laquelle le lien entre les femmes et la nature n'est pas pensé négativement. Le fait en outre que ce mouvement soit quasi-contemporain du mouvement écoféministe, et non situé dans un hypothétique passé, aide à comprendre qu'il soit devenu un exemple privilégié pour appuyer la possibilité d'une culture non dualiste fémini/ste, mais aussi pour répondre aux critiques accusant ce courant d'idées de ne concerner que les femmes privilégiées du Nord. Il faut entendre l'importance de découvrir des femmes défendant des articulations apparemment très proches de celles que les écoféministes sont en train de revisiter ; l'importance, dans une culture aussi abîmée que la nôtre dans sa relation à la nature, où tout lien entre femmes et nature est impossible alors même que l'on y est constamment renvoyé, de la dimension réparatrice de propositions affirmatives à leur égard. Les limites de ce rapprochement ont bien sûr été soulignées, qu'il s'agisse de la traduction du concept de *prakriti* par nature (les écoféministes non plus ne parlent pas de nature, mais de la terre) ou du risque de faire des femmes Chipko les représentantes de toutes les femmes indiennes voire des femmes des Suds⁵¹. Que ce soit pour des bonnes ou des mauvaises raisons, le mouvement Chipko fait partie de l'imaginaire écoféministe, et ce volume est l'occasion de revenir sur ce mouvement mal connu en France comme sur ses liens avec l'écoféminisme.

Le texte que j'ai choisi est un extrait ou plus précisément plusieurs extraits du livre de Shiva, *Staying Alive*, à l'origine de la popularité du mouvement Chipko auprès des écoféministes et plus largement dans le monde occidental⁵². Le fait de le lire aux côtés des textes écoféministes états-uniens nous donne une clef d'entrée dans ce texte n'ayant jamais été traduit, mais traînant la mauvaise réputation de son auteure dans le champ académique. Cette mauvaise réputation concerne sa conception de la nature comme un principe féminin (*prakriti*), ainsi que son intérêt pour l'articulation traditionnelle indienne femmes/nature, suspectés respectivement d'essentialisme et d'**inexactitude**. Relire ces pages au contact des textes écoféministes nous sort d'une lecture critique et peut-être asymétrique d'une proposition émanant du Sud et l'ouvre à d'autres horizons : difficile de ne pas voir ici le même geste de *reclaim* que celui des écoféministes californiennes à l'égard de l'ancienne religion de la déesse et plus généralement de l'articulation femmes/nature, et on peut imaginer que c'est parce que ces dernières l'ont lu ainsi qu'elles s'y sont tant intéressées⁵³. À travers la défense de la *prakriti* comme des relations intimes, vivantes, entre les femmes et cette dernière, Shiva est moins en train d'idéaliser la société indienne pré-coloniale (ou de souhaiter un chimérique 'retour à') que de *reclaim* – revendiquer et réinventer - d'autres façons de vivre contre la dévastation de son monde par le capitalisme postcolonial. De chercher à rendre sensible ce que veut dire vivre littéralement avec la forêt, en expliquant

⁵¹ Reproche qu'elles ont pu se faire aussi à elles-mêmes, voir Noël Sturgeon, « The nature of race », in *Ecofeminist natures, op. cit.* ; pour une critique plus générale du rapport des féministes du Nord aux femmes du Sud, voir Chandra T. Mohanty, « Sous le regard de l'occident » (1984), in E. Dorlin, *Sexe, classe, race*, PUF Actuel Marx, 2009.

