

# La pensée écoféministe de Françoise d'Eaubonne

Mémoire de maîtrise  
Sonja Papunen  
Université de Tampere  
Langue française  
Juin 2014

Tampereen yliopisto  
Kieli-, käännös- ja kirjallisuustieteiden yksikkö  
Ranskan kieli  
PAPUNEN, SONJA: La pensée écoféministe de Françoise d'Eaubonne  
Pro gradu -tutkielma, 62 s.  
Kevät 2014

---

Tässä pro gradu -tutkielmassa tarkastellaan ranskalaisen feministin Françoise d'Eaubonnen (1920–2005) ekofeminististä ajattelua. Eaubonne oli yksi ensimmäisiä 1900-luvun feministejä joka tarkasteli feminististen ja ekologisten teorioiden ja käytäntöjen yhteenliittämisen potentiaalia yhteiskunnallisen analyysin ja muutoksen välineinä.

Eaubonnen ekofeminismi perustuu ajatukselle, että ihmisen ja luonnon välillä vallitseva hierarkkinen alistussuhde on samankaltainen kuin miessukupuolen ja naissukupuolen välillä vallitseva epätasa-arvo, ja että tällaiset alistussuhteet ovat olleet lähes kaikissa maailman kulttuureissa yhteiskuntien perustavanlaatuisia rakenneseosia jo 5000 vuoden ajan. Eaubonnen mukaan lähes kaikkien maailman kulttuurien perimmäinen ajatusrakenne on ”fallokraattisuus” (*phallogratisme*) ja sen poliittinen ja yhteiskunnallinen ilmenemismuoto, patriarkaatti, jonka ”viimeinen vaihe” taas on kapitalismi. Fallokraattisuuden ja patriarkaatin purkaminen ja ihmisen ja luonnon sekä miehen ja naisen välisten suhteiden uudelleen järjestäminen tasavertaisiksi ja ei-hierarkkiseksi on Eaubonnen mukaan keino luoda tasa-arvoa sekä pelastua ekologiselta katastrofilta ja maailman liikakansoittumiselta.

Tutkielman ensimmäinen kysymyksenasettelu tarkastelee Eaubonnen ekofeminismiä kielellisesti muodostettuna käsitteenä. Tässä osiossa teoreettisena viitekehyksenä toimii käsitehistoria ja erityisesti Reinhart Koselleckin ja Jacques Guilhaumoun ajattelu. Tarkastelen myös Eaubonnen ekofeminismin teoreettisia lähtökohtia, erityisesti Simone de Beauvoirin feminismiä ja Serge Moscovicin poliittista ekologismia ja niiden vaikutusta Eaubonnen ajatteluun. Toinen kysymyksenasettelu puolestaan tarkastelee ekofeminismiä sosiologisesta näkökulmasta. Tässä keskiössä on erityisesti Pierre Bourdieun strukturalistinen ajattelu, ja siinä erityisesti *symbolisen väkivallan* ja *luokan* käsitteet. Käsittelem myös Eaubonnen esittämää kritiikkiä marxilaisia ja sosialistisia teorioita kohtaan, jotka Eaubonnen mukaan eivät tarpeeksi ole ottaneet huomioon fallokraattisuuden ja patriarkaatin vaikutusta sekä kapitalististen että sosialististen yhteiskuntien epätasapainoiseen suhtautumiseen luontoon ja naisiin.

Tutkielmassa esittelen myös Françoise d'Eaubonnen jälkeistä ekofeminismiä ja sen eri suuntauksia sekä hänen ajattelunsa yhtäläisyyksiä niiden kanssa. Eaubonnen feminismi pohjaa radikaalifeminismiin ja sosialistiseen feminismiin, joskin hän myös kritisoi molempia suuntauksia; esitän tutkielmassa, että Eaubonnen ekofeminismin voisi nykytermein sanoa olevan ennemminkin transformatiivista ekofeminismiä sen sisältämän poikkitieteellisuuden ja yhteiskunnan syvällisen muutoksen vaatimuksen ansiosta.

Asiasanat: Françoise d'Eaubonne, feminismi, ekofeminismi, radikaalifeminismi, sosialistinen feminismi, transformatiivinen ekofeminismi

## TABLE DES MATIÈRES

1. Introduction .....	1
1.1 Le plan de l'étude .....	4
2. Écoféminisme : bases théoriques .....	7
2.1 Définitions de dictionnaire .....	7
2.2 Le féminisme de Simone de Beauvoir .....	10
2.2.1 La féminité et la feminitude .....	12
2.2.2 La problématique de l'essentialisme et l'universalité des combats .....	14
2.3 L'écologisme politique de Serge Moscovici.....	16
2.3.1 « Nature ».....	16
2.3.2 La « sélection naturelle » et le sexisme .....	17
3. Constructions conceptuelles et structurelles.....	19
3.1 L'histoire des concepts .....	21
3.1.1 La relation des concepts et de la réalité.....	21
3.1.2 Les « -ismes » qui construisent la société .....	24
3.1.3 Les structures dans le cadre de l'histoire des concepts .....	27
3.2 Le structuralisme vs. l'individualisme méthodologique .....	30
3.2.1 Le structuralisme génétique .....	30
3.2.2 L'individualisme méthodologique .....	33
3.2.3 Liens entre la langue et la société.....	34
3.3 Analyse d'un concept devenu structure : du phallogratisme au patriarcat	36
3.3.1 Le phallogratisme et la violence symbolique .....	38
3.3.2 Les femmes comme classe .....	40
4. Que pourrait être une société écologique-féministe ? .....	42
5. L'écoféminisme contemporain.....	46
5.1 L'écoféminisme culturel et l'écoféminisme matérialiste .....	46
5.2 L'écoféminisme transformatif de Karen Warren .....	50
5.3 Une nouvelle cosmologie .....	53
6. Conclusion.....	54
7. Bibliographie .....	60

## 1. Introduction

La présente étude a pour objectif d'examiner et d'élucider les idées écoféministes de Françoise d'Eaubonne (1920–2005). Eaubonne est une féministe, journaliste et écrivaine française du 20<sup>e</sup> siècle, et elle a publié plus de 50 ouvrages pendant sa vie: essais, biographies, romans et livres pour enfants. Dans les années 1960 et 1970, elle a été l'une des premières à proposer une combinaison des pensées féministes et écologiques ; selon Anne-Line Gandon (2009 : 5), la « contraction inédite » de ces deux courants est née de la plume de Eaubonne en 1972. Quoiqu'on puisse considérer Eaubonne comme l'une des théoriciennes fondatrices de l'écoféminisme, son nom et son œuvre demeurent relativement peu connus à la postérité en dehors du monde académique et des études de genre (*gender studies*). Cette étude a pour but de contribuer à effacer ce manque et de présenter une approche à l'écoféminisme de Eaubonne.

Les décennies de 1960 et de 1970 ont vu la naissance de beaucoup de nouvelles idées et de mouvements populaires et politiques : les hippies ; le mouvement de libération des homosexuel(les) ; les commencements des mouvements écologiques avec, en politique, la montée du parti des Verts et, au niveau populaire, le commencement de la résistance à l'énergie nucléaire ; la montée de la deuxième vague et de la troisième vague du féminisme, qui se sont avérées encore plus grandes que la première, pour en citer quelques-unes. Les gens commençaient, au moins sur un plan idéologique, à se rendre compte que le mode de vie matérialiste et consumériste, basé sur l'exploitation de la nature et des pays du Tiers-Monde, perpétué depuis des siècles et accéléré depuis la révolution industrielle du 19<sup>e</sup> siècle, avait des conséquences inédites non seulement sur la nature, mais aussi sur la société et sur la qualité de vie des êtres humains. Les dégâts causés par l'homme sur l'environnement se faisaient de plus en plus marqués, et les plus pessimistes prédisaient l'Apocalypse pour l'an 2000.

C'est pendant cette période où la prise de conscience sur l'état de la nature et de ses écosystèmes commençait à prendre de la place, que Eaubonne développe les idées majeures de sa théorie écoféministe. La surpopulation de la terre et les catastrophes écologiques de plus en plus fréquentes et graves dans leurs impacts sont selon Eaubonne (1974 ; 1976 ; 1978 ; 1990 ; 1998) les deux plus grandes menaces à la société occidentale. L'homme (*sic*) utilise son environnement, la nature, pour survivre et

prosperer ; selon la pensée écoféministe, ces faits le rendent, réciproquement, dépendant des bonnes conditions de son environnement, de la nature et des animaux. Ce fait est cependant souvent intentionnellement ignoré dans la société marchande et capitaliste, basée sur une idée de croissance impérative.

Les visions de Eaubonne sur l'état de l'écologie sont très sombres, quasiment apocalyptiques. Ses prises de position pour le mouvement écologique relèvent d'une nécessité plus qu'une idéologie. Plus que d'adhérer à des écoles ou idéologies quelconques dans le domaine de l'écologie, elle exige que les conditions écologiques de la planète soient vues d'un point de vue « réaliste » : il est impératif de changer de direction si l'humanité veut que le monde soit encore vivable dans le futur.

Eaubonne ajoute aux théories écologistes des années 1970 une dimension qui prend en compte non seulement comment les êtres humains se positionnent par rapport à la nature et les autres espèces animales, mais aussi comment ils se positionnent entre eux, c'est-à-dire aussi bien au niveau individuel (homme-femme, parent-enfant) qu'au niveau collectif (nature-société ; les différentes structures et hiérarchies qu'une société peut avoir).

Selon Eaubonne, ces positionnements humains hiérarchiques reflètent la relation de l'humain à la nature. Tout particulièrement les relations entre les sexes sont au cœur de cette analyse, car l'homme a « toujours » soumis et opprimé la femme et l'a tenue à l'écart du pouvoir politique ; l'homme a aussi « toujours » soumis la nature et l'a utilisée et surexploitée à son profit. Selon Eaubonne, la source de l'oppression du sexe féminin découle de la découverte des hommes sur leur participation dans le processus de procréation, qui s'est passée environ 3000 ans avant J.-C. et de la mainmise des hommes sur l'agriculture ; deux phénomènes, qui avant cette date avaient été considérés presque exclusivement comme domaine des femmes. La structure de la société patriarcale, avec toutes ses répercussions symboliques, religieuses, philosophiques et psychologiques a commencé à se former à partir de ces temps-là.

Eaubonne (1974 ; 1978) relie les théories écologiques et féministes en présentant que « l'apocalypse écologique » qui s'approche n'est que la conclusion logique de 5000 ans de modes de gouverner basés sur une société androcratique et patriarcale, construite hiérarchiquement, et qui, jusqu'au temps tout récents, à exclu les femmes du pouvoir et les a résignées à travailler dans la sphère privée de la famille, sans rémunération, ce qui se passe toujours dans une grande partie du monde. L'état actuel alarmant de la planète et de ses êtres vivants se montre alors comme une conséquence directe du mode de vie occidental, basé sur un rationalisme froid et excessif, sur la surconsommation et la répartition inégalitaire des biens ; en un mot, sur *l'inégalité, l'oppression* et *l'exploitation* qui sont pratiquées dans toutes les couches de la société et dans pratiquement toutes les cultures : l'oppression et l'exploitation capitaliste du Tiers-Monde, de l'économie, des ressources naturelles et de la gent féminine au profit de la gent masculine.

C'est dans ces idées d'oppression et d'exploitation, de hiérarchies et d'inégalités que se retrouvent les combats écologiques et féministes dans la pensée qu'élabore Eaubonne. Son œuvre écoféministe consiste donc à poser un regard critique sur la société occidentale du 20<sup>e</sup> siècle, en particulier sur les concepts, les idées, les idéologies et en dernier lieu les structures qui sont à sa base et qui influencent l'imaginaire collectif et la vie quotidienne des êtres humains qui y vivent. S'appuyant sur de nombreux exemples et de cas d'études, Eaubonne tente à démontrer que cette société est venue au bout de son chemin.

Selon la pensée écoféministe de Eaubonne, il est nécessaire, voire urgent et indispensable de changer la société actuelle si les êtres humains veulent que le monde continue à être vivable. Ce changement ne doit pas seulement être un changement de régime politique et/ou économique – il doit être un changement en profondeur, aussi bien au niveau individuel qu'au niveau collectif ; comme résultat, toute la structure de la société ainsi que les rapports entre êtres humains sera modifiée.

Eaubonne esquisse aussi des nouvelles idées sur comment organiser une société basée sur l'égalité des sexes, la préservation de la nature et l'égalité des peuples : « l'égalité dans la diversité, non dans la différence ». Le féminisme de Eaubonne n'est pas seulement un mouvement de libération des femmes : « c'est toute l'humanité en

crise, c'est la mue de l'espèce : c'est véritablement le monde qui va changer de base » (Eaubonne 1974 : 10).

## 1.1 Le plan de l'étude

Notre approche de l'écoféminisme de Eaubonne est pluridisciplinaire. L'écoféminisme de Eaubonne étant déjà en soi un concept et un courant interdisciplinaire où se joignent plusieurs points de vue (la pensée écologiste et le féminisme radical et socialiste, mais aussi des théories marxistes et socialistes ainsi que des analyses sociologiques et anthropologiques), nous pensons que plusieurs cadres théoriques sont nécessaires pour élucider sa constitution. L'idée est d'analyser notre sujet en tant que concept socio-politique formé initialement linguistiquement et théoriquement (comme tout concept), ainsi que comme courant féministe, écologique, social et transformatif.

Le point de départ pour cette étude est de définir les bases théoriques de la pensée écoféministe de Eaubonne. Ensuite, nous allons élargir notre point de vue à l'idée des interrelations qu'entretiennent la langue et la réalité entre elles. La langue et ses usages créent le monde de façons aussi bien subtiles que visibles, et la réalité influence la langue. Cette notion est appelée en linguistique *la double articulation de la langue*, et elle est un des commencements principaux pour traiter notre sujet. Tout ne peut cependant pas être réduit à des faits linguistiques, et le concept de l'écoféminisme est si chargé de connotations et de liens que nous devons élargir notre recherche en dehors du paradigme linguistique.

Notre première question de recherche concernera donc le concept de l'écoféminisme : sa construction et ses bases théoriques, ainsi que son développement comme concept social et politique/activiste. Nous examinerons le concept d'abord à travers les théories de l'histoire des concepts. Pour cela, nous utiliserons les théories de la sémantique historique ou histoire des concepts, qui tient comme question centrale la relation des concepts et la réalité. Cette branche de recherche a été développée principalement par Reinhard Koselleck et Jacques Guilhaumou, dont nous éluciderons les théories et les points de vue dans le chapitre 3.1, tout en analysant notre concept principal par ces points de vue.

Notre deuxième question de recherche traitera le concept de l'écoféminisme d'un point de vue extralinguistique, et construira un point de vue sociologique vis-à-vis de notre sujet. Le structuralisme de Pierre Bourdieu, avec ses idées de la société comme *structure* et ses concepts tels la *classe*, la *violence symbolique* et l'*habitus* se sont avérés utiles pour élucider les conceptions de Eaubonne d'un point de vue sociologique. Le lien entre les théories de l'histoire des concepts et les théories sociologiques que nous utilisons s'articule à travers l'idée de *structures*.

Cette même idée est constamment présente aussi dans la pensée écoféministe de Françoise d'Eaubonne ; des *structures* qui construisent nos langages, nos comportements et notre imaginaire collectif (occidental) et organisent la vie des êtres humains tous les jours et depuis des millénaires. Dans l'œuvre de Eaubonne, ces structures sont examinées à la lumière du féminisme et de l'écologie ; dans le sens où Eaubonne utilise ces outils, aussi bien l'analyse féministe que l'analyse écologique contiennent en eux une déconstruction des paires binaires « fondamentales » comme *homme-femme*, *culture-nature* ou encore *homme* (sic) *-nature*. Eaubonne démontre comment ces divisions sont la base de notre raisonnement et influencent les structures psychologiques, philosophiques, idéologiques, sociales, en un mot, culturelles, qui structurent notre société.

Nous nous intéressons particulièrement aux structures qui sont tellement visibles et « naturalisées » qu'elles ne sont pas perçues comme telles, mais plutôt comme faits « naturels ». De telles structures vivent aussi bien dans la langue que dans les relations sociales, et, quoiqu'elles puissent aussi s'organiser aussi autrement, leur organisation dans le cadre de notre société est très souvent hiérarchique. Eaubonne déconstruit ces structures et démontre comment elles sont entre-liées.

L'œuvre écoféministe de Eaubonne consiste donc en grande partie à examiner et à déconstruire ces structures (hiérarchiques) qui influencent notre imaginaire collectif. Selon Eaubonne, la structure première, celle qui forme, oriente et donc structure toutes les autres, est le *patriarcat*, c'est-à-dire « une forme d'organisation sociale et juridique fondée sur la détention de l'autorité par les hommes » (Bonte et Izard 1991 : 455). Le patriarcat étant à la fois un concept social et une structure socialisante et sociale, il peut être analysé à la fois dans le cadre de l'histoire des



concepts que dans le cadre d'une étude sociologique structuraliste. Une partie de notre étude consistera à analyser et à déconstruire ce concept de plus près.

Pour contraster l'idée de société comme système régi à partir de structures, nous utiliserons aussi les théories de Raymond Boudon sur l'individualisme méthodologique. Les idées de Eaubonne trouvent en effet de la résonance dans ces deux approches (structuralisme et individualisme méthodologique) ; même si son idée sur la constitution de la société est très structurale, elle ne voit pas cette structuralité sans issue mais aussi comme cible de déconstruction analytique pour pouvoir ensuite organiser la société sur de nouvelles bases. Le travail de « déconstruction » de la structure du patriarcat et de ses maintes manifestations n'est que une partie de l'œuvre de Eaubonne ; ultimement, son analyse aboutit à une constatation qui est visible depuis le début: la société occidentale et capitaliste telle que nous la connaissons à ce jour est venue à sa fin, et l'humanité doit faire le choix entre l'apocalypse écologique et démographique, ou une nouvelle vision sur comment organiser la vie et les relations humaines et naturelles. Ce « nouvel humanisme » et les changements qu'il implique sont traités dans le chapitre 4 de ce mémoire.

