

Il y a le ciel, le soleil... et la mère

Quand la nature vient au secours de la Mère et du Père

Anne-Line Gandon

[Résumé] À partir de thèses issues de l'anthropologie, de la psychologie, de la philosophie et de l'écologie politique, l'article se propose de penser l'articulation politique entre féminisme et écologie en mettant l'accent sur la dichotomie nature/culture. L'article explore les liens entre écoféminisme spirituel et psychanalyse lacanienne. Ces deux courants de pensée partagent en effet une même matrice idéologique : celle d'un fondement dualiste prétendument "naturel" qui régirait l'organisation sociale et psychique des individus. D'une part, la Terre-Mère-Nature, expression de la Loi immanente; d'autre part, le Ciel-Père-Culture, expression de la Loi transcendante. Ainsi, l'écoféminisme spirituel et la psychanalyse lacanienne se complèteraient plus qu'ils ne s'opposeraient. L'un et l'autre naturaliseraient les dimensions genrées et sexuées de la vie humaine, à la fois en termes d'organisation sociale et de structures psychiques. C'est ce que se propose d'étudier cet article, après une introduction historique fouillée à l'écoféminisme.

Mots-clés : Écoféminisme, Psychanalyse, Père, Mère.

Introduction historique à l'écoféminisme

Dans les années 1970, Françoise d'Eaubonne¹ en appelle à la construction d'un mouvement à la fois féministe et écologiste, l'écoféminisme. Dans ses nombreux ouvrages (1972, 1974, 1976, 1978), elle construit le lien entre ces deux courants de pensée qui se résume dans la thèse suivante : la matrice idéologique qui permet aux hommes de dominer les femmes est la même qui leur permet de dominer la nature. Cette double domination a deux conséquences qui sont désastreuses aussi bien pour les femmes que pour la planète, et par ricochet, pour l'ensemble de l'humanité : la surproduction agricole et la sur-reproduction de l'espèce humaine. Ainsi, aucune révolution verte ne saurait se passer d'une mutation des rapports hommes/femmes. D'Eaubonne s'inscrit dans la continuité de deux pensées fortes françaises, celle de Moscovici (1972, 1977) qui est à l'initiative de l'écologie politique, et de Simone de Beauvoir (1949), philosophe qui fait prendre un tournant essentiel, parce qu'existentialiste, à la pensée féministe moderne.

Dans les années 1990, l'écoféminisme devient essentiellement anglo-saxon. Deux courants en émergent : l'un que nous qualifierons de pragmatique et de socio-économique, et l'autre de spirituel. Si le premier courant s'enracine dans l'écoféminisme des

¹ Françoise d'Eaubonne est une femme de lettres française et une militante radicale féministe. Elle est à l'initiative du mot « écoféminisme », qu'elle mentionne pour la première fois en 1974 dans son livre : *Le féminisme ou la mort*.

origines, c'est-à-dire dans un écoféminisme révolutionnaire et matérialiste, le second prône une vision mystique et poétique de la nature et de la femme. Nous essaierons dans cet article de mieux comprendre les enjeux que soulève cette sensibilité spirituelle en miroir à la réflexion de l'écoféminisme matérialiste (Gandon 2009). En effet, si ancrer l'enjeu écologique dans une lecture sociale et sexuée comme le font les écoféministes pragmatiques n'est pas sans conséquence, prolonger cette analyse par une lecture sexuée et genrée du rapport que les hommes et les femmes entretiennent avec la nature comme le font les écoféministes spiritualistes l'est plus encore. Avec la Mère faite Nature dont il faudrait respecter le cycle, nous assistons à la défense d'une société qui subit une supposée loi du genre.

1. L'écoféminisme constructiviste et matérialiste

L'écoféminisme est un courant qui s'ancre initialement dans une pensée matérialiste, constructiviste et progressiste. C'est Françoise d'Eaubonne, la première, qui réunira les deux pensées contemporaines que sont celles de Simone de Beauvoir (1949) et de Serge Moscovici (1972, 1977). À l'intersection de ces deux courants s'opèrent la dénonciation et la déconstruction de la double domination des hommes envers les femmes et la nature.

1.1. La conception de la nature de de Beauvoir

Le féminisme précéda l'écoféminisme. C'est la philosophe Simone de Beauvoir qui permit au féminisme de prendre une forme radicale en écrivant *Le Deuxième Sexe* (1949). Elle donnera aux femmes, grâce à la philosophie existentialiste, la possibilité de dépasser leur appartenance au sexe féminin. De Beauvoir souhaite que les femmes s'émancipent des considérations sociales qui font de la femme un être « secondaire » par rapport aux hommes (jugé comme étant, eux, « le premier sexe »). Pour de Beauvoir, s'extraire de la condition du sexe féminin, c'est sortir dépasser la condition « naturelle » de la femme pour devenir une femme « culturellement aboutie ».

Qu'entend-elle par cette extraction à la nature ? De Beauvoir pense par exemple à la réduction du rôle de la femme à ses capacités d'enfantement. Cette répartition biologique des tâches n'est pas sans conséquence : alors que les femmes deviennent, de par ce fait, des reproductrices, les hommes sont des producteurs (ils travaillent la nature pour la transformer et la transcender). Les hommes mettent leur vie à l'épreuve en in-

vestissant la sphère publique, alors que les femmes sont astreintes aux tâches domestiques et de reproduction de la vie. Ainsi, bien que cette tâche soit naturelle au sexe féminin, celle-ci est source d'aliénation².

