

LA NATURE A-T-ELLE UN GENRE ? VARIÉTÉS D'ÉCOFÉMINISME

[Catherine Larrère](#)

L'Harmattan | « Cahiers du Genre »

2015/2 n° 59 | pages 103 à 125

ISSN 1298-6046

ISBN 9782343078182

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2015-2-page-103.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour L'Harmattan.

© L'Harmattan. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La nature a-t-elle un genre ? Variétés d'écoféminisme

Catherine Larrère

Résumé

L'écoféminisme est un mouvement qui s'est développé surtout dans les pays anglophones et qui, en montrant la liaison entre l'oppression des femmes et la domination de la nature, cherche à les combattre ensemble. Cependant, le féminisme s'est largement construit contre la naturalité du sexe, puis du genre. Écologiser le féminisme, n'est-ce pas l'ouvrir à la naturalisation ? En examinant l'écoféminisme culturel (principalement américain), puis social (plus présent dans le Sud, et liant la domination des femmes et de la nature au colonialisme et à l'impérialisme), nous montrons comment la réflexion féministe sur la nature tend à mettre en question l'évidence de celle-ci, sans en abandonner la référence.

ÉCOFÉMINISME — NATURE — FEMMES DU SUD — ÉTHIQUE ENVIRONNEMENTALE
— CARE

C'est la militante française Françoise d'Eaubonne (1920-2005) qui a introduit, en 1974, le terme d'écoféminisme. Estimant que le patriarcat, responsable de l'asservissement des femmes dont il s'est approprié le corps, l'est aussi des désastres écologiques causés par la logique capitaliste, elle considère qu'il revient aux femmes de faire converger les luttes écologique et féministe, toutes deux en pleine expansion au début des années 1970. Elle crée Écologie-féminisme centre en février 1974. Les militantes de l'association multiplient les tracts et les actions comme en

août 1974, lorsqu'elles se rendent à Bucarest à la conférence de l'ONU (Organisation des Nations unies) sur la démographie afin de prévenir des dangers de la surpopulation. En 1978, Écologie-féminisme centre devient le mouvement de réflexion Écologie-féminisme qui préconise notamment la grève de la procréation (d'Eaubonne 1974, 1978) ¹.

Mais ce militantisme féministe et écologiste est mal connu, même (ou surtout) en France. C'est aux États-Unis, où l'écoféminisme s'est constitué en courant indépendant, que l'on rend hommage à Françoise d'Eaubonne, d'avoir au moins inventé le mot. Apparu dans les années 1980, l'écoféminisme américain (ou australien, et, plus généralement anglophone) n'a en effet pas pris la forme sociale et politique que cherchait à lui donner Françoise d'Eaubonne. Il s'est développé au sein des courants de protection de la nature, et, plus précisément, d'éthique environnementale ². Il s'agissait de faire entendre les voix féminines au sein d'une réflexion morale qui s'était jusque-là préoccupée des rapports entre l'homme et la nature, sans se demander de quel homme il s'agissait. Richard Routley, dans l'article qui, en 1973, a lancé la réflexion en éthique environnementale, présente le cas imaginaire du dernier homme sur terre qui, avant de disparaître, détruit tout autour de lui (Routley 2003 [1973], p. 47-52). Est-il sans importance que ce dernier homme (« *Mr Last Man* », en anglais) soit du genre masculin ? On ne peut pas parler de la nature sans parler des femmes.

Peut-on, à l'inverse, parler des femmes sans parler de la nature ? Dans l'article pilote où elle présente « Le pouvoir et la promesse du féminisme écologique », Karen J. Warren (1998 [1990]) ³ insiste sur les apports croisés de sa démarche : importance du féminisme pour l'éthique environnementale, mais, tout

¹ Nous empruntons ces informations à Caroline Goldblum, qui a entrepris une thèse sur Françoise d'Eaubonne.

² Sur les éthiques environnementales, voir Catherine Larrère (1997) et Hicham-Stéphane Afeissa (2007).

³ Karen J. Warren (née en 1947), philosophe féministe, a été professeure à Macalester College (Minnesota), elle a publié de nombreux essais sur l'écoféminisme et dirigé des numéros spéciaux sur l'écoféminisme pour *Hypatia*. Elle a publié deux anthologies sur le féminisme écologique, et donné des conférences partout dans le monde sur ces questions.

autant, importance de l'environnementalisme pour le féminisme ; la cause de la nature est partie intégrante de la cause des femmes (Warren 1998 [1990]). De fait, l'écoféminisme ne s'est véritablement développé que dans la première direction : il apparaît beaucoup plus comme un courant féministe au sein des éthiques environnementales qu'il ne représente une forme de féminisme — de type écologique — au sein des multiples tendances féministes⁴.

Cela peut se comprendre. Poser aux féministes la question de l'écologie, c'est introduire la nature dans la réflexion sur les femmes. Or n'est-ce pas là, par excellence, ce que redoute le féminisme ? Celui-ci s'est construit, au moins depuis Simone de Beauvoir, sur une mise en question de la naturalité du sexe, puis du genre. En liant la nature et les femmes, les écoféministes ne menacent-elles pas de naturaliser un féminisme qui se veut antinaturaliste⁵ ?

L'écoféminisme a effectivement été accusé d'essentialisme, y compris par des écologistes (Davion 2003, p. 239 ; Maris 2009, p. 184). L'accusation est-elle justifiée ? Il nous semble que non, dans la plupart des cas. L'écoféminisme, dans sa version culturelle, américaine, s'est développé autour de deux axes. Celui de l'analogie (non de l'assimilation) entre la domination des hommes sur les femmes et la domination humaine sur la nature, d'une part. Celui du *care*, d'autre part : « *la voix différente* » que les écoféministes veulent faire entendre dans la philosophie environnementale (Salleh 1998 [1990], p. 316), fait directement référence aux travaux de Carol Gilligan et de l'éthique du *care* (Gilligan 2008 [1982]). Or, dans les deux cas, le rapprochement qui s'établit entre les femmes et la nature conduit non pas à naturaliser les femmes mais à mettre en question la naturalité de ce que nous désignons par nature.