Comme il a déjà été dit, l'écoféminisme de Françoise d'Eaubonne est né dans les années 1970 ; depuis, plusieurs écoféministes, la plupart anglo-saxonnes, ont repris ce concept et ont élaboré des théories et des analyses sur les relations d'exploitation et d'oppression entre les sexes et l'homme et la nature. L'écoféminisme aujourd'hui est une pensée toujours actuelle et capable de relever des défis écologiques, économiques et éthiques propres au début du 21<sup>e</sup> siècle. (Gandon 2009 : 5–6.) L'humanité actuelle vit dans un monde « global » faisant face à des problèmes qui n'affectent pas seulement les communautés locales mais ont aussi des impacts planétaires écologiques et économiques, comme nous pouvons le constater par exemple avec les accidents nucléaires comme celui de Fukushima au Japon en 2011, ou encore les régulières crises monétaires mondiales, propres au capitalisme. Les écoféministes contemporaines parlent de féminisme transformatif et de « nouvelle cosmologie », capables d'orienter l'être humain vers une vie plus digne, plus pacifique et plus progressive qui prend en compte pas seulement le bien-être des hommes mais aussi de la nature, des animaux et en tout de l'environnement ; l'avenir de toute la planète. Le chapitre 5 consistera à

présenter quelques courants majeurs de l'écoféminisme actuel et leurs ouvertures sur ces sujets toujours actuels.

La conclusion de ce mémoire présentera une synthèse des thèmes et des théories abordées et examinera les thèses Eaubonne à la lumière du début du 21<sup>e</sup> siècle.

## **2. Écoféminisme : bases théoriques**

La dichotomie *femme–nature / homme–société* est l'une des plus élémentaires qui structurent le monde occidental ; l'analyse de cette dichotomie et des déséquilibres qu'elle contient dans le monde est aussi le point de départ pour une approche écoféministe. Cette division est à la racine de toutes les sciences modernes, développées à partir du 17<sup>e</sup> siècle, comme l'a signalé Evelyn Fox Keller (1988).

Un des principaux objectifs de l'écoféminisme est de déconstruire les dichotomies fondamentales de la culture occidentale, de les examiner et, ultimement et éventuellement, construire de nouvelles structures pour un monde plus égalitaire vis à vis des relations entre les sexes et entre les hommes et la nature. Comme l'un des points de vue de notre travail est dans les théories linguistiques et dans la présupposition que la langue influence les manières dont les êtres humains perçoivent le monde, nous allons procéder par un bref aperçu sur les définitions de dictionnaires qui sont données dans *Le Petit Robert de la langue française* (2006).

### **2.1 Définitions de dictionnaire**

Dans la théorie sémantique du langage, les mots, surtout les noms communs et les verbes, sont organisés en classes subordonnées les unes aux autres selon leurs significations, leurs caractéristiques et leurs applications générales ou spécifiques. Ces classes sont nommées *hypéronymes* (« noms superordonnés ») et *hyponymes* (« noms subordonnés »). (Baylon et Mignot 1995 : 112.) Ainsi, le terme *écoféminisme* est un hyponyme de *féminisme* ; ce dernier un est donc hypéronyme qui regroupe une

multitude de féminismes (hyponymes) à différentes conceptions et accents, dont fait partie aussi l'écoféminisme.

Le terme *écoféminisme* n'est pas connu par les dictionnaires actuels de la langue française. Ceci est justifiable : les dictionnaires généraux tiennent plus compte des définitions générales des mots, et le terme *écoféminisme* fait partie d'un langage de spécialité utilisé dans le monde académique, donc dans un environnement spécial. Le terme *écoféminisme* est un hyponyme à usage restreint, mais il est tout de même intéressant, du point de vue de notre étude, de voir comment les hypéronymes *féminisme* et *écologie* sont définis dans un dictionnaire de la langue française ; ce sont les deux termes qui, linguistiquement, constituent notre concept principal *écoféminisme* ou *écologie-féminisme*. Tenant compte du fait que ce concept ne peut pas être défini uniquement comme étant une combinaison de ces deux termes, nous allons voir quelles significations leur donne *Le Petit Robert de la langue française* (2006).

écologie:

1. didact. Étude des milieux où vivent les êtres vivants ainsi que des rapports de ces êtres entre eux et avec le milieu. [...]
2. cour. Mouvement visant à un meilleur équilibre entre l'homme et son environnement naturel ainsi qu'à la protection de celui-ci. → écologisme – Courant politique défendant ce mouvement. (PR, 2006 : écologie s.v.).

féminisme :

1. Attitude de ceux qui souhaitent que les droits des femmes soient les mêmes que ceux des hommes. Le féminisme politique des suffragettes. À partir de 1960, le féminisme se développe dans les pays occidentaux. Les revendications du féminisme.
2. méd. Aspect d'un individu mâle qui présente certains caractères secondaires du sexe féminin. (*ibid.*, féminisme s.v.).

Comme on peut le constater, ces termes ne sont pas vides de sens, mais comme ce sont des définitions de dictionnaire, ils restent très vagues et englobants. Particulièrement la définition 1 du mot *féminisme* ne dit pas grand-chose à une lectrice ou un lecteur qui n'a pas de connaissances préalables sur ce que sont ces « droits des hommes » et pourquoi ils ne sont pas les mêmes que ceux des femmes. Cette définition donne à penser qu'il existe un état des choses où les « droits des hommes » sont évidents ; les « droits des hommes » pour les femmes, quand à eux, sont quelque chose qu'il faut acquérir. Ici, la définition du terme rejoint très bien celle du féminisme libéral : chaque être humain, homme ou femme, en dépit de son sexe, a le droit d'être

libre de choisir son propre destin et d'avancer dans la hiérarchie sociale et professionnelle selon ses capacités et ses habilités individuelles.

À partir d'un point de vue écoféministe, cette définition n'est tout de même pas complète : elle implique une vision de la société où l'homme est supérieur à la femme, et où la structure de la société est *naturellement* conçue pour et par les hommes – mais tout le monde doit se battre pour s'y faire une place et une position, les hommes compris, car ils n'échappent pas à la structure hiérarchique de la société. Pour les hommes, cette ascension peut éventuellement se faire plus facilement que pour les femmes, vu que leurs *droits des hommes* sont incontestables tandis que les femmes doivent se battre pour les avoir.

Quant au terme *écologie*, sa deuxième définition paraît nette, d'autant plus qu'elle contient le mot *équilibre*; une personne lisant ces définitions pourrait se demander pourquoi *féminisme* n'a pas été caractérisé par exemple de la manière suivante: « mouvement visant à un meilleur *équilibre* social, économique et politique entre les hommes et les femmes ».

À partir de cet exemple nous pouvons constater comment la double articulation de la langue opère. Les conceptions citées plus haut sont, d'une part, caractérisées dans leurs définitions, et de l'autre, ces mêmes définitions les limitent et les orientent vers des conceptions voulues. Sachant qu'il existe plusieurs féminismes, qui varient dans leurs accents, leurs prises de positions et aussi dans la manière de concevoir les problèmes d'inégalité entre les hommes et les femmes, il est intéressant de remarquer que la définition du féminisme libéral a été choisie pour définir « le » féminisme comme hypéronyme<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Les différents courants majeurs du féminisme du 20<sup>e</sup> siècle sont examinés de plus près dans le chapitre 3.1.3 de ce mémoire.

## 2.2 Le féminisme de Simone de Beauvoir

Une des plus grandes influences au féminisme de Françoise d'Eaubonne a été celui développé par Simone de Beauvoir. *Le Deuxième sexe* de Simone de Beauvoir reçut un grand succès dès sa parution en 1949 et il est aujourd'hui considéré comme un classique du féminisme occidental du 20<sup>e</sup> siècle. Dans cet essai, Beauvoir met en cause l'essentialisation des rôles sociaux des hommes et des femmes (Gandon, 2009 : 6). Sa perspective est existentialiste : l'être humain est un animal, mais il est aussi plus que cela ; à travers ses actions, il cherche à dompter et à dominer la nature, à nourrir la collectivité humaine par « des actes qui transcendent sa condition animale » (Beauvoir, 2000 : 112). Or, ceci est surtout valable pour l'homme – la femme, quant à elle, est « biologiquement vouée à répéter la vie » (Beauvoir 2000 : 114), c'est-à-dire à engendrer, à allaiter, à prendre soin de sa progéniture. Et, selon Beauvoir :

[Ces faits] ne sont pas des *activités*, ce sont des fonctions naturelles ; aucun projet n'y est engagé ; c'est pourquoi la femme n'y trouve pas le motif d'une affirmation hautaine de son existence ; elle subit passivement son destin biologique. (Beauvoir 2000 : 114)

Selon Beauvoir, les rôles socialement – et symboliquement – construits de l'homme et de la femme sont donc radicalement opposés à cause de la biologie. Le mâle humain modèle le monde et l'avenir à travers ses actions toujours nouvelles, la femelle humaine maintient la vie, qui n'est qu'une répétition de toujours les mêmes actions. Mais si la femme est socialement réduite à l'état d'immanence, elle est tout aussi humaine que l'homme ; donc elle a en elle une partie de transcendance, qui, selon Beauvoir, est forcément masculine : « au cœur de son être [elle tient] la confirmation des prétentions masculines » (Beauvoir 2000 : 114). Le seul moyen pour une femme de s'émanciper est de transcender son immanence en refusant sa nature (socio)biologique : par exemple, ne pas avoir d'enfants.

Comme le souligne Gandon, « Beauvoir ne remet pas en question le caractère dit naturel de la maternité, confondant ainsi la capacité physique des femmes de mettre les enfants au monde et le fait d'être mère » (Gandon, 2009 : 6). Tout de même, Beauvoir pose bien la question « il y a des femelles animales qui puisent dans la maternité une complète autonomie ; pourquoi la femme n'a-t-elle pas réussi à en faire

autant ?» (Beauvoir 2000 : 111), mais elle ne cherche pas à trouver de vraies alternatives à la situation actuelle. Sa réponse est d'expliquer les faits actuels des choses par une (di)vision de la condition humaine entre la Vie (immanence / la femme) et l'Existence (transcendance / l'homme). Selon la philosophie de Beauvoir, une femme qui veut transcender son existence est donc obligée de nier les conditions biologiques de la vie (la nature, sa « féminité ») pour adhérer à des valeurs et à une vision du monde « masculines » (la société). Elle est donc obligée à nier une partie de sa condition de femme.

Dans une perspective plus large, les concepts évoqués plus haut sont équivalents à *nature* (immanence) et à *société* (transcendance). Eaubonne fait la même analyse que Beauvoir des rôles sociaux des rôles des sexes. Pour elle, il s'agit d'une division entre *fonctions* (procréation et élévation des enfants) et *activités* (transformer le monde en transformant l'humain). (Eaubonne 1974 : 121–122.) Son analyse porte cependant plus loin que celle de Beauvoir. Car, comme le note Gandon (2009 : 7), Beauvoir ne met pas en question cette *construction sociale* dont à la fois les femmes et les hommes sont les victimes : les concepts qu'elle utilise sont « socialement construits et donc potentiellement androcentrés ». Les conceptions de Beauvoir sur la nature et la culture sont conçues selon des modèles dichotomiques et hiérarchiques qui assimilent *culture* à *transcendance* et à *homme*, et *nature* à *immanence* et à *femme*. Ces hiérarchies sont à la base de la construction sociale des rôles des sexes dans la société.

Le féminisme de Beauvoir a tout de même permis à plusieurs générations de femmes et d'hommes de prendre conscience des conditions et de l'histoire de l'oppression des femmes dans la société occidentale. Cependant, dans la théorie de Beauvoir, la question de l'égalité des sexes reste finalement insoluble car elle assimile la biologie de la femme à la nature et la nature à l'état d'immanence, et la biologie de l'homme à la culture et à la transcendance, cette dernière condition étant valorisée plus que la première. Eaubonne, quand à elle, ne considère pas que le fait biologique soit quelque chose de négatif ou *en soi* ; selon elle, c'est le Système mâle, ou la culture de production patriarcale, qui a instauré un déséquilibre en créant des constructions sociales basées sur le sexisme.

La culture de production patriarcale, quel que soit le mode politique d'une société, est bâtit sur une idée de compétition dans la productivité. Mais à la lumière du sexisme et de la sous-estime que l'on accorde aux tâches traditionnellement, donc naturellement (*sic*) féminines, cette compétition n'est pas égale. L'homme, l'actif, le transcendant peut progresser dans sa carrière et sa vie personnelle et, grâce à cela, jouir d'un prestige matériel et social ; la femme, la passive, l'immanente procréatrice, ne reçoit pas de promotions pour son travail de maintien d'un foyer et d'élevage de nouveaux producteurs pour la société, et voit souvent sa vie personnelle et active diminuer en fonction de ces responsabilités. (Beauvoir 2000 ; Eaubonne 1978 : 33.)

Cette division est l'une des plus nécessaires pour une société (capitaliste) basée sur des principes de production patriarcales; et la femme en tant que détentrice de la plus importante fonction (la production de nouveaux producteurs) ce Système, y occupe une place à la fois nécessaire et dévalorisée quant aux principes (rendement et production) de ce Système, qu'elles ne peut accomplir pleinement à cause de sa « nature ». Car le Système mesure la valeur de toute chose par sa valeur d'échange, et la force reproductive est quelque chose que la femme « détient, mais ne la possède pas » ; elle ne peut être vendue. (Eaubonne, 1978 : 34.)

### **2.2.1 La féminité et la féminitude**

Pour élucider le malentendu conceptuel qui si souvent est inné dans les catégorisations des genres selon leur propriétés immanentes et transcendantes, Eaubonne établit une distinction radicale entre deux concepts majeurs qui sont très souvent confondus : *la féminité* et *la féminitude*. Ces deux termes ne sont quasi-similaires qu'au premier regard : un deuxième regard révèle leur propre essence. *La féminité*, selon Eaubonne, est le fait d'être une femme – il existe bien deux sexes qui sont distinguables l'un de l'autre ; *la féminitude*, quant à elle, est toutes les strates de mystifications, d'accusations et de subordinations imposées à l'idée de la gent féminine (Eaubonne 1974 : 36–37) :

La féminité existe, puisqu'il y a des femmes ; la féminitude est la création du patriarcat phallogratique, et aussi son intériorisation, à savoir le fantasme des hommes, et aussi des femmes, et même de beaucoup d'homosexuels (Eaubonne 1978 : 166).

La *féminité* est donc tout ce qui, culturellement et socialement, définit le *statut* de femme – ce que très souvent on confond avec le fait *d'être* une femme, donc la *féminité*. La célèbre phrase de Simone de Beauvoir, « on ne naît pas femme, on le devient », ne fait qu'illustrer la confusion entre ces deux termes, car, comme il a été déjà démontré plus tôt, Beauvoir n'accorde pas de crédit aux fondements biologiques de la vie, si ce n'est pour les transcender. Mais aussi Eaubonne rejette l'approche biologique et essentialiste, l'idée qu'il y ait « une nature de femme » qui pousserait une femme à se comporter d'une certaine manière « féminine » (*sic*) (Eaubonne 1974 : 17).

Selon Eaubonne, quelle que soit leur position sociale ou les autres attributions qu'on puisse leur donner, le statut de subordonnées est ce qui relie toutes les femmes : cette subordination est due à leur sexe biologique ; les hommes, quant à eux, ne font pas l'objet de classifications sociales due à leur biologie. Dans ce sens, Eaubonne argumente que les femmes peuvent être considérées comme une *classe* (sociale) dans le sens de la terminologie socialiste :

Ce que les femmes ont en commun, c'est leur sexe et le rôle qui s'y attache avec des variantes dues à la classe ; ce que les hommes ont en commun, c'est leur classe, avec des variantes dues à leur activité sexuelle ; le rôle en est toujours celui de sujet. (Eaubonne 1978 : 132)

Mais les femmes ne sont pas le seul groupe opprimé dans une société régie par des lois patriarcales et hiérarchiques. Selon Eaubonne, la *féminité* touche aussi tout être qui pour une raison ou une autre n'est pas qualifiable comme « masculin » dans le sens hétéronormatif du terme. Ces groupes de personnes sont considérés comme « inférieurs » dans une conceptualisation hiérarchique des relations sociales. C'est le cas des (hommes) homosexuels, qui reflètent souvent un comportement plus « féminin » ou androgyne que les hommes hétérosexuels traditionnels, et, surtout, qui à cause de leurs préférences émotionnelles et sexuelles tournées vers le même sexe, constituent une menace à la tradition de cellule familiale hétérosexuelle (Eaubonne 1974 : 119–121 ; 197.)<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> L'homosexualité féminine n'est pas traitée de la même manière : selon Eaubonne, elle « n'entraîne qu'un accroissement de l'oppression féminine en tant que telle » (Eaubonne 1974 : 197).



La féminité touche aussi les enfants, qui ne sont pas encore des adultes à part entière, donc subordonnés à leurs parents et surtout à leur père, et auxquels il faut inculquer les rôles sociaux selon leur sexe depuis la petite enfance. Les classes sociales plus basses et les peuples du tiers-monde sont également victimes de féminité. L'état de féminité en tant que situation d'infériorité s'étend donc aussi aux individus et aux groupes qui diffèrent de la catégorie du pouvoir et de la culture dominante. (Eaubonne 1974.)

