

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

GENEALOGIES RELIGIEUSES ECOFEMINISTES :
SOUTENIR L'ARBORESCENCE DES *DIVERGENCES SOLIDAIRES*
AVEC ROSEMARY RADFORD RUETHER ET STARHAWK

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
À LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
MARIE-MICHÈLE BEAUDOIN

NOVEMBRE 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

AVANT-PROPOS

La présente recherche est le prolongement de mon intérêt envers les représentations féministes et religieuses, un intérêt ayant commencé à germer au cours de mon baccalauréat en arts visuels et médiatiques. C'est en effet par le biais de ma pratique artistique que je me suis d'abord mise à côtoyer les textes de Starhawk. Sa réappropriation re-constructive de la figure de la Sorcière, altérité construite largement par l'autorité religieuse chrétienne lors des Inquisitions, m'a ainsi mené-e à me questionner sur le potentiel émancipateur des représentations religieuses. Venant d'une famille d'héritage catholique, la figure de la Vierge Marie m'a interpellée autant par son omniprésence dans le patrimoine architectural religieux au Québec que par son double statut désincarnant de vierge et de mère. À mon entrée à la maîtrise en sciences des religions, je me suis alors intéressé-e à la lecture dé-constructive de la mariologie dans les travaux de Ruether. Puis, en me plongeant dans les textes de ces deux théo(a)logiennes, mais plus encore dans la réception de ceux-ci, j'ai senti qu'au-delà de l'apparente dichotomie entre les deux figures qui m'intéressaient, leurs travaux étaient reçus de manière divergente au sein des mouvements féministes. Ce que cette prise en compte des réceptions des ouvrages pointe pour moi, c'est la complexité des pensées féministes et de leur historisation, mais surtout la façon dont les divergences, les rapports critiques, les remises en question, voire les conflits, participent des mouvements politiques féministes. C'est cette dynamique de tensions, au potentiel autant émancipateur, créatif que spirituel, que j'ai choisie d'explorer en me penchant sur les textes de deux autrices marquantes des pensées féministes religieuses du 20^e siècle.

TABLES DES MATIÈRES

| | |
|---|----|
| AVANT PROPOS | ii |
| LISTE DES FIGURES | v |
| RÉSUMÉ | vi |
| INTRODUCTION | 1 |
| I. Problématique | 1 |
| II. Cadre théorique | 5 |
| III. Méthodologie et corpus | 12 |
| CHAPITRE 1 : Généalogies | 19 |
| 1.1. Starhawk | 23 |
| 1.1.1. Lignée de sorcières et de guérisseurs blessés | 24 |
| 1.1.2. Du sol de la Déesse vers la magie néopaienne | 33 |
| 1.1.3. Parenté littéraire et psychologique | 37 |
| 1.1.4. Racines activistes | 42 |
| 1.2. Rosemary Radford Ruether | 46 |
| 1.2.1. Héritages des récits de création antiques | 47 |
| 1.2.2. Nœud théologique dans les traditions bibliques | 54 |
| 1.2.3. Branches critiques postchrétiennes pour une Alliance globale | 64 |
| CHAPITRE 2 : Éthiques et imaginaires écologiques | 68 |
| 2.1. Définir en observant la nature | 69 |
| 2.1.1. Ruether : l'écologie, l'écoféminisme et l'éco-justice | 71 |
| 2.1.2. Starhawk : la <i>spiritualité basée sur la terre</i> et l' <i>éthique de l'immanence</i> | 76 |

| | | |
|-------------------------------------|--|-----|
| 2.2. | <i>Mutualités biophiliques et non-violence : penser ce qui nous unit</i> | 84 |
| 2.3. | Représentations du divin et des divinités : restituer l'expérience | 98 |
| CHAPITRE 3 : Solidarités et visions | | 114 |
| 3.1. | Groupes et pouvoirs : se mouvoir, ensemble | 114 |
| 3.2. | Changement de conscience : voir, sentir, nommer | 132 |
| 3.2.1. | Voir : <i>magie, pensée prophétique et metanoïa</i> | 134 |
| 3.2.2. | Nommer : <i>courber le langage, transformation de la pensée apocalyptique et des récits de mise à distance</i> | 139 |
| 3.2.3. | Sentir : la <i>magie</i> et la <i>metanoïa</i> comme révolution (éco)fémaliste ... | 148 |
| CONCLUSION | | 153 |
| ANNEXES | | 159 |
| CORPUS RAISONNÉ | | 166 |

LISTE DES FIGURES

| Figure | Page |
|---|------|
| 2.1. Schéma heuristique : Définir en observant la nature | 72 |
| 2.2. Schéma heuristique : Mutualités <i>biophiliques</i> et <i>non-violence</i> | 86 |
| 2.3. Schéma heuristique : Représentations du divin et des divinités | 101 |
| 3.1. Schéma heuristique : Groupes et pouvoirs | 119 |
| 3.2. Schéma heuristique : Changement de conscience | 139 |

RÉSUMÉ

Ce mémoire explore les liens conceptuels entre les pensées écoféministes et religieuses de Rosemary Radford Ruether et Starhawk, deux autrices marquantes du 20^e siècle dans les débats sur les spiritualités féministes aux États-Unis. À partir de l'analyse d'un corpus raisonné d'ouvrages et d'articles publiés entre 1975 et 2015, je réponds à la question suivante : dans une perspective de *divergences solidaires*, comment les travaux thé(a)ologiques et fictionnels de Ruether et Starhawk, compris comme des généalogies féministes et religieuses, permettent de nourrir des convergences écoféministes ? Cette question est traitée dans une démarche en deux temps. Dans un premier temps, guidée par le concept de *généalogie*, je m'intéresse à la manière dont les deux autrices marquent des filiations dans leur pensée respective. Je délimite la manière dont elles dialoguent avec certains héritages religieux et séculiers pour construire leurs réflexions intellectuelles et pour se situer dans l'histoire à travers la création de nouvelles narrations. Dans un deuxième temps, je fais une analyse conjointe des pensées des deux autrices à partir de concepts structurant leurs visions de l'*écoféminisme*. Cette analyse se divise en différents thèmes qui reprennent des préoccupations communes aux deux écoféministes, ainsi que celles des mouvements politiques et religieux auxquelles elles prennent part. L'ensemble de l'analyse permet de faire émerger des convergences entre les pensées des autrices qui avaient été peu réfléchies dans le champ des sciences des religions, probablement en raison de leurs confessions religieuses différentes et d'une polarisation de leurs positionnements dans l'historisation des débats des féministes religieuses aux États-Unis. Cette recherche vise un dialogue interconfessionnel pour une lutte écoféministe solidaire.

Mots-clés : écoféminisme, généalogie, féminisme religieux, Rosemary Radford Ruether, Starhawk

INTRODUCTION

I. PROBLÉMATIQUE

Dans le champ des sciences des religions, la déconfessionnalisation de l'écriture est généralement décrite comme une des conditions d'émergence d'un nouveau paradigme d'étude du religieux au courant des années 1960 (Grosse, 2013). Si l'apport de points de vue extérieurs aux autorités ecclésiales chrétiennes dans la plus vaste compréhension des manifestations du religieux et dans le renouvellement de l'histoire des religions est évident, parler de ce changement de paradigme simplement en termes de déconfessionnalisation serait réducteur. En effet, durant la même période, de concert avec les mouvements de luttes féministes, émergent divers discours post-séculiers (Braidotti, 2008) qui incluent une dimension spirituelle ou religieuse. Plus spécifiquement au Québec, les grandes pionnières féministes dans le champ de l'étude du religieux sont avant tout des théologiennes. En effet, comme le décrit Marie-Andrée Roy dans son article « Les femmes, le féminisme et la religion », au sein des universités québécoises, les différents travaux des théologiennes féministes ont permis de valoriser et d'inclure les perspectives des femmes :

D'occultées qu'elles étaient, dans l'histoire et au niveau de la compréhension que l'on avait de leur rôle dans l'institution ecclésiale, les femmes sont apparues comme des sujettes en quête d'égalité dans une tradition religieuse patriarcale marquée par le sexisme et la misogynie. Ces travaux partagent [...] le fait de s'inscrire dans une épistémologie féministe, c'est-à-dire de remise en question des savoirs dominants masculins et de volonté de rendre compte de

l'apport des femmes et des rapports sociaux de sexe qui prévalent dans le champ religieux. (Roy, 2001, p. 3)

Dès les années 1960, les féministes opèrent non seulement un décentrement en incluant d'autres types de savoirs dans le domaine religieux, mais de plus, par ce qu'elles sont en tant que sujettes genrées historiques, elles se trouvent elles-mêmes en décalage dans un univers de pensée androcentrique. Ainsi, le terme de déconfessionnalisation est inapproprié pour décrire le mouvement dans lequel s'inscrivent ces théologiennes féministes. Par leur appartenance religieuse et politique, celles-ci semblent davantage incarner une nouvelle forme d'engagement à l'intersection de ce que l'on peut considérer comme leurs confessions religieuses et féministes.

Effectivement, l'engagement féministe peut être lu comme une forme de « confessionnalité » dans d'autres sphères de savoirs. Dans son ouvrage *Politiques féministes et construction des savoirs : « Penser nous devons » !* (2012), María Puig de la Bellacasa s'intéresse aux développements des épistémologies féministes au courant des années 1970 et au début des années 1980 aux États-Unis. Elle y démontre comment la notion d'objectivité et la posture dite détachée et désintéressée de la tradition scientifique moderne sont remises en question par les féministes qui prolongent leur engagement politique dans l'univers scientifique. En articulant ainsi des postures critiques et intéressées, en un certain sens « confessionnelles », elles utilisent la science comme outil émancipateur.

Ces féministes s'inscrivent ainsi dans la continuité des luttes de la deuxième vague féministe et s'inspirent du modèle de sujet·te·s qui y a germé. Leurs postures contestent les savoirs mis en place entre autres par l'appel à l'autorité de l'expérience. L'un des héritages de la deuxième vague féministe, les pratiques des groupes de conscience (*consciousness raising*) des années 1960, permet d'esquisser un modèle de

sujet·te·s politiques en constant processus de transformation par une problématisation de l'expérience (Withers, 2010). En s'en inspirant, María Puig de la Bellacasa suggère qu'il se dessine, dans les féminismes, une tension entre *condition* et *position*. Le « parler en tant que femmes » des féminismes se trouve tendu entre la *condition* de femme, une désignation « étriquée », un dualisme « naturalisé » et hiérarchisé, et une *position* qui permet une solidarité politique et l'élaboration de possibles communs (Puig de la Bellacasa, 2003). L'autrice suggère que les mouvements féministes opèrent une (re)construction de l'expérience s'inscrivant dans une visée transformatrice. Dans ce processus collectif, le « je » se trouve décentré au profit de l'incarnation d'une forme de subjectivité collective. L'existence y devient un matériau plastique qu'il s'agit d'examiner et de (re)façonner. Si, donc, le partage dans une collectivité féministe mène à la découverte d'expériences communes, celles-ci se trouvent construites *au sein même* de ce processus politique : « [...] leur capture [...] les transforme – elles sont devenues des terreaux pour des positions nouvelles qui ne sont ni réductibles ni déterminés par ces conditions. » (Puig de la Bellacasa, 2012, p. 40).

Ces nouvelles positions visent à faire émerger une solidarité à partir d'expériences apparentes, mais non homogènes. En effet, dans son ouvrage, Puig de la Bellacasa soutient que la complexité des expériences ne peut pas se relier autour d'une seule identité. Plus qu'une question identitaire, cet « être-femme » des féminismes est foncièrement politique et historique : « les positionnements se nourrissent d'une reconstruction de l'expérience, qui est aussi une revalorisation, mais ne sont pas déductibles de – ni fondés par – une identité à priori. » (Puig de la Bellacasa, 2012, p. 63). Pour la philosophe, l'une des complexités du « nous en tant que femmes » des féminismes est justement d'être vécu à travers des positionnements multiples, des *divergences solidaires*. Dans les processus de construction de ces positionnements, les féministes tentent de questionner et rendre visibles les expériences qui ont permis la constitution d'un savoir ; elles *situent* ce savoir dans l'histoire et le paysage social.

Dans l'ouvrage de Puig de la Bellacasa, les pensées féministes des *savoirs situés* sont comprises comme une tradition de *divergences solidaires* qui tentent de prendre en compte la diversité et la spécificité des points de vue ainsi que de mettre en relief la dimension contextuelle et collective propre à la construction des savoirs. Les féminismes font ainsi émerger un sens du terme *politique* qui :

[...] ne veut pas dire seulement rapports de force et de pouvoir, mais construction de liens, *reclaiming* et *empowerment*, tout en reconnaissant les divergences et les différentes « locations » d'alliances. L'engagement politique et théorique pour les savoirs positionnés implique précisément de penser comment partager une histoire tout en lui reconnaissant son trajet propre. [...] le mouvement féministe, ou plutôt son histoire en tant que multiplicité conflictuelle et solidaire, permet d'affirmer et de nourrir ce style politique et théorique qui veille à ne pas s'instituer en « la » réponse. (Puig de la Bellacasa, 2012, p. 68)

C'est dans cette perspective de *divergences solidaires* que je souhaite ancrer mon présent travail de maîtrise. Ma recherche portera sur deux autrices féministes pour qui l'appartenance religieuse a été à la fois lieu de critiques et de (re)constructions : Rosemary Radford Ruether, théologienne catholique du courant de la libération, et Starhawk, activiste, autrice néopaienne et fondatrice du collectif *Reclaiming*. Dans une recherche qualitative de type descriptive-explicative (Trudel, Simard, Vonarx, 2006), je souhaite répondre à la question suivante : Dans une perspective de *divergences solidaires*, comment les travaux thé(a)ologiques et fictionnels de Rosemary Radford Ruether et Starhawk, compris comme des *généalogies* féministes et religieuses, permettent de nourrir des convergences *écoféministes*¹ ?

¹ Initialement, j'utilisais le terme « visée écoféministe ». Je remercie Denise Couture qui à la relecture de mon projet de mémoire a fait la suggestion du terme « convergences » au pluriel qui s'arrime mieux avec ma démarche de recherche et ma posture.

II. CADRE THÉORIQUE

Je propose de lire le travail de ces deux autrices dans la même optique que le fait Puig de la Bellacasa : comme le prolongement d'un engagement politique qui questionne la sphère religieuse dans laquelle elles s'engagent. Si pour les féministes auxquelles s'intéresse la philosophe cela passe par des remaniements du concept d'objectivité et des remises en question des impératifs de détachement et de désintéressement, pour les féministes religieuses qui m'intéressent, cela passe entre autres par des affirmations confessionnelles questionnant les expériences implicites aux représentations du divin. Ce que ces féministes mettent en relief, c'est qu'historiquement, dans les cultures patriarcales, tant dans le domaine des sciences que des religions, une élite mâle eurocentrée a le monopole du discours. Le parallèle entre ce que nomme de manière critique la féministe scientifique Donna Haraway le *god trick* (1988), c'est-à-dire la prétention à affirmer pouvoir voir tout, de nulle part, et les revendications des féministes religieuses de parler du divin à partir de leurs propres expériences, celles de femmes, ouvre une potentialité de lecture des travaux de Ruether et Starhawk en tant que *théo(a)logies situées*.

En s'ancrant dans des traditions religieuses différentes ; chez Ruether la tradition catholique et les traditions chrétiennes marginalisées ; chez Starhawk dans le large mouvement néopaïen et plus spécifiquement dans une branche wicanne du Mouvement de la Déesse ; les deux autrices formulent des visions spirituelles écoféministes. En effet, Ruether et Starhawk évoluent dans deux sphères de débats féministes et, selon les perspectives, les positionnements sont soit polarisés ou regroupés. Dans une perspective historiographique, les réceptions de leurs écrits reprennent des narrations similaires (Hemmings, 2004) que je schématise ici sous

forme de *double historisation scindée* dans les sphères des thé(a)logies féministes et des écoféminismes.

La première sphère de débat, les thé(a)logies féministes, est celle où leurs positionnements sont généralement polarisés. Plus largement, la distinction entre féministes dites chrétiennes et postchrétiennes est utilisée pour catégoriser les démarches féministes dans la sphère religieuse. Dans le monde chrétien, les théologues féministes soutiennent différentes postures critiques face à leur tradition. Si les préceuses semblent provenir des États-Unis (Finson, 1995), le mouvement se présente sous des formes diverses dans plusieurs pays. Au Québec, il s'observe par la présence de théologues féministes dans les universités (Dumais, 1997 ; Melançon, 2000 ; Roy, 2001 ; Sharp, 1996). La collective chrétienne et féministe *L'autre Parole* contribue aussi à une littérature sur le sujet hors du milieu académique. Par contre, dans le Québec francophone, ce mouvement ne trouve pas son équivalent dans le monde néopaïen. La littérature néopaïenne et plus précisément wiccane provient majoritairement du monde anglophone. Ainsi, aux États-Unis, les représentantes du mouvement de la Déesse (Christ, 1979 ; 1989 ; 2007 ; 2012 ; Spretnak, 1982) et les sorcières de la wicca féministe (Adler, 1989 ; Budapest, 1989 ; Doyle White, 2016 ; Salomonsen, 2001) proposent une spiritualité en marge des grandes traditions religieuses. Certaines lectures font des chrétiennes féministes des réformistes et des féministes du Mouvement de la Déesse des révolutionnaires (Ruether, 2005a).

Les divergences entre les mouvements sont multiples et il est évidemment difficile de les synthétiser en quelques termes. Les débats concernent entre autres la possibilité de réformation des institutions religieuses et l'ancrage dans les textes bibliques. Malgré certaines lectures polarisantes, dans plusieurs ouvrages collectifs, des représentantes

des deux mouvements sont regroupées (Dumais, 1993 ; Finson, 1995). Il semble y avoir une reconnaissance mutuelle sans toutefois délaissier les rapports critiques.

De plus, on peut observer des divergences dans le type de production discursive dans cette sphère de débats. En effet, en choisissant d'opérer une résistance à même les institutions patriarcales, les théologiennes chrétiennes féministes ont plus facilement accès à une tribune considérée comme légitime ou savante. Elles opèrent souvent à la fois dans le milieu théologique et dans le domaine des sciences religieuses. Dans le milieu académique, le Mouvement de la Déesse constitue un objet d'étude pour plusieurs féministes (Goldenberg, 2004 ; Rountree 1999, 2005) et quelques féministes universitaires affirment faire une théologie au sein de ce mouvement (Christ, 1989). Cependant, les textes associés plus directement à la sorcellerie féministe, exemplifiés par les ouvrages de Starhawk, ont davantage la forme de guide pratique. Si donc la production discursive varie, c'est qu'elle est informée par le contexte de production. Dans le cas précis des autrices qui m'intéresse, Ruether développe sa pensée au sein du milieu académique comme professeure en théologie en interrelation avec une implication communautaire nourrie par la théologie de la libération. Starhawk, quant à elle, écrit plutôt à partir de son expérience au sein de la communauté néopaienne et des mouvements altermondialistes, son statut d'autrice peut être compris davantage comme celui d'une prêtresse et activiste.

Ruether a été l'une des importantes critiques du mouvement de la Déesse dont Starhawk est une pionnière (Ruether 1980, 2005a ; 2005b). Si Ruether est explicite dans ses critiques, Starhawk n'adresse pas de critiques directes aux mouvements des chrétiennes féministes. Cependant, par son choix de quitter la tradition juive dans laquelle elle a grandi, son positionnement peut être lu comme implicitement critique vis-à-vis celles qui, comme Ruether, conservent un engagement dans les traditions

bibliques². Elle répond cependant à certaines critiques, s'apparentant à celles de Ruether, dans les notes rétroactives de certaines rééditions (Starhawk 1999, 2015a). Comme je le mentionnais précédemment, il semble y avoir, dans les deux mouvements, une reconnaissance mutuelle. Celle-ci s'observe, dans le cas des deux autrices, par des citations renvoyant à leurs travaux respectifs. Par contre, dans ma recherche, je ne retiendrai pas les catégorisations qui font des chrétiennes, comme Ruether, des réformistes et des féministes du Mouvement de la Déesse, comme Starhawk, des révolutionnaires ou postchrétiennes. Je m'intéresserai plutôt à la manière dont les divergences de ces deux autrices construisent un savoir commun regroupé sous le terme d'*écoféminisme*.

L'écoféminisme est la deuxième sphère de débats dans laquelle je souhaite placer les deux autrices. Si dans leurs ouvrages de la fin des années 1970 et du début des années 1980 le terme est absent, c'est qu'il n'a pas encore été inventé (Hache, 2015). Il apparaîtra plus tardivement dans les écrits de Ruether (1992a) et de Starhawk (1989). Cependant, dès leurs écrits des années 1970, une sensibilité écoféministe semble se développer. Chez Ruether, cela s'observe entre autres par la dé-construction des associations symboliques entre femme et nature, l'analyse de différents types d'oppressions interreliés comme dans un écosystème, et la critique des lectures de la bible contribuant à l'oppression et la subjugation tant à l'égard des femmes que de l'univers naturel non-humain. Chez Starhawk, la sensibilité écoféministe s'incarne notamment dans l'élaboration d'une éthique de l'immanence basée sur l'amour des choses vivantes et des principes écologiques, l'insistance mise sur l'observation des cycles de la nature, et le symbole de la Déesse comme l'une des images de la Terre-matière vivante et intelligente. Dès leurs ouvrages de cette période comme les précédents, les deux autrices partagent la lecture féministe selon laquelle l'oppression

² Très récemment, Starhawk semble par contre renouer publiquement avec sa judaïté comme en témoigne sa participation au groupe états-uniens *JeWitch*. Voir Leader, 2020.

faite aux femmes est conjointe à celle faite à la nature. Plus encore, Ruether et Starhawk se proposent d'approfondir une vision religieuse et politique qui permettrait de rétablir des liens mutuels entre les humains et les non-humains.

Comme le souligne Émilie Hache dans son recueil de textes écoféministes *RECLAIM* (2016), l'écologie semble être un terrain de lutte commun à plusieurs féministes religieuses. Ces interrelations, féminisme et religion, sont particulièrement présentes dans la littérature états-unienne. Dans cette sphère de débat, Ruether et Starhawk sont généralement regroupées sous le terme d'écoféministes spirituelles³. Cependant, leurs rapports aux récits mythiques et aux traditions religieuses font ici émerger une scission dans cette sphère de débat.

En effet, plusieurs féministes de cette même mouvance ont été particulièrement critiques de leurs travaux. Des écoféministes se sont en effet positionnées comme des matérialistes ou des socialistes pour faire une distinction avec les réflexions d'autrices qui, elles, incluaient une dimension spirituelle, comme Ruether et Starhawk. Pourtant, les deux autrices reconnaissent aussi l'apport des analyses matérialistes à leur lecture de la religion. Ruether s'inscrit expressément dans le courant théologique de la libération et son vocabulaire est teinté par l'imaginaire révolutionnaire marxiste. Chez Starhawk, cette influence est visible principalement par l'importance accordée à la dimension corporelle dans l'ensemble de sa pensée ainsi qu'à l'analyse socio-économique qu'elle fait des chasses aux sorcières. Toujours selon Hache (2016), c'est souvent l'argument anti-essentialiste qui semble être mis de l'avant pour se disjoindre

³ Je choisis ici ce terme pour mieux situer les textes de Ruether et Starhawk. La désignation d'écoféministes culturelles est aussi commune aux écoféministes intégrant du spirituel à leur démarche émancipatrice. Si la distinction entre spiritualité et religion fait partie d'un enjeu de la sphère de débat des thé(a)ologies féministes, dans ma recherche je choisis de ne pas opérer cette distinction. J'utiliserai donc les deux termes « religion » et « spiritualité » sans recours à une problématisation qui les distingue foncièrement.

des positionnements des écoféministes dit spirituelles ou culturelles. Plus encore, pour Elizabeth Carlassare, cette disjonction est un moyen de marginaliser certaines formes de discours, plus particulièrement ceux « aux modes spirituels, associatifs et poétiques » (2016, p.321). L'autrice considère : « [...] qu'il est tout autant possible de voir une forme de constructivisme dans l'usage fait par l'écoféminisme culturel de l'essentialisme que de déceler de l'essentialisme dans la position constructiviste des écoféministes socialistes » (p.339). Elle cite en exemple la manière dont le texte *Woman and Nature* de Susan Griffin, considéré comme essentialiste par certain·e·s, peut aussi être lu comme une exploration de « la construction historique de l'essence des femmes et de la nature » (p. 329). En se référant à l'analyse de Carlassare, Hache ajoute que l'anti-essentialisme emploie un mode discursif constructiviste valorisé par l'univers académique, mais qui tend à obscurcir les contributions épistémologiques développées par les activistes écoféministes spirituelles.

Plus encore, dans l'optique historiographique de Hemmings (2004), les débats sur les postures dites constructivistes et essentialistes nourrissent des narrations qui tendent à essentialiser les positionnements et figer les réceptions des textes des écoféministes spirituelles comme socialistes. En m'intéressant aux contributions spécifiques de Ruether et de Starhawk, je souhaite montrer les convergences des épistémologies et formes discursives qu'elles développent sans nier leurs divergences. Plus spécifiquement, mon hypothèse est la suivante : analyser les textes de Ruether et Starhawk comme des *généalogies*⁴ féministes et religieuses permettra d'esquisser les

⁴ C'est l'introduction au recueil *RECLAIM* (2016) d'Emilie Hache et sa référence au mémoire de Carolyn D'Cruz, *Ecofeminism as practice, theory, discourse : Archaeological Genealogical Study* (1990) qui m'a poussé·e à choisir le concept de généalogie pour penser les travaux de Ruether et Starhawk. L'utilisation de D'Cruz de la pensée de Michel Foucault, en particulier son recours au concept de *formation discursive*, lui permet de penser l'écoféminisme non comme une ligne politique, mais comme un lieu d'alliances discursives; une perspective qui peut être mise en parallèle avec mon choix du concept de *divergences solidaires*. Cependant, je ne m'attarderais pas sur l'usage plus spécifique de D'Cruz de la généalogie-archéologie foucauldienne, la réflexion épistémologique et les ancrages féministes de Maria Puig de la Bellacasa et d'Emilie Hache m'offrant un cadre suffisant pour ce mémoire.

pensées écoféministes qui leur sont propres, et de repérer les orientations convergentes entre leurs pensées. Leurs recherches de filiations dans les religions chrétiennes ou antiques seront envisagées comme des stratégies permettant de tracer leur propre *généalogie* par une reconstitution narrative et incitant à la *ré-écriture* des récits de fondement de l'histoire occidentale, notamment ceux articulant une hiérarchie culture/nature construite largement sur des symboliques reconduisant l'oppression homme/femme. Pour Hache, les écoféministes spirituelles proposent des réflexions qui permettent de *faire sentir* la dimension politique de l'imaginaire. Ce matériel symbolique devient outil de lutte et d'émancipation :

Au travers de fictions, de narrations non fictionnelles, de poésies ou encore de théalogies, ces femmes vont reconstituer, mille fois et sous mille formes, un des récits au fondement de notre culture qui est celui de la séparation du sacré et du monde, et de l'émergence qui en résulte d'un dieu transcendant à l'origine de la destruction conjointe de la nature et des femmes [...] (Hache, 2016, p. 36)

Le terme anglophone *reclaim* semble décrire, pour Hache, comme pour Puig de la Bellacasa, le sens fort de la réappropriation des récits et des héritages opérée par les (éco)féministes. *Reclaiming*, par sa connotation écologique, implique de réclamer et de revendiquer un héritage en mettant l'accent sur l'aspect transformateur de ce processus. Il s'agit « [...] [d'] assainir, [de] défricher, [de] bonifier, [d'] assécher mais aussi [de] reconvertir, [de] reconquérir un lieu auquel on n'est pas tout à fait étranger. » (Puig de la Bellacasa, 2012, p. 47). La (re)construction de l'expérience, comme espace de possibles et d'*empowerment*, plonge les féministes dans des processus de réhabilitation :

L'expérience des femmes en lutte est située au milieu de l'histoire – dans laquelle elle est impliquée, imbriquée, *qui la situe*, et dont elle est, et se fait, l'héritière. *Empower* comporte donc aussi une dimension de *réhabilitation* de l'héritage – qui importe tant aux féministes-, en se le réappropriant afin de le transformer. Un processus qui nécessite une *attention* collective pour percevoir ensemble ce qui bloque un mouvement, ce qui (nous) empêche [...] (Puig de la Bellacasa, 2012, p. 47)

En ce sens, Puig de la Bellacasa réfléchit les théories du *standpoint* et des *savoirs situés* comme des prolongements d'une tradition dans laquelle les scientifiques féministes ne cherchent pas à rompre avec la culture scientifique moderne, mais plutôt de la transformer en s'engageant avec son héritage. Pour l'autrice, ces *positionnements* sont des expressions de collectivités qui décident de refaire le trajet d'un héritage. Ce trajet devient alors lieu d'investissement ; ces liens implicites sont remis en question afin d'envisager de nouvelles manières dont ils peuvent être fertiles. Par un examen critique de l'histoire de la culture héritée se tracent ainsi des *positionnements* relatifs à des collectivités et, plus spécifiquement, des *généalogies* relatives à des pensées. Ainsi, je comprendrai le terme *généalogie* comme l'expression spécifique d'une pensée : le développement réflexif d'auteurs et, dans les cas qui m'intéressent plus particulièrement d'autrices, s'appropriant (*reclaim*) des héritages. Cette conception du développement intellectuel permet de mettre en relief les passages qui se font d'une pensée à l'autre et leur inscription dans des arborescences collectives.

III. MÉTHODOLOGIE ET CORPUS

Par l'analyse d'un corpus raisonné des ouvrages de Ruether et Starhawk, je souhaite répondre à la question précédemment énoncée : dans une perspective de divergences solidaires, comment les travaux thé(a)ologiques et fictionnels de Rosemary Radford Ruether et Starhawk, compris comme des *généalogies* féministes et religieuses, permettent de nourrir des convergences écoféministes ? Pour ce faire, mon analyse se déploiera en deux temps.

Dans un premier temps, je m'attarderai sur la manière dont les deux autrices s'inscrivent dans des traditions données ; comment formulent-elles des *généalogies* par la réappropriation de certains héritages ? Par une analyse de contenu, j'explorerai

les stratégies déployées dans les textes pour se lier à des traditions précises, religieuses comme séculières. Aux premiers abords, on peut déjà envisager quelques filiations pour chacune des autrices : chez Ruether, une variété de traditions chrétiennes et des méthodes scientifiques, entre autres les approches historico-critiques et la sociologie de la connaissance (Eaton, 2009) ; chez Starhawk, les traditions spirituelles de l'Europe antique méditerranéenne, la psychologie d'inspiration jungienne, les techniques magiques de la wicca et la tradition juive de laquelle elle est issue. Cette démarche se déploiera dans le chapitre 1.

Dans un deuxième temps, dans les chapitres 2 et 3, je tenterai d'esquisser quelles sont les convergences *écoféministes* entre les travaux des deux autrices. Je m'interrogerai donc sur cette thématique précise dans les travaux sélectionnés avec une attention particulière au déploiement conceptuel propre à chaque autrice. Cette analyse thématique se fera à partir de concepts structurants identifiés dans le corpus par méthode heuristique. En effet, ceux-ci ont été choisis autant pour leur pertinence au sein de la pensée propre à chaque autrice, pour leur potentiel au dialogue interconfessionnel ainsi que pour leur représentation des préoccupations de la littérature écoféministe consultée en amont de la recherche. Tout au long de ma lecture des ouvrages de Ruether et Starhawk, j'ai dégagé les notions liées à l'(éco)fémisme que définissent chaque autrice et je les ai mises en dialogues dans des schémas afin d'en saisir les différents liens entre elles. Ces cartes heuristiques ont évolué tout au long de ma recherche pour être finalement schématisées durant ma rédaction. Les annexes A à G témoignent de l'aboutissement de cette méthode heuristique.

Une recension des écrits de Ruether et Starhawk, disponible en bibliographie, m'a permis d'établir un corpus raisonné. La production textuelle de la théologienne catholique est majeure en comparaison à celle de la sorcière. Dans cette large production, Ruether s'intéresse à divers sujets théologiques (l'eschatologie, la

christologie, le mysticisme, l'expérience croyante chrétienne, etc.) et sociologiques de l'histoire des christianismes (les femmes dans l'histoire religieuse, l'antisémitisme dans la théologie, l'influence des christianismes sur la politique états-unienne, etc.). Starhawk, quant à elle, a aussi une production variée en genres et thèmes. Celle-ci explore tant des préoccupations spirituelles propres à la spiritualité de la Déesse au néopaganisme que des thématiques liées à l'organisation non-hiérarchique et l'activisme altermondialistes, par l'essai, le manuel et le roman. Les ouvrages du corpus raisonné ont été sélectionnés dans cette recension à partir de mots clefs liés à la thématique (éco)fémaliste ; « ecofeminism », « ecology », « earth », « nature », « feminism », « women », « sex », « feminine », etc ; et selon leur disponibilité. J'ai aussi porté une attention particulière aux traductions françaises, peu nombreuses dans le cas de Ruether, afin de me familiariser avec la réception francophone des travaux des autrices.

Mon analyse se portera sur trois ouvrages de chaque autrice et une sélection d'articles. Pour ce qui est de Ruether, je m'intéresserai à : *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation* ([1975]1983); *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* ([1983]1993); et *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (1992a). Concernant Starhawk, je m'intéresserai à : *The Spiral Dance: A Rebirth of the ancient religion of the Great Goddess* ([1979] 1999); *Dreaming the Dark: Magic, Sex & Politics* (1982); et *The Fifth Sacred Thing* (1993). Les dates de publication des ouvrages sélectionnés sont distribuées en trois décennies : à la fin des années 1970 ainsi qu'au début des années 1980 et 1990. Ce choix est guidé par la volonté de réfléchir la pensée de ces deux autrices au sein des processus collectifs historiques liés aux deux sphères de débats mentionnés précédemment. En effet, la période de la fin des années 1970 et le début des années 1980 sont marqués par des mouvements activistes faisant des liens entre écologie et féminisme dans lesquels sont

impliquées les deux autrices qui m'intéressent (Hache, 2016). Plus encore, il s'agit des balbutiements des pensées théoriques et spirituelles écoféministes (Eaton, 2005).

En ce sens, l'ouvrage de Ruether, *New Woman, New Earth*, initialement publié en 1975, est l'un des ouvrages précurseurs des pensées écoféministes. Dans la sphère de débat des théo(a)logies féministes, les ouvrages de Starhawk publiés en 1979 et 1982 ont été particulièrement marquants. *Spiral dance*, réédité à deux reprises, constitue, pour reprendre les termes de Deborah M. Withers, la « reclaiming witch-craft “ bible ” »⁵ (Withers, 2010, p.241). Dans divers travaux, on s'y réfère comme un ouvrage fondateur du mouvement de la Déesse, mais plus spécifiquement de la sorcellerie féministe (Christ, 2012 ; Goldenberg, 2004 ; Rountree, 1999 ; Ruether 1980). Son ouvrage de 1982, *Dreaming the Dark*, reprend certains éléments de *Spiral Dance* en ancrant davantage la vision spirituelle et féministe de Starhawk dans l'activisme politique. Elle y développe des analyses des structures internalisées du pouvoir et des outils pour les pratiques de groupes non hiérarchiques. Quant à l'ouvrage de Ruether initialement publié en 1983, *Sexism and God-Talk*, celui-ci constitue aussi un incontournable pour les spiritualités chrétiennes féministes. Il offre une base pour comprendre la méthodologie de Ruether ancrée dans une réaffirmation radicale du principe prophétique des écritures bibliques (Dumais, 1993) et pour voir à l'œuvre sa pensée dialectique qui prend en compte divers types d'oppressions (Althaus-Reid, 2005 ; Eaton, 2009). Pour démontrer l'impact du travail de Ruether au sein de la théologie américaine, Catherine Keller reprend une des questions clefs de *Sexism and God-Talk*, « Can a Male Savior Save Women ? », en sous-entendant, non sans humour, que la question implicite pour ses détracteur·e·s semble plutôt être : « Can He save us from Ruether ? »⁶ (2009)

⁵ La « bible » de la sorcellerie *Reclaiming*

⁶ Peut-Il nous sauver de Ruether ?

Les deux ouvrages sélectionnés des années 1990, *Gaia and God : An Ecofeminist Theology of Earth Healing* de Ruether et *The Fifth Sacred Thing* de Starhawk, viennent marquer plus franchement le positionnement écoféministe. L'ouvrage de Ruether offre une analyse écoféministe de récits de création, de destruction et de domination propres au monde occidental d'héritage chrétien et des pistes de réappropriations de traditions chrétiennes pour faire advenir des rapports soignants au monde. L'ouvrage de Starhawk quant à lui a une autre forme que ceux choisis dans les autres décennies. En effet, celui-ci fait partie d'une tradition de romans de science-fiction écoféministe (Hache, 2015). Par la forme fictionnelle, l'autrice met en œuvre une vision écoféministe du monde dans laquelle se côtoient scénarios utopiques et dystopiques. Mon choix se porte sur cet ouvrage puisqu'il permet de marquer plus franchement la singularité des stratégies discursives employées par les deux autrices. En effet, comme je l'ai mentionné précédemment, au sein des débats théo(a)logiques, il est possible d'observer des divergences dans les formes de discours privilégiés entre les positionnements chrétiens et néopaiens. Si ces différences marquent des *tendances*, elles ne sont en aucun cas exclusives à chacun des mouvements. Dans le cas précis qui m'intéresse, je considère que l'analyse d'un roman de Starhawk est essentielle à une compréhension plus globale de sa pensée. En effet, non seulement les romans constituent une partie majeure de son œuvre, mais, de plus, ses développements théoriques des années 1970 et 1980 sont traversés par une volonté de *courber le langage* afin de permettre la réunion de deux sphères généralement séparées dans l'histoire de la philosophie dite occidentale : l'intellect et l'affect. Ainsi, je considère que la forme fictionnelle développée par Starhawk vise à performer la philosophie holiste qui lui est propre.

La sélection d'articles est guidée par deux préoccupations. La première est celle de joindre des textes qui ont contribué à la construction des *positionnements* dans les sphères des théo(a)logies féministes et des écoféminismes. Je me suis concentré-e sur

les articles publiés dans des ouvrages collectifs. Pour ce qui est des théo(a)logies féministes, j'ai sélectionné les ouvrages *Womanspirit Rising : A feminist Reader in Religion* (1992), initialement publié en 1979, et *Weaving the Visions : New Patterns in Feminist Spirituality* (1989), dirigés par Carol P. Christ et Judith Plaskow. Ces recueils regroupent des féministes religieuses de diverses traditions et semblent constituer des points de référence dans la construction historique du mouvement des spiritualités féministes. Deux articles de chacune des autrices font partie de ces ouvrages : « Motherearth and the Megamachine : A Theology of Liberation in a Feminine, Somatic and Ecological Perspective » (1992b) et « Sexism and God-Language » (1989a) de Ruether ainsi que « Witchcraft and Women's Culture » (1992) et « Ritual as Bonding » (1989a) de Starhawk.

Dans la sphère des écoféminismes, l'ouvrage dirigé par Judith Plant, *Healing de Wounds : The Promise of Ecofeminism* (1989) réunit différentes contributrices pour réfléchir la jonction du féminisme, de l'écologie et des spiritualités « earth-based ». Cet ouvrage comporte un article de Ruether; « Toward an Ecological-Feminist Theory of Nature » (1989b) et un de Starhawk; « Feminist Earth-based Spirituality and Ecofeminism » (1989b). Je joins également un texte de Ruether; « Ecofeminism : Symbolic and Social Connections of the Oppression of Women and the Domination of Nature » (1995b), publié initialement dans l'ouvrage collectif de Carol Adams *Ecofeminism and the Sacred* (1993a), rassemblant des travaux de féministes de divers horizons autour de la question du sacré dans les pensées écoféministes ; ainsi qu'un texte de Starhawk ; « Power, Authority, and Mystery : Ecofeminism and Earth-based Spirituality » (1990), publié dans l'ouvrage collectif dirigé par Irene Diamong et Gloria Orenstien, *Reweaving the World : The Emergence of Ecofeminism*, comptant des collaborations de féministes des mouvements néopaiens et chrétiens.

La deuxième préoccupation est celle de joindre des textes postérieurs à la décennie 1990. Comme le souligne Heather Eaton dans son ouvrage introductif aux théologies écoféministes (2005), la période des années 1990 est marquée par un dialogue interreligieux au sein des spiritualités écoféministes. Afin de prendre en compte la potentielle incidence de cette période d'échange sur les pensées des deux autrices, j'ai décidé d'inclure quelques articles précédant la publication de *Gaia and God : An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (1992a) et *The Fifth Sacred Thing* (1993). Cependant, la dissemblance dans le type de production textuel entre ces deux autrices me semble plus marquée à cette période. En effet, Ruether est en fin de carrière académique. Elle produit quelques articles rétroactifs sur les théo(a)logies féministes (2005b, 2012b) et dirige des ouvrages notamment sur les enjeux écologiques (1996 ; Hessel, Ruether 2000). Autrement, la dimension pratique de la pensée de Starhawk semble donner une tournure nouvelle à sa production. À partir des années 1990, en plus d'écrire plusieurs romans (1997, 2016a), elle publie de nombreux articles faisant le récit de son implication dans les luttes altermondialistes (2016b) ainsi que des livres théoriques avec une inflexion pratique (2004, 2011).

J'inclus donc dans mon corpus les articles suivants de Ruether : « Ecology and Theology : Ecojustice at the Center of the Church's Mission » (2011) et « Ecofeminism – The Challenge to Theology » (2012a), publiés initialement dans l'ouvrage qu'elle a codirigé en 2000, *Christianity and Ecology* ; des articles faisant écho à son travail de théologie écoféministe dans *Gaia and God* ; « Theological Resources for Earth-Healing. *Feminist Theology* » (1993b), « Ecofeminism and Healing Ourselves, Healing the Earth. » (1995a), « Ecofeminism: First and Third World Women. » (1997), « Deep Ecology, Ecofeminism, and the Bible. » (2001), « Ecological Theology: Roots in Tradition, Liturgical, and Ethical Practice Today. » (2003) ; et finalement, un article rétroactif sur la sphère de débat des théo(a)logies

féministes ; « The Development of Feminist Theology : Becoming Increasingly Global and Interfaith. » (2012b).

Concernant Starhawk, j'ai choisi des textes relatifs à son implication activiste. La deuxième partie de son ouvrage *Webs of Power : Notes from Global Uprising* (2002), intitulé « Visions », permet de saisir comment se structure son point de vue dans les mouvements politiques émancipateurs. Elle y aborde diverses questions dont notamment la place des humains dans le monde, l'appropriation culturelle et le rôle de la spiritualité dans l'action politique. Finalement, en continuité avec cet ouvrage, j'inclus aussi un article plus récent « Structure Without Hierarchy : Effective Leadership in Social Change Movements » (2015).

CHAPITRE I

GÉNÉALOGIES

Comme le titre de ce chapitre l'indique, dans cette section le concept de généalogie sert de pilier à mon déploiement réflexif. La porte d'entrée vers ce concept est l'image de l'arbre. Cette image fait écho à l'ancrage écoféministe des deux autrices qui cherchent à revaloriser le rapport au vivant non-humain, mais permet aussi de réfléchir à la structure de pensée de Ruether et Starhawk. Utilisée dans les généalogies familiales, la représentation de l'arbre permet non seulement de visualiser les filiations entre différents éléments pour la croissance d'un ensemble, elle met aussi en évidence les racines qui font tenir un tout et ce qui nourrit des possibles pour le futur. Elle rend visibles les marques du temps qui passe, un temps linéaire, qui donne la forme à un réseau arborescent. Parcourir un arbre généalogique permet donc de tracer un récit, de mettre en narration la manière dont un élément s'insère dans un réseau. En suivant les formulations théoriques de María Puig de la Bellacasa (2012) et Emilie Hache (2016), je structure ce chapitre autour de l'idée de « marquer des filiations ».

Sans conteste, se relier différemment à l'histoire et créer de nouveaux récits est une dimension commune aux quêtes spirituelles et politiques de ces deux autrices. Dans l'ouvrage de Ruether *Sexism and God-Talk* (1983), cette dimension se traduit par le besoin profond de se situer soi-même de manière signifiante dans l'histoire (1983,

p.18). La théologienne place ce besoin au sein de la recherche d'une forme de vérité. Se situer de manière signifiante dans l'histoire implique de se mettre en quête de traditions qui expriment une façon d'être authentique⁷ au monde en relation avec le divin. Ruether affirme que c'est l'enracinement nécessaire pour propulser la critique de l'ordre dominant :

To find glimmers of this truth in submerged and alternative traditions through history is to assure oneself that one is not mad or duped. Only by finding an alternative historical community and tradition more deeply rooted than those that have become corrupted can one feel sure that in criticizing the dominant tradition one is not just subjectively criticizing the dominant but is, rather, touching deeper bedrock of authentic Being upon which to ground the self. One cannot wield the level of criticism without a place to stand. ⁸ et ⁹ (1983, p.18)

Pour enraciner sa démarche, elle cherche donc à identifier ce qu'elle nomme des traditions utilisables (*usable traditions*) (1993a) ou des idées utilisables (*usable ideas*) (1992a) pour sa théologie (éco)fémiste. Ces traditions empruntent principalement au monde dit occidental dont provient l'autrice. Elle puise dans le bagage juif et chrétien, dans les traditions antiques du bassin méditerranéen ainsi que dans les traditions séculières postchrétiennes.

Chez Starhawk, ce besoin s'exprime moins dans une recherche de traditions historiques que dans la projection d'un passé mythique de sociétés matrifocales

⁷ Ruether fait souvent appel à l'authenticité pour ancrer sa démarche chrétienne féministe. Cependant, elle développe peu sur ce terme. Je reste personnellement critique au recours à cette valeur qui semble être posé en fondement sans être définie. En regard des textes que j'ai étudiés, je propose toutefois une compréhension de la fonction de l'authenticité dans l'herméneutique de Ruether au chapitre II dans la section 2.3 *Représentations du divin et des divinités : restituer l'expérience*.

⁸ Sauf indication, les traductions sont les miennes.