Quand de Beauvoir écrit *Pour une morale de l'ambiguïté* (1944 : 35), elle explique effectivement qu'il s'agit, pour devenir libre, de s'efforcer de sortir de cette nature: « Se vouloir libre, c'est effectuer le passage de la nature à la moralité en fondant sur le jaillissement naturel de notre existence une liberté authentique ». De Beauvoir reconnaît cependant une certaine ambiguïté : l'Homme doit s'extraire de cette nature, même s'il « [...] s'évade de sa condition naturelle sans cependant s'en affranchir [...] » (1944 : 9). Il s'agit donc pour de Beauvoir de faire primer la moralité sur le naturel plus que de supprimer le naturel pour laisser la seule place à la morale.

De Beauvoir cristallise la dichotomie nature/culture dans ce qu'elle nomme la femelle et la femme. La femelle n'est pas tant l'état de nature dans lequel serait le sexe féminin que ce que la société patriarcale fait du sexe féminin, devenir une femelle nécessitant même une certaine formation⁴. Cette formation est celle qui est donnée aux filles de façon plus ou moins formelle par la famille et la société : être empathiques, serviables, dociles, devenir de bonnes mères et de bonnes épouses⁵. Il subsiste donc un clivage irréductible entre l'universel et le féminin. Simone de Beauvoir ne critique donc pas les notions-clefs d'immanence, de transcendance, et la nature mais semble les refuser et proposer d'en sortir par le pragmatisme.

1.2. La conception de la nature de Moscovici

Si le regard de la philosophe ne parvient pas à surmonter ces dichotomies, voyons le regard du psychologue social, Serge Moscovici. Pour ce dernier (1972, 1977) la nature n'a rien de naturel, la nature pour elle-même et en elle-même n'existe pas, la nature n'existe que par et dans l'action que l'Homme a sur elle, elle n'existe pas au-delà. L'Homme ne connaît pas la nature autrement que transformée et comme partie intégrante de ce qu'il est devenu (1972 : 12) : « [...] il n'y a pas de rapport de l'homme à son milieu qui ne résulte de l'initiative humaine, non qu'il l'ait engendré, mais parce que l'homme s'est constitué ce qu'il est physiologiquement, psychologiquement, socialement,

² Ces critiques sont aussi à mettre en perspective avec le contexte socio-historique d'après-guerre où l'enfantement et le familialisme sont encouragés par l'État, où les pratiques abortives sont condamnées de mort et les pratiques contraceptives interdites. Il faudra effectivement attendre les analyses féministes des anthropologues comme Mathieu (1973, 1991) et Héritier (1996), de la sociologue Guillaumin (1992) pour que les pratiques de contrôle des corps des femmes et des naissances soit dénoncée, et l'instinct maternel déconstruit (Badinter, 1980).

³ Notons que de Beauvoir prend le soin d'écrire "Homme" et non "homme", ce qui pour le coup, ne laisse aucune ambiguïté sur l'objet de son propos.

⁴ Et non une éducation.

⁵ La femelle pour de Beauvoir c'est aussi la femme qui fait preuve de mauvaise foi. Celle-ci justifierait son état de dominée pour s'en excuser. Parmi elles, de Beauvoir va reprendre trois types de femelles de mauvaise foi : la narcissique, l'amoureuse et la mystique.

en l'engendrant ». Moscovici substitue donc à la dichotomie nature/culture, une dialectique qui n'existe même pas en tant que telle puisque les termes de la dialectique se confondent l'un dans l'autre, l'homme dans la nature, la nature dans l'homme. Moscovici (1977) reprend cette synthèse Homme/nature comme le cœur du processus de transformation historique. En effet, si la nature n'a rien d'une idée « pure », abstraite du social, elle fait partie intégrante de l'histoire. Ainsi, il ne s'agit plus de penser la société contre la nature mais la société tout contre la nature. La nature a toute sa place en politique, elle n'est pas le théâtre de la société.

Cependant, il arrive que les hommes en fassent leur théâtre. Moscovici dénonce les tentations au zoomorphisme : envisager les problèmes sociaux comme des problèmes dits naturels ne peut être dans ce cas accepté. Pour Moscovici, cette substitution permet de reporter des problèmes sociaux dont l'homme est responsable sur la nature. La maîtrise de la nature apparaît souvent comme la solution à tous les problèmes (1977) or, les inégalités sociales sont sociales, leur solution se trouve donc dans une régulation sociale.

Et c'est justement dans cette substitution de la société par la nature que Moscovici va esquisser la réflexion écoféministe. Cette filiation entre l'écoféminisme et Moscovici est posée par Françoise d'Eaubonne elle-même (1974), mais aussi par Ferry (1992) et Di-bie (2002). En effet, le zoomorphisme est particulièrement saillant quand il s'agit des hommes et des femmes. Moscovici écrit (1972 : 37) :

« Les rapports entre les hommes et les femmes, entre générations et entre sociétés, le contrat social, les pratiques cynégétiques, la guerre ou le mariage sont décrits comme des effets de la sélection naturelle, qui passe pour être le principe explicatif de tout ce qui arrive là où il y a des êtres vivants – le zoomorphisme remplace l'anthropocentrisme comme cadre de pensée. »

Cette confusion s'accompagne d'une subjectivation de la nature et d'une objectivation de la société (1977).