### **2.2.2 La problématique de l'essentialisme et l'universalité des combats**

Sur un plan philosophique, la dichotomie symbolique entre l'immanence et la transcendance est l'une des plus fondamentales dans la création des rôles sociaux des sexes. L'idée de l'immanence comme féminine et de transcendance comme masculine tient en soi que l'immanence est assimilée à la nature, qui de sa part est « en dessous » de la culture ; selon ce raisonnement, la « nature » de la femme est donc plus proche de la « nature » que celle de l'homme, qui pour sa part est plus près de la « culture » ou de la « société ». Cette construction peut facilement conduire à une vue essentialisante de la femme et en général de la féminité : selon les termes de Eaubonne, l'essentialisation contribue alors à catégoriser la féminité et l'immanence comme manifestations de féminité.

Dans l'écoféminisme, la connexion complexe de ces constructions structuralisantes est réexaminée et l'idée d'immanence est revalorisée. L'écoféminisme radical tente de déconstruire l'idée hiérarchique qui pose la transcendance « plus haut » que l'immanence et à mettre en valeur l'immanence comme une partie fondamentale de la condition humaine, qui affecte tout aussi bien les femmes que les hommes, quoique de façons différentes. Certaines critiques faites à l'écoféminisme radical se basent sur ces raisonnements, disant que l'écoféminisme, en valorisant la connexion femme – nature, en fait prônerait pour l'essentialisation de la féminité en prétendant qu'elle est

plus proche de la nature (idéalisée) et donc « meilleure » que la masculinité<sup>3</sup>. Ces genres de raisonnements sont cependant contredits par Eaubonne et plusieurs autres écoféministes ultérieures, par exemple Karen Warren (1987).

Si Beauvoir se concentre sur l'analyse des fonctions féminines et masculines d'un point de vue philosophique, Eaubonne apporte à cette question une dimension sociologique et socialiste. Quelle que soit la classe sociale de la femme, celle-ci est toujours opprimée à cause de sa condition féminine, qui est considérée comme sa destinée, le contrôle de sa vie sexuelle et procréative étant l'objet de restrictions morales et législatives, telles les mœurs et les normes de maternité. L'homme, quant à lui, n'est pas victime de son sexe, car c'est juste une activité parmi les autres qui peut lui être bénéfique ou non. Sa destinée à lui dépend de ses positions sociales et économiques dans la société, et de ses *activités*, non de ses *fonctions*. (Eaubonne 1978 : 131–132.) Les catégories d'immanence et de transcendance se montrent alors structurantes aussi à un niveau plus large que celui des relations interpersonnelles de couple, de famille ou de communauté.

Dans un cadre où les relations interpersonnelles et sociales sont prises en considération synchroniquement, la problématique de l'essentialisme apparaît comme faisant partie d'un système ou une structure de pensée hiérarchisant. Les catégories *immanence* et *transcendance* sont vues comme opposées, non comme complémentaires, d'où la question de l'essentialisme tire également son caractère non-neutre vis-à-vis des questions qui sont liées aux attributions de propriétés aux concepts de *nature* et *culture/société*. Dans ce genre de structure logique, toute chose est vue à partir d'un point de vue dichotomique : la coexistence de plusieurs qualités différentes ou même contradictoires au sein d'une seule chose n'est pas concevable. En élaborant sa théorie écologique-féministe, Eaubonne déconstruit ce genre de système de pensée et propose de regarder les structures sous de nouveaux angles.

---

<sup>3</sup> Dans l'écoféminisme spiritualiste, ce genre de pensée est le plus présent ; l'idée n'est cependant pas de nier la valeur de la masculinité au profit de la féminité, mais de valoriser la féminité et l'immanence comme des forces fondamentales de la vie, cf. chapitre 5.1 dans ce mémoire.

En élevant son analyse à un niveau conceptuel et sociologique et en prenant compte dans ses résultats aussi bien le mouvement écologique que le mouvement féministe, Eaubonne contourne la problématique de l'essentialisme en mettant au centre d'intérêt les convergences que les revendications des écologistes et des féministes peuvent faire naître ensemble. Il n'est donc pas question d'assimiler deux problèmes l'un à l'autre ni de louer des mythes et des mystifications idéalistes mais irréalistes, comme ceux de la « femme éternelle » ou de la « Terre inépuisable », mais d'examiner ce que ces deux courants et leur liaison ont à apporter de révolutionnaire et de nouveau à la société. (Eaubonne 1978 : 13.)

### **2.3 L'écologisme politique de Serge Moscovici**

Selon Anne-Line Gandon, L'autre base de l'écoféminisme de Eaubonne est l'écologisme de Serge Moscovici (1972). Moscovici déconstruit les concepts *nature* et *sélection naturelle* que la société occidentale pense comme des faits universels : selon lui, ces termes sont des produits de la société, qui se détermine à travers eux.

#### **2.3.1 « Nature »**

Selon Moscovici, *nature* est un concept conçu pour consolider un « système d'idées », ou la société. La motivation de ce terme réside dans son utilité pour la construction du système de société que nous connaissons ; une société dont les fondements sont dans la conviction de l'être humain qu'il est un sujet autonome et le maître de son entourage, de la nature et des animaux. En particulier la civilisation occidentale est bâtie sur le principe que la nature est une chose à part, exclue de la sphère de la société. Cette dichotomie est bâtie au cœur de toutes les sciences, des idéologies politiques et économiques et des structures sociales. (Moscovici 1972 : 7-8). L'homme, en se séparant de sa condition « naturelle » et en se projetant en tant que sujet actif vers une existence consciente de soi-même, crée donc la notion de *nature* pour y projeter toutes les propriétés qui ne conviennent pas à l'état « civilisé » ou l'état de *société*. De ce point de vue, il n'existe pas de *nature* en soi, indépendamment de la *société* :

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, psychiquement, socialement, en l'engendrant. (Moscovici 1972 : 14.)

En devenant conscient de soi-même en tant qu'individu et en se définissant tel qu'il est l'homme définit donc aussi ce qu'il *n'est pas* ; la scission entre la société et la nature résulte de ce processus. Cette dichotomie est d'autant plus intéressante que les modes de vivre et de penser dans nos sociétés se basent sur elle.

Moscovici fait la distinction entre la nature « originelle par son fondement », c'est-à-dire la biologie et la sélection naturelle, et la nature « artificielle par les circonstances », c'est-à-dire la nature recréée par l'homme pour mieux renforcer l'idée de société. Là, où la nature est chaos et animalité, la société représente l'ordre et le progrès. Moscovici soutient qu'il y a du développement dans les deux domaines, mais celui dans le domaine de la culture est bien plus rapide ; l'homme a donc choisi la voie du processus de civilisation au lieu de rester dans l'état de nature. Ce processus n'est tout de même pas facile, et passe par un travail de répression et de canalisation de l'énergie humaine : ainsi naissent les arts, les mythes, la culture, mais aussi les guerres, la folie et la maladie. (Moscovici 1972 : 21–22.)<sup>4</sup>

### 2.3.2 La « sélection naturelle » et le sexisme

Le concept *nature* est nécessaire pour bâtir le concept de société aussi d'un autre point de vue : l'anthropocentrisme de l'homme, ayant envahi toute la sphère de ce que l'on appelle *société*, se tourne vers la nature pour y trouver de nouvelles consolidations à la vérité à laquelle il croit, et se transforme en *zoomorphisme*. La sélection naturelle qui se passe dans la nature est à distinguer du concept de *sélection naturelle* tout comme « la » nature et le *concept nature* sont deux choses différentes. Néanmoins, dans l'imaginaire binaire de nature/société, les choses réelles et les concepts créés se mélangent

---

<sup>4</sup> Notons en passant que cette idée de répressions comme fondements de la condition humaine civilisée est capitale entre autres dans la psychologie occidentale du 19<sup>e</sup> et du 20<sup>e</sup> siècle, notamment dans la pensée de Sigmund Freud, qui a beaucoup influencé le monde et le développement de la psychologie comme science.

fréquemment. Ainsi, le terme de *sélection naturelle*, auquel on réfère donc pour expliquer des faits qui se produisent dans la nature selon les « lois de la nature », est fréquemment utilisé aussi pour expliquer des processus sociaux tels que les rapports entre les sexes, le mariage, la guerre, et qui se passent entre êtres humains, dans la société. (Moscovici, 1972 : 41.) De ce point de vue, aussi les inégalités sociales peuvent être qualifiées de « naturelles » ; le darwinisme social est un exemple d'une doctrine qui utilise ce genre de discours pour motiver ses points de vue.

L'idée de *sélection naturelle* dans une société qui, par principe, « rejette » la nature (l'antinomie qu'elle a créée pour consolider son existence) crée une idée que l'ordre social en vigueur est...« naturel » ; ce « naturel » qui, finalement, n'est que « une notion éminemment sociale, et, de ce fait, [...] utilisée pour légitimer l'ordre social en le naturalisant » (Gandon, 2009 : 8).

Selon Moscovici, la prohibition de l'inceste et la division (hiérarchique) des activités selon le sexe sont les deux principes fondateurs de toute société (Moscovici 1972 : 309). Simone de Beauvoir voyait la biologie humaine (l'enfantement, l'allaitement) comme un fait inévitable, un fardeau qui handicape la femme socialement dans un monde conçu selon des lois masculines. Une telle considération peut sembler réelle pour quiconque observant la société et ses principes de fonctionnement sociaux, mais elle est plus une *conséquence* des divisions hiérarchiques qu'une *réponse* à la question de savoir pourquoi il en est ainsi.

La division des tâches selon le sexe a en effet pour base les réalités physiologiques différentes de chaque sexe (Moscovici 1972 : 311). Cette division n'est pas inégalitaire en elle-même ; néanmoins, elle entraîne tout un processus de hiérarchisation, où différentes appréciations et qualités sont attribuées aux sexes selon les activités qu'ils exécutent dans la société. Moscovici cite Margaret Mead et Émile Durkheim, qui sans critique définissent les différentes caractéristiques masculines et féminines à partir des activités que les sexes accomplissent au sein de la société.

En suivant ce mode de pensée, la biologie joue un rôle de division fondamentale et « cette [la] division [...] conduit le sexe féminin à être doux, faible, à accaparer les fonctions affectives et le rend [l'a rendu] physiquement, anatomiquement

et neurologiquement distinct du sexe masculin.» (Moscovici 1972 : 312.) La répartition des tâches sociales dans les cultures aussi bien « civilisées » que « indigènes » ne suit tout de même pas un schéma uniforme, et il y a plusieurs cas où la même activité est exécutée par les femmes dans une culture et par les hommes dans une autre. Ceci conduit Moscovici à constater que ce n'est pas la *biologie* qui enferme les femmes et les hommes dans des rôles sociaux différents, mais la *société* : elle crée des clivages stricts entre les activités « masculines » et « féminines » et motive ainsi une « différenciation des savoir-faire » et crée une distance entre les sexes (Moscovici 1972 : 314). Finalement, le cœur du problème est le principe de hiérarchie qui règne dans l'imaginaire collectif :

« La biologie étant impuissante à en rendre compte, l'écart social ne renvoyant pas à un écart naturel, on est bien obligé d'admettre que c'est la hiérarchie qui entraîne la valorisation ou la dévalorisation des travaux et leur distribution ultérieure. » (Moscovici 1972 : 315.)

Ces principes hiérarchiques, motivés par le biais d'une idéologie biologisante erronée, ont des conséquences politiques et sociales.

### **3. Constructions conceptuelles et structurelles**

La réalité agit sur la langue et les concepts, et la langue agit sur la réalité, la modifie et la structure ; dans la philosophie de la langue, la focalisation sur cette réciprocity a été nommée « le tournant linguistique » et elle a commencé avec Ludwig Wittgenstein (1889–1951) et ses idées sur la langue comme base de la formation de la réalité. Au lieu de se concentrer sur les métalangages, les chercheurs commencèrent désormais à se concentrer sur le langage ordinaire. Le « tournant linguistique » place donc le langage au centre de tous les débats qui concernent « les modalités de description et les procédures d'élucidation épistémologique » dans les sciences sociales et humaines. (Guilhaumou 1993 : 18.) Il a essentiellement contribué à relever le fait que les concepts linguistiques sont des éléments structurants de la réalité ; en même temps, ils ne sont pas neutres car ils sont potentiellement controversés (Hyvärinen et al. 2003 : 9–10). Le « tournant linguistique » a donc élargi le champ d'observation aussi bien dans les sciences du langage que dans les sciences sociales.

Guilhaumou présente deux versions de la théorie de la réflexivité du langage. La version « faible » établit un lien entre l'histoire et la linguistique : le contexte de l'énoncé et sa description sont liés et ils s'entre-influencent. La réalité (linguistique, historique) s'auto-constitue constamment. La version « forte » de la théorie, quant à elle, est de nature philosophique et tire ses bases des théories herméneutiques de Hans-Georg Gadamer (1900–2002) et de Jürgen Habermas (1929-). (Guilhaumou 1993 : 20–21.) Selon Gadamer, la compréhension du monde passe par le langage, ce qui donne à l'élément langagier une place fondamentale (Gadamer 1976, cité par Guilhaumou 1993 : 20). Habermas, quant à lui, ramène le centre de l'étude au monde vécu et à ses normes : une certaine rationalité est exigée pour que les interprétations puissent avoir lieu. (Guilhaumou, 1993 : 22.) Selon l'herméneutique, l'élément langagier est donc le principal constituant de la réalité : il est omniprésent et on ne peut pas lui échapper. Ce dialogue perpétuel entre le langage et son contexte forme le paradigme herméneutique, que l'on appelle aussi cercle herméneutique.

L'idée de l'approche herméneutique est dans les concepts de l'intersubjectivité et de l'intercompréhension. Le chercheur qui considère ses sources à la fois comme thèmes, contextes et ressources fait lui-même partie du paradigme herméneutique, constitué et interprété par le langage. Il ne peut plus prétendre être supérieur à son sujet d'une manière qui lui permettrait une prise de position extérieure ou totalement objectiviste. Il doit au contraire avouer qu'il fait partie de ce champ de « savoir réflexif » où « les acteurs eux-mêmes [...] sont chargés d'accomplir l'effort d'interprétation » (Habermas 1988, cité par Guilhaumou 1993 : 24.) Ceci ne se démontre pas seulement dans le domaine de la linguistique et l'étude des concepts historiques, mais notamment dans toutes les sciences.

Il en est de même pour notre étude ; examiner notre sujet à travers l'interaction de la langue et de la réalité nous conduit à admettre que nous ne sommes pas extérieure à notre sujet, de même que ne l'était pas Françoise d'Eaubonne, et ne le sont pas non plus les autres ouvrages et scientifiques cités. Finalement, ce raisonnement conduit à prétendre que des multitudes de cercles herméneutiques existent simultanément, et que la langue est à la base initiale de toute réalité aussi bien que la réalité affecte les modes d'utiliser cette langue. L'écoféminisme développé par Françoise d'Eaubonne est une

tentative de démasquer un cercle herméneutique de la réalité et de la société qui, selon Eaubonne, a été inculqué dans l'esprit des êtres humains depuis plusieurs millénaires.

### **3.1 L'histoire des concepts**

L'histoire des concepts (*Begriffsgeschichte*), que l'on appelle aussi sémantique historique dans la tradition française, est une branche de recherche du domaine de l'histoire qui s'intéresse aux concepts (socio-politiques) à un moment donné dans l'histoire et à l'évolution de leurs significations dans le temps. En termes linguistiques, on pourrait parler à ce point d'étude synchronique et d'étude diachronique de l'existence des concepts. Le domaine de l'histoire des concepts s'étend cependant au-delà des connexions intralinguistiques des mots : il doit prendre en considération un facteur important qui structure toute langue, la réalité. Reinhard Koselleck remarque cependant que les points communs entre l'histoire des concepts et l'histoire sociale sont au premier regard plutôt faibles, car même si leurs objets sont les mêmes, leur méthodes diffèrent : ainsi, l'étude de l'histoire des concepts se base en premier lieu sur des textes et/ou des séries de textes et reste à l'intérieur de ce contexte, tandis que l'histoire sociale, tout en se basant sur des textes, tient son objet en dehors d'eux et les textes de référence. (Koselleck 1985 : 74.)

Cependant, Koselleck ajoute que la société ne pourrait pas exister sans concepts : ils sont à la base de toute réalité socio-politique, et, inversement, on ne peut pas réduire une société à des bases purement linguistiques, car la réalité socio-politique est toujours plus complexe et variée que les textes qui la décrivent. (Koselleck 1985 : 75.)

#### **3.1.1 La relation des concepts et de la réalité**

Selon Jacques Guilhaumou, l'histoire des concepts ne prend pas seulement en compte les conditions lexicologiques d'un concept étudié, mais aussi ses usages et son développement par des auteur(es) spécifiques dans une situation spécifique. (Guilhaumou 2002 : 127). Reinhard Koselleck observe qu'il n'est pas possible de



décrire l'histoire d'un concept sans contexte, le contexte pouvant être étendu à un texte entier, à une série de textes, de livres, et en dernier lieu à toute la réalité socio-politique d'une époque donnée. Le concept est toujours en interrelation avec les débats socio-politiques et les autres concepts de l'époque. Dans le cadre d'une étude scientifique délimitée il n'est pourtant pas possible de prendre en compte tous ces aspects de l'occurrence d'un concept d'une manière satisfaisante ; le chercheur doit donc délimiter la largeur du contexte du concept qu'il a choisi d'étudier. (Koselleck 2002 : 32–33)

La relation entre concepts et réalité est donc une question centrale dans l'histoire des concepts. Koselleck l'explique par la notion de « triangle linguistique » qui représente les interactions entre les mots, leurs significations et la réalité (extralinguistique). Ces interactions peuvent entraîner une modification des changements des connotations et des significances d'un concept – et, souvent, c'est ce qui se passe. Il est cependant important de remarquer que dès qu'un mot acquiert une signification propre à lui dans un contexte spécifique, il devient unique. Koselleck utilise comme exemple le terme « koinonia politike » d'Aristote : quand Aristote parle de politique, son concept « la politique » ne peut être analysé que dans le cadre de son époque, « polis » de la Grèce antique. On ne peut pas faire d'analyse historique du terme « koinonia politike », mais on peut en faire une de sa réception. Il faut donc distinguer deux points de vue différents : l'emploi et les significations d'un concept dans un temps spécifique, et les changements de signification(s) que ce concept a subi durant les époques successives. (Koselleck 2002 : 33.)