⁹ Trouver des lieux de vérité dans ces traditions alternatives, submergées à travers l'histoire, c'est s'assurer nous-mêmes que nous ne sommes pas insensé·e·s ou dupes. C'est seulement en trouvant une communauté alternative historique et une tradition plus pleinement enracinée que celles qui sont devenues corrompues que nous pouvons nous sentir certain·e·s que notre critique de la tradition dominante n'est pas uniquement subjective, mais, plutôt, qu'elle touche une pierre angulaire de l'Être authentique sur lequel se baser. Personne ne peut brandir la critique sans avoir un endroit où se situer.

pacifiques ou une reconstruction des traditions dites chamaniques européennes préchrétiennes. La volonté de marquer des filiations répond davantage au besoin de panser les « witch wounds », un terme utilisé dans la communauté néopaïenne pour désigner les blessures culturelles et intergénérationnelles provoquées par les chasses aux sorcières dans le monde dit occidental. Ces blessures entraînent un sentiment de coupure, de *mise à distance*, envers des parties de soi-même, envers la communauté et envers la nature. Cette coupure est présente comme un élément incorporé¹⁰ qui appelle à se mettre en relation malgré la peur, pour surpasser le sentiment de terreur. Elle est non seulement un motif à penser chez Starhawk, mais devient un moteur qui relie le passé, le présent et le futur. En ce sens, la connexion aux ancêtres est perçue comme un moyen de recevoir des guidances pour le présent, mais aussi de faire acte de leur présence dans le futur et de guérir le passé.

Dans ce chapitre, je fais appel au concept de généalogie pour analyser les pensées respectives de Rosemary Radford Ruether et Starhawk en concordance avec leurs manières spécifiques de marquer des filiations. J'entends la généalogie pas seulement comme une généalogie intellectuelle, c'est-à-dire comme une volonté de mettre en relief les influences qui permettent aux autrices d'articuler leurs réflexions, mais, plus encore, comme la mise en action de stratégies narratives pour s'inscrire dans des trames historiques, pour se réapproprier des héritages et pour s'ancrer dans le présent. Cette analyse des grands fils conducteurs des pensées de Starhawk et Ruether se fait ici de manière distincte. Elle permet de situer le travail spécifique de chacune avant d'entrer dans l'analyse conjointe des deux chapitres suivants. Ceci met aussi en évidence les différents héritages religieux dans lesquels s'inscrivent les deux autrices. En effet, dans une perspective écoféministe, les deux autrices reconnaissent l'impact

¹⁰ J'emprunte le terme incorporé de la traduction que fait Benidicte Zitouni d'*embodiment* dans les textes de Donna Haraway. Je m'approprie ici ce terme qui me semble plus cohérent avec la conception du corps de Starhawk que le terme incarné, venant avec un bagage culturel et religieux que critique l'autrice : sur le terme *encorporé* (Zitouni, 2012); pour une introduction des liens entre les conceptions du corps de Starhawk et d'Haraway voir Withers, 2010.

de certaines visions chrétiennes et juives sur nos rapports actuels d'exploitation de la nature non-humaine et sur les rapports sociaux inégalitaires. Cependant, elles n'ont pas la même manière de se positionner face à cet héritage.

Ruether cherche à démêler ce qui est utilisable et non utilisable dans les pensées juives et chrétiennes pour une spiritualité écoféministe. Sa démarche est précise et chirurgicale. La théologienne mentionne le rôle central de la culture dite occidentale d'héritage chrétien dans les mouvements (néo)coloniaux et impérialistes (1992a). Elle nomme cette dimension de son héritage pour en prendre pleinement acte. Cela lui permet d'ancrer sa critique envers les comportements oppressifs et destructeurs des systèmes actuels. Elle déconstruit les discours qui attaquent unilatéralement les christianismes et qui situent les sources du sexisme, du racisme et des comportements « anti-nature » dans les récits bibliques (1992a, 2000, 2001). Elle se fait critique de certaines généralisations qu'elle discerne au sein des discours écoféministes. Elle cible par exemple les tendances au romantisme du mouvement de la Déesse ainsi que l'usage des qualificatifs « religions patriarcales » pour désigner les religions dites « judéo-chrétiennes », des expressions qu'elle associe entre autres à Starhawk (1980, 2005).

En effet, Starhawk entend plutôt se distancer de plusieurs aspects de l'héritage qu'elle nomme judéo-chrétien. Au sein de sa sorcellerie féministe, elle souhaite faire éclater certaines catégories ou concepts qu'elle associe à cet héritage « judéo-chrétien ». Elle réhabilite des concepts comme ceux du sacré, du sacrifice, de l'appel et de la vision. Cependant, elle rejette la conception du péché qu'elle lie à une morale fixe non-contextuelle et culpabilisante, celle de Dieu le père comme figure patriarcale autoritaire et oppressante, l'idée de messie, de saint·e·s ou de martyr·e·s ou encore l'adhésion dogmatique à un code écrit ou à une autorité externe (1982a, 1993, 1999, 2019). Bien que la sorcière ne soit pas aussi précise que la théologienne sur la

provenance juive ou chrétienne de certains héritages, elle nomme toutefois trois conditionnements culturels politiques et religieux desquels elle souhaite se distancier (1999). D'abord, la supériorité transcendante, c'est-à-dire la volonté de s'extraire de certaines choses culturellement associées au sombre : la sexualité, la colère, la passion, le désir et l'intérêt personnel; ensuite, la tendance au martyr et à la culpabilité; finalement, la projection du mal sur les autres qui entraîne la paranoïa. De plus, elle cherche à éviter toutes formes d'absolutisme menant à de « faux conflits » dualistes et mettant en action des solutions extrêmes qui nient la complexité de la réalité par désir de clarté et d'unification. Pour la sorcière, l'absolutisme a mené historiquement au conflit entre religion et science et nie la dimension métaphorique et narrative intrinsèque à la mise en place d'explications du monde (1999).

1.1. STARHAWK

Pour retracer la trame de la pensée de Starhawk, je parcourrai quatre de ses fils liants. D'abord, je m'arrêterai à la figure de la sorcière (1.1.1). Centrale à l'analyse féministe et matérialiste de l'autrice, la sorcière joue le rôle d'agent liant entre les guérisseurs et guérisseuses d'autres temps et ceux d'aujourd'hui. En second lieu, je m'intéresserai à l'allusion qui est faite à une « Ancienne religion de la Déesse » (1.1.2) comme élément permettant la reconstruction d'une sorcellerie contemporaine néopaïenne. Ensuite, j'explorerai la rencontre entre les influences psychologiques et littéraires de l'autrice (1.1.3). Ces influences, abordées conjointement, permettent de mieux comprendre sa conception de la magie, l'importance qu'elle accorde aux symboles et aux récits de même que le développement de son style d'écoféminisme. Finalement, je me pencherai sur l'héritage activiste (1.1.4) revendiqué par l'autrice par le biais de principes féministes, de la démocratie directe et des mouvements altermondialistes de justice globale.

1.1.1. LIGNÉE DE SORCIÈRES ET DE GUÉRISSEURS BLESSÉ·E·S

La figure de la sorcière est, dans la pensée de l'auteurice, un canal identitaire féministe qui permet de se lier à un groupe de personnes opprimées d'un autre temps. C'est une représentation qui porte à la guérison culturelle. En effet, Starhawk affirme que se nommer sorcière a été au sein de son mouvement, particulièrement pour les personnes assignées femmes à la naissance, une manière de transformer un héritage religieux violent en une forme de puissance :

Nous nommer nous-mêmes « sorcières », c'était nous identifier aux victimes qu'ont faites, de tout temps, la misogynie et la persécution religieuse. C'était aussi rendre aux femmes le droit d'être fortes, puissantes et même dangereuses, en faire les héritières des guérisseuses et sages-femmes, et de toutes celles qui pratiquaient des formes de savoirs non approuvés par les autorités. Être sorcière signifiait cultiver une spiritualité enracinée dans la nature, l'érotisme et la terre, et voir dans les images féminines du sacré une source de pouvoir pour les femmes et lumière pour les hommes. (2015a, p.352-352)

Pour Starhawk, revendiquer cet héritage et la mémoire de ces violences signifie se mettre en quête de guérison, vouloir transformer des marques laissées par les événements historiques qu'ont été les chasses aux sorcières en Europe et dans les Amériques du Moyen-Âge à l'époque moderne. Cette quête est sous-jacente à l'ensemble de l'œuvre de l'auteurice. Elle est particulièrement prégnante dans son roman de *Fifth Sacred Thing* (1993) par le biais des péripéties de trois personnages principaux, des sorcières vivant à San Francisco en 2048 et passant par des processus de guérison transgénérationnelle. C'est cependant l'analyse féministe historique et matérialiste qu'elle propose à la fin de son ouvrage *Dreaming the Dark* (1982), sous forme d'appendice, qui retiendra ici mon attention. Cette mise en récit des chasses aux sorcières vise à souligner comment le passé vit toujours dans le présent: « The smoke of the burned Witches still hangs in our nostrils; most of all, it reminds us to see ourselves as separated, isolated units in competition with each other, alienated,

powerless, and alone »¹¹ (1982, p. 219). Elle invite à prendre conscience de l'impact de plusieurs changements socio-économiques ayant eu cours durant les chasses aux sorcières qui ont toujours un impact sur notre présent. Elle décrit les chasses aux sorcières comme un traumatisme culturel affectant toujours ceux ayant été les bouc-émissaires de cet épisode de persécutions religieuses ; entre autres les femmes, les personnes ayant une sexualité homosexuelle, les personnes dispensant des soins non-approuvés par les autorités et les classes travaillantes.

Dans cet appendice intitulé « Le temps des bûchers : Notes sur une période cruciale de l'histoire », Starhawk pense les chasses aux sorcières comme des temps de persécutions par l'Église catholique et les autorités chrétiennes qui s'inscrivent dans un historique plus large de contrôle de la foi religieuse. À cet égard, elle cite l'analyse de Rosemary Radford Ruether dans *New Woman, New Earth* (1983) qui fait un parallèle entre les persécutions des sorcières et celles des juifs et des juives au Moyen-âge. En se référant à la bulle du pape Innocent VIII de 1484 et à la publication du *Malleus Maleficarum* en 1486, Starhawk dépeint ces événements comme des violences institutionnalisées. Elle construit sa lecture à partir de diverses sources féministes, des analyses matérialistes, sociologiques et psychanalytiques.¹²

¹¹ La fumée des sorcières brûlées est encore dans nos narines ; elle nous intime avant tout de nous considérer comme des entités séparées, isolées, en compétition, aliénées, impuissantes et seules. (Traduction Morbic., 2015a, p. 326)

¹² Parmi les références féministes, je mentionne le recours à l'ouvrage *New Women, New Earth* (1983) de Ruether, publié initialement en 1975, et celui *Gyn/Ecology* (1978) de Mary Daly permettant de faire des liens avec l'histoire des institutions chrétiennes ; l'essai *Witches, Midwives, and Nurses* (1972) de Barbara Ehrenreich et Deirdre English ainsi que l'ouvrage *The God of the Witches* (1931) de Margaret Murray pour la compréhension de la sorcellerie et des sorcières en généalogie avec les guérisseuses et sage-femmes ; l'ouvrage *The Death of Nature* (1980) de Carolyn Merchant pour l'analyse écoféministe socialiste et matérialiste passage du modèle féodal à l'économie de marché. L'article de David Kubrin, "Newton's Inside Out : Magic, Class Struggle, and the Rise of Mechanism in the West" (1981) et sa conférence donnée en 1978 « Le marxisme et la sorcellerie » semblent aussi avoir joué un rôle essentiel dans la démarche de l'autrice, articulant des liens entre magie, perspective matérialiste et engagement politique.

Elle s'intéresse à trois mouvements interreliés durant cette période : (1) l'expropriation des terres et des ressources naturelles, (2) l'expropriation du savoir, et (3) la guerre contre la conscience de l'immanence, exprimée par les femmes, la sexualité et la magie. Ces mouvements ont progressivement cimenté ce que l'auteurice nomme la culture de la mise-à-distance (*estrangement*)¹³, c'est-à-dire une culture où nous sommes en retrait du monde naturel, aliéné·e·s des cycles de la terre et du lien communautaire à l'environnement non-humain et social humain. Dans cet appendice, elle offre ce qu'elle nomme une vision binoculaire de la Renaissance et de la Réforme. Vue de l'œil droit, cette période historique est décrite comme un temps de fleuraison pour les arts, les sciences et l'humanisme. Grâce à son œil gauche de sorcière, Starhawk tente de faire le contrepoids de cette perspective hégémonique qui invisibilise certaines violences institutionnelles. Elle s'intéresse particulièrement au contexte de l'Angleterre aux 16^e et 17^e siècles.

Le processus d'expropriation des terres et des ressources naturelles (1) que cible l'auteurice réfère au mouvement des mises en clôture (*enclosure*) de l'époque. Ce mouvement réfère au passage du modèle féodal médiéval vers celui de la propriété privée et de l'économie de marché. Les *enclosures* ont brisé le réseau de droits sur les terres qu'octroyait le modèle féodal porteur de métaphores organiques¹⁴. Ils ont considérablement modifié les liens d'interdépendance entre les différentes strates sociales, aux dépens des classes travaillantes. Pour l'auteurice, combiné aux persécutions religieuses, ce changement économique a produit une forme d'effritement du lien communautaire :

¹³ Ce concept sera plus largement abordé dans le chapitre III dans la section 3.2 *Changement de conscience : voir, sentir, nommer*.

¹⁴ L'auteurice se base ici sur les travaux de Carolyn Merchant dans *The Death of Nature* (1980). Dans cet ouvrage, Merchant défend l'idée que le modèle féodal est hiérarchique, mais toutefois plus près d'une forme d'organicité. L'ordre social est décrit à partir de l'image d'un corps humain. Cette métaphore tient en compte l'interrelation entre chaque organe et la co-dépendance inhérente au fonctionnement de l'ensemble du corps social.

The persecution of Witches undermined the unity of the peasant community and contributed to its fragmentation. Such a climate offered an outlet in which any local quarrel could escalate into a lethal attack. Moreover, the peasants began to live in fear of each other. [...] The persecutions encouraged, spawned, paranoia. Among people who for centuries had been in a powerless position, the persecutions could only exacerbate the difficulties of cooperating to challenge the oppressive power of others.¹⁵ (1982, p. 196)

Le mouvement répressif initié par les autorités religieuses à l'égard de certaines coutumes associées au Diable constitue une clef majeure dans ce processus d'effritement non seulement du lien communautaire, mais aussi dans la transformation du rapport aux cycles de la terre et de la relation à la nature non-humaine :

Festivals, feasts, and folk customs, either overtly pagan or pseudo-Christian, had always provided a source of communal unity. The maypole, the bonfires on the ancient Celtic feast days, the traditional dances and customs were tied to the seasons and the changing round of agriculture year. They expressed the integration of the community with the land, and the changing cycles of the seasons in a never-ending round of renewal.¹⁶ (1982, p. 197)

Pour Starhawk, nos conceptions économiques s'inscrivent en continuité avec ces événements historiques à travers l'éthique de la propriété privée :

The ethic of ownership has shaped every feature of the landscape of reality today, from the food that I eat, grown by mammoth corporations using so-called scientific agriculture that poisons the soil and ultimately strips it of its fertility, to the property speculations that have driven blacks and working-class white

¹⁵ La persécution des sorcières sapait l'unité de la communauté paysanne et contribua à sa fragmentation. Dans un tel climat, toute querelle locale pouvait connaître une escalade jusqu'à l'assaut mortel. D'autant que les paysans commençaient à vivre dans la peur des uns des autres. [...] Les persécutions encourageaient la paranoïa et la démultipliaient. Touchant ceux qui depuis des siècles demeuraient démunis, sans pouvoir, elles exacerbaient la méfiance et entravaient une coopération qui aurait été utile pour se confronter au pouvoir oppressif des autres. (Traduction Morbic, 2015a, p. 292-293)

¹⁶ Les festivités et les coutumes populaires, qu'elles aient été ouvertement païennes ou pseudo-chrétiennes, ont toujours été une source d'unité communale. L'Arbre de Mai, les feux de joie des anciennes fêtes celtiques, les danses et les coutumes traditionnelles étaient liées aux saisons et au cycle des changements de l'année agricole. Ces manifestations célébraient le lien de la communauté et de la terre et ponctuaient les transformations circulaires des saisons dans un renouvellement sans fin. (Traduction Morbic, 2015a, p. 293)

families out of the neighborhood where I live, to the acid rain that falls even on protected wilderness.¹⁷ (192, p. 198-199)

En parallèle aux changements économiques, Starhawk associe le mouvement de professionnalisation, notamment celui qui touche l'exercice de la médecine, à une forme d'expropriation des savoirs (2). Dans cette section, elle identifie les femmes victimes des chasses aux sorcières aux guérisseuses et aux sages-femmes de l'époque : « The Witch persecutions were used to destroy unlicensed healers and midwives. They were a direct attack on those who offered unsanctioned healing »¹⁸ (1982, p. 203). Ce rapprochement permet d'ancrer la critique de la professionnalisation de la médecine.

Pour l'autrice, le modèle de la médecine professionnelle qui se met en place à cette époque dans les universités est foncièrement élitiste, sexiste et raciste; il dévalorise les formes de guérison pratiquées par les classes populaires, les femmes et les cultures non-européennes. La professionnalisation suit le modèle de l'Église catholique comme institution d'approbation et de contrôle de la diffusion du savoir. En effet, l'entrée de la médecine au sein des universités a rigidifié non seulement le tri des pratiques soignantes considérées légitimes, mais aussi le tri au sein des personnes ayant accès au savoir approuvé. Les femmes qui, par leur rôle assigné dans la socialisation genrée, avaient une place active dans les pratiques de guérison se sont trouvées progressivement privées de ce rôle au sein de leur communauté par leur nonaccès aux universités : « In medieval times, women practiced as physicians and apothecaries. Among the poorer classes, the village wise woman, or Witch, who preserved the

¹⁷ L'éthique de la propriété a donné forme à tous les traits du paysage de la réalité contemporaine, depuis la nourriture que je mange, qui est cultivée par des entreprises mammoth utilisant ce qu'on appelle l'agriculture scientifique qui empoisonne le sol et lui ôte sa fertilité, en passant par les spéculations foncières qui ont expulsé les familles noires et ouvrières blanches du quartier où je vis, jusqu'aux pluies acides qui n'épargnent pas la nature sauvage protégée. (Traduction Morbic, 2015a, p. 296-297)

¹⁸ Les persécutions de sorcières ont été utilisées pour détruire les guérisseurs et sages-femmes non licenciés. Elles ont été une attaque directe contre ceux qui offraient des soins non autorisés. (Traduction Morbic, 2015a, p. 302)

traditional knowledge of herbs and natural healing, was often the only available source of medical care »¹⁹ (1982, p. 201). Ainsi, Starhawk considère que les chasses aux sorcières, s’orchestrant de concert entre les autorités religieuses et scientifiques, sont une forme de purification délimitant ce qui est de l’ordre de la grâce approuvée : « Witches’ powers, whether used for harming or for healing, were branded as evil because they came from an unapproved source. In a dualistic world-view in which Christ has subsumed all good, every other source of knowledge and grace must be an aspect of his opposite – the evil Satan. »²⁰ (1982, p. 199)

Pour l’autrice, le modèle de savoir incarné par les guérisseurs et guérisseuses des classes populaires favorise une forme d’identification avec la personne soignante et encourage le lien communautaire. Le rapport soignant, en tant que dynamique de pouvoir, doit permettre une forme d’empuissancement²¹ dans les périodes de vulnérabilité :

If, at a vulnerable time of sickness or childbirth, I put my body and life in the care of someone of my own sex, class, and culture – someone whom I see as being of *my own kind*, I give power-over to that person. But I can also identify with her, and internalize the image of her strength so that it feeds my own confidence and strength. If I am forced to give power-over my own being to someone who represents an elite from which my kind are excluded, my

¹⁹ À l’époque médiévale, des femmes pratiquaient en tant que médecins et pharmaciens. Dans les classes plus pauvres, la femme avisée du village, la sorcière, qui conservait le savoir traditionnel des herbes et de la médecine naturelle, était souvent la seule source disponible de soins médicaux. (Traduction Morbic, 2015a, p. 299)

²⁰ Les pouvoirs des sorcières, qu’ils soient utilisés pour faire du mal ou pouvoir soigner, étaient taxés de démoniaques parce qu’ils émanaient d’une source non instituée. D’une vision dualiste du monde où le Christ subsumait tout le bien, toute source de connaissance et de grâce différente ne pouvait relever que de son opposé – du démon Satan. (Traduction Morbic, 2015a, p. 296-297)

²¹ À l’instar de plusieurs autrices dans les communautés féministes, j’utilise le terme empuissancement comme traduction au terme anglophone « empowerment », plutôt qu’autonomisation ou émancipation. Ce choix de traduction permet de mettre en relief le mouvement d’amplification, par un travail spirituel et politique, d’une forme d’un pouvoir intérieur, intrinsèque à chaque être, qu’implique l’usage du terme anglais dans un contexte féministe et spirituel.

confidence in myself, in my own ability and right to control my own destiny is weakened.²² (1982, p. 204)

C'est l'empreinte de ce modèle de soin que Starhawk met en relief en abordant ce changement historique. L'autrice entrevoit ce processus comme la confiscation du rôle de guérisseuse aux femmes, comme une appropriation de leur pouvoir par une structure autoritaire dirigée par des hommes. Dans une perspective féministe, elle décrit les effets de cet événement en ces termes :

As a woman, if my society withholds from me the approved knowledge about my body, and forces me to turn to men for care and help with the most female experience, I hear the clear message that I am incompetent, incapable of caring for myself. When women healers are downgraded and portrayed as filthy and malevolent, women as a group are forced to internalize a sense of shame, self-loathing, and fear of their own power.²³ (1982, p. 204)

Finalement, l'autrice décrit les changements majeurs de croyances s'opérant à cette époque comme une guerre contre la conscience de l'immanence, exprimée par les femmes, la sexualité et la magie (3). Elle met en confrontation trois forces : un Ancien Ordre, « the static hierarchy supported by the Catholic (or Anglican) church that upheld custom, tradition, and authority »²⁴, un ordre dont le pouvoir et l'enrichissement est basée sur l'exploitation du territoire; et un Nouvel Ordre,

²² Si dans un moment de vulnérabilité, lors d'une maladie ou d'un accouchement, je confie mon corps et ma vie aux soins de quelqu'un de mon propre sexe, de ma classe et de ma culture – quelqu'un que je vois comme un être de la *même espèce*, je donne du pouvoir sur moi à cette personne. Mais je peux également m'identifier à elle, prendre en moi l'image de sa force et en nourrir ma confiance en moi, ma propre force. Si je suis contrainte de donner ce pouvoir sur moi-même à quelqu'un qui appartient à une élite dont je suis exclue, ma confiance en moi-même, dans ma propre capacité et mon droit de contrôler ma destinée est affaiblie. (Traduction Morbic, 2015a, p. 303)

²³ En tant que femme, si ma société me refuse le savoir légitime concernant mon corps, et m'oblige à me tourner vers des hommes lorsque je cherche du soin et de l'aide dans les expériences les plus féminines, j'entends très clairement que je suis incompétente, incapable de prendre soin de moi. Quand les guérisseuses femmes sont humiliées et dépeintes comme sales et malveillantes, les femmes en tant que groupe sont forcées d'intérioriser un sentiment de honte, de dégoût d'elles-mêmes, de crainte envers leur propre pouvoir. (Traduction Morbic, 2015a, p. 303)

²⁴ [...] la hiérarchie statique, soutenue par l'Église catholique, ou anglicane, qui maintenait la coutume, la tradition et l'autorité. [...] (Traduction Morbic, 2015a, p. 306)

« represented by the mainstream Protestant sects – Lutherans, Zwinglians, and Calvinist (Puritans in England) – challenged hierarchy and authority, and upheld the authority of the individual conscience »²⁵ (1982, p. 206). Dans ces deux ordres, la valeur est placée en Dieu, hors du monde vivant. Dans l’Ancien Ordre, Dieu est présent à travers une hiérarchie formelle, tandis que dans le Nouvel Ordre, Dieu parle par la conscience individuelle sans la hiérarchie en intermédiaire (1982, p. 206). C’est dans la troisième force, la classe de paysans travailleurs constituant la vaste majorité de la population, que l’auteur situe les survivances des coutumes dites païennes. En effet, pour Starhawk, bien des sectes qui se présentent comme chrétiennes à l’époque comportent des éléments antérieurs aux christianismes. Elle affirme: « How much this world-view stemmed directly from the remnants of the Old Religion is difficult to document. The most radical of religious sects still presented themselves within a Christian framework, however Pagan their practices or ideas »²⁶ (1982, p. 207). Ce que l’auteur nomme « païen » ici, c’est la croyance en la valeur intrinsèque du monde, en d’autres termes en l’immanence du divin.

En Angleterre, cette confrontation entre les trois forces s’est soldée par un triomphe de l’éthique protestante, évacuant les femmes de la place qu’elles pouvaient occuper dans l’économie au Moyen-Âge :

The triumph of the New Order with its Protestant ethic and the defeat of the radical sects, was a political, economic, and religious triumph of the commercial-professional classes over the peasant-laboring classes, of the domination over women. The imposition of the Protestant ethic involved a campaign against ideas of immanence in three realms: work, sexuality, and philosophy.²⁷ (1982, p. 211)

²⁵ [...] représenté par les principales sectes protestantes – luthériens, zwingliens, calvinistes, puritains en Angleterre –, contestait la hiérarchie et l’autorité, et défendait l’autorité de la conscience individuelle. (Traduction Morbic, 2015a, p. 306)

²⁶ Il est difficile d’établir dans quelle mesure cette vision du monde s’enracinait directement dans les restes de la vieille religion. Les sectes religieuses les plus radicales se présentaient toujours dans un cadre chrétien, aussi païennes que soient leurs idées et leurs pratiques. (Traduction Morbic, 2015a, p. 308)

²⁷ L’ascension du nouvel Ordre et de son éthique protestante et la défaite des sectes radicales furent un triomphe politique, économique et religieux des classes commerçantes et professionnelles sur les classes paysannes et laborieuses, et de la domination masculine sur les femmes. L’éthique protestante, en

Ce troisième mouvement de guerre contre l'immanence passe en partie par une attaque contre les corps des femmes : « the immortality of spirit-estranged-from-flesh is exalted through the torture and destruction of women's flesh »²⁸ (1982, p. 213-214). Il mène progressivement à l'imposition d'une conception mécaniste du monde : « the world as composed of dead, inert, isolated particles »²⁹ (1982, p. 216). Celle-ci déprécie les pensées magiques « such as alchemy, astrology, hermeticism, Cabbalism, and ritual magic »³⁰ (1982, p. 216) qui avaient une certaine importance encore au 17^{ième} siècle. Pour Starhawk, cette montée de la vision mécaniste a toujours un impact actuellement. Elle entretient une vision du monde qui perpétue son exploitation sans limites :

Mechanism triumphed, not necessarily because it was the best description of reality, but because of its political, economic, and social implications. Magic, the science and philosophy based on the principle of immanence, was identified with radicalism and lower-class interests.³¹ (1982, p. 217)

Par le portrait de ces trois mouvements, Starhawk offre une analyse féministe et matérialiste de l'époque des chasses aux sorcières. La mise en place de cette narration vient appuyer la revendication identitaire de l'autrice et des mouvements féministes et néopaiens. La filiation, telle que retracée, permet de situer les sorcières

s'imposant, fit campagne contre les idées de l'immanence dans trois domaines : le travail, la sexualité et la philosophie. (Traduction Morbic, 2015a, p. 314)

²⁸ [...] l'immortalité de l'esprit-étranger-à-la-chair est exaltée par la torture et la destruction de la chair des femmes. (Traduction Morbic, 2015a, p. 318)

²⁹ [...] d'un monde constitué de particules mortes, inertes, isolées [...] (Traduction Morbic, 2015a, p. 322)

³⁰ [...] comme l'alchimie, l'astrologie, l'hermétisme, le cabbalisme et le rituel magique. (Traduction Morbic, 2015a, p. 322)

³¹ Le mécanisme a triomphé, pas nécessairement parce que c'était la meilleure description de la réalité, mais à cause de ses implications politiques, économiques et sociales. La magie, la science et la philosophie fondées sur le principe d'immanence ont été assimilées à la radicalité et aux intérêts des classes populaires. (Traduction Morbic, 2015a, p. 323)

contemporaines dans des rôles de guérisseuses et de guérisseurs³² blessé·e·s cherchant à refaçonner la culture dite occidentale vers des relations soignantes envers les autres et la nature dans un esprit de communauté.

1.1.2. DU SOL DE LA DÉESSE VERS UNE MAGIE NÉOPAÏENNE

Dans l'appendice « Le temps des bûchers » comme dans d'autres textes (1999) de Starhawk, les sorcières du Moyen-Âge et de la Renaissance sont dépeintes comme les gardiennes des coutumes dites païennes, liant l'humain aux cycles de la terre. Les pratiques ciblées comme diaboliques par l'Inquisition sont décrites comme des survivances de « l'Ancienne religion », de la Sorcellerie des religions préchrétiennes. Cette religion ancienne prendrait racine dans les cultures des anciennes civilisations agraires et les peuples nomades centrés sur une Déesse-Terre. Bien que l'existence de ces cultes dans des sociétés matrifocales antiques ait été largement contestée par les milieux scientifiques, cette narration tient un rôle clef dans la construction des discours contemporains sur la sorcellerie (Doyle-White, 2016). L'adhésion à ce récit se fait diverse selon les pratiquant·e·s. Certain·e·s affirment qu'il s'agit d'un fait historique marginalisé, d'autres le considèrent comme un mythe contemporain et plusieurs pratiquant·e·s contribuent à des discours critiques sur cette hypothèse au sein de l'univers académique.

Lorsque Starhawk parle des pratiques des sorcières contemporaines, elle les lie à une histoire de survie religieuse : ces pratiques ont dû être cachées afin de se protéger des

³² Bien que ce texte à caractère féministe pointe le sexisme des chasses aux sorcières et décrit les femmes comme les principales victimes de ces persécutions religieuses, Starhawk s'inscrit dans un mouvement mixte en termes de genre. J'emploie donc une formule inclusive pour montrer que les personnes s'identifiant comme sorcière dans ce mouvement contemporain sont de genres multiples.

autorités religieuses et politiques. Elle se réfère entre autres aux récits oraux néopaiens, aux légendes sur la fuite des Sorcières de l'Angleterre vers le Portugal, l'Europe de l'Est, les Amériques ou des terres mythiques à l'époque des chasses aux sorcières : « Although the Craft survived in isolated pockets and in family traditions, the ancient customs and rituals, as well as the bond with the land as a living being were destroyed as a social force »³³ (1982, p. 198). Elle décrit ce mouvement comme une forme d'aliénation des traditions de l'immanence chez les Européen·ne·s, menant à l'incompréhension des coutumes des peuples autochtones lors des colonisations européennes.

À cet égard, l'autrice met en parallèle le rôle des sorcières dans l'Ancienne Religion avec celui des chamans dans certaines cultures autochtones non-occidentales : « Witches were shamans – benders and shapers of reality – but shaman is a word so overused and commercialized today that I don't claim it for present-day Witches. A shaman is a healer who is trained within traditional society and uses her or his skills in the service of that community »³⁴ (1989b, p. 176). Ce lien avec le rôle du ou de la chaman et les cultures autochtones est récurrent dans les textes de l'autrice. Starhawk affirme que les pratiques spirituelles qui sont réinterprétées par les sorcières contemporaines sont, en quelque sorte, les pratiques chamaniques de l'Europe antique. Par cette filiation, elle souhaite mettre en relief l'importance du lien à la terre et à un environnement donné dans la sorcellerie contemporaine. Elle affirme que nous avons tou·te·s des ancêtres qui ont été autochtones quelque part. Le processus spirituel et politique qu'elle propose implique l'idée de « redevenir autochtone » d'un lieu « [...]

³³ Bien que l'art sorcier ait survécu dans des poches isolées et se soit perpétué dans les traditions familiales, la force sociale des coutumes et rituels anciens de même que le lien avec la terre, considérée comme un être vivant, ont été détruits. (Traduction Morbic, 2015a, p. 294)

³⁴ Les Sorcières étaient des chamans – courbant et façonnant la réalité – mais chaman est aujourd'hui un mot sur-utilisé et commercialisé que je ne réclame pas pour les Sorcières contemporaines. Un·e chaman est un guérisseur·euse qui est instruit·e à l'intérieur d'une société traditionnelle et qui utilise ses habilités pour servir cette communauté.

c'est-à-dire [d'être] profondément enraciné.e.s en un lieu, vivant dans une culture dans laquelle les moyens de subsistance, l'esprit, les pratiques [ont] partie liée aux plantes, aux animaux, au climat et aux ressources propres à ce lieu » (2019, p. 53), « [...] d'être gardien.ne du trésor commun qu'est la terre » (2019 , p. 57).

Pour l'autrice, les imageries et les métaphores des déesses dans les cultures antiques activent justement ce lien à l'environnement, aux cycles de la terre et à une vision du monde comme être vivant. Ainsi, elle suggère de réinterpréter les images antiques des déesses pour éveiller l'imagination et un sens des possibilités (1999, p. 4). Ces références aux divinités antiques du bassin méditerranéen sont diverses, passant par la déesse au triple corps, Hécate, au mythe de Déméter et Perséphone. L'intérêt pour ces figures est d'y trouver une inspiration pour la réinterprétation contemporaine. À ce titre, lorsque l'autrice fait référence à la Déesse dans ses ouvrages, il s'agit d'une reconstruction contemporaine d'une figure du divin chargée des représentations antiques : « The redesccovery of the ancient matrifocal civilizations has given us a deep sens of pride in woman's ability to create and sustain culture. It has exposed the falsehoods of patriarchy history, and given us model of female strength and authority »³⁵ (1999, p. 103). L'autrice se base entre autres sur les écrits de l'archéologue Marija Gimbutas dans *The Language of the Goddess* (1989) et sur l'essai militant de Merlin Stone dans *Quand Dieu était femme* (1984). Par l'étude des sociétés du paléolithique et du néolithique, ces autrices procurent des ressources symboliques et imagées pour repenser les cultures patriarcales centrées sur un Dieu masculin.

Ainsi, Starhawk utilise ces ressources issues du vaste éventail de pratiques dites néopaiennes qui visent à réinterpréter les traces qu'il nous reste de ces cultures antiques

³⁵ La redécouverte des anciennes civilisations matrifocales nous a offert un sens profond de fierté quant à l'habileté des femmes à créer et soutenir la culture. Cela a exposé la fausseté de l'histoire patriarcale et nous a donné un modèle féminin de force et d'autorité.

du bassin méditerranéen pour proposer une spiritualité contemporaine. L'autrice développe sa pratique spirituelle à partir des enseignements magiques qu'elle a reçus de la Faery tradition, transmise par Victor et Cora Anderson et de ceux de Zsuanna Budapest centrés sur des imageries liées à la féminité dans une perspective lesbienne (Doyle-White, 2016 ; Ruether, 2005 ; Salomonsen, 2001). Elle-même s'inscrit plus spécifiquement dans la tradition Reclaiming, née du collectif du même nom à la fin des années 1970. Starhawk est l'une des cinq membres fondatrices de la tradition Reclaiming prenant racine dans la communauté Reclaiming, un regroupement de gens dans la région de San Francisco aux États-Unis pratiquant une sorcellerie contemporaine féministe et anarchiste. Ce collectif, fondé en 1979 au lancement du livre *Spiral Dance* de Starhawk, s'est progressivement transformé à la fin des années 1990 en mouvement plus large, se diffusant à travers les « witch-camps » organisés par les membres de la communauté Reclaiming. Malgré sa popularité et son expansion, la tradition Reclaiming a tenté de conserver des structures qui reflètent les valeurs fondatrices du mouvement, entre autres des valeurs féministes :

In fact, Reclaiming as a movement may be regarded as a conscious effort to break away from the hegemonic sociological worldview that sexual asymmetry is trans-historical and universal and that a sexed dichotomy between public and domestic domains is inevitable as long as women continue to give birth and raise children. Women in Reclaiming are instead encouraged to reclaim their authority/power within both domains: to re-form the structures of domestic life (division of labour, parenting, the marriage contract) and celebrate their reproductive capacities as life affirming and sacred; and to value feminist Witchcraft as a new public and social institution with the potential to change American society and instigate a new, nonpatriarchal culture.³⁶ (Salomonsen, 2001, p.35)

³⁶ Dans les faits, Reclaiming en tant que mouvement peut être perçu comme un effort conscient de rompre avec la vision du monde sociologique hégémonique qui pose l'asymétrie sexuelle comme trans-historique et universelle, et qui pense que la dichotomie sexuée entre les domaines publics et domestiques est inévitable tant que les femmes continuent de donner naissance et d'élever les enfants. Les femmes au sein de Reclaiming sont plutôt encouragées à réclamer leur pouvoir et autorité dans ces deux domaines : en réformant les structures de la vie domestique (division du travail, parentage, le contrat de mariage) et en célébrant leurs capacités reproductives comme sacrées et comme des affirmations du vivant; et en valorisant la Sorcellerie féministe comme une nouvelle instruction publique et sociale avec le potentiel de changer la société états-unienne et d'établir une nouvelle culture nonpatriarcale.

Ces structures et principes³⁷ se sont installés au fil du temps grâce à la contribution de membre·sse·s de divers âges et horizons. Comme le mentionne Salomonsen et comme en témoigne l'ouvrage *Dreaming the Dark* (1982), la participation de membres du collectif aux actions directes non-violentes dans les luttes anti-nucléaires dans les années 1980 a non seulement ancré les principes féministes dans des formes politiques anarchiques non-hiérarchiques, mais a aussi apporté une nouvelle vague de mixité de genre au sein du collectif. Si la tradition Reclaiming se fait mixte, les figures féminines du divin y restent centrales. Effectivement, le nom « Reclaiming » prendrait sa source dans cette conviction partagée par les membres fondatrices du collectif que la sorcellerie contemporaine est une revendication, un « claim », d'une ancienne religion de la Déesse (Salomonsen, 2001, p.40). Ainsi, pour Starhawk et les pratiquant·e·s de la sorcellerie Reclaiming, la filiation entre certaines pratiques dites païennes de l'antiquité et leur spiritualité est fondatrice de leur mouvement. Leur tradition contemporaine néopaïenne comprend des pratiques antiques basées sur la terre et elle utilise ces inspirations antiques pour éveiller des possibilités politiques et spirituelles pour le présent.

1.1.3. PARENTÉ LITTÉRAIRE ET PSYCHOLOGIQUE

Comme je l'ai mentionné, la filiation avec l'idée d'une ancienne religion de la Déesse apparaît chez Starhawk dans une volonté d'éveiller l'imaginaire. En effet, celle-ci accorde une place importante au pouvoir des récits et des représentations. Ce pouvoir se canalise particulièrement dans l'usage conjoint d'influences littéraires et

³⁷ J'explorerai les structures et principes des groupes de Reclaiming par le biais de la pensée de Starhawk au chapitre III la section 3.1 *Groupes et pouvoirs : se mouvoir ensemble*.

psychologiques et se cristallise dans sa conception de la magie. Starhawk provient d'une formation artistique. Au début de la vingtaine, elle s'entrevoit avant tout comme une autrice de fiction (1999). Sa formation en tant que thérapeute viendra plus tard dans son parcours. Elle complétera un programme de second cycle en thérapie féministe à l'Université d'Antioch Ouest en Californie (2015a).

Dans ce cheminement chronologique, l'intégration de références psychologiques à des modes de pensée poétiques et littéraires s'observe particulièrement dans le trajet parcouru entre ses ouvrages *Spiral Dance* (1999[1979]) et *Dreaming the Dark* (1982). Dans ces deux ouvrages, la rencontre du littéraire et du psychologique s'opère par le recours à diverses stratégies : la mise en exergue de citations, la mise en récit d'expériences, le recours à des figures pour illustrer des systèmes et des dynamiques ainsi que l'emploi de références littéraires pour le développement de concepts à application magique et psychologique.

Spiral Dance est avant tout un livre pratique proposant des définitions pour la mise en pratique d'une sorcellerie féministe. Le déploiement de cette démarche pragmatique se ponctue de références littéraires. Entre autres, Starhawk utilise des citations d'auteurs et d'autrices qu'elle met en exergue en début de chapitre. Cette stratégie permet d'entrer dans chaque thème à travers une vision et un ressenti et annonce l'esprit de chaque chapitre. Cette forme textuelle est aussi utilisée dans *Dreaming the Dark*, un livre à teneur théorique et pratique, en particulier dans les premiers chapitres. Parmi les autrices citées par Starhawk dans ces deux ouvrages, notons la présence centrale de figures féminines fortes de la littérature : Diane Di Prima, poétesse américaine de la *Beat Generation* engagée politiquement et spirituellement ; Ursula Le Guin, autrice surtout connue pour ses romans de science-fiction à tendance féministe et anarchiste ; Audre Lorde poétesse, essayiste et figure pilier des luttes des féministes

Noires états-uniennes des années 1970 ; et Susan Griffin dont les œuvres littéraires ont été fondatrices pour le mouvement des pensées écoféministes.

L'inclusion de références littéraires issues d'écrits de fiction ou de poésie se couple à des stratégies d'écriture où le déploiement théorique intègre des dimensions narratives et symboliques. Entre autres, Starhawk fait appel à des mises en récit de ses propres expériences, surtout celles d'activiste, mais aussi celles de thérapeute et de sorcière. Cette stratégie d'écriture permet de faire sentir plus pleinement la dimension incarnée et émotive d'une situation. L'autrice met en relief la dimension politique des émotions et surtout l'ampleur politique de nouvelles formes de confrontation à certaines émotions.

Une autre stratégie employée consiste au recours à des termes appelant l'imaginaire pour décrire des dynamiques, des systèmes et des scénarios. Je pense par exemple à la description des rôles que peuvent prendre les individus dans les groupes non hiérarchiques : la louve solitaire, l'orpheline, la demandeuse d'asile, le tas, la princesse, le clown, la gentille fille, la haine de soi, le rocher de Gibraltar et la star (2015a). L'emploi de termes imagés mis en œuvre dans *Dreaming the Dark*³⁸ encourage le rapport d'identification et l'exploration de son propre imaginaire actif dans une situation, dans l'exemple au sein de groupes non hiérarchiques.

Plus encore, les références littéraires servent aussi à des démonstrations conceptuelles. Par exemple, dans *Spiral Dance*, l'autrice définit la Déesse comme poémagogique (*poemagogic*), « a term coined by A. E. to “describe its special function of including

³⁸ *Quel monde voulons-nous ?* (2019) déploie une stratégie similaire, comme l'ouvrage *Truth or Dare* (1987).

and symbolizing the ego's creativity." It has a dreamlike, "slippery" quality »³⁹ (1999, p. 33), en se référant aux écrits d'Anton Ehrenzweig, un historien de l'art influencé par la psychanalyse. Même si, dans *Dreaming the Dark*, Starhawk prend une position explicitement critique vis-à-vis certaines écoles de la psychanalyse, le recours à des théories psychanalytiques et psychologiques demeure central⁴⁰. Elle se réfère par exemple aux travaux critiques de la féministe et professeure en études religieuses à l'Université d'Ottawa Naomi Goldenberg de la notion d'archétype chez Jung. Elle attribue un fondement dualiste à ce concept et souhaite se détacher de cette compréhension des représentations, en particulier en ce qui concerne les divinités. De plus, elle semble vouloir briser l'effet d'autorité que peuvent créer les théories d'auteurs comme Jung et Freud dans le domaine de la psychanalyse et de la psychologie. Son point de vue est illustré, avec humour, quand elle écrit à propos du processus d'identification aux choses au monde : « Here I could be dreary and quote Jung and Freud and theories of projection and transference, but I will not »⁴¹ (1982, p. 137).

Dans cet ouvrage de 1982, qui constitue l'achèvement de ses recherches de maîtrise en psychologie féministe, les références à des travaux de fiction et de poésie lui permettent de se distancier de certains courants psychanalytiques et de développer des concepts alliant magie et psychologie, entre autres la *haine de soi* et le *penser-en-choses*. Pour développer le concept de la haine de soi (*self-hater*), l'auteurice fait

³⁹ Un terme inventé par A. E. pour « décrire sa fonction spéciale d'inclusion et de symbolisation de la créativité de l'ego. Qui a une qualité de rêverie, qui est évasive ».

⁴⁰ Elle cite divers travaux dont : les théories psychanalytiques de *la relation d'objet* de Margaret Mahler présentée par Gertude et Rubin Blanck; les travaux du psychologue Jean Piaget; l'ouvrage phare *The Mermaid and the Minotaur* sur l'impact psychologique de la division sexuelle du parentage de Dorothy Dinnerstein; les réflexions sur l'impuissance et le pouvoir du rabbin, activiste et chercheur en psychologie sociale Michael Lerner ; ainsi que les travaux de Gregory Baterson et de Johanna Macy dans le domaine aujourd'hui appelé l'écopsychologie.

⁴¹ Je pourrais vous ennuyer et citer les théories de Freud et Jung sur la projection et le transfert, mais je ne le ferai pas. (Traduction Morbic., 2015a, p. 211)

référence aux œuvres fictionnelles de Doris Lessing et d'Hannah Green. Starhawk cite un passage du roman *The Four-Gated City* (1970) de Lessing où le personnage de Martha entend une voix moqueuse qui habite son esprit :

Then one of the voices detached itself and came close into her inner ear: it was loud, or it was soft; it was jaunty, or it was intimately jeering, but its abiding quality was an antagonism; a dislike of Martha; and Martha was crying out against it – she needed to apologize, to beg for forgiveness, she needed to please and to buy absolution, she was groveling on the carpet, weeping, while the voice uttered accusations of hatred.⁴² (1982, p. 62)

Cette voix dans la tête de Martha dans *The Four-Gated City* est comparé à ce qui est nommé le « collectif » dans le roman *I Never Promised You a Rose Garden* (1964) d'Hannah Green (Joanne Greenberg). Le « collectif » est une assemblée de gens « whose Censor has the duty of keeping her “worlds” apart, keeping her reality separate »⁴³ (1982, p. 63). Le concept de penser-en-choses (*think-in-things*), quant à lui, trouve ces origines dans la formule du poète William Carlos Williams « No ideas but in things » (1982, p.163), visant à trouver des mots dont la prise donne un sens concret sur le monde, dont l'effet ne tend pas à rendre les choses abstraites⁴⁴.