De plus, les hommes et les femmes ne sont pas égaux par rapport à la nature. Celle-ci peut être plus ou moins aliénante, selon que l'on est un homme ou une femme. Si l'être humain jouit d'un pouvoir d'auto-détermination, cette auto-détermination est d'autant plus possible pour les hommes que pour les femmes. En effet, pour Moscovici : « L'art d'un homme devient toujours la nature d'un autre homme » (1972 : 140), et exercer un art nécessite l'exercice d'une liberté. Or, les femmes ne jouissent pas, au sens de de Beauvoir, d'une liberté équivalente à celle des hommes car si l'homme est bien son propre produit, la femme, elle, ne l'est pas (Denis 1974 : 1925) : « L'homme est son propre produit, mais pour s'autoproduire, il a fabriqué du produit autour, du paysage de fond, de la matière de base. Nous les femmes, nous sommes produites mais non auto-produites, nous sommes de la matière d'échange, de la provision et peut-être aussi de la limite. »

1.3. La synthèse de de Beauvoir et de Moscovici par Françoise d'Eaubonne

Il nous semble que tout l'intérêt de la pensée de Moscovici est que ce dernier parvient à rassembler dans un même champ de réflexion critique la nature comme entité sociale, notion philosophique et la nature qui sert d'argument naturalisant. Il montre que l'argument naturel ne peut être dissocié de la nature et de la réflexion sociale qui est menée sur la nature. Moscovici réintroduit donc la nature dans le champ de réflexion sociale, non pas pour en faire une sorte de principe régulateur, mais comme constitutive de l'histoire humaine et de la société. Simone de Beauvoir et Serge Moscovici ont comme point commun de critiquer la notion de nature, la première pour la transcender afin de servir l'émancipation des femmes, le second pour introduire l'écologisme politique. Françoise d'Eaubonne va faire la synthèse des deux en reprenant les termes sexués de la critique de l'interaction des hommes et des femmes à la nature et la pensée émancipatrice et progressiste de Simone de Beauvoir.

Françoise d'Eaubonne a exposé sa pensée écoféministe tout le long de ses essais (1972, 1974, 1976, 1978). La thèse qu'elle soutient est que la domination des hommes sur la nature et sur les femmes est une seule et même domination (1978 : 15): « Le rapport de l'homme à la nature est plus que jamais, celui de l'homme à la femme. » En effet, selon elle, c'est la même cause qui engendre cette double domination : dans les premières sociétés humaines, les hommes ne connaissaient pas le lien entre le rapport sexuel et l'enfantement, en vertu du pouvoir prêté aux femmes d'engendrer *ex nihilo* des enfants des deux sexes, les femmes étaient aussi en charge de l'agriculture. Il y eut une cassure essentielle quand les hommes découvrirent ce lien. Petit à petit le pouvoir de génération jusqu'alors attribué aux femmes leur fut totalement concédé et en même temps que les hommes s'octroyaient le monopole de la terre, les femmes devinrent alors des corps à incubation. Cette prise de pouvoir sur la production agricole et la reproduction s'accompagnera d'une intensification de ces dernières, permettant aux hommes de dominer les femmes astreintes à donner naissance et élever les enfants, et de plier la nature à leurs envies. Pour Françoise d'Eaubonne, surproduction agricole et sur-reproduction de l'espèce humaine sont les deux phénomènes qui marquent non seulement le passage des sociétés gynocratiques et/ou matriarcales aux sociétés androcratiques et/ou patriarcales, mais aussi l'arrivée des premières crises écologiques.

D'Eaubonne inscrit la nature dans l'histoire et dans la politique comme a pu le faire Moscovici ; les rapports de sexe dans l'histoire et dans la politique comme de Beauvoir l'a fait. D'Eaubonne invite à une mutation des rapports sociaux de sexe et des rapports au pouvoir, les révolutions n'ayant jamais rien changé à ces derniers :

« Il n'est pas question de répéter l'histoire : nous l'avons dit, la gynocratie a fait son temps, tout comme le communisme primitif. S'emparer du pouvoir dans un monde qui a pourri le pouvoir n'est pas plus un objectif pour les femmes que pour le prolétariat. Le seul objectif est de détruire jusqu'à la notion même de pouvoir : alors, et alors seulement, le prolétariat pourra se nier en tant que

prolétariat, et les femmes s'assumer en tant qu'universalité : la race humaine. »
(1976 : 221)

Il ne s'agit même pas pour les femmes de reprendre le pouvoir, de s'investir d'un pouvoir quel qu'il soit, et encore moins d'honorer l'une d'elles ou la nature⁶. Françoise d'Eaubonne amène donc l'idée de l'écoféminisme sans avancer un quelconque discours essentialisant, que ce soit sur l'idée de nature, mais aussi sur les hommes et les femmes. En effet, si elle parle bien des hommes et des femmes, c'est en termes de classe sociale. Si elle évoque les valeurs masculines et féminines non pas en tant qu'essences masculine et féminine, mais parce qu'elles ont été attribuées aux hommes et aux femmes, les premières pour être valorisées et les secondes pour être dévalorisées. Ainsi, réintroduire la nature dans le discours n'implique pas une vision naturalisante des hommes et des femmes en reprenant donc notamment ces notions de valeurs féminines et masculines.