Koselleck expose ainsi les idées de son collègue Heiner Schultz, qui a élaboré quatre schémas pour structurer les interactions entre les concepts et la réalité. Tous les schémas partent de la présupposition qu'il existe une situation où les choses se passent. Dans la première variation, on suppose que aussi bien le concept que la réalité restent constants durant une longue période ; dans la deuxième, les deux se modifient simultanément ; dans la troisième, le concept se modifie mais non la réalité, ce qui entraîne une autre conceptualisation de la réalité ; et dans la quatrième, la réalité change mais le concept reste le même. (Koselleck 2002 : 34.)

L'écoféminisme de Eaubonne – contraction des idées des courants écologiques et féministes socialistes et radicales – est né au début de la décennie 1970 : c'est donc un concept relativement nouveau. La plupart des théories et des ouvrages de Eaubonne concernant l'écoféminisme se situent entre les années 1970 et 1980, mais elle revient à ce sujet tout au long de sa vie et publie aussi dans les années 1990 des essais à ce sujet. La question de la relation des concepts et de la réalité est plus complexe qu'elle le paraît, car la « réalité » est déjà elle-même un concept flou et qui contient plusieurs connotations : se tenir à des faits politiques, par exemple, pour pouvoir analyser la réalité devient alors une nécessité pour pouvoir établir une analyse.

La période de la « réalité » examinée dans le cadre de ce mémoire n'est pas très longue, environ 30-40 ans ; on peut prétendre que, pendant cette période, la structure de la société occidentale n'a pas changé radicalement, sauf pour ce qui est de la fin de la guerre froide et de la défaite du bloc socialiste. Cependant, les théories et les critiques de Eaubonne sur les similarités et les divergences du capitalisme et du socialisme comme régimes politiques (non comme idéologies) démontrent que, au niveau structurel et structurant des sociétés, les clivages entre les structures de ces deux blocs étaient certainement moins importants que leurs idéologies pourraient le faire penser. Pour ce qui est du concept de l'*écoféminisme* tel qu'il a été développé par Eaubonne, sa constitution n'a pas changé radicalement durant la période examinée. Dans ce sens le schéma 1 de Schultz, celui où la réalité et les concepts sont perçus comme constants, serait applicable dans le cadre de notre étude.

L'écoféminisme n'est cependant pas une théorie monolithique, mais plutôt un courant de la pensée féministe qui contient en soi plusieurs voix et accentuations. Dans cette étude, nous examinons le féminisme et l'écoféminisme pas seulement à travers les théories de Eaubonne, mais aussi dans un contexte qui prend en compte les théories ultérieures à Eaubonne. Pour cela, le schéma 3 de Schultz s'avère utile, c'est-à-dire celui où l'on examine les modifications dans les concepts tandis que la réalité extralinguistique reste la même. Comme il a été dit plus haut, les changements dans les conceptualisations entraînent alors une nouvelle conceptualisation de la réalité – ou tout au moins une plus grande compréhension de celle-ci. Le féminisme transformatif, analysé dans le chapitre 5.2, est un bon exemple de l'application de ce schéma.

### 3.1.2 Les « -ismes » qui construisent la société

Le changement de la société européenne d'antan en celle qu'elle est actuellement s'est passé sur un plan idéologique à travers l'émergence, la coexistence et la succession de différents « -ismes ». Reinhart Koselleck en cite quelques-uns comme « patriotisme », « républicanisme », « démocratisme », « libéralisme », « socialisme », « nationalisme », « communisme » et « fascisme ». Il les appelle « concepts de mouvement » (*Bewegungsbegriffe*) car ils portent chacun en eux un projet et un ou des points de vue précis pour organiser la société de l'avenir sur des bases nouvelles. Aussi leurs connotations peuvent changer d'une époque à une autre, comme nous l'avons vu plus haut avec l'exemple du concept « koinonia politike ». Koselleck fait la remarque que la plupart de ces concepts furent inventés avant qu'ils ne fussent concrétisés dans la réalité. (Koselleck 2002 : 38–39.) Aujourd'hui, tous ces concepts ont ou du moins ont eu leurs manifestations dans l'histoire et dans la réalité extralinguistique.

Le féminisme aussi fait partie de la longue liste des « -ismes » qui ont contribué et qui continuent à contribuer à orienter la société européenne vers divers avènements. Ce qui relie tous les féminismes, est une prise de position initiale selon laquelle les rapports entre les sexes dans la société sont organisés de manières inégalitaires et qui oppressent les femmes ; le féminisme est une révolte et « une lutte pour changer ces rapports et cette situation » (Toupin 1998 : 10). Pour clarifier la prise de position de l'écoféminisme de Eaubonne et le situer temporellement dans le long courant des idées et des écoles féministes, nous allons procéder à un bref aperçu des courants féministes principaux du 20<sup>e</sup> siècle.<sup>5</sup>

Louise Toupin (1998) divise le féminisme du 20<sup>e</sup> siècle en trois grandes tendances : le féminisme libéral égalitaire, le féminisme marxiste et le féminisme radical. Karen Warren (1997), citant Alison Jaggar (1983) considère aussi le féminisme socialiste comme faisant partie des tendances majeures du féminisme. Ces quatre grandes tendances ne sont cependant pas des catégories exclusives ; il n'existe pas de « théorie féministe générale » qui serait la seule version acceptée, mais plutôt une

---

<sup>5</sup> Pour un historique plus exhaustif, se référer par exemple à Alison Jaggar (1983) : *Feminist Politics and Human Nature*.

multitude de féminismes à différentes accentuations (Toupin 1998 : 9 ; Warren 1997 : 22.), dont nous examinons ici les quatre tendances les plus répandues. Une des plus grandes divergences entre ces courants est leur prise de position envers la société et son organisation politique et économique.

Le féminisme libéral égalitaire a ses bases dans la philosophie du libéralisme, née de l'esprit de la Révolution française ; l'incarnation économique du libéralisme est le capitalisme. L'inégalité des sexes, selon le féminisme libéral, est due à une socialisation différente des hommes et des femmes dans la société ; l'égalité des sexes doit être acquise par l'amélioration de l'éducation en la rendant non-sexiste, et par le changement des lois discriminatoires. Les réformes sont revendiquées *au sein* de la société actuelle ; le féminisme libéral ne critique pas la structure de la société capitaliste, ce qui en fait un courant modéré. (Toupin 1998 : 11–12.)

Le féminisme marxiste, pour sa part, a comme bases théoriques le marxisme traditionnel qu'il augmente d'un point de vue féministe. Au centre de la critique est la structure économique de la société, c'est-à-dire le capitalisme, qui oppresse les deux sexes, mais de manières différentes. Selon le féminisme marxiste, l'oppression de la femme a ses racines historiques dans l'apparition de la propriété privée, qui a conduit l'homme à former de l'héritage une nécessité pour s'assurer de la certitude de sa descendance ; l'institution de mariage monogamique a ses racines dans ce même processus, et ainsi les femmes ont été mises sous le contrôle de leurs maris. Les hommes travaillent dans la sphère publique et sociale et leur travail est rémunéré ; les femmes, quant à elles, travaillent gratuitement dans la sphère privée de la maison, ce qui est la cause de leur oppression. Le patriarcat est, selon le féminisme marxiste, un produit du capitalisme. L'abolition de l'inégalité des sexes passera donc par l'abolition du capitalisme, par l'instauration de la propriété collective et la prise en charge collective des enfants et du travail domestique, ce qui rendra inutiles la propriété privée et le mariage monogamique. (Toupin 1998 : 13–14.)

Le féminisme marxiste n'est cependant pas sans contradictions lui non plus. Le marxisme ne laisse pas beaucoup de place à une lutte féministe autonome, car la lutte la plus importante est celle de la lutte des classes contre le capitalisme : une lutte féministe trop marquée pourrait disperser les forces, car ce serait une lutte « contre les hommes ».

En ce sens, le marxisme est une théorie problématique pour le féminisme : les revendications des femmes sont vues comme utiles dans la mesure où elles épousent les revendications du marxisme pour abolir le capitalisme, mais pas au-delà. (Toupin 1998 : 15.)

Le féminisme radical forme une nouvelle façon de penser les rapports entre les sexes : se distinguant des courants libéraux et marxistes, le féminisme radical se présente comme autonome et place au centre de son analyse la critique du patriarcat. Il rejette l'approche libérale à cause de sa superficialité vis-à-vis de l'analyse de la discrimination des femmes, et l'approche marxiste qui ne conçoit pas de lutte féministe autonome mais subordonne la lutte féministe à la lutte des classes. Dans la théorie du féminisme radical, l'oppression des femmes traverse toutes les sociétés et toutes les classes : elle est le produit du patriarcat et elle n'est pas réductible à d'autres formes d'oppression. L'oppression du patriarcat envers les femmes se manifeste premièrement dans le contrôle qui est exercé envers la biologie des femmes, donc la sexualité et la maternité. (Toupin 1998 : 21–22.) Ceci fait du sexe une qualité politiquement notable. Le féminisme radical présente donc que, au sein d'un système nommé patriarcat, les sexes féminin et masculin sont des « classes » dont la « classe masculine » est dominante, et la « classe féminine » est dominée . (Warren 1997 : 34 ; Toupin 1998 : 22.)

Le féminisme socialiste diffère du féminisme marxiste en ce qu'il prend en considération aussi bien le sexe (le patriarcat) que les classes sociales (le capitalisme) (Toupin 1998 : 17). Selon cette théorie, le patriarcat et le capitalisme sont tous les deux des systèmes d'oppression, ce qui rend la femme « doublement opprimée » (Eaubonne 1974 ; 1978). Dans ce sens, le féminisme socialiste relie des points du féminisme marxiste traditionnel et du féminisme radical (Warren 1997 : 36).

Au centre de l'analyse du féminisme socialiste sont mis tous les systèmes d'oppression de la société : le racisme, l'(hétéro)sexisme, l'ethnicisme et la division de la société en classes sociales sont tous vus comme des facteurs influençant l'oppression de différents groupes dans la société. Les revendications du féminisme socialiste s'étendent alors vers le multiculturalisme ou un féminisme global, prenant en compte toutes les formes d'oppression des femmes dans le monde, incluant le Tiers-Monde et

les milieux populaires. D'autres branches du féminisme socialiste s'en tiennent à une approche plus postmoderniste vis-à-vis de leurs sujets d'analyse, « réduisant parfois « le social » à des « représentations » et l'oppression à des « discours » ». (Toupin 1998 : 17–18.)

Le regard que porte Françoise d'Eaubonne sur la société occidentale capitaliste, sur ses structures, ses réalités et son avenir est une contraction d'idéologies écologistes et féministes. Son étude de l'état de la société et de la nature et des raisons qui les ont portées à ce qu'elles sont actuellement s'étend sur une période de plusieurs milliers d'années ; le cercle herméneutique au sein duquel elle opère est donc très vaste.

Selon les distinctions faites précédemment, le féminisme de Eaubonne est un *Bewegungsbegriff* qui se situe dans les courants socialistes et radicaux. Les points de vue de Eaubonne sur la structure de la société ont leurs racines dans les théories marxistes et socialistes ; quant à ses prises de positions sur la place des femmes dans la société et la nécessité du féminisme, le féminisme de Eaubonne rejoint les points de vue du féminisme radical.

La pensée écologique-féministe développée par Eaubonne est une tentative de surpasser les contradictions idéologiques innées et mutuelles du marxisme, du socialisme, du féminisme et du mouvement écologique. Ses critiques des théories et des mouvements marxistes et socialistes ainsi que ses analyses sur l'échec des régimes socialistes du 20<sup>e</sup> siècle, faites d'un point de vue féministe, ont comme projet la déconstruction des concepts fondamentaux de la société occidentale, tels le patriarcat, le capitalisme, l'inégalité des sexes, le travail.

### **3.1.3 Les structures dans le cadre de l'histoire des concepts**

Dans le cadre de l'histoire des concepts, Koselleck sépare deux concepts majeurs : les événements et les structures. Les événements sont des faits qui peuvent être assemblés en unités cohérentes (de la part du narrateur et de celui qui écoute), ayant un début et une fin (Koselleck 1985 : 105). Les structures, quant à elles, sont des unités temporelles plus vastes que les événements et les narrations, et qui souvent les traversent par leur

durée. La durée des structures est temporellement plus longue, et les phénomènes qu'elles illustrent dans une société sont ceux de la stabilité et du changement. Les structures influencent par exemple l'économie (les forces de production et les relations de production), les faits géographiques et les questions de l'espace, les coutumes et les modes de comportement et la succession des générations, qui selon leurs expériences soit renforcent les traditions, ou se mettent en conflit avec elles et en créent de nouvelles. (Koselleck 1985 : 107.)

Aussi bien les événements que les structures ont leur place dans les sciences de l'histoire et ils sont connectés sans néanmoins fusionner: les structures sont des descriptions tandis que les événements sont des narrations. L'expressivité structurelle des événements (individuels) ne peut se faire que dans le cadre de périodes temporelles longues. Dans cette perspective, les événements deviennent des présuppositions pour les expressions structurelles. (Koselleck 1985 : 109.) L'analyse que fait Eaubonne sur la société française porte sur ces deux niveaux : les événements (le niveau individuel) est élucidé par extraits d'interviews de femmes et leurs expériences en tant qu'individus vis-à-vis de questions telles que l'éducation, le travail, la répartition des tâches ménagères au sein d'un couple, la liberté (ou non-liberté) de disposer de leur propre corps (notamment dans des questions comme celles du viol, de la prostitution, du mariage et de l'avortement). (Eaubonne 1974.)

Selon Eaubonne, les narrations des femmes interviewées forment des unités individuelles, qui sont des reflets de structures plus grandes, collectives et sociales – et les influencent à leur tour. Le niveau structurel (collectif), quant à lui, est une analyse des courants et des modes de pensée plus vastes qui influencent les attitudes et les expériences des individus dans les communautés et les interrelations personnelles au sein de cette société du 20e siècle.

L'analyse de Eaubonne porte principalement sur la société française, et les sociétés occidentales en général, mais montre aussi qu'il y a des structures « universelles », notamment celles de sexisme et de machisme, qui sont en action dans pratiquement tous les pays et toutes les cultures du monde indépendamment de leurs situations sociales, économiques et politiques (Eaubonne 1974). Le sexisme et l'infériorisation subis par les femmes dans leur vie quotidienne personnelle et

professionnelle de la part des hommes (et parfois aussi de la part des autres femmes) sont donc le reflet d'une structure plus large, celle des valeurs de la société et de la manière dont pouvoir y est distribué. Les écrits de Eaubonne montrent comment les niveaux individuels et collectifs sont entre-liés de manières qui sont parfois complexes à élucider.

Selon Koselleck, les événements personnels et intersubjectifs peuvent être causés et subis par des individus ; les structures, quant à elles, sont « supra-individuelles et intersubjectives » ce qui veut dire qu'on ne peut pas attribuer leur sources à des individus, et très rarement à des groupes [d'hommes] définis. (Koselleck 1985 : 108.) Dans les œuvres de Eaubonne, la structure a plusieurs noms qui en fin de compte sont aussi des concepts (sociaux, politiques et socio-politiques) très chargés de significations et de connexions : androcratisme, sexisme, capitalisme, patriarcat.

Plutôt que d'accuser un ou des groupes spécifiques, Eaubonne définit donc le concept de *structure* à un niveau symbolique et conceptuel. En dernier lieu, il n'est donc pas question d'accuser (par exemple) les hommes de l'état actuel de la planète, mais entre autres choses *les structures qui favorisent une pensée déséquilibrée*, machiste et hiérarchique et qui excluent du pouvoir « la moitié de l'humanité », les femmes. Les structures déséquilibrées et hiérarchiques oppressent aussi bien les hommes, qui doivent se soumettre et s'adapter à une certaine image de la masculinité que la société leur renvoie ; cette image pourrait être appelée « masculinitude » dans le même sens que les femmes sont victimes de la « féminitude » qui leur est imposée. Les manifestations concrètes de ces structures se reflètent ensuite au niveau individuel et dans les interactions des hommes et des femmes, ce qui conduit à des interprétations individuelles sur les relations hommes-femmes.

Toutes les structures ne sont néanmoins pas toujours faciles à discerner : certaines sont tellement durables et se transforment si lentement qu'elles sont inconscientes pour les gens. À ce moment-là, le chercheur doit avoir recours aux sciences sociales ou aux sciences de l'histoire pour acquérir l'information adéquate. (Koselleck 1985 : 108.) Comme les événements et les structures décrits par Eaubonne touchent à plusieurs strates et secteurs de la société et de l'imaginaire collectif, et en plus de cela sont temporellement très durables, une analyse pluridisciplinaire, où



l'histoire des concepts et les sciences sociales ont chacun leur rôle, peut s'avérer plus fructueuse.

### **3.2 Le structuralisme vs. l'individualisme méthodologique**

L'apport d'un point de vue sociologique à notre étude est qu'il permet à l'analyse de l'écoféminisme de se dégager des concepts difficiles à définir, tels « la réalité » : comme l'a dit Koselleck, la réalité socio-politique dépasse toujours le cadre linguistique. Dans un cadre sociologique, les accentuations selon lesquelles on examine la réalité dépendent des points de vue de la théorie utilisée.

