

ACTUALITÉS BIBLIQUES

Juillet-Décembre 2014 vol. 39 no 2

Une justice pour la terre ?



L'éco-féminisme

Par : Louise Melançon



Quand on parle d'éco-féminisme, il est largement reconnu que le mot lui-même a été créé, en 1974, par l'écrivaine française Françoise D'Eaubonne¹. Celle-ci reliait le projet révolutionnaire du mouvement de libération des femmes à une double analyse : les rapports sociaux entre les sexes dans les sociétés patriarcales et la destruction de la nature. C'est la même domination des hommes sur les femmes qui se retrouve dans le rapport des sociétés capitalistes à la nature. Et donc l'objectif du féminisme de travailler à l'égalité entre les femmes et les hommes est nécessaire pour lutter contre les déséquilibres qui saccagent notre planète. Si cette vision humaniste est considérée par plusieurs comme utopique, sa caractéristique fondamentale est de lier pratiques et théories. Les pratiques qui ont accompagné les diverses théories élaborées depuis une quarantaine d'années, ont donné son visage à l'éco-féminisme, y compris son rapport à la spiritualité.

I. Des pratiques diversifiées et convergentes.

Dès le début des années 1970, dans le monde anglo-saxon surtout, des féministes se sont ralliées aux activistes pacifistes, et puis aux écologistes. La décennie suivante a donné un élan extraordinaire à l'éco-féminisme à cause d'événements comme l'accident nucléaire de Three Mile Island (1980), ensuite la catastrophe environnementale de Bhopal (1984), et le désastre nucléaire de Tchernobyl (1986). Puis le tournant néo-libéral du capitalisme a peu à peu créé un mouvement international de protestation, autant dans les pays du Nord que du Sud, pour dénoncer la recrudescence des inégalités produites par « l'économie de marché ». La critique éco-féministe, ancrée de plus en plus dans des mouvements de femmes venant du « tiers-monde », a mis en lumière

l'interconnexion des problèmes que les scientifiques, politiciens ou économes avaient tendance à séparer. Les éco-féministes ont dénoncé le processus de « marchandisation » en tant que perspective fondée « sur des colonisations de tous genres : celle des femmes par les hommes, de la nature par les êtres humains, des colonies par les métropoles »².

Elles prennent alors conscience qu'elles doivent devenir un mouvement de résistance. Les femmes, dans le Sud et dans le Nord, restent en grande partie responsables de l'alimentation, des soins aux enfants, aux malades; aussi, sont-elles bien placées pour s'opposer à la contamination des sols, de l'eau, à la déforestation, etc. Les éco-féministes cherchent donc à dépasser leurs différences, dues à leur contexte, leurs cultures, pour tenter d'établir une convergence dans leur lutte contre le patriarcat économique ou le capitalisme mondial, à partir des besoins humains communs, et ainsi vivre leurs solidarités.

II. Des analyses théoriques en dialogue.

Mais sur quelle base théorique fonder leur convergence? Dès le départ, la pensée féministe a identifié le dualisme de la pensée occidentale, et le traitement de la différence en terme de hiérarchie, comme étant les causes de l'oppression des femmes et de la domination de la nature. Dans leurs efforts pour surmonter cette dichotomie, certaines ont proposé d'une certaine manière de renverser le rapport: en cherchant à revaloriser le féminin, elles l'ont mis de manière symbolique en position dominante. D'autres ont remis en question la manière « essentielle » de parler de la nature et du féminin pour démontrer que « le genre », comme l'idée de « nature », est une construction sociale. La culture détrône la nature.

Mais le modèle hiérarchique ne reste-t-il pas le même? Certaines théories féministes ont gardé le modèle de domination de la nature pour penser leur libération: dévaloriser le domaine domestique, par exemple, ou promouvoir une égalité qui les fait entrer dans le modèle dominant. Pour d'autres, la liberté n'est pas l'émancipation de la nature par la raison, vision imposée par la modernité, par la science et la technologie. Dans la perspective éco-féministe, on s'interroge, par exemple, au sujet des biotechnologies qui permettent d'intervenir sur le corps des femmes, leur fonction de maternité. De même les éco-féministes sont préoccupées par les implications des technologies sur les animaux, les plantes, l'agriculture, etc.