La nature a-t-elle un genre ? Nous poserons la question à l'écoféminisme, dans ses variantes culturelles, mais aussi dans

⁴ Les anthologies d'éthique environnementale consacrent généralement une section à l'écoféminisme. La réciproque n'est pas vraie : pas de rubrique sur l'écoféminisme dans les anthologies du féminisme.

⁵ Sur l'antinaturalisme du féminisme et sa critique, voir Stéphane Haber (2006).

la version qui s'en est développée au Sud et qui retrouve la dimension sociale qu'avait inaugurée Françoise d'Eaubonne.

Le cadre conceptuel : la critique du dualisme

Dans son essai sur la nature, John Stuart Mill reconnaît au mot deux sens principaux : par le premier, est signifié tout ce qui existe (et le mot n'a donc d'autre opposé que le surnaturel), le deuxième sens « *désigne non pas tout ce qui arrive, mais uniquement ce qui arrive sans l'intervention de l'homme, ou sans son intervention volontaire et intentionnelle* » (Mill 2003 [1874], p. 51). Or, si le premier sens renvoie aux « *enquêtes sur la nature* » menées, au V^e siècle avant Jésus-Christ, en Asie Mineure, par les philosophes présocratiques, ces 'physiciens' qui n'avaient pas besoin de se référer à Zeus pour expliquer la foudre⁶, le deuxième sens est beaucoup plus caractéristique de la période moderne qui, autour de Bacon et de Descartes, a été marquée par la séparation de l'homme et de la nature, en une stricte dualité du sujet et de l'objet. On peut voir dans ce dualisme une base pour la domination des hommes sur la nature, que l'on s'en félicite ou qu'on le déplore. La contribution propre des écoféministes a été de montrer l'analogie frappante, dans les progrès de cette domination, entre la place assignée aux femmes et celle donnée à la nature.

Dans un livre, publié en 1980, *The Death of Nature*, Carolyn Merchant a montré le rôle qu'a joué le rapport aux femmes dans la mise en place de la vision moderne de la nature, conception mécaniste qui a supplanté, au XVII^e siècle, la très ancienne vision organiciste de la nature⁷. De l'Antiquité à la Renaissance, la Terre a été, en effet, vue comme un grand vivant, ou, plus précisément, comme une mère nourricière qui portait la vie en son

⁶ Catherine et Raphaël Larrère (2009 [1997], chapitre 1, p. 25-32).

⁷ Carolyn Merchant (née en 1936) est professeure d'histoire, de philosophie et d'éthique environnementale au Département des sciences de la conservation et des ressources naturelles (Department of Conservation and Resources Studies) de l'Université de Berkeley (Californie). Elle est l'auteure de nombreuses publications sur le féminisme et l'environnement, parmi lesquelles *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (1980), et *Ecological Revolutions* (1989).

sein ; même les minéraux étaient considérés comme des produits vivants qui poussaient dans le ventre de la terre et s'y régénéraient⁸. À cette image positive d'une mère bienveillante, de fortes contraintes morales étaient associées : on ne poignarde pas sa mère, on ne lui perce pas les entrailles pour en extraire de l'or, on ne mutile pas son corps (Merchant 1996b, p. 78).

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

*Les secrets de la nature se révèlent plutôt sous la contrainte des expériences que lorsqu'ils suivent leur cours naturel*⁹.

À cela s'ajoutent, relevées par Carolyn Merchant, les métaphores sexuelles : pour lui arracher la vérité, on peut violer la nature, comme on violente une femme. Au croisement de l'interrogatoire judiciaire et de la domination sexuelle, il y a la répression des sorcières, si violente, en Europe, à la fin du XVI^e siècle et que connaissait bien Bacon : l'inquisition pour obliger

⁸ Cette assimilation de la nature à la Terre s'explique dans la pensée antique, marquée par la distinction entre le supra- et le sub-lunaire : seul est naturel (au sens de *physis*) ce qui naît et meurt, ce qui n'existe que sur la terre, les astres étant éternels. Remise en cause par la modernité scientifique, cette assimilation entre Terre et nature revient avec la globalisation de la crise environnementale qui ré-isole la terre par rapport à l'ensemble de l'univers. L'image de la Planète bleue devient alors le symbole de 'notre' nature.

⁹ Bacon, *Novum Organum*, I, § 129, cité par Pierre Hadot (2004, p. 107).

les sorcières à livrer leurs secrets lui sert de modèle pour la découverte des secrets de la nature ¹⁰.

À cette idée du pouvoir imposé à la nature, que l'on peut sans crainte malmener, la philosophie mécaniste, qui accompagne le développement de la science moderne, va associer la conception d'une nature uniforme et régulière, dont les lois gouvernent une matière inerte, ou morte. La nouvelle image de la nature, organisée autour des idées d'ordre et de pouvoir, comme celle d'une matière passive destinée à être conquise, contrôlée, démantelée, a légitimé l'exploitation des ressources naturelles, et facilité le règne de « *la science, de la technologie et de l'industrie* », la triade toujours mise en avant par les adeptes du progrès ¹¹.

On voit généralement en Bacon le héraut d'une modernité qui s'emploie à mettre les pouvoirs de la science au service de l'humanité. Quand on l'aborde, comme le fait Carolyn Merchant, depuis le point de vue des femmes, de la nature, et des classes les moins favorisées (car elle associe le développement scientifique et technique à celui du capitalisme), l'image est moins reluisante, moins universelle : à la place du progrès et de l'émancipation pour tous, on trouve les ambitions dominatrices des « *bourgeois conquérants* », blancs, mâles, européens. Les femmes et la nature se retrouvent du mauvais côté de cette entreprise conquérante. En étudiant la transformation de la conception de la Terre au travers des métaphores qui associent les femmes et la nature, Carolyn Merchant ne s'en tient pas à l'opposition de l'organicisme et du mécanisme, souvent mise en avant par la philosophie de l'environnement ¹², elle présente une véritable structure de domination : en passant par les femmes pour étudier la nature, on découvre qu'il n'est pas seulement question de se la représenter, mais bien de la dominer, qu'il s'agit d'un rapport de pouvoir, lié à des affects et à des valeurs.