⁵² La version anglaise de *Staying Alive* est accessible sur internet à cette adresse : <http://www.arvindguptatoys.com/arvindgupta/stayingalive.pdf>

⁵³ Contrairement à d'autres. Les trois textes critiques régulièrement cités sont les suivants : Brinda Rao, « Dominant Constructions of Women and Nature in Social Science Literature », *Capitalism, Nature, Socialism, Pamphlet 2*, NY Guilford Publications, 1991 ; Bina Argawal, « The Gender and Environment Debate: Lessons from India » *Feminist Studies* 18(1), Spring 1992 ; Cecile Jackson, « Women/nature of Gender/History ? A critique of Ecofeminist Development » *Journal of Peasant Studies* 20 (3), April 1993. Voir aussi, dans ce volume, le texte de J. Cook qui revient sur les critiques adressées à Shiva.

l'importance centrale de cette dernière – sociale, écologique, morale, spirituelle - dans la culture indienne, pour rendre intelligible ce mouvement de désobéissance civile, pacifique, dans lequel on met son corps en danger parce que sa propre vie est en jeu dans la destruction des forêts. Comme encore de rendre justice aux dizaines de femmes à l'origine de ce mouvement, en donnant notamment le nom de chacune, très loin d'une généralisation à toutes les femmes du sud.

Le mouvement Chipko n'est écoféministe que rétrospectivement pourrait-on dire, les femmes de ce mouvement ne s'appelant pas elles-mêmes écoféministes. C'est Shiva, en héritant de ces femmes et de leur combat, et se nommant elle-même écoféministe, qui les embarque d'une certaine façon dans ce sillage. Le mouvement Chipko n'est de fait pas le seul mouvement de femmes portant sur des questions environnementales plus ou moins contemporain du mouvement écoféministe états-unien (voir ci-dessous), et sans vouloir nécessairement laisser à ce dernier l'exclusivité de l'appellation, se pose la question de la pertinence de vouloir tous les ranger sous le concept d'écoféminisme⁵⁴. Barbara Epstein parle d'un « activisme environnemental de femmes »⁵⁵ pour désigner ces différents mouvements, et cette acception élargie semble plus juste pour rendre compte de ce qui les réunit sans minorer les enjeux et attachements qui les constituent, c'est-à-dire aussi pour ne pas préjuger trop rapidement de possibles alliances. Ces dernières sont à construire, et ne peuvent l'être qu'en s'appuyant sur ce à quoi elles tiennent respectivement. C'est le dernier fil que j'aimerais ici tirer et prolonger, à savoir celui de cette pluralité de mouvements environnementaux faits par des femmes au cours de la même période, dont la proximité les uns avec les autres est souvent mentionnée mais peu questionnée au point de les confondre parfois les uns avec les autres, au lieu de chercher à instaurer leurs enjeux spécifiques pour en puiser de nouvelles problématisations comme, éventuellement, des prises pour une politique de coalition.

« Oui, nous sommes hystériques, quand il est question de vie et de mort, en particulier la mienne et celle de mes enfants, je suis hystérique, et si les hommes ne le sont pas, c'est qu'ils ont un problème ! »

Au même moment où ont lieu les mobilisations écoféministes antinucléaires, plusieurs centaines ou plutôt milliers de femmes se mobilisent en réponse aux scandales sanitaires environnementaux qui éclatent aux Etats-Unis⁵⁶. Il s'agit là d'une autre forme d'activisme environnemental de femmes, connu des écoféministes qui s'y réfèrent et

⁵⁴ C'est la position défendue par Ariel Salleh, selon laquelle tout mouvement de femmes portant sur des questions environnementales est écoféministe, quand bien même ces dernières ne se disent pas telles, c'est-à-dire aussi ne se considèrent ni féministes ni écologistes. De tradition marxiste, Salleh souhaite ainsi dessiner les traits d'un mouvement écoféministe international. Voir sur ce point, son article dans ce volume. Le ton de ce texte, de sensibilité marxiste, comme aussi le point de vue internationaliste, diffère à cet égard assez fortement des autres textes du volume, de sensibilité plutôt pragmatiste.

⁵⁵ Barbara Epstein, « Ecofeminism and Grass-roots Environmentalism in the United States », in Richard Hofrichter (ed.), *Toxic Struggles*, New Society Publishers, 1993.