L'écoféminisme est une théorie qui d'une part analyse et explique la réalité et la société, et d'autre part élabore des méthodes de changement et de transformation : l'activisme est une partie substantielle de cette théorie. Dans un cadre sociologique, les questions posées par l'écoféminisme trouvent des répercussions aussi bien dans les théories structuralistes que dans les théories de l'individualisme méthodologique. L'interjeu entre les théories sur les structures de la société et la liberté des individus reflètent les vastes thèmes d'action et la multiplicité des problématiques qu'explore l'écoféminisme. En supposant que toute société est bâtie sur des structures propres à elle, comment ces structures sont-elles formées et construites, et comment opèrent-elles ? Quelle est la place d'un agent social dans une structure donnée ? En supposant qu'il n'y ait pas de structures, comment la place d'un agent spécial se définit-elle alors ? Est-il conscient des forces qui le mènent dans sa vie ou obéit-il plutôt à des modes de comportement et d'action qu'il a intériorisés dans son milieu ?

#### **3.2.1 Le structuralisme génétique**

Le structuralisme se consacre aux complexes problématiques de structures qui déterminent des places des individus (ou agents sociaux) dans les sociétés. Plus qu'une étude de différents phénomènes morcelés, une étude structuraliste se concentre sur l'élucidation des relations des phénomènes entre eux et sur les systèmes qu'ils constituent ensemble (Ansart 1990 : 35).

Le structuralisme propose un point de vue synchronique sur la société et ses phénomènes; plutôt que de se référer au passé, à l'empirisme ou à la continuité historique pour expliquer la réalité, les structuralistes portent leur attention sur l'organisation de ces phénomènes à un moment précis, sur leurs liens et leurs interactions. L'existence des successions (ou d'une continuité historique ou diachronie) n'est pas niée, mais elle n'est pas l'objet principal de l'étude structuraliste : ce qui importe est la structure sous-jacente d'un phénomène ou d'une réalité, et comment ceux-ci sont régis et se transforment.

Une étude structuraliste peut être menée dans maints domaines des études humaines : linguistique, social, psychologique ou narratif. (Ansart 1990 : 100–101.) Un des présupposés les plus marqués de la théorie de Françoise d'Eaubonne est que la société est formée de manière structurelle : sa structure est *phallocratique* et la manifestation de ce concept est, sur un niveau social, le patriarcat, dont le capitalisme est le dernier stade avant un changement de structure impératif. Pour élucider les idées de Eaubonne sur les structures de la société, nous nous basons surtout sur la sociologie structuraliste de Pierre Bourdieu.

Pierre Bourdieu a été l'un des fondateurs et promoteurs du structuralisme. Son étude porte sur l'étude des relations qui s'établissent dans différents ensembles ou systèmes dans la société (qu'il appelle *champs*) et de la logique avec lesquels ils opèrent (Ansart 1990 : 39.) Selon Bourdieu, les individus, ou agents sociaux, ne sont pas de simples reproducteurs ignorants des structures produites par la société : plutôt qu'être imposées en tant que vérités objectives à obéir, les apprentissages des conduites sociales et culturelles se font petit à petit, par habitude et inculcation directe et non-directe. Tout dans la société participe à ce travail : les familles, l'école, les relations sociales. Il se passe une « intériorisation de l'extériorisation » des valeurs « objectives » d'une société ou d'une classe sociale, et le résultat est ce que Bourdieu appelle *l'habitus* :

« l'ensemble des dispositions acquises, des schèmes de perception, d'appréciation et d'action, inculqués par le contexte social en un moment et une place particulière » (Ansart 1990 : 41).

Souvent, ces intériorisations se passent inconsciemment ; l'individu produit des modes de pensée, de perception et d'action pensant agir à partir de sa propre et libre volonté, mais en réalité son habitus est fondé sur un schéma de régularités objectives perpétuées. (Ansart 1990 : 41–42.)

Selon Bourdieu, particulièrement le système scolaire est responsable du renouvellement de « l'arbitraire culturel » ou des valeurs idéologiques de la société. L'imposition de la culture des classes sociales dominantes comme culture légitime se fait de manière biaisée : l'idéal de l'égalité des chances, une des principales idées inculquées par le système scolaire, tente de cacher qu'il existe des valeurs culturelles arbitraires, et que les valeurs « justes » sont celles des classes dominantes. (Ansart, 1990 : 43)

L'assimilation de ces valeurs aux agents sociaux ne se fait pas de manière violente concrète, mais *symbolique*. Elle affecte leurs valeurs, leurs modes de pensées et leurs visions sur le monde et la société qui les entourent. Ceux-ci, quant à eux, affectent la manière dont les agents sociaux agissent au sein de la société : ce qu'ils apprécient et ce qu'ils évitent, ce qu'ils savent et ce qu'ils ignorent. La *violence symbolique* est effective, car ses vérités sont impliquées dans les curriculums et les comportements et les modes de reproduction culturelle, mais rarement explicitées :

L'effet de la domination symbolique (qu'elle soit d'ethnie, de genre, de culture, de langue, etc.) s'exerce non dans la logique pure des consciences connaissantes, mais à travers les schèmes de perception, d'appréciation et d'action qui sont constitutifs des habitus et qui fondent, en deçà des décisions de la conscience et des contrôles de la volonté, une relation de connaissance profondément obscure à elle-même. (Bourdieu 1998 : 43.)

Cette idée de *violence symbolique structurelle* imposée par un système de classes et de valeurs est l'une des plus essentielles dans l'approche structuraliste. (Ansart, 1990 : 43-44.) Bourdieu souligne cependant que le fait d'appeler cette forme de violence « symbolique » en opposition à « réel » ou « effectif » ne veut pas dire que ce serait une forme de violence à caractère uniquement spirituel ou sans effets ; la violence symbolique peut contenir aussi des formes de violence physique. Le terme « symbolique » indique uniquement que la violence peut se faire de maintes manières. (Bourdieu 1998 : 40.)

La formation de l'habitus est donc directement liée au fait de reproduction sociale, et en dernier lieu les groupes d'individus ayant les mêmes habitus forment des *classes sociales*. L'existence des classes sociales, bien que moins visible dans la société actuelle que dans celle d'il y a par exemple cent ans, est confirmée par les données statistiques qui élucident la distribution de biens économiques et sociaux. La notion de classe sociale a pour Bourdieu est essentiellement une idée de classe culturelle, ce qui peut être vue à travers les goûts et les préférences culturelles.

### **3.2.2 L'individualisme méthodologique**

Une autre approche à la constitution de la société et de la place des individus au sein de celle-ci est l'individualisme méthodologique, développé en France surtout par Raymond Boudon. Selon l'individualisme méthodologique, les êtres sociaux ne sont pas de simples marionnettes à la merci de la société : ils ont toujours la possibilité de faire des *choix*. Cette approche met en relief l'étude des raisons de ces choix et des croyances et des connaissances des êtres sociaux ; aussi pour cela, pour souligner l'importance de la propre influence des êtres sociaux dans les interactions et les événements qui se produisent dans la société, que l'individualisme méthodique appelle l'individu *acteur social* au lieu d'*agent social*. (Ansart 1990 : 211.)

Contrairement au structuralisme, l'individualisme méthodologique ne reconnaît donc pas l'influence des systèmes symboliques sur la réalité vécue par les individus ; selon cette approche, les systèmes symboliques, bien qu'existants, ne forment pas de « structures » imposées aux acteurs sociaux. Boudon ne suppose donc pas, comme on l'a parfois reproché à l'école structuraliste, qu'il existe dans la société un « objectif structuraliste » ou une « conscience collective ». L'image de l'acteur social n'est pas celle d'un agent social passif et soumis à des vérités extérieures, mais d'un individu qui fait ses propres choix. La question du choix, quant à elle, est complexe, car les motivations d'un acteur social pour faire tel ou tel choix varient grandement, et on ne peut pas toujours dire si un choix est logique ou non. (Ansart 1990 : 211–213.)

C'est pour cela que l'individualisme méthodologique se concentre plutôt sur l'étude des *choix* et de *rôles* d'un acteur social dans des interactions sociales. La notion de *rôle* est pour l'individualisme méthodologique une notion plus large que pour le structuralisme. Les rôles se forment par un apprentissage progressif, et sont souvent plus que de simples « modes d'emploi » ; ils sont complexes et contiennent plusieurs sous-rôles. C'est à l'acteur social de décider quels rôles il va choisir et de quelle manière il les exécute. Il faut tenir compte à la fois des rôles imposés par la société, et de la libre pensée et des choix personnels des individus. (Ansart 1990 : 214–217.)

L'étude des choix des acteurs sociaux met au cœur de son étude l'étude des interactions : les relations entre les individus et les groupes, et comment celles-ci se constituent et évoluent dans le temps et l'espace (Ansart 1990 : 216). Les décisions que les individus font dans différentes interactions et dans différents systèmes d'interdépendances dépendent des représentations qu'ils ont sur ces situations et sur leurs propres rôles au sein de celles-ci. Ainsi, déjà seules les représentations (non-concrètes) des acteurs sociaux peuvent avoir des conséquences concrètes et même considérables sur le déroulement des événements. (Ansart 1990 : 218–219.)

### **3.2.3 Liens entre la langue et la société**

Les débats entre les différents écoles sociologiques sur la constitution de la société, sur de la place de l'individu, sur l'existence ou non des idéologies et des classes sociales peuvent se poursuivre *ad infinitum* ; même si les questions et les débats sont déjà en soi importants, il est tout de même toujours nécessaire de définir quelques bases ou présupposés pour pouvoir mener une étude scientifique, quel que soit son domaine. Le fondement des sciences diversifiées est justement dans la diversité des points de vue et des approches qu'elles ont sur l'exploration du monde.

Cependant, prendre un point de vue peut être limitant, car dans un grand nombre de cas l'adhérence à une école quelconque implique le rejet d'écoles à approches différentes. Sans vouloir adhérer à ce genre de vision scientifique d'un monde constitué d'une manière limitée ou simpliste, on est tout de même obligé d'admettre que sans point de vue, une étude scientifique ne serait pas possible. C'est

dans un cadre comme celui-ci que, au sein de la présente étude, l'approche sociologique et l'approche linguistique se rejoignent. Tenant compte de la double articulation de la langue, c'est-à-dire de sa capacité de, à la fois, décrire le monde et le créer, et de l'approche herméneutique de Gadamer et de Habermas (cf. chapitre 2), on peut remarquer, selon la célèbre phrase de Ferdinand de Saussure, que « c'est le point de vue qui crée l'objet » (Saussure 1960 : 23).

L'usage de la langue consolide les constructions sociales et les fait paraître comme des éléments objectifs de la réalité ; plus le nombre de personnes parlant la même langue avec les mêmes implications augmente, plus leur vision de la réalité est uniforme. Ceci pourrait être le côté « structuralisant » de la linguistique. Si un individu ou un groupe est satisfait des conditions de la réalité qu'il perçoit, il ne ressentira pas de conflit entre elle et lui-même ; mais si les conditions de la réalité pour une raison ou pour une autre ne sont pas satisfaisantes, il cherchera à les explorer, les analyser, les critiquer et, éventuellement, à les modifier. Dans le contexte de sciences humaines, ceci se fera au moyen d'un raisonnement intellectuel et analytique qui a comme moyen d'expression la langue.

Mais prétendre qu'il y ait des structures inhérentes et persistantes est seulement l'autre moitié de la réalité, et ce n'est pas la même chose que de prétendre que les individus sont dépourvus de liberté de pensée et d'action ; car un autre terme récurrent dans les travaux de Eaubonne est celui de *prise de conscience*. La prise de conscience de plus en plus d'individus et de groupes sur l'état de l'écologie de la planète et en conséquence la naissance de différents courants écologistes est un bon exemple. Il en est de même avec la prise de conscience sur les questions de l'(in)égalité des sexes qui a eu pour conséquence la naissance du féminisme, de ses multiples écoles et groupes d'action. Dans ce sens, l'idée et l'esprit des analyses de Eaubonne rejoint les thèses l'individualisme méthodique de Boudon: l'individu n'est pas une simple marionnette à la merci de forces extérieures qui lui dictent quoi penser et comment agir, mais un être humain qui a toujours la possibilité de penser soi-même et de faire des *choix*.

Les idées de Bourdieu et de Boudon sur l'objet de la sociologie diffèrent, mais les contraster entre elles relève d'une question fondamentale de la sociologie : sont-ce les individus qui déterminent la société (liberté de choix), ou la société qui détermine la

pensée et les limites des actions des acteurs/citoyens, et quels sont les moyens dont ces deux pôles disposent pour se faire effectifs ? Et dans quelles dimensions les agents ou acteurs sociaux sont-ils conscients des formes de contrôles exercés par la société et de leur liberté ou non-liberté vis-à-vis de leur choix ?

### **3.3 Analyse d'un concept devenu structure : du phallocratisme au patriarcat**

L'analyse de Eaubonne de la société occidentale et patriarcale prend pour point de départ qu'il existe des structures qui influent sur l'imaginaire collectif. Selon Eaubonne, la structure la plus fondamentale dans presque toutes les cultures du monde est le *phallocratisme*, et ceci quel que soit le modèle politique de ces sociétés (1974 : 115–116 ; 1976 ; 1978). En tant que phénomène le phallocratisme a deux caractéristiques : c'est à la fois *une structure mentale* et *un fait politique* (Eaubonne 1974 : 114.)

En tant que structure mentale, et comme l'indique déjà l'étymologie du mot, le terme phallocratisme réfère au mot latin *phallus* et à la justification de la possession du pouvoir social et politique par ce fait biologique. Par la même logique, sa dépossession (symbolique) justifie une position inférieure dans la société et vis-à-vis du pouvoir social et politique. C'est le cas des femmes et d'autres êtres humains catégorisés comme inférieurs aux hommes (hétérosexuels) ; cette catégorie « d'infériorité » comporte entre autres les homosexuels, qui, par leurs préférences sexuelles constituent une menace au Système (Eaubonne 1974 : 121). Le phallocratisme est donc un phénomène, au début mental et symbolique, qui par la suite acquiert des répercussions sur la structure de la société, sur les changements qui s'y produisent et sur les relations sociales, politiques et économiques des individus (acteurs, agents sociaux) qui y vivent. Le phallocratisme est aussi la source de la naissance du patriarcat.

Plusieurs théories ont été établies sur la naissance du patriarcat comme structure de la société. En se basant sur les théories des anthropologues comme Margaret Mead et Johann Jakob Bachofen, mais en les critiquant aussi, Eaubonne élucide le processus de naissance et de mise en place graduelle de cette structure. Dans *Les femmes avant le patriarcat* (1976), Eaubonne examine de plus près l'existence et le fonctionnement des cultures « pré-patriarcales », leurs coutumes ainsi que leurs systèmes

politiques et religieux, ainsi que leur changement petit à petit en cultures patriarcales, régies par des lois masculines.

Les débuts du patriarcat comme structure de la société peuvent être établis à environ 3000 ans avant J.-C. (Eaubonne 1976 ; 1978 ; 1998.)<sup>6</sup> Avant cette époque-là, les sociétés n'étaient pas matriarcales mais *matrilinéaires* : les femmes avaient du prestige dans la société comme mères et agricultrices, mais la structure de la société n'était pas hiérarchique. L'agriculture se faisait à la houe, sans irrigation ; la maternité était considérée comme provenant d'une intervention divine, car la participation de l'homme à l'acte de reproduction n'était pas encore connue. (Eaubonne 1976 ; 1998 : 1.) Eaubonne présente que deux changements capitaux ont contribué aux changements de la société matrilinéaire en société patriarcale : la main-mise de l'homme sur l'agriculture grâce à la découverte de l'agriculture à la charrue et de l'irrigation, et la découverte que l'homme fait partie de l'acte de reproduction. Il faudra plusieurs millénaires pour que la nécessité de participation égale des deux sexes à l'acte de reproduction soit reconnue. (Eaubonne 1976 ; 1978 : 107 ; 1998 : 1–2.)

Dans la lignée des anthropologues, Eaubonne présume que la participation du mâle au processus de procréation s'est faite par l'observation du bétail. La tendance à la pensée absolue a cependant conduit les hommes à penser que seule leur participation comptait pour la procréation. (Eaubonne 1978 : 105.) Cette idée devient petit à petit une structure mentale et symbolique, ce qui entraîne des changements en politique et en société, affectant aussi bien les traditions que les mœurs. Ainsi, les traditions religieuses pré-patriarcales avec leurs divinités féminines et leurs rites célébrant la fertilité féminine sont progressivement assimilées aux nouvelles traditions religieuses masculines, où les divinités sont masculines et qui célèbrent la guerre. Tandis que le pouvoir des hommes dans la société augmente, le pouvoir des femmes rétrécit et se concentre autour des affaires familiales. Les textes des religions patriarcales, pour leur part, augmentent aussi ces idées en représentant la femme comme « une simple terre où l'homme projette sa semence ». (Eaubonne 1978 : 106–107.)

---

<sup>6</sup> Pour une étude plus complète sur les cultures matrilinéaires et l'histoire et la naissance du patriarcat, se référer par exemple à Riane Eisler (1987) : *The Chalice and the Blade*.



Avec le développement de la civilisation, l'idée de phallus en tant que légitimation du pouvoir acquiert des dimensions symboliques qui varient selon la culture et l'époque. Par exemple au Moyen Âge les qualités de courage et d'agressivité (chez un homme) représentaient la force ou le « symbole phallique » ; après la période féodale, c'est l'argent qui est devenu le signe principal du pouvoir. (Eaubonne, 1974 : 115–116.)