Ces deux concepts servent à faire le portrait du processus magique qui, chez l'autrice, est à la fois psychologique et politique. La haine de soi représente l'intériorisation du pouvoir hiérarchique social⁴⁵ qui vit à travers les individus. Pour Starhawk, il est un

⁴² Alors une des voix se détacha et vint se coller dans son oreille interne : elle était forte, ou elle était douce; elle était effrontée ou intimement moqueuse; mais elle avait une qualité constante : l'antagonisme; elle n'aimait pas Martha et cela faisait sangloter Martha – elle avait besoin de s'excuser, de demander pardon, elle avait besoin de plaire et d'acheter l'absolution, elle rampait sur le tapis, pleurante, tandis que la voix continuait de proférer ses accusations haineuses. (Traduction Morbic., 2015a, p. 116)

⁴³ [...] dont le Censeur a le devoir de garder ses « mondes » à part, de garder ses réalités séparées (Traduction Morbic., 2015a, p. 116)

⁴⁴ Le concept de penser-en-choses sera exploré plus amplement au chapitre III dans la section 3.2 *Changement de conscience : voir, sentir, nommer*.

⁴⁵ Je reviendrai sur les conceptions du pouvoir chez Starhawk dans la section 3.1 *Groupes et pouvoirs : se mouvoir, ensemble*.

élément du paysage intérieur de chacun·e. Elle le décrit dans son vocabulaire magique, comme quelque chose d'invisible, mais tangible, quelque chose avec lequel il est possible d'entrer en dialogue : « It is a *thing* that embodies the relationship of domination; it makes us victim and persecutor both. [...] The self-hater is the voice that tells us we are each uniquely responsible for our pain and its solutions; that we are alone »⁴⁶ (1982, p.64). En effet, pour l'autrice faire de la magie consiste à penser-en-choses ; la magie étant pour elle un langage des choses. Penser-en-choses permet d'invoquer les choses du monde avec lesquelles nous souhaitons être en relation, pour les confronter, s'y identifier, s'en détacher, pour réveiller le pouvoir de l'imagerie dans toutes ces réverbérations encorporées et pour changer la forme de conscience qui domine les systèmes actuels. Ainsi, la compréhension de la magie de l'autrice et les concepts qui en dérivent s'articulent à la jonction de références de référence psychologiques et littéraires⁴⁷.

1.1.4. RACINES ACTIVISTES

Cette compréhension de la magie que propose l'autrice est celle d'un activisme magique. Starhawk est elle-même très active comme militante au sein de nombreux mouvements. Dans ses écrits, elle s'insère et se réfère à diverses traditions de résistance politique. Parmi celles-ci, les mouvements féministes, les mouvements

⁴⁶ C'est une chose qui donne corps à la relation de domination; elle fait de nous à la fois des victimes et des persécuteurs. [...] La haine de Soi est la voix qui nous dit que nous sommes les uniques responsables de nos souffrances et de leurs solutions et que nous sommes seuls. (Traduction Morbis., 2015a, p. 118-119)

⁴⁷ Une autre filiation littéraire et théorique qui aurait été intéressante à aborder est celle à Mary Daly. Starhawk fait référence à l'autrice dans ce passage de *Dreaming the Dark*: « The contexts of the images, the stories, have been twisted to tell the stories of the patriarchy, but if we let *things* themselves, in all the richness and complexity of their existence, speak to us, we reverse the reverseals [...] » (1982, p. 26). Elle ici fait allusion à ce que Daly appelle renversements trinitaires, pour formuler à la fois ses concepts de *courber le langage* et de *penser-en-choses*.

utilisant des formes de démocratie directes de même que des modes d'organisation anarchiques et non-hiérarchiques, les mouvements altermondialistes ou pour une justice globale, les mouvements écologistes, et les mouvements pacifistes ou d'actions directes non-violentes⁴⁸.

Les mouvements féministes sont compris au sens d'un changement culturel de conscience et de valeurs engendré par les femmes peu importe la sphère d'action. Par exemple, dans son ouvrage *Quel monde voulons-nous ?* (2019), l'autrice parle du mouvement féministe au sein des religions de manière rétrospective en ces termes : « L'expérience du mouvement de libération des femmes nous a appris que changer quelque chose d'aussi profond que notre expérience des genres impliquait de contester tous les symboles et les icônes de la culture, y compris les symboles religieux » (2019, p. 193). Elle cite la féministe Carol P. Christ dans son article « Why Women Need the Goddess » (1978) qui affirme que « les systèmes symboliques ne peuvent pas simplement être rejetés ; ils doivent être remplacés. Là où aucun remplacement n'a eu lieu, l'esprit va revenir à des structures familières en temps de crise, de perplexité et de défaite » (2019, p. 194). Ainsi, l'autrice se réfère aux mouvements féministes comme des mouvements de libération qui amènent à changer les structures établies par le biais d'une reconstruction de l'expérience genrée. En ce sens, l'autrice fait souvent référence aux pratiques de groupes de conscientisation féministes des années 1960 et 1970 qui ont permis cette relecture des expériences du point de vue des femmes. De plus, l'autrice affirme qu'un des apports majeurs des pensées féministes au mouvement écologiste est la critique des relations de pouvoir (1989b). Cet apport transcende largement les questions écologiques, mais va de pair avec la revendication de l'autrice pour des structures dites horizontales et non-hiérarchiques.

⁴⁸ Je n'aborderai pas ici les références aux mouvements écologistes et pacifistes, mais j'y reviendrai dans le chapitre II : *Éthiques et imaginaires écologiques*.

En effet, lorsque Starhawk parle de la démocratie directe et des pratiques de décision par consensus, elle les lie à un processus féministe de revendication de la valeur intrinsèque de chacun·e au sein d'une groupe ou ensemble. Ainsi, le partage et la circulation du pouvoir sont des éléments centraux à modifier dans la culture politique patriarcale. Selon l'auteurice, travailler dans des structures fonctionnant par consensus où « [...] everyone has equal power because everyone has value »⁴⁹ (1990, p. 77) amène à cultiver une attitude de soin (*care*), d'écoute et de reconnaissance dans ces structures. Ce processus « [...] creates a strong sense of safety, and it changes people »⁵⁰ (1990, p. 77).

L'auteurice réfère ainsi à la démocratie directe comme un choix politique qui place la valeur des individus et leur capacité à exercer du pouvoir comme principe fondateur. Elle s'y réfère généralement comme un mode de prise de décision politique, mais aussi comme une forme politique présente dans l'histoire et dans de nombreuses cultures. Plus encore, pour l'auteurice il s'agit d'un modèle de résistance toujours à construire qui permet de se repenser plus activement et cycliquement. Elle fait le portrait de ce type d'organisation dans plusieurs de ses livres théoriques, racontant comment se déroulent les processus de décision par consensus et offrant des ressources pour les faciliter. Pour Starhawk, la culture de la démocratie directe utilise un modèle en toile horizontale plutôt qu'un modèle arborescent vertical (2019). Le consensus est aussi dépeint dans son roman *The Fifth Sacred Thing* (1993) dans de nombreuses scènes racontant la vie politique quotidienne des habitant·e·s de la ville de San Francisco. Dans ces descriptions, plusieurs éléments font écho aux écrits théoriques de la sorcière et en particulier au type de structures développées au sein du collectif Reclaiming.

⁴⁹ [...] tout le monde a un pouvoir égal parce que toute le monde a de la valeur.

⁵⁰ [...] crée un sens profond de sécurité et cela change les individus.

L'expérience et la théorisation de la démocratie directe chez Starhawk passent entre autres par l'organisation religieuse du collectif Reclaiming, mais aussi par son implication dans les mouvements altermondialistes et pour la justice globale. Cette implication politique est particulièrement mise en relief dans *Quel monde voulons-nous ?* (2019), ouvrage réflexif sur les luttes altermondialistes qui suit la publication d'une série de récits sur les mouvements, traduit sous le titre *Chroniques altermondialistes : Tisser la toile du soulèvement global* (2016). Dans cet ouvrage, l'autrice soulève plusieurs problématiques et enjeux propres à la lutte pour le changement des structures à une échelle mondiale. Elle évoque par exemple la blanchitude des mouvements altermondialistes, la prise de conscience des différents types de privilèges, la difficulté de construire des mouvements diversifiés en termes de genre, race, classe sociale, de même que de faire se rencontrer divers types d'expériences sur le monde dans des structures sociales et politiques inégalitaires et oppressives. L'autrice soulève entre autres l'héritage des politiques identitaires dans les mouvements de résistance. Elle affirme que la politique de l'identité entraîne une forme de cloisonnement « [...] permettant de construire et de consolider une identité jusque-là ignorée, méprisée ou criminalisée » par la génération « [...] [d']une analyse de la forme particulière d'oppression subie par ses membres, [d']une méfiance justifiée envers les oppresseurs historiques, [d']une relecture de l'histoire et [du] développement de cultures et de signes distincts nouveaux » (2019, p.80). Pour la sorcière, si cet espace plus sécuritaire permet de développer de l'autonomie et de l'estime de soi, il ne doit pas être la seule voie politique investie. En fait, Starhawk considère que le renouvellement des luttes féministes ainsi que d'autres mouvements de libération, entre autres à travers les mouvements altermondialistes et la lutte pour une justice globale, demande une réflexion sur l'inclusivité des mouvements et la possibilité d'alliances entre des personnes subissant différents types d'oppression.

Ainsi, l'autrice se situe au sein de cette réflexion, en offrant des pistes de solution, avec les outils qu'elle emprunte aux traditions de la démocratie directe, aux luttes d'actions directes non-violentes et aux mouvements féministes. Pour Starhawk, tous ces mouvements se rencontrent au sein d'une spiritualité basée sur la terre. De plus, l'autrice ne manque pas de mentionner comment la foi ou la vision spirituelle de certains mouvements étaient et sont toujours imbriqués dans une lutte politique. Notamment, elle fait souvent référence aux Quakers, un mouvement de chrétien·ne·s protestant·e·s, pour parler de l'alignement entre valeur et action (1982, 2019) ; elle fait le parallèle entre ce qu'elle nomme les groupes de prise de conscience et le dialogue quaker (2015a). Elle fait aussi référence aux cultures non-occidentales des sociétés autochtones américaines pour illustrer la possibilité d'un arrimage différent entre spiritualité et organisation politique. Bref, l'autrice fait référence à diverses traditions politiques, en particulier féministes, non-hiérarchiques et pacifistes, pour s'inscrire et construire les mouvements activistes actuels dans une rencontre avec des principes spirituels.

1.2. ROSEMARY RADFORD RUETHER

Pour suivre les filiations opérées dans la pensée de Ruether, je propose un découpage temporel inspiré des fondations utilisables énumérées dans *Sexism and God-Talk* (1993a). Dans cet ouvrage, elle suggère de puiser dans différentes ressources pour construire sa théologie féministe : (a) les ressources bibliques, (b) les contre-courants dans la tradition chrétienne, (c) la chrétienté dominante, (d) les ressources païennes et (e) les ressources postchrétiennes. Ainsi, ma réflexion se déploie en trois grandes catégories. D'abord, je me penche sur l'usage des traditions antiques préchrétiennes (1.2.1), renvoyant à ce qu'elle nomme les ressources païennes ainsi qu'à la pensée hébraïque préchrétienne, en prenant comme exemple son analyse de l'influence des

récits de création antiques sur la cosmologie chrétienne. Ensuite, je m'intéresse à sa réappropriation des traditions bibliques (1.2.2), incluant les textes bibliques, les contre-courants chrétiens et le christianisme dominant, mais plus précisément à sa proposition formulée dans *Gaia and God* (1992a) autour de la tradition de l'Alliance et du sacrement. Finalement, je résume la manière dont les traditions postchrétiennes (1.2.3) sont comprises et utilisées dans sa pratique de théologienne et d'activiste universitaire.

1.2.1. HÉRITAGES DES RÉCITS DE CRÉATION ANTIQUES

Lorsque Ruether a recours aux traditions antiques préchrétiennes dans son développement théorique, c'est entre autres pour mettre en relief le fait que le christianisme antique est un syncrétisme des philosophies et croyances dites païennes et hébraïques. Elle montre comment le christianisme dominant⁵¹ a démonisé les traditions non chrétiennes au cours de son histoire :

A feminist theology that attempts to understand and transform the dominant consciousness cannot ignore the other religions rejected by Judaism in Biblical times and suppressed by dominant Christianity. It cannot ignore them because the Bible and historical Christianity shaped their identities by overt struggle against the other religions and also by covert incorporation of many aspects of the religions into their own worship and thought pattern.⁵² (1993a, p. 38-39)

Elle tente donc de pallier cette tendance du christianisme dominant en prenant en compte l'influence des religions de l'Antiquité dans son récit sur la spiritualité

⁵¹ Dans ces travaux, l'auteur analyse principalement des sources liées au catholicisme, mais aussi des discours dominants des protestantismes.

⁵² Une théologie féministe qui tente de comprendre et transformer la conscience dominante ne peut ignorer les autres religions rejetées par le judaïsme des temps bibliques et supprimées par le christianisme. Elle ne peut les ignorer parce que la bible et le christianisme historique ont façonné leurs identités par une lutte apparente contre les autres religions et aussi par l'incorporation furtive de plusieurs aspects d'autres religions dans son propre culte et schème de pensée.

chrétienne. En remontant aux racines du christianisme, elle fait entrer en dialogue les traditions antiques. Ainsi, elle met en relief les dynamiques sociales et politiques qui ont façonné les bases des religions dites occidentales et de leur trajet historique. Elle écrit par exemple à propos des religions cananéennes: « By entering into the dialectic between the Canaanite and Biblical religions from both sides, allowing Canaanite religion to speak positively to Biblical religion, as well as vice versa, we might discover new insights into the foundation of Western religions and cultural consciousness »⁵³ (1993a, p. 41). Ce passage illustre bien le mouvement généalogique que l'auteur valorise dans son travail, un mouvement qui n'est pas étranger à la pensée chrétienne elle-même. Tout comme l'arbre de Jessé qui fait la généalogie de Jésus en le liant à Jessé, père de David, roi d'Israël, Ruether remonte aux racines hébraïques du christianisme et à ses ramifications avec les cultures antiques païennes. Ce mouvement expose les germes antiques du christianisme et sert d'argument d'autorité, marquant la continuité temporelle et établissant des fondations.

Dans *Gaia and God* (1992a), Ruether active cette démarche généalogique autour de différentes narrations structurant la spiritualité chrétienne : les récits de création et de destruction ainsi que le motif du mal, de la chute et de la domination. En retraçant le trajet propre à chacune de ces narrations, elle note les transmissions comme les effacements des cultures anciennes et leurs réverbérations dans l'histoire des christianismes. Elle fait appel à de nombreuses ressources. Elle puise dans les récits hébreux, entre autres les livres de Daniel, de Josué, d'Amos et de Jonas de l'Ancien Testament, la littérature hébraïque sur la Sagesse divine et les philosophies hellénistiques juives. Elle aborde l'impact des philosophies grecques par le biais du récit sur l'âge d'or grec d'Hésiode ainsi que des philosophies platonicienne, stoïcienne

⁵³ En entrant dans la dialectique entre les religions cananéenne et biblique des deux côtés, en permettant aux religions cananéennes de parler positivement à la religion biblique, et vice versa, nous pourrions découvrir des nouvelles avenues vers les fondations des religions occidentales et la conscience culturelle.

et péripatéticienne que Ruether regroupe sous la grande catégorie d'hellénisme oriental. La théologienne inclut aussi des éléments liés aux cultures persane, égyptienne, cananéenne et romaine.

Son analyse des récits de la création permet de bien comprendre le processus généalogique de l'auteur avec les traditions préchrétiennes. Dans le premier chapitre de son ouvrage (1992a), elle met en parallèle les récits de la création antique babylonien, hébreu et grec, elle expose leur synthèse dans la cosmogonie chrétienne et elle explique la rupture avec les narrations anciennes à partir de la période moderne grâce aux nouvelles cosmologies scientifiques. Dans ce parcours, l'auteur extrait les schèmes narratifs et cible les métaphores qui ont façonné la conscience de l'environnement dans la culture dite occidentale.

Les trois récits de création préchrétiens auxquels s'intéresse Ruether sont le récit de création babylonien, datant d'environ 2000 ans avant notre ère (1), le récit hébreu, d'environ 600 et 500 ans avant notre ère (2) et le récit grec, de 400 ans avant notre ère (3). Le récit babylonien de la création (1), tiré du texte *Emina Elish*, est fortement influencé par ceux du monde sumérien. Le mythe sumérien de création met en scène une mère primaire, une matrice, qui est à l'origine du cosmos et d'un panthéon de dieux et de déesses. Les divinités sont multiples et anthropomorphes, leur représentation est calquée sur celles des dirigeantes humaines de cette société. Les relations entre les dieux et déesses sont décrites comme celles de générations familiales parsemées de conflits intergénérationnels. Les récits sumérien et babylonien racontent la quête de l'organisation d'une machine politique pour le contrôle de la terre et de l'eau contre l'ordre social et naturel considéré chaotique.

En ce sens, dans le *Emina Elish* babylonien, le nouveau dieu ascendant mâle Marduk conquiert le territoire préurbain de l'organisation matriarcale pour établir une cité. En

détrônant la mère primaire, Tiamat, il met en place un nouveau type de pouvoir : un pouvoir militaire et citadin. La métaphore de la création de ce nouveau monde est celle du « faire ». Pour l’auteur, cette métaphore du façonnage du monde nous informe sur le point de vue des auteurs de ce texte : « This transition from reproductive to artisan metaphors for cosmogenesis indicates a deeper confidence in the appropriation of “matter” by the new ruling class »⁵⁴ (1992a, p.18). De plus, Ruether considère que l’usage des métaphores de servitude et de loi pour décrire les rapports entre les humains et les divinités légitime des rapports entre dirigeants et esclaves, implantant un modèle de contrôle vertical et un ordre social hiérarchique.

Le récit hébreu de la création (2) est en continuité avec certains éléments du récit babylonien, mais comporte évidemment des différences. Pour l’auteur, l’organisation sociale des Hébreux, nomade et plus égalitaire que celle des cités babyloniennes, teinte le récit. Dans les récits de la Genèse, le créateur coexiste aussi avec la matière primaire; cependant, ce qui était compris comme la mère primaire dans le récit babylonien perd son caractère anthropomorphe : « Instead the Mother has already been reduced to formless but al malleable “stuff” that responds instantly to the Creator’s command »⁵⁵ (1992a, p.19). Le récit évacue les métaphores de gestion et d’accouchement. Il est structuré selon le temps d’une semaine de travail, rappelant la loi sacrée hébraïque. La représentation de Dieu suit le modèle des prêtres: « Although in other places in the Hebrew Scripture God is modeled after the king-warriors, who control the military force, in this story God is modeled after the intellectual power of the priestly class, who call all things into being through ritual naming »⁵⁶ (1992a, p.20).

⁵⁴ Cette transition d’une métaphore reproductive à artisanale dans la cosmogénèse indique une confiance certaine en l’appropriation de la « matière » par la nouvelle classe dirigeante.

⁵⁵ Plutôt, la Mère a déjà été réduite à une « chose » sans forme et malléable qui répond instantanément aux commandes du Créateur.

⁵⁶ Si à d’autres endroits dans les Écritures Hébraïques Dieu est modelé d’après les roi-guerrier qui contrôle la force militaire, dans ce récit, Dieu suit le modèle du pouvoir intellectuel de la classe des prêtres qui appellent les choses à être par un rituel nominatif.

L'autrice considère que les récits de la Genèse sont androcentrés et antropocentrés. En effet, d'un point de vue du genre, le pronom masculin de Dieu et d'Adam assigne les hommes comme les représentants collectifs appropriés de Dieu (1992a, p.21). Les femmes sont comprises comme égales aux hommes dans le règne humain, mais secondaire dans la loi familiale. Cette place secondaire est particulièrement marquée dans le deuxième récit de la Genèse dans lequel la femme est extraite de la côte de l'homme. Le modèle d'un Dieu qui travaille et se repose tend à faire disparaître la distinction maître et esclave, du moins entre les hommes chez « le peuple élu ». Cependant, le rapport de servitude reste présent, entre les hommes et les femmes et entre les humains et Dieu. Les humains sont compris comme les servants de Dieu, mais ils jouissent d'une forme de supériorité sur le reste de la création. Ils sont distincts des animaux, puisqu'à l'image de Dieu, mais semblables aux animaux à sang chaud. Dieu reste l'unique possesseur de la Terre, à la fois créateur et juge punisseur : « Humans are not given ownership or possession of the earth, which remains the "Lord's". [...] Humans are given usufruct of it. Their rule is the secondary one of care for it as royal steward, not as owner who can do with it what he wills »⁵⁷ (1992a, p.21).

Le récit grec de la création, quant à lui, est puisé dans le *Timaeus* de Platon. Ruether le qualifie de plus abstrait et philosophique, moins dans la personnification mythique que les récits babylonien et hébreu (1992a, p.22). L'autrice met l'accent sur la conception du monde dualiste qui structure ce récit : une ontologie où l'invisible est l'original et où le visible, la matière tangible, doit être transcendé pour revenir à son état « originel ». Le cosmos est organisé de manière hiérarchique et est centré autour de la Terre. Son créateur, Demiurgos, est dépeint comme l'artisan du cosmos, faisant

⁵⁷ Les humains ne se voient pas donner la propriété ou la possession de la terre, elle reste celle du « Seigneur ». [...] Les humains se voient donner l'usufruit de la terre. Leur loi est secondaire, celle du soin pour cette intendance royale, pas comme un propriétaire qui peut faire ce que bon lui semble.

du monde son objet de possession sans autosuffisance. Chaque élément cosmique possède une âme, une essence venant du créateur permettant la vie et le mouvement, qui est en quelque sorte diluée selon une hiérarchie. Les âmes des corps cosmiques, comme les planètes, ont été créées directement de la source divine et les âmes humaines en sont des dérivées. La quête des âmes humaines est de retourner à leur source divine invisible. Pour cela, elles doivent contrôler les sensations considérées chaotiques du corps dans lequel elles sont. Si elles échouent ce parcours, elles sont vouées à la réincarnation. Ce cycle de réincarnation est aussi organisé de manière hiérarchique, les âmes s'incarnant d'abord dans des corps mâles, ensuite femelles. Pour l'auteurice, ce récit porte un message moral: « [...] Plato thinks of reality as divided between mind and body. Mind or consciousness is primal, eternal, and good. Body or visible corporeality is secondary, derivative, and the source of evil, in the form of physical sensations to be mastered by the mind »⁵⁸ (1992a, p. 24). Les corps tangibles et la Terre sont compris comme des prisons, les âmes étant aliénées de leur nature originelle.

Ruether soutient que ce sont ces trois récits qui ont façonné l'ordre social antique et les sociétés patriarcales. Ces récits encensent une hiérarchie de classe et l'institution de l'esclavage. Ils renforcent les structures sociales qui ont été mises en place durant le passage des sociétés agraires aux sociétés urbaines. La conquête des divinités femelles et l'évacuation de l'agentivité des symboles féminins placent les femmes dans une position de subordination. Cette dernière problématique avait d'ailleurs été explorée dans les précédents ouvrages de l'auteurice (1977, 1981, 1983, 1993a, 2005).

⁵⁸ Platon pense la réalité comme divisée entre esprit et corps. L'esprit ou la conscience est primaire, éternel et bon. Les corps et la corporalité visible sont secondaires, des dérivés de l'esprit et la source du mal, dans la forme de sensations physiques qui doivent être maîtrisées par l'esprit.

L'autrice affirme que, généralement, le mouvement vers les monothéismes a entraîné l'évacuation des représentations féminines du divin, mais aussi l'incorporation de symboliques associées au féminin comme éléments médiateurs entre les sphères divine et humaine. Les symboliques rattachées aux déesses-mères antiques, par exemple l'idée d'une matrice primale de la déesse-mère du mythe babylonien, sont transformées au sein des monothéismes juif et chrétien. Si le dieu juif, Yahweh, est représenté comme un patriarche nomade, les symboles associés aux déesses survivent dans les récits de mariage sacré entre Yahweh et le peuple d'Israël, décrit comme une épouse. Dans la tradition juive, la *Sophia*, *Shekinah*, présence de Dieu, est un *persona* féminin secondaire de Dieu. La *Sophia* rappelle à la fois le caractère immanent du divin comme dans le mythe babylonien de la matrice divine et les représentations de la sagesse sous les traits de femmes des divinités antiques. Dans le christianisme, cette idée de la *Sophia* se transfère dans le symbole du *Logos*, du Verbe, qui est la présence immanente de Dieu. Ce transfert des symboliques associées aux déesses antiques est aussi présent dans la Mariologie catholique, Marie étant, comme certaines déesses-mères antiques, mère et vierge, intercesseur entre Dieu et les humains et liée symboliquement à la fertilité, à la sagesse et aux lois.

Par cette démarche généalogique autour des récits de la création, Ruether cible les principaux héritages qui ont façonné la cosmogonie du catholicisme dominant. Elle met particulièrement l'accent sur la relecture du récit hébreu avec les lunettes de la philosophie grecque platonicienne. Par exemple, l'héritage platonicien de la cosmogonie chrétienne s'observe par sa vision géocentrique et hiérarchique du cosmos qui sera justement démantelé par les découvertes scientifiques modernes. De plus, dans la tradition chrétienne latine, le concept d'âme humaine est compris à partir de l'héritage hébreu et platonicien. L'âme est le principe de vie du corps et elle est immortelle, détachée et préexistante au corps. Une nouveauté de la cosmogonie chrétienne est le dogme de *creatio ex nihilo*, l'idée que Dieu préexiste au cosmos visible et le crée du néant. Cet élément est absent des précédents récits où les créateurs

façonnaient une matière « chaotique ». Malgré cette différence, la métaphore artisanale semble guider ce dogme comme dans ces trois récits antiques, plutôt qu'une métaphore de gestation ou d'accouchement. L'autrice explique l'apparition de ce dogme ainsi:

[...] In both stories [the Genesis and the Platonic story] God shaped this chaotic material into the cosmos. But Christian philosophical theology objected to this possibility of the eternal coexistence of “matter”, since it suggests a source of being parallel to God. This challenged God’s absolute sovereignty. To avoid this conclusion, God was seen as creating the original matter itself, as well as shaping it into the cosmos. This doctrine leaves Christianity with an unresolved ambiguity about the ontological status of “matter”.⁵⁹ (1992a, p. 26)

C'est cette ambiguïté dans la synthèse entre la pensée hébraïque et la pensée grecque, ce nœud théologique, qui intéresse Ruether. En allant puiser dans les mythes antiques, elle est à même de pointer les sources du christianisme. En s'arrêtant particulièrement sur les récits de création, elle cherche à ouvrir des possibilités pour raconter la naissance du cosmos, se concevoir et se sentir dans la matière que nous sommes. Cette préoccupation la suivra aussi dans son exploration des traditions bibliques et dans la mise en forme d'une spiritualité chrétienne cosmologique.

1.2.2. NŒUD THÉOLOGIQUE DANS LES TRADITIONS BIBLIQUES

La Bible et les traditions religieuses qui en découlent sont aussi un terreau important pour la pensée de Ruether. Quand elle approche les textes bibliques et leurs traditions

⁵⁹ [...] Dans les deux récits [la Genèse et le récit platonicien], Dieu façonne le cosmos à partir de ce matériau chaotique. Mais, la théologie philosophique chrétienne s'est opposée à la possibilité d'une coexistence éternelle de la « matière » puisque cela suggérerait une source d'être parallèle à Dieu. Cela remettait en question la souveraineté absolue de Dieu. Pour éviter cette conclusion, Dieu était perçu comme créant la matière originale elle-même et la façonnant pour créer le cosmos. Cette doctrine laisse le christianisme avec une ambiguïté irrésolue sur le statut ontologique de la « matière ».

d'interprétation, elle le fait via ce qu'elle appelle la *pensée prophétique*⁶⁰ : un principe fondateur et normatif de la foi chrétienne qui peut guider une appropriation féministe des traditions bibliques. Dans *Sexism and God-Talk* (1993a), Ruether relève quatre grands thèmes de l'imaginaire biblique illustrant la centralité du principe prophétique : la défense des opprimé·e·s par Dieu ; la critique de l'idéologie de la religion ; la critique du pouvoir dominant et de ceux au pouvoir ; et la vision d'un nouvel âge où le système injuste du présent s'échoit dans l'invention d'un régime de paix et de justice par Dieu. L'autrice mentionne des contre-courants chrétiens qui ont mis en action ce principe et qui peuvent servir d'inspiration pour les mouvements contemporains. Elle nomme les mouvements montaniste, gnostique, quakers et shakers anglo-américains. Toutes ces traditions bibliques marginalisées comme la tradition dominante, que Ruether appelle des fondations utilisables, comportent une dimension patriarcale. Lorsqu'elle se réfère aux traditions historiques, comme les mouvements considérés hérétiques par le christianisme dominant au cours de l'histoire, elle cherche à favoriser une réappropriation de ces traditions à travers la pensée prophétique ; un principe critique appliqué à la foi chrétienne elle-même pour en retrouver le contenu libérateur.

Dans *Gaia and God* (1992a), Ruether poursuit cette démarche critique en proposant d'ancrer sa théologie écoféministe dans deux traditions bibliques : la tradition de l'Alliance (*Covenantal Tradition*) et la tradition du Sacrement (*Sacramental Tradition*)⁶¹. Elle associe celles-ci à deux voix : l'une au Dieu de l'Alliance et l'autre à Gaïa. L'autrice réfère à ces deux représentations pour faire image et évoquer de nouvelles manières de concevoir le divin⁶².

⁶⁰ Je reviendrai plus en profondeur sur ce concept tel que défini par l'autrice au chapitre III dans la section 3.2 *Changement de conscience : voir, nommer, sentir*.

⁶¹ Je n'ai pas trouvé de ressource française féministe qui fait mention de cette tradition en lien avec les textes de Ruether. J'utilise donc cette traduction, la tradition du Sacrement pour le terme anglais *Sacramental Tradition*, à défaut d'option plus ancrée dans le contexte théologique féministe.

⁶² Je reviendrai sur ce point au chapitre II dans la section 2.3 *Représentations du divin et des divinités : restituer l'expérience*.

La première tradition sur laquelle Ruether fonde sa théologie écoféministe est celle de l'Alliance. Elle propose ainsi une réappropriation radicale de l'héritage hébraïque du christianisme. En effet, elle revient aux textes de l'Ancien Testament, à leurs réactualisations à travers le Nouveau Testament et leurs activations dans les traditions chrétiennes historiques. Elle revisite la représentation de Dieu dans l'Ancien Testament qu'elle tente de soustraire des couches d'interprétations séparant le règne « naturel » du règne humain. Ces interprétations viennent majoritairement du protestantisme européen du 19^{ème} siècle. Pour l'auteurice, la distinction entre social et naturel provient de la modernité et est inadéquate pour l'interprétation de la philosophie hébraïque. Elle reconstitue donc le portrait du Dieu d'Israël de l'Ancien Testament comme le Seigneur du paradis et de la terre : un dieu qui n'est pas séparé ou en retrait du monde naturel. Dans ce portrait, il est un pouvoir traversant la vie, une réalité vécue à travers l'histoire et la nature, actif autant par ses jugements que ses bénédictions divines : « The God made present in historical acts of deliverance is at the same time the God who “made heaven and earth” »⁶³ (1992a, p. 208). Pour Ruether, bien que la relation à Dieu dans la vision hébraïque soit marquée par l'androcentrisme, l'anthropocentrisme et l'ethnocentrisme, certains passages de l'Ancien Testament ouvrent la voie à des représentations de Dieu⁶⁴ plus inclusives : « [...] a God who relates lovingly to other people, a God who relates directly to women without intermediaries, and a God who relates to nature apart from human mediation »⁶⁵ (1992a, p. 208). Elle met surtout de l'avant ces dernières relations, entre

⁶³ Le Dieu rendu présent dans les actes historiques de délivrance est en même temps le Dieu qui « a fait le paradis et la terre ».

⁶⁴ Dans ce mémoire, j'utilise le terme Dieu lorsqu'il s'agit de conception chrétienne (éco)féministe du divin. Je me colle à l'usage de cette formule utilisée dans les milieux féministes chrétiens francophones québécois : voir Couture, 2006.

⁶⁵ [...] un Dieu qui entretient des liens aimants aux autres personnes, un Dieu qui entretient des liens directement les femmes sans intermédiaire et un Dieu qui entretient des liens avec la nature sans la médiation humaine.

Dieu et l'environnement naturel non-humain, en affirmant que « the relation of God and “nature” is often animistically interpersonal »⁶⁶ (1992a, p. 209).

Dans l'Ancien Testament, l'Alliance est la relation entre Dieu et le peuple élu, faisant d'Israël une autorité déléguée sur la terre. Dans cette écologie, la nature « [...] is not private property to be done with as one wishes, but stewardship over an earth that remains ultimately God's »⁶⁷ (1992a, p. 210). L'autrice rappelle donc que « hebrew thought knit the covenantal relation of God to Israel in a close relation to the gift of the “land” »⁶⁸ (1992a, p. 211). Ce focus écologique l'amène à revoir la législation sabbatique : ces cycles de sept jours, sept ans, sept fois sept ans et de cinquante ans qui permettent restauration et révolution pour les humains, les animaux et le territoire dans la tradition juive. Dans ces cycles, la restauration d'un équilibre pour les individus dans le manque est comprise à la fois comme une forme de justice sociale et de balancement écologique.

Le Jubilé, par exemple, est un mouvement rédempteur qui aux cinquante ans, vise à reconnaître les torts causés par les humains et s'engage à les réparer. Dans sa fonction antique, cette période cyclique permettait concrètement « [...] a time of periodic righting of unjust relations, undoing the enslavements of humans to humans, the losses and confiscations of land, that have created classes of rich and poor in Israel »⁶⁹ (1992a, p.213). Pour Ruether, cette tradition permet de comprendre la justice dans une

⁶⁶ La relation de Dieu et la « nature » est souvent « animistiquement » interpersonnelle.

⁶⁷ [...] n'est pas une propriété privée avec laquelle on peut faire ce que l'on désire, mais une intendance sur la terre qui reste ultimement à Dieu.

⁶⁸ La pensée hébraïque noue la relation d'alliance entre Dieu et Israël en proximité avec celle du don de la « terre ».

⁶⁹ [...] un temps de redressement périodique des relations injustes, démantelant l'esclavage d'humains envers d'autres humains, des pertes et de confiscations des terres qui avaient créé des classes de riches et de pauvres dans Israël.

temporalité cyclique et de se défaire de l'emprise des narrations transcendantes sur « la fin du mal » :

Unlike apocalyptic models of redemption, the Jubilee vision does not promise a “once-for-all” destruction of evil. Humans will drift into unjust relations between each other, they will overwork animals and exploit land. But this drift is not to be allowed to establish itself as permanent “order”. Rather, it is to be recognized as a disorder that must be corrected periodically, so that human society regains its right eco-social relationships and starts afresh.⁷⁰ (1992a, p. 213)

La tradition du Jubilé implique donc des corrections cycliques des rapports injustes ainsi qu'un futur messianique, un futur dans l'histoire qui, par une suite de révolutions, serait l'accomplissement de l'alliance de la création « [...] restoring peace between people and healing nature's enmity »⁷¹ (1992a, p. 213). Ruether affirme que le Nouveau Testament évacue en grande partie les liens entre justice sociale et équilibre naturel de l'imaginaire hébraïque. Ce balayage s'accroît au cours de l'histoire des christianismes:

[...] even these concerns for this worldly justice would fade, to be replaced by a cosmological and spiritualized understanding of the work of Jesus as Messiah. Even though Christianity claimed to be the people of the “new covenant,” the covenantal concepts of relationship to the land would be discarded. Christianity replaced the Jewish ethnic view of peoplehood with an universalist imperial view of God's “new people.” It reinterpreted the promise land as the whole cosmos, and particularly as that part of the cosmos transcendent to earth, or “heaven” »⁷² (1992a, p. 215).

⁷⁰ Non pas comme les modèles de rédemption apocalyptique, la vision du Jubilé ne promet pas une destruction définitive du mal. Les humains glisseront dans des relations injustes entre eux, ils surexploiteront les animaux et la terre. Mais, ce glissement ne saurait s'établir comme « ordre » permanent. Plutôt, il doit être reconnu comme un désordre qui doit être corrigé périodiquement, alors la société humaine retrouvera ses relations écosociales justes et repartira à zéro.

⁷¹ [...] restaurant la paix entre les gens et guérissant l'hostilité de la nature.

⁷² [...] même ces préoccupations pour cette justice terrestre s'estomperont pour être remplacées par une compréhension cosmogonique et spiritualisée du travail de Jésus comme Messie. Même si la chrétienté affirme être le peuple de la « nouvelle alliance », les concepts d'alliance en relation avec le territoire seront écartés. Le christianisme a remplacé la vision ethnique du peuple juif par une vision impériale et universaliste du « nouveau peuple » de Dieu. Cette réinterprétation fait de la terre promise tout le cosmos et particulièrement cette partie du cosmos dite transcendante à la terre, le « paradis ».

Ainsi, Ruether propose une relecture critique du concept de l'Église comme Alliance. Elle souligne la manière dont ce concept a servi à créer une identité nationale hermétique et non-exclusive dans le discours dominant états-unien. Elle donne l'exemple de la constitution américaine décrivant la nation comme une fraternité élective entre hommes blancs propriétaires. Cependant, elle mentionne aussi comment ce concept a été le vecteur de luttes révolutionnaires comme dans le mouvement anabaptiste : « They saw the church as a redeemed community that stood for countercultural values, such as radical equality of persons, rejection of war and luxury, against the dominant ethos »⁷³ (1992a, p. 215). La théologienne propose une réactualisation de la symbolique du « peuple de l'Alliance » à travers une problématisation de son interprétation dans les mouvements chrétiens, en particulier les courants protestants.

Pour elle, la métaphore de l'Alliance des textes bibliques exprime le rôle que les humains se doivent de jouer dans l'écologie sur Terre. L'Alliance est celle des humains avec tout le vivant, liée par leur source créatrice qu'elle nomme Dieu. Cette symbolique amène à concevoir les relations des humains aux autres formes de vie dans une perspective de soin et de protection. Celle-ci exige un usage limité et responsable de l'environnement naturel ainsi que la capacité à reconnaître que la source de la vie est extérieure au pouvoir humain. L'imagerie de la famille qui l'accompagne contrecarre la vision hostile de la nature non-humaine, le découpage hermétique moderne entre humain et « nature » ainsi que la logique de propriété découlant du vocabulaire capitaliste. Ruether encourage une compréhension de l'Alliance dans laquelle « each [life forms] has its own distinct relation to God as source of life, and not necessarily for our [humans] purposes [...] »⁷⁴ (1992a, p. 227).

⁷³ Ils voyaient l'Église comme une communauté rédemptrice qui revendiquait des valeurs contre-culturelles comme l'égalité radicale des personnes, le rejet de la guerre et du luxe, qui se levait contre l'éthos dominant.

⁷⁴ [...] chaque [forme de vie] a sa propre relation distincte à Dieu, comme source de vie, et ce sans nécessairement être liée à nos objectifs [humains] [...]

Plus encore, elle affirme que « [...] humans must assert a role of explicit guardianship over endangered species »⁷⁵ (1992a, p. 221), c'est-à-dire d'utiliser l'intelligence qui est propre à l'espèce humaine non pas dans une optique de domination, mais plutôt de correction des déséquilibres qu'elle a causés. C'est un mouvement par lequel les humains deviennent promoteurs et restaurateurs de l'environnement naturel. Pour l'auteurice, ce mouvement permet d'ancrer pleinement le sens éthique de la conception biblique des humains comme « à l'image de Dieu ». Dans ces termes, le rôle des humains consiste à agir dans une complète responsabilité: « It is the human species that is accountable to the God of life to care for and protect the vast panoply of life forms produced by millennia of earth's creativity »⁷⁶ (1992a, p. 222). Elle envisage ce rôle humain comme une posture éthique qui doit être pensée de manière contextuelle et qui varie selon les différentes réalités humaines. Dans cette optique, elle formule une réflexion en théologie appliquée, influencée par le matérialisme, qui s'intéresse au mouvement pour les droits des animaux de même qu'au mouvement d'éthique environnementaliste du monde dit occidental. Elle illustre ainsi la manière dont le concept de l'Alliance peut être mis en action.

La seconde tradition à laquelle fait appel l'auteurice, la tradition du Sacrement, s'ancre dans le Nouveau Testament et ses interprétations sont énoncées plus spécifiquement dans le monde catholique. Pour Ruether, cette tradition s'appuie sur une compréhension du Christ comme une manifestation cosmique de Dieu. Le Christ, en tant que symbole, y est l'agent de création et de rédemption du cosmos lié à Dieu, source immanente divine, terreau de la création et la potentialité de guérison ultime rédemptrice (1992a, p.229). La théologienne nomme aussi cette tradition la christologie cosmique. Elle considère qu'une réappropriation de celle-ci peut

⁷⁵ [...] les humains se doivent de remplir un rôle de tutelle explicite envers les espèces en danger.

⁷⁶ C'est l'espèce humaine qui est responsable envers le Dieu de la vie et qui se doit de prendre soin et de protéger la vaste panoplie de formes de vie résultant d'un millénaire de créativité terrestre.

permettre de créer une spiritualité cosmologique, c'est-à-dire une spiritualité qui construit sa cosmogonie en relation étroite avec les découvertes scientifiques. Une spiritualité cosmologique chrétienne permet de rétablir le lien entre religion et science, brisé à partir de la modernité, ainsi que de lier la figure de Gaia, symbole païen d'un divin vivant et matrice du monde, avec la figure du Dieu de l'Alliance.

Pour l'autrice, la christologie cosmique est un pivot du Nouveau Testament, mais elle a été majoritairement ignorée depuis la fin du Moyen-Âge et de la Réforme protestante. Cette tradition est une synthèse chrétienne de ce que l'on peut regrouper sous le terme d'hellénisme oriental, c'est-à-dire les cosmologies des philosophies platonicienne, stoïcienne et péripatéticienne ainsi que des philosophies mystiques dites de « sagesse orientale » trouvées dans la littérature hermétique et « Les oracles chaldaïques » (1992a, p.231). Contrairement au gnosticisme qui émerge de ces mêmes influences, le monde tangible n'est pas vu comme intrinsèquement mauvais. Le cosmos y est plutôt compris comme l'expression d'une divinité immanente « [...] within which humans stood as microcosm to macrocosm »⁷⁷ (1992a, p.230).

La figure du Christ-Logos y est centrale. Elle est le vecteur synthétisant les récits de création et de rédemption dans l'imaginaire chrétien. Elle est le pouvoir d'une nouvelle création renouvelée par et réconciliée à Dieu. Pour Ruether, le Christ fait d'abord référence au Messie, la figure de la pensée apocalyptique juive qui permet libération et renouvellement, principalement dans les Évangiles synoptiques. L'identification du Christ-Rédempteur au Logos cosmogonique apparaît dans les pensées chrétiennes spéculatives. L'autrice mentionne les textes de Paul, l'Évangile de Jean et le Épîtres aux Hébreux (1992a, p.232). Elle affirme que cette figure permet de symboliser trois dimensions de l'être divin : (1) la manifestation de Dieu, (2) la présence immanente

⁷⁷ [...] dans lequel les humains se trouvent être le microcosme du macrocosme.

de Dieu qui crée et soutient le cosmos ainsi que (3) le pouvoir de création qui se manifeste à la fin des temps pour réconcilier les divisions dans le cosmos et du cosmos avec Dieu (1992a, p. 232). Le Christ-Logos est identifié avec la personne historique de Jésus: « His redemptive act “through the blood of the cross” is seen as the paradigmatic manifestation of one and the same divine being of the beginning and the end of “all things” »⁷⁸ (1992a, p. 233).

Ruether présente cette tradition comme une unification des visions du monde de l'eschatologie hébraïque et de la cosmogonie grecque: une compréhension du monde naturel, du cosmos, comme émanant du et traversé par le divin. Comme mentionné précédemment, cette tentative a créé un nœud théologique. Ce nœud a généré plusieurs tensions dans l'histoire des christianismes et celles-ci se poursuivent dans la philosophie en contexte chrétien : « This European quest for a philosophy of nature that united matter and spirit continued to be haunted by the unresolved syncretism in Christianity of Greek and Hebrew thought »⁷⁹ (1992, p.240).

En effet, le concept hébreu de la création place Dieu et les êtres qu'il a créés dans deux règnes. Dieu est immortel et les humains sont mortels, ils sont séparés. Dans la pensée grecque, le cosmos émane de Dieu. Le monde créé, divisé en plusieurs niveaux d'existence hiérarchique, est en continuité ontologique avec le divin. Certains mouvements chrétiens perpétuent la compréhension juive de l'humain comme une union psychophysique, tandis que d'autres, plus influencés par les philosophies grecques, considèrent la corporalité comme non-divine et ont accepté « [...] the Platonic prejudice against “becoming” »⁸⁰ (1992a, p. 234). Ainsi, Ruether cherche à

⁷⁸ Son acte rédempteur « à travers le sang sur la croix » est perçu comme la manifestation paradigmatique de l'unique et même être divin du début et de la fin de « toutes choses ».

⁷⁹ Cette quête européenne d'une philosophie de la nature qui unit matière et esprit a continué d'être hantée par le syncrétisme non résolu dans le christianisme entre les pensées grecque et hébraïque.

⁸⁰ [...] le préjugé défavorable platonicien à l'égard du « devenir ».

se réapproprier cette tradition qui considère le cosmos comme vivant et inséparable de l'existence humaine, se réappropriant la continuité ontologique présente dans les pensées grecques, à partir d'une conception hébraïque de l'humain comme être mortel lié à Dieu à travers la création.

Elle place donc dans sa généalogie les sacrements chrétiens qu'elle considère « [...] paradigmatic of this deeper mingling of body and spirit, renewing the life power of creation »⁸¹ et ⁸² (1992a, p. 235). Par le biais de la pensée d'Irénée, elle retrace l'émergence de cette tradition aux premiers siècles de notre ère et son fleurissement avec les magiciens néoplatoniciens de la Renaissance. À partir du 18^{ième} et 19^{ième} siècle, Ruether considère que trois grandes orientations se dessinent : (1) celle des philosophies de la nature qui cherchent une communion panthéiste et conçoivent la nature comme empreinte d'un divin immanent, près des pensées « païennes », (2) celle des théologies chrétiennes dites « purement bibliques » qui rejettent l'idée d'une présence de Dieu dans la nature et, finalement, (3) celle d'autres chrétiens qui souhaitent restaurer la christologie cosmologique (1992a, p. 240).