Dans la foulée de la critique plus large des idéologies universalistes de la modernité, des éco-féministes dénoncent la destruction de la diversité culturelle ou biologique et le processus d'homogénéisation qui résulte du marché mondial de la production capitaliste. Elles considèrent que « la préservation de la diversité des formes de vie sur terre et des cultures des sociétés humaines est une condition préalable au maintien de la vie sur cette planète »³. Par ailleurs, elles rejettent aussi le relativisme culturel prôné par la post-modernité qui joue en faveur des multinationales: les cultures locales, trop souvent fragmentées, deviennent des biens à vendre sur le marché mondial, et ainsi standardisées, sont récupérées dans le supermarché global. C'est à partir des femmes qui luttent localement pour conserver leur base de subsistance, par exemple, que leur apparaît la voie à suivre, celle de « la diversité et des interconnexions entre femmes, entre hommes et femmes, entre êtres humains et d'autres formes de vie »⁴. À cette condition, le mouvement féministe peut être une partie d'un

combat plus large pour protéger la vie sur notre planète.

III. La dimension spirituelle de l'éco-féminisme.

Les représentations des femmes dans les religions viennent des patriarcats. Il ne faut pas s'en étonner: elles font partie des cultures humaines. En ce qui concerne les religions monothéistes, en particulier, les féministes ont fortement critiqué le caractère masculin des écrits « sacrés », et surtout la domination ou la répression des femmes qui continue d'exister. Une première réaction a été de retourner aux religions antiques des déesses, ou à une religion de la Déesse, pour asseoir la valeur sacrée et ontologique du féminin. Une autre s'est basée sur le fait que le principe féminin n'est pas séparé du monde matériel: ce qui a conduit à une spiritualité immanente où parfois la force de vie est sacralisée. D'autres, comme les éco-féministes holistiques, rejettent ces spiritualités qui, dans le « New Age », sont devenues des « marchandises » du système capitaliste mondial et jouent le rôle d'un « glaçage-spirituel-sur-le-gâteau » dans des sociétés dépendantes du matérialisme marchand⁵.

Cette dernière perspective propose une nouvelle manière de voir le cosmos, la vie et l'être humain. Le terme « écologie » renvoie d'ailleurs à ces liens complexes qui constituent le système vivant. Une telle vision repose sur la coopération, et non pas sur la domination de l'autre, sur les liens de sollicitude et d'amour mutuel plutôt que sur l'emprise des forts sur les faibles. Au lieu de l'émancipation à tout prix du domaine de la nécessité, on accepte de vivre libre à l'intérieur de certaines limites de la nature ou de notre condition humaine. C'est une attitude de sagesse.

Dans la même veine, Rosemary R. Ruether⁶, théologienne américaine,

a repris le thème du «salut», thème central dans la tradition judéo-chrétienne, en parlant de «guérison du monde». Pour elle, une vision spirituelle écologique s'enracine dans une éthique où il faut transformer nos relations «tordues», déformées, entre nous, entre hommes et femmes, et avec la nature. En même temps que l'engagement dans des transformations sociales, c'est par un changement intérieur (la metanoia) qu'on s'assure de vivre autrement nos relations entre humains et avec la nature. En joignant le nom *Gaia*⁷ à celui de Dieu, cette théologienne utilise le féminin pour parler du divin en tant qu'immanent, et donc relativise la représentation d'un Dieu masculin dominant.

Plusieurs théologiennes féministes ont proposé d'autres images du Divin⁸ soit en passant par des métaphores féminines, soit en parlant du Mystère dans lequel nous vivons, ce qui brise le rapport de hiérarchie à un Dieu extérieur à nous et à notre terre.