Ainsi l'écoféminisme trouve ses racines en France, chez des auteurs français. Il n'y rencontrera aucun public. On peut faire plusieurs hypothèses pour expliquer cet échec : le féminisme amené par de Beauvoir et qui sépare radicalement la nature de la culture est profondément ancré et rend impossible toute réintroduction de la nature dans le débat politique et féministe. Cette première hypothèse explique aussi que Moscovici soit plus reconnu à l'étranger qu'en France. Mais on peut aussi faire l'hypothèse que la personnalité de Françoise d'Eaubonne, relativement marginale et critiquée par ailleurs pour ses écrits de fiction, n'a pas fait une bonne publicité de ses essais écoféministes.

L'écoféminisme d'Eaubonne reprend certains postulats écologistes comme notamment la phobie de la croissance démographique qui est discutable, et analyse peu la mondialisation de l'économie qui est pourtant à l'œuvre dans les années 1970. Si ses essais sont louables parce qu'ils inaugurent cette pensée féministe radicale et progressiste, ils ne pouvaient en l'état prétendre apporter une pensée forte, critique et analytique pourtant essentielle à la constitution d'un mouvement de contestation.

Cependant l'écoféminisme renaît sous la plume d'auteures anglo-saxonnes, il devient alors plus pragmatique et porte sur les thèmes plus larges de la globalisation de l'économie. Il soutient que la nature comme les femmes sont exploitées par les hommes, puisqu'elles sont considérées toutes les deux comme des externalités économiques et sociales. Il s'agit alors de faire des femmes et de la nature des parties intégrantes du matérialisme historique. En parallèle de cet écoféminisme « socio-économique », s'élabore une seconde sensibilité plus « spirituelle ». Nous verrons comment cet écoféminisme spirituel qui investit la sphère naturelle en la dotant d'une âme féminine, faisant de la mère la clef de voûte de la loi naturelle, rentre en écho avec les analyses post-lacaniennes du Père comme prescripteur de la loi sociale.

⁶ Elle évoque rapidement le scénario inverse sous forme d'hypothèse rétro-historique, celui d'une victoire des sociétés gynocratiques et/ou matriarcales sur les sociétés patriarcales et/ou patriarcales ; si elle fait l'hypothèse que ces sociétés auraient été plus respectueuses de la nature, elles seraient tout aussi imparfaites que leurs équivalentes masculines parce que tout aussi sexistes.

2. La loi de la Mère et du Père

2.1. L'écoféminisme spirituel et la loi de la mère

Si les racines de l'écoféminisme se situent sans ambiguïté du côté du constructivisme, il est vrai que le rapprochement femmes-nature peut être dangereux si les femmes ne sont plus pensées dans leur classe sociale mais dans une essence qui les rapprocherait de la nature. Si l'on rajoute à ce rapprochement une dimension spirituelle qui mystifie le lien de la femme à la nature, le courant de l'écoféminisme peut littéralement être un danger pour la condition des femmes. Nous nous proposons d'analyser ce versant en le mettant en perspective avec un autre courant : le courant analytique qui défend, sur des présupposés essentialistes identiques, mais à l'opposé en matière de genre, la loi du Père comme garante de la construction du sujet.

Nous présenterons tout d'abord comment l'écoféminisme, que nous qualifierons de spirituel⁷, traite de la nature et des femmes.

Si ce type d'écoféminisme fait revivre le culte de la déesse qui se retrouve dans la nature et les éléments naturels, Spretnak (1990 : 5) dira plus précisément qu'il est : « [...] a religion that honored the female and seemed to have its "good book" nature itself »⁸. Il s'agit donc non pas d'inventer une nouvelle façon de croire mais de réhabiliter le culte primitif de la Mère des origines qui était au centre des croyances des sociétés premières et matriarcales. Cette déesse souvent présentée sous des atouts maternels peut être aussi multiple que le nombre d'éléments naturels dans lesquels elle peut s'animer, dans ce cas le spiritualisme s'apparente à de l'animisme ; ou unique, et dans ce cas il s'agit de louer la nature au travers elle. Cette pratique spirituelle⁹ a pour vocation de rétablir un rapport direct et immédiat avec la nature, rapport auquel les religions monothéistes avaient mis fin en mettant au centre la foi des Dieux transcendants et de sexe masculin. Cette transcendance de la divinité implique tout d'abord que la nature ne soit plus animée mais réifiée. L'homme est en droit de la dominer et de l'utiliser pour arriver à ses propres fins. Cameroun (1989 : 58) écrit : « We all have the right to live on this Earth – We have the right to be free and to live in balance with nature, in part of nature, not apart from nature. We have the right, not to be separated from our Mother,

⁷ Toute la difficulté de l'étude de l'écoféminisme spirituel est qu'il n'est pas constitué comme courant en tant que tel. Il n'y a pas une systémique particulière à ce courant ce qui peut parfois le rendre flou et contradictoire. L'approfondissement en est difficile : les textes sont compilés dans des ouvrages collectifs qui sont plus des patchworks de pensées écoféministes spirituels que des ouvrages aspirant à exposer la progression d'une pensée ou à présenter une sorte d'exhaustivité de celle-ci. Le lecteur devra donc prendre cette tentative d'uniformisation pour ce qu'elle est : un exercice qui a ses propres limites.