Ruether poursuit donc cette troisième orientation en entrant dans le nœud théologique qu'elle a ciblé, liant ce qui a été opposé sous les termes esprit et matière. Elle continue à défricher le trajet historique de cette tradition en faisant le portrait de trois auteurs influents pour les théologies cosmologiques chrétiennes contemporaines. Elle cite la « creation-centred spirituality » de Matthew Fox, la philosophie-paléontologie de Pierre Teilhard de Chardin et les théologies processuelles dérivant de la pensée d'Alfred North Whitehead. Comme l'auteurice le mentionne dans cet ouvrage et dans

⁸¹ [...] paradigmatique de ce profond mélange du corps et de l'esprit renouvelant le pouvoir de vie de la création.

⁸² Bien que l'auteurice donne le nom de « Sacramental Tradition » à son chapitre sur la christologie cosmique et les théologies cosmologiques, elle élabore peu sur l'influence et le rôle des sacrements chrétiens au sein de celle-ci.

son article « Le Dieu des possibles : L'immanence et la transcendance repensées » (2000), sa démarche est apparentée à celle des théologies processuelles mettant l'accent sur la dimension divine de la matière et pointant des avenues prophétiques dans une temporalité ouverte à plusieurs devenirs.

Ainsi, à partir de son ouvrage *Gaia and God* (1992a), Ruether fait de la tradition de l'Alliance et de la tradition du Sacrement deux fondations utilisables pour sa théologie écoféministe. Toujours guidée par la conscience prophétique émergeant des textes bibliques, en particulier du Nouveau Testament, elle s'approprie de manière critique les traditions chrétiennes marginalisées tout comme la tradition dominante.

1.2.3. BRANCHES CRITIQUES POSTCHRÉTIENNES POUR UNE ALLIANCE GLOBALE

Ruether fait appel à plusieurs pensées postchrétiennes au sein de son travail. Celles-ci sont vues comme des philosophies critiques héritières de l'histoire chrétienne. En replaçant la quête de libération dans ses racines bibliques avec le principe prophétique, la théologienne est à même de mettre en perspective les héritages religieux qui ont façonné les pensées révolutionnaires et scientifiques de l'Europe et de l'Amérique du Nord. Dans *Sexism and God-Talk* (1993a), l'autrice comprend les ressources postchrétiennes comme trois grandes branches de pensées critiques qui font leur apparition entre le 18^{ième} et le 20^{ième} siècle : le libéralisme, le romantisme et le socialisme. Elle inclut aussi les féminismes qui naissent de ces mouvements critiques qu'elle catégorise comme le féminisme libéral, socialiste et radical. Ces pensées infusent sa méthodologie, dans ses travaux théologiques comme dans ses analyses de l'histoire religieuse, ainsi que sa pratique en tant qu'activiste académique.

D'un point de vue méthodologique, l'autrice fait entre autres appel à l'exégèse historico-critique de la Bible (Eaton, 2009) en s'intéressant, comme discuté auparavant dans la section sur les traditions antiques préchrétiennes, au contexte d'émergence des textes bibliques et aux sources textuelles antérieures qui les ont influencés. Dans sa recherche d'une spiritualité cosmologique, elle inclut aussi des discussions sur l'histoire de la science appelant à la sociologie de la connaissance (Eaton, 2009) pour inscrire le christianisme dans sa continuité comme dans ses ruptures avec la science moderne occidentale (Ruether, 1992). De plus, dans son analyse écoféministe, elle utilise la paléontologie et l'anthropologie pour comprendre l'émergence des différents modèles de division genré des sociétés humaines, émettre des hypothèses sur les origines du patriarcat et entrevoir des modèles sociaux égalitaires informés de cet historique (Ruether, 1992a).

En plus de ces apports méthodologiques divers, Ruether instaure un dialogue entre différentes pensées critiques postchrétiennes pour faire émerger sa propre théologie. À cet égard, dans *New Women, New Earth* (1983), elle fait appel au socialisme puis elle inclut une réflexion sur le potentiel d'une réappropriation de la psychanalyse et des mouvements écologiques dans une perspective féministe qui échappe au schème libéral individualiste et capitaliste. Ces ressources critiques ainsi que celles nommées dans *Sexism and God-Talk* (1993a) semblent se synthétiser dans *Gaia and God* (1992a). La théologienne puise dans ces traditions, en plus d'engager une discussion ouverte avec la science de l'écologie pour définir sa théologie écoféministe. Ses références à l'écologie profonde (*deep ecology*), par exemple, lient la science de l'écologie à la psychologie et la psychanalyse. De plus, son usage de données empiriques scientifiques sur la destruction de l'écosystème est mêlé à des analyses sociales qui rappellent l'influence du féminisme matérialiste/socialiste sur sa pensée.

L'inclusion de pensées et pratiques révolutionnaires est au cœur du travail de l'autrice. Sa méthodologie comme son activisme sont infusés par les mouvements de libération antiracistes, féministes et écologiques. Pour de nombreuses personnes de la communauté américaine des théologiens et théologiennes, Ruether exemplifie ce qu'est une activiste universitaire (*scholar-activist*) incarnant ce qu'elle nomme elle-même la conscience prophétique (Silverman, von der Horst, Bauman, 2014). Dans la généalogie de sa propre théologie, Ruether place son implication en tant qu'alliée des mouvements pour la libération Noire comme le point naissant de sa réflexion critique (2002, novembre). En effet, son parcours intellectuel a été façonné par son implication militante durant ses études en histoire du monde antique à la fin des années 1950. Cette expérience lui a permis de développer une réflexion sur ses propres privilèges de race et de classe au sein de la société états-unienne. Par contre, c'est plus tard, à son entrée dans le milieu de la théologie universitaire durant les années 1960, largement entourée de collègues hommes sexistes, qu'elle inclut de manière explicite des pensées féministes au sein de son travail (Silverman, von der Horst, Bauman, 2014; Ruether 2002).

Ainsi, ces liens tissés avec les communautés Noires durant sa formation universitaire ont familiarisé l'autrice avec les démarches décoloniales et le processus d'allié·e⁸³. Ruether n'hésite donc pas à utiliser sa tribune, au cours de sa carrière académique, pour donner la parole à des féministes issues de diverses origines : entre autres des *womanists* (chrétiennes afro-américaines), *mujeristas* (hispaniques) et *minjung* (coréennes) développant des théologies au sein de cultures marginalisées (2012b). Elle cite largement leurs travaux dans ses articles et dirige des publications visant à

⁸³ À cet effet, l'article de Denise Couture (1997) dans la revue de *L'Autre Parole* rappelle l'importance des féministes Noires et latino-américaines dans la déconstruction d'une compréhension blanche du féminisme chez Ruether. En lien avec le concept d'éclésiologie et de « Women Church » de la théologienne, Couture situe l'inclusion de références aux travaux de féministes Noires au milieu des années 1970 et celles aux travaux de féministes latino à la fin des années 1970.

regrouper leurs perspectives critiques (1996, 2002). De cette manière, elle entretient des liens étroits avec les théologies de la libération. Prenant leur origine dans la rencontre entre les théologies latino-américaines et la pensée marxiste, les théologies de la libération constituent l'une des bases de sa pratique, alimentant son travail théologique (1983, 1993a) et son enseignement universitaire (Silverman, von der Horst, Bauman, 2014; Ruether 2002). L'autrice cite à cet égard les travaux d'Ivone Gebara, figure importante des théologies écoféministes d'Amérique du Sud (2000).

Elle s'engage ainsi à inclure des points de vue chrétiens marginalisés et à laisser l'espace requis pour que les pensées des personnes opprimées émergent. Cette démarche est nourrie par sa volonté d'assumer la responsabilité (*accountability*) de son héritage catholique issu du monde dit occidental et de transformer les relations de pouvoir qui le traversent. Dans son article « The Development of Feminist Theology: Becoming Increasingly Global and Interfaith » (2012b) écrit en fin de carrière, Ruether explique la manière dont l'évolution des mouvements théologiques des années 1960 aux années 2010 a permis la montée de voix marginalisées, des féministes racisées de diverses confessions, et leur mise en dialogue. Progressivement, des alliances se tissent entre féministes de partout sur le globe, encourageant des dynamiques de soutien, de redistribution et d'écoute. Cette posture va de pair avec celle qu'elle défend au sein de sa théologie écoféministe (1992a). Elle vise le développement d'une conscience globale qui laisse place aux enjeux locaux comme aux dynamiques internationales dans les luttes écologiques, féministes, antiracistes, anti-capitalistes, etc.

Bref, l'inclusion de pensées critiques chez la théologienne permet de nouer sa démarche religieuse et politique en l'inscrivant en continuité avec l'héritage chrétien de libération des opprimé·e·s. Ces branches dites postchrétiennes permettent de construire des alliances dans une perspective holistique : liant diverses cultures et expériences, réconciliant les visions religieuses et scientifiques et mettant en action

une politique spirituelle écoféministe qui prend en compte les oppressions comme des phénomènes interreliés culturellement et matériellement.

CHAPITRE II

ÉTHIQUES ET IMAGINAIRES ÉCOLOGIQUES

Dans les deux prochains chapitres, ma démarche réflexive met en action le concept de *divergences solidaires* développé par Puig de la Bellacasa comme principe herméneutique pour l'interprétation des textes de Ruether et de Starhawk. Ma lecture se concentre davantage sur les orientations convergentes entre les pensées des deux autrices que sur leurs divergences qui, comme je l'ai mentionné dans ma problématique, ont été interprétées de manière polarisante dans l'historicisation des théo(a)logies féministes. Pour développer cette réflexion, le chapitre (2) Éthiques et imaginaires écologiques se divise en trois parties : (2.1) Définir en s'inspirant de la nature, (2.2) Mutualités et non-violence : penser ce qui nous unit, (2.3) Représentations du divin et des divinités : restituer l'expérience. Le chapitre (3) Solidarités et visions, se déploie en deux parties : (3.1) Groupes et pouvoirs : se mouvoir, ensemble et (3.2) Changement de conscience : voir, sentir, nommer. Ce découpage me permet de tisser des liens entre des concepts structurants dans les pensées de chacune des autrices. Ces catégories ont été tracées à partir des concepts repérés dans les lectures de mon corpus en gardant en tête les préoccupations des écoféminismes religieux, plus particulièrement aux États-Unis, mentionnées dans des ouvrages généraux et collectifs sur ces mouvements (Adams, 1993; Christ et Plaskow, 1989, 1992; Dumais, 1993 ; Finson, 1995; Eaton, 2005). Ces cinq grandes thématiques permettent d'esquisser des convergences dans les pensées des deux autrices, c'est-à-dire dresser le portrait d'un

terrain partagé sur lequel se construisent des solidarités dans un processus d'émancipation.

Dans ce chapitre, je m'intéresse aux interrelations entre éthique et imaginaire chez les deux écoféministes. Je me penche d'abord (2.1) sur les définitions développées par les deux autrices pour situer leur réflexion éthique, ensuite (2.2) sur leurs positionnements face à la culture militaire et les stratégies de luttes politiques révolutionnaires et, finalement, (2.3) sur la place de l'expérience dans leurs élaborations écoféministes de représentations du divin et des divinités.

2.1. DÉFINIR EN OBSERVANT LA NATURE

La dimension écologique des pensées de Rosemary Radford Ruether et de Starhawk évolue au cours de l'itinéraire intellectuel des deux écoféministes. Somme toute, leur utilisation de l'écologie s'ancre dans le partage d'une prémisse : une compréhension de la Terre comme un organisme vivant. Ruether fait référence à l'hypothèse de Gaïa⁸⁴ dans sa théologie: « *Gaia* is the word for the Greek Earth Goddess, and it is also a term adopted by a group of planetary biologists, such as James Lovelock and Lynn Margulis, to refer to their thesis that the entire planet is a living system, behaving as a unified organism »⁸⁵ (1992a, p. 4). Starhawk, quant à elle, décrit la Terre comme une Déesse, non pas dans une visée purement anthropomorphiste, mais pour lui reconnaître une conscience qui lui est propre. Dans une entrevue de 2005, elle réfère aussi à cette

⁸⁴ Pour une exploration des liens entre l'hypothèse de Gaïa et l'épistémologie écoféministe voir Anderlini-D'Onofrio, 2004.

⁸⁵ Gaïa est le mot pour la Déesse grecque de la Terre et c'est aussi le terme adopté par un groupe de biologistes de la planète, comme James Lovelock et Lynn Margulis, pour référer à la leur thèse selon laquelle la planète est un système vivant se comportant comme un organisme unifié.

hypothèse : « My conception of the Goddess is a living being who is the earth. She is alive not only in the Gaia-hypothesis sense, but also in the sense of being conscious. And that consciousness may be different from yours or mine, but it is still very real. And we're all part of Her »⁸⁶ (Rigoglioso 2005, p. 7).

Plus encore, deux traits communs semblent se dessiner à travers leurs écrits dans leur référence à l'écologie comprise comme une science du vivant venant toucher à diverses disciplines telles la biologie, les sciences économiques, la psychologie, comme à des aspects plus pratiques comme la permaculture. J'aborderais ces deux traits communs comme deux axes qui s'entrecroisent : l'écologie sert de guide pour l'élaboration d'éthiques écoféministes tout en procurant de nouvelles métaphores pour réfléchir les systèmes. Comme le mentionne Julie Cook (2016), dans le domaine académique, plusieurs philosophes écoféministes ont développé des réflexions éthiques en se distanciant du bagage de militantisme populaire (*grassroots*) et, donc, en se coupant des impulsions premières des mouvements liant féminisme et écologie aux États-Unis. Ruether et Starhawk ont participé à ces mouvements de libération populaires. Toutes deux conservent une proximité avec différentes luttes (Ruether, 1997, 2012b ; Starhawk, 2002, 2015). Leur réflexion éthique se fait donc à partir d'une expérience « de terrain », Ruether enseignant la théologie appliquée et Starhawk faisant partie de plusieurs groupes politiques d'actions directes. De plus, leur sensibilité pour les symboles et l'imaginaire leur permet d'articuler des réflexions imagées qui parlent à la pratique. De cette façon, cet investissement du rapport à la nature permet aux deux autrices de questionner tant les pratiques et les imaginaires associés au monde naturel. Il devient une source d'inspiration pour développer de

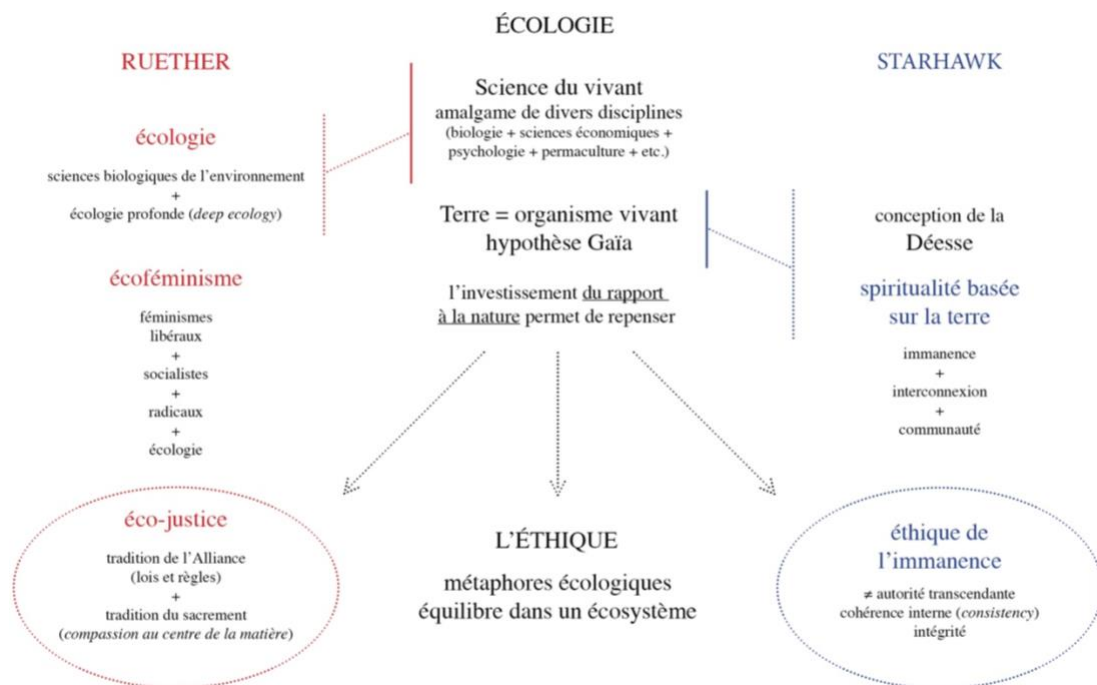
⁸⁶ Ma conception de la Déesse est celle d'un être vivant qui est la terre. Elle est vivante non seulement au sens de l'hypothèse de Gaïa, mais aussi dans le sens d'être consciente. Sa conscience peut être différente de la vôtre ou la mienne, mais elle reste vraiment réelle. Nous sommes tou-te-s une partie d'Elle.

nouveaux rapports entre humains et avec la nature non-humaine, dans les sphères d'engagement politique et religieuse des autrices.

Cette analyse de leurs éthiques écologiques se déploiera à partir du schéma heuristique ci-dessous. Les éléments au centre en noir représentent les bases communes de leur démarche. Les concepts sollicités dans leur argumentaire sont identifiés en rouge pour Ruether et en mauve pour Starhawk.

Figure 2.1.

Schéma heuristique : Définir en observant la nature



2.1.1. RUETHER : L'ÉCOLOGIE, L'ÉCOFÉMINISME ET L'ÉCO-JUSTICE

Dès 1975, dans son ouvrage *New Women/ New Earth* (1983), Ruether propose une lecture féministe qui prend en compte les interrelations entre les oppressions sexiste, raciste et classiste. Cette lecture du paysage social se déploie en écosystème. Elle conclut son ouvrage sur une perspective proprement écologique en affirmant la nécessité de repenser le rapport à la terre en dehors des liens exploitants et productivistes de l'économie capitaliste. Cependant, c'est dans *Gaia and God* (1992a) qu'elle incorpore explicitement la science de l'écologie à sa définition du féminisme. De ce fait, elle emploie le terme *écoféminisme* : « Ecofeminism brings together these two explorations of ecology and feminism, in their full, or deep forms, and explores how male domination of women and domination of nature are interconnected, both in cultural ideology and in social structures »⁸⁷ (1992a, p. 2). Elle définit l'*écologie* à partir de deux mouvements. Celui des sciences biologiques de l'environnement étudie le fonctionnement en interrelation des communautés naturelles de concert avec les sciences socioéconomiques, mesurant ainsi l'impact des activités humaines sur les écosystèmes. Celui de l'écologie profonde (*deep ecology*) est une branche de la philosophie qui s'intéresse aux aspects symboliques, psychologiques et éthiques des rapports des humains avec le monde naturel non-humain. Ces deux explorations de l'écologie permettent de créer des liens soignants envers le vivant dans une logique écoféministe, en reprenant des ressources propres aux mouvements féministes libéraux, socialistes et radicaux. Pour l'auteurice, l'écoféminisme est donc une alliance de l'écologie avec une vision plurielle du féminisme.

⁸⁷ L'écoféminisme rassemble ces deux explorations de l'écologie et du féminisme, dans ces formes profondes et complètes, et explore comment la domination masculine des femmes et la domination de la nature sont interconnectées autant dans l'idéologie culturelle que dans les structures sociales.

Sa démarche dans *Gaia and God* s'articule par déterrage : elle cherche les racines des comportements oppressifs et destructeurs actuels. Elle tente de voir avec le plus de précision possible les ramifications complexes du trajet historique dans lequel elle se situe. Cette prise en compte des interrelations est intrinsèque à la construction éthique qu'elle souhaite développer ; une conception qu'elle synthétise autour du concept de l'*éco-justice* :

If dominating and destructive relations to the earth are interrelated with gender, class, and racial domination, then a healed relation to the earth cannot come about simply through technological “fixes”. It demands a social reordering to bring about just and loving interrelations between men and women, between races and nations, between groups presently stratified into social classes, manifest in great disparities of access to the means of life. In short, it demands that we must speak of eco-justice, and not simply of domination of the earth as thought that happened unrelated to social domination.⁸⁸ (Ruether, 1992a, p. 2-3)

L'*éco-justice* est décrite par Ruether principalement par un recours à deux traditions bibliques qu'elle souhaite réhabiliter dans sa théologie : la tradition de l'Alliance et la tradition du Sacrement, présentées dans le chapitre précédent. Sa vision de la justice convoque plus qu'un simple équilibre social. En suivant la tradition du Sacrement, elle pourrait être qualifiée d'équilibre cosmologique. L'autrice donne l'exemple du Jubilé dans la tradition de l'Alliance comme un guide pour penser cette éthique de l'équilibre qui demande du repos et de la régénération cycliquement et qui s'instaure par des lois écrites adaptées à différents contextes et niveaux de réalité.

⁸⁸ Si les relations de domination et de destruction à la terre sont interconnectées avec la domination de genre, de classe et de race, alors une relation soignante à la terre ne peut être construite simplement à partir de « corrections » techniques. Cela nécessite une réorganisation sociale pour apporter des interrelations justes et aimantes entre les hommes et les femmes, entre les races et nations, entre les groupes présentement stratifiés en classes sociales qui manifestent de grandes disparités d'accès au sens de la vie. Brièvement, cela nécessite que nous parlions d'éco-justice et non pas simplement de domination de la terre comme si cela se produisait de manière non-reliée à la domination sociale.

Pour l'auteurice, historiquement, l'accent mis sur la compétition dans la description de l'évolution de la nature, notamment par les appropriations sociales de la théorie évolutionniste de Darwin, a mis de côté les liens de coopération qui y existent (1992a, p.55). Ces descriptions ont progressivement invisibilisé l'interdépendance inhérente au vivant. C'est cette intelligence du vivant dans laquelle les humains doivent puiser pour construire leurs réflexions éthiques: « Human ethics should be a more refined and conscious version of this natural interdependency, mandating humans to imagine and feel the suffering of the others, and to find ways in which interrelation becomes cooperative and mutually life-enhancing for both sides »⁸⁹ (p. 57). Plus encore, Ruether se réfère à différents principes écologiques comme guides pour l'élaboration éthique : l'interrelation de toutes choses, la coévolution, la notion de cycle et de recyclage, la diversité, un équilibre des interdépendances et la versatilité.

Elle lie certains de ces principes à des imageries spirituelles. Par exemple, l'interrelation de chaque chose exprime la bienveillance (*kindship*) du monde naturel, toutes choses s'imbriquant dans un grand ensemble. Elle fait un parallèle entre cette vision du monde et les philosophies anciennes contemplatives qui croyaient que l'âme humaine provenait d'un fragment d'étoile ou, au sein des traditions chrétiennes, avec la mystique de la nature de François d'Assise. Pour l'auteurice, rendre présente cette bienveillance à la conscience peut faire partie des aspirations spirituelles. La coévolution, elle, s'est exprimée dans les récits bibliques à travers le mythe de l'Éden, rappelant une cohabitation harmonieuse entre divers régimes du vivant. Ruether a aussi recours à des exemples concrets de processus naturels. Elle mentionne la chaîne alimentaire, un cycle étant viable à long terme seulement s'il y a un équilibre des interdépendances. Dans ce cycle, la diversité biologique permet de contrôler les limites de chacune des populations dans un système relationnel complexe et la versatilité de

⁸⁹ L'éthique humaine devrait être une version raffinée et consciente de l'interdépendance naturelle, mandatant les humains à imaginer et à sentir la souffrance des autres, afin de trouver des façons de rendre les interrelations coopératives et mutuellement favorables pour la vie pour les deux côtés.

chaque espèce contribue à leur survie. Ce principe l'amène à questionner l'agriculture de masse et la surconsommation de viande des humains. Un autre exemple est le principe de recyclage dans le cycle de production, consommation et décomposition de la matière. L'autrice suggère que les humains doivent imiter les systèmes de recyclage de la nature afin d'éviter l'accumulation de déchets causant de la pollution. Dans ce système de recyclage, ce qui se décompose, ce qui se meurt, est un allié dans le processus vital. Il est un élément essentiel au renouvellement de la vie par son apport en nutriments à de nouvelles formes de vie organique.

La dimension éthique du projet spirituel de Rosemary Radford Ruether s'exprime par ce concept d'éco-justice dans *Gaia and God* (1992a), mais se nourrit d'une réflexion de longue haleine. Dans son article publié initialement en 1979 « Motherearth and the Megamachine: A Theology of Liberation in a Feminine, Somatic and Ecological Perspective » (1992b), la théologienne faisait plutôt appel à l'appellation *éthique de la réconciliation avec la Terre* pour décrire son éthique écologique. En fait, tout au long de son parcours intellectuel, la théologienne revisite les catégories chrétiennes de bien et de mal ainsi que de péché et de faute. Plus spécifiquement, ce processus réflexif prend la forme de diverses analyses dans ces ouvrages. Dans *New Women/New Earth* (1983), elle s'intéresse aux individus ayant été dépeints comme une incarnation du mal dans l'histoire chrétienne, entre autres les femmes, les personnes juives et les personnes noir·e·s. Dans *Sexism and God-Talk* (1993a), elle se questionne sur la dialectique entre l'identification du mal, comme un état des choses inadéquat, et la production d'alternatives pour remédier à cet état. L'autrice nomme ce mouvement, dans le paradigme chrétien, la quête de conversion. Dans cet ouvrage, elle se réfère aussi aux réflexions du théologien Daniel Maguire⁹⁰ pour nommer cinq manifestations du mal macho-masculiniste dans les cultures patriarcales : la violence ; la hiérarchie et

⁹⁰ Maguire, D. (1982). « The Feminization of God and Ethics ». *Christianity and Crisis* 42(4), 63-64.

l'anti-communautarisme ; la misogynie ; l'abstractionnisme, c'est-à-dire les fantaisies théoriques linéaires impossibles à mettre en lien avec les personnes dont elles font le portrait ; ainsi que le conséquentialisme, qu'elle définit comme une pensée qui vise un but fixe en niant le processus et ses effets. Dans *Gaia and God* (1992a), elle se penche sur les narrations du mal et du péché dans la théologie catholique. Elle synthétise la problématique du mal dans l'histoire chrétienne autour de deux définitions.

La première, celle plus propre à la tradition hébraïque, situe le mal dans le désir de désobéir, les lois permettant de conserver des relations justes dans l'écologie humaine et non-humaine. Cette définition, d'ordre éthique, axe sur la possibilité de choix. Dans celle-ci, les solutions au mal se trouvent dans les limites de l'existence historique. La deuxième est celle découlant de la tradition philosophique grecque hellénistique. Dans celle-ci, le mal est d'ordre métaphysique et la solution se trouve dans un espace transcendant à celui de l'expérience humaine immédiate, en dehors du « corps physique ». Dans la tradition chrétienne, cette deuxième définition s'est traduite dans les idées de péché originel et un au-delà de la mort où le corps, dissout, est séparé de l'âme conçue comme immatérielle.

Ruether rejette cette conception de la finitude humaine et son rapprochement avec le péché. Elle réhabilite la conception hébraïque du mal comme un phénomène historiquement situé de relations injustes. Elle rejette le concept de péché hérité comme un phénomène métaphysique découlant du péché originel. Le péché hérité est le fait que le mal, c'est-à-dire des relations injustes, se reproduit dans des systèmes culturels et d'organisations sociales qui biaisent nos esprits et nos volontés (1992a, p.142). De plus, en s'appuyant sur les sciences de l'écologie, l'auteurice affirme que la tendance à créer de mauvaises relations, injustes et non équilibrées, est une possibilité du vivant : « Yet there is a tendency in the life drive itself in each species to maximize its own existence and hence to proliferate in a cancerous way that destroys its own

biotic support »⁹¹ (1992a, p. 256). Pour Ruether, les bonnes relations sont celles qui se construisent dans un respect des limites et l'équilibre de l'élan de vie de chaque être dans ses communautés de support : « The wisdom of nature lies in the development of built-in-limits through a diversity of beings in interrelation, so that none outruns its own "niche" »⁹² (1992a, p. 256-257). C'est donc cette réactualisation des réflexions théologiques sur le mal en symbiose avec une exploration du concept d'équilibre écologique qui lui permettent d'asseoir son éthique de l'éco-justice.

2.1.2. STARHAWK : LA SPIRITUALITÉ BASÉE SUR LA TERRE ET L'ÉTHIQUE DE L'IMMANENCE

Dès *Spiral Dance* en 1979, Starhawk revendique une spiritualité qui n'est pas en conflit avec la science. La science et la spiritualité sont pour elle deux modes d'appréhension du monde, deux formes de conscience ayant chacune leurs propres limitations. Ainsi, elles peuvent dialoguer afin d'approfondir la compréhension du monde. Par exemple, elle affirme que la spiritualité peut permettre de réfléchir à la dimension éthique de la pratique des sciences et que les découvertes scientifiques peuvent servir de source pour la création de nouveaux mythes. Si chez Ruether l'écologie est présentée comme une fondation, une discipline sur laquelle elle s'appuie pour construire l'écoféminisme, chez Starhawk la référence disciplinaire est moins présente. Cependant, tout comme Ruether, elle dépeint l'écologie comme une conscience. L'écologie est une forme de conscience de l'immanence. C'est une logique qui amène à penser à partir et à faire sur la base que constitue la terre. À cet

⁹¹ Toutefois, il y a une tendance dans l'élan de vie lui-même à ce que chaque espèce maximise sa propre existence et, par conséquent, prolifère d'une manière cancéreuse qui détruit son propre support biotique.

⁹² La sagesse de la nature repose dans le développement de frontières à travers une diversité d'êtres en interrelation pour qu'aucun ne dépasse sa propre niche.

égard, la sorcellerie féministe est décrite comme une religion basée sur la terre (*earth-based religion*) et comme une des manifestations de la dimension intrinsèquement spirituelle des mouvements écoféministes :

Ecofeminism is a movement with an implicit and sometimes explicit spiritual base. Yet to use the term “spirituality” is itself almost misleading, for the earth-based spirituality that influences ecofeminism has nothing to do with systems of thought which divide “spirit” from matter. [...] To say that ecofeminism is a spiritual movement, in an earth-rooted sense, means that it encompasses a dimension that profoundly challenges our ordinary sense of value, that counters the root stories of our culture and attempts to shift them.⁹³ (1989b, p. 174)

Dans cet article, « Feminist Earth-based Spirituality and Ecofeminism » (1989b), elle introduit la dimension éthique de sa réflexion en référant à un changement de valeur apporté par une spiritualité écoféministe. Ce changement s’opère à travers les métaphores structurantes de la culture dite occidentale: « We could describe that shift as one away from battle as our underlying cultural paradigm and toward the cycle of birth, growth, death, and regeneration, to move away from a view of the world as made up of warring opposites toward a view that sees processes unfolding and continuously changing »⁹⁴ (1989b, p. 174). Ainsi, plutôt que la métaphore de la bataille et de la domination, la métaphore de la naissance et des processus vivants permet de mettre de l’avant d’autres valeurs liées à la spiritualité basée sur la terre. Si l’auteur ne définit pas explicitement ce qu’elle entend par écoféminisme comme le fait Ruether, c’est cette définition de la spiritualité basée sur la terre qui permet de saisir l’usage qu’elle fait de l’écologie. Cette définition se déploie dans cet article de 1989, dans l’article

⁹³ L’écoféminisme est un mouvement avec une base spirituelle implicite et parfois explicite. Cependant, utiliser le terme « spiritualité » est en soi presque déroutant puisque la spiritualité basée sur la terre qui influence l’écoféminisme n’a rien à voir avec les systèmes de pensée qui divisent « l’esprit » de la matière. [...] Dire que l’écoféminisme est un mouvement spirituel, dans un sens basé sur la terre, signifie inclure une dimension qui défie profondément notre sens ordinaire de la valeur, qui contre les histoires aux racines de notre culture et qui tente de les transformer.

⁹⁴ Nous pourrions décrire ce changement comme un mouvement qui s’écarte de la bataille vers le cycle de la naissance, de la croissance, de la mort et de la régénération comme paradigme culturel sous-jacent, qui s’écarte d’une vision du monde comme fait d’opposés en conflit vers une vision qui entrevoit ces parties comme des processus faisant leurs cours et continuellement en changement.

« Power, Authority, and Mystery : Ecofeminism and Earth-based Spirituality » (1990) ainsi que dans l'introduction de la réédition dixième anniversaire de *Spiral Dance* (1999). L'autrice articule cette définition autour de trois principes : l'immanence, l'interconnexion et la communauté.

Le principe d'immanence est une manière pour Starhawk de nommer le monde immédiat, la terre et les êtres humains, comme des éléments sacrés; « What that means is that spirit, sacred, Goddess, God – whatever you want to call it – is not found outside the world somewhere – it's in the world: it *is* the world, and it is us »⁹⁵ (1990, p. 73). Ainsi, le monde immédiat a une valeur intrinsèque qui doit être protégée; « When the sacred is immanent, each being has a value that is inherent, that cannot be diminished, rated, or ranked, that does not have to be earned or granted »⁹⁶ (1989b, p. 177). Son positionnement se veut critique de l'héritage qu'elle identifie comme judéo-chrétien occidentale qui a mis un accent sur la transcendance dans un régime dualiste.

Le second principe, la prise en compte des interconnexions, provient d'une logique écologique, de la compréhension de la Terre comme un organisme vivant qui suit l'hypothèse de Gaia (Starhawk, 1990). Il est une façon de voir le monde et une manière d'analyser les systèmes oppressifs actuels. L'autrice considère qu'une conscience des interconnexions se traduit par des gestes de compassion, une mise en acte de notre capacité de sentir avec les autres et de s'identifier à d'autres :

For, through compassion, we can open up a multifaceted view of the world that allows us to begin to understand problems in their true complexity. Compassion allows us to identify powerlessness and the structures that perpetuate it as the

⁹⁵ Ce que cela signifie est que l'esprit, le sacré, la Déesse, le Dieu – peut importe comme vous voulez l'appeler – ne se trouve pas quelque part hors du monde, c'est dans le monde : c'est le monde, et c'est nous.

⁹⁶ Quand le sacré est immanent, chaque être a une valeur qui est inhérente et qui ne peut être diminuée, classée ou hiérarchisée, qui n'a pas à être acquise ou octroyée.

root cause of famine, overpopulation, of the callous destruction of the natural environment.⁹⁷ (1989b, p. 180).

Changer de valeur dans la spiritualité basée sur la terre implique donc de se penser comme humain *dans* la toile du vivant, non séparé de la nature. Ce changement permet de réfléchir à des solutions aux problèmes écologiques et de créer de nouveaux modes de vie qui prennent en compte les potentielles conséquences sur soi comme sur les autres. C'est un refus d'accepter des contrecoups que l'on ne pourrait prendre soi-même.

Le troisième principe, la communauté, est décrit comme le socle qui supporte et permet de faire advenir les changements écologiques et féministes. Il est entendu au sens large, comme la communauté vivante de la Terre, et dans son sens restreint comme la communauté de proximité qui peut prendre la forme d'un *coven* ou d'un groupe d'affinité politique. En intégrant ce principe au cœur de la spiritualité de l'immanence, Starhawk affirme la primauté des structures permettant l'empuissancement de ses membre·sse·s dans le but de créer des relations soignantes envers la Terre et tous ses êtres vivants. Ce principe fait tenir ensemble idées et actions dans un mouvement collectif: « The communities we create must themselves be structured in ways that embody our ideals »⁹⁸ (1989b, p. 184).

Ainsi, sa réflexion éthique s'ancre dans ces trois principes et se nourrit de la pratique de la sorcellerie féministe. Dans *Dreaming the Dark*, elle consacre un chapitre à ce qu'elle nomme l'éthique de la magie ou l'*éthique de l'immanence*. Sa vision éthique

⁹⁷ Par la compassion, nous pouvons nous ouvrir à une vision multifacette du monde qui nous permet de comprendre les problèmes dans leur vraie complexité. La compassion nous permet d'identifier l'impuissance et les structures qui la perpétuent comme les racines de la famine, de la surpopulation, de l'impitoyable destruction de l'environnement naturel.

⁹⁸ Les communautés que nous devons créer doivent elles-mêmes être structurées de manière à incarner nos idéaux.

met au centre une justice ne provenant pas d'une autorité transcendante comme dans certaines interprétations des religions bibliques, mais comme quelque chose que nous pouvons faire, un sens interne, une conscience de la responsabilité de ces actes en mutualité et interrelation :

The conception of justice in Western, patriarchal traditions is a set of absolute laws that transcend the world, that are imposed on the world from outside. The laws, like the God who stands outside the world, are valued out of context, over and above the values of the world, of human feelings, needs and desires. They are the laws of heaven, and must be followed whatever their consequences here on earth – because heaven, not earth, is what we value.⁹⁹ (1982, p. 34)

Sa critique peut être liée à celle que fait Ruether de la conception métaphysique du mal dans l'héritage chrétien décrite auparavant. Pour la sorcière, la conception de la justice héritée des religions qu'elle dit patriarcales transmet un schéma de pouvoir autoritaire coupant les individus de leur pouvoir sur les lois et les règles : « It reinforces the ethic of power-over that teaches us that good people obey the rules. It places rules and authority in a realm beyond question, valued above reason or the evidence of the senses. It allows us to cause pain and suffering quite comfortably in defense of the rules »¹⁰⁰ (1982, p. 34). Qui plus est, son positionnement rompt avec les structures autoritaires, telle celle de l'Église catholique: « Each of us has our own direct line to truth; each of us is her/his own Pope, so nobody can be invested with authority over us. Only those who must bear the consequences of a decision have the right to make it. And those who make decisions must bear the consequences »¹⁰¹ (1982,

⁹⁹ La conception de la justice, dans les traditions patriarcales occidentales, désigne un ensemble de lois absolues qui transcendent le monde et lui sont imposées de l'extérieur. Ces lois comme le Dieu qui se tient hors du monde ont une valeur indépendante du contexte, au-dessus et au-delà des valeurs du monde, des sentiments humains, des besoins, des désirs. Ce sont les lois du Ciel, et elles doivent être respectées, quelles que soient leurs conséquences ici sur terre – car le Ciel et non la terre est ce qui a de la valeur. (Traduction Morbic, 2015, p.80)

¹⁰⁰ Elle renforce l'éthique du pouvoir-sur qui nous apprend que les bonnes personnes obéissent aux règles. Elle place les règles et l'autorité dans un royaume hors de question, dont la valeur est supérieure à celle de la raison ou de l'évidence des sens. Elle nous autorise à créer de la souffrance ou de la douleur en toute bonne conscience pour défendre les lois. (Traduction Morbic, 2015, p. 80-81)

¹⁰¹ Chacune d'entre nous a sa ligne directe vers la vérité, chacune d'entre nous est sa ou son propre pape, et personne ne peut être investi d'une autorité sur les autres. Il n'y a que celles qui doivent supporter les

p. 36). Pour Starhawk, ce rapport au pouvoir implique à la fois le sens sacré de chaque individu, mais aussi l'intégrité et la cohérence interne (*consistency*) comme base de l'éthique de la magie.

La cohérence est décrite comme un alignement entre pensées, images, actions et discours. Plus qu'un principe éthique, elle est une condition même de la magie. Pour utiliser sa puissance, son énergie, qu'elle nomme le pouvoir-du-dedans¹⁰², la cohérence de soi est essentielle :

For power-from-within is the power to direct energy – and energy is directed by the images in our minds and speech, as well as by our actions. If these are consistent, energy flows freely in the direction we choose and we have power. If what we do is at odds with what we say or think, then energy gets blocked or mis-channeled.¹⁰³ (1982, p. 35)

L'intégrité, quant à elle, est conçue comme une forme d'honnêteté envers soi-même qui consiste à être capable de reconnaître les parties positives et négatives de sa personne et à ne pas fuir sous l'impulsion de la peur, ce qui constitue des ombres du soi. L'autrice lie aussi ce principe à la responsabilité de nos choix, c'est-à-dire à la capacité d'identifier voire d'anticiper les conséquences de nos actions, pour permettre de conserver l'intégrité dans ces relations aux autres.

Tout comme Ruether, Starhawk s'inspire de métaphores écologiques pour concevoir son éthique. En effet, elle conçoit l'intégrité dans le contexte de la communauté du

conséquences d'une décision qui ont le droit de la prendre. Et celles qui prennent les décisions doivent en supporter les conséquences. (Traduction Morbic, 2015, p. 82)

¹⁰² Ce concept sera exploré plus en détail au chapitre III dans la section 3.1 *Groupes et pouvoirs : se mouvoir, ensemble*.

¹⁰³ Car le pouvoir-du-dedans est le pouvoir de diriger l'énergie – et l'énergie est dirigée par les images de nos esprits et nos paroles, aussi bien que par nos actions. Si l'ensemble est cohérent, l'énergie flue librement dans la direction que nous choisissons et nous avons du pouvoir. Si ce que nous faisons est aux antipodes de ce que nous disons ou pensons, alors l'énergie se bloque ou dérive. (Traduction Morbic, 2015, p. 81)

vivant; « To be a member of that community means both to be shaped by it and to have responsibility for shaping it – for preserving both its balance and the interplay of diversity and richness of life in its fullest expression »¹⁰⁴ (1982, p. 40). Elle fait ainsi le parallèle entre systèmes écologiques naturels et sociétés humaines dans lesquels la diversité favorise la résilience et l'adaptation. De plus, la mention de l'imbrication dans la communauté, provenant d'une logique écologique, l'amène aussi à se positionner dans l'héritage religieux monastique : « Life, being sacred, demands our full participation. The ethical person engages in life and does not withdraw from it. Our ideal is not monastic seclusion or asceticism, but the fully human life lived in the world, involved in community »¹⁰⁵ (1982, p. 42).

La sorcière décrit un mouvement en balancier entre les choses d'un écosystème comme une danse de la vie qui s'exprime dans des temps cycliques. L'équilibre des interdépendances, comme le nomme Ruether, est mise en parallèle avec le rapport entre la vie et la mort : « Life and death balance each other. They are not a good/bad duality. Life expands; death imposes limitations. When the two forces are in balance, a rich diversity of life-forms can coexist »¹⁰⁶ (1982, p. 38). Ainsi, la mort devient le facteur limitant des possibilités de nouveauté du vivant.

Starhawk se fait en effet critique, bien que d'une manière différente de Ruether, des concepts de bien et de mal. En effet, elle affirme que ces concepts sont profondément ancrés dans des schèmes dualistes exclusifs :

¹⁰⁴ Être un membre de cette communauté signifie à la fois prendre forme par elle et avoir la responsabilité de lui donner forme – pour préserver à la fois son équilibre et les interactions produites par la diversité et la richesse de la vie dans son expression la plus pleine. (Traduction Morbic, 2015, p. 88)

¹⁰⁵ La vie, étant sacrée, demande notre pleine participation. La personne éthique s'engage dans la vie et ne se retire pas. Notre idéal n'est pas la réclusion monastique ou l'ascétisme, mais la vie pleinement humaine dans le monde, impliquée dans la communauté. (Traduction Morbic, 2015, p. 90)

¹⁰⁶ La vie et la mort s'équilibrent. Ce n'est pas une dualité bien/mal. La vie développe; la mort impose des limites. Quand les deux forces sont en équilibre, une riche diversité des formes de vie peut coexister. (Traduction Morbic, 2015, p. 86)

Evil is a concept that cannot be separated from the stories of duality. Power-over, violence, coercion, domination, hurtful as they are, are not evil in the sense of being part of a force in direct opposition to good. Instead, we can see them as mistakes, processes born of chance that spread because they served some purpose, structures that may not have outlived their usefulness. (1982, p. 43)¹⁰⁷

Elle situe ainsi le mal dans la dimension aléatoire du monde ; la capacité du vivant pouvant créer de la nouveauté par des combinaisons exploratoires. L'éthique, en nommant le mal, en disant non, permet de mettre une limite, mais ne nécessite pas nécessairement un schème autoritaire.

Ainsi, les conceptions éthiques des deux autrices s'articulant autour de l'*éco-justice* chez Rosemary Radford Ruether et d'*éthique de l'immanence* chez Starhawk sont toutes deux nourries des apports de la science de la nature. Leurs réflexions respectives sur des rapports féministes et écologiques au monde mettent en relief les interrelations qui unissent les différentes formes de vie et la riche complexité de la toile du vivant. Elles tentent de rompre avec les schèmes d'oppression envers la nature comme envers les différents groupes humains : des schèmes compris comme interreliés historiquement et phénoménologiquement. Elles prônent toutes deux la co-construction de nouveaux rapports entre humains et espèces naturelles non-humaines pour une justice dans tout le monde vivant.

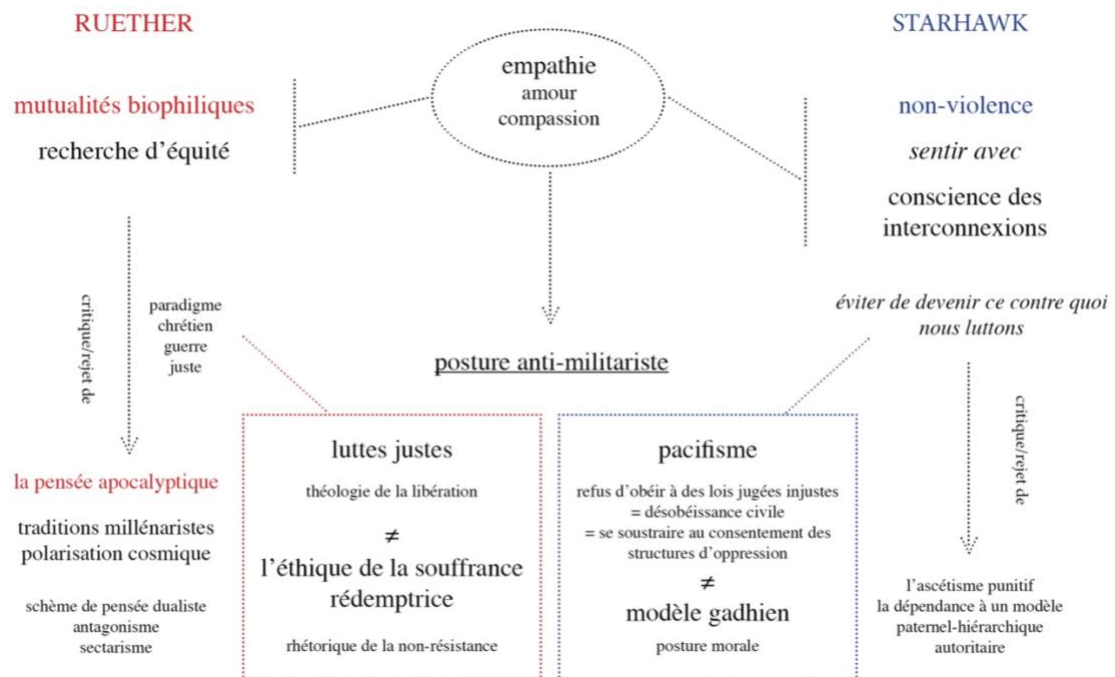
¹⁰⁷ Le mal est un concept qui ne peut être séparé des récits dualistes. Le pouvoir-sur, la violence, la coercition, la domination, même s'ils font mal, ne sont pas le mal dans le sens d'une partie prenante d'une force en opposition directe au bien. Au contraire, nous les voyons comme des erreurs, processus nés d'occasions qui se sont développées parce qu'elles servaient quelque but, des structures qui ont survécu à leur utilité. (Traduction Morbic, 2015, p. 91)

2.2. MUTUALITÉS BIOPHILIQUES ET NON-VIOLENCE : PENSER CE QUI NOUS UNIT

Cette partie de l'analyse se déploiera à partir du schéma heuristique ci-dessous. L'analyse se tisse dans une rencontre entre le concept de *mutualité biophilique* développé par Ruether, en rouge, et celui de *non-violence* tel défini par Starhawk, en mauve. Ces deux concepts permettent de mettre en dialogue leurs processus de déconstruction des héritages spirituels du pacifisme et de la guerre religieuse ainsi que de comprendre la centralité de l'empathie découlant d'une relation profonde à la nature comme principe méta-éthique.