⁵⁶ Voir par exemple, Lin Nelson, « The Place of Women in Polluted Places », in I. Diamond et G. Orenstein, *Reweaving the World*, op. cit.

font des liens avec leurs propres luttes⁵⁷. Ces mobilisations font partie du mouvement de justice environnemental qui s'enracine dans une tout autre histoire que celle de l'écoféminisme, non pas les luttes féministes ni environnementales mais les luttes pour les droits civiques des populations noires⁵⁸. Les risques environnementaux, notamment de pollution industrielle, touchent en effet en premier lieu les populations les plus défavorisées et parmi elles, les populations de couleur. La réussite du mouvement de justice environnementale fut en premier lieu de rendre visible l'injustice sociale et raciale de notre rapport à la nature à travers les luttes contre les déchets toxiques. Or si les porte-parole officiels et/ou académiques de ce mouvement sont des hommes⁵⁹, ces mobilisations sont composées majoritairement de femmes, issues de la classe ouvrière, migrantes, noires ou natives.

Ce sont donc ces femmes, en Caroline du Nord, dans la banlieue de Los Angeles, en Louisiane ou encore dans la banlieue de Niagara Falls, qui découvrent ces scandales sanitaires et se battent contre les industries responsables et leur gouvernement local pour faire échouer dans certains cas les projets en cours, et dans d'autres, mettre fin à ces situations et réparer autant que possible les dégâts déjà causés à elles-mêmes et à leurs proches. Comme dans toutes les situations de dégradation environnementale, ce sont les femmes qui sont au front, non pas parce qu'elles entretiendraient un rapport privilégié avec la nature, mais parce qu'elles sont les plus touchées, en tant que paysannes comme dans le mouvement Chipko, ou ici, en tant que mères, les enfants et les femmes enceintes étant les plus vulnérables aux pollutions industrielles. Or de cette position de vulnérabilité elles ont fait une ressource ; une ressource d'information, de connaissance, mais aussi une ressource d'énergie, de confiance en leur propre expérience, pour se mobiliser et mobiliser leurs voisin.e.s, alors même qu'il s'agissait de leur première lutte politique pour la majorité d'entre elles⁶⁰. Impossible de ne rien faire lorsque l'on voit son enfant malade, que l'on fait des fausses couches à répétition, ou que l'on apprend l'installation d'une décharge de déchets toxiques cancérigènes à côté de sa maison. Elles ont dû se battre contre des hommes politiques qui les ignoraient, ou bien, quand elles se montrèrent trop insistantes, les traitaient de « bonnes femmes hystériques » et taxaient leurs craintes d'irrationnelles. Ces femmes issues de milieux populaires divers, secrétaires, femmes au foyer, travailleuses agricoles immigrées, *etc.*, ne possédaient pas les codes de la classe politique dominante, mais pas plus pourrait-on

⁵⁷ Pensons à la pierre tombale dédiée aux victimes de Love Canal à la *Women's Pentagon Action* ou au poème de Rosalie Bertell, « Une femme micronésienne » (dans ce volume), publié dans le premier recueil de textes écoféministes états-unien, sur les conséquences des radiations nucléaires sur les corps humains déjà effectives dans les populations indigènes du Pacifique où les Etats-Unis ont délocalisé leurs essais nucléaires dans les années 1950. Cf. Valerie Kuletz, « The Movement for Environmental Justice in the Pacific Islands », in J. Adamson, M. M. Evans and R. Stein, *The Environmental Justice Reader*, The University of Arizona Press, 2002.

⁵⁸ Pour une introduction en langue française, voir Giovanna Di Chiro, « La nature comme communauté » (1996), in E. Hache (dir.), *Ecologie politique. Cosmos, communauté, milieux*, Editions Amsterdam, 2012 ; Razmig Keucheyan, *La nature est un champ de bataille*, Zones, 2014.

⁵⁹ Comme le révérend Benjamin Chavis ou Robert Bullard (voir bibliographie). Cela peut s'expliquer par le fait que ce mouvement est une émanation du mouvement des droits civiques, et que les églises noires protestantes traditionnelles y ont également joué un rôle crucial, se substituant à l'Etat. C'est par exemple l'étude de la United Church of Christ, *Toxic Waste and Race in the United States*, en 1987, qui a mis en évidence pour la première fois l'existence d'un racisme environnemental.