¹⁰ Voir Bacon, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum* (1623), cité par Carolyn Merchant (1980, p. 168).

¹¹ Notamment dans le *Manifeste* de Heidelberg (publié en mai 1992, au moment du Sommet de la Terre à Rio), qui affirme : « Les plus grands maux qui menacent notre planète sont l'ignorance et l'oppression et non pas la Science, la Technologie, l'Industrie. » (In Lecourt 1993, p. 172).

¹² Notamment par John Baird Callicott (1989, 1999, 2010).

La critique menée par Carolyn Merchant est à la fois épistémologique et morale.

De cette domination conjointe et croisée (la nature est vue comme une femme, les femmes sont assimilées à la nature), Karen Warren analyse le « *cadre conceptuel* ». Dans la série des dualismes qui caractérisent la pensée moderne (nature/culture, nature/société, femme/homme, passif/actif, objet/sujet, émotionnel/rationnel, matière/esprit), elle voit les étapes d'une logique de la domination : la distinction (qui sépare en deux parties opposées ce qui dans d'autres contextes culturels peut apparaître en continuité), la hiérarchisation, ou valorisation (une partie est réputée inférieure à l'autre), la subordination, enfin (la partie inférieure peut être légitimement subordonnée ou exploitée par la partie supérieure). Les hommes, sujets rationnels, actifs, indépendants, sont ainsi en droit de faire des femmes et de la nature les objets passifs de leur domination. Karen Warren en appelle à leur libération conjointe, à la fin de tous les 'ismes' oppresseurs : sexisme, racisme, naturisme...

Sans doute certaines écoféministes n'hésitent-elles pas à convier les hommes à « *cesser d'essayer de contrôler la nature et à se joindre aux femmes pour s'identifier à la nature* »¹³. D'autres déclarent que, pour connaître la nature, les femmes n'ont qu'à s'éprouver elles-mêmes : dans les femmes qui « *donnent la vie* », coule le « *flot de la nature* », elles sont en résonance avec la terre...¹⁴. Mais Karen Warren, pas plus que Carolyn Merchant, ne partagent un tel essentialisme. Par « *naturisme* », Karen Warren entend, non un naturalisme qui fonderait le féminisme dans l'identité naturelle des femmes, mais exactement le contraire : par « *naturisme* », elle entend « *la domination ou l'oppression de la nature non humaine* » (Warren 1998 [1990], p. 330).

Bien loin donc que le rapprochement entre femmes et nature conduise inévitablement les écoféministes à naturaliser les femmes, il a, chez la grande majorité d'entre elles, l'effet contraire :

¹³ Ynestra King, Déclaration à la Conférence internationale "Eco-Feminist Perspective – Culture, Nature, Theory", Université de Californie du Sud, Los Angeles (1987), citée par Ariel Kay Salleh (1998 [1990], p. 323).

¹⁴ Ariel Kay Salleh et Brian Swimme, cités par Victoria Davion (2003, p. 239-240).

c'est plutôt l'évidence de la nature, comme un donné intemporel et universel, qui est mise en question. Des études de Carolyn Merchant, on peut retirer qu'il n'y a pas une, mais plusieurs visions de la nature, et que dans ces visions différentes de la nature, ce ne sont pas seulement des représentations qui sont impliquées, mais aussi des façons d'agir. Tel est le rôle des métaphores : en donnant les femmes comme modèles de la nature, et inversement, elles suggèrent des façons de faire. Si l'on peut considérer, comme le font souvent les féministes, que parler de nature à propos des femmes est une façon de leur faire violence tant l'idée de nature est associée à la domination (au « *naturisme* » tel que l'entend Karren Warren), inversement, voir dans la nature une femme est une façon de la dévaloriser ou d'en affirmer la dépendance. Val Plumwood, écoféministe australienne, a montré comment la notion de *wilderness*, d'espace sauvage, est associée à l'idée de la virginité féminine, dans sa négativité : la *wilderness* est une terre vide, dont les hommes sont absents¹⁵. On peut s'en emparer ou la respecter, mais cela reste une détermination négative qui ne vaut que dans son rapport à la positivité humaine, ou, plus exactement, masculine.

Écoféminisme et *care*

Dans leur combat contre une logique de domination qui s'applique aussi bien aux femmes qu'à la nature, les écoféministes en appellent à l'adoption de nouveaux rapports, non hiérarchiques, non dominateurs. C'est là qu'elles se réfèrent aux éthiques du *care*. Il s'agit, explique Karen Warren, de passer à une éthique « *qui fasse une place centrale à des valeurs de soin [care], d'amour, d'amitié et de réciprocité appropriée — des valeurs qui présupposent que nos relations aux autres ont un rôle central dans la compréhension de qui nous sommes* »¹⁶. En annonçant cette aspiration, Warren fait explicitement référence au livre de Gilligan (2008 [1982]) et aux travaux qui se réclament du *care* dans une perspective féministe. Comme Karen Warren,

¹⁵ Val Plumwood (1998 [1991], p. 659-663).

¹⁶ Karen J. Warren (1998 [1990], p. 337, 338-339).

Val Plumwood dit l'importance des valeurs du *care* dans le rapport à la nature :

La capacité à se soucier [care], à éprouver de la sympathie, de la compréhension et de la sensibilité à la situation et au destin de certains êtres, à se porter responsables pour d'autres [...]. Le souci [care] et la responsabilité pour des êtres déterminés, animaux, arbres, rivières qui sont connus, qui sont bien aimés et que l'on rapporte à soi de façon appropriée sont un bon point de départ pour acquérir un souci [concern] plus large, plus généralisé (Plumwood 1998, p. 295).