Figure 2.2. :

Schéma heuristique : Mutualités *biophiliques* et *non-violence*



Dans leur recours aux métaphores écologiques, autant Ruether que Starhawk insistent sur les liens qui unissent les différentes formes de vie. Elles souhaitent toutes deux transformer les liens de domination entre hommes et femmes, entre humains et non-humains, entre personnes blanches et personnes racisées. Elles souhaitent défaire les hiérarchies humaines qui structurent les rapports aux vivants. Dans les termes de Ruether, c'est une recherche d'équité:

[...] equity between men and women; between human groups living within regions; equity across human communities globally; equity between human species and all other members to the biotic community of which we are a part; and finally equity between generations of living things; between the needs of those alive now and those who are to come.¹⁰⁸ (1992a, p. 258)

La théologienne emploie le terme *mutualité biophilique* pour décrire la qualité des liens à valoriser entre les formes de vie. Starhawk parle plutôt d'une *conscience des interconnexions*, une attitude menant à la compassion, c'est-à-dire à la capacité de sentir et d'imaginer une perspective autre que la sienne, une perspective humaine comme non-humaine. Cette capacité permet d'identifier les injustices des systèmes sociaux comme de pratiquer la magie. Pour Ruether, la compassion est en quelque sorte un thermomètre pour mesurer la qualité des métaphores employées pour décrire le rapport au divin dans la nature :

Our minds didn't fall from the skies, but are the flowering of organic body and its capacities to know itself. We can touch our fellow beings, and intuit the source of all life and through the lies behind the whole. This contact, though humanly imaged, can be true. Its truth lies in the test of relationships; do our metaphors bear the fruits of compassion or of enmity?¹⁰⁹ (1992a, p. 254-255)

¹⁰⁸ [...] l'équité entre les hommes et les femmes ; entre les groupes humains vivant dans une même région ; l'équité à travers les communautés humaines mondialement ; l'équité entre l'espèce humaine et tous les autres membres de la communauté biotique dont nous faisons partie ; et finalement l'équité entre les générations de choses vivantes ; entre les besoins de ceux qui sont vivants maintenant et ceux qui viendront.

¹⁰⁹ Nos esprits ne sont pas tombés des cieux, mais sont la fleuraison du corps organique et de ses capacités à se connaître lui-même. Nous pouvons toucher nos compagnons vivants et avoir l'intuition de la source de toute vie, celle qui réside sous l'ensemble. Ce contact, bien qu'imaginé humainement, peut être vrai.

De manière similaire à celle de Ruether dans cet extrait, Starhawk valorise une forte connexion au vivant, pouvant se vivre par divers rapports aimants :

Perhaps the ultimate ethic of immanence is to choose to make that relationship one of love, love of self and of others, erotic love, transforming love, affectionate love, delighted love for the myriad forms of life as it evolves and changes, for the redwood and the mayfly, for the blue whale and the snail darter, for wind and sun and the waxing and waning moon; caring love for the Cambodian child, the Haïtian refugee, the farmer in El Salvador, the restless ghetto teenager; love for all the eternally self-creating world, love of the light and the mysterious darkness, and raging love against all that would diminish the unspeakable beauty of the world.¹¹⁰ (1982, p. 44)

Pour ces deux écoféministes, cette transformation des liens, la mise en valeur de l'amour et de la compassion, est essentielle pour faire face à l'horizon de destruction qui plane à cette ère de l'anthropocène. Pour décrire ces formes de destruction, Ruether a recours à l'image des quatre cavaliers de l'apocalypse (1992a). Elle associe les quatre figures à l'explosion des populations humaines, aux dommages environnementaux causés à l'air, à l'eau et au sol, à la misère de croissance des populations pauvres et, finalement, à la militarisation mondiale. La théologienne considère que le militarisme, par son occupation de terres cultivables, majoritairement des terres autochtones colonisées, et sa large utilisation de pétrole est le polluant ultime. De plus, la militarisation des nations entraîne des coûts considérables alors que ces ressources pourraient être investies dans l'aide auprès des populations en famine, dans

Sa vérité réside dans le test des relations; est-ce que nos métaphores portent les fruits de la compassion ou de l'hostilité ?

¹¹⁰ Peut-être l'éthique ultime de l'immanence est-elle de faire de toute relation une relation d'amour; l'amour de soi et des autres, l'érotisme, l'amour qui transforme, l'amour comme affection, l'amour joyeux pour les myriades de formes de vie en évolution et en changement, pour le séquoia et la libellule éphémère, pour la baleine bleue et l'escargot, pour le vent, le soleil et la lune qui croît, et celle qui décline; un amour solidaire de l'enfant cambodgien, du réfugié haïtien, du fermier salvadorien, de l'adolescent sans repos du ghetto; un amour pour le monde entier, éternellement en train de se créer lui-même, un amour pour la lumière et la mystérieuse obscurité, et un amour en colère contre tout ce qui diminuerait la beauté indescriptible du monde. (Traduction Morbic, 2015, p. 93)

l'alphabétisation ou encore pour donner accès à la médecine et l'eau potable. Tout comme Starhawk, activement engagée dans des mouvements altermondialistes d'actions directes non-violentes, Ruether entrevoit la crise écologique comme un événement menant inévitablement à de graves conflits humains. C'est dans ce contexte que les deux autrices développent leurs positions critiques de la militarisation. Par le biais de visions éthiques non-violentes, elles cherchent des rapports mutuels entre humains dans la sphère politique. Se développant à partir d'analyses féministes du pouvoir, leurs réflexions éthiques se construisent en relation critique avec certaines traditions spirituelles ayant prôné le pacifisme ou la guerre sainte.

En effet, dans son article « Guerre et paix dans la tradition chrétienne » (1988), Ruether met en relief la manière dont certaines interprétations de l'Apocalypse mènent à une forme de polarisation cosmogonique, couvrant les ennemis du manteau de la puissance du Mal. Cette pensée apocalyptique polarisante s'est historiquement manifestée lors des croisades médiévales contre les musulman·ne·s, des conquêtes coloniales, de la prise de l'État d'Israël aux Palestien·ne·s et dans la guerre nucléaire :

Ce langage de la guerre sainte a exercé une forte influence sur la rhétorique et l'imagination de la belligérance chrétienne. C'est un langage qui se prête au fanatisme puisqu'il nous invite à regarder « l'ennemi » comme constitué d'ennemis de Dieu et même de démons qui ont perdu toute affinité humaine. Il se prête aussi à la violence extrême en suggérant que l'élimination complète des autres éliminera le mal lui-même. (1988, p. 29)

Ruether propose une reformulation de la théorie de la guerre juste, développée dans la tradition chrétienne par Thomas d'Aquin, qui affirme que la guerre peut se justifier dans certaines circonstances. En fait, la théologienne postule plus précisément qu'il y a des rébellions justes. Dans le prisme de la théologie de la libération, elle affirme que, dans certains contextes, dans les guerres révolutionnaires « [...] les coûts de la lutte armée en vue de créer un système social plus juste représentent un moindre mal » (1988, p. 34). Cependant, elle considère que la puissance des armes développées par

les technologies nucléaires peut non seulement détruire des populations humaines, mais aussi l'équilibre de la biosphère. Ainsi, Ruether vise avant tout une nouvelle éthique de la paix. Elle souhaite développer une éthique « [...] où les distinctions traditionnelles entre pacifisme et défense de la guerre juste n'ont plus cours » et où « l'opposition de principe à toute guerre devient désormais la seule éthique chrétienne et humaine possible » (1988, p. 35). Plus encore, elle affirme :

Il faut chercher les causes de la guerre dans d'injustes rapports de force entre riches et pauvres. Il faut chercher des rapports justes entre tous les humains sur la planète et une éthique soutenable de rapport humain à la biosphère. Faire œuvre de paix au XX^e siècle est devenu la première condition pour assurer à l'avenir la vie sur la terre. (1988, p. 35)

Dans la deuxième partie de son ouvrage *Webs of Power : Notes from Global Uprising* (2002), récemment traduit sous le titre *Quel monde voulons-nous ?* (2015), Starhawk consacre un chapitre à la question de la non-violence dans le contexte du monde dit occidental. Tout comme Ruether, elle cherche une nouvelle voie. Cette voie, qu'elle associe aux Elfes et à la magie selon la ballade de *Thomas the Rhymer*, l'amène à faire une réflexion critique sur les mouvements d'actions directes non-violentes aux États-Unis.

En faveur de la non-violence, Starhawk évoque des arguments stratégiques et psychosociaux. Elle affirme que la lutte armée nécessite presque toujours une forme d'organisation hiérarchique qui entraîne à « [devenir] ce contre quoi nous luttons » (2015, p. 116). Ce que Starhawk souhaite éviter pourrait être mis en parallèle avec la polarisation cosmogonique décrite par Ruether, c'est-à-dire une essentialisation de ce qui constitue « les ennemis » :

Si nous menions cette lutte sur le terrain de la violence, nous risquerions un durcissement de nos esprits qui, lorsque nous aurions gagné, contaminerait le monde que nous créerons, quel qu'il soit. Nous risquerions de remplacer un système brutal par un autre dans lequel les plus impitoyables finiraient par prendre le pouvoir. (2015, p. 117)

Pour la sorcière, le fondement de la philosophie pacifiste est le refus d'obéir à des lois jugées injustes, il s'agit du « [...] consentement à agir et à prendre des risques pour rompre avec le business-as-usual, non par la violence mais par la désobéissance. Le pacifisme n'implique pas un refus de se défendre ou de défendre sa famille contre une attaque violente. Le pacifisme est le refus d'utiliser la violence pour atteindre des objectifs politiques » (2015, p. 123). Par des actions directes, les militant·e·s de la non-violence défient les liens qui font tenir les systèmes de pouvoir autoritaire en se soustrayant « au consentement que demandent les structures de l'oppression » (2015, p. 124).

Pour sa part, Ruether (1988) fait référence à la rhétorique de la non-résistance qui anime les mouvements chrétiens pacifistes :

Le chrétien¹¹¹ est appelé à suivre le Christ en prenant le chemin de la non-résistance au méchant. Au lieu d'infliger la souffrance à ceux qui vous menacent, les chrétiens absorbent la souffrance d'autrui, gardent une attitude d'amour et de pardon à l'égard de ceux qui les haïssent et participent ainsi à l'expiation du Christ pour le péché. Ils ont la confiance que cette attitude d'amour et de paix intérieure attendrira le cœur des violents et provoquera leur conversion, les arrachant à la haine et à la violence. » (1988, p. 30)

Cette éthique de souffrance rédemptrice, selon les termes de la théologienne, trouve ses sources dans les Évangiles :

La guerre y apparaît comme caractéristique d'un monde de pécheur, tandis que la paix est l'essence même du christianisme. Cette paix est, tout d'abord, la paix établie par le Christ entre les humains et Dieu. Cette réconciliation s'exprime dans les relations d'amour entre les chrétiens. [...] La paix chrétienne apparaît comme anticipation du règne rédempteur de Dieu, quand toute dissension aura été surmontée. (1988, p. 30)

¹¹¹ Le masculin a été choisi par le traducteur de cet article pour rendre les propos de l'autrice. En cohérence avec sa pensée, je considère que les formes inclusives auraient dû être employé pour parler de toutes personnes en cheminement chrétien, sans égard au genre.

Starhawk, quant à elle, semble critique de cette éthique de la souffrance rédemptrice qu'elle n'associe pas seulement aux mouvements pacifistes chrétiens, mais aussi à un modèle qu'elle nomme gandhien, un adjectif découlant de la philosophie activiste de l'indien Mohandas Karamchand Gandhi. Deux éléments m'apparaissent centraux dans cette critique. D'abord, la façon dont des figures comme celles Gandhi ou de Martin Luther King peuvent priver d'une forme de pouvoir, en particulier les personnes socialisées comme femmes, lorsqu'elles sont élevées à un rang de martyr ou de saint. Ensuite, le pragmatisme propre à l'autrice qui s'exprime bien dans la formule citée plutôt où elle tente de trouver des moyens d'actions politiques qui ne l'amèneront pas *à devenir ce contre quoi elle lutte*.

Pour l'autrice, les figures de Gandhi et de King, abondamment reprises dans les mouvements d'actions directes non-violentes aux États-Unis comme des icônes, sont problématiques. Elle considère que celles-ci instaurent un mode de *leadership* vertical pouvant entretenir des formes de dépendance à des figures paternelles. Elles reconduisent des schémas de pouvoir hiérarchique qui peuvent brimer l'action, la figer dans un modèle idéaliste. De plus, ces modèles sont repris par les mouvements non-violents sans prendre en compte les contributions des suffragettes ou des femmes quakeresses dans les luttes par l'action directe, effaçant ainsi la contribution des femmes. Plus encore, Starhawk est critique du rapport punitif au corps et à la sexualité puritaine que valorisaient ces deux figures emblématiques. En effet, elle met en garde contre une forme de rigidification de la pensée et des comportements. Elle considère qu'« entretenir une relation punitive avec les besoins de nos corps, c'est adopter une posture de violence envers nous-mêmes qui peut s'étendre à d'autres émotions fortes et passions fortes » (2015, p. 135), faisant d'une posture « non-violente » une posture autoritaire et dominatrice.

L'autrice tente ainsi de montrer la complexité de ce qu'elle décrit comme la posture morale sous-tendue par les mouvements d'actions directes non-violentes. Elle définit cette posture comme l'ancrage dans une foi profonde qui permet de passer à travers des situations de résistance difficiles en accordant une valeur transcendante à la souffrance expérimentée. Starhawk veut mettre en relief la problématique spécifique d'un ascétisme et d'une compréhension transcendante de la douleur pour les personnes socialisées comme femmes. Elle écrit « [...] [nous, les femmes] à qui on a toujours enseigné le devoir de souffrir et de se sacrifier pour les autres. Nous avons été conditionnées à ravalier notre colère, à ne pas riposter, et nous n'avons pas eu le choix de nous abstenir de rendre les coups que nous recevions » (2015, p. 133-134). Ainsi, pour l'autrice la non-violence implique pour les femmes « [...] que nous apprenions d'abord à reconnaître notre colère, à la revendiquer, à nous autoriser nous-mêmes à être puissantes et dangereuses aussi bien qu'accueillantes et compréhensives » (2015, p. 134). Ainsi, elle souligne la manière dont la souffrance peut faire partie du travail de résistance, mais, que son caractère punitif peut aussi nourrir les systèmes de pouvoir qu'il vise à critiquer. Pour elle, la souffrance est à éviter, elle ne doit pas être posée en objectif moral.

En ce sens, elle se fait critique de ce que Ruether nomme la rhétorique de la non-résistance, où les chrétien·ne·s « au lieu d'infliger la souffrance à ceux qui [les] menacent, [...] absorbent la souffrance d'autrui » (1988, p. 30). Starhawk utilise d'ailleurs le terme « absorber », dans un article de 1990, pour critiquer le modèle qu'elle identifie comme gandhien: « Rather than absorb the violence, what we need to do is to find some way to stop it and then transform it, to take that energy and turn it into creative change. Not to take it on ourselves »¹¹² (1990, p. 79).

¹¹² Plutôt que d'absorber la violence, ce que nous avons besoin de faire est de trouver des moyens de l'arrêter et de la transformer, de prendre cette énergie et de la muer en changement créatif. Pas de la prendre sur nous-mêmes.

Quant à Ruether, elle ne formule pas explicitement de critique sur les postures pacifistes dans cet article de 1988. Cependant, par son propre positionnement en faveur d'une refonte des distinctions entre pacifisme et guerre juste, elle semble s'en approprier certains éléments tout en gardant une certaine distance. À cet égard, elle mentionne l'impact des traditions millénaristes sur la plupart des branches chrétiennes pacifistes, tels les quakers et mennonites, attendant une guerre sainte qui ne serait pas menée par les humains, mais par Dieu et ses forces angéliques. Un récit de guerre sainte que Starhawk associe à une narration qui façonne les institutions dites occidentales: « After the Apocalypse comes the Day of Judgement, when the war of the Good Guys with the Bad Guys is ended and each is either Saved or Damned, Making it or Falling, depending on how well they have lived by the truth, the rules, entrusted to the Great Man »¹¹³ (1982, p. 34).

Dans *Gaia and God* (1992a), Ruether situe les racines de ce récit millénariste dans le Livre de l'Apocalypse. Ses interprétations ont donné lieu à divers courants chrétiens, souvent marginalisés, prêchant une pensée apocalyptique. Cette pensée se présente entre autres aux États-Unis à travers le mythe de la terre promise ou la Nation élue. Ruether catégorise deux lignées futuristes ou millénaristes dans le Protestantisme populaire états-unien à partir du 19e siècle : une lignée progressiste formée de chrétiens libéraux et socialistes, où l'Esprit de Dieu est compris comme immanent dans l'histoire et menant à une évolution jusqu'à une paix totale ; puis, une lignée qu'elle qualifie de catastrophiste, formée de sectes et de groupes marginalisés non inclus dans la représentation hégémonique du rêve américain (1992a, p.77-78).

Pour l'autrice, la pensée apocalyptique des traditions millénaristes donne un élan vers la protestation contre un ordre établi. Cependant, Ruether se fait critique du schème

¹¹³ Après l'Apocalypse vient le jour du Jugement dernier quand la guerre du Dieu des bons contre le Dieu des méchants est finie et chacun est sauvé ou damné, est élu ou tombe, selon la manière dont il a vécu vis-à-vis de la vérité et des règles confiées au Grand Homme. (Traduction Morbic, 2015, p. 80)

dualiste qu'implique cette pensée. La logique du « nous et eux », du « bon et mal » ou du « Dieu et Satan » constitue une forme de fondamentalisme. Ces entités comprises comme des êtres différents, comme des substances opposées ou des principes cosmiques sont en opposition de manière absolue. Ce schème implique un postulat où il est possible de s'aligner complètement d'un côté et d'atteindre une forme de pureté. Ruether affirme qu'il peut entraîner l'hostilité sectaire et la violence contre des nations ou des tribus dans une logique du peuple élu calquée sur le mythe d'Israël. Cet élitisme ou cette tendance à l'exclusion peut devenir une source d'animosité raciale, ethnique et religieuse, voire une impulsion aux génocides. Elle soutient que l'imagerie du Dieu apocalyptique comme guerrier tribal et force militaire est une source de l'idéologie de la guerre.

Ruether avance une explication psychosociologique pour expliquer l'attraction qu'exercent ces visions apocalyptiques ; il s'agirait d'une façon de faire face au chaos social qui semble incompréhensible et immuable (1992a, p.81). Bien qu'elle reconnaisse les impulsions qui peuvent contribuer à construire ce type de discours, elle considère qu'il s'agit de formes de raccourcis vers le salut. En effet, ceux professant des discours apocalyptiques dans les traditions millénaristes tendent à se placer du côté de ceux qui seront épargné·e·s dans l'affrontement final.

Dans sa recherche de mutualités, Ruether se fait donc prudente à l'égard des discours découlant des traditions millénaristes. Ils peuvent non seulement attiser la confrontation et entretenir des divisions élitistes dans des conflits humains, mais ils comportent aussi un aspect problématique en ce qui concerne la crise environnementale. Bien plus qu'une « vengeance de la nature », cette crise menace tout le règne du vivant et demande de se mettre en action afin de contrer les impacts des comportements humains destructeurs. Devant le désastre écologique, elle déclare qu'il est essentiel de reconnaître les peurs profondes et les espoirs désespérés qui

constituent ces raccourcis vers le salut : « We must seek to shape an alternative spirituality and ethic that channels these fears and hopes more realistically and more lovingly »¹¹⁴ (1992a, p.84).

Ruether appelle à une forme d'honnêteté envers ses propres émotions afin de mener des luttes politiques dans un pragmatisme compatissant, un peu à la manière dont Starhawk propose de transformer la souffrance découlant des violences systémiques en énergie pour l'action. Si Ruether décrit la colère comme une grâce libératrice dans la déconstruction du sexisme intériorisé pour les personnes socialisées comme femmes (1983), le désir de se réapproprier le potentiel des émotions dans les luttes me semble plus développé au sein de la pensée de Starhawk. En effet, si dans la magie rien ne disparaît, mais que les choses se transforment, les émotions considérées comme négatives peuvent servir de catalyseur vers des actions politiques libératrices. À cet égard, son roman de science-fiction, *The Fifth Sacred Thing* (1993), est un exercice d'imagination qui permet d'entrevoir la manière dont les émotions peuvent constituer des armes pour affronter de manière non-violente des situations de conflit politique.

Dans ce roman, suite à un refus de coopérer avec le régime politique totalitaire des Stewards, la ville de San Francisco s'est politiquement organisée sous forme de groupes non-hiérarchiques. Depuis des années, les décisions politiques sont prises par consensus. Toutefois, cet ordre politique est menacé alors que les habitant·e·s apprennent une potentielle attaque armée provenant de Los Angeles, renommée Angel City après la prise de pouvoir des Stewards. San Francisco ne possède aucune technologie de défense ni d'armée organisée. Lors de leurs réunions politiques ponctuelles, les habitant·e·s doivent réfléchir à des stratégies de défense face à cette menace. Maya, une femme âgée, prêtresse et sorcière, fait part d'une vision qu'elle a

¹¹⁴ Nous devons chercher à construire une spiritualité et une éthique alternative qui canalisent ces peurs et ces espoirs avec plus de réalisme et d'amour.

eue en rêve. Suite à sa participation à un rituel juif de la Haggadah, le prophète juif Elijah lui est apparu en lui demandant son aide. Élevée dans la tradition juive, mais ayant passé sa vie à être porte-voix de la spiritualité de la Déesse, elle se fait réfractaire devant cette apparition. Maya lui fait une scène, l'accusant de n'avoir été d'aucune aide contre les violences faites aux femmes. Elle décrit ces dernières comme les porteuses des traditions juives, celles qui ont historiquement perpétué les mystères sacrés non par les textes, mais plutôt par la préparation de la nourriture pour chaque rituel. Pour répondre à sa colère, Elijah lui pose cette question: « What happens to the enemy who is invited to share the feast? Does the enemy not transform? »¹¹⁵ (1993, p. 217). Cette question du prophète, comme un signe qui vient pointer à Maya sa propre animosité, l'amène à s'ouvrir. La vision d'Elijah s'évanouit sur ces paroles: « Tell your enemies this: "There is a place set for you at our table, if you will choose to join us" »¹¹⁶ (1993, p. 218).

Lorsque Maya partage cette vision lors de la réunion, celle-ci provoque plusieurs échos, plusieurs craintes, mais elle inspire une proposition au conseil de défense de la ville :

That we do not aid them or cooperate with them in any way. That we don't insult or antagonize individuals, but refuse to obey any order or command. If they attempt to destroy something of ours, we physically but nonviolently block them. And yes, we like Maya's suggestion, that we offer them place at our table. And mean it. Certainly there is room here of more people, should some of them wish to settle.¹¹⁷ (p. 242)

¹¹⁵ Qu'arrive-t-il à l'ennemi qui est invité à partager le festin ? L'ennemi ne s'en trouve-t-il pas transformé ?

¹¹⁶ Dis cela à tes ennemis : « Il y a une place de disponible pour vous à notre table si vous souhaitez nous rejoindre. »

¹¹⁷ Qu'en aucune façon nous ne leur venions en aide ou ne coopérons avec elleux. Que nous n'insultons pas ou que nous n'antagonisons pas quiconque, mais que nous refusions d'obéir à tout ordre ou commandement. S'ils tentent de détruire quelque chose qui nous appartient, que nous les bloquions physiquement, mais de manière nonviolente. Et oui, comme le suggère Maya, que nous leur offrions une place à notre table. Sincèrement. Il y a certainement de la place pour plus de gens ici si certain·e·s d'entre elleux souhaitent s'installer.

C'est la stratégie que la ville décide d'adopter face à l'attaque. Tout au long du roman, Maya, comme les autres personnages du roman, seront appelés à remettre en question cette position pacifiste et à en expérimenter les limites. Bird, le petit-fils de Maya, se trouve obligé, après des jours de torture, de céder à une forme de coopération pour sauver une jeune fille de son voisinage du viol collectif, de la torture, voire de la mort. Les raisons l'ayant mené à coopérer étant gardées secrètes par l'armée qui le tient en otage, Bird sera considéré comme un traître par plusieurs des habitant·e·s de la ville. Bird sera amené à réfléchir sur des moyens de naviguer au sein de ses structures hiérarchiques afin de sauver ses proches, mais aussi se préserver des dynamiques de pouvoir macho-masculiniste au sein de l'armée. Madrone, guérisseuse, proche aidante de Maya et compagne de Bird, se trouve confrontée à son incapacité à soigner un homme qui a déserté l'armée après avoir tué une famille entière. Elle devra apprivoiser sa haine et revisiter son histoire personnelle afin de pouvoir aider cet homme. La rencontre avec ce soldat deviendra une manière de cheminer dans son propre parcours de guérison, elle-même ayant été traumatisée par le meurtre de sa mère dans une guerre.

Si cette stratégie a une certaine efficacité, plusieurs soldats décidant de déserté l'armée, elle n'est pas sans faille. Plusieurs personnes sont tuées, causant souffrance aux victimes comme à leurs proches. Malgré ces difficultés, la ville décide de se camper dans cette position, refusant d'entrer dans une dynamique de polarisation avec les soldats qui occupent la ville. Pour répondre à toutes ces morts, les habitant·e·s décident de hanter les tueurs. Lily, une des femmes sur le conseil de Défense, formule cette proposition lors d'une réunion politique :

I'm suggesting that we try to face the killers with the consequences of their actions, make their victims real to them. That we follow them, tell them stories about the ones they have shot down, never leaving them alone but continuing to

offer them a place at our table. [...] it is time for us to become more active, more confrontational.¹¹⁸ (p. 412)

Cette proposition s'inscrit dans une perspective éthique et spirituelle. Elle fait un lien avec les réflexions de Starhawk dans ses écrits théoriques sur les mouvements d'actions directes non-violentes. Cependant, telle qu'insérée au sein de la forme romanesque, la proposition devient un exercice d'imagination ; une forme d'utopie qui ouvre des perspectives sur des possibilités différentes de réagir et de se penser dans une situation de violence. Au sein des descriptions de l'autrice, les ambivalences qui habitent les personnages et la complexité des émotions que suscitent leurs quêtes sont mises en relief. La dimension affective peut soulever un jeu d'identification aux personnages et ainsi permettre de faire émerger une autre forme de conscience des enjeux soulevés par la situation décrite.

Suite à cette proposition, tout juste citée, le personnage de Lily affirme: « We must continue to reach for their humanity, to believe that within the worst of the murderers lies some spark of the fifth sacred thing. If we reach that, we will find victory even in death »¹¹⁹ (p. 413). En écho avec les écrits théoriques de Starhawk et en dialogue avec l'éthique développée par Ruether, cette proposition me semble être un refus d'entrer en relation antagoniste avec d'autres êtres humains, même si ceux-ci nous attaquent. Cela semble une tentative de trouver des manières de réintroduire des liens compatissants dans une dynamique de violence et de confrontation extrême. Dans ce contexte, la cinquième chose sacrée, donnant son nom au roman, peut être comprise comme une capacité de connexions et de rapports de mutualité, une forme de

¹¹⁸ Je suggère que nous tentions de faire face aux tueurs avec les conséquences de leurs actions en rendant leurs victimes réelles à leurs yeux. Que nous les suivions, que nous leur racontions des récits à propos de ceux qu'ils ont tué·e·s, en ne les laissant jamais seul·e, mais en continuant de leur offrir une place à notre table. [...] c'est le moment pour nous de devenir plus actifs et actives, plus provocateur·e·s.

¹¹⁹ Nous devons continuer à tenter d'atteindre leur humanité, à croire que même à l'intérieur du pire des meurtriers résident encore quelques étincelles de la cinquième chose sacrée. Si nous atteignons cela, nous trouverons la victoire même dans la mort.

conscience spirituelle inscrite elle-même dans une compréhension écologique du monde :

All people, all living things, are part of the earth life, and so are scared. No one of us stands higher or lower than any other, only justice can assure balance: only ecological balance can sustain freedom. Only in freedom can that fifth sacred thing we call spirit flourish in its full diversity.¹²⁰ (Starhawk, 1993, p. i)

Bref, par une lecture conjointe des réflexions des deux autrices sur la culture militariste et son héritage religieux ainsi que sur les pratiques de résistance, émerge une compréhension éthique non-violente et anti-militariste. Ruether et Starhawk mettent au centre la capacité humaine à sentir pour rappeler ce qui unit et ce qui peut permettre de résoudre les situations conflictuelles. Cette centralité de l'empathie se veut active tant à une échelle politique de guerre que dans les rapports individuels. En effet, pour les deux autrices, la demande de mettre fin aux organisations militaires va de pair avec le fait de refuser d'entretenir des relations autoritaires et antagonistes avec les autres et soi-même. Leurs réflexions encouragent à mettre en application cette éthique tout d'abord dans les cercles militants au sein de luttes justes. Ancrées à la fois dans une vision spirituelle et dans plusieurs héritages religieux, les autrices rappellent les luttes révolutionnaires et radicales de l'histoire états-uniennes. Elles visent ainsi à faire perdurer les luttes féministes, écologistes et anti-racistes, les mouvements provenant du peuple (*grass-roots*), dans une perspective holistique non-violente.

¹²⁰ Tout le monde, toutes les choses vivantes sont une part de la vie terrestre et sont donc sacrées. Personne ne se trouve en haut ou dessus de quiconque, uniquement la justice pour assurer l'équilibre: uniquement l'équilibre écologique peut soutenir la liberté. Uniquement dans la liberté peut fleurir dans sa pleine diversité le cinquième élément sacré que nous appelons l'esprit.

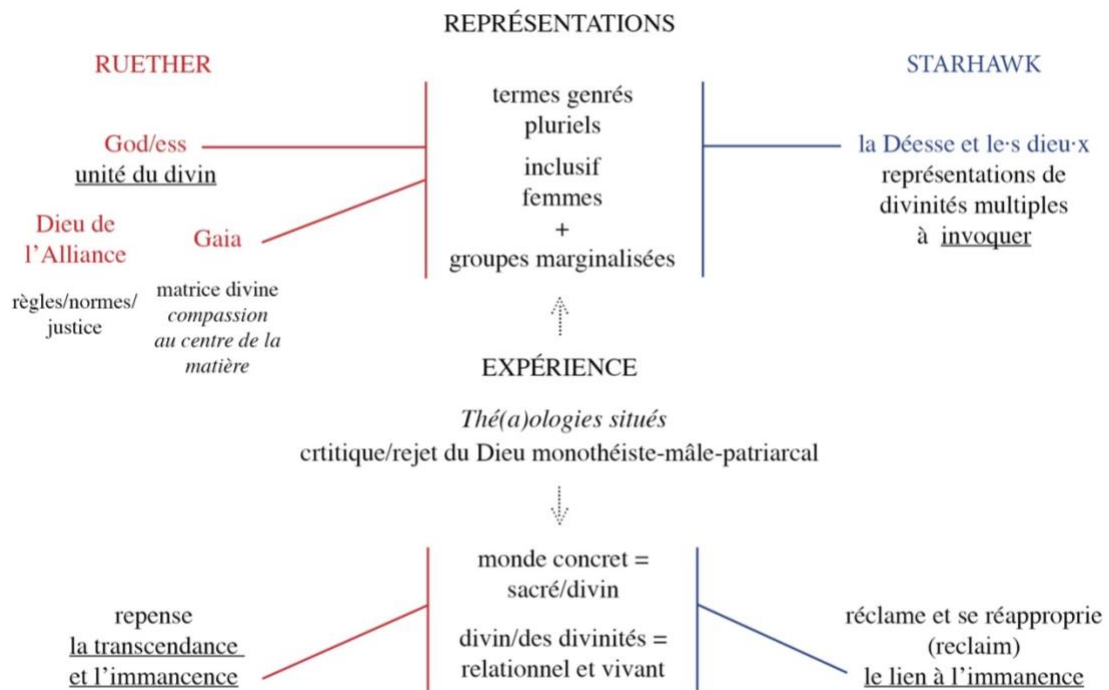
2.3. REPRÉSENTATIONS DU DIVIN ET DES DIVINITÉS : RESTITUER L'EXPÉRIENCE

Comme le démontrent l'appropriation par Ruether de l'imagerie des quatre cavaliers de la destruction de l'apocalypse ou encore le développement réflexif de Starhawk dans son roman *The Fifth Sacred Thing* (1993), le pouvoir politique de l'imaginaire occupe une place significative chez les deux autrices. En puisant dans l'espace des représentations, elles articulent des réflexions éthiques fluides dans l'action et qui s'immiscent dans les rêveries. Si elles se frottent à diverses imageries, toutes deux s'interrogent sur l'impact des représentations du divin ou des divinités découlant des cultures patriarcales sur les femmes et les personnes marginalisées ainsi que sur nos rapports à la nature. En tant qu'image du pouvoir, les images d'un dieu monothéiste, des dieux ou des déesses au sein de cultures antiques opèrent un découpage qui affecte inévitablement l'ordre social. Dans leur processus, les deux écoféministes tentent de se défaire de l'effet totalisant et oppressif de certaines représentations par une déconstruction de celles-ci. Plus encore, leur appropriation féministe d'imaginaires spirituels leur permet de développer des visions alternatives du pouvoir et traduire de nouveaux rapports au sacré.

Cette analyse de leurs réappropriations féministes des représentations du divin et des divinités se déploiera à partie du schéma heuristique ci-dessous. Je me référerai aux conceptions du divin explorés par Ruether, en rouge, et par Starhawk, en mauve. Au centre, sont inscrits les éléments communs à leur démarche théo(a)logique que j'ai identifiés. Finalement, au bas du schéma, j'ai précisé comment leur position se différencie en rapport à l'héritage du Dieu dit-transcendant patriarcal.

Figure 2.3.

Schéma heuristique : Représentations du divin et des divinités



Si les conceptions du divin et la manière d'en formuler des représentations semblent diviser les deux autrices dans les débats des théo(a)logies (éco)fémistes (Coleman, 2005 ; Klein, 2013), certains éléments de leur processus féministe peuvent être mis en parallèle. À cet égard, un élément qui peut permettre de tisser des liens entre paradigme que l'on pourrait dire plus proprement chrétien et néopaïen semble être la notion d'expérience. La revalorisation de l'expérience des femmes semble être une préoccupation au cœur des luttes féministes qui s'actualisent par des théologies aux approches anthropologiques ou phénoménologiques tant dans le contexte chrétien que néopaïen (Couture, 2006; Christ, 1978, 1989). Qui plus est, la revendication d'une autorité de l'expérience des femmes est l'une des problématiques alimentant le

développement des épistémologies féministes à la fin des années 1970 et au courant des années 1980 (Haraway, 1988; Puig de la Bellacasa, 2012). Rosemary Radford Ruether et Starhawk sont indéniablement affectées par ces mouvements politiques et ces courants de pensée (Dumais, 1993). En ce sens, il me semble important de contextualiser la manière dont ces deux autrices font appel à l'autorité de l'expérience dans le contexte de la production de leur pensée.

Ruether s'inscrit dans un milieu historiquement réservé aux hommes : le domaine de la théologie catholique. Elle est confrontée à un univers où le divin est représenté en termes et en traits masculins. Pour l'autrice, cette image exclusivement masculine de Dieu doit être comprise comme : « [...] une tendance idéologique qui reflète la sociologie des sociétés patriarcales, sociétés dominées par les chefs de famille propriétaires » (1981, p. 91), une tendance qui « [...] sert de pilier central à la structure de domination patriarcale » (1981, p. 94). Décrite comme un créateur et un législateur, cette image de Dieu légitime le statut secondaire des femmes : « [...] quand Dieu est projeté dans l'image d'un sexe, plutôt que des deux sexes, et dans l'image de la classe dirigeante de ce sexe, alors cette classe d'hommes apparaît comme celle qui possède l'image de Dieu sur un mode primaire » (1981, p. 94).

Dans son ouvrage phare sur la théologie féministe, *Sexism and God-Talk* (1993a), Ruether pose les prémisses d'une herméneutique féministe qui met en relief la place de l'expérience. Pour la théologienne, l'expérience est le début et la fin du cercle herméneutique. Les symboles, les lois et les formules permettent d'interpréter diverses expériences humaines, tant celles du divin, que celles que nous avons de soi-même, de la communauté et du monde. Le caractère révélateur des symboles est constamment mis à l'épreuve. Si un symbole contenu dans une tradition ne permet plus de rendre une expérience significative, celui-ci finit par disparaître ou s'altérer pour prendre un sens nouveau. Cette relation que Ruether qualifie de dialectique entre l'expérience et

les systèmes symboliques tend à être maintenue unilatéralement par les systèmes d'autorité, telle la théologie catholique. En tentant d'imposer les interprétations des symboles, ces structures autoritaires tentent aussi de dicter ce qui peut être expérimenté.

Si les images du divin qui peuplent l'imaginaire chrétien sont masculines, c'est entre autres parce que les femmes ont été mises à l'écart de la sphère de la théologie par des systèmes autoritaires des sociétés patriarcales. Du même coup, il est difficile pour les femmes d'actualiser les symboles dans leur propre expérience. Pour l'autrice, la particularité des théologies féministes ne réside donc pas simplement dans sa base expérientielle, mais dans l'affirmation de la *pleine humanité* des femmes pour elles-mêmes. Ainsi, en se réappropriant le pouvoir de faire de la théologie et le pouvoir de traduire leurs expériences spirituelles à travers l'imaginaire religieux, les femmes accèdent à une existence plus entière et plus authentique. Ruether considère donc que les images du Dieu doivent traduire une pluralité d'expériences, celles des femmes comme celles des hommes, mais aussi celles des gens du peuple et non uniquement de ceux détenant le pouvoir politique et social.

Starhawk, quant à elle, apparaît consciente de la manière dont le milieu théologique a historiquement écarté et dévalorisé les expériences des femmes. S'inscrire dans un mouvement de réappropriation de figures féminines au sein de la spiritualité de la Déesse constitue pour l'autrice un choix avant tout politique. Il s'agit pour elle d'une forme de retour de balancier pour parer aux siècles d'invisibilisation des femmes dans la sphère religieuse. Dans *Spiral Dance* (1999), elle fait référence à l'article phare de la théologienne féministe Carol P. Christ « Why women need the Goddess » (1978) qui utilise une approche phénoménologique pour pointer les effets psychologiques et politiques de la représentation de la Déesse sur la spiritualité des femmes. Starhawk se situe en continuité avec la démarche de Christ en faisant référence à ce passage de l'article: « The simplest and most basic meaning of the symbol of Goddess is the

acknowledgment of the legitimacy of female power as a beneficent and independent power »¹²¹ (Christ, 1978, p. 4).

Ainsi, la place de l'expérience dans la pensée de Starhawk est liée à la primauté de l'image de la Déesse dans une perspective féministe, mais aussi à l'association de cette image avec ce que la sorcière associe à la sphère de l'immanence. L'autrice réagit à l'héritage religieux qui a placé la plus haute valeur dans la possibilité d'une vie après la mort et dans un rapport restrictif à la sexualité. Elle insiste donc sur la dimension sacrée des expériences liées à la maternité et aux cycles menstruels, la sexualité non-reproductive et l'érotisme, l'expérience corporelle immédiate de soi-même et de l'environnement, aux productions du corps humain, de la naissance d'un enfant aux excréments, ainsi qu'à toutes activités quotidiennes. En faisant de l'immanence un principe fondamental de sa conception de la spiritualité basée sur la terre, elle propose une vision écoféministe qui place la valeur spirituelle dans la vie présente dans toute sa complexité. Elle tente d'éviter de placer une valeur absolue dans une projection idéale déconnectée de l'expérience.

Cependant, comme le démontre la démarche de Ruether, la valorisation de l'expérience des femmes au sein de la réflexion théo(a)logique ne saurait se restreindre à une réappropriation de la sphère associée à l'immanence comme le suggère la lecture de Starhawk. Dans son article, traduit sous le titre « Le Dieu des possibles : L'immanence et la transcendance repensées » (2000), la théologienne affirme :

Ceux qui s'intéressent à l'écoféminisme assèment souvent que toute idée de transcendance est erronée. La vision transcendantale de Dieu est intrinsèquement patriarcale, aliénante et coercitive. La vision transcendantale de Dieu signifie un Dieu hors du monde et régnant sur lui d'en haut, et non un Dieu présent dans le monde. La transcendance est la projection sur Dieu des

¹²¹ La signification la plus simple et la plus fondamentale du symbole de la Déesse est la reconnaissance de la légitimité du pouvoir des femmes comme pouvoir bienfaisant et indépendant. (Traduction Éditions Camobourakis, 2016, p.89)

modèles sociaux d'oppression des femmes, des pauvres et de la terre. (2000, p. 46)¹²²

Ce commentaire, que l'on pourrait facilement associer aux réflexions de Starhawk, vise à introduire son propre positionnement et celui qu'elle attribue aux féministes chrétiennes. Ruether déclare que les théologies féministes chrétiennes tentent de ne pas disjoindre l'immanence et la transcendance de manière dualiste, comme elles l'ont été historiquement, mais cherchent plutôt à maintenir ce qui a été associé à ces deux sphères ensemble. Cette recherche passe entre autres par l'expression d'un Dieu holistique, d'un Dieu de la libération et d'un Dieu des nouveaux possibles « [...] qui ne se modèle pas sur le dualisme du mental contre le corporel, de l'esprit contre la matière, du masculin contre le féminin. [...] qui puisse nous libérer du patriarcat, nous affranchir des systèmes opprimants du monde qui nous entoure, systèmes qui ont fait et font encore tellement partie de notre histoire humaine » (2000, p. 48-49). La théologienne affirme que les dualismes hérités dans le langage théologique, tels ceux de l'immanence et de la transcendance, « [...] dénaturent la tension foncière dans l'existence humaine entre ce qui *est* actuellement et ce qui *devrait être*, entre l'existence présente dans ses distorsions opprimantes et les possibilités libératrices » (2000, p. 49).

En s'inspirant des écrits de la théologienne féministe allemande Dorothee Sölle, Ruether décrit la transcendance de Dieu comme une liberté radicale « [...] à l'égard de tous les systèmes humains de perversion, de péché et de mensonge opprimants » (2000, p. 49) et l'immanence de Dieu comme « [...] la présence libératrice de Dieu en nous et à travers nous qui nous donne de pouvoir nous dégager de cette réalité opprimante du péché et du mensonge » (2000, p. 49). Elle propose ainsi, à partir de la

¹²² Cette traduction française utilise ici un terme masculin pour rendre la conception du divin. Je critique ce choix qui ne rend pas convenablement la pensée de Ruether.

pensée de la féministe bouddhiste Rita Gross, de penser la transcendance et l'immanence « [...] comme des expériences subjectives plutôt que d'y voir des caractères objectifs ontologiques du divin » (2000, p. 50).

Pour Ruether, les expériences de la transcendance peuvent être décrites comme des exaltations permettant de se penser autrement, de se transformer et de se libérer des schémas oppressants vécus. La théologienne associe ces expériences à la fois à une impression de dissonance cognitive et à une connexion profonde à soi-même :

Les expériences transcendantales ont intrinsèquement le caractère de dons merveilleux : inattendues, imméritées, gracieuses. Elles nous viennent d'« au-delà » le lieu où nous sommes, nous mettant pourtant en contact avec ce que nous sommes de manière plus vraie. Elles sont une grâce divine et notre « nature » plus vraie. (2000, p. 50-51)

Ce que la théologienne décrit comme les expériences d'immanence, c'est-à-dire « [...] faire l'expérience du divin comme source de sacrée de la vie quotidienne en nous et autour de nous » (2000, p. 51), se rapproche des expériences sacrées que Starhawk souhaite réhabiliter. Cependant, Ruether, en suivant la démarche de Gross, considère que « "l'immanence prématurée" est dangereuse, en particulier pour les femmes, parce qu'elle risque de sacraliser les modèles très oppressifs dont nous avons besoin de nous libérer » (2000, p. 51). L'autrice souhaite ici mettre en relief la nécessité pour les personnes socialisées comme femmes de remettre en question les rôles et schèmes dans lesquels elles ont évolué. Considérant que les femmes sont culturellement associées à un travail de reproduction et ramenées à la sphère de la quotidienneté, la théologienne tend à valoriser un parcours d'expériences transcendantales comme un passage obligé.

Si, dans le prisme de Ruether, les expériences de transformation et de libération sont de l'ordre de la transcendance, certains éléments de la pensée de Starhawk peuvent être lus en dehors du régime de l'immanence sur lequel la sorcière met l'accent. En effet, dans *Spiral Dance*, la sorcière décrit la Déesse comme un symbole permettant

de « se délivrer de l'esclavage »¹²³, d'êtres tou·te·s égales et égaux dans le cercle rituel ou de se défaire de présupposés enfermants. Les termes de l'autrice peuvent faire écho à ceux de Ruether, décrivant une transcendance qui s'exprime dans l'horizon social et historique :

The Goddess is the liberator, and it has been said that “Her service is perfect freedom.”¹²⁴ She is the liberator because She is manifest in our deepest drives and emotions, which always and inevitably threaten the systems designed to contain them. She is love and anger, which refuse to fit comfortably into the social order.¹²⁵ (Starhawk, 1999, p. 109).