⁶⁰ Celene Krauss, « Des bonnes femmes hystériques : mobilisations environnementales populaires féminines », dans ce volume.

souligner ceux du féminisme *mainstream*, comme le montre le fait de mettre en avant l'importance décisive de leur rôle de mères dans ces luttes. Elles furent pour cela régulièrement accusées d'être réactionnaires et virent leurs combats qualifiés avec mépris d'« environnementalisme maternel » (« *moterhood environmentalism* »). On pourrait dire que ces femmes eurent « la force de ne pas [se] soumettre avec dignité »⁶¹ ; c'est grâce à leur 'hystérie', grâce à leur 'maternité', qu'elles ont réussi à questionner ce qui est environnemental et ce qui ne l'est pas ; ce qui relève du politique et de la sphère privée ; comme encore ce qui est féministe et ce qui ne l'est pas.

Pour les femmes de couleur de ce mouvement, la question des déchets toxiques et l'inégalité de leur répartition sur le territoire américain est (d'abord) une question de racisme. Ces entreprises polluantes s'installent là où le foncier est peu élevé, à savoir dans leur quartier, loin des populations blanches favorisées qui ont les moyens de pression et les ressources financières nécessaires pour les éviter⁶². Il est question ici de racisme systémique, qui ne nécessite pas d'intention raciste de la part de ces entreprises, mais est déjà présent dans le prix bas du foncier. Cette prédominance du racisme dans le rapport à la nature d'une grande partie des femmes du mouvement de justice environnementale explique pourquoi il ne semble pas pertinent de ranger cet activisme environnemental de femmes sous le nom d'écoféminisme, sauf à minorer cette dimension⁶³. Ces femmes ne se disent ni féministes ni écologistes parce que ces termes ont une histoire et que ce n'est pas la leur. Leur histoire est celle de l'intrication de la construction sociale de la race et de la nature dans la modernité et en particulier aux Etats-Unis, très largement ignorée à l'inverse par l'histoire environnementale dominante comme des mouvements environnementaux *mainstream*⁶⁴. Cette histoire longue s'enracine dans celle de la colonisation des Amériques et prend des formes spécifiques en fonction des communautés concernées, - de l'esclavage aux industries polluantes implantées sur d'anciens sites de plantations pour les populations noires ; de la confiscation de leurs terres jusqu'à l'implantation des complexes militaro-nucléaires à proximité des espaces alloués aux populations natives-américaines⁶⁵. Or pour toutes ces femmes, la colonisation et son corollaire, le fait d'être racisées, est la forme d'oppression prédominante, avant celle d'être des femmes, ayant précisément pour effet de venir

⁶¹ Comme l'écrivent Vinciane Despret et Isabelle Stengers dans *Les faiseuses d'histoire* (Les Empêcheurs, 2011) à propos des femmes qui se débattaient, criaient et pleuraient en allant à l'échafaud, ces « gâchemétier » indignes du châtement suprême, grâce auxquelles les femmes furent exemptées de cette peine.

⁶² Ces femmes furent taxées d'égoïstes et leurs mobilisations accusées de relever du phénomène « Not in my BackYard » (NIMBY), ie « pas dans mon arrière-cour / jardin ». Le mouvement de justice environnementale s'est constitué en réalité contre ce phénomène propre aux populations aisées qui ont les moyens financiers et politiques de protéger les espaces dans lesquelles elles vivent, et a plutôt contribué à le transformer en des enjeux de « Not in Anyone's BackYard » (NIABY). Juan Martinez-Aliez, « Conflits de distribution écologique, identité et pouvoir », in E. Zaccã, P. Cornut, T. Bauler, *Environnement et inégalités sociales*, Ed. de l'Université de Bruxelles, 2007.

⁶³ La dimension raciale de l'histoire environnementale nécessiterait au moins un volume entier, cette question étant encore très largement inexistante dans la réflexion hexagonale, mais je ne fais ici que tirer le fil de l'activisme environnemental de femmes.

⁶⁴ Carolyn Merchant, « Shades of Darkness: Race and environmental history », *Environmental History*, vol. 8, n°3, 2003.