Le pouvoir du phallus est donc d'abord expliqué au moyen de la biologie, puis transformé en pouvoir symbolique. Simultanément avec ce processus on développe des définitions concernant l'autre moitié de l'humanité, celle qui n'est pas dotée de phallus : la femme. Son statut social se forme surtout par ce qu'elle *n'est pas* : elle n'est pas un homme, alors elle ne doit pas agir comme un homme. (Eaubonne 1974 : 116–117.) Dépourvue de ce pouvoir symbolique, elle doit alors être dépourvue des qualités qui y sont associées, et qui souvent sont des facultés intellectuelles et morales : intelligence critique, analyse, force, courage, énergie, loyauté... Les qualités associées à la « nature de femme » sont alors les négations de celles de l'homme ; faiblesse, mensonge, absence de sens moral, sens du sacrifice... (Eaubonne 1974 : 123.)

Il en est de même d'un point de vue du pouvoir : traditionnellement et jusqu'à une époque très récente ce sont les hommes en majorité qui ont été possesseurs des biens matériels, des sources de production ainsi que des postes de commandement. Ceci a été rendu possible par une législation phallocratique conçue pour garantir le droit de fortune et de propriété matérielle aux hommes. (Eaubonne 1974 : 116–117.) Selon Eaubonne, c'est à ce point-ci que se joignent le problème de la lutte des sexes et de la lutte des classes et où l'on trouve des ressemblances structurelles entre les régimes socialistes et capitalistes.

### **3.3.1 Le phallocratisme et la violence symbolique**

Pour reprendre la terminologie de Pierre Bourdieu, le phallocratisme agit comme *violence symbolique* au sein de toute société patriarcale. Cette violence symbolique est propagée dans les systèmes éducatifs, culturels, économiques, sociaux et familiaux. Le « réflexe d'infériorisation » de la condition féminine, ce que Eaubonne appelle *la*

*féminitude* (cf. chapitre 2.2.2) et la valorisation de la condition masculine sont apprises aux individus depuis leur plus petite enfance, et ceci aussi bien aux femmes qu'aux hommes. À une diabolisation de la gent féminine s'ajoute une mystification (Eaubonne 1974 : 40). Il en découle fréquemment de la gynophobie de la part de l'homme une auto-culpabilisation de la part de la femme, si par chance elle réussit à se faire une place dans « le monde des hommes ». (Eaubonne 1974 : 61).

En établissant des règles de conduites différentes pour chaque sexe et des modes de culture ainsi que des symboles qui les consolident, le phallocratisme met donc en place une société divisée sur le principe de *sexisme*, ou comme Eaubonne le définit, « la division, selon le sexe, du travail et de la participation à la vie, à la marche des affaires humaines, [...] le fixisme des rôles sexuels ; au profit du pouvoir mâle [...] » (Eaubonne 1974 : 119.) Le sexisme, qui fait partie aussi de l'institution religieuse du judéo-christianisme, établit une *structure hétéroflie*, qui à la fois impose aux individus femmes et hommes l'hétérosexualité et le mariage monogamique comme les seuls mœurs et conduites sexuelles acceptables, et est à la base de la discrimination des autres modes de sexualité, notamment les conduites homosexuelles. Les conduites homosexuelles n'obéissent souvent pas à la dichotomie nette de masculinité-féminité et sont pour cette cause suspectes de transgression et de perturbation des rôles sexistes établis. (Eaubonne 1974 : 119–121.)

La structure hétéroflie contient la naturalisation de la cellule familiale comme la plus petite unité formant une société. L'idéalisation du mariage monogamique et du rôle et du « destin » de la femme comme mère au foyer tient aussi de cette mystification. Selon Eaubonne, « l'oppression et l'idéologie patriarcale » opèrent, pour une femme, par « le mariage, la contrainte à la maternité et la « nature » [*sic*] de la femme » ; sur cette base, en suite, s'associe « l'oppression capitaliste », c'est-à-dire « la dépendance économique à l'égard du mari, le barrage au travail salarié ; [le] sous-paiement, la double journée [pour celles qui travaillent en dehors de la maison et en plus de cela assurent les tâches ménagères] » (Eaubonne 1974 : 211.) À ce point, il semble pertinent de préciser que la situation décrite est celle des années 1970 ; depuis, les progrès du féminisme et de la politique et de la législation ont contribué à ce que les femmes mariées ne soient plus si dépendantes de leurs maris. Le schéma de Eaubonne élucide cependant la mécanique d'une telle structure, et bien que des progrès aient été

accomplis dans les pays occidentaux, dans une grande partie du monde les femmes sont toujours subordonnées à leurs maris de maintes façons économiques et sociales.

### 3.3.2 Les femmes comme classe

La théorie des classes de Pierre Bourdieu propose que les *classes sociales* soient construites à partir de la reproduction culturelle et l'acquisition des biens culturels. (Ansart 1990 : 99.) Dans la théorie marxiste, la division d'une société en classes sociales est basée sur les rapports économiques que les agents sociaux ont entre eux et sur l'appropriation du capital. Comme il a été dit plus haut, le féminisme de Eaubonne est un féminisme à origines marxistes et socialistes ; elle critique cependant leurs théories sur le fait qu'elles tentent d'ignorer la question féminine et qu'elles tentent de réduire la lutte des sexes à une lutte des classes. (Eaubonne 1978.)<sup>7</sup>

Comme il a en a déjà été question plus tôt, sans prétendre que « les femmes » soient un groupe d'êtres homogènes sur tous les plans, c'est plutôt, pendant l'ère patriarcale, leur *sort commun* d'avoir été mises à l'écart du pouvoir dans la société qui les réunit ; leur *féminitude*, et ceci quelle que soit leur culture ou leur classe économique ou sociale. Eaubonne reprend l'idée des classes comme unités qui forment la société capitaliste et l'idée de la « lutte des classes » comme moyen de dépasser le capitalisme et d'accéder au socialisme. Cependant, elle ajoute à ses analyses une dimension que la plupart des marxistes et des socialistes ont « ignoré ou ont échoué à admettre » : l'idée des femmes comme classe sociale. (Eaubonne 1978 : 26–28.)

Selon Eaubonne, cette omission est due à la théorie marxiste : les marxistes ne considèrent pas les femmes comme classe, car ils ne considèrent pas les découvertes de l'homme sur sa participation à la procréation (et la naissance du patriarcat qui s'ensuit) comme des faits qui changent les rapports de production : pour eux, ce n'est qu'une « nuance d'ordre psychologique » (selon les termes de Eaubonne). Mais, selon

---

<sup>7</sup> Pour une étude plus récente et plus complète sur l'influence du capitalisme sur la condition féminine, se référer par exemple à Silvia Federici (2004): *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*.

Eaubonne, ceci ne fait qu'éclairer la divergence de base entre les marxistes « classiques » et les féministes : selon les marxistes, « le sexe n'est pas un rapport de production ». Or, la société marchande a besoin de producteurs pour fonctionner ; et la femme, « par la reproduction, produit des producteurs ». (Eaubonne 1978 : 27–28.) Ses « produits » lui sont alors arrachés par l'école et les autres instances socialisantes de la société, pour en faire des producteurs à leur tour. Suivant les critères de la théorie marxiste, la femme constitue alors selon Eaubonne une classe (Eaubonne 1978 : 28).

Mais ces analyses ne se pas valables seulement pour le capitalisme: les sociétés dites socialistes aussi, bien qu'elles puissent conceptualiser les rapports de production et de procréation d'une manière légèrement différentes, utilisent l'oppression des femmes à leurs biens. Suivant la pensée de Eaubonne, on peut alors prétendre que la structure première de la plupart des sociétés du monde est ainsi le *patriarcat* et non le capitalisme ou le socialisme. (Eaubonne 1978.)

Au sein du patriarcat, la fonction de productrice de producteurs a « jusqu'à récemment » été la seule prise sur le monde de la femme (Eaubonne 1978 : 33). Il est ici toujours question de la vieille dichotomie hiérarchique entre les *fonctions* et les *activités* : les fonctions reproductives des femmes (la « production des producteurs ») ne sont pas reconnues comme activités, quoique tout le fonctionnement de la société en dépende. Selon Eaubonne, ceci est dû au caractère de la société marchande, où toute valeur est mesurée par son prix ou sa valeur d'échange ; or, la femme « détient [sa force de production] mais ne la possède pas ; elle ne peut pas la vendre ». (Eaubonne 1978 : 33.)

Dépouillée de la possession de ce qui la rend si nécessaire au Système, sa force de procréation ou fécondité, la femme ne peut évidemment en faire commerce et elle est contrainte à l'offrir, contre son simple entretien, ce qui constitue le propre de l'esclavage. [...] Et c'est ainsi que la force de procréation, loin de servir aux femmes pour une promotion sociale, a aidé à les subordonner deux fois plus puisque elle les a contraintes à l'exclusivité de l'élevage. (Eaubonne 1978 : 34.)

L'idée d'une telle analyse n'est cependant pas de nier la lutte des classes. La question doit être plutôt reposée en termes féministes : en raison de leur féminité, de leur statut inférieur et de leur force reproductive sous-estimée mais exploitée, les femmes doivent être considérées comme une classe. La lutte des classes, qui dans la tradition marxiste

classique est affaire surtout du prolétariat, doit alors réévaluer ses valeurs et ses objectifs. Et, selon Eaubonne, les femmes doivent elles-mêmes réévaluer « ce qui a été nié et occulté avec plus ou moins de mauvaise foi » : pas seulement elles-mêmes, mais aussi les valeurs dites « féminines » (Eaubonne 1978 : 53).

Mais Eaubonne n'inclut dans sa conception du combat écoféministe pas seulement les femmes, mais aussi tous les groupes opprimés, c'est-à-dire atteints de féminité. Elle fait appel à « l'universalité des combats », disant que l'écoféminisme doit relier les combats de tous des opprimés (les femmes, les différentes classes sociales, le Tiers-Monde, les homosexuel(les), ...) du monde en une seule lutte qui a pour but un monde plus égal pour tous (Eaubonne 1974 : 10). Et, en dernier lieu, le combat écoféministe contribuera aussi à libérer l'homme ainsi que toute l'humanité (Eaubonne 1974 : 185–186).

#### **4. Que pourrait être une société écologique-féministe ?**

Selon Eaubonne, les révolutions du 20<sup>e</sup> siècle ont échoué car elles n'ont pas pris en compte la question du pouvoir et des forces qui le dirigent : le principe phallogratique et la structure patriarcale. Il en résulte que les changements de mode de société (capitalisme, socialisme) n'ont pas été des changements en profondeur : ils n'ont fait que de placer de nouveaux hommes à la place des hommes au pouvoir, mais les idéalismes et les structures aliénantes et oppressantes sont restés en place. (Eaubonne 1978 : 13)

Même si Eaubonne critique sévèrement la société patriarcale, elle n'est cependant pas plus partisane d'une société matriarcale : selon elle, une culture matriarcale aurait été aussi insatisfaisante que la culture patriarcale car elle aurait été sexiste aussi. De plus, elle présume que peut-être l'humanité n'aurait pas fait d'inventions aussi considérables que sous une société patriarcale et serait restée à un stade moins élevé technologiquement. La crise écologique qui touche la société aujourd'hui aurait cependant peut-être pu être évitée. (Eaubonne 1974 : 237.) Quoi qu'il en soit, les spéculations sur ce genre de questions ne sont pas le cœur du problème;

elles démontrent uniquement que le déséquilibre dans l'égalité des sexes entraîne toujours des inégalités et des complications.

L'écoféminisme de Eaubonne est à la fois une théorie intellectuelle et un projet d'action pour construire une société sur de nouvelles bases, de nouvelles structures. Selon Eaubonne, pour qu'un changement en profondeur puisse se produire, il faut d'abord régler le problème du déséquilibre entre les hommes et les femmes et celui de l'homme et de la nature ; ne pas régler ces problèmes ne mène pas à des changements en profondeur. (Eaubonne 1978 : 14-15.) L'écoféminisme de Eaubonne place donc au cœur du changement la mutation de l'être humain et sa relation à la nature ; selon Eaubonne, il s'agit d'un projet humaniste.

Ce « nouvel humanisme » ne se base pas uniquement sur une révolution ou un changement de régime politique, ou même un changement socio-économique, comme l'histoire en a vu plusieurs, mais sur une mutation complète. Il faut alors que les rapports entre les sexes changent aussi et que le sexisme soit aboli ; selon Eaubonne, le mot *mutation* contient en lui l'idée d'un éveil total de la conscience. Cette prise de conscience doit être individuelle et collective à la fois et elle concerne aussi bien les femmes que les hommes ; en dernier lieu, il s'agit d'éveiller le *Féminin refoulé* de l'imaginaire collectif. (Eaubonne 1978 : 189-190.) L'éveil du Féminin, tel que Eaubonne le décrit, consiste à réhabiliter culturellement les caractéristiques et des valeurs qui ont traditionnellement été qualifiées de féminines, telles que

le pacifisme, opposé à l'agressivité, l'égalitarisme opposé à la dominance, le ludique opposé à l'exploitation illimitée (au nom du profit et du progrès), la connaissance des bornes à la négation des limites. (Eaubonne 1974 : 176.)

...et qui ont été jugées comme « inférieures » par rapport aux caractéristiques masculines. En dernier lieu, les étiquettes « masculin » et « féminin » pourront disparaître du vocabulaire car toutes les valeurs seront partagées par les deux sexes. (Eaubonne 1974 : 191.)

Comme il a été dit plus haut, les racines de la pensée sociologique de Eaubonne sont dans l'idéologie socialiste. Celle-ci a, selon Eaubonne, pourtant échoué à construire une nouvelle société car elle ignore la question du sexisme ambiant et varié

dans les sociétés socialistes aussi bien que capitalistes. Le socialisme en soi et tel qu'il est conçu ne peut donc pas servir de modèle pour une nouvelle société ; il doit se modifier, lui aussi : ce socialisme mutationnel a pour base l'éveil des femmes et la prise en main de leur propre destin, ce qui ultimement aboutira à l'abolition du patriarcat. (Eaubonne 1974 : 10–11.)

Sur ce point, Eaubonne prend comme référence le socialisme féministe esquissé par Herbert Marcuse, tout en reconnaissant que s'il n'a pas su élaborer les raisons des clivages entre les sexes mis en place par le phallocratisme, il a élucidé les problèmes de la surexploitation des femmes dans le système capitaliste et a établi des principes d'un mode de vie « qualitativement différent », où les valeurs féminines sont prises en considération égale dans la société et sa construction. (Eaubonne 1978 : 190.)

Une unique prise de conscience ne change cependant pas grand-chose en elle-même si elle n'est pas suivie par des actions et des remaniements des conditions de vie (Eaubonne 1974 : 26). Le projet écoféministe de Eaubonne tient en lui des esquisses concrètes pour organiser la société sur de nouvelles bases plus égalitaires pour les êtres humains et la nature. Eaubonne revient plusieurs fois à ce sujet (1974 ; 1978 ; 1990 ; 1998). L'idée serait de bâtir une société qui soit « écologique, égalitaire, pacifique et autogestionnaire » (Eaubonne 1990 : 3).

« L'âge post-industriel de l'éco-féminisme », selon Eaubonne, serait caractérisé par trois éléments capitaux. Le premier élément serait l'abolition de la cellule familiale, car selon Eaubonne c'est un « espace privilégié de l'oppression féminine et de la manipulation de l'enfance » Le deuxième élément serait la revalorisation des valeurs « jadis arbitrairement attribuées au Féminin » telles la compassion, l'égalitarisme, la connaissance des limites plutôt que l'idéologie d'expansion. Le troisième élément serait de remplacer les grandes autorités gouvernementales par de petites unités d'autogestion. Selon Eaubonne, ces communautés seraient réduites et vivraient grâce à l'exploitation d'une technique d'énergie douce, telle un cours d'eau, des éoliennes, d'une pompe solaire. (Eaubonne 1978 : 198–199.)

Une des questions centrales est celle de la liberté de procréation et de la démographie, qui serait contrôlée par les femmes. Selon Eaubonne, quand les femmes auront le contrôle de ces questions, le nombre d'habitants de la planète diminuera naturellement. (Eaubonne 1990 : 2–3.) La problématique de la cellule familiale, citée plus haut, est entre autres étroitement liée aux questions de procréation ; quand ces rapports seront modifiés, l'organisation des familles pourra aussi se faire de manières plus diverses.

Un autre point de vue central de Eaubonne pour mettre en place cette nouvelle société se présente dans la question de la production et de la gestion de l'énergie. Selon Eaubonne, la seule motivation d'une énergie unique comme le pétrole ou, plus récemment encore, le nucléaire, est de garder un pouvoir centralisé : qui détient les sources d'énergie, détient le pouvoir dans la société. Or, cette centralisation est le cœur même de la société de profit, bâtie sur des idéaux patriarcaux et hiérarchiques. La décentralisation de la production de l'énergie et le développement de plusieurs sources d'énergie complémentaires contribuerait alors à décentraliser le pouvoir dans la société. Ainsi, aussi les dangers de l'énergie nucléaire pourraient être évités. (Eaubonne 1978 :21 ; 1990 : 2.)

Dans une société écoféministe, les sources de production seraient, selon Eaubonne, non privées. Une autre question est, cependant, qui les gèrerait alors ; Eaubonne avance que la meilleure manière serait d'organiser des petites unités d'autogestion, constituées de professionnels organisés en conseils. L'industrie serait réduite et miniaturisée, ce qui faciliterait la gestion et serait aussi bénéficiaire pour l'écologie. (Eaubonne 1990 : 3–4.)

La notion de travail, élément structurant de la vie humaine, pourrait être changée contre celle de *service*. Les individus pourraient apprendre eux-mêmes à assouvir leurs besoins indispensables, et à échanger leurs savoirs sur différentes spécialités avec d'autres individus. Cela aurait aussi un effet sur les rapports de consommation-production, qui dans la société actuelle capitaliste sont aliénants et oppressants. Eaubonne esquisse l'idée d'une société où l'échange des savoirs pourrait même remplacer le signe monétaire. (Eaubonne 1990 : 4–5.)