Pour Starhawk, le pouvoir transformateur voire transcendant des symboles se situe dans leur potentiel affectif. Le symbole a la capacité de nous mettre en contact avec certaines de nos émotions et nos ressentis avec une profondeur qui donne le sentiment d'être chez soi dans tout son être. Ce pouvoir transformateur s'expérimente non par l'imitation des représentations, mais pas une appropriation de celles-ci. À cet effet, l'autrice appelle à repenser à la fois les distinctions hermétiques de genre et le schème hétéronormatif dans les « vieux mythes » des grandes religions monothéistes ainsi que dans ceux de la sorcellerie : « The old myths – even those of the Craft – often seem too firmly heterosexual, based on a vanished world in which everybody comes neatly coupled, two by two, like animals in the Ark » (1982, p. 84).

¹²³ Si cette métaphore de libération de l'esclavage s'inscrit en continuité avec les textes de l'Ancien Testament de l'héritage juif de la sorcière, il me semble toutefois important de noter que l'analogie entre esclavage et sexisme ou oppression de genre constitue un raccourci. À cet effet, plusieurs féministes, en particulier des féministes latinos et afro-descendantes, ont critiqué le biais raciste qu'implique cette métaphore dans les analyses féministes. Voir hooks, 2015; Simons, 1979.

¹²⁴ Dans Graves R., *The White Goddess* (1966).

¹²⁵ La Déesse est la libératrice et il est dit que « Son service est la liberté parfaite ». Elle est la libératrice parce qu'elle se manifeste dans nos impulsions et émotions les plus profondes qui menacent toujours et inévitablement les systèmes destinés à les contenir. Elle est l'amour et la colère qui refuse d'entrer confortablement dans l'ordre social.

Au sein de la sorcellerie féministe, elle ne souhaite pas créer une structure parallèle à celles des religions dominées par un « Dieu le Père », une simple inversion de genre¹²⁶ (1999). Elle cherche à s'inscrire dans un système de divinités mixtes qui sortent de la hiérarchie sexuelle. Ainsi, elle critique la manière dualiste de concevoir les genres ou la polarité hermétique entre la figure de la Déesse et celle du dieu :

Images of God should not be seen as dualistically assigning power according to gender. Instead, they are a way of thinking-in-things about questions of sameness and difference. In a culture in which gender is the primary division, we need images of both genders to enable us to come into all of our powers.¹²⁷ (1982, p. 85-86)

Ainsi, l'autrice fait le pari que des représentations variées des divinités peuvent permettre aux individus de sortir des rôles dans lesquels iels ont été socialement conscrit·e·s. Considérant que les représentations du divin s'insèrent dans un arrangement culturel, la sorcière valorise une pluralité des formes genrées, manifestant ainsi une intention comparable à celle de Ruether qui souhaite que les représentations du divin parlent aux expériences des femmes comme à celles des hommes. Même si Starhawk considère que le genre est une construction dualiste qui façonne grandement la culture dite occidentale, elle pense aussi que les jeux d'identification et de différenciation dépassent l'identification des individus à leur sexe et leur genre. Elle utilise la métaphore du balai de la sorcière, du canal de pouvoir ou du portail pour expliquer le statut des divinités dans la sorcellerie féministe. Les images sont des prises pour amener hors des limites de la vie ordinaire : « The Goddess, the Gods, are our potential. [...] The imagery of the Goddess, of the God, can become doorways leading out of patriarchal cultures, channels for the powers we need to transform ourselves,

¹²⁶ La critique de l'inversion de genre d'un modèle monothéiste-mâle est l'une des critiques majeures de Ruether à l'égard de la spiritualité de la Déesse dans l'ensemble de ses travaux; 1980, 1981 1992a, 1993a, 2001. Elle réfère par moments à l'ouvrage *Spiral Dance* (1999) de Starhawk pour formuler sa critique; 1980, 1981.

¹²⁷ Les images de Dieu ne devraient pas être perçues comme assignant le pouvoir de manière dualiste en concordance au genre. Elles sont plutôt des façons de penser-en-choses les questions de similitudes et de différences. Dans une culture dans laquelle le genre est la division primaire, nous avons besoin d'images des deux genres pour nous permettre d'être en contact avec tous nos pouvoirs.

our visions, and our stories »¹²⁸ (1982, p. 74). Les images ne sont pas des définitions ou modèles cosmiques (*cosmic role-model*) des sexes et des genres. En fait, la sorcière considère que le mouvement est plutôt inverse : tou·te·s peuvent servir de modèles pour façonner les images des Déesses et des Dieux.

En décrivant ces représentations divines comme des portails, la sorcière met l'accent sur une forme d'appel à l'action. En effet, dans ce cadre néopaïen, les divinités sont des réalités manifestes qui permettent d'activer, de sentir et de vivre des dimensions du réel qu'elles contiennent. Elles permettent de réveiller une imagerie dans l'esprit et de recueillir le pouvoir de celle-ci. Elles appellent à prendre conscience de dimensions de l'existence pour les vivre plus intensément et densément. Ce processus de connexion avec une représentation et les potentiels qu'elle éveille en soi-même est ce que l'auteurice nomme l'*invocation*. Invoquer une ou des divinités peut se faire à travers le chant, la poésie, le rituel ou la célébration.

En ce sens, dans les notes de l'édition dixième anniversaire de *Spiral Dance*, Starhawk évoque des discussions au sein de la communauté néopaïenne sur les figures paternelles du divin. Elle tente de mettre en relief comment les images masculines focalisant sur la figure de « Dieu le Père » ont façonné des modèles de pouvoir oppressant. Elle donne l'exemple d'hommes de sa communauté souhaitant invoquer des divinités paternelles hors de ce modèle patriarcal et qui recherchent à prendre contact avec les aspects soignants de leur rôle paternel :

My housemate Brook, himself a caring and devoted new father, feels that reclaiming the God as father (distinct from God the Father) is vitally important. He suggests looking at the nurturing roles man can play. Perhaps we could begin

¹²⁸ La Déesse, les Dieux sont nos potentiels [...] L'imagerie de la Déesse et du Dieu peut devenir des portails qui mènent en dehors des cultures patriarcales, des canaux pour les pouvoirs dont nous avons besoin pour nous transformer, transformer nos visions et nos récits.

by invoking He Who Changes the Dirty Diapers, or He Who Makes Up Silly Games, or He Who Teaches Through Play.¹²⁹ (1999, p. 247-248).

En percevant les divinités comme des portails pouvant mener hors des cultures patriarcales ou des canaux de pouvoir permettant de se connecter à des potentiels intérieurs, la communauté a tenté de trouver des ressources symboliques pour faire sens d'expériences individuelles et pour les ancrer collectivement.

L'autrice utilise le terme de *divinités manifestes* pour décrire le statut des représentations divines dans la sorcellerie féministe. Elle codéveloppe cette idée par le biais de sa conception de la *Déesse*. Elle écrit:

People often ask me if *I believe* in the Goddess. I reply, “do you believe in rock?” [...] The phrase “believe in” itself implies that we cannot *know* the Goddess, that She is somehow intangible, incompressible. [...] In the craft, we do not *believe* in the Goddess – we connect with Her; through the moon, the stars, the ocean, the earth, through trees, animals, through other human beings, through ourselves. She is here. She is within us all.¹³⁰ (1999, p. 103)

Ainsi, la Déesse est à la fois une réalité manifeste à laquelle il est possible de se connecter et un symbole psychologique humainement créé : « She exists, *and* we create Her » (1999, p. 107). La Déesse est la Terre vivante, l'élan vital que les humains et les créatures terrestres portent. Toutes personnes incarnent une vision de la Déesse et, donc, ont une connexion particulièrement avec Elle. Elle décrit la Déesse comme *poemagoric*, c'est-à-dire qu'elle a la qualité d'un songe et change de forme ; elle est plurivoque et a plusieurs images. Pour la sorcière, les réappropriations de déesses

¹²⁹ Mon colocataire Brook, un nouveau père soignant et dévoué, a senti que se réapproprier le Dieu comme père (de manière distincte de Dieu le Père) est fondamentalement important. Il a suggéré de s'inspirer des rôles soignants qu'un homme peut jouer. Peut-être nous pourrions commencer invoquer Celui qui change les couches sales, Celui qui fait des jeux loufoques ou Celui qui enseigne par le jeu.

¹³⁰ Les gens me demandent souvent si je crois en la Déesse. Je réponds : « Croyez-vous à la roche ? [...] La phrase « croire en » implique en elle-même que nous ne pouvons pas connaître la Déesse, qu'Elle est en quelque sorte intangible et incompréhensible. [...] Dans la sorcellerie, nous ne croyons pas en la Déesse – nous nous connectons avec Elle; par la lune, les étoiles, l'océan, la terre, par les arbres, les animaux, par les autres êtres humains, par nous-mêmes. Elle est ici. Elle est en nous tout·e·s.

antiques autour de la figure contemporaine de la Déesse peuvent être plus parlantes pour certain·e·s contemporain·e·s que celles du Dieu provenant des grandes religions monothéistes, historiquement dépeint en des termes et des traits masculins et blancs. Starhawk évoque certaines appropriations de divinités anciennes qui peuvent être des ressources en particulier pour les personnes socialisées comme femmes (1982). Elle mentionne la représentation de la déesse-mère Gaïa, qui peut permettre aux femmes de développer une relation et une connexion personnelle avec le socle de la vie qu'est la Terre-nature et de se différencier de leur propre mère. Elle mentionne aussi les trois aspects de la déesse Hécate, représentés par une vieille femme (*crone*), une mère et une jeune femme (*maiden*), qui évoquent un cycle de croissance de la vie chez les personnes pouvant donner naissance. Pour l'autrice, cette trinité peut faire écho à un processus biologique comme un processus de croissance créatif.

Si la réflexion sur les représentations du divin s'articule autour des figures de la Déesse dans le parcours intellectuel de Starhawk, chez Ruether elle évolue en deux formes principales : la proposition de la formulation *God/ess*¹³¹ ainsi qu'un regroupement des figures de Dieu et de Gaïa.

Dans l'ouvrage *Sexism and God-Talk* (1993) et dans des articles connexes « La féminité de Dieu » (1981) et « Sexism and God-Language » (1989a), Ruether développe sa conception du divin autour du terme *God/ess*. En combinant les formes linguistiques anglaises masculine et féminine en un mot, l'appellation renvoie à une divinité unique et à la divine unité. Le terme imprononçable pointe la dimension innommable du divin. Le choix d'un terme bigenré sert à traduire l'expérience

¹³¹ Comme le souligne Melançon (2000), en français la formulation Dieu/esse est ardue. De plus, je considère qu'elle rend mal la conception défendue par Ruether. Les formes masculine, Dieu, et féminine, Déesse, ne se trouvant pas aussi rapprochées que les termes God et Goddess en anglais, il rend mal l'aspect unifiant du terme. Ainsi, je me réfère au terme anglais pour parler du concept spécifique développé dans *Sexism and God-Talk* ainsi qu'à la terminaison Dieue pour référer au divin de la théologie (éco)fémiste de Ruether.

rédemptrice des femmes comme des hommes. Pour l'autrice, Dieu n'est pas le créateur de l'ordre social hiérarchique comme il a été historiquement dépeint par plusieurs théologiens chrétiens. Dieu libère des systèmes oppressifs et permet l'ouverture à une communauté d'égaux et d'égaux. Le langage de royauté et de hiérarchie, présent à la fois dans la loi hébraïque de l'Ancien Testament et dans l'ordre cosmique décrit dans le Nouveau Testament, est inapproprié pour parler de Dieu. Historiquement, ce langage s'inspire de l'expérience des classes dirigeantes de l'Antiquité. Le Dieu monothéiste mâle chrétien qui en résulte est le portrait de la classe mâle dominante et semble s'adresser uniquement à ces « pairs » masculins créant une hiérarchie : Dieu, homme et femme. Pour briser cette image phallogratique, Ruether suggère plutôt d'utiliser des métaphores qui incluent l'expérience et le rôle des femmes, qui se basent sur les activités des classes travaillantes et qui se veulent transformatrices ; un langage qui pointe le potentiel d'authenticité et de nouvelles possibilités de rédemption.

Pour la théologienne, ajouter des caractéristiques « féminines » au divin ou utiliser la métaphore de la mère pour parler de Dieu est insuffisant. Pour Ruether, « [...] tous ces aspects féminins de Dieu supprimés dans la théologie patriarcale », par exemple les symboles féminins des déesses antiques transformés en la *Sophia* dans l'Ancien Testament et dans le *Logos* dans la trinité chrétienne, « demeurent encore fondamentalement liés à la structure phallogratique des relations patriarcales » (1981, p. 97) dans laquelle les femmes sont circonscrites dans des rôles de subordonnées ou d'intermédiaires. Ruether envisage *God/ess* comme au-delà de la féminité et de la masculinité comme « [...] à la fois masculin et féminin, et ni masculin et ni féminin [comme indiquant] une humanité nouvelle non réalisée » (1981, p. 101). De plus, si la métaphore du divin comme père ou mère pointe une source d'être de laquelle dépend notre propre existence humaine, la théologienne affirme qu'il faut questionner le modèle de Dieu comme parent. Ce modèle, que l'autrice lie à une bourgeoisie

moderne, crée un lien parental permanent à Dieu. Il peut priver les chrétiens d'une forme d'autonomie et de responsabilité au profit d'un modèle familial patriarcal :

God becomes a neurotic parent who does not want us to grow up. To become autonomous and responsible for our own lives is the gravest sin against God. Patriarcal theology uses the parent image for God to prolong spiritual infantilism as virtue and to make autonomy and assertion of free will as sin. Parenting in patriarcal society also becomes the way of enculturating us to the stereotypic male and female roles.¹³² (1989a, p. 160)

Elle suggère plutôt de voir le rôle créateur de Dieu comme « [...] le Fondement de la pleine personnalité des hommes et des femmes à égalité » (1981, p. 100).

La théologie féministe rejette le dualisme esprit et nature qui a historiquement façonné les représentations du divin. Elle rejette le Dieu décrit comme un point de vue transcendant « dans un autre monde » tout comme la vision de la nature comme une matière statique. Ruether affirme que Dieu est le « ground of being », le socle de l'être, en même temps que le nouveau potentiel créatif infini. Dieu mène à l'harmonie originelle et à un centre dans un cheminement constant. Ainsi, le divin est rédemption, libération, création et source d'être :

God/ess liberates us from this false and alienated world, not by endless continuation of the same trajectory of alienation but as a constant breakthrough that points us to new possibilities that are, at the same time, the regrounding of ourselves in the primordial matrix, the original harmony. The liberating encounter with God/ess is always an encounter with our authentic selves resurrected from underneath the alienated self. It is not experienced against, but in and through relationships, healing our broken relations with our bodies, with other people, with nature. We have no adequate name for the true God/ess, the "I am who I shall become".¹³³ (1989a, p. 161)

¹³² Dieu devient un parent névrotique qui ne veut pas que nous grandissions. Devenir autonome et responsable de nos propres vies devient le péché le plus grave contre Dieu. La théologie patriarcale utilise l'image parentale de Dieu pour prolonger l'infantilisme spirituel comme une vertu et pour faire de l'autonomie et du maintien de la volonté libre des péchés. Dans la société patriarcale, le modèle parental devient aussi une façon de nous enculturer dans des rôles mâles et femelles stéréotypés.

¹³³ *God/ess* nous libère de ce monde faux et aliéné non par la continuité sans fin de la même trajectoire d'aliénation, mais par de constantes ruptures qui nous pointent de nouvelles possibilités qui sont aussi l'enracinement de nous-mêmes dans la matrice primordiale et l'harmonie originelle. La rencontre libératrice avec *God/ess* est toujours une rencontre avec nos sois authentiques ressuscitées des caves

Cette proposition autour du terme n'est pas reprise dans *Gaia and God* (1992a). Dans cet ouvrage, l'auteur décrit le divin à partir des figures de Gaïa et de Dieu qu'elle associe à deux traditions bibliques qu'elle se réapproprie : la tradition du Sacrement et la tradition de l'Alliance. Sa construction théologique écoféministe se veut une rencontre entre ces deux figures, entre ces deux traditions, comme deux voix de la divinité de la nature (*from nature*). La voix de Dieu, celle de la tradition de l'Alliance, a été associée à la voix masculine parlant d'en haut, celle du pouvoir et de la loi. C'est la voix qui parle pour les plus faibles, ordonnant : « thou shalt, thou shalt not »¹³⁴. La voix de Gaïa, celle de la tradition du Sacrement, provient du centre de la matière. Elle est la voix de la communion, non transmissible par la loi ou le savoir intellectuel. C'est cette voix, la voix de Gaïa, qui a été couverte par la voix masculine patriarcale associée à Dieu. Pour Ruether, ces deux voix sont nécessaires à sa construction spirituelle écologique. Elles expriment le besoin de normes et systèmes organisés ainsi que le besoin de racines dans la compassion, d'un moteur désirant et aimant à nos actions. Ces voix et leur dimension divine sont aussi nôtres :

Both of these voices, of God and Gaia, are our voices. We need to claim them as our own, not in the sense that there is « nothing » out there, but in the sense that what is « out there » can only be experienced by us through the lenses of human experience. We are not the source of life, but are latecomers to the planet.¹³⁵ (1992, p. 254)

Ainsi, chez Ruether, les termes de voix, de matrice et de force libératrice sont couramment utilisés pour désigner le divin. Si Dieu est décrit dans un langage

d'un soi aliéné. Cela n'est pas expérimenté au détriment, mais à partir des relations, guérissant nos relations douloureuses avec nos corps, avec les autres et avec la nature. Nous n'avons aucun nom adéquat pour le/la véritable *God/ess*, le/la « Je suis qui je deviendrai ».

¹³⁴ Tu dois, tu ne dois pas.

¹³⁵ Ces deux voix, celles de Dieu et Gaïa, sont nos voix. Nous avons besoin de les réclamer comme nôtres, non au sens où il n'y a « rien » ailleurs, mais dans le sens où ce qui est « ailleurs », nous pouvons l'expérimenter seulement à partir de notre expérience humaine. Nous ne sommes pas la source de vie, notre arrivée est tardive dans l'histoire de la planète.

anthropomorphe, c'est surtout puisqu'il est expérimenté·e du point de vue humain. La dimension humaine du contact au divin, la partialité de cette expérimentation ne rend pas sa présence moins vraie. L'expérience du divin n'est pas seulement qu'un contact avec une force intérieure, mais aussi une expérience intérieure qui amène à se libérer et se vivre plus authentiquement, plus pleinement. Dans la logique herméneutique proposée par Ruether, l'authenticité peut être comprise au sein de sa pensée comme une forme de circulation du sens. C'est-à-dire que les expériences ne restent pas « en dehors » des symboliques disponibles. Dans un parcours à visée libératrice, les expériences, même si elles sont marginalisées par l'ordre sociosymbolique, finissent par trouver leur chemin pour s'inscrire dans une narration personnelle et dans un contexte social, culturel et historique. Ce parcours se construit en relation avec le divin, le potentiel créatif infini qui contient les multiples possibles du vivant. La plénitude est le sentiment et la sensation qui découlent de l'expérience d'authenticité.

Bref, malgré l'existence de divergences entre les autrices, par exemple leurs utilisations distinctes des métaphores pour désigner et comprendre le divin et leurs termes et leurs imaginaires différents pour représenter les divinités et le divin, Ruether et Starhawk demeurent liées par plusieurs intentions. D'abord, la théologienne et la sorcière partagent la volonté de parler du divin en termes genrés pluriels par l'inclusion des expériences des femmes et des groupes marginalisés dans les métaphores sacrées. Elles ont le désir de se sentir incluses dans la sphère sociale qu'est l'espace religieux et de retrouver un pouvoir, individuel et collectif, au sein de cette sphère. Elles visent ainsi l'incarnation d'une spiritualité qui n'infériorise ou ne subordonne pas ses expériences quotidiennes comme ses expériences les plus profondes. Ensuite, toutes deux considèrent que le socle de la vie est divin. Elles utilisent différentes images pour exprimer ce sens sacré : celles de la Déesse, de la Terre mère, de Gaïa, de la matrice du vivant et du « ground of being ». Elles ont la volonté de se réapproprier la

dimension mouvante, vivante et relationnelle du divin ainsi que de s'enraciner pleinement dans ce lieu de vie qu'est la Terre. De plus, les deux autrices critiquent la représentation monothéiste-mâle de Dieu comme un être transcendant et hors du vivant qui possède le contrôle sur les humains et le monde terrestre. Ce modèle de relation au divin est un calque d'une domination sociale exercée par des hommes des classes dirigeantes. Faire émerger des nouvelles représentations de Dieu, de la Déesse, des divinités permet à la fois de se libérer de l'emprise de ce modèle patriarcal oppressant, mais aussi de faire émerger des nouvelles conceptions du pouvoir et de se vivre en relation avec les autres.

CHAPITRE III

SOLIDARITÉS ET VISIONS

Dans ce chapitre, je poursuis ma démarche d'analyse des textes de Starhawk et de Ruether dans une perspective de *divergences solidaires* en m'intéressant plus spécifiquement aux rapports entre individu et collectif dans les pensées des deux écoféministes. Le chapitre se divise en deux parties. D'abord, je me penche sur les rapports de solidarité dans des groupes spirituels écoféministes ainsi que les différentes conceptualisations du pouvoir que ces groupes permettent de faire émerger (3.1). Ensuite, je porte mon attention sur les rapports au futur et au changement. Je m'intéresse au potentiel des visions : ces images ou scénarios du futur que l'on nourrit comme catalyseur individuel et collectif dans les luttes politiques (3.2). Comme dans le chapitre précédent, ces catégories d'analyse communes aux deux autrices se sont formées à partir de concepts structurants repérés par méthode heuristique dans mon corpus raisonné.

3.1. GROUPES ET POUVOIRS : SE MOUVOIR ENSEMBLE

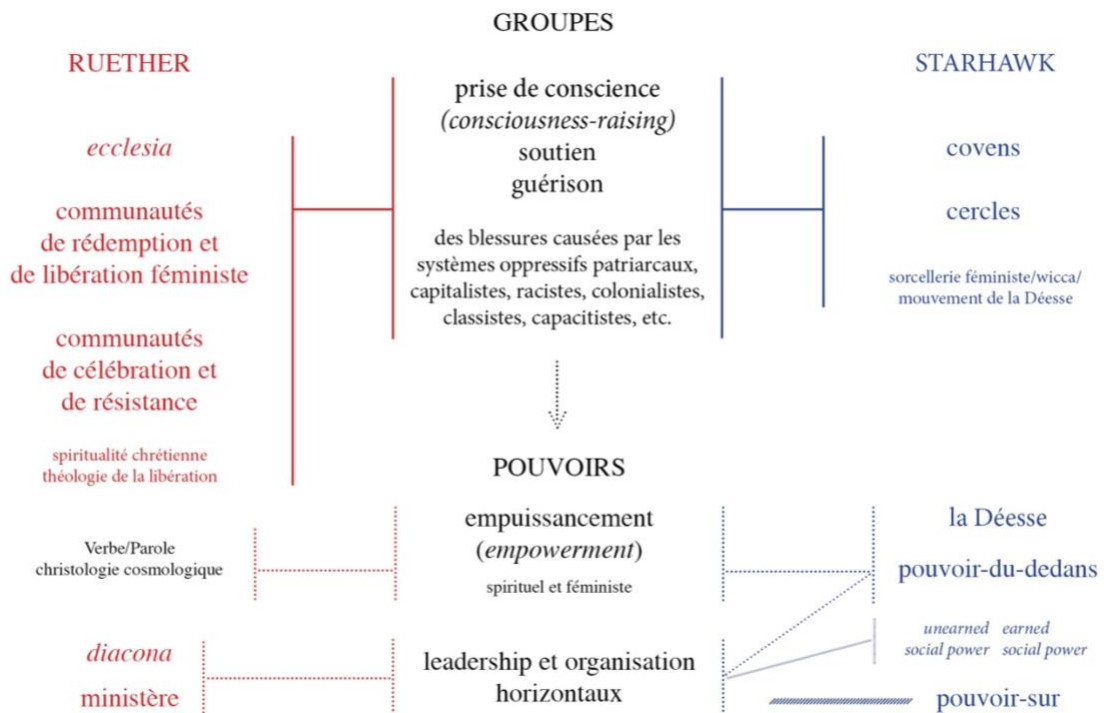
Dans le dernier chapitre, j'ai exploré, en deux axes qui s'entrecroisent, comment Starhawk et Rosemary Radford Ruether naviguent dans des imaginaires écologiques afin de nourrir leurs réflexions éthiques et comment elles se réapproprient des

représentations symboliques à partir de leurs réflexions éthiques. Cependant, leurs mouvements réflexifs ne s'arrêtent pas qu'à la sphère politique comme elles le font dans leurs positions antimilitaristes. En effet, les deux autrices se questionnent aussi sur la manière de nourrir des rapports de mutualité dans des communautés écoféministes par des liens de proximité et de soutien. Elles souhaitent évoluer dans des groupes affinitaires afin d'incarner de nouvelles formes politiques inspirées de l'écologie et des féminismes. Les liens d'affinité qui y sont développés permettent de guérir les blessures causées par les systèmes oppressifs patriarcaux, capitalistes, racistes, colonialistes, classistes et capacitistes, pour ne nommer que ceux-ci. Selon leur appartenance religieuse, ces groupes prennent différents noms. Dans cette section, j'aborde ces différentes nominations : les *covens* et les *cercles* de sorcières avec Starhawk ; et l'*ecclessia*, les *communautés de rédemption et de libération féministe* ainsi que les *communautés de célébration et de résistance* avec Ruether. Ces différents termes pour nommer les groupes écoféministes amènent à des conceptions du pouvoir et du *leadership* similaires chez les deux autrices. Je relie donc les définitions du *pouvoir-du-dedans* chez Starhawk avec celles de *ministère* et de *diacona* chez Ruether.

Ces concepts sont schématisés dans la figure ci-dessous, en rouge pour Ruether et en mauve pour Starhawk. Au centre, sont synthétisées les fonctions communément attribuées aux groupes écoféministes. Celles-ci pointent les conceptions alternatives du pouvoir qu'elles font émerger.

Figure 3.1.

Schéma heuristique : Groupes et pouvoirs



En se référant à la tradition de sorcellerie wicca qui est la sienne, Starhawk parle des communautés spirituelles écoféministes en termes de *coven* ou de cercle. À cet égard, son ouvrage *Spiral Dance* (1999), publié initialement en 1979, peut être vu comme un guide pratique pour la formation de *covens* de sorcellerie féministe. Elle décrit le *coven* comme un mélange entre un groupe de support et un groupe de prise de conscience (*consciousness raising*) inspiré du milieu féministe. Les membre·sse·s s'accompagnent entre autres dans ce que l'auteur nomme l'affrontement au Gardien. Ce processus initiatique de dépassement de soi, par la prise de conscience de ses propres peurs et de ses limites, fait écho au processus de déconstruction ou de désidentification du *consciousness raising* féministe. Mis en parallèle avec les héritages religieux judéo-

chrétiens, le *coven* peut ressembler à la congrégation, au clergé ou à un groupe d'étude des connaissances sacrées (1982, 1992, 1999). Selon l'auteurice, le nombre maximum de personnes du *coven* est traditionnellement de treize. Ce nombre correspond à celui des cycles lunaires annuels. Le groupe se rencontre généralement aux pleines lunes, parfois aux nouvelles lunes ou quelques fois par semaines¹³⁶. Lors des fêtes du calendrier païen, aux solstices par exemple, plusieurs *covens* peuvent se joindre ensemble pour célébrer.

Pour l'auteurice, la petite taille du groupe a une importance primordiale. Elle permet de valoriser la dimension individuelle de chacun·e des membre·sse·s et l'implication singulière qu'iels peuvent apporter. Les liens entre les membre·sse·s du *coven* sont comparés aux liens familiaux. Il s'agit de liens intimes nécessitant un engagement profond. Malgré la dimension exclusive de certaines rencontres du *coven*, le groupe ne se trouve pas en marge du monde. Les membre·sse·s se fréquentent en dehors des rituels et iels sont en contact avec des gens hors du *coven*. Plusieurs *covens* peuvent partager une tradition, c'est-à-dire faire appel à des rituels et des symboles communs, mais les groupes restent distincts et autonomes. Ainsi, le *coven* peut exister en diverses formes : des groupes autoritaires aux formes démocratiques et anarchiques, certains groupes présentent des formes autoritaires, d'autres démocratiques et enfin, certains empruntent des voies anarchiques. Le regroupement de ces membre·sse·s peut être basé sur des valeurs et des principes différents. Par exemple, l'auteurice nomme les *covens* de sorcières héréditaires, ceux dits de « couples parfaits » qui rassemblent un nombre de femmes et d'hommes toujours équivalent, ou encore, ceux formés de personnes homosexuelles, lesbiennes ou gais. Dans certains *covens*, l'entrée dans le groupe nécessite une initiation que l'auteurice décrit comme une mort et une renaissance

¹³⁶ La source de cette tradition n'est pas nommée, mais s'explique dans une logique néopaienne. Selon celle-ci, la magie agit par des principes de correspondance : les mouvements macro se reproduisent et sont liés aux mouvements micro. Ainsi, se rencontrer selon les cycles des astres et/ou s'aligner à un nombre relatif à un cycle naturel permet d'être en relation avec leurs forces.

symbolique, un rite qui transforme la vie par un engagement envers la Déesse et/ou le dieu. Starhawk propose une distinction entre le *coven*, comme groupe de sorcières initié·e·s, et le cercle, comme « a group whose members meet for rituals but are not formally initiated »¹³⁷ (1992, p. 268). Cette distinction vise surtout à marquer la différence entre les groupes ayant un ancrage dans des traditions plus formelles et ceux s'expérimentant à la rencontre de plusieurs traditions sorcières ou ceux souhaitant rester en marge.

La tradition de sorcellerie féministe dans laquelle se situe Starhawk, la tradition *Reclaiming*, revendique une organisation des *covens* et des cercles selon des principes non-hiérarchiques. Les groupes évitent la centralisation du pouvoir en cherchant à passer le *leadership* de personne en personne. Chacun·e est appelé·e à jouer divers rôles lors des rituels et dans l'organisation de la communauté. Les rôles sont changés ponctuellement afin de faciliter l'apprentissage et le partage de connaissances. La proximité entre les membre·sse·s nourrit une entité collective. Le *coven* devient en soi une forme énergétique, un bassin d'énergie (*energy pool*) dans lequel chacun·e peut se ressourcer.

Le groupe peut être pensé de la même manière que l'individu en magie. En ce sens, il possède trois Soi : le Soi Parlant, le Jeune Soi et le Soi Profond. Le Soi parlant est la partie consciente et raisonnée du groupe : les idées, les politiques, les philosophies et les conversations communes. Le Jeune Soi est le brouillement émotif et sensitif du groupe ; la partie du groupe qui sent les choses ; le sens de l'humour et la capacité à jouer. Le Soi profond est l'identité partagée par le groupe, la quête commune. C'est le lien commun, *the bond*, créé et renforcé par le partage d'énergie et d'activités avec le groupe. C'est un esprit commun, mais il ne coupe pas chacun·e de sa propre

¹³⁷ [...] un groupe dont les membre·sse·s se rencontrent pour des rituels, mais qui ne sont pas formellement initié·e·s [...]

individualité. Ainsi, le partage au sein du *coven* s'inscrit hors des limites du visible, il compte des expériences verbales comme non verbales. Ce partage est facilité par l'organisation non-hiérarchique que Starhawk associe à des structures circulaires de l'immanence : « In a circle, each person's face can be seen, each person's voice can be heard and valued. All points on a circle are equidistant from the center: that is its definition, and its function – to distribute energy equally »¹³⁸ (1982, p. 115).

Ruether, quant à elle, inscrit sa définition des communautés spirituelles écoféministes dans l'histoire des traditions chrétiennes communautaristes (1983, 1985a, 1992b, 1993). Dans *Sexism and God-Talk* (1993), Ruether s'inspire du modèle des communautés de base des théologies de la libération latino-américaine. Elle affirme que la théologie féministe commence par une compréhension de l'Église comme une *communauté de libération* vouée à déconstruire le sexisme dans ses aspects idéologiques comme structurels (1993, p. 201) :

Whether we gather in living rooms, warehouses, or church buildings, the mark of the authentic Church are the same. The Church is where the good news of liberation from sexism is preached, where the Spirit is present to empower us to renounce patriarchy, where a community committed to the new life of mutuality is gathered together and nurtured, and where the community is spreading this vision and struggle to others.¹³⁹ (1993, p. 213)

Dans *Womanguides* (1985a), elle parle des groupes de soutien en termes de *communautés de rédemption*. Elle place ces communautés en généalogie avec celles

¹³⁸ Dans un cercle, le visage de chaque personne peut être vu, la voix de chaque personne peut être entendue et appréciée. Tous les points du cercle sont équidistants de son centre ; c'est sa définition et sa fonction : distribuer l'énergie de manière égale. (Traduction Morbic, 2015a, p. 182)

¹³⁹ Peu importe si nous nous réunissons dans un salon, un entrepôt ou dans des églises consacrées, la marque de l'Église authentique est la même. L'Église est le lieu où les bonnes nouvelles de la libération du sexisme sont prêchées, où l'Esprit est présent pour nous empuissance à renoncer au patriarcat, où la communauté dévouée à la nouvelle vie de la mutualité est rassemblée ensemble et nourrie et où la communauté transmet cette vision et lutte pour les autres.

des premiers siècles du christianisme par l'étymologie grecque du terme *église*, *ecclésia* :

The word Ecclesia means a citizen assembly gathered to do the business of the community. [...] In the Greek Septuagint this term was also used for the assembly of Israel. It took on the connotation of a religious assembly gathered before God. In the Exodus narrative this assembly of Israel is established as a people whom God had liberated from slavery and led into the desert to be consecrated exclusively to his service and to receive the commandments from the Mount Sinai.¹⁴⁰ (1985a, p. 157)

En tant que groupe autonome et communauté autodésignée, une *ecclésia* féministe de libération peut avoir plusieurs fonctions. Il peut s'agir d'un lieu de partage d'expériences et de conscientisation (*consciousness-raising*), d'un espace d'étude et d'enseignement, d'un groupe de travail sur des enjeux politiques comme d'une communauté qui partage la vie quotidienne¹⁴¹. Dans son ouvrage *New Woman, New Earth* (1983), elle suggère aussi le recours à la tradition des kibboutz comme modèle écoféministe alternatif à la famille nucléaire patriarcale. Le kibboutz, rappelant la forme du clan ou de la tribu, est un exemple d'*ecclésia* où les membre·sse·s partagent leur quotidien. Ce modèle permet entre autres de repenser la division genrée du travail, en faisant du soin des enfants et des tâches domestiques un travail partagé.

En plus d'une mission interne qui leur est propre, Ruether considère que les communautés ont aussi une mission externe, c'est-à-dire qu'une partie de l'énergie du groupe est dirigée vers le soin de ses membre·sse·s et qu'une autre partie se concentre à la mise sur pied d'initiatives pour venir en aide à des causes extérieures au groupe et

¹⁴⁰ Le mot Ecclesia signifie une assemblée de citoyen·ne·s rassemblée pour s'occuper des affaires de la communauté. [...] Dans la Septante grecque, ce terme est utilisé pour désigner l'assemblée d'Israël. Cela a pris la connotation d'une assemblée religieuse réunie devant Dieu. Dans la narration de l'Exode, cette assemblée d'Israël est érigée comme le peuple que Dieu a libéré de l'esclavage et qu'il a conduit dans le désert pour être consacrée exclusivement à son service et pour recevoir les commandements au mont Sināi.

¹⁴¹ Voir aussi la synthèse faite par Denise Couture de la conception d'*ecclésia* des femmes chez Ruether (1997).

à des relations d'entre-aide (1993, p. 212). Pour l'auteurice, ces communautés de base se placent en relation dialectique avec l'institution historique: « the exodus out of the institutional Church into the feminist base community would be for the sake of creating a freer space from which to communicate new possibilities to the institutional Church »¹⁴² (1993, p. 205-206). En effet, si la théologienne revendique un détachement de l'organisation hiérarchique autoritaire comme instance de validation du patriarcat, en particulier du cléricalisme catholique, elle considère que des relations avec l'institution peuvent faciliter la transmission de connaissances développées dans les communautés de base.

Plus tard dans son parcours, dans la section finale de son ouvrage *Gaia and God* (1992), elle précise le rôle et la structure qu'elle envisage pour ce qu'elle nomme ici des *communautés de célébration et de résistance* : « [...] local face-to-face group with which one lives, works and prays »¹⁴³ (p. 269). Dans une logique écoféministe, elle suggère que ces communautés travaillent sur trois dimensions.

D'abord, l'auteurice suggère la mise sur pied de thérapies personnelles, de spiritualités et de liturgies collectives. Les méthodes thérapeutiques qu'elle vise sont des pratiques simples qui peuvent s'inspirer de livres et être transmises entre membre·sse·s du groupe. Le but est de créer des ressources accessibles au-delà des ressources des « expert·e·s » à fort prix. Il peut s'agir simplement de rencontres collectives, selon des bases régulières, où l'on pratique l'écoute active mutuelle. Elle suggère aussi des pratiques de relaxation, de méditation et de *biofeedback*, l'observation de la nature, le dessin et la poésie. Pour Ruether, l'essentiel de ces thérapies consiste à retrouver notre *body-psyche-spirit nexus*, à savoir le lien entre les différentes parties de soi qui se

¹⁴² L'exode de l'Église institutionnelle vers la communauté de base féministe sera par volonté de créer un espace plus libre par lequel communiquer de nouvelles possibilités pour l'Église institutionnelle.

¹⁴³ [...] groupe local où chacun·e vit, travaille et prie face à face.

vivent de manière déconnectée. Ces ruptures peuvent être dues à l'héritage spirituel chrétien dualiste et/ou être des blessures causées par les systèmes oppressifs auxquelles les personnes sont confrontées. De plus, de nouvelles liturgies peuvent être développées pour permettre de symboliser et d'exprimer les états de conscience altérés par le processus de libération individuel et collectif au sein des groupes. Ces liturgies doivent permettre d'inclure des expériences qui sont mises à l'écart dans les liturgies institutionnalisées actuelles, en particulier les expériences de femmes et de personnes marginalisées. Ce processus, auquel Ruether fait aussi référence dans *Sexism and God-Talk* (1993) sous le terme de théologie de la réappropriation, amène des Églises à une décléricalisation par une réintroduction du pouvoir des membre·sse·s à performer les liturgies et les rituels.

Ensuite, Ruether propose l'utilisation des institutions locales, à savoir les écoles, les églises, les fermes ou les entreprises locales par exemple, pour qu'elles deviennent le lieu de projets pilotes en vue d'instaurer des styles de vie écologiques. Ces projets doivent permettre d'expérimenter des modes de vie sains et écoresponsables dans un processus de montée de conscience (*consciousness raising*) pour les enjeux écologiques. La théologienne favorise une approche très pragmatique et près de nos réalités quotidiennes, qui consiste à regarder systématiquement les aspects de nos vies et leurs structures, puis d'opérer les changements possibles selon les moyens disponibles. Elle valorise ainsi des stratégies propres à une logique écologique : éviter les changements brusques pour laisser l'écosystème prendre le temps de se transformer et utiliser les ressources qui sont à proximité.

Finalement, l'autrice suggère la construction de réseaux organisationnels plus larges que les communautés de célébration et de résistance : des organisations régionales, nationales et internationales pour lutter contre le système actuel inefficace et pour changer les structures de pouvoir. Pour Ruether, agir localement comme

internationalement permet de constater les parallèles entre les enjeux de chaque région et les liens nous unissant. Cette manière d’agir permet de prendre conscience de l’interdépendance des luttes ainsi que de se joindre à l’occasion à des mouvements apparentés. L’auteur lance un appel pour que l’on s’éduque sur ce que font les autres mouvements afin d’éclipser l’aura abstraite qui entoure des réalités qui ne sont pas les nôtres, en particulier dans d’autres parties du monde. Ces différentes structures visent à nommer collectivement des objectifs de changement clairs et à réfléchir sur des moyens d’y parvenir par des pressions sur les gouvernements et les industries par exemple.

Les individus peuvent vivre ces trois dimensions communautaires dans un seul groupe ou plusieurs. Pour l’auteur, l’essentiel est le sentiment d’interrelation de ces fonctions en une lutte unifiée. Tout comme dans *New Woman, New Earth* (1983), Ruether reste prudente vis-à-vis les logiques sectaires et la propension utopique de certaines communautés progressistes. Elle vise une forme de socialisme communautaire guidé par des pratiques d’autosubsistance et d’autogestion. Seulement, plutôt que chercher à créer un « [...] communitarian system by a small voluntary group with a high intentionality and consciousness »¹⁴⁴ (1983, p.233), l’auteur favorise une méthode en mosaïque où chacune des pièces peut se développer séparément et se joindre progressivement à la collectivité. En effet, pour la théologienne, les communautés de résistance et de célébration participent au développement d’une conscience holistique, d’une conscience ancrée dans le groupe et faisant des liens à une échelle plus globale. Le groupe se voit ainsi engagé dans un processus d’apprentissage « [...] in which we put names to links [sic] the chains of control, and imagine ways to put pressure for change on the weak links in those chains »¹⁴⁵ (1992, p. 272). Le mode d’engagement

¹⁴⁴ [...] un système communautaire formé par un petit groupe de volontaires avec haute intention et conscience.

¹⁴⁵ [...] dans lequel nous donner des noms pour lier les chaînes de contrôle et imaginer des voies pour mettre de la pression sur les liens faibles de ces chaînes.

privilegié dans ces communautés est celui d'un amour ferme et engagé (*committed love*). Une forme d'amour qui porte à la révolution et qui se transmet au fil des générations du vivant :

Being rooted in love for our real communities of life and for our common mother, Gaia, can teach us patient passion, a passion that is not burnt out in a season, but can be renewed season after season. Our revolution, is not just for us, but for our children, for the generations of living beings to come. What we can do is to plant a seed, nurture a seed-bearing plant here and there, and hope for a harvest that goes beyond the limits of our powers and the span of our lives.¹⁴⁶ (1992, p. 274)

Dans leurs descriptions, Starhawk et Ruether mettent l'accent sur deux aspects de la communauté : la guérison et la lutte. En effet, toutes deux décrivent la culture et le système politique dans lesquels elles évoluent comme créant des blessures qui peuvent être résolues et soignées par la participation à un *coven* ou à une communauté de base. Le travail spirituel dans la communauté apporte une forme de guérison, plus proprement culturelle, en soutenant les processus de guérison transgénérationnel et individuel. En ce sens, Ruether consacre son quatrième et dernier chapitre de *Gaia and God* (1992) à la recherche de ressources dans les traditions chrétiennes pour guérir le monde et créer des rapports soignants. Pour la théologienne, si le présent système laisse les individus inquiets, anxieux et fatigués: « We need healing therapies and spiritualities of inner growth to let go fears and open up to each other and to the world around us, to learn how to be, rather than to strive »¹⁴⁷ (1992, p. 269). Starhawk décrit aussi la communauté comme un lieu d'ouverture aux autres qui permet de retrouver une force d'action et une manière d'exister plus entière :

¹⁴⁶ Être enraciné·e dans l'amour pour nos communautés de vie réelles et pour notre mère commune, Gaïa, peut nous enseigner la passion patiente, une passion qui ne s'évanouit pas en une saison, mais qui peut être renouvelée saison après saison. Notre révolution n'est pas seulement pour nous, mais pour nos enfants, pour les générations d'êtres vivants à venir. Ce que nous pouvons faire est de planter une graine, prendre soin de la semence plantée ici et maintenant et espérer une récolte qui va au-delà des limites de nos pouvoirs et de la durée de nos vies.

¹⁴⁷ Nous avons besoin de thérapies de guérison et de spiritualités pour la croissance intérieure pour laisser aller les peurs et s'ouvrir les un·e·s aux autres et au monde autour de nous, pour apprendre comment être plutôt que comment lutter.

We are all longing to go home to some place we have never been – a place, half-remembered, and half-envisioned we can only catch glimpses of from time to time. Community. Somewhere, there are people to whom we can speak with passion without having the words catch in our throats. Somewhere a circle of hands will open to receive us, eyes will light up as we enter, voices will celebrate with us whenever we come into our own power. Community means strength that joins our strength to do the work that needs to be done. Arms to hold us when we falter. A circle of healing. A circle of friends. Someplace where we can be free.¹⁴⁸ (1982, p. 92)

Comme Ruether qui considère que l'engagement aimant et l'appartenance à une communauté créent un lien avec Gaïa, Starhawk affirme que la communauté va à rebours de la culture individualiste et de la pensée atomiste en favorisant la connexion aux autres et au vivant. La communauté permet de nourrir des liens de confiance et d'opérer une guérison d'une différente nature que celle qui peut être entreprise dans des thérapies individuelles auprès de professionnel·le·s. Cette guérison permet de retrouver le pouvoir d'agir dans les sphères sociales et politiques et de progressivement se détacher de l'effet d'impuissance que donnent les structures autoritaires et hiérarchiques. Plus encore, pour les deux autrices, la communauté permet à chaque personne de sentir son potentiel soignant : sa capacité à prendre en charge et à être responsable de soi et des autres.