D'emblée, des spécialistes du *care*, comme Joan Tronto, ont affirmé qu'il n'y a aucune raison de limiter le *care* aux seuls humains :

Nous y incluons la possibilité que le soin s'applique non seulement aux autres, mais aussi à des objets et à l'environnement (Tronto 2009 [1993], p. 144)¹⁷.

Il ne s'agit donc pas tant d'étendre le *care* aux non-humains que de découvrir que dans les liens qui tissent le monde dont nous faisons partie, il y a des humains et des non-humains, des vivants et des non-vivants :

Au niveau le plus général, nous suggérons que le care soit considéré comme une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre « monde », de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie (Fisher, Tronto 1990, p. 142).

C'est bien cette logique relationnelle des rapports de *care*, qui nous met en relation avec des êtres distincts, dans un élargissement progressif de notre monde vécu, sur laquelle insiste Val Plumwood, ce qui fait la différence avec la fusion romantique par laquelle le moi se perd et se confond dans le tout naturel.

Mais en quoi cette logique relationnelle, qui n'est pas une logique fusionnelle, est-elle féministe ? L'enseignement relationnel, lorsqu'il s'agit de l'environnement, des rapports entre humains et non-humains, est donné par l'écologie, cette science des systèmes vivants, dont l'idée centrale est que nous faisons

¹⁷ Voir aussi Larrère (2010, 2012).

partie d'un tout dont les éléments sont interdépendants. L'éthique consiste alors à mettre en pratique cet enseignement scientifique. C'est très précisément la leçon que tire Aldo Leopold, ce forestier américain qui fut le premier à formuler une éthique environnementale, la *Land ethic*, exposée dans l'*Almanach d'un comté des sables* (Leopold 1995 [1949]), livre devenu la référence incontestée des environmentalistes. Dans l'essai le plus célèbre de l'*Almanach*, « Penser comme une montagne », Leopold met en scène les effets négatifs de la politique d'extermination des loups menée par les services fédéraux de la chasse, aux États-Unis, dans les années 1930. Leopold se représente en chasseur qui tire sur une louve. Il estime ainsi se débarrasser d'un concurrent redoutable dans la chasse aux ongulés, mais, dans le cri de la louve mourante, il comprend ce qui lui avait échappé. La disparition des loups permettra aux ongulés de pulluler, mais ceux-ci, en surpâturant les pentes de la montagne, en feront disparaître la végétation, ce qui conduira à des reprises d'érosion, à des éboulements de terrain, accentués par les effets du ruissellement des eaux. Les ongulés, faute de pâture, se raréfieront, et les pentes de la montagne seront durablement détériorées au désavantage de tous ceux qui y vivent. Ce que sait la montagne, et que les hommes ignorent, c'est que nous faisons partie d'une communauté de vie dont les éléments sont interdépendants. La qualité d'une action se mesure à son effet d'ensemble :

Une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste lorsqu'elle tend à l'inverse (Leopold 1995 [1949], p. 283).

Une maxime relationnelle, la dimension narrative des essais, l'insistance sur les sentiments (l'émotion suscitée par le cri de la louve) et pas seulement sur des concepts abstraits : tout cela relève de l'éthique du *care*. Qu'apportent les féministes qui leur soit propres ? Les critiques de Léopold sont rares chez les écoféministes. Marti Kheel — une des rares à oser critiquer Leopold — fait ressortir cette dimension masculine. Leopold a une conception essentiellement restrictive et contraignante de l'éthique — « *une éthique, écologiquement parlant, est une limite imposée à la liberté d'agir dans la lutte pour l'existence* » (Leopold 1995 [1949], p. 256) — dont il trouve le modèle dans les pratiques de chasse, et dans les activités sportives (*good*

sportsmanship), ce qui le conduit à attendre d'une éthique qu'elle infléchisse l'agressivité naturelle des hommes, non qu'elle l'élimine (Kheel 1993, p. 251-253). On reste dans un monde masculin d'agressivité et de compétition : « *struggle for life* », une nature à la Tennyson, « *red in tooth and claw* ».

Sans doute, en en appelant, dans la Préface de l'*Almanach*, à corriger les excès de la civilisation, uniquement soucieuse de sécurité, par des valeurs tirées du sauvage, Leopold inverse-t-il le sens de l'opposition généralement faite entre sauvage et civilisé, entre état de nature et état social. Mais il en conserve la structure duale, restant en cela dépendant de ce qui est le mythe occidental par excellence : « *Le développement à partir d'un état de nature hobbesien est le mythe d'origine du capitalisme occidental* », selon l'anthropologue Marshall Sahlins (1976)¹⁸. Cette vision d'une nature violente et sauvage, où « *l'homme est un loup pour l'homme* » est typiquement occidentale. Elle est aussi typiquement masculine.

On peut donc voir, dans cette façon d'insister sur la violence de la vie sauvage, une projection masculine, à la façon dont les historiennes critiques des sciences ont pu montrer que les études des sociétés dites de chasseurs cueilleurs, lorsqu'elles étaient faites par des universitaires masculins, ont tendu à accentuer l'importance de la chasse, où les hommes apparaissent comme des prédateurs, et à sous-estimer le rôle joué par les pratiques féminines de ramassage et même de culture¹⁹.

Or celles-ci avaient beaucoup d'importance. Selon la présentation qu'en fait Carolyn Merchant, dans son livre *Earthcare* (1996a) — où elle étudie les rapports entre les femmes et l'environnement —, dans l'Amérique du Nord précolombienne, l'horticulture féminine était la source principale de nourriture, le maïs à lui tout seul fournissant 65 % de l'apport calorique pour les Indiens du Sud-Est de la Nouvelle-Angleterre. Les femmes avaient donc un rôle extrêmement important dans l'économie de subsistance, bien loin d'être cantonnées dans la garde des enfants. La conception des sociétés de chasseurs cueilleurs et du

¹⁸ Marshall Sahlins (1976, p. 53), cité par Carolyn Merchant (1995, p. 136, 493).