La Brésilienne Ivone Gebara⁹ pour sa part, à partir de son expérience de vie auprès des femmes des favelas, présente une spiritualité insérée dans la vie quotidienne, la vie séculière. Elle s'engage, comme femme engagée, comme religieuse, dans une action d'accompagnement des femmes démunies de son quartier, aux prises avec tous les déséquilibres sociaux

produits par les maux du système mondial déjà dénoncé dans l'éco-féminisme. Elle insiste sur l'importance que les femmes deviennent sujets de leurs vies, de manière très concrète. Pour cela, il lui faut aller au-delà de ce qu'on peut attendre des institutions religieuses; et elle prône ce que les théologiens de la libération n'ont pas fait pour les femmes pauvres. La spiritualité dont elle vit est celle de l'espérance au «plus grand des Mystères»¹⁰, Mystère qui nous enveloppe, et donc une espérance au-delà de toute espérance, qui est une force de vie inépuisable. Pour elle, l'éco-féminisme est un nouveau paradigme qui nous permet d'aller au-delà du patriarcat, dans la réflexion théologique, comme dans la vie de tous les jours.

En conclusion, il n'y a pas un seul éco-féminisme. De toute évidence, le parcours historique des mouvements écologiques et féministes a développé un éco-féminisme diversifié. Le contexte où prennent forme les mouvements sociaux les marque de caractéristiques particulières. Et les analyses féministes sont aussi plurielles. Mais l'idée de garder des objectifs communs, malgré les différences de vision, de priorités ou de stratégies renforce leur valeur commune: celle de la solidarité. L'intégration du spirituel dans les pratiques de ces mouvements n'empêche pas leurs divergences. Mais elle peut

constituer un espace très précieux pour reprendre du souffle quand les luttes réclament tant d'énergie.

¹ Dans son livre : *Le féminisme ou la mort*, Coll. Femmes en mouvement, éd. Pierre Horay, 1974, 275 p.

² Mies, Maria, Préface à l'édition française de : Maria Mies et Vandana Shiva, *Écoféminisme*, L'Harmattan, Paris 1998, p. 9. Selon elles, et d'autres critiques d'ailleurs, l'AMI (L'accord multilatéral sur l'investissement), depuis 1995, en introduisant la globalisation des marchés, met en danger l'autonomie des États, et de la démocratie.

³ *ibid.* p. 24

⁴ *ibid.* p.25.

⁵ *ibid.* p. 32.

⁶ *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Hearth Healing*, New York, Harper & Collins, 1992. J'en ai fait une présentation dans : *Spiritualité contemporaine* (dir. Camil Ménard et Florent Villeneuve), Coll. Héritage et projet, Fides 1996, pp.271-293. Il est à noter que cette théologienne a commencé, dès les années 1960, à s'intéresser à ces questions. On peut le voir dans ses premières publications.

⁷ Gaia, dans la mythologie grecque, est une déesse-mère ancestrale.

⁸ Sallie McFague, *The Body of God*, 1987; Elizabeth A. Johnson, *She Who Is* (1992) (tr. fr. Dieu au-delà du masculin et du féminin, 1999.

⁹ Ivone Gebara vit à Camarabige, dans le nord-est du Brésil.

¹⁰ *Longing for Running Water. Ecofeminism and Liberation*, Fortress Press 1999, p.135.

Louise Melançon est professeure retraitée de la Faculté de théologie de l'Université de Sherbrooke. Sa thèse de Doctorat en Sciences théologiques à l'Institut catholique de Paris portait sur la théologie de la libération. Pendant presque trente ans, elle a enseigné en théologie fondamentale et dogmatique, ainsi qu'en éthique. Les études féministes ont constitué son champ de recherche. Elle a exercé le poste de vice-doyenne aux études après avoir travaillé à la responsabilité des programmes de 1^{er} cycle et de 2^e cycle pendant plusieurs années. Elle est membre co-fondatrice de *L'autre parole*, la Collective de femmes féministes et chrétiennes qui a célébré son 35^e anniversaire, en 2011.