Les perspectives des autrices sur la guérison culturelle sont nourries par leurs analyses socioculturelles. Par exemple, Starhawk mentionne qu'historiquement les institutions de domination ont, à travers la colonisation ou les chasses aux sorcières, détruit le lien communautaire. L'un des éléments essentiels du travail politique féministe réside dans

¹⁴⁸ Nous avons tous le désir de rentrer chez nous, quelque part où nous n'avons jamais été – un lieu, à la fois souvenir et vision, dont nous pouvons capter des aperçus de temps en temps. Quelque part, il y a des gens auxquels nous pouvons parler avec passion sans que les mots nous restent dans la gorge. Quelque part, un cercle de mains s'ouvrira pour nous recevoir, des yeux s'allumeront quand nous entrerons, des voix célébreront avec nous notre entrée dans notre propre pouvoir. La communauté signifie une force qui rejoint notre propre force pour faire le travail qui doit être fait. Des bras pour nous soutenir quand nous défailons. Un cercle de guérison. Un cercle d'amis. Un lieu où nous pouvons être libres. (Traduction Morbic, 2015a, p. 153)

la formation de communautés pour se défaire des souffrances de l'arrachement communautaire. La sorcière envisage différentes manières pour les communautés de créer des actions guérisseuses : des femmes confrontent un homme ayant violé une membre de leur communauté ; un homme diagnostiqué schizophrénique sort de l'hôpital psychiatrique pour vivre dans une coopérative ; une femme participe à un groupe de conscientisation féministe pour reprendre des forces à la suite d'une crise psychotique. Ruether quant à elle mentionne l'héritage de la pensée dualiste, son effet sur la perception du corps et le rapport à la finitude humaine. Pour retrouver un lien corps-esprit, elle propose de réfléchir autrement la distinction exclusive entre ces deux parties de soi ou encore de développer une compréhension de la mort qui se détache des formulations eschatologiques classiques d'une vie après-mort. Tous ces exemples peuvent constituer des formes de guérison culturelle propres au processus spirituel des communautés de célébration et de résistance et des cercles de sorcières.

Ces groupes sont envisagés par les autrices comme des structures politiques qui font émerger d'autres formes de pouvoir en se détachant des modèles patriarcaux. En ce sens, Starhawk offre plusieurs définitions de formes de pouvoir. Dans *Dreaming the Dark* (1982), elle débute une réflexion sur les différents modèles de pouvoir dont on peut sentir les traces jusque dans son article plus récent « Structure Without Hierarchy: Effective Leadership in Social Change Movements »¹⁴⁹ (2015b). La sorcière nomme le pouvoir de la domination, du patriarcat et des structures hiérarchiques et autoritaires le *pouvoir-sur* (*power-over*). Pour elle, c'est le pouvoir du fusil ou de la bombe, c'est

¹⁴⁹ Cet article s'inscrit en dialogue avec : Miki Kashtan. (2015). *Reweaving Our Human Fabric: Working Together to Create a Nonviolent Future*. Fearless Heart Publications; Charles Eisenstein. (2015). The Power of Service. *Tikkun* 30(4), 46-48 et les propres réflexions théoriques de Starhawk dans *Truth or Dare* (1987).

« [...] something we are familiar with: the ability of one person or a group to control resources, set standards, use force, or impose punishment on others »¹⁵⁰ (2015b, p. 49).

Pour faire face à la violence et l'anéantissement du pouvoir-sur, l'autrice propose de faire appel à une autre forme de pouvoir. Elle suggère de puiser dans ce qu'elle nomme le *pouvoir-du-dedans* (*power-from-within*), le pouvoir au sens de l'étymologie latine *podere*, « être capable ». Starhawk affirme que cette forme de pouvoir n'est pas quelque chose que l'on peut posséder comme le pouvoir-sur. Il s'agit de quelque chose que l'on fait, de notre puissance de créer, de travailler et de faire des choix. Il s'agit du potentiel qui réside dans une graine ou dans la mise au monde d'un enfant: « *Power-from-within* is the term I prefer for that sense of power that means ability, skill, confidence, and proficiency; our creative and spiritual power; or our courage to take risks or to speak truth »¹⁵¹ (2015b, p. 49). Elle associe ce pouvoir à plusieurs noms ayant différents historiques :

There are many names for power-from-within, none of them entirely satisfying. It can be called *spirit* – but that name implies that it is separate from matter, and that false split, as we shall see, is the foundation of the institutions of domination. It could be called *God* – but the God of patriarchal religions has been the ultimate source and repository of power-over. I have called it *immanence*, a term that is truthful but somewhat cold and intellectual. And I have called it *Goddess*, because the ancient images, symbols and myths of the Goddess as birth-giver, weaver, earth and growing plant, wind and ocean, flame, web, moon and milk, all speak to me of the powers of connectedness, sustenance, healing, creating.¹⁵² (1982, p. 4)

¹⁵⁰ [...] quelque chose avec lequel nous sommes familiers et familières : la capacité d'une personne ou d'un groupe de contrôler les ressources, de définir les standards, d'utiliser la force ou d'imposer des punitions sur les autres.

¹⁵¹ *Pouvoir-du-dedans* est le terme que je préfère pour ce sens du pouvoir qui signifie capacité, aptitude, confiance et compétence ; notre pouvoir créatif et spirituel ; ou notre courage de prendre des risques et de dire la vérité.

¹⁵² Il y a beaucoup de noms pour le pouvoir-du-dedans dont aucun n'est entièrement satisfaisant. Il peut être appelé *esprit*, mais alors cela le sépare de la matière et cette fausse coupure fonde les institutions de domination. Il pourrait être appelé *Dieu*, mais le Dieu des religions patriarcales a été la source ultime et le dépositaire du pouvoir-sur. Je l'ai appelé *immanence*, un terme, à dire vrai, froid et intellectuel. Et je l'ai appelé la Déesse, car les anciens mythes, symboles et images de la Déesse comme l'enfantement, le

En effet, pour la sorcière, le pouvoir-du-dedans est la puissance du vivant associée au sombre et à la terre. C'est la volonté et les pulsions qui proviennent de nos vies, une force qu'elle nomme aussi *Déesse*. Ainsi, le terme a une dimension autant spirituelle que politique. Il s'expérimente autant comme une énergie, un moteur personnel, que par un partage d'informations et de connaissances dans des structures alternatives au pouvoir-sur ou par des rapports de mutualité en général :

Power-from-within is more than a feeling, more than a flash of individual enlightenment or insight; it involves our sense of connection with others, our knowledge of the impact we have on others. Power-from-within is the power of the give a way, that comes from willingness to spend ourselves, to be there for others at the price of risk and effort.¹⁵³ (1982, p. 94)

La forme de pouvoir auquel appelle l'autrice requière donc un engagement envers soi-même. C'est une connexion à sa propre volonté et à son sens des responsabilités dans une ouverture aux autres. Le pouvoir-du-dedans s'inscrit en relation avec une communauté ; il est réverbérant et forme une force collective. Pour la sorcière, c'est ce pouvoir qui permet l'empuissancement des membre·sse·s de la communauté. Il permet de viser un des objectifs premiers des groupes égalitaires: « [...] to help each member feel a greater sense of agency and potentiality, and gain skills, confidence, and courage »¹⁵⁴ (2015b, p. 49).

Si dans *Dreaming the Dark*, la réflexion de l'autrice tourne surtout autour des concepts de pouvoir-sur et de pouvoir-du-dedans, dans son article de 2015, elle propose de

tissage, la terre, la croissance des plantes, le vent, l'océan, la flamme, le tissu, la lune et le lait, me parlent tous des pouvoirs de ce qui connecte, nourrit, guérit et crée. (Traduction Morbic, 2015a, p. 39)

¹⁵³ Le pouvoir-du-dedans est plus qu'une sensation, plus que l'éclair d'une illumination ou d'une vision intérieure ; il implique notre sens de la connexion avec les autres, notre connaissance de l'impact que nous avons sur les autres. Le pouvoir-du-dedans est le pouvoir du don, qui vient de la volonté de nous dépenser, d'être là pour les autres au prix du risque de l'effort. (Traduction Morbic, 2015a, p. 156)

¹⁵⁴ [...] aider chaque membre·sse·s à sentir un sens d'agentivité, une potentialité plus grande, et à acquérir des aptitudes, de la confiance et du courage.

nouvelles distinctions. Elle suggère de prendre en compte le *pouvoir social* dans les structures non-hiérarchiques. Elle définit le pouvoir social comme « [...] the level of influence and respect a person holds, apart from whatever structural power the person may have »¹⁵⁵ (2015b, p. 49). Pour l’auteurice « understanding social power is crucial to addressing the complex questions of inclusion, equality, and effectiveness »¹⁵⁶ (2015b, p. 49). En effet, cette notion permet de comprendre un des éléments qui construit les rapports de respect et d’estime au sein d’une communauté. Elle permet de mettre en relief comment certains rapports sociaux peuvent se rejouer à l’échelle d’une communauté ou d’un groupe, créant autant d’alliances que d’exclusions.

Starhawk décline cette notion de pouvoir social en deux manifestations : le pouvoir social non-mérité (*unearned*) et le pouvoir social acquis (*earned*). Le pouvoir social non-mérité est mis en parallèle avec la notion de privilège, il est « [...] the respect automatically accorded to someone because of some factor such as race or gender or good looks or family background [...] » (2015b, p. 49). Pour l’auteurice, ce type de pouvoir social doit être contesté au sein des communautés progressistes puisqu’il découle d’un système de valeurs injustes créant des hiérarchies entre différents groupes sociaux. Le pouvoir social acquis est, quant à lui, utile au sein des structures non-hiérarchiques. C’est un pouvoir qui sous-entend une posture réflexive sur ses propres agissements et une prise en compte de sa responsabilité au sein des relations de groupe :

Earned social power means the respect and influence that come from taking our responsibilities and fulfilling them, from having a track record, from making long-standing commitments to a group or mission, from helping the group function smoothly, and from making real contributions. It may also come from making mistakes and admitting them so that they become part of the group’s

¹⁵⁵ [...] le niveau d’influence et de respect qu’une personne détient en dehors de quelconques pouvoirs structurels que possède la personne.

¹⁵⁶ Comprendre le pouvoir social est crucial pour résoudre les questions complexes de l’inclusion, de l’équité et de l’efficacité.

collective learning. Earned social power may derive from having experience and expertise around certain issue.¹⁵⁷ (2015b, p. 49)

La sorcière suggère que c'est ce type de pouvoir qui doit prévaloir chez les *leaders* des structures sans hiérarchie. Les personnes peuvent exercer une influence au sein des groupes par leur facilité à prendre la parole ou à initier des mouvements, par leur capacité à prendre en charge l'organisation ou par le fait que leurs expertises soient reconnues. Ceux-ci doivent se mettre dans une position de service pour le groupe: « Empowering leaders are comfortable with the social power they have fairly earned, aware of the privilege they have not earned, and accountable for the structural power they wield »¹⁵⁸ (2015b, p. 51). Ainsi, pour la sorcière, les divers rapports de pouvoir au sein des communautés non-hiérarchiques doivent être pris en compte. Les structures de gouvernance au sein des groupes sont utiles à la cohésion et à l'efficacité des groupes, mais ils ne doivent pas suivre des modèles de pouvoir vertical. Le but de ces structures est de faire circuler le pouvoir par un processus d'empuissancement de ses membre·sse·s.

En plus d'offrir plusieurs définitions du pouvoir, Starhawk élabore des ressources pratiques pour faciliter le fonctionnement des groupes non-hiérarchiques. En effet, une partie majeure de son ouvrage *Dreaming the Dark* (1982) consiste en une série d'exemples tirés de ses expériences d'activiste. Ceux-ci sont accompagnés d'exercices autoréflexifs pour favoriser les liens dans les groupes, pour réfléchir au rôle que se donne chacun·e au sein de l'organisation ou pour penser l'évolution des groupes

¹⁵⁷ Le *pouvoir social acquis* signifie le respect et l'influence provenant du fait de prendre nos responsabilités et les respecter, d'avoir une réputation, de maintenir des engagements à long terme à l'égard du groupe ou une mission, d'aider le groupe à fonctionner rondement et de faire de réelles contributions. Il peut aussi venir de la capacité à faire des erreurs et à les admettre pour qu'elles deviennent une partie de l'apprentissage collectif. Le pouvoir social acquis peut dériver du fait d'avoir de l'expérience ou de l'expertise sur certains enjeux.

¹⁵⁸ Les dirigeants émancipateurs et dirigeantes émancipatrices sont à l'aise avec le pouvoir social qu'ils ont acquis équitablement, conscient·e·s des privilèges qu'ils ne méritent pas et transparent·e·s sur le pouvoir structurel qu'ils exercent.

affinitaires. Elle consacre aussi deux manuels exclusivement sur ce sujet : *Truth or Dare : Encounters With Power, Authority, and Mystery* (1987) et *The Empowerment Manual : A Guide for Collaborative Groups* (2011).

L'inflexion pratique et autoréflexive au sein de groupes se retrouve aussi dans certains ouvrages de Ruether. En effet, son ouvrage *Womanguides : Readings toward a Feminist Theology* (1985d) s'articule comme un recueil d'extraits de textes pour réfléchir à des concepts féministes au sein de groupe de discussion. Son livre *Mary : The Feminine Face of the Church* (1977) offre aussi plusieurs pistes de questionnement sur la figure de Marie qui peuvent être soulevées dans des communautés chrétiennes. Si les diverses définitions du pouvoir sont propres à la démarche intellectuelle de Starhawk, elles font tout de même écho aux réflexions de Ruether sur le ministère comme structure d'empuancement mutuelle et à sa réappropriation de la christologie cosmologique.

Effectivement, la théologienne catholique rejette le modèle de *leadership* du cléricisme visant l'obéissance à une règle et l'assujettissement. Cette structure crée non seulement une dépendance à l'autorité désignée, mais, en plus, elle accorde le monopole des outils de médiation du divin à un groupe restreint d'individus. À vrai dire, Ruether considère que le démantèlement du clergé constitue un axe implicite aux messages des Évangiles. Les notions de diaconie et de ministère comme fonctions de service qui découlent des textes évangéliques sont, pour Ruether, des modèles alternatifs au pouvoir autoritaire hiérarchique. Tout comme Starhawk, elle affirme que les personnes ayant des rôles de meneurs et meneuses au sein des communautés doivent viser l'empuancement des autres membre·sse·s : « Ministry transforms leadership from power over others to empowerment of others. [...] ministry means exercising power in a new way, as a means of liberation of one another. Service causes her (or him) to become more liberated. Ministry overcomes competitive one-up, one-

down relationships and generates relations of mutual empowerment »¹⁵⁹ (1993a, p. 207).

De plus, la théologienne considère que ce modèle de pouvoir peut permettre à chacun·e des membre·sse·s du groupe d'être reconnu·e pour ses talents spécifiques. La communauté peut ainsi profiter d'initiatives variées et tou·te·s peuvent participer au déploiement de l'Église. En affirmant que « the community as a whole becomes empowered to articulate the faith and to speak the Word to each other »¹⁶⁰ (1993a, p. 207-208), Ruether formule une compréhension du Verbe ou de la Parole qui s'approche de la conception du pouvoir-du-dedans de Starhawk : c'est-à-dire, non pas comme quelque chose de révélé par les autorités cléricales instituées, mais comme quelque chose qui se partage et s'échange au sein d'une communauté. À cet égard, la réappropriation de la christologie cosmologique de la tradition du Sacrement chez Ruether me semble en écho avec certains aspects de cette notion de pouvoir-du-dedans développée par la sorcière.

En se réappropriant la tradition du Sacrement, Ruether souhaite mettre de l'avant la compassion qui provient du centre de la matière, le liant énergétique qui relie tout le vivant. Dans la christologie cosmologique, le Christ apporte le pouvoir de la nouvelle création, renouvelée et réconciliée à Dieu : « The divine person encountered in Jesus is thereby identified with this Logos-Christ. His redemptive act “through the blood of the cross” is seen as the paradigmatic manifestation of one and the same divine of the

¹⁵⁹ Le ministère transforme le *leadership* du pouvoir sur les autres en l'empuissancement des autres [...] le ministère signifie exercer le pouvoir d'une nouvelle façon, comme moyen de libération pour les un·e·s et les autres. Le service permet aux leaders de devenir plus libéré·e·s. Le ministère dépasse la compétition et les relations verticales et génère des relations d'empuissancement mutuelles.

¹⁶⁰ La communauté comme ensemble est capable d'articuler la foi et de proclamer la Parole les un·e·s aux autres.

beginning and the end of “all things” »¹⁶¹ (1992, p. 233). Ainsi, la figure du Christ-Logos symbolise à la fois l’être divin qui est manifestation de Dieu, la présence immanente de Dieu qui crée et soutient le cosmos, ainsi que le pouvoir de création qui se manifeste à la fin des temps pour réconcilier les divisions dans le cosmos et le cosmos avec Dieu (1992, p. 232). La tradition de la christologie cosmologique, avec l’idée du Christ-Logos comme force divine traversant le vivant et manifestation cosmique de Dieu, donne lieu à divers courants de mysticisme. Tout comme Starhawk qui lie la notion du pouvoir-du-dedans à celle de la Déesse, de l’immanence ou de l’Esprit, le Christ-Logos peut être compris comme ayant une fonction spirituelle et politique. Il est à la fois énergie et volonté du vivant ainsi qu’une force de cohésion dans la communauté que les membre·sse·s incarnent et mettent en action.

En somme, les deux autrices sont amenées à réfléchir à la manière dont peuvent se constituer des groupes affinitaires spirituels et écoféministes. Pour ce faire, elles ont recours aux traditions religieuses qui leurs sont propres. Malgré la différence de confessionnalité, elles partagent une vision du *leadership* comme un service à la communauté et tentent de faire émerger des structures organisationnelles qui permettent de se libérer de l’emprise du patriarcat. Leurs réflexions les mènent toutes deux à valoriser une forme de pouvoir qui se partage au sein des communautés : une puissance qu’elles lient aussi au divin et à la nature.

¹⁶¹ La personne divine rencontrée en Jésus est donc identifiée avec ce Christ-Logos. Son acte rédempteur « par le sang sur la croix » est perçu comme la manifestation paradigmatique de l’un et du même divin du début et de la fin de « toutes choses ».

3.2. CHANGEMENT DE CONSCIENCE : VOIR, NOMMER, SENTIR

Une des fonctions des communautés (éco)féministes mise communément de l'avant par les deux autrices est la création de rituels et de liturgies liant spiritualité et action politique. En effet, pour Starhawk, le lien entre rituel magique et action politique est indéniable: « If magic is “the art of causing change in accordance with will,” then political acts, acts of protests and resistance, acts that speak truth to power, that push for change, are acts of magic »¹⁶² (1982, p. 169). Plus encore, elle affirme que revendiquer ce lien peut créer plus d'efficacité politique dans les mouvements révolutionnaires :

I once defined a spell as “a symbolic act done in a deepened state of consciousness.” When political action moves into the realm of symbols, it becomes magical. If we apply the principles of magic to politics, we can understand political actions better and make them more effective.¹⁶³ (1982, p. 169)

De la même manière, Ruether suggère que les communautés de célébration et de résistance transportent la liturgie dans l'espace public. Elle considère que l'utilisation des arts et des symboles peut servir de catalyseur pour montrer la direction du changement politique revendiqué :

Such communities can also learn to carry liturgy to the streets, in protest marches and demonstrations that cry against the death system and visualize renewed life in ways that can catch the imagination of others who participate with them or watch them. We can call on the arts – song and music, dance and mime, posters

¹⁶² « Si la magie est “l'art de provoquer un changement en accord avec une volonté”, alors les actes politiques, les actes de protestation et de résistance, les actes qui disent la vérité au pouvoir, les actes qui poussent au changement sont des actes de magie. » (Traduction Morbic, 2015a, p. 252)

¹⁶³ « J'aime définir une incantation ou un sort (*spell*) comme “un acte symbolique fait dans un état de conscience plus profond”. Quand l'action politique se déplace dans le royaume des symboles, elle devient magique. Si nous appliquons les principes de la magie à la politique, nous pouvons mieux comprendre les actions politiques et les rendre plus efficaces. » (Traduction Morbic, 2015a, p. 252)

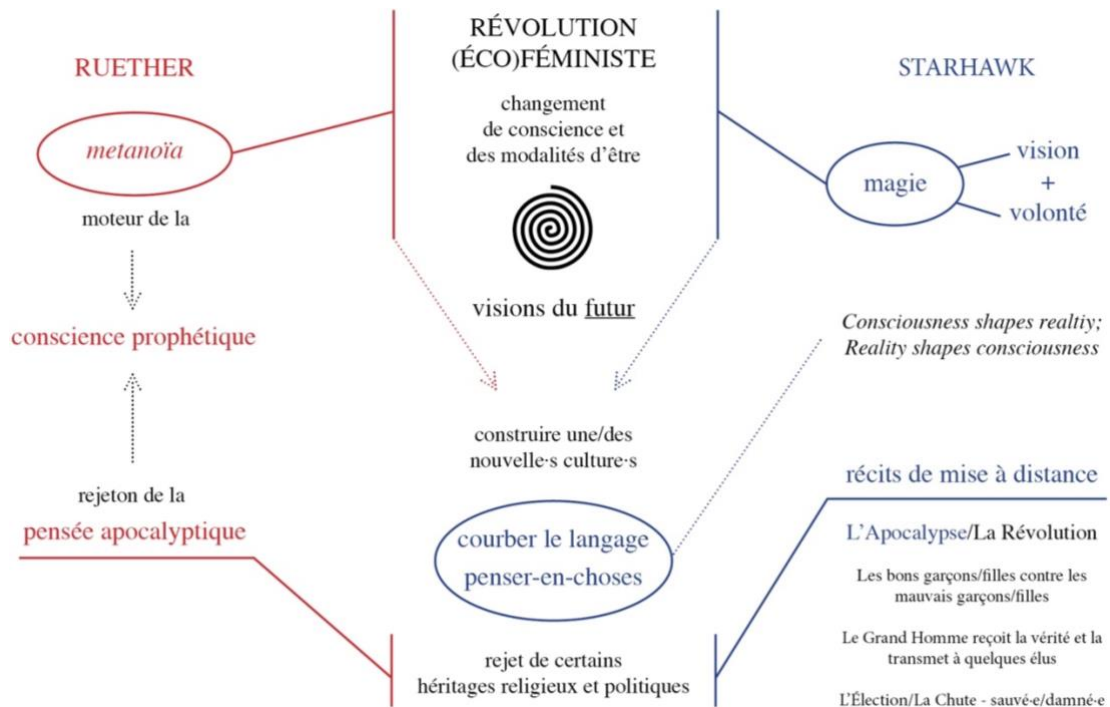
and banners, costumes and puppetry – to shape the public liturgies of biosphere politics.¹⁶⁴ (1992, p. 270)

Pour les deux autrices, l'action politique et la mission spirituelle se vivent en synergie. Effectivement, Starhawk et Ruether développent une compréhension du féminisme comme une révolution culturelle amenant un changement de conscience. Cette compréhension se déploie dans des concepts ayant des racines spirituelles, mais dont le champ d'application est aussi politique. C'est sur ces concepts que je m'arrête dans cette section, comme l'illustre la figure 3.2, en rouge pour Ruether et en mauve pour Starhawk. J'explore avec plus de profondeur la conception de la *magie* chez Starhawk. Celle-ci est envisagée comme une pratique d'actions et de visions, une façon de *penser-en-chose* qui mène à *courber le langage* pour défaire les *récits de mise à distance* de la culture dite occidentale. J'aborde en parallèle la réappropriation du concept de *metanoia* chez Ruether comme une reformulation eschatologique qui met de côté la *pensée apocalyptique* et s'ancre dans la *pensée prophétique*. Cette comparaison permet de faire émerger une convergence majeure entre les visions écoféministes des autrices, c'est-à-dire leur manière de viser des changements culturels affectant la conscience individuelle comme collective à travers un processus spirituel.

¹⁶⁴ Ces communautés peuvent aussi apprendre à amener la liturgie dans les rues, dans les marches de protestation et les manifestations, à pleurer contre le système mort et visualiser la vie renouvelée de manière à toucher l'imagination des autres participant·e·s avec elleux ou regardant. Nous pouvons compter sur les arts – les chants et la musique, la danse et le mime, les affiches et les bannières, les costumes et les marionnettes – pour construire les liturgies publiques de la biosphère politique.

Figure 3.2.

Schéma heuristique : Changement de conscience



3.2.1. VOIR : MAGIE, PENSÉE PROPHÉTIQUE ET METANOÏA

Comme cité plus haut, Starhawk définit la magie comme « the art of changing consciousness at will » (1982, p. 13) selon la formule de l'occultiste Dion Fortune. Par cette formule, l'autrice ancre la magie dans l'exercice de la volonté. La volonté est ici comprise non comme l'exercice d'une force, du pouvoir-sur, mais comme une connexion à sa capacité d'agir dans une relation avec son environnement. En effet, pour Starhawk, la magie est un ensemble de techniques, prosaïques et ésotériques, qui permettent de faire des liens au sein de réseaux. La magie est possible puisqu'elle

s'ancre dans un paradoxe : « Consciousness shapes reality; Reality shapes consciousness »¹⁶⁵ (1982, p. 13). Elle affirme ainsi que la volonté magique agit dans des dynamiques relationnelles. Plus encore, dans la perspective de Starhawk, la magie est profondément antihiérarchique: « Magical techniques are effective for and based upon calling forth of power-from-within, because magic is the psychology/technology of immanence, of the understanding that everything is connected »¹⁶⁶ (1982, p. 13). Ancré dans le pouvoir-du-dedans, la magie appelle à mettre en œuvre des visions qui, comme la conscience, existent dans ce paradoxe à double sens, dans une toile d'être complexe.

Effectivement, quand l'auteur écrit sur les visions politiques et spirituelles, elle les conçoit toujours comme des appels à l'action, comme des impulsions à faire œuvre et à changer les choses. Cette conception des visions est présente dans ses écrits théoriques, mais elle est particulièrement mise en relief dans son roman *The Fifth Sacred Thing* (1993). La quête du personnage de Madrone, guérisseuse et sage-femme, illustre bien ce mouvement, *les visions façonnent la réalité, la réalité façonne les visions*, c'est-à-dire d'une expérience ésotérique et prosaïque d'être en relation avec l'environnement. Ce personnage est confronté à un frein interne à sa volonté magique. Elle a peur de ne pas être apte à accomplir ce qu'elle porte en vision : aider sa communauté à trouver un remède contre un virus créé comme arme par le régime totalitaire d'Angel City. Les visions de Madrone sont décrites comme des appels qui proviennent du pouvoir, une force dont la source est intérieure à elle-même, mais qui dépasse sa volonté consciente. Lorsque Lily, une aînée faisant partie du conseil de défense de la ville de San Francisco, tente de la guider, elle lui dit : « But what you

¹⁶⁵ « [...] la conscience donne forme à la réalité; la réalité donne forme à la conscience » (Traduction Morbic, 2015a, p. 52)

¹⁶⁶ « Les techniques magiques sont efficaces si elles servent à faire appel au pouvoir-du-dedans sur lequel elles sont fondées, car la magie est la psychologie et la technologie de l'immanence, la compréhension que chaque chose est connectée. » (Traduction Morbic, 2015a, p. 51)

want is not the issue here. Power has chosen you to be its instrument. Would you refuse it? Refuse your own vision? »¹⁶⁷ (1993, p. 172). Dans ce passage, ce que Madrone veut consciemment ne semble pas être la source de ses visions, mais son refus de répondre à l'appel de ses visions est décrit comme une négation d'elle-même. Les visions sont dépeintes comme des portes de sortie du pouvoir-sur : « If we don't have guns, we have vision and imagination »¹⁶⁸ (1993, p. 233). Elles semblent venir d'une autre source que celle qui mène à la violence et la destruction, une source du vivant qui s'ancre dans une forme de présence à soi-même et aux autres : « Without a vision, human beings are nasty creatures¹⁶⁹ » (1993, p. 328).

Le parcours de Madrone illustre l'enchevêtrement entre la politique et la magie chez Starhawk. Il s'agit pour ce personnage d'aller vers son appel intérieur pour venir en aide à sa communauté, tout en se transformant elle-même. Elle est appelée à transformer ses blessures héritées, culturelles et intergénérationnelles, afin de s'ancrer plus pleinement dans le monde par l'exercice de son pouvoir-du-dedans, ici sa capacité à soigner. Cette conception de la magie est aussi développée par l'autrice dans son ouvrage *Dreaming the Dark* (1982). En effet, l'image phare de cet ouvrage, celle de rêver l'obscur, est décrite comme un parcours magique de confrontation avec ce qui est culturellement associé à l'obscur : « The dark: all that we are afraid of, all that we don't want to see – fear, anger, sex, grief, death, the unknown »¹⁷⁰ (1982, p. xiv). Ce processus de guérison individuelle, politique et culturelle amène à confronter le pouvoir-sur par l'usage du pouvoir-du-dedans. En ce sens, l'autrice définit cet usage de la magie comme: « the art of evoking power-from-within and using it to transform

¹⁶⁷ Mais ce que tu veux n'est pas l'enjeu ici. Le pouvoir t'a choisi pour être son instrument. Vas-tu refuser cela ? Refuser ta propre vision ?

¹⁶⁸ Si nous n'avons pas de fusils, nous avons la vision de l'imagination.

¹⁶⁹ Sans vision, les êtres humains sont de vilaines créatures.

¹⁷⁰ « L'obscur : tout ce dont nous avons peur, tout ce que nous ne pouvons pas voir – la peur, la colère, le sexe, la douleur, la mort, l'inconnu. » (Traduction Morbic, 2015a, p. 31)

ourselves, our community, our culture, using it to resist the destruction that those who wield power-over are bringing upon the world »¹⁷¹ (1982, p. xi).

Cette conception de la magie, mettant au centre la déconstruction des systèmes d'oppression, résonne avec celle des spiritualités prophétiques de Ruether. La théologienne place l'émergence de ce modèle de spiritualités dans le judaïsme antique, de concert avec l'apparition d'une conception de l'individualité dans l'histoire des sociétés dites occidentales. Elle écrit : « Prophetic spirituality focuses on the struggle to restore just and harmonious relations among humans and with the earth in covenantal relation with a creating and redeeming God, over and against a world dominated by great systems of oppression and injustice »¹⁷² et ¹⁷³ (Ruether, 2005, p.2). Ainsi, la spiritualité prophétique est portée par une éthique et une manière de s'ancrer dans le temps. Elle naît d'un potentiel de la conscience humaine, celui d'imaginer de nouvelles possibilités face à des problématiques observées :

Human consciousness is not bounded by the “facts” of existing reality but imagines ideal possibilities set against the present. This allows humans to set about changing interpersonal relationships, changing relations to the environment, modifying tools, altering social systems in search of this better alternative. The alternative is an ideal against which present reality is measured and found wanting.¹⁷⁴ (1983, p. 237)

¹⁷¹ « [...] l'art de faire appel au pouvoir-du-dedans et de l'utiliser pour nous transformer, pour transformer notre communauté et notre culture. De l'utiliser pour résister à la destruction à laquelle ceux qui détiennent le pouvoir-sur sont en train de vouer le monde. » (2015a, p. 27)

¹⁷² La spiritualité prophétique met l'accent sur la quête pour restaurer des relations justes et harmonieuses entre les humains et avec la Terre dans une alliance avec un Dieu de la création et de la rédemption, envers et contre un monde dominé par un large système d'oppression et d'injustice.

¹⁷³ Cette définition provient de l'introduction de *Goddesses and the Divine Feminine* (2005) où l'autrice met en relation les modèles de spiritualité prophétique, païenne et contemplative. Dans ce cadre d'analyse, qu'elle a développé par le biais de son enseignement, ces modèles sont des manifestations distinctes, dont on peut situer l'apparition historique, mais qui continue d'évoluer et de dialoguer ensemble.

¹⁷⁴ La conscience humaine n'est pas limitée aux « faits » de la réalité existante, mais imagine des possibilités idéales qui s'opposent au présent. Cela permet aux humains d'être en recherche de meilleures alternatives en opérant des changements dans leurs relations interpersonnelles et leurs relations à l'environnement, en modifiant leurs outils et en altérant les systèmes sociaux.

Chez Ruether, le principe prophétique est donc ce qui appelle à imaginer de nouvelles possibilités en relation avec un contexte présent insatisfaisant. Il est l'élan qui donne forme à l'*éco-justice*, cette recherche d'équilibre et d'équité dans les communautés humaines et non-humaines. Il est une valeur fondatrice, au cœur du Nouveau Testament, et un moteur d'action dans divers mouvements chrétiens historiques. Il s'agit d'un principe critique au centre des traditions chrétiennes que s'approprie l'autrice dans une optique (éco)fémiste. Ainsi, il permet une réévaluation constante des traditions, une remise en question des institutions établies et du pouvoir qu'elles exercent.

Ce mouvement implique la capacité d'aller puiser dans l'imaginaire religieux et de confronter l'ordre établi. Par conséquent, mettre en action une conscience prophétique implique une confiance en son expérience et son intuition comme sources significatives de révélation spirituelle et de critique des institutions religieuses. Dans cette optique, Ruether raconte un réveil éveillé qu'elle a vécu au début de sa vie adulte, un épisode marquant de son itinéraire spirituel :

[...] je me vis dans une vaste antichambre de château, devant une porte close. Je l'ouvris et constatai qu'elle donnait sur un escalier en colimaçon. Arrivée en haut des marches, je trouvai une autre antichambre et une autre porte close. J'ouvris cette porte et découvris un autre escalier. Durant un certain temps, je continuai à ouvrir des portes l'une après l'autre et à gravir des escaliers successifs. Enfin je me trouvai dans une antichambre devant la porte que je sentais intuitivement comme étant la dernière. Je sus en quelque sorte que derrière cette porte se trouvait la salle du trône de Dieu. Tremblante d'impatience, j'ouvris brusquement cette porte et entrai dans la salle. Il y avait un grand trône à l'intérieur, mais je vis que ce trône était *vide* ! (2000, p. 47)

Ruether interprète cette vision comme un message confirmant son intuition lui disant « cherche Dieu non pas en haut mais en bas ; non dans les salles de trône de la puissance et de la domination, mais dans et par ce qui soutient la vie quotidienne » (2000, p. 47). Ce rêve lui a permis de sentir les limites de la représentation de Dieu en « vieillard blanc avec une grande barbe » et de saisir l'affirmation de Paul dans les Actes des

Apôtres, « que Dieu est celui en qui nous "vivons, nous mouvons et avons notre être" (*Ac 17, 28*) » (2000, p. 47). Ce partage d'une expérience autobiographique, stratégie plus commune à l'écriture de Starhawk que de celle de Ruether, permet de comprendre les liens entre conscience prophétique et magie dans leur dimension expérientielle. L'exemple personnel de la théologienne illustre comment une intuition peut guider un parcours théologique et peut permettre de redéfinir des paradigmes en place.

En effet, pour Ruether, la conscience prophétique vise une *metanoïa*, c'est-à-dire un changement profond de l'être, une mutation qui vise à améliorer la façon d'être. Le terme grec, utilisé en contexte chrétien pour parler de conversion, repentance ou pénitence, est employé par l'autrice pour parler d'un changement à la fois individuel et collectif. Elle fait référence à la *metanoïa* comme une transition paradigmatique : une transformation spirituelle qui affecte à la fois les schémas internes de la psyché, comme dans l'utilisation du terme en psychologie, et qui permet de revoir les systèmes symboliques et sociaux d'une culture. Ainsi, la conscience prophétique est en quelque sorte le moteur de la *metanoïa*. Elle est la pulsion de changement, ou la volonté magique chez Starhawk, permettant d'envisager des nouvelles modalités d'être. La magie comme la *metanoïa* visent donc un changement de conscience qui affecte l'existence au cœur de ses réseaux de sens, qui bouleverse toute l'écologie culturelle.

3.2.2. NOMMER : *COURBER LE LANGAGE*, TRANSFORMATION DE LA PENSÉE APOCALYPTIQUE ET DES RÉCITS DE MISE À DISTANCE

Par ces deux concepts structurants de leur pensée, la magie et la pensée prophétique, les deux autrices appellent à des praxis autocritiques. Starhawk affirme que « Witchcraft demands intellectual freedom and the courage to confront our own assumptions. It is not a belief system; it is a constantly self-renewed attitude of joy and

wonder to the world »¹⁷⁵ (1999, p. 109). La notion d'attitude pointe la dimension incarnée de la magie. La sorcière vise une pratique pouvant aller aux racines des croyances qui la portent, ne s'appuyant pas uniquement sur des règles extérieures et questionnant sa propre cohérence. Ruether fait de même en revendiquant la conscience prophétique comme pivot chrétien. Elle prend soin d'examiner les croyances qu'elle a reçues en héritage qui tendent à évacuer l'aspect pragmatique et concret de la spiritualité chrétienne. À cet effet, elle situe l'idéal projeté de la pensée prophétique dans un horizon historique. Elle se détache ainsi de ce qu'elle nomme la *pensée apocalyptique*.

La théologienne regroupe sous ce terme la fusion entre l'eschatologie juive et la pensée grecque antique et ses manifestations dans l'histoire des christianismes. Pour elle, le dualisme platonicien combiné à la prédiction juive d'un monde meilleur a créé un modèle d'espoir qui s'extrait de l'expérience de la vie humaine. Ce modèle évacue le fondement incarné de la conscience. Il vise des solutions fixes et absolues dans une temporalité linéaire et évolutionniste. Le concept de la pensée apocalyptique vise à identifier un vecteur dans les mouvements chrétiens historiques : une manière de se mettre en action, de se situer dans le temps et d'envisager d'autres possibles dans un futur hors du monde terrestre à la suite d'une crise qui restaurerait un ordre originel et ferait advenir un monde parfait. Pour Ruether, ce vecteur est un rejeton (*offspring*) de la pensée prophétique (1992a). Il porte un message de rébellion contre un ordre établi et contre les institutions utilisant leur pouvoir pour marginaliser les groupes y faisant appel. Cependant, historiquement, il a aussi servi à projeter une vie idéale au-delà de la mort et à fantasmer sur un état d'origine paradisiaque en niant les conditions de vie oppressives pour plusieurs groupes d'humains et la possibilité de rendre le monde terrestre plus juste.

¹⁷⁵ La sorcellerie demande une liberté intellectuelle et le courage de confronter nos propres présupposés. Ce n'est pas un système de croyances ; c'est une attitude de joie et d'émerveillement au monde constamment autorenouvelé.

Cette pensée eschatologique, mettant l'accent sur le destin individuel et l'espoir en l'immortalité, est foncièrement problématique pour Ruether. Ainsi, elle cherche plutôt une manière d'ancrer l'idéal prophétique dans les conditions de l'existence présente et sa réalisation dans un futur historique :

Instead of endless flight into unrealized future, I suggest a different model of hope and change based on conversion or *metanoia*. Conversion suggests that, while there is no one utopian state of humanity lying back in an original paradise of the "beginning", there are basic ingredients of a just and livable society. These ingredients have roots in nature and involve acceptance of finitude, human scale, and balanced relationships between human and non-human beings. These ingredients can be expressed in many variants and cultures, adapted to different environments.¹⁷⁶ (p. 254, 1993a)

Ce modèle d'espoir rédempteur s'appuie sur une compréhension de la conscience comme un processus de vie intériorisé et contenu dans l'organisme (1983). À partir de cette compréhension, Ruether prend une posture agnostique face à la croyance héritée d'une vie après la mort et face à l'eschatologie personnelle qui a dominé l'histoire des christianismes (1993a). Elle affirme: « A human acceptance of our historicity demands that we liberate ourselves from "one-and-for-all" thinking. To be human is to be in a state of process, to change and to die »¹⁷⁷ (1993a, p. 255). En soustrayant la possibilité de survie d'une partie immatérielle de l'individu dans l'après-mort, elle souhaite valoriser la possibilité de faire acte de changement dans l'immédiat. Elle considère que la *metanoïa*, ce mouvement de conscience guidé par l'espoir d'un futur meilleur, peut faire advenir des conditions d'existence plus justes pour les membres de la

¹⁷⁶ Plutôt qu'une fuite sans fin dans un futur irréalisable, je suggère un modèle d'espoir et de changement différent basé sur la conversion ou la *metanoïa*. La conversion suggère que, bien qu'il n'existe pas d'état de l'humanité utopique s'ancrant dans un paradis originel du « commencement », il y a des ingrédients de base pour une société juste et vivable. Ces ingrédients prennent racine dans la nature et impliquent une acceptation de la finitude, de l'échelle humaine et des relations équilibrées entre les êtres humains et non-humains. Ces ingrédients peuvent être exprimés dans plusieurs variantes et cultures, adaptés à différents environnements.

¹⁷⁷ L'acceptation humaine de notre historicité demande que nous nous libérions de la pensée du « une-fois-pour-tout ». Être humain c'est être dans un état de processus, c'est changer et mourir.

communauté du vivant. Cet état d'être est envisagé non uniquement dans une perspective temporelle ascendante et linéaire, comme dans l'eschatologie historique séculière active dans le mythe du progrès scientifique (1993a), mais aussi dans une complexité cyclique.

La théologienne invite donc à revisiter le paradigme chrétien de la conversion à partir d'une perspective spirituelle basée sur la terre: « This concept of social change as conversion to the center, conversion to the earth and to each other, rather than flight into the unrealizable future, is a model of change more in keeping with the realities of temporal existence »¹⁷⁸ (1993a, p. 255-256). Cette perspective écologique est un élément essentiel l'amenant à recadrer les préoccupations spirituelles dans une temporalité historique avec comme catalyseur la pensée prophétique. Ce point de vue l'amène à rejeter l'eschatologie personnelle et la pensée apocalyptique et à s'enraciner dans une définition de la conscience comme un phénomène incarné.

Ainsi, à la base de sa théologie, Ruether cherche à transformer la croyance héritée que la conscience est un phénomène « immatériel ». Cette démarche peut être mise en relation avec celle de Starhawk qui vise à s'ancrer dans ce qu'elle nomme la conscience de l'immanence. En effet, toutes deux critiquent les philosophies dualistes qui tendent à séparer le corps tangible de son expérience intérieure consciente. Dans sa critique de la pensée apocalyptique, Ruether est entre autres sensible à la dépréciation de certaines dimensions de l'existence, en particulier les processus corporels comme la mort et la capacité à causer du tort, de même que leurs associations à certains groupes humains ; les femmes, les personnes noires et juives (1983). Elle suggère d'être prudente devant les mouvements de projection et de mise à l'écart qu'opère cette pensée. Le concept

¹⁷⁸ Cette conception du changement social comme une conversion vers le centre, une conversion vers la Terre et les un·e·s vers les autres, plutôt qu'une fuite dans un futur irréalisable, est un modèle de changement plus en contact avec les réalités de l'existence temporelle.

développé par Starhawk de *mise à distance* permet d'approfondir ces tendances des narrations apocalyptiques et leurs effets sur la compréhension et l'expérience de la conscience.

Pour la sorcière, la magie peut provoquer un changement de conscience puisque la conscience a une structure qui se manifeste dans les formes du monde physique. Les structures du monde sont des vecteurs de pouvoir, elles permettent à l'énergie de circuler, aux choses de se transformer. Dans cette optique, elle définit la culture comme « a set of stories we tell each other again and again »¹⁷⁹ (1982, p. 19). Les narrations structurent et influencent notre manière de se penser et d'agir. L'autrice considère que les récits façonnant la culture dite occidentale ont été tordus par le patriarcat. Ils s'ancrent dans une *conscience de la mise à distance* (*consciouness estrangement*), c'est-à-dire un mouvement de pensée qui tente de se poser hors du monde, dans un « au-dessus » qui veut contrôler. Il s'agit d'une forme de pensée du pouvoir-sur, de la domination.

Dans *Dreaming the Dark* (1982), elle identifie quatre principaux *récits de mise à distance* dont celui de l'*Apocalypse*. Ce récit est mis en parallèle avec celui de la *Révolution*, de la même manière que Ruether lie l'eschatologie personnelle, la croyance d'une vie après la mort, avec l'eschatologie historique, active dans les mouvements révolutionnaires modernes et dans l'idée de progrès scientifique. Le point commun entre ces deux récits est de décrire le temps de manière linéaire, comme « a thing, not a set of relationships, somewhat like a one-way street [...] » créant « a structure in our minds that allows certain absolutes to stand outside the world, where they take precedence over the values of the world »¹⁸⁰ (p. 19-20). Dans ces narrations, la mise à

¹⁷⁹ « [...] un ensemble de récits que nous nous racontons sans relâche » (Traduction Morbic, 2015, p. 60)

¹⁸⁰ « [...] une chose, et non un ensemble de relations, quelque chose comme une avenue à sens unique [...] » ; « [...] une structure mentale qui permet à certains absolus de se tenir en dehors du monde, et d'y surdéterminer les valeurs du monde » (Traduction Morbic, 2015, p. 60)

distance est un mouvement de pensée qui, de la même manière que le décrit Ruether, projette un idéal dans un passé mythique et/ou dans un futur idyllique. Ils engendrent des façons d'être:

Apocalypse often shapes the very way we work, driving ourselves to the utmost for a deadline or a crisis and then crashing, destruction, to pace ourselves. The crisis mentality keeps us from thinking, planning, working, and building for long-term change. [...] It also keeps us expecting change to be swift, absolute, and clearly defined.¹⁸¹ (1982, p.20)

Ici, la narration apocalyptique tente de s'extraire du contexte présent pour se propulser dans un ailleurs en niant la dimension processuelle du changement et la complexité non-linéaire du temps. Les trois autres récits identifiés par l'autrice sont : *Les bons garçons/filles contre les mauvais garçons/filles* qui décrit les individus non comme des totalités complexes, mais comme des éléments séparés incarnant des valeurs dualistes ; *Le Grand Homme reçoit la vérité et la transmet à quelques élus* qui raconte comment le savoir dogmatique et la vérité monolithique doivent être protégés de toutes impuretés en niant l'autorité de l'expérience ; et finalement, *L'Élection/La Chute* ou, en termes plus religieux *sauvé-e/damnée*, qui met en scène des histoires de réussite ou d'échec dans une trame individualiste obscurcissant les implications systémiques.

Toutes ces narrations, matériaux culturels et vecteurs de sens, sont des éléments de conscience actifs qui transmettent des schémas de pensée linéaire, atomiste et dualiste. Le concept de mise à distance, ancré dans une métaphore de mouvement, vise à nommer l'expérience psychosomatique de ces schémas de pensée qui construisent les cultures patriarcales. L'autrice évoque à cet égard le concept psychologique de

¹⁸¹ « L'Apocalypse donne sa forme à la manière même dont nous travaillons, mobilisant toutes nos forces pour satisfaire un délai ou répondre à une crise, et nous effondrant ensuite, épuisés [sic.], jusqu'à nous sentir morts [sic.]. Il est difficile, dans l'attente d'une destruction imminente, de régler notre allure. La mentalité de la crise nous empêche de penser, de prévoir, de travailler et de construire un changement à long terme. [...] Cela nous fait aussi attendre un changement rapide, absolu et clairement défini » (Traduction Morbic, 2015, p. 61)

« splitting » en lien avec le récit *Les bons garçons/filles contre les mauvais garçons/filles*. Cette inaptitude à concevoir des éléments dans leur profondeur — « [...] to see people or things as wholes containing both desired and undesired elements »¹⁸² (1982, p. 20) — est perçue comme un symptôme de la conscience de la mise à distance.