⁶⁵ Pensons par exemple à la région de Louisiane surnommée *chemical corridor* ou *cancer alley* en raison du pourcentage de cancers supérieur à la moyenne nationale (voir Merill Singer, « Down cancer alley: The lived experience of health and environmental suffering in Louisiana's chemical corridor », *Medical Anthropology Quaterly*, vol. 25, n°2, 2011). Sur le 'colonialisme nucléaire', voir Valerie Kuletz, *Tainted Desert: Environmental Ruin in the American West*, Routledge, 1998.

‘informer’ leur rapport à la nature d’une manière spécifique⁶⁶.

L’histoire de l’assignation des populations natives-américaines du côté de la nature est entièrement liée à l’histoire de la colonisation. Ces populations ont été naturalisées au point de n’être même pas comptées lors de la découverte de l’Amérique, une terre soi-disant vierge et sauvage, alors que ces populations étaient extrêmement nombreuses et avaient largement modifié leur environnement, en particulier la composition des forêts⁶⁷. Au point aussi que, lors du mouvement de préservation des derniers espaces naturels non encore détruits et de la construction des parcs naturels états-uniens, les populations natives-américaines survivantes en furent chassées, ne faisant pas partie du mythe moderne de la *wilderness* en train de s’écrire⁶⁸. Les natives-américaines héritent de cette histoire, une histoire s’inscrivant dans une logique de survie d’une communauté et de sa culture, et c’est à l’intérieur de cette histoire qu’elles *reclaim* leur propre rapport à la nature, leur propre nature/culture ayant résisté à la colonisation en grande partie grâce aux femmes. Elles ne se disent pas écoféministes parce qu’elles ont déjà leur propre articulation à une nature vivante, sacrée, dans laquelle les femmes occupent une place très importante, bien plus importante que dans la culture occidentale patriarcale⁶⁹.

Le rapport des femmes africaines-américaines à la nature s’origine quant à lui dans la colonisation du continent africain et la traite des Noir.e.s, en lien avec la construction d’une nature ‘noire’, sauvage, non civilisée⁷⁰. Les populations noires ont été à la fois complètement naturalisées (animalisées, déshumanisées) et exclu.e.s de la nature parce qu’impur.e.s, suivant en cela l’ambivalence du concept de nature dans la modernité. De même que les femmes noires ‘ne sont pas des femmes’, sont de mauvaises mères juste bonnes à s’occuper des enfants des autres, elles ne font pas partie de la nature (*wilderness*) blanche et pure - invention des colons états-uniens une fois celle-ci presque entièrement détruite⁷¹ -, mais sont reléguées du côté de la nature sale, dangereuse, laide, toxique. Quelle nature *reclaim* ici ? Quelle féminité ? Revendiquer le fait de faire partie d’une nature aimable, vivante, cultivée, conçue comme « l’endroit dans lequel nous vivons, travaillons, jouons, apprenons et prions », n’est qu’une autre manière de revendiquer le fait de faire partie de l’humanité. De dire que leur vie compte autant que l’environnement à protéger. Giovanna Di Chiro insiste sur l’importance conjointe, au sein du mouvement de justice environnementale, de réinventer l’idée de nature, une nature décoloniale, radicalement opposée à celle de *wilderness* et plus

⁶⁶ Sur cette idée d’une articulation spécifique et non additive des différents rapports sociaux de domination, voir Kimberlé W. Crenshaw, « Cartographie des marges : intersectionnalité, politique de l’identité et violences contre les femmes de couleur » (1994), in *Les Cahiers du genre*, n° 39, *Féminisme(s) : Penser la pluralité*, 2005.

⁶⁷ William Denevan, « Le mythe de la nature vierge. Le paysage des Amériques en 1492 », in E. Hache (dir.), *Ecologie politique, op. cit.*

⁶⁸ William Cronon, « Le problème de la *wilderness*, ou le retour vers une mauvaise nature », in *Nature et récits : essais d’histoire environnementale*, Editions Dehors, 2016.