Selon Eaubonne, la société actuelle est très *atomisée* : la vie quotidienne des individus, aussi bien professionnelle que privée, est morcelée et dispersée en différents secteurs ou en « micro-centres disséminés » (Eaubonne 1990 : 3). Or, la miniaturisation au niveau de l'organisation des sources de production et des questions sur le travail, élaborés plus haut, pourrait contribuer à défaire cette atomisation. Un « nouvel humanisme », tel que Eaubonne le décrit, a pour base l'idée que l'individu doit avoir la liberté d'organiser sa vie de manière humaine et digne : la miniaturisation aurait comme conséquence que les individus auraient une prise plus forte sur les questions importantes et vitales de leur vie et de leur communauté (Eaubonne 1974 ; 1978 ; 1990). Dans cette idée se trouve aussi l'idée de démocratie directe.

## **5. L'écoféminisme contemporain**

Comme il existe plusieurs courants féministes, il existe aussi plusieurs courants écoféministes, qui varient dans leurs positions, leurs critiques et leurs arguments. Après les écrits de Eaubonne, la pensée écologique-féministe a continué à évoluer surtout dans le monde académique anglo-saxon. Dans ce chapitre, nous allons présenter quelques tendances majeures et débats actuels au sein de l'écoféminisme contemporain.

### **5.1 L'écoféminisme culturel et l'écoféminisme matérialiste**

Baker (2004) sépare l'écoféminisme de la fin du 20<sup>e</sup> et du début du 21<sup>e</sup> siècle en deux courants majeurs : l'écoféminisme culturel et l'écoféminisme matérialiste, tout en tenant compte qu'une telle catégorisation peut contribuer à trop simplifier les idées et la diversité des actions écoféministes. Les définitions qui suivent sont donc plus un outil de compréhension qu'une catégorisation absolue, mais plutôt un essai de discerner des grandes lignes. (Baker 2004 : 16.)

L'écoféminisme culturel prend ses sources dans le féminisme radical et suppose qu'il existe une « nature féminine innée » qui est en opposition avec la masculinité, dans le sens où la gent masculine oppresse les femmes. La « nature féminine » est la capacité et le pouvoir unique des femmes d'avoir des enfants, mais elle

ne se limite pas seulement à la reproduction : la biologie féminine est cyclique (comme le cycle menstruel). Cette vision cyclique s'étend aussi aux conceptions du monde, de la nature du temps (qui d'un point de vue rationnel ou « masculin » est perçu comme linéaire), et, selon l'écoféminisme culturel, grâce à leur biologie, les « femmes ont une relation plus proche de la nature que les hommes ». Ce point de vue a ses bases dans la vision du monde occidental qui conceptualise le monde selon un mode de pensée dualiste. L'écoféminisme culturel est une épistémologie selon laquelle les conceptions, les idées et les systèmes de croyances biaisés de notre société occidentale sont à la base de l'oppression des femmes dans notre société. (Baker 2004 : 16–17.)

Un des points capitaux de l'écoféminisme culturel est ses prises de position vis-à-vis de l'essentialisme. En effet, l'idée d'une « nature féminine innée » conduit facilement à voir les femmes d'un point de vue essentialisant, ce que justement la deuxième vague du féminisme critique. Baker (2004) démontre cependant que plusieurs écoféministes culturelles, telles Ynestra King (1983), Val Plumwood (1993) et Karen Warren (1997) rejettent aussi l'essentialisme et que son problème peut être contourné.<sup>8</sup>

L'écoféminisme socialiste, en contraste avec l'écoféminisme matérialiste, ne traite pas les questions sur la « nature féminine innée », la biologie comme déterminante des expériences sur le monde, et l'essentialisme. Selon cette branche, l'inégalité des sexes est due à la structure de la société. Cette structure, qui favorise les hommes et oppresse les femmes, est aussi à la base des rôles sociaux déterminés selon les genres. Le rôle des femmes a été *socialement* construit pour s'occuper de leur progéniture et de la nutrition, et c'est pour cela qu'elles ont une vision différente du monde que les hommes, qui traditionnellement n'ont pas ces responsabilités à porter. Selon ce point de vue, l'intérêt des femmes à mener des actions écologiques est dû à leur rôle social, qui leur fait percevoir les problèmes environnementaux d'un autre point de vue que les hommes. (Baker 2004 : 22 – 23.)

---

<sup>8</sup> Une analyse plus étendue de l'essentialisme est faite dans le chapitre 2.2.1 de ce mémoire.

L'écoféminisme socialiste considère donc les concepts homme, femme, nature, culture, race et espèce comme étant des catégories idéologiques et politiques : dans ce sens, il est matérialiste, en contraste avec l'idéalisme de l'écoféminisme culturel. Mais, comme l'explique Baker, la faiblesse de l'écoféminisme socialiste est que si, conceptuellement, le genre est réduit à être quelque chose de simplement arbitraire, toute l'idée de la féminité est réduite à un simple produit du patriarcat. (Baker 2004 : 23.) L'écoféminisme socialiste ne répond donc pas d'une manière satisfaisante à la question de la biologie, qu'il considère comme secondaire vis-à-vis des rôles sociaux. Ceci est dû aux racines théoriques de cette tendance: comme l'a dit Eaubonne, le socialisme en tant que théorie ne prend pas en compte le sexe comme un des facteurs influençant dans la lutte des classes (Eaubonne 1978 : 27).

Maria Mies et Vandana Shiva abordent le débat entre l'écoféminisme culturel (qu'elles appellent spiritualiste) et l'écoféminisme matérialiste (qu'elles nomment politique) en remontant à leurs sources idéologiques et théoriques. Ainsi, comme l'a aussi démontré Françoise d'Eaubonne (1978), l'idéologie socialiste de Marx et Engels se base sur un procès où l'homme s'émancipe de la nature, se libère du fardeau de la nécessité tout en poursuivant sa quête d'un avenir libre dans un monde régi de rationalité où les phénomènes de la nature ont été domptés et subordonnés pour le bien de l'humanité.<sup>9</sup> Selon Mies et Shiva, cette vision du monde a en effet été dominante dans le féminisme du milieu du 20<sup>e</sup> siècle jusqu'à ce que le mouvement écologique commence à avoir du succès. Le mouvement écologique a attiré, dès ses débuts, l'attention des êtres humains sur des questions concernant les cycles de vie et de régénération des systèmes naturels, ainsi que sur les technologies qui devraient « aider à libérer l'humanité » (par exemple les appareils ménagers que l'on promouvait comme étant libérateurs aux femmes), mais qui en réalité ne font qu'accroître la dégradation écologique. (Mies et Shiva 1994 : 6–7.)

L'idéologie du mouvement écologique a donc contribué à démontrer aux féministes de différents mouvements que l'être humain et son environnement sont interconnectés et interdépendants de multitudes de façons : cette idée d'interconnexion

---

<sup>9</sup> Notons que la même philosophie est présente dans le féminisme de Simone de Beauvoir, que nous avons analysé dans le chapitre 2, ainsi que des autres féministes de la deuxième vague.

est parfois appelée spiritualité, car elle agit sur tous les plans de la vie humaine. Mais, en contraste avec les religions patriarcales telles le christianisme, le judaïsme ou l'islam, qui placent Dieu en dehors du monde humain et dont le but est de transcender la condition humaine, la spiritualité écoféministe met en valeur l'immanence de la vie. L'immanence, dans le contexte de l'écoféminisme spirituel, n'a rien d'impuissant ou de faible : c'est plutôt une affirmation de la sainteté de la vie, de la spiritualité et de la sensualité qui se manifestent dans tous les aspects de la vie. (Mies et Shiva 1994 : 16–17.)

Selon Starhawk (1989) et d'autres écoféministes spiritualistes, la spiritualité mentionnée plus haut est le principe féminin du monde, appelé aussi Déesse ; aux USA et dans le monde, Starhawk est l'une des représentantes les plus connues de la religion de la Déesse, qui trouve ses origines dans les religions préchrétiennes, le néopaganisme et l'écoféminisme spirituel. L'idée de cette religion est dans une vie communautaire, organisée non-hiérarchiquement, où la spiritualité (Dieu ou Déesse), l'être humain, la nature et toute chose sur terre sont perçus comme sacrés ; la spiritualité est de vivre en harmonie et en paix avec son entourage, en le préservant et en prenant la responsabilité de son bien-être (Starhawk 1989 : 10–11).

Mies et Shiva rappellent cependant que l'idée de « retour à la spiritualité », si optimiste soit-elle, doit être examinée avec précaution. L'intérêt en Occident pour de nouvelles et anciennes formes de spiritualité a beaucoup crû pendant les dernières décennies, et a eu pour conséquence un intérêt croissant pour des formes de spiritualité pratiquées en Orient. Ceci est probablement en partie dû au fait que dans la société occidentale, les aspects spirituels de la vie ont traditionnellement été séparés de ses aspects matériels, et la sécularité de la société a fait diminuer le succès des religions traditionnelles, telles le christianisme. Mies et Shiva voient cela comme « un symptôme de crise profonde dans le système patriarcal et capitaliste ». (Mies et Shiva 1994 : 19.)

Cependant, le marché capitaliste fonctionne en sorte qu'il transforme toute idéologie, y compris les spiritualités et les religions, en produits vendables, ce qui leur ôte de leur intégrité et de leur profondeur tout en les récupérant à l'intérieur du paradigme capitaliste et patriarcal. Ce que critiquent Mies et Shiva, c'est qu'il y a un risque que les « nouvelles spiritualités » pratiquées en Occident ne prennent pas vraiment en compte les conditions socio-économiques où vivent les peuples dont les

traditions sont transposées dans la société occidentale, et que, pour conséquent, elles ne mettent pas en question la vision dichotomique du monde des Occidentaux ou les fondations d'une société basée sur l'inégalité et l'oppression. La recherche d'une meilleure société ou de meilleures conditions de vie resteraient dans ce cas des paroles vides. (Mies et Shiva 1994 : 19.)

La position de Mies et Shiva envers les questions critiques de l'écoféminisme matérialiste et de l'écoféminisme culturel est articulée dans leur prise de position pour un matérialisme et une immanence beaucoup plus directs et intègres qu'un matérialisme rationaliste et un « spiritualisme de luxe ». Selon elles, les femmes du Tiers Monde, qui travaillent la terre pour nourrir leurs familles et résistent aux tentatives industrialistes de la transformer en commodités, vivent déjà selon des principes écoféministes. Mies et Shiva précisent cependant que la spiritualité écoféministe, telle qu'elles la concevaient, n'est pas une idéologie superficielle. (Mies et Shiva 1994 : 19–20.) C'est une compréhension spirituelle de la vie comme un tout, qui trouve sa matérialisation dans la critique de la société capitaliste et patriarcale, tout en créant de nouvelles façons de vivre dans le monde.

## **5.2 L'écoféminisme transformatif de Karen Warren**

L'écoféminisme culturel a donc ses racines dans le féminisme radical, tandis que l'écoféminisme socialiste a les siennes dans le féminisme socialiste et marxiste. Cependant, selon Karen Warren (1997), les tendances féministes majeures actuelles (le féminisme libéral, le féminisme radical, le féminisme marxiste et le féminisme socialiste) n'ont pas les capacités de devenir une base théorique pour l'écoféminisme du 21<sup>e</sup> siècle.

Le féminisme libéral, bien qu'il ne fasse pas de différence entre les *hommes* et les *femmes*, ne déconstruit pas le système conceptuel du patriarcat, c'est-à-dire la dichotomie normative *culture–nature* ; de plus, c'est un féminisme individualiste, qui insiste sur les capacités personnelles de l'être humain mais ne prend pas en compte les interdépendances que les individus et les communautés ont entre eux. (Warren 1997 : 29.)

Le féminisme marxiste, quant à lui, doit régler sa position envers le concept *nature*, qui, selon le marxisme traditionnel, est vue comme un bien et une ressource utilisable et exploitable par l'homme et non comme une unité opprimée. Aussi la conception de sexe est difficile pour le féminisme marxiste, qui ne considère pas la féminité comme une catégorie socialement conditionnée et de cette manière différente de la masculinité. (Warren 1997 : 32–33.)

Le féminisme radical ne prend pas assez en compte les aspects historiques et les constructions sociales de l'oppression des femmes. Il n'a donc pas assez de force théorique pour élucider les maints systèmes d'oppression présents dans la société, comme les clivages entre la nature et la culture ou les différentes formes de racisme. De plus, le féminisme radical, en mettant la biologie féminine au premier plan de son analyse, présente le sexe féminin comme « plus près de la nature » que le sexe masculin. Une telle conception ne fait cependant que reproduire la manière dichotomique de conceptualiser la réalité, qui est justement l'une des critiques faites au patriarcat par le féminisme radical. (Warren 1997 : 35–36.)

Le féminisme socialiste semble selon Warren le plus apte à former une théorie de base pour l'écoféminisme ; son point faible est cependant sa disposition envers l'écologie et la nature, qui, comme dans le marxisme, ne sont pas vues comme égales à l'être humain. Pour cela, et s'il n'est pas prêt à faire de la place aux questions écologiques, le féminisme socialiste en tant que tel ne peut être considéré d'un point de vue écoféministe. (Warren 1997 : 38.)

À la lumière de ceci, Warren pense que les bases théoriques de l'écoféminisme doivent être dans un féminisme transformatif, qui transcende les débats divisant les féminismes en différentes tendances. Le premier point de cet écoféminisme transformatif est d'exposer et de mettre un point à toutes les formes d'oppression et les liens qu'entretiennent les systèmes d'oppression entre eux. À l'idée du féminisme socialiste selon laquelle le sexisme, le racisme et l'oppression des classes ont des liens structurels communs est ajoutée l'idée de l'écoféminisme selon laquelle l'oppression de la gent féminine et de la nature ont des liens également structurels. Un autre point important du féminisme transformatif est d'admettre la diversité des expériences et des savoirs des femmes et des autres groupes opprimés, même si ceci conduirait à devoir

abandonner l'idée d'une seule théorie féministe ; l'accent est sur mis l'intersubjectivité et le foisonnement des savoirs. (Warren 1997 : 39.)

Le féminisme transformatif abandonne aussi le système conceptuel du patriarcat, c'est-à-dire qu'il abandonne les systèmes hiérarchiques et les systèmes d'oppression qui opèrent au sein du patriarcat : ainsi, le féminisme transformatif peut devenir un outil pour arrêter l'oppression du Tiers-Monde et des classes sociales. Le féminisme transformatif doit repenser le concept *d'être humain* – plus comme l'autre moitié de la dichotomie *homme–nature* comme on l'a fait au sein du patriarcat, mais comme un être en interrelation avec son environnement. Ceci nécessite une reformulation psychologique, philosophique et conceptuelle de notre existence sur terre, tout en remodelant nos modes de vie, nos croyances et nos attitudes ainsi qu'en prenant compte du monde non humain avec lequel nous sommes en interaction. Le féminisme transformatif met l'accent sur une nouvelle éthique qui se base sur des valeurs comme la sollicitude, l'amitié, la confiance et la mutualité. Et, dernier point, le féminisme transformatif doit favoriser des études scientifiques et technologiques qui ont pour but de préserver la Terre au lieu de la détruire. (Warren 1997 : 40–41.)

L'écoféminisme transformatif d'aujourd'hui ne se limite pas seulement à faire des séparations envers les concepts et les mécanismes du patriarcat. Plusieurs écoféministes parlent de changement de conscience plus profond et plus large, qui prend en compte le bien-être de la planète et de ses peuples. La vision hiérarchique et individualisante (ou « atomisante », selon la terminologie de Eaubonne) du système actuel est remplacée par l'idée que l'être humain est interconnecté pas seulement aux autres êtres humains, mais aussi à son environnement et à la nature, qui forme la base de toute vie sur la Terre. La pensée écoféministe transformative défie alors aussi le mouvement écologique à se libérer de son anthropocentrisme et à adopter des valeurs du mouvement de l'écologie profonde. (Baker 2004 : 27.)

### 5.3 Une nouvelle cosmologie

Françoise d'Eaubonne parle de l'écoféminisme comme une « mutation » et « un nouvel humanisme » ; les écoféministes contemporaines, également, parlent de besoin de nouvelles valeurs éthiques et de nouvelles manières d'organiser la société. Maria Mies et Vandana Shiva (1994) appellent cette vision la « perspective de subsistance » ou la « perspective de survivance », car elle prend en compte toutes les parties de l'existence humaine et aussi la nécessité de prendre en compte le monde écologique. Kaarina Kailo (2001 ; 2013) parle de « nouvelle cosmologie écosociale ».

Le besoin de cosmologie nouvelle est articulé par Kaarina Kailo en termes de « nouvel ordre imaginaire » : le développement durable écologique et social est au cœur de ses principes (Kailo 2001). Les narrations et les mythes patriarcaux doivent être remplacés par de nouveaux mythes écologiques non-hiérarchiques et qui déconstruisent les systèmes d'oppression mis en place à l'ère du patriarcat (Kailo 2013 : 60). Maria Suutala parle d'une nouvelle vision de l'être humain, qui ne se définit plus comme *homme* ou *femme*, mais bien comme *être humain*, un *être vivant* parmi les autres espèces. Cette nouvelle vision anthropologique se base sur le respect de toute vie sur terre. (Suutala 2001 : 137.)

Dans la perspective de subsistance de Mies et Shiva (1994), l'activité économique doit être mise au service des individus, c'est-à-dire à satisfaire les besoins humains. Une attention spéciale est mise sur la décentralisation de l'industrie, la régionalité et l'auto-suffisance économique. L'idéologie de croissance doit être abandonnée et l'économie doit être subordonnée à l'être humain. (Mies et Shiva 1994 : 319.)