⁸ [...] une religion qui honore la femme et qui semble avoir comme « bible » la nature elle-même », notre traduction.

⁹ Nous ne pouvons l'appeler croyance ou religion dans la mesure où les différentes auteures elles-mêmes ne l'apparentent pas à une religion ou à une croyance, mais à un état d'esprit ou une expérience mystique. Par ailleurs, elle n'est ni codifiée ni formalisée, il est donc impossible de l'apparenter à une secte comme c'est parfois le cas.

and we have the duty and obligation not to have our Mother destroyed by patristic stupidity¹⁰. » La nature est donc méprisée en même temps qu'on la vide de la divinité femme. Le mouvement religieux accompagne donc le progrès technique et la prise de pouvoir des hommes comme en témoigne Abbott (1990 : 35) : « As someone who has been studying the scholarship on goddess worship for the past 13 years, I have been painfully aware of the connection between the demise of the goddess, the rise of patriarchy, and the rape of the environment¹¹. » Ainsi, réintroduire une âme dans la nature, qui plus est, une âme de femme, permettrait de changer les sociétés occidentales. Cet écoféminisme spirituel ne se considère donc pas comme secondaire mais comme essentiel à la transformation des pratiques de la nature et de la politique des sexes. Cameroun (1989) écrit que si le féminisme a fait du privé une affaire publique, l'écoféminisme doit faire du spirituel une affaire tout aussi publique et politique. Cette révolution spirituelle qui doit provoquer, ou dans une moindre mesure accompagner, un changement social, est aussi mise en avant par des écoféministes comme Plaskow (1993) qui choisit non pas de réinventer le spirituel mais d'amender fortement les religions monothéistes, ici le judaïsme.

La nature se trouve donc être complètement animée et comprise comme étant une âme et un corps de femme. Si la nature a été réifiée par les religions monothéistes et la science occidentale, elle est ici personnifiée. La nature devient donc une femme, et la femme... devient nature. Nous disons femme, mais il s'agit surtout de la femme en tant que Mère puisque ce qui est loué dans la nature est principalement sa puissance d'engendrement. La nature comme la femme seraient ici considérées comme la source première de toutes choses. Ce qui sous-tend cet argumentaire est donc une conception essentialiste non seulement de la nature, mais aussi des hommes et des femmes.

Et cette nature, cette essence féminine serait relativement mythifiée. En effet, Eisler (1990) présente les sociétés matriarcales dans lesquelles était pratiqué le culte de la déesse comme pacifique: « Let us reaffirm our ancient covenant, our samed bond with our Mother, the goddess of nature and spirituality. Let us renounce the worship of angry gods wiedling thunderbolts or swords. Let us once again honer the chalice, the anciant symbol of the power create and enhance life [...]»¹² » (Eisler 1990 : 34). Il y a ici à l'œuvre une reconstruction de l'histoire qui inspire de la nostalgie à l'auteure pour des temps où les femmes et la nature auraient vécu en harmonie. Contrairement à d'Eaubonne qui ne prônait pas de « retour à » ou une nostalgie quelconque pour les sociétés matriarcales, ces écoféministes veulent aller à la nature comme des filles à leur mère,

¹⁰ « Nous avons tou-te-s le droit de vivre sur cette Terre – Nous avons le droit d'être libres et de vivre en équilibre avec la nature, en faisant partie de la nature, et non en étant exclus. Nous avons le droit de ne pas être séparée de notre Mère, et nous avons le devoir et l'obligation de ne pas laisser notre Mère se faire détruire par la stupidité patriotique », notre traduction.

¹¹ « Comme quelqu'un qui a étudié l'école du culte de la déesse pendant les treize dernières années, je suis douloureusement consciente du lien entre la mort de la déesse, la montée du patriarcat, et le viol de l'environnement », notre traduction.

¹² « Laisse-nous réaffirmer notre ancienne alliance, notre lien commun à notre Mère, la déesse de la nature et de la spiritualité. Laisse nous renoncer au culte des dieux de colère brandissant le tonnerre ou l'épée. Laisse nous honorer encore une fois le calice, l'ancien symbole du pouvoir de créer et d'engendrer la vie [...] », notre traduction.

et faire revivre cette relation à la nature à la fois sacrée et naturelle à tel point qu'elles la considèrent comme immédiate. Le spirituel semble ici abolir la médiation des femmes avec la nature plutôt que l'instaurer.