¹⁹ Sur « le grand récit sur la chasse et son ressort masculin », voir Donna Haraway (2009 [1991], p. 143-189).

partage des tâches qui leur étaient affectées par l'anthropologie traditionnelle est ainsi sérieusement remise en question : la chasse et la cueillette s'accompagnaient déjà de formes de culture, et c'étaient les femmes qui s'y livraient principalement. Les hommes au champ et à l'étable, les femmes à la maison et dans la cour de ferme : il n'y a pas de raison, conclut Carolyn Merchant, de projeter sur des formes de sociétés non occidentales un partage des tâches qui est typique de l'agriculture coloniale américaine (Merchant 1996a, p. 93-95).

Ce qui fait l'originalité des théories écoféministes du *care* par rapport à des éthiques environnementales écocentriques inspirées de Leopold, et qui sont, elles aussi, relationnelles et soucieuses d'une proximité affective à la nature, ce n'est pas que les femmes auraient un savoir spécial de la nature, ou des capacités spéciales pour en prendre soin. Ce n'est pas cela que Carolyn Merchant nomme *earthcare*. C'est plutôt que, comme dans d'autres domaines étudiés par les théoriciennes du *care*, les activités féminines sont moins visibles que les activités masculines qui retiennent l'attention. Les rendre manifestes, c'est exercer un regard critique, un regard différent qui permet de comprendre comment l'économie, lorsqu'elle est appréhendée comme le mode d'interaction avec l'environnement naturel qui assure aux groupes humains leur existence (une économie « *substantielle* » pour prendre le langage de Karl Polanyi – 2011 [1977] p. 55-67) est aussi une écologie. Des Indiens aux colons américains il y a non seulement un changement de domination entre les hommes, mais une véritable révolution écologique. C'est ce que montre Carolyn Merchant qui se trouve sur ce point en continuité avec Aldo Leopold qui, à la chaîne alimentaire « *sol-chêne-cerf-Indien* », qui insère celui-ci dans le monde naturel, oppose la chaîne « *sol-vache-maïs-fermier* » de l'agriculture des pionniers, qui les établit dans l'artifice²⁰.

Le regard critique de l'écoféminisme conduit à remettre en cause la vision de la nature véhiculée par un discours environnemental dominé par les stéréotypes occidentaux et masculins. Cela ne conduit pas les écoféministes à cesser de faire référence à la nature, mais à en recomposer la vision. On s'en rend compte

²⁰ Aldo Leopold, « La pyramide de la terre ». In Leopold 1995 [1949], p. 258.

quand, passant des pays du Nord à ceux du Sud, on y recherche ce que Carolyn Merchant nomme *earthcare*.

Femmes du Sud : une autre écologie ?

À côté de l'écoféminisme culturel, qui examine la structure conceptuelle de la modernité occidentale, et la façon dont s'y croisent la domination des femmes et celle de la nature, il existe un écoféminisme plus social, implanté dans le Tiers Monde, ou au Sud, qui, aux deux dominations croisées (des femmes et de la nature), en rajoute une troisième, coloniale ou postcoloniale (Mies, Shiva 1993). Ces écoféministes montrent ainsi comment, dans les pays du Sud, qui souffrent de l'héritage d'une domination coloniale qui a atteint leurs potentialités économiques et a souvent profondément dégradé leur environnement (Davis 2006 [2001]), les conséquences environnementales du développement et de la mondialisation atteignent plus lourdement les femmes : souvent exclues de la révolution verte²¹, elles voient leurs activités traditionnelles (aller chercher du bois, de l'eau) compromises ou rendues plus difficiles par l'industrialisation et la marchandisation du travail agricole. Elles sont en même temps la cible d'injonctions autoritaires de contrôle de la démographie, celle-ci étant rendue responsable des problèmes environnementaux²².

Ces activités agricoles sont indispensables à l'alimentation : les femmes africaines, rapportent Greta Gaard et Lori Gruen accomplissent 60 % du travail agricole, et 60 à 80 % de la production de nourriture²³. Elles assurent en même temps l'entretien de la biodiversité (que menace au contraire la généralisation de l'agriculture productiviste, qui uniformise les semences), et

²¹ La révolution verte est issue de la sélection de variétés (céréales, oléagineux, coton) très productives et adaptées aux climats chauds. Mais pour que les potentialités génétiques de ces variétés s'expriment, il a fallu 'forcer' les cultures : irrigation, drainage, fortes doses d'engrais, épandage de pesticides, etc. La production a certes augmenté, mais les conséquences environnementales ont été désastreuses. Certains parlent aujourd'hui de « révolution doublement verte » (prenant en compte l'environnement).

²² Gaard Greta, Gruen Lori (2003 [1993], p. 281-284).

²³ Gaard et Gruen (2003 [1993], p. 280).

ont un rôle relationnel important, qui entretient le lien social et le rapport à l'environnement. Mais ce travail qui, le plus souvent, n'est pas salarié et dont les produits entrent peu dans les circuits marchands n'apparaît pas dans les statistiques économiques. C'est un travail qui, parce qu'il relève de la sphère privée, ou domestique, est invisible.

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

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

féminin domestique, sans lequel les activités marchandes ne pourraient exister. Elle peut ainsi se réclamer aussi bien d'une autre « *écologie de la reproduction* », que d'une autre économie, apte à prendre en considération la dimension écologique, autant que domestique²⁴.