L'interconnexion de toutes des formes de la vie est centrale dans la nouvelle cosmologie et la perspective de subsistance. De ce fait, elle se manifeste aussi dans l'organisation des relations humaines et des relations entre les humains et la nature. Les relations des humains à la nature doivent être basées sur le « respect, la co-opération et la réciprocité » ; les relations humaines, quant à elles, doivent être bâties sur des bases d'égalité et de confiance mutuelle et en la communauté humaine. (Mies et Shiva 1994 : 319.) Un intérêt spécial doit être consacré à l'éducation des enfants : aussi bien les



garçons que les filles doivent être éduqués à prendre soin de la nature et à se préoccuper de leurs proches. (Kailo 2001.)

La perspective de subsistance promeut les idées de démocratie directe et populaire, la réintégration de la culture et du travail ainsi que du matériel et du spirituel. Selon Mies et Shiva, les perspectives proposées plus haut sont équivalentes à des perspectives de société écoféministe. En effet, plusieurs actions écologiques et féministes sont dirigées presque uniquement par des femmes. Cependant, Mies et Shiva font observer que la nouvelle cosmologie ne peut pas être uniquement un projet de femmes : défaire les dichotomies et les relations de subordination entre les sexes implique que les hommes aussi commencent à se préoccuper de la « création et de la préservation de la vie sur cette planète ». C'est pourquoi les hommes doivent trouver de nouvelles manières d'exprimer leurs identités : des manières qui sont constructives et préservent la vie au lieu de la détruire. (Mies et Shiva 1994 : 320 – 321.)

La perspective de subsistance ainsi que les esquisses d'une nouvelle cosmologie et d'une nouvelle vision anthropologique, basées sur l'égalité des diversités, le respect de la vie et le pacifisme, peuvent être qualifiés, selon la terminologie de Eaubonne, comme « nouvel humanisme ».

## **6. Conclusion**

Dans ce mémoire, nous avons examiné la pensée écoféministe telle qu'elle a été développée par Françoise d'Eaubonne pendant la deuxième moitié du 20<sup>e</sup> siècle. Dans un sens large, toute la théorie établie par Eaubonne peut être considérée comme la déconstruction d'une narration patriarcale vieille de 5000 ans, vue d'un point de vue écoféministe radical et socialiste. Les idées de Eaubonne sur un « nouvel humanisme » et une nouvelle organisation de la société reflètent aussi des accents d'un féminisme transformatif.

L'histoire des concepts telle qu'elle a été développée par Reinhart Koselleck et Jacques Guilhaumou nous a permis d'analyser le concept de l'écoféminisme en tant que construction langagière et conceptuelle ; les théories sociologiques de Pierre Bourdieu

(structuralisme) et de Raymond Boudon (individualisme méthodique) ont permis d'examiner les conditions extra-linguistiques de l'écoféminisme et ses connexions avec la société du 20<sup>e</sup> siècle. Les interactions et convergences de la langue et de la réalité (extra-linguistique) ont été le cadre théorique de cette étude. À travers le cadre de la double articulation de la langue, on a pu voir que les modes de pensée exercent une influence la langue, la langue les influence aussi : les thèmes, les contextes et les ressources du chercheur font partie du même cercle herméneutique.

Ainsi, l'écoféminisme de Eaubonne forme lui-même un cercle herméneutique. Quoiqu'il ne soit pas neutre dans ses prises de position initiales, comme d'ailleurs *aucune* théorie ne l'est, l'écoféminisme de Eaubonne, tout en opérant au sein des mêmes paradigmes qu'il critique, tente de se dégager des vieux discours de la société actuelle qui sont sexistes, anthropocentriques et qui ignorent l'écologie, pour créer des façons de penser la société et la place de l'humanité sur la Terre de manière nouvelle. Pour ces raisons, il apparaît comme un outil propice pour élucider des constructions qui structurent la société et l'imaginaire collectif des individus sur des plans individuels et collectifs. Pour ces raisons aussi, et malgré (ou grâce à) son fardeau culturel, historique et théorique, mais grâce aux idées qu'il développe sur les bases d'une nouvelle société et un nouvel humanisme, il peut être qualifié de transformatif.

Dans les années 1970, les deux arguments principaux pour la nécessité de l'écoféminisme étaient selon Eaubonne la surpopulation de la terre et l'inégalité des sexes, qui ensemble sont suspectés de conduire l'humanité à une crise écologique ; la première a ses racines dans l'appropriation des hommes du procès de reproduction et la deuxième est une conséquence plus ou moins directe de ce fait, qui au fil des siècles a rendu la femme l'esclave de l'homme et a contribué à la montée du patriarcat et son dernier stade, le capitalisme. (Eaubonne 1974 ; 1978.)

La complexité de telles thèses est dans le fait qu'elles touchent plusieurs secteurs : politique, historique, social, écologique, économique, anthropologique ; il n'est pas toujours facile de les élucider. Le féminisme et l'écoféminisme d'aujourd'hui, en tant que théories, se consacrent souvent à des études intersectionnelles, c'est-à-dire qui prennent en compte les différentes modalités entre les approches scientifiques, les manières de produire des interactions et des relations entre différents sujets. Les

principaux thèmes de Eaubonne, la surpopulation de la terre, l'inégalité des sexes, les problèmes du capitalisme et de l'idéologie d'une croissance impérative perpétuelle ainsi que l'investigation des possibilités de créer des sociétés plus égalitaires et des avenir meilleurs pour l'humanité et la nature sont aussi des thèmes au cœur des recherches des écoféministes d'aujourd'hui.

La population de la terre n'a fait que croître tout au long du 20<sup>e</sup> et du 21<sup>e</sup> siècles; selon le site Worldometers, elle est estimée à plus de 7,2 milliards en mai 2014. Françoise d'Eaubonne la dénonce comme étant l'une des plus grandes causes de la crise écologique actuelle ; cependant, plusieurs théoriciennes actuelles (Mies et Shiva 1994 ; Silliman 1999) affirment que le vrai problème n'est pas la trop grande reproduction dans les pays en voie de développement. La racine des problèmes écologiques et démographiques est ailleurs.

C'est ainsi que aussi Jael Silliman attire l'attention sur les conditions spécifiques des situations qui se basent par exemple sur les facteurs suivants : l'histoire du colonialisme, du fonctionnement des multinationales, des inégalités économiques, des subventions et des politiques des gouvernements et la montée des fondamentalismes. Selon elle, dire que les problèmes écologiques du monde sont dus à une natalité trop élevée dans les pays pauvres n'est pas seulement trop facile, mais aussi erroné ; de plus, cette conception divise le monde en « nous » qui sont responsables et consciencieux dans leur politique de reproduction et en « eux » qui sont « irrationaux et ignorants ». (Silliman 1999 : viii.)

Selon Mies et Shiva, la racine du problème n'est pas la croissance de la population, bien qu'elle y joue un rôle et ne doit pas être dédramatisée, mais *le modèle de croissance économique* propagé par les pays riches : selon ce modèle, la croissance constante de la production et de la consommation des biens est impérative pour que l'économie mondiale fonctionne. Selon la présomption courante, les peuples des pays pauvres veulent – et sont censés – une fois qu'ils en acquièrent la possibilité, d'adopter les mêmes habitudes de consommation que les pays développés pour élever leur niveau de vie; or, ce modèle ne peut pas fonctionner d'un point de vue écologique. Mais, au lieu de diminuer ou de limiter la production des biens, les pays développés veulent réduire la croissance de la population des pays pauvres, même si ce sont rarement eux

qui consomment et polluent le plus, car ils n'en ont pas les moyens. (Mies et Shiva 1994 : 278–279)

De plus, Mies et Shiva constatent en se basant sur des rapports du FNUAP (Fondation des Nations Unies pour la population), que les méthodes proposées pour diminuer la surpopulation visent les femmes ; la responsabilité des hommes vis-à-vis des méthodes de contraception n'est pas si mentionnée. L'égalité des sexes est promue par la valorisation des femmes et leurs droits aux mêmes possibilités qu'ont les hommes, y compris par exemple les droits légaux et l'éducation (selon plusieurs exemples, les femmes éduquées ont en moyenne moins d'enfants que les femmes non éduquées), mais, une fois de plus, les structures patriarcales et machistes de ces sociétés ne sont pas prises en considération. (Mies et Shiva 1994 : 279–280.)

Le problème de la surpopulation est donc bien réel, mais le blâmer d'être la principale cause des problèmes écologiques de la planète ne dit pas tout sur les relations et les connexions complexes que les différents idéaux, valeurs, traditions et secteurs de la société ont entre eux. De plus, comme l'ont constaté entre autres Mies et Shiva (1994) et Silliman (1999), renforcer les antagonismes entre les pays riches du Nord (qui auraient « réussi » à maîtriser leur natalité) et les pays pauvres du Sud (qui ne l'auraient pas encore « réussi ») risque de bloquer les discours et les débats dans des positions dichotomiques qui renforcent les prises de position mais n'apportent pas forcément de nouvelles idées. Pour ces raisons, les études intersectionnelles et pratiques, prenant en compte plusieurs points de vue et déconstruisant les dichotomies habituelles, peuvent se montrer plus fructueuses.

Depuis les années 1970, plusieurs actions et mouvements aux accents féministes et écologiques ont vu le jour. En Occident, une grande partie de ces actions se sont déroulées dans le cadre de combats contre l'énergie nucléaire : en Orient, contre les entreprises multinationales. Aujourd'hui toujours, et en plus grand nombre qu'avant, les mouvements populaires écologiques et féministes et leurs convergences sont une partie du féminisme qui « déborde » le contexte académique et se matérialisent dans la pratique. Les théories écoféministes peuvent, par leurs moyens théoriques, défier les conceptualisations et les politiques « habituelles » de la société, influencer les engagements politiques féministes et les mouvements populaires.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre 5, les théories écoféministes sont parfois aussi critiquées, par exemple pour « l'idéalisation » de la nature, des cultures non-occidentales ou des sociétés anciennes. Aussi au sein des différentes théories écoféministes les points de vue et les façons de conceptualiser le monde divergent. Cependant, Baker constate que l'écoféminisme, malgré les critiques faites à ses fondements philosophiques et théoriques, peut avoir une place importante comme mouvement critiquant les bases de la société occidentale, et ainsi comme mouvement social mobilisant les femmes (et les hommes) à se préoccuper des questions de l'écologie et de l'égalité des sexes (Baker 2004 : 29).

Pour revenir à Eaubonne, sa thèse sur la surpopulation comme conséquence du patriarcat et comme source des problèmes écologiques de la planète est en ligne avec les thèses des écoféministes ultérieures ; les analyses de celles-ci, pour leur part, sont plus développées et plus détaillées grâce à leur opération dans plusieurs disciplines. Il est intéressant de constater que quoique la pensée écoféministe ait continué à évoluer et à devenir plus détaillée depuis ses débuts en 1970, on retrouve dans les écrits de Eaubonne les thèmes et les résultats d'analyses que les écoféministes contemporaines utilisent aujourd'hui.

Le féminisme de Eaubonne a ses racines dans le féminisme radical et socialiste, mais en même temps il transcende leurs idées en critiquant le marxisme et en se dégageant du fardeau essentialiste ; de plus, la défense de Eaubonne de ce qu'elle appelle « un nouvel humanisme » peut être considéré dans la même ligne que les idées des écoféministes d'aujourd'hui sur une nouvelle cosmologie. Ultimement, l'écoféminisme de Eaubonne vise à un changement de la société en profondeur et sur tous les niveaux, ce qui pourrait être considéré comme un écoféminisme transformatif avant l'apparition du terme. Dans ce sens, Eaubonne peut être considérée comme précurseure de la pensée écoféministe.

L'écoféminisme transformatif esquissé par Eaubonne et développé plus loin par Karen Warren et d'autres, ainsi que les idées sur une nouvelle cosmologie écosociale, basée sur l'égalité dans la diversité, le pacifisme, le développement durable, la connaissance des limites de la Planète et la célébration de la Vie sont des idéologies,

des théories et des pratiques qui, aujourd'hui, suscitent beaucoup d'intérêt. Des recherches dans ces domaines pourraient s'avérer intéressantes et fructueuses : sur un niveau théorique, des analyses sur les conceptualisations de ces nouvelles tendances, idéologies et théories ; sur un niveau plus concret, les matérialisations de ces théories et les pratiques qu'elles engendrent au sein des différents mouvements politiques, populaires, féministes et écologistes ainsi que leurs convergences.

## 7. Bibliographie

Sources premières :

Eaubonne, Françoise d' (1974). *Le féminisme ou la mort*. Paris : Pierre Horay Éditeur.

Eaubonne, Françoise d' (1976). *Les femmes avant le patriarcat*. Paris : Payot.

Eaubonne, Françoise d' (1978). *Écologie/féminisme. Révolution ou mutation?* Paris : Actualité Temps Présent.

Eaubonne, Françoise d' (1990). « Que pourrait être une société écoféministe ? » IN *Liberté, égalité et les femmes ?* Livre collectif, 1–4.

Eaubonne, Françoise d' (1998). « Écologie, féminisme : Révolution ou Mutation », *Silence* n. 220-221, 1–4.

Bibliographie générale :

Ansart, Pierre (1990). *Les sociologies contemporaines*. Paris : Éditions du Seuil.

Baker, Susan (2004). « The Challenge of Ecofeminism for European Politics. », IN Barry John, Brian Baxter & Richard Dunphy (2004). *Europe, Globalization and Sustainable Development*. Londres : Routledge, 15–30.

Baylon, Christian et Xavier Mignot (1995). *Sémantique du langage. Introduction*. Paris : Éditions Nathan.

Bonte, Pierre et Michel Izard (1991). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses universitaires de France.

Bourdieu, Pierre (1998). *La domination masculine*. Paris : Éditions du Seuil.

Compteur de la population actuelle dans le monde. Worldometers.  
[http://www.worldometers.info/world-population/wpc.php?utm\\_expid=4939992-7.scuhn054Q5WXvFD9uRG9Xw.2&utm\\_referrer=http%3A%2F%2Fwww.worldometers.info%2Fwm2c.php](http://www.worldometers.info/world-population/wpc.php?utm_expid=4939992-7.scuhn054Q5WXvFD9uRG9Xw.2&utm_referrer=http%3A%2F%2Fwww.worldometers.info%2Fwm2c.php), consulté le 26.4.2014.

Beauvoir, Simone de (2000 [1949, 1976]). *Le deuxième sexe*. Paris : Éditions Gallimard.

Eisler, Riane (1995 [1987]). *The Chalice and the Blade : Our History, Our Future*. New York : Harper Collins.

Federici, Silvia (2004). *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York : Autonomedia.

Gandon, Anne-Line (2009). « L'écoféminisme : une pensée féministe de la nature et de la société », *Recherches féministes*, vol.22, n.1, 5–25.

Guilhaumou, Jacques (1993). « À propos de l'analyse de discours : les historiens et le « tournant linguistique » », *Langage et société*, n.65, 5–38.

Guilhaumou, Jacques (2002). « L'histoire linguistique des usages conceptuels à l'épreuve des événements linguistiques », IN *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*. Göttingen : Wallstein Verlag, 125–158.

Hyvärinen, Matti, Jussi Kurunmäki, Kari Palonen, Tuija Pulkkinen et Henrik Stenius (2003). *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*. Tampere: Vastapaino.

Jaggar, Alison (1988 [1983]). *Feminist Politics and Human Nature*. New Jersey : Rowman&Littlefield.

Kailo, Kaarina (2001). « Globalisaatio ja ekofeminismi », IN *Naiset ja globalisaatio*, <http://www.rauhanpuolustajat.fi/globalisaatio/index.html>, consulté le 5.5.2014.

Kailo, Kaarina (2013). « Irokeesien sukupuolijärjestelmä ja maailmankuva. Toisenlaisen mahdollisen yhteiskunnan siemeniä », *Peruste* 03/2013, 52–60.

Keller, Evelyn Fox. (1989 [1985]). *Tieteen sisarpuoli*. Tampere : Vastapaino

Koselleck, Reinhart (1985). *Future's Past*. The MIT Press : Cambridge, Massachusetts.

Koselleck, Reinhart (2002). « Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels », IN *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*. Wallstein Verlag : Göttingen, 31–47.

*Le Petit Robert de la langue française* (2006). Paris : Dictionnaires Le Robert.

Mies, Maria et Shiva Vandana (1994 [1993]). *Ecofeminism*. Spinifex Press : Nova Scotia.

Moscovici, Serge (1972). *La société contre nature*. Paris : Union générale des éditions.

Saussure, Ferdinand de (1960 [1915]). *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot.

Silliman, Jael (1999). « Introduction », IN Silliman, Jael et Ynestra King (eds.) *Dangerous Intersections. Feminism, Population and Environment*. London&New York : Zed Books, viii–xxiv.

Starhawk (1989 [1979]). *The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. New York : Harper Collins.

Suutala, Maria (2001). *Kesyttetty nainen*. Helsinki : Yliopistopaino.



Toupin, Louise (1998). « Les courants de la pensée féministe », Édition numérique revue du texte *Qu'est-ce que le féminisme ? Trousse d'information sur le féminisme québécois des 25 dernières années*.  
[http://www.rcentres.qc.ca/files/courants\\_pensee\\_feministe.pdf](http://www.rcentres.qc.ca/files/courants_pensee_feministe.pdf), consulté le 29.4.2014.

Warren, Karen J. (1997). « Feminismi ja ekologia : yhteyksien rakentamista », IN Uurtimo, Yrjö et Vesa Jaaksi (eds.) *Ympäristöfilosofian polkuja*. Tampere : Tampereen yliopisto, 21–47.