Si les écoféministes constructivistes sont critiques vis-à-vis de la *deep ecology*, les écoféministes spiritualistes reprennent, elles, leurs images. Elles évoquent la nature et la Terre comme un grand métabolisme personnifié dans la déesse Gaïa. Gaïa est la Terre, la Terre est physiologiquement vivante : (Spretnak 1990 : 5) « What was intriguing was the sacred link between the Goddess in her many guises and totemic animals and plant, sacred groves, and womblike cavees, in the moonrhythm blood of menses, the ecstatic dance – the experience of knowing Gaia, her voluptuous contours and fertile plains, her flowing waters that give life, her animals teachers¹³. » Elles partagent donc la même représentation mystique de la nature et de la Terre, mais ne partagent pas la même analyse des changements sociaux. Si les penseurs de la *deep ecology* n'ont de cesse de réclamer une baisse notable des naissances, les écoféministes spirituelles, en accord avec les écoféministes matérialistes, invitent à une révolution sociologique des rapports hommes/femmes. Cette révolution sociologique peut certes entraîner une baisse de la natalité, mais elle a surtout pour vocation de transformer les rapports de pouvoir qui sont à la source de la domination des femmes et de la nature par les hommes.

La Terre est donc personnifiée en une Mère, une déesse appelée Gaïa, et les femmes sont encouragées à prendre leur place dans la nature. Comme nous le disions, le spirituel semble permettre une relation immédiate entre ces deux entités. Les fluides naturels sont en communion avec les fluides des femmes, le rythme naturel avec le rythme des femmes, à tel point que Plant (1989 : 5) écrit : « The rape of the earth, in all its forms, becomes a metaphor for the rape of woman, in all its many guises¹⁴. »

Il s'agit donc de suivre non plus les lois physiques, les lois dictées par les hommes de sciences, à la nature puis à l'humanité, mais de faire en sorte que la société suive les cycles de la nature¹⁵, c'est-à-dire les cycles de la Mère. Ces écoféministes veulent réanimer la nature au sens propre et au sens figuré, elles veulent réenchanter la nature : « Let us reclaim the trees of knowledge and of life. Let us regain our lost sens of wonder and reverence of the miracles of life and love, let us learn again to live partnerships. So awe may fulfill our responsibility to ourselves and to our Great Mother, this wondrous

¹³ « Ce qui est intrigant est le lien sacré qu'il y a entre toutes les apparences de la déesse sous et les animaux totems et les plantes, les bocages sacrés et les cavités semblables au ventre maternel, dans le rythme lunaire du sang des menstrues, la danse délirante – l'expérience de la connaissance de Gaïa, ses contours voluptueux et ses plaines fertiles, ses eaux jaillissantes qui donnent la vie, ses animaux initiateurs », notre traduction.

¹⁴ « Le viol de la terre, dans toutes ses formes, devient la métaphore du viol des femmes, sous toutes ses formes », notre traduction.

¹⁵ Nous employons le terme de cycle plutôt que celui de loi pour justement différencier les lois naturelles « découvertes » par les hommes et les cycles naturels dont les écoféministes disent faire partie intégrante.

planet Earth¹⁶ » (Eisler 1990 : 34). Elles appellent à ce que les humains se respectent entre eux, mais aussi, et surtout respectent leur nature : ne pas avoir peur de vieillir et de mourir, s'accepter comme on naît/est à l'état naturel et authentique (Gunn Allen 1990).

À la lecture de ces extraits, nous comprenons donc que le glissement vers l'essentialisme et le naturalisme, sous couvert de spiritualisme, amène les auteures à tenir une position conservatrice sur le plan moral et bioéthique¹⁷.

2.2. La loi du Père

Il nous semblait intéressant de mettre en perspective cette première approche de l'écoféminisme spirituel qui met au centre la Mère-nature¹⁸, avec une autre perspective qui met le Père au centre du système juridique et social. Nous voulons parler du courant analytique post-lacanian dont la figure emblématique est Pierre Legendre, mais aussi le plus médiatique Michel Schneider. Ces derniers soutiennent que le Père symbolique et non le père « réel » est le garant de la loi qui permet la subjectivation des Sujets. Plus simplement : le Père symbolique est ce qui permet à chacun des humains qui naissent de devenir un sujet. Sans Père symbolique, la loi n'existe plus et les processus de subjectivation s'effondrent. Le sujet ne devient Sujet uniquement parce qu'il s'est soumis à la loi du Père.

En effet, certains n'hésitent pas à dénoncer une fonction du Père symbolique déclinante : la filiation patrilinéaire serait mise à mal. Plus précisément encore, les bouleversements sociaux actuels seraient en train de déconstruire ce que 3.000 ans d'histoire humaine auraient rendu possible : la filiation par le père¹⁹. Cette réflexion sur la place du Père va tout particulièrement se faire prolixie lors des débats ayant trait aux lois portant sur la parité et le PACS ; débats qui mettent sur la scène publique les questions du sexe, du genre et de la parentalité. Pour ce courant de pensée, il aurait donc un

¹⁶ « Laisse-nous demander l'arbre de la connaissance et de la vie. Laisse-nous revivifier notre sens de l'émerveillement et du respect perdu pour les miracles de la vie et de l'amour, laisse nous apprendre comment vivre collectivement de nouveau. Que la stupéfaction exauce la responsabilité que nous avons envers nous-mêmes et notre Grande Mère, cette merveilleuse planète terre », notre traduction.