Féminiser l'écologie, c'est ainsi revenir à la racine commune de l'écologie et de l'économie, l'*oikos* grec, la maison. Lorsque Ellen Swallow, la première femme à être entrée au Massachusetts Institute of Technology, où elle fit des études de chimie, envisagea, en 1892, une science qu'elle se proposa de nommer « *oekology* », elle n'entendait pas ce mot au sens que lui avait donné le biologiste Ernst Haeckel lorsqu'il l'introduisit en 1866, pour en faire la science des relations des êtres vivants avec leur milieu, ou leur environnement²⁵. Il s'agissait pour elle d'une science de la qualité environnementale, prenant en considération les effets de l'industrialisation sur la santé, la qualité de l'air et de l'eau, des transports, de la nutrition²⁶. Là où l'écologie dominante (celle des *Fundamentals of Ecology* d'Eugene P. Odum – 1991 [1953] notamment, qui a servi longtemps de modèle scientifique) étudie des équilibres naturels, dont l'homme ne peut être qu'un perturbateur (Odum 1971 [1953])²⁷, l'écologie de ces courants féministes appréhende l'environnement dans la façon dont il affecte la santé et la qualité de vie de ceux qui s'y trouvent.

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

²⁴ Mies Maria, Shiva Vandana. "People or Population: Toward a New Ecology of Reproduction". In Mies, Shiva (1993).

²⁵ Le mot 'oecologie', puis 'écologie', ne deviendra vraiment d'usage courant qu'au XX^e siècle. Voir Jean-Marc Drouin (1991, p. 20-21).

²⁶ Merchant Carolyn. "Earthcare. Women and the Environmental Movement". In Merchant Carolyn (1996a, p. 139-140).

²⁷ Voir Catherine et Raphaël Larrère (2009 [1997]), chapitre 3.

sation des questions environnementales. Mais l'implication est surtout pratique : « *Les questions de la santé de la reproduction, de la santé des enfants et des êtres chers, du sort des générations futures, et des conséquences technologiques ont conduit les femmes à prendre une part active dans la lutte contre la diffusion des armes nucléaires et contre les centrales nucléaires, contre les dépôts de déchets radioactifs, et autres produits dangereux, contre les pesticides et les herbicides, et à se joindre au mouvement en faveur d'une technologie appropriée* », écrit Carolyn Merchant (1996a, p. 151), qui précise que les mouvements contre les dépôts toxiques réunissent, aux États-Unis, une énorme majorité de femmes (80 à 85 %), parmi lesquelles beaucoup de femmes hispaniques ou afro-américaines. Le mouvement contre les inégalités écologiques et pour la justice environnementale (qui se préoccupe de l'inégale répartition des risques environnementaux, mais aussi de l'insuffisante participation des populations intéressées aux décisions concernant ces risques) fait partie, conclut-elle, de la lutte des femmes (*id.*, p. 161).

Dans ces divers mouvements de femmes se dessine un tout autre environnement que celui auquel se réfèrent les protecteurs traditionnels de la nature, particulièrement aux États-Unis où on s'emploie à protéger une nature mise à l'écart des interventions humaines (ce qu'on appelle *wilderness* [Nash 1967 ; Lewis 2007]). Dans les années 1980, les habitant·e·s d'un quartier défavorisé de Los Angeles (faibles revenus, populations afro-ou latino-américaines en majorité) se sont mobilisé·e·s pour s'opposer au projet d'implantation d'un incinérateur de déchets dont on leur promettait monts et merveilles (des emplois, des espaces verts) mais qui menaçait tout simplement de les empoisonner. Les femmes qui dirigeaient ce mouvement, cherchant des soutiens, sont allées voir des représentants du Sierra Club (la très ancienne et très puissante ONG environnementale américaine). Elles ont été poliment éconduites : ces questions, leur a-t-on expliqué, étaient certes préoccupantes, mais il s'agissait de questions de santé publique, pas de problèmes environnementaux. Les problèmes environnementaux, ce sont ceux de la protection de la nature (Di Chiro 1996).

La distinction est assez fréquente pour qu'elle se retrouve dans d'autres pays (comme la Chine, l'Inde ou le Japon) et que

l'on puisse parler de deux types d'environnementalisme : un environnementalisme dominant (*mainstream environmentalism*) qui vise à la protection des espaces naturels²⁸, et qui est caractéristique des élites des populations occidentales blanches, ainsi que des classes favorisées des pays non occidentaux, et un environnementalisme qui se préoccupe de la pollution, cherche qui en est victime et où sont les populations vulnérables, environnementalisme qui est celui des couches sociales les moins favorisées et des minorités culturelles dominées, et parmi lesquelles les femmes sont les plus mobilisées (Bauer 2006, p. 1-17). À ce clivage social, culturel et genré correspondent deux idées de nature : l'une qui est celle de la nature, extérieure à l'homme, qui doit être protégée comme telle, à l'abri des interventions humaines (c'est à quoi visent les parcs nationaux), l'autre est celle d'une nature appréhendée comme communauté, d'une nature dont nous faisons partie, avec laquelle nous avons des relations d'interdépendance. D'une nature aussi qui ne soit pas uniquement vue du point de vue des Occidentaux (qui sont aussi les colonisateurs), mais en prenant en compte la diversité culturelle des rapports à l'environnement. C'est ce qui a amené de nombreux mouvements américains de justice environnementale à se retrouver en octobre 1991, au premier Sommet national des peuples de couleur sur l'environnement, qui s'est tenu à Washington²⁹. On y a cherché une autre vision de la nature que celle qui structurait les mouvements blancs américains traditionnels de défense de la nature sauvage. L'expression dans laquelle se résume cette vision est celle de Mère Nature (*Mother Nature*) ou Mère Terre (*Mother Earth*).

Mother Earth est assez souvent invoquée, à travers le monde, notamment par les écoféministes. L'expression a le mérite d'être transculturelle, et de ne pas être marquée par les références morales liées à la vision chrétienne (la Chute et le pêché). Alors

²⁸ Ce n'est pas le cas de l'environnementalisme européen, dont le courant dominant n'est pas celui de la protection de la nature. En Europe, le mouvement environnemental s'est beaucoup plus constitué autour de la question des risques technologiques. Cela ne signifie pas qu'il soit exempt de tout ethnocentrisme ou de biais genrés.