En réponse à cet arrangement culturel, Starhawk propose de *courber le langage* par la magie, c'est-à-dire d'initier un changement vers la conscience de l'immanence en transformant les récits qui forment la culture patriarcale. La sorcière développe cette idée principalement en réaction à ce qu'elle identifie comme la pensée mécaniste dominante, une forme de pensée de la conscience de la mise-à-distance. Elle affirme que faire de la magie permet d'inverser le processus de cette pensée mécaniste. Plutôt que d'exercer un regard extérieur et distant sur le monde en tentant d'en extraire des principes abstraits pour le contrôler ou le manipuler, la magie consiste à *penser en choses* pour sentir et révéler les schèmes souterrains d'énergie mouvante dans le monde.

Pour l'auteurice, ce sens d'une énergie dans la matière est innommable dans le langage des cultures dites occidentales : l'énergie est toujours décrite comme une chose séparable de la matière. *Penser en choses* c'est agir dans/avec l'énergie, c'est parler le langage de la magie : « The magic that works is itself a language, a language of action, images, of *things* rather than abstract. These things are seen not as objects but as consciousness-manifest. Magic speaks to the deep parts of ourselves that were formed before we knew abstractions »¹⁸³ (p. 26). En effet, Starhawk vise une connexion à des

¹⁸² « [...] à voir les choses ou les gens comme des totalités, contenant des éléments à la fois désirés et non désirés » (Traduction Morbic., 2015, p.61)

¹⁸³ « La magie au travail est elle-même un langage, un langage d'actions et d'images, de *choses* plutôt que d'Abstractions. Ces choses ne sont pas vues comme des objets mais comme des manifestations de conscience. La magie parle aux parts profondes de nous-mêmes qui ont été formées avant que nous ne connaissions les abstractions. » (Traduction Morbic., 2015, p.69)

parties profondes de soi, c'est-à-dire à l'intelligence émotive qui dépasse le langage abstrait. Elle propose d'aller vers des formes d'apprentissages culturellement associées à l'enfance comme l'observation des choses dans une posture de curiosité et d'émerveillement. Dans cette observation directe, le sens magique accordé aux choses n'est alors pas de l'ordre d'une assignation intellectuelle. Il s'agit plutôt d'établir des relations avec le monde et à expérimenter la révélation à partir du concret en s'ouvrant à ce qu'elles peuvent offrir comme apprentissage.

Dans cette optique de revalorisation du senti, la sorcière emploie des mots qui portent avec eux une charge émotive. Elle fait usage de mots simples qui permettent de nommer l'expérience et de sentir le pouvoir-du-dedans :

Language distributes power. The word *miserable* is a word I can use about myself; it gives me power to name, and so to own my own feelings. Note that it is an adjective. It describes something I am doing (*feeling*). It is relational. The phrase *anaclitic depression* is a term used by professionals when speaking about persons other than themselves. It may be useful. It conveys, perhaps, a more precise diagnostic category, a fuller implied history, than *miserable*. But it is useful to professionals, not to me. It gives me no power to connect with my feelings because it turns my feeling into object, a condition, something I *have* and so am distanced from, alienated from, as I am distanced from those who use the term about me.¹⁸⁴ (1982, p. 24)

Pour Stawhawk, le choix de mots, tout comme l'action de nommer, comporte une dimension magique: « There is a corollary to the principle that knowing something's name gives us power-with it. It is this: that the names we choose, the language that we

¹⁸⁴ « Le langage distribue le pouvoir. Le mot *triste* est un mot que je peux utiliser pour moi-même, il me donne le pouvoir de nommer et donc de m'approprier mes propres sentiments. Notez qu'il s'agit d'un adjectif. Il décrit une chose que je suis en train de faire (de sentir). Il est relationnel. L'expression *dépression anaclitique* est utilisée par les professionnels quand ils parlent de personnes autres qu'eux-mêmes. Elle peut être utile. Elle est peut-être associée à une catégorie de diagnostics plus précise, à une histoire implicite plus complète que *triste*. Mais elle est utile aux professionnels, pas à moi. Elle ne me donne pas le pouvoir d'entrer en contact avec ma sensation, car elle transforme ma sensation en objet, en condition, en quelque chose que j'ai et dont je suis donc mise à distance, à laquelle je suis étrangère, de la même manière que je suis distincte des personnes qui utilisent le terme à mon propos. » (Traduction Morbic., 2015, p. 66)

use, also have power with-us, and shape us. Names embody thought-forms. They carry both the idea and the context »¹⁸⁵ (1982, p. 24). Ainsi, elle considère que les mots, les récits et les représentations sont des formes de pensée. Courber le langage consiste donc à transformer la conscience de la mise à distance en utilisant un langage qui (re)connecte au senti et à l'incarné.

L'exemple cité précédemment montrant le contraste entre le mot « misérable » et « dépression anaclitique » illustre bien ce désir de reconnexion. Un autre exemple, tiré du roman *The Fifth Sacred*, permet de comprendre le pouvoir que Starhawk accorde au langage. Dans l'une des scènes finales, Madrone se voit confier la tâche de sortir du mutisme un soldat qui a déserté l'armée d'Angel City après avoir tué plusieurs membre·sse·s d'une même famille. Le soldat est surnommé Ohnine selon son numéro de matricule. Ce nom le ramène à sa fonction sociale : celui d'être une machine de guerre, élevée et entraînée uniquement pour soutenir le régime militaire et totalitaire d'Angel City.

Un des éléments de guérison apportés par Madrone dans son interaction avec Ohnine est celui de lui donner un nouveau nom. Ce geste marque une transition : il passe d'un statut de soldat à celui de citoyen de San Francisco. Madrone lui donne le nom de River, une traduction du nom de son grand-père Rio. Cet acte vise à redonner à cet homme sa pleine humanité. Le fait de lui donner ce nom précis l'inscrit dans un récit où il peut évoluer. Tout comme son grand-père, le soldat a commis des meurtres et se repent. Madrone lui offre par ce nom la possibilité de changer de vie comme son grand-père. Elle ouvre la porte à ce qu'il soit autre chose que ce qu'il était dans sa culture d'origine et qu'il puisse se connecter à sa force à travers ses blessures. Il est symboliquement

¹⁸⁵ « Il y a un corollaire au principe que la connaissance du nom de la chose nous donne le pouvoir d'agir avec cette chose. C'est ceci : les noms que nous choisissons, le langage que nous utilisons, ont aussi du pouvoir avec nous et nous donnent forme. Les noms font corps avec les manières de penser. » (Traduction Morbic., 2015, p.66-67)

extrait du régime hiérarchique dans lequel il a évolué et devient un membre de la communauté de San Francisco. Dans ces exemples, le changement de conscience que vise l'autrice s'opère donc par un transfert du point d'énonciation : du pouvoir-sur au pouvoir-du-dedans. Le fait de pouvoir choisir les mots pour nommer permet de faire émerger un sentiment de puissance qui ne fige pas ou ne met à pas à distance. Il permet de se mouvoir avec la chose nommée ou d'inscrire la personne nommée dans un récit de transformation où elle retrouve pleinement son agentivité.

3.2.3. SENTIR : LA *MAGIE* ET LA *METANOÏA* COMME RÉVOLUTION (ÉCO)FÉMINISTE

Courber le langage implique plus qu'un simple acte de nomination pour la sorcière. C'est un mouvement qui permet de s'exprimer à partir du pouvoir-du-dedans, c'est une condition d'émergence d'une culture plus égalitaire. Starhawk considère que cette transformation du langage va de pair avec le « penser-en-choses », ces deux éléments de la pratique de la magie qui sont en accord avec le processus de montée de conscience féministe. Ils permettent de se comprendre et de se transformer en ayant conscience de l'impact des forces collectives sur les individualités et, par le fait même, ils permettent de changer le paysage culturel :

And so the personal is political: the forces that shape our collective life are the same forces that shape our collective life as a culture. Feminist consciousness-raising is a process based on sound magical principles. If we speak to each other as equals, not about abstract theories but about the concrete realities of our experience, we will see the common forces that have shaped our lives.¹⁸⁶ (Starhawk, 1982, p. 28).

¹⁸⁶ « Ce qui est personnel est politique; les forces qui donnent forme à nos vies individuelles sont les mêmes forces qui donnent forme à la vie collective en tant que culture. La prise de conscience féministe est un processus basé sur de robustes principes magiques. Si nous nous parlons l'une l'autre comme des égales non pas de choses abstraites mais de choses concrètes qui nous sont arrivées, nous verrons les forces communes qui ont modelé nos vies. » (Traduction Mobic. 2015, p.71)

Si chez Starhawk le féminisme est magique, chez Ruether il est l'incarnation d'une pensée prophétique. La théologienne place la révolution féministe du monde dit occidental en continuité avec le principe prophétique qui a émergé des religions bibliques et qui s'est réactualisé dans des mouvements politiques de la modernité tels que le libéralisme et le marxisme. Elle écrit à propos de la démarche de Starhawk et celles des féministes néopaïennes :

For me, feminism itself is a prophetic social justice ethic. Modern feminist pagans are developing their thought not simply from the effort to recover ancient paganisms but also from the background of Western religious traditions from which they come. A feminist pagan such as Starhawk, coming from the Jewish tradition, synthesizes both prophetic and earth-renewal spiritualities from roots in her own Jewish history as well as from the pagan tradition she has adopted.¹⁸⁷ (Ruether, 2005, p. 5)

En faisant du féminisme une éthique prophétique de la justice sociale, Ruether crée une parenté entre les pensées féministes à travers ce principe de réévaluation des structures de pouvoir et d'imagination d'autres possibles. Ainsi, chez les deux autrices, la révolution visée par les féminismes n'est pas simplement d'ordre politique : c'est un changement de conscience holistique qui affecte toutes les sphères de l'existence. Ruether l'exprime lorsqu'elle envisage la mission des communautés féministes de la libération :

The [feminist liberation] community's mission is based on a vision of a transformed world beyond the alienating isms of exploitation and oppression. A world without militarism, a world with systems of production and consumption in harmony with nature, is as much part of the hopes of feminism as are changed relationships between men and women. The community needs to develop and nurture people's ability to see the interconnexions between various forms of

¹⁸⁷ Pour moi, le féminisme en lui-même est une éthique prophétique de la justice sociale. Les féministes païennes contemporaines développent leur pensée non seulement dans un effort de retrouver des paganismes anciens, mais aussi à partir du contexte des traditions religieuses occidentales dont elles proviennent. Une féministe païenne comme Starhawk, provenant de la tradition juive, synthétise à partir des racines à la fois la spiritualité prophétique et celle du renouvellement de la terre dans sa propre histoire juive comme dans les traditions païennes qu'elle a adoptées.

liberation and to develop ways of connecting changed lifestyle within the community with projects of political action that address the larger structures of society.¹⁸⁸ (Ruether, 1993a, p. 212)

À travers leurs définitions de la mission des mouvements (éco)féministes, les autrices proposent de s'engager dans une déconstruction des systèmes d'oppression, des « ismes » aliénant pour reprendre les mots de Ruether, et de construire une culture ancrée dans une conscience holistique. Elles prônent ainsi une solidarité des luttes (éco)féministes avec les autres mouvements pour la libération et développent des analyses qui prennent en compte les interconnexions entre les situations sociales¹⁸⁹. Elles encouragent à sentir, voir et nommer ce qui relie l'individuel au collectif, le spécifique au général. Elles cherchent à se situer dans la toile du vivant. Elles partagent ainsi cette prémisse : saisir sa place dans l'écologie du monde permet de faire advenir une conscience des relations qui encouragent à des rapports aimants avec l'ensemble. C'est ce mouvement d'ancrage et de propulsion qui est le changement de conscience culturelle visée : la magie ou la *metanoïa*. Ce trajet s'inscrit dans l'histoire humaine et celle du monde vivant.

En effet, cette capacité à se situer dans une toile globale affecte la vision du social, mais concerne aussi le rapport au non-humain. Pour reprendre les termes de Ruether, la révolution écoféministe favorise des rapports biophiliques dans lesquels les humains utilisent leur conscience réflexive pour prendre soin du règne du vivant. La

¹⁸⁸ La mission de la communauté [féministe de libération] est basée sur une vision d'un monde transformé, au-delà des *ismes* aliénants de l'exploitation et de l'oppression. Un monde sans militarisme, un monde avec des systèmes de production et de consommation en harmonie avec la nature, sont tout autant à être inclus dans les espoirs du féminisme que les changements dans les relations entre hommes et femmes. La communauté doit développer et nourrir l'aptitude de ses membres·se·s à voir les interconnexions entre les différentes formes de libération ainsi que développer des moyens de lier le changement de mode de vie au sein de la communauté à des projets d'action politique qui s'adressent à des structures plus larges de la société.

¹⁸⁹ Ruether comme Starhawk développent ces analyses dans une perspective écoféministe. Leurs démarches sont toutefois parentes à celles développées par les féministes Noires américaines et maintenant répandues dans les milieux académiques féministes que sont les approches intersectionnelles décrites par Crenshaw, K. (1991) et Bilge S. (2009).

théologienne écrit: « [...] consciouness is where this dance of energy organizes itself in increasingly unified ways, until its reflects back on itself in self-awareness »¹⁹⁰ (1992a, p. 250). En nommant une des spécificités de la conscience humaine sans la séparer du reste de la nature, elle place l'humain dans la danse de l'énergie du vivant. Cette affirmation rappelle que le développement de la conscience réflexive s'appuie sur une longue histoire d'évolution naturelle.

À ce titre, la métaphore de l'arbre qui a servi d'ouverture à mon travail d'analyse des textes de Starhawk et Ruether me permettra de conclure. L'arbre illustre ce qu'est un réseau de liens arborescent. Il est la métaphore d'un temps marqué par le fil des générations. Se mettre en conscience de cette temporalité avec ces deux écoféministes encourage à une posture active et humble face aux capacités humaines à se comprendre et à opérer des changements. Comme le souligne Ruether:

Each great social movement, such as labor movement or women's movement, leaves undone some needed changes and generates other contradictions over time. It is left to the new generation to undertake the project of a just and viable life for its time. But it is the responsibility of the present generation to create and preserve the base of a livable world that makes such a project possible for its descendents.¹⁹¹ (1993a, p. 255)

Inscrire les mouvements révolutionnaires dans ce sens des générations permet de réduire l'emprise du récit de l'Apocalypse et son impact sur la manière d'envisager le changement. En déjouant le rapport à un objectif lointain et idéal, un sens du temps renouvelé fait advenir d'autres formes de visions : celles de cultures écologiques, féministes, anti-oppressives et post-capitalistes. Ces visions, nourries d'une

¹⁹⁰ [...] la conscience est là où cette danse d'énergie s'organise elle-même de plus en plus de manière unifiée, jusqu'à ce qu'elle reflète sur elle-même en conscience de soi.

¹⁹¹ Tout grand mouvement social tel le mouvement ouvrier ou celui des femmes laisse en plan certains changements nécessaires et génèrent des contradictions au fil du temps. C'est à la nouvelle génération d'entreprendre le projet d'une vie juste et viable pour son temps, mais il incombe à cette génération de créer et de préserver la base d'un monde vivable qui rende un tel projet possible pour ses descendant·e·s.

compréhension du passé, ont la puissance de l'enracinement : « We need new visions. New visions have power when they are not rootless, but are experienced as based on and giving authentic understanding of our heritage »¹⁹² (Ruether, 2011, p. 355). Elles sont multiples, à l'image de la diversité du vivant puisqu' « aucune image unique du monde ne peut satisfaire en même temps tous les points de vue différents. Aucune vision unique ne peut être véritablement utile à cette immense diversité » (Starhawk, 2019, p. 159). Ces visions sont cependant pensées sur un *sol commun* à travers les flux et connexions qui nous unissent. Elles permettent de sentir où nous voulons aller et comment (Starhawk, 2019, p. 189).

Ainsi, soutenir l'arborescence des divergences solidaires avec Starhawk et Ruether c'est sentir ce qui unit les mouvements pour la libération en encourageant la diversité inhérente au vivant, c'est valoriser des rapports sentis dans leur pleine complexité sur un sol commun. La révolution écoféministe envisagée par les autrices se situe dans le tronc solidaire de la conscience prophétique. Elle encourage à mettre en branle des visions actives de cultures dont nous sentons dès à présent le potentiel. Elle « est ce que nous sommes, pas ce que nous deviendrons, ce que nous faisons, pas ce que nous ferons un jour. C'est une expérimentation vivifiante que nous ne cessons de réinventer tout en marchant, un processus vivant qui se produit maintenant » (Starhawk, 2019, p. 183).

¹⁹² Nous avons besoin de nouvelles visions. Des nouvelles visions ont du pouvoir quand elles ne sont pas sans racines, mais qu'elles sont basées sur notre héritage et produisent une compréhension authentique de celui-ci.

CONCLUSION

Ce mémoire visait à répondre à la question suivante : dans une perspective de divergences solidaires, comment les travaux thé(a)ologiques et fictionnels de Rosemary Radford Ruether et Starhawk, compris comme des généalogies féministes et religieuses, permettent de nourrir des convergences écoféministes ? Pour ce faire, ma démarche s'est divisée en deux parties. En premier lieu, dans le chapitre 1, guidé-e par le concept de *généalogie*, je me suis intéressé-e à la manière dont les deux autrices marquent des filiations dans leur pensée respective. L'image de l'arbre, métaphore d'un réseau qui s'inscrit dans un temps linéaire, m'a servie de porte d'entrée pour explorer les ancrages (éco)féministes et religieux des deux autrices. En concevant leur pensée comme des généalogies, j'ai cherché à mettre en relief la manière dont Starhawk et Ruether dialoguent avec certains héritages religieux et séculiers pour construire leurs réflexions intellectuelles et pour se situer dans l'histoire à travers la création de nouvelles narrations.

Concernant Starhawk, je me suis arrêté-e sur quatre éléments. Je me suis d'abord penché-e sur sa réappropriation de la figure de la sorcière (1.1.1), un motif de persécutions religieuses devenant source de puissance et d'affirmation guérisseuse pour ceux se réclamant de cette identité. Ensuite, j'ai exploré une narration traversant la pensée de l'autrice et constitutive des milieux néopaiens : celle de la renaissance d'une religion de la Déesse prenant sa source dans des sociétés matrifocales anciennes (1.1.2). Par la suite, j'ai analysé la manière dont la rencontre entre les références

littéraires et psychologiques permettait à l'autrice de fonder son féminisme magique en valorisant le pouvoir des symboles et des récits (1.1.3). J'ai finalement évoqué les racines activistes de l'autrice en retraçant ses allusions aux mouvements féministes, anarchistes, de démocratie directe et altermondialistes (1.1.4).

Pour ce qui est de Rosemary Radford Ruether, trois éléments m'ont permis de déployer sa pensée. Premièrement, je me suis intéressé-e à la manière dont elle fait référence aux traditions préchrétiennes (1.2.1) pour narrer l'émergence du christianisme dans l'antiquité et pour rappeler quels éléments des spiritualités dites païennes ont été mis à l'écart dans son histoire. Deuxièmement, j'ai examiné la réappropriation de la tradition de l'Alliance et du sacrement (1.2.2). Ce découpage, par lequel la théologienne lie la figure du Dieu de l'Alliance et celle de la Terre-mère Gaïa, a été envisagé comme une tentative de résolution d'un nœud dans l'histoire des théologies chrétiennes séparant les humains du reste de la nature. Troisièmement, j'ai regroupé quelques-unes des traditions postchrétiennes utilisées par Ruether pour construire sa théologie écoféministe. Cet usage vise à tisser des rapports de solidarité entre les luttes pour la libération de toutes formes d'oppressions (1.2.3). Le travail d'analyse de ce premier chapitre m'a permis de situer distinctement ces deux écoféministes avant d'entrer dans la deuxième partie de ma démarche.

En deuxième lieu, dans les chapitres 2 et 3, j'ai déployé une analyse à partir de concepts structurants les visions de l'écoféminisme des deux autrices. Ceux-ci ont été repérés dans le corpus de textes que j'ai étudiés¹⁹³. Le choix des concepts s'est fait en prenant compte des enjeux propres aux écoféminismes religieux états-uniens de la même

¹⁹³ Voir les Annexes A à E pour des schématisations des concepts structurants par chapitre qui se retrouvaient dans le corps du texte en figures. Les termes apparaissant en rouge sont les concepts tirés des textes de Ruether et ceux en violet des textes de Starhawk. Les Annexes F et G sont des schématisations par autrice. Les termes en vert se rapportent à la section 2.1 du mémoire, en rose à la section 2.2, en rouge à la section 2.3, en violet à la section 3.1 et en bleu pâle à la section 3.2.

époque (Adams, 1993; Christ et Plaskow, 1989, 1992; Dumais, 1993 ; Finson, 1995; Eaton, 2005). Mon analyse visait à mettre en action le concept de *divergences solidaires* de Puig de la Bellacasa (2012) comme principe herméneutique pour l'interprétation des textes de Ruether et de Starhawk. L'analyse conjointe des concepts a démontré comment les autrices nourrissent des convergences écoféministes au sein de leurs textes.

Dans le chapitre 2, *Éthiques et imaginaires écologiques*, je me suis penchée sur l'usage de l'écologie comme vecteur pour la (re)définition d'imaginaires et d'éthiques spirituelles. Tout d'abord, je me suis arrêtée sur les définitions de Ruether de l'*écologie*, de l'*écoféminisme* et de l'*éco-justice* et celles de Starhawk de la *spiritualité basée sur la terre* et de l'*éthique de l'immanence* (2.1). La comparaison de ces définitions a permis de faire ressortir comment les deux écoféministes mettent à contribution les découvertes des sciences de la nature dans leur démarche éthique et comment elles utilisent des métaphores écologiques pour penser les interrelations entre les systèmes d'oppression.

Par la suite, j'ai mis en dialogue le concept de *mutualités biophiliques* de Ruether et la démarche réflexive sur la non-violence de Starhawk pour présenter leurs positionnements sur la culture militaire et les pratiques de résistance (2.2). Ce dialogue a mis en relief la centralité de l'empathie dans leurs réflexions éthiques, c'est-à-dire la capacité à se reconnaître dans ce qui est extérieur à soi, à se relier au vivant humain et non-humain et à entretenir des rapports supportants et aimants. L'empathie est ainsi entrevue comme un potentiel pour la résolution de conflits et pour la déconstruction de rapports autoritaires et antagonistes.

Pour terminer ce chapitre, je me suis intéressée aux représentations du divin et des divinités chez les deux autrices (2.3). L'appel à l'autorité de l'expérience dans la

réappropriation d'héritages religieux et la construction de théo(a)logies situées a servi de fil liant entre les conceptions qu'elles développent. Je me suis arrêté-e sur le concept de *God/ess* et l'amalgame entre le Dieu de l'Alliance et la figure de Gaïa chez Ruether, ainsi que l'invocation de la Déesse et du dieu chez Starhawk. En suivant ce fil, j'ai pointé plusieurs convergences entre leurs démarches, par exemple : une volonté de parler du divin en termes genrés pluriels et d'inclure des expériences des femmes et des groupes marginalisés dans les métaphores sacrées ; une compréhension du monde concret et du vivant comme divin ; et une critique des conceptions non-relationnelles du divin telle la vision monothéiste-mâle de Dieu comme un être transcendant hors du vivant.

Dans le chapitre 3, *Solidarités et visions*, je me suis penché-e sur les rapports entre individus et collectif dans le travail politique et spirituel écoféministe qu'esquissent les autrices. Premièrement, j'ai examiné la manière dont Starhawk et Ruether caractérisent les liens de solidarité pouvant se tisser dans les groupes spirituels écoféministes (3.1). Je me suis donc arrêté-e sur les différents noms employés par les autrices pour décrire ces groupes : les *covens* et les *cercles* de sorcières chez Starhawk ; et l'*ecclessia*, les *communautés de rédemption* et de *libération féministe* ainsi que les *communautés de célébration et de résistance* chez Ruether. À partir de ces termes provenant de leur tradition religieuse respective, j'ai mis en relief la manière dont ces groupes s'appuient sur des conceptions du pouvoir et du *leadership* similaires. J'ai donc exposé comment elles valorisent l'autonomie, l'empuissancement et une circulation horizontale du pouvoir, notamment grâce au concept de *pouvoir-du-dedans* chez Starhawk et par la conception du *diacona* chez Ruether.

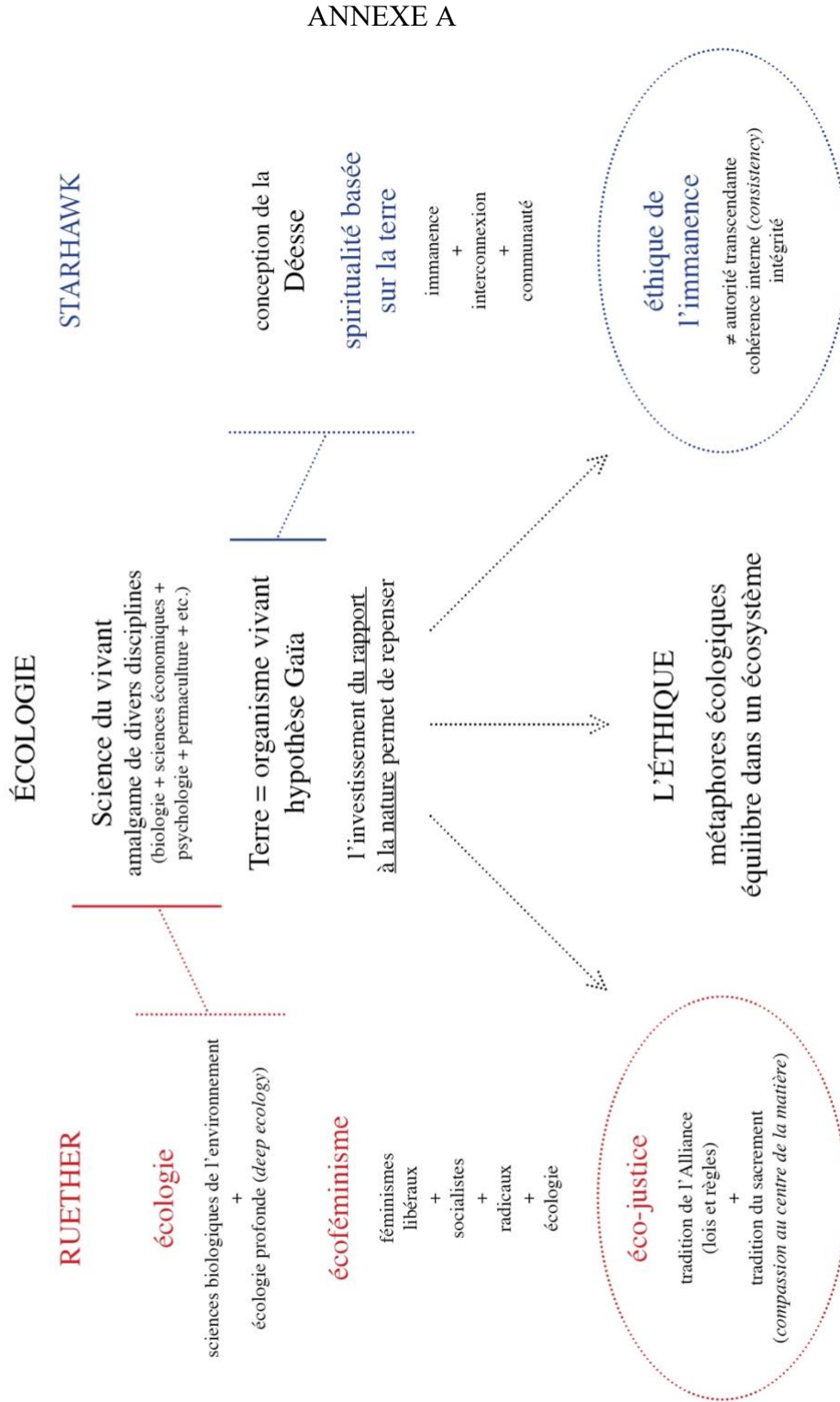
Deuxièmement, j'ai exploré la façon dont la théologienne et la sorcière entrevoient la révolution écoféministe comme un changement de conscience holistique affectant toutes les modalités d'être et l'ensemble du réseau de sens d'une culture (3.2). Pour ce

faire, j'ai mis en relation la définition de la magie avancée par Starhawk avec l'appropriation chrétienne de Ruether du terme grec *metanoïa*. Par cette comparaison, j'ai montré que la pensée des deux autrices est traversée par la conscience prophétique au sens où l'entend Ruether, c'est-à-dire comme une volonté de changement d'un présent jugé injuste propulsée par des visions d'un futur transformé (3.2.1). Par la suite, j'ai pointé la manière dont les autrices nomment les héritages religieux patriarcaux problématiques à travers le concept de pensée apocalyptique avec Ruether et celui de récits de mise à distance chez Starhawk (3.2.2). La démarche appelant à courber le langage, énoncée par Starhawk, a été présentée comme une prise d'action sur ces héritages problématiques, une façon de s'engager à refaçonner les manières de se concevoir et de s'exprimer pour faire émerger des cultures et des imaginaires (éco)féministes.

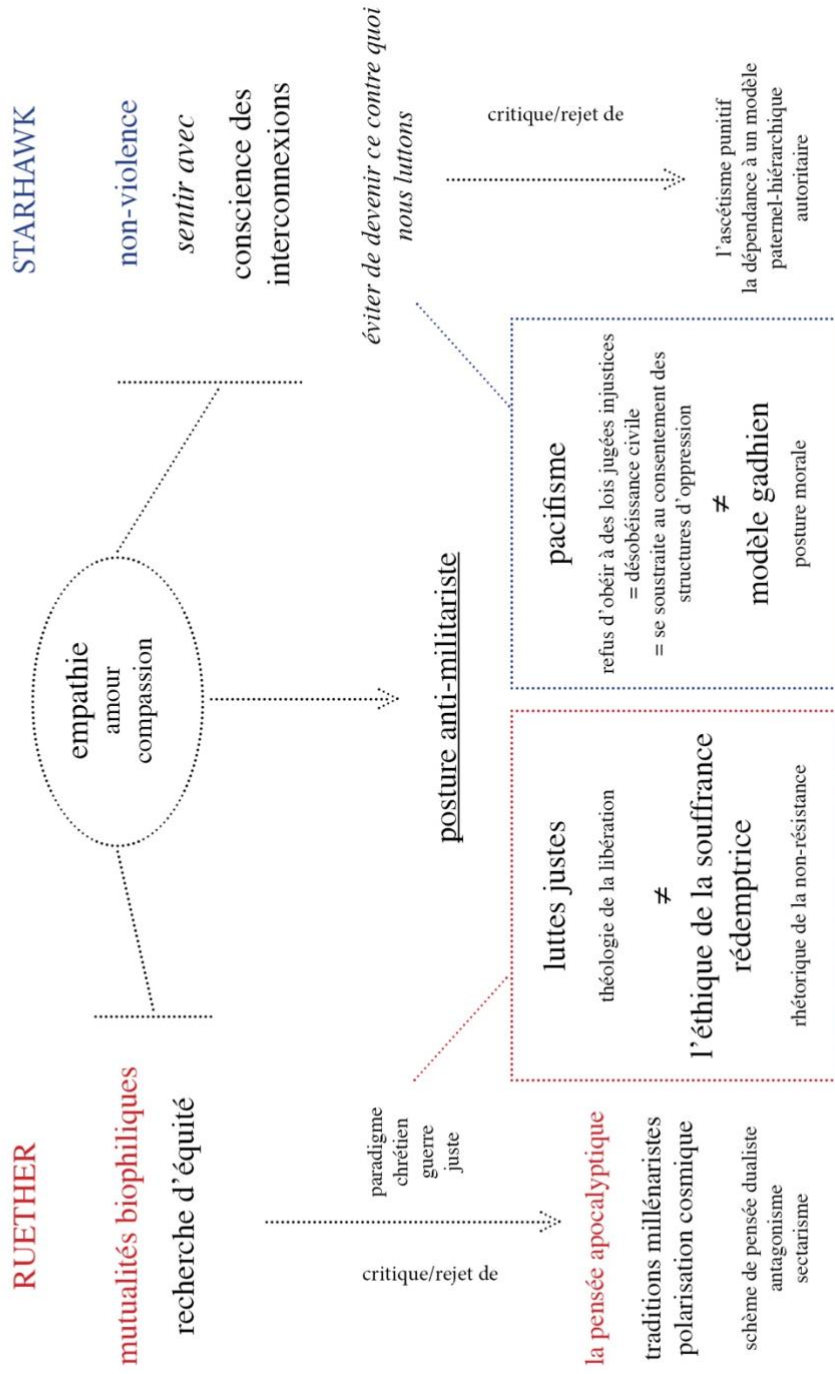
Cette analyse conjointe des textes de Ruether et Starhawk a permis de faire émerger des convergences entre les pensées des autrices qui avaient été peu réfléchies dans le champ des sciences des religions, probablement en raison de leurs confessions religieuses différentes et d'une polarisation de leurs positionnements dans l'historisation des débats des féministes religieuses aux États-Unis. En effet, bien que les travaux des deux autrices montrent des traces de réception mutuelle (Starhawk cite des ouvrages de Ruether et Ruether fait la critique de certains textes de Starhawk) l'analyse croisée de leurs écrits avait été peu explorée. Le concept de divergences solidaires de Puig de la Bellacasa (2012) a supporté cette démarche d'étude de textes de féministes issues de traditions religieuses différentes. Le mouvement de pensée induit par ce concept est certainement riche en potentiel pour l'étude de courants féministes mis en contraste dans les narrations majoritaires des études féministes. Plus encore, ce mouvement, mettant l'accent sur des rapports dialogiques, semble aussi utile à l'étude de débats des féminismes actuels. En effet, ce modèle de pensée, laissant place à des liens de solidarité malgré les différences de positionnements, permet de tisser des

rappports entre les luttes politiques pouvant perdurer dans leur complexité. Il amène aussi à envisager des rapports interconfessionnels, entendus ici dans un sens large comme des appartenances religieuses et politiques. Pour reprendre les termes des deux écoféministes, ces rapports interconfessionnels défient la polarisation cosmique héritée du récit de l'Apocalypse et favorisent des alliances globales pour faire face aux crises politiques, sociales et environnementales actuelles. Ils permettent de s'engager dans une révolution écoféministe qui vise à guérir les traumatismes religieux laissés par les cultures patriarcales en encourageant une pluralité de démarches spirituelles et de rapports au monde.

CHAPITRE 2 : ÉTHIQUES ET IMAGINAIRES ÉCOLOGIQUES
 2.1. DÉFINIR EN OBSERVANT LA NATURE

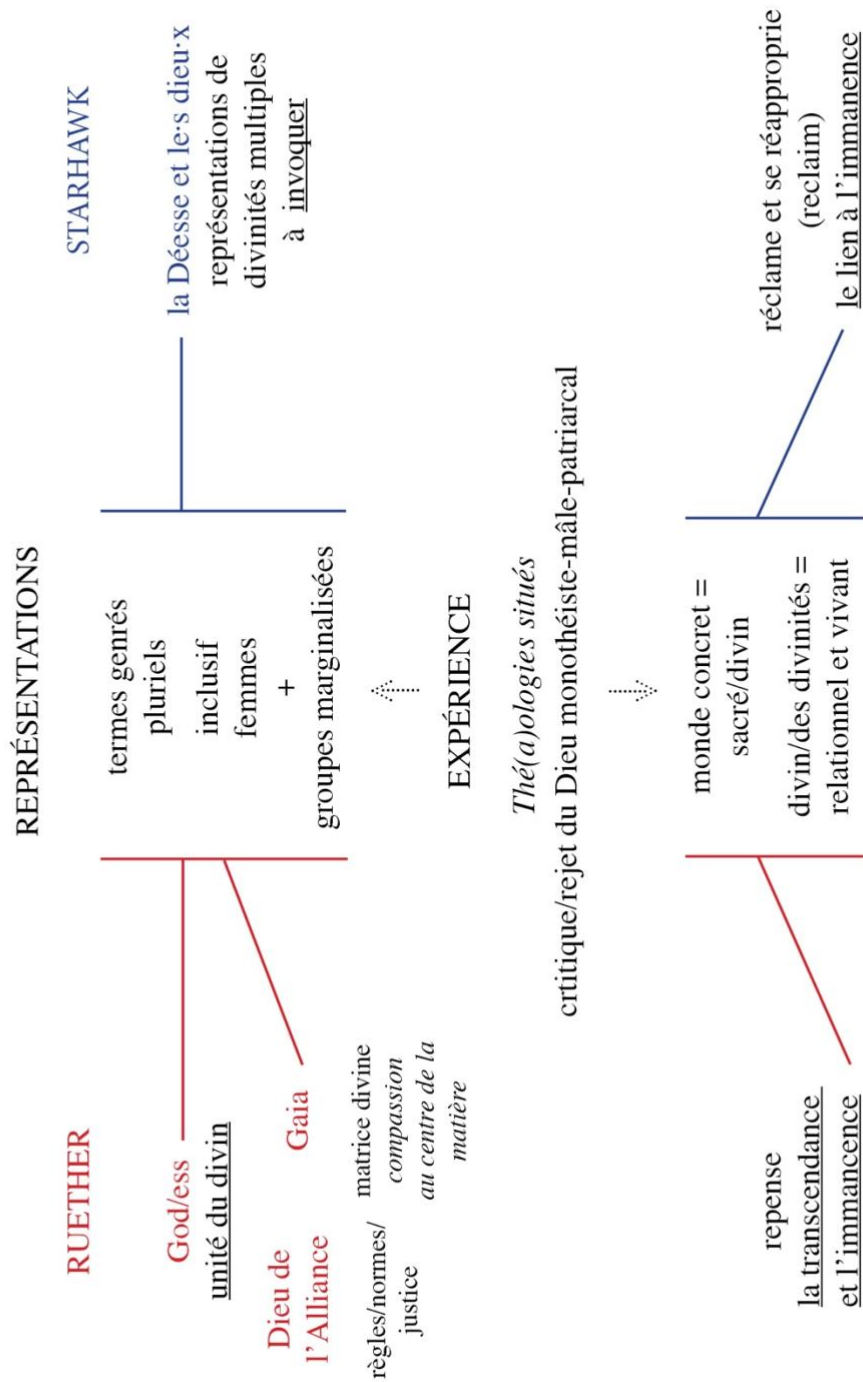


CHAPITRE 2 : ÉTHIQUES ET IMAGINAIRES ÉCOLOGIQUES
 2.2. MUTUALITÉS BIOPHILIQUES ET NON-VIOLENCE : PENSER CE QUI NOUS UNIT



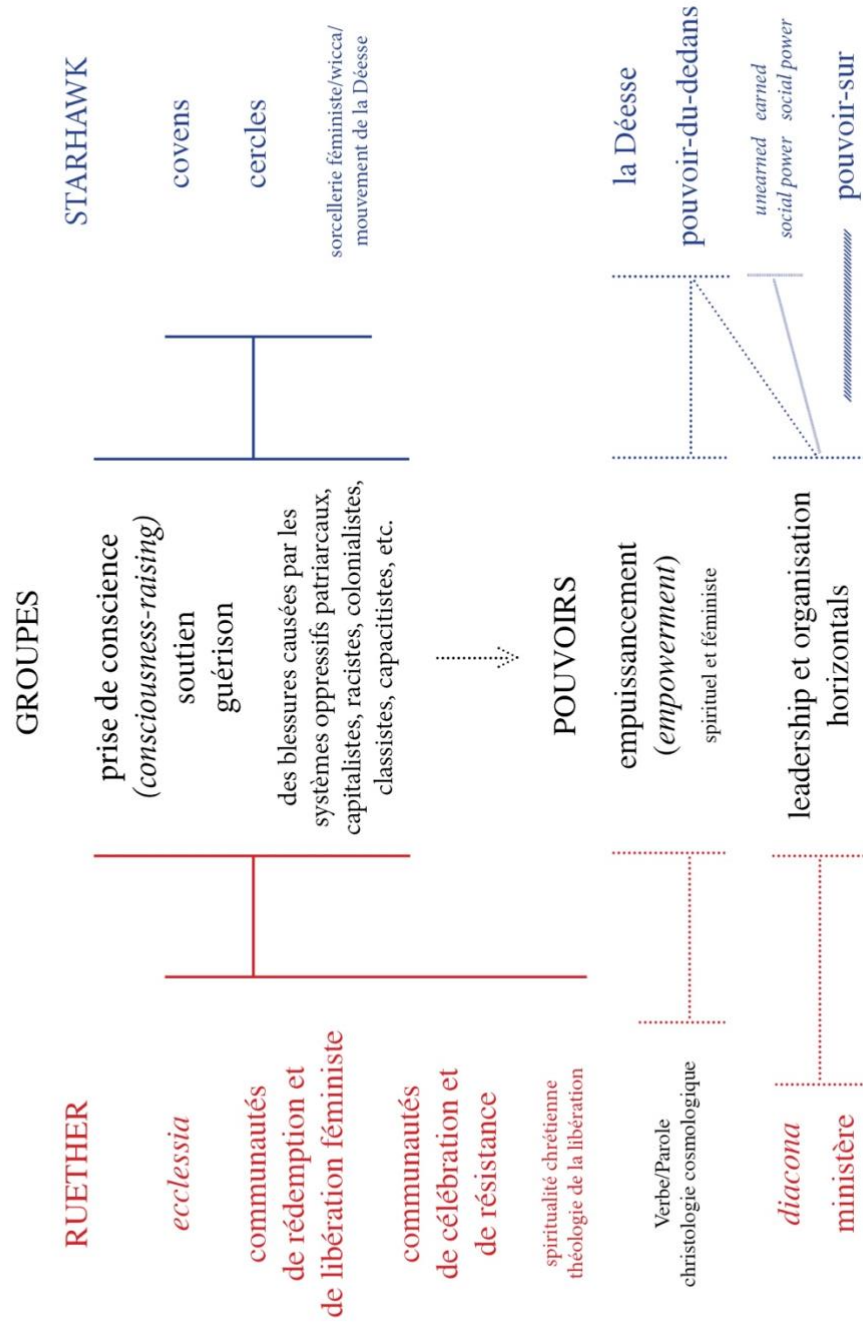
ANNEXE C

CHAPITRE 2 : ÉTHIQUES ET IMAGINAIRES ÉCOLOGIQUES
 2.3. REPRÉSENTATIONS DU DIVIN ET DES DIVINITÉS : RESTITUER L'EXPÉRIENCE



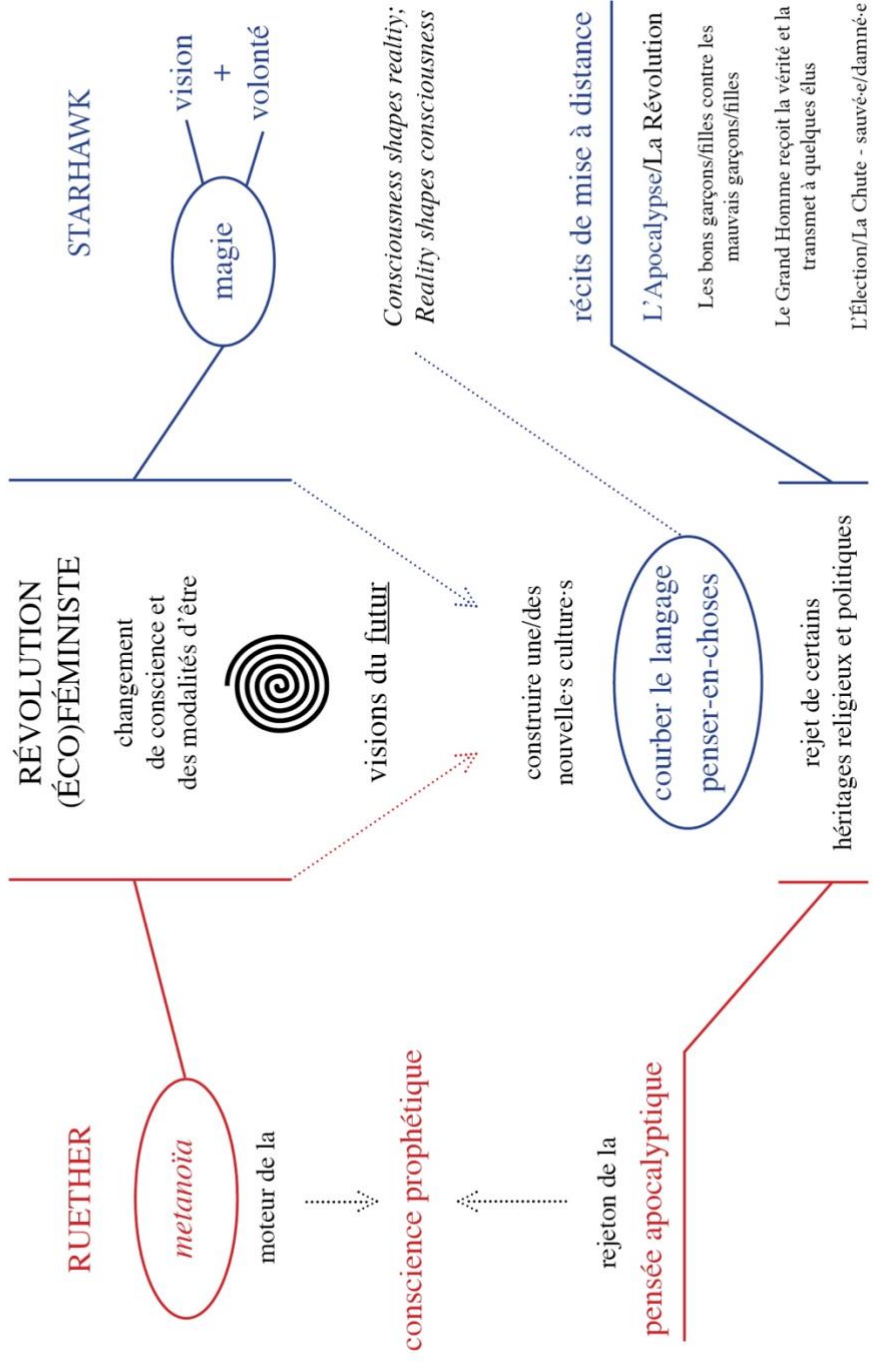
ANNEXE