¹⁷ Encore une fois : nous ne pouvons affirmer ce que recouvre précisément tout l'écoféminisme spirituel. Si elles se définissent elles-mêmes en opposition avec (1) les féministes libérales ou radicales rationalistes qu'elles disent incarnées dans la personne de Simone de Beauvoir ; avec (2) les féministes socialistes qui n'envisagent l'humain et la nature que comme des notions construites socialement et non comme des entités qui existent en elles-mêmes et pour elles-mêmes ; et (3) les féministes marxistes qui sont matérialistes et n'envisagent l'émancipation que par le travail sur la nature. Prenant en compte ce positionnement par opposition, il est vrai que nous pouvons imaginer les écoféministes sur un terrain politique et moral conservateur...

¹⁸ Plus précisément : qui met la nature faite Mère au centre non seulement de la spiritualité mais aussi des pratiques sociales, puisque ce dévouement pour la mère doit engendrer un changement de civilisation.

¹⁹ Et non plus par la mère comme dans les premiers temps des civilisations humaines.

lien entre la constitution de la psyché et le cadre juridique : les lois de la psyché seraient le miroir des lois juridiques et réciproquement.

Michel Schneider (2002, 2007) dénonce ainsi le socialisme moral et politique qui dit libérer la société de la sexualité. Ce socialisme moral, qui assimile les sexes l'un à l'autre, le masculin au féminin et réciproquement, érigerait en modèle le maternel. Si les sociétés occidentales étaient historiquement organisées sur le paternel²⁰, Schneider soutient que l'État qui protège et console serait, lui, maternel²¹. Si Schneider concède que l'État fait Mère ne permet en rien de dire que les femmes « ont gagné » l'égalité, cela montrerait néanmoins que la fonction maternelle, elle, aurait vaincu.

Schneider défend que les sphères politique et sociale sont les lieux naturels de l'exercice du Père dans la mesure où les femmes ont un droit naturel sur la maternité. Cette inégalité entre les hommes et les femmes face à la maternité est inéluctable et profonde. Les hommes ne donneront jamais naissance aux enfants. Ainsi, l'attribution du nom du Père à l'enfant ainsi que l'exercice de son pouvoir dans la sphère politique sont des prérogatives qui ont comme vertu de contrebalancer les prérogatives maternelles. Pommier (1989) soutient que la non-transmission du nom de la mère à l'enfant est compensée par la jouissance sexuelle qu'elle éprouve avec l'homme. La nature, le biologique, se trouvent donc non seulement réifiés mais utilisés en tant que tels pour justifier l'ordre social.

2.3. La loi du Père et de la Mère : une même matrice idéologique

Ainsi, si le Père fait loi, la loi sociale juridique, semble répondre à la Mère faite nature et qui prescrit les cycles naturels à respecter. Ces deux postures ont des points communs : elles font d'entités d'abord naturelles et culturelles du symbolique. Tort (2005) fait une critique des thèses de Schneider en montrant que le Père dit symbolique est en fait le père dans son acception triviale, mais réifié et édifié en principe transcendant pour lui donner une autorité absolue sur le processus historique et social :

« Les argumentaires "psychanalytiques" en faveur du "système patronymique" reposent sur une méconnaissance de l'historicité de ce sujet. Au lieu d'analyser les représentations inconscientes qui soutiennent ce sujet, ils reproduisent ces stéréotypes transformés, en élément transcendantal. » (Tort 2005 : 303).

Le Père, considéré comme le fondement du juridique, est perçu comme étant d'essence supérieure puisque non seulement il ne doit pas dépendre du juridique, mais qu'il le légitime.

Que ce soit la Mère ou le Père, ces deux notions faites symbole, servent un argumentaire permettant de fonder la société et les lois qui la régissent. Dans les deux cas, les

²⁰ C'est-à-dire si la filiation était transmise par le père, par son nom de famille, et que l'État était là pour interdire et punir.

²¹ L'auteur s'en prend particulièrement à Ségolène Royal qui avait fait, lors de sa campagne, de la protection et de la défense des femmes subissant des violences conjugales une promesse. Il lui reproche de mener une politique maternaliste du non-sexe quand elle s'en prend au bizutage, au harcèlement sexuel, à la pornographie et à l'utilisation injustifiée du corps des femmes comme argument publicitaire. Autant de combats qui auraient pour vocation de bannir le sexe de la sphère publique.

notions de nature ou de père, qui sont pourtant entrées dans l'histoire, sont extraites des enjeux de société pour la fonder. Il s'agit donc de deux champs de réflexion qui prennent à rebours l'histoire de la pensée. Bien que les écoféministes spiritualistes veuillent faire de la déesse mère une force immanente, en naturalisant la nature et la fonction maternelle qu'elle lui attribue, cette immanence réifiée est redondante avec l'essentialisme que les sociologues et anthropologues féministes ont déconstruit. Immanence réifiée et mystifiée qui complète à merveille la transcendance symbolique du Père.