²⁹ "First National People of Color Environmental Leadership Summit", voir Giovanna Di Chiro (1996) et David Schlosberg (1999, p. 154-160).

que James Lovelock et Lynn Margulis se servaient du vieux nom de Gaïa, celui de la déesse grecque de la Terre, pour présenter leur hypothèse, celle de la terre ou de la biosphère, comme un organisme vivant, auto-régulateur³⁰, une féministe, Charlene Spretnak, s'y référait comme à un puissant symbole féministe et écologique (Spretnak 1978). Assiste-t-on au retour de la vieille image organique de la Terre, mère nourricière bienveillante, dont Carolyn Merchant a montré l'importance puis l'effacement quand s'affirme le mécanisme ? Mais, à prendre au sérieux ce qui n'est qu'une métaphore, ne s'expose-t-on pas à toutes les dérives de la naturalisation ?

* *
*
*

On peut espérer que non. Si certaines formes d'écoféminisme n'échappent pas à l'essentialisme, le plus souvent la réflexion écoféministe mène à se méfier des naturalisations. La nature, là où le mot et l'ontologie correspondante existent (Descola 2005), est du genre féminin. Cela autorise des rapprochements, des métaphores, des connexions, dont il faut apprendre à se méfier : une catégorie grammaticale n'est pas une entité métaphysique. Mais cela conduit aussi, en suivant la piste des métaphores, à faire des découvertes, à jeter un autre regard sur les visions et les pratiques. Faire apparaître les liens entre les femmes et la nature, c'est mettre en cause l'unité de l'humanité et le partage entre celle-ci et le reste de la nature : partage d'autant plus douteux que ceux qui, dans l'humanité occupent la position dominante (mâles, blancs, Occidentaux, hétérosexuels) n'hésitent pas à rejeter hors de celle-ci une partie dominée (femmes, Noirs, indigènes...). Mais tant qu'on ne dénonce que les exclusions ou les dominations à l'intérieur de l'humanité, on laisse ouverte la possibilité que la fin de la domination rétablisse l'unité de l'humanité, consolidant l'exception humaine. Faire figurer le « *naturisme* » (ou, pour les défenseurs des animaux, le spécisme) à côté du sexisme ou du racisme, c'est ouvrir l'espoir que la lutte contre une domination n'en renforce pas une autre. L'écoféminisme, bien loin d'assimiler les femmes et la nature, étudie

³⁰ Première présentation de l'hypothèse en 1973, James Lovelock et Lynn Margulis (1973). Voir aussi Lovelock (1993) et Margulis (1998).

des dominations croisées. Plus les croisements sont nombreux, plus critique est le regard.

Ce qui permet d'accoler l'écologie et le féminisme — et une forme de féminisme qui se réclame du *care* —, c'est l'attention portée aux relations, aux interactions, et le rejet des grandes divisions qui, en partageant la vie, en rendent invisibles des pans entiers, émoussant notre capacité critique. Ce rejet des partages permet de mettre en rapport l'économique, l'écologique et le domestique.

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

C'est cette double dépendance que met au jour l'écoféminisme. Les femmes, et surtout les femmes du Tiers Monde, où la séparation entre production et reproduction n'a pas été poussée aussi loin qu'au Nord, et où elles sont en charge d'une part importante des activités agricoles, sont aux points stratégiques où peut être surmontée la scission de la production et de la reproduction.

Cette scission les affecte aussi bien dans la nature en elle (la biologie de la reproduction) que dans la nature hors d'elle (le lien entre écologie et économie). On peut expliquer cela en disant que les femmes sont en charge de la vie (la leur, celle de leurs proches) et que cela les conduit à s'investir dans les questions environnementales (du mouvement Chipko aux mobilisations contre les pollutions). Cela expose-t-il ces mouvements à une naturalisation essentialiste de la vie ? Il ne nous a pas semblé. En faisant voir l'invisible, la dépendance que cache l'affirmation de notre indépendance, l'écoféminisme, dans la multiplicité de ses pratiques, nous invite à revenir à la racine commune de l'écologie et de l'écologie, l'*oïkos*, la demeure. L'écoféminisme nous invite à faire de la Terre, notre demeure, un jardin planétaire.

Références

- Afeissa Hicham-Stéphane (ed) (2007). *Éthique de l'environnement*. Paris, Vrin.
- Bauer Joanne (2006). *Forging Environmentalism: Justice, Livelihood, and Contested Environments*. New York, M.E. Sharpe.
- Callicott John Baird (1989). *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany, SUNY Press.
- (1999). *Beyond the Land Ethic. More Essays in Environmental Philosophy*. New York, State University of New York Press.
- (2010). *Éthique de la terre*. Paris, Wildproject « Domaine sauvage ».
- Carson Rachel (2011 [1962]). *Printemps silencieux*. Paris, Wildproject « Domaine sauvage » [trad. fr. Jean-François Gravrand ; éd. originale. *Silent Spring*. New York, Houghton Mifflin Company].
- Davis Mike (2006 [2001]). *Génocides tropicaux. Catastrophes naturelles et famines coloniales (1870-1900). Aux origines du sous-développement* [trad. fr. Marc Saint-Upéry ; éd. originale. *Late Victorian Holocausts. El Niño Famines and The Making of the Third World*. London & New York, Verso].
- Davion Victoria (2003). "Ecofeminism". In Jamieson Dale W. (ed). *A Companion to Environmental Philosophy*. Oxford, Blackwell.
- Descola Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- Di Chiro Giovanna (1996). "Nature as Community: The Convergence of Environment and Social Justice". In Cronon William (ed). *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*. London, Norton & Company.