⁶⁹ Voir Celene Krauss, « Des bonnes femmes hystériques », *art. cit.*

⁷⁰ Pour ne donner qu’un exemple, voir Joseph Conrad, *Au cœur des ténèbres* (1899), Garnier-Flammarion, 2012.

⁷¹ Parallèlement à l’invention du concept de blanchité (*whiteness*) unifiant tous les migrants européens contre les populations colonisées, voir Carl Antony, « Ecopsychology and the deconstruction of whiteness », in Theodor Roszak, Mary Gomes and Allen Kanner (ed.), *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind*, 1995. Sur le lien entre idéalisation et destruction de la nature, R. Guha et J. Martinez-Aliez, « L’environnementalisme des riches », in E. Hache (dir.), *Ecologie politique, op. cit.*

généralement, à celle sous-entendue dans le dualisme nature/culture. La nature revendiquée ici est une nature comprise comme communauté, humaine et non humaine, n'exceptant personne au-dessus d'elle ni ne réduisant personne à une version naturalisée de cette dernière, dont il s'agit de prendre soin quotidiennement, parce que c'est une question de vie et de mort pour tou.te.s les habitant.e.s de cette communauté⁷².

De fait, un des fils rouges qui se dessine à travers ces différentes mobilisations environnementales de femmes est cette question du soin envers la communauté, qui faisait dire aux écoféministes que l'écologie est une question de reproduction, entendue au sens large de l'ensemble des conditions sociales, biologiques, affectives, nécessaires pour prendre soin (de), réparer/guérir (*reclaim*) nos communautés et nos milieux ravagés. Toutes, d'une manière spécifique, en partie liée à la forme de violence à laquelle elles sont confrontées, *i.e.* à la forme de naturalisation dans laquelle elles sont prises, cherchent à répondre collectivement à la question suivante : comment (re)construire un lien avec une nature dont on a été exclue ou dont on s'est exclue parce qu'on y a été identifiée de force et négativement ?

*« Ce n'était pas tant un retour à la terre qu'un retour sur nous-mêmes.
Une expérience spirituelle. C'était pour se guérir, se redécouvrir et s'affirmer »*

*« Cette terre séparatiste sur laquelle nous sommes est une bénédiction pour toutes les femmes,
qu'elles soient séparatistes ou non ; le séparatisme est une bonne chose pour moi, il m'enrichit,
spirituellement, mentalement, physiquement ; j'ai créé une Land pour les femmes et j'ai fait un
cadeau à l'univers »*

Je terminerai cette introduction par la présentation d'une dernière forme d'activisme environnemental de femmes, dont la proximité avec l'écoféminisme et le mouvement de justice environnementale demande prolongement. À la fin des années 1970, début des années 1980, au nord de la Californie écoféministe, en Oregon, des centaines de femmes se réapproprient la nature en créant des communautés rurales de femmes qui ont perduré pendant plus de trente ans. De même que l'écoféminisme comme mouvement politique antinucléaire a été totalement oublié, ne survivant que comme objet académique, aucune mémoire de cette expérience collective n'a été

⁷² Giovanna Di Chiro, « La nature comme communauté », *art. cit.* Celene Krauss n'aborde pas la question de la féminité noire dans son texte, mais elle est présente dans l'article de Salleh dans ce volume. Salleh rapproche la réappropriation écoféministe de l'articulation femmes/nature de celle qu'opèrent les femmes/féministes noires à la même époque à travers le concept de *womanism* forgé par l'écrivaine Alice Walker dans *In Search of Our Mother's Gardens* (Phoenix, 1983). *Womanism* cherche à rendre compte de l'expérience spécifique des femmes noires. On entend notamment, à travers la contraction de *woman* et *feminism*, le refus de les opposer - contraction dont je me suis inspirée ici en parlant d'(éco)fémini/sme. Voir Salleh, *art. cit.*

transmise. Je ne sais pas ce qui est le plus incroyable, entre le fait que ces communautés aient réellement existé ou que nous n'en ayons jamais entendu parler⁷³.