Conclusion

Nous avons essayé, dans cet article, de montrer la complexité du mouvement de pensée écoféministe spirituel, complexité qui réside dans le fait qu'en voulant construire un mouvement spirituel contre-patriarcal, ces auteures utilisent des notions et des concepts à contre-emploi du féminisme constructionniste. L'immanence que Simone de Beauvoir voyait avec horreur pourrait selon ces auteures permettre un changement de civilisation au profit des femmes. Pourtant, nous en avons vu les écueils : l'essentialisation de la femme dans un rôle préconstruit de Mère-déesse réduit sa capacité à s'auto-constituer en tant que femme. Ainsi, si l'écoféminisme spirituel à l'intérêt de mettre le doigt sur les travers d'une civilisation patriarcale, celui-ci ne libère en rien les hommes et les femmes mais les enclave dans des rôles sociaux.

Bibliographie

- Abbott S. (1990), « The brigsins of God in the blood of the lamb ». In I. Diamond & G. Feman Brenstein (dir.) (1990), *Reweaving the world. The emergence of ecofeminism*, pp. 35-40. Sierra Club Books : United States.
- Badinter A. (1980), *L'amour en plus*, Paris : Flammarion.
- Beauvoir S. de (1949), *Le deuxième sexe*, Gallimard : Paris.
- Cameroun A. (1989), « First Mother and the rainbow children ». In J. Plant (dir) (1989) *Healing the wounds*, Philadelphia : New society publishers, pp. 54-66,.
- Denis M. (1974), « Hors-la-loi ». *Les temps modernes*, n° 333-334, pp. 1923-1935.
- Dibie P. (2002), « Avertissement », In S. Moscovici (2002) *De la nature. Pour penser l'écologie*, Paris : éditions Métailié, pp. I-III.
- Eaubonne F. d' (1972), *Le féminisme*, Paris : Éditions A. Moreau.
- Eaubonne F. d' (1974), *Le féminisme ou la mort*, Paris : Pierre Horay éditeur.
- Eaubonne F. d' (1976), *Les femmes avant le patriarcat*, Paris : Payot.

- Eaubonne F. d' (1978), *Ecologie/féminisme. Révolution ou mutation ?*, Paris : Les éditions ATP.
- Eisler R. (1990), « The Gaïa tradition and the paternity future : an ecofeminist manifesto », In I. Diamond & G. Feman Brenstein (dir.) (1990), *Reweaving the world. The emergence of ecofeminism*, Sierra Club Books, pp. 23-34.
- Ferry L. (1992), *Le nouvel ordre écologique*, Paris : Grasset.
- Gaard G. (1997), « Queer ecofeminism ». *Hypatia*, Vol. 12, n°1.
- Gandon A-L. (2009), « L'écoféminisme : une pensée féministe de la nature et de la société », *Recherches féministes*, vol. 22, n°1, pp. 5-25.
- Gothlin E. (2001), *Sexe et existence. La philosophie de Simone de Beauvoir*, Paris : Michalon.
- Guillaumin C. (1992), *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Paris : Côté femmes éditions.
- Gunn Allen P. (1990), « The Women I love is a Planet ; The Planet I love is a tree ». In I. Diamond & G. Feman Brenstein (dir.) (1990), *Reweaving the world. The emergence of ecofeminism*, Sierra Club Books, pp. 52-57.
- Héritier F. (1996), *M/F. La pensée de la différence*, Paris : Éditions Odile Jacob.
- Houel A. (2003), « Au nom de la mère... Nature », *Tessera*, vol. 33-34, pp. 62-70.
- Legendre P. (2000), *Le crime du caporal Lortie*, Paris : Flammarion.
- Mathieu N-C. (1973), « Homme-culture et femme-nature ? », *L'Homme*, vol. 13, n°3, pp. 101-113.
- Mathieu N-C. (1991), « Paternité biologique, maternité sociale ». In, N.-C. Mathieu (1991) *L'anatomie politique*, Paris : Côté femmes éditions, pp 63-73.
- Moscovici S. (1972), *La société contre nature* [1994], Paris : Seuil.
- Moscovici S. (1976), *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris : Flammarion.
- Plant J. (1989), « Toward a new world : an introduction », In J. Plant (dir) *Healing the wounds* [1989], Philadelphia : New society publishers, pp. 1-4.
- Plaskow J. (1993), « Feminist judaism and repair of the world », In C. J. Adams (dir), *Ecofeminism and the sacred*, New York : Continuum, pp. 70-83.
- Pommier G. (1989), *L'Ordre sexuel*, Paris : Aubier.
- Schneider M. (2002), *Big Mother. Psychopathologie de la vie politique*, Paris : Odile Jacob.
- Schneider M. (2007), *La confusion des sexes*, Paris : Flammarion.

- Spretnak C. (1990), « Ecofeminism : our roots and flowering », In I. Diamond & G. Feman Brenstein (dir), *Reweaving the world. The emergence of ecofeminism*, Sierra Club Books, pp. 3-22.
- Tabet P. (1985), « Fertilité naturelle, fertilité forcée », In N-C. Mathieu (dir.) *L'arrondissement des femmes*, Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, pp 61-146.
- Tabet P. (1998), *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris : L'Harmattan.
- Tort M. (2005), *La fin du dogme paternel*, Paris : Flammarion.
- Vinet E. (2008), « Émergence, perspective et mise à l'épreuve contemporaine du constructivisme sexué », *Connexions*, n° 90, pp. 57-75.