- Drouin Jean-Marc (1991). *Réinventer la nature. L'écologie et son histoire*. Paris, Desclée de Brouwer.
- Eaubonne (d') Françoise (1974). *Le féminisme ou la mort*. Paris, Pierre Horay.
- (1978). *Écologie/féminisme : révolution ou mutation ?* Paris, ATP.
- Fisher Berenice, Tronto Joan (1990). "Towards a Feminist Theory of Caring". In Abel Emily K., Nelson Margaret K. (eds). *Circles of Care. Work and Identity in Women's Lives*. Albany, SUNY Press.
- Gaard Greta, Gruen Lori (2003 [1993]). "Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health". In Light Andrew, Rolston Holmes III (eds). *Environmental Ethics. An Anthology*. Malden, Blackwell.
- Gilligan Carol (2008) [1982]). *Une voix différente. Pour une éthique du care* [trad. fr. Annick Kwiatek, revue par Vanessa Nurock ; éd. originale. In *a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Harvard University Press].
- Haber Stéphane (2006). *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*. Paris, Puf.
- Hadot Pierre (2004). *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*. Paris, Gallimard.
- Haraway Donna J. (2009 [1991]). « Enjeu de la nature des primates : les filles de l'homme-chasseur arrivent sur le terrain, 1960-1980 ». In Haraway Donna J. *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*. Arles, Actes Sud [trad. fr. Oristelle Bonis ; éd. originale. *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. New York, Routledge].
- Kheel Marti (1993). "From Heroic to Holistic Ethics: The Ecofeminist Challenge". In Gaard Greta (ed). *Ecofeminism, Women, Animals, Nature*. Philadelphia, Temple University Press.
- Larrère Catherine (1997). *Les philosophies de l'environnement*. Paris, Puf.
- (2010). « Au-delà de l'humain : écoféminismes et éthique du care ». In Nurock Vanessa (ed). *Carol Gilligan et l'éthique du care*. Paris, Puf.
- (2012). « Care et environnement : la montagne et le jardin ». In Laugier Sandra (ed). *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l'environnement*. Paris, Payot & Rivages.
- Larrère Catherine, Larrère Raphaël (1997). *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*. Paris, Aubier [rééd. (2009). Flammarion « Champs »].

- Lecourt Dominique (1993). *Contre la peur : de la science à l'éthique, une aventure infinie* ; suivi de *Critique de l'appel de Heidelberg*. Paris, Hachette, 2^e éd.
- Leopold Aldo (1995 [1949]). *Almanach d'un comté des sables*. Paris, Aubier [trad. fr. Anna Gibson ; éd. originale. *A Sand County Almanac*. London, Oxford University Press].
- Lewis Michael (ed) (2007). *American Wilderness, A New History*. Oxford, Oxford University Press.
- Lovelock James (1993). *La terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*, Paris, Flammarion.
- Lovelock James, Margulis Lynn (1973). "Atmosphere Homeostasis by and for the Biosphere: The Gaïa Hypothesis". *Tellus*, n° 26.
- Margulis Lynn (1998). *The Symbiotic Planet. A New Look at Evolution*. New York, Basic Books.
- Maris Virginie (2009). « Quelques pistes pour un dialogue fécond entre féminisme et écologie ». *Multitudes*, n° 36, été.
- Merchant Carolyn (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco, Harper & Row.
- (1989). *Ecological Revolutions: Nature, Gender, and Science in New England*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- (1995). "Reinventing Eden: Western Culture as a Recovery Narrative". In Cronon William (ed). *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*. London, Norton & Company.
- (1996a). *Earthcare: Women and the Environment*. New York, Routledge.
- (1996b). "The Death of Nature". In Merchant Carolyn (1996a).
- Mies Maria, Shiva Vandana (1993). *Ecofeminism*. London & Atlantic Highlands, Zed Books.
- Mill John Stuart (2003 [1874]). *La nature*. Paris, La Découverte [éd. originale. *Nature, the Utility of Religion and Theism*. London, Longmans, Green, Reader & Dyer].
- Nash Roderick F. (1967). *Wilderness and the American Mind*. New Haven, Yale University Press.
- Odum Eugene P. (1971 [1953]). *Fundamentals of Ecology*. Philadelphia, Saunders [3d. ed.].
- Plumwood Val (1998 [1991]). "Nature, Self and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism". In Zimmerman Michael (ed). *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*. New Jersey, Prentice Hall.

- (1998). “Wilderness Skepticism and Dualism”. In Callicott John Baird, Nelson Michael P. (eds). *The Great New Wilderness Debate*. Athens, University of Georgia Press.
- Polanyi Karl (2011 [1977]). *La subsistance de l'homme. La place de l'économie dans l'histoire et la société*. Paris, Flammarion [trad. fr. Bernard Chavance ; éd. originale. “The Livelihood of Man”, *Journal of Economic Issues*, vol. 15, n° 1].
- Routley Richard (2003) [1973]. “Is there a Need for a New, an Environmental Ethic?” In Light Andrew, Rolston Holmes III (eds). *Environmental Ethics. An Anthology*. Malden, Blackwell.
- Sahlins Marshall (1976). *Culture and Practical Reason*. Chicago, University of Chicago Press.
- Salleh Ariel Kay (1998 [1990]). “Working with Nature: Reciprocity or Control?” In Zimmerman Michael (ed). *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*. New Jersey, Prentice Hall.
- Schlosberg David (1999). *Environmental Justice and the New Pluralism: The Challenge of Difference for Environmentalism*. Oxford, Oxford University Press.
- Spretnak Charlene (1978). *Lost Goddesses of Early Greece: A Collection of Pre-Hellenic Mythology*. Berkeley, Moon Books.
- Tronto Joan (2009 [1993]). *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*. Paris, La Découverte [trad. fr. Hervé Maury ; éd. originale. *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*. New York, Routledge].
- Warren Karen J. (1998 [1990]). “The Power and the Promise of Ecofeminism Revisited”. *Environmental Ethics*, n° 12. Republié in Zimmerman Michael (ed). *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*. New Jersey, Prentice Hall.