Ces communautés rurales de femmes s'inscrivent dans le mouvement *back to the land* des années 1970 dont elles constituent la version fémini/ste lesbienne séparatiste. Peut-être plus encore que leur séparatisme, ce qui surprend le plus aujourd'hui est le choix de la ruralité de ces communautés, en raison de l'image machiste, homophobe et réactionnaire généralement associée au milieu rural, en particulier états-unien⁷⁴. L'on s'attendrait là encore à voir rejeter cette nature aux côtés des valeurs qu'elle véhicule, mais c'est sans compter le type de (dé)naturalisation dans lequel sont prises les femmes lesbiennes qui, comme les femmes racisées, 'ne sont pas des femmes', et ont été exclues de la nature bien plus qu'elles n'y ont été identifiées. Ces *women's lands* répondaient par ailleurs à la volonté d'une séparation radicale d'avec la culture patriarcale et résultaient d'expériences collectives alternatives ayant montré leurs limites à changer les relations hommes/femmes dans un cadre classiquement mixte. En ce sens, des espaces vierges non pas de toute vie ou de toute histoire, mais d'hommes, étaient hautement désirables et prolongeaient sur un autre mode les espaces de parole non mixtes inventés dans le mouvement féministe de ces années-là comme dans les camps pour la paix écoféministes, largement non mixtes également. Les femmes qui créaient ces communautés ou les rejoignaient y trouvaient un espace sûr, pour vivre, travailler, créer, aimer, et y goûtaient un sentiment de sécurité qu'elles n'avaient jamais connu jusque-là, libres de se promener nues ou habillées comme elles le souhaitaient, sans avoir peur ni risquer de se faire agresser, mais libres aussi de s'exprimer pleinement comme d'apprendre à faire toutes seules mille tâches qui ne leur étaient pas destinées. Il ne s'agit pas là d'un activisme politique au sens classique de mobilisations et de luttes, mais de la création d'espaces politiques inédits dans lesquels expérimenter d'autres relations sociales, d'autres façons de penser et sentir, un autre rapport à la nature⁷⁵.

La volonté de changer de culture à l'origine de ces communautés se manifeste dans leur façon particulière d'habiter et cohabiter (avec) ces immenses espaces naturels, s'étendant sur plusieurs hectares, voire plusieurs dizaines d'hectares. Leur désir de prendre soin de ces espaces et les préserver des ravages du capitalisme, en refusant toute forme d'extractivisme sur leurs terres notamment, s'enracine dans une réflexion croisée sur la violence faite aux femmes et à la terre, et plus généralement, dans un questionnement sur ce à quoi pourrait ressembler un rapport non patriarcal à la nature, ce que pourrait être une culture rurale féminine. L'invention de cette nouvelle culture a pris de nombreuses voies, attendues et moins attendues, passant par une réflexion sur la forme des constructions - ronde, utérine - des habitats, des potagers ; sur le type de lien qui les relie à ces territoires, à la fois refuges qui protègent et offrent un espace pour

⁷³ Catriona Sandilands, « Womyn's Lands : communautés séparatistes lesbiennes rurales en Oregon » dans ce volume ; voir aussi, en langue française, Françoise Flamant, *Women's Lands. Construction d'une utopie. Oregon, USA, 1970-2010*, Editions iXe, 2016, comprenant de nombreuses photos d'archives.

⁷⁴ À propos de l'image de la *wilderness*, Catriona Sandilands, Bruce Erickson, « A genealogy of queer ecologies », in Catriona Sandilands, Bruce Erickson (ed.), *Queer Ecologies*, Indiana University Press, 2010.

⁷⁵ Bien avant la théorisation du séparatisme lesbien comme hypothèse politique (Monique Wittig, *La Pensée straight*, Balland, 2001), on peut penser aux récits de SF (éco)féministes séparatistes contemporains des *women's lands* : Joanna Russ, *When it Changed* (1972) ; James Tiptree, *The Women Men Don't See* (1975) ; Sally Gearhart, *The Wanderground* (1979) ; ou encore Pamela Sargent, *The Shore of Women* (1986), voir bibliographie.

guérir et terres abîmées requérant une attention spécifique. La nature n'est pas ici qu'un simple décor, encore moins une ressource à exploiter, mais un monde vivant avec lequel coexister, développer une spiritualité fémini/ste⁷⁶ ou encore réinventer sa sexualité, au sens où ces terres lesbiennes offrent un espace public et privé sûr à l'opposé du monde patriarcal, mais également au sens où la frontière entre jouissance esthétique (de la nature) et jouissance sexuelle, entièrement arrimée au dualisme nature/culture de notre culture patriarcale, est remise en cause.

Elles ont été, sans surprise, critiquées – on les a accusées d'essentialisme, d'abandonner la lutte politique pour se réfugier dans une utopie sans lendemain, d'idéaliser la nature, *etc.* Plutôt que de revenir sur ces accusations, j'aimerais pour finir essayer d'explicitier le problème qu'elles soulèvent, reprenant une dernière fois par un autre bout la question qui traverse cette introduction. Se réapproprier la nature comment ? C'est-à-dire aussi se réapproprier quelle nature ? Ces femmes disent l'importance d'inventer un rapport sensible avec la nature pour la défendre et pour nous défendre, de sortir de l'épistémologie dominante d'une nature objective, inerte et extérieure, pas seulement théoriquement, mais politiquement, physiquement, sensuellement. En ce sens, cette recherche d'un rapport à la nature plus fémini/ste, qui peut paraître anecdotique lors d'un coup d'œil trop rapide – qu'est-ce que ces potagers en forme de vulve ou l'érotisation de la nature face au changement climatique ? -, dénote en réalité l'importance cruciale d'inventer une nouvelle culture de la nature. C'est cela qui rend la découverte de ces communautés et du détail de leur inventivité aussi bouleversante que puissante (*empowered*)⁷⁷. Les écoféministes ont appris et nous ont appris l'importance vitale d'une politique libidinale, les femmes des *women's lands* prolongent ce geste en revendiquant et inventant (*reclaim*) un rapport pourrait-on dire libidinal à la nature⁷⁸. Nous ne nous battons pas pour la nature - blanche, masculine, capitaliste, hétéronormée, désagentivée -, nous sommes la nature - fémini/ste, noire, sacrée, vivante – qui se défend⁷⁹. Nous voulons gagner cette révolution. Il n'est pas sûr comme l'écrit Starhawk, « que nous ayons les moyens écologiques et sociaux d'en mener une autre si celle-ci échoue ». Ces mots résonnent particulièrement, à un moment où il semble devenu plus facile d'imaginer la fin du monde que la fin du capitalisme. « Et les chances de la gagner sont si minces que nous ne pouvons pas nous permettre d'être quoi que ce soit d'autre qu'intelligent.e.s, bon.ne.s stratèges et uni.e.s les un.e.s avec les autres »⁸⁰.

⁷⁶ Carol Christ cite la revue des *lesbian lands*, *WomanSpirit*, rendant compte de la place très importante de la spiritualité 'earth-based' dans ces communautés (voir son article dans ce volume).

⁷⁷ Comme le dit l'une d'entre elles, « la simple existence de nos terres est cruciale pour les femmes, est cruciale pour la planète », in F. Flamant, *Womens' Lands*, *op. cit.*, p. 233

⁷⁸ Loin d'être une lubie des années 1970, Sandilands a raison en ce sens d'inscrire les *women's lands* dans l'horizon d'une écologie *queer* plutôt que de les opposer. Sur l'écologie *queer*, voir Greta Gaard, « Toward a queer ecofeminsim », *Hypathia*, vol. 12 (1), 1997.

⁷⁹ « Nous ne nous battons pas pour la nature, nous sommes la nature qui se défend » est le nouveau récit des activistes du mouvement de justice climatique, proposé par le laboratoire d'imagination insurrectionnelle, <https://labofii.wordpress.com>

⁸⁰ Starhawk, *Chroniques altermondialistes. Tisser la toile du soulèvement global*, *op. cit.*, p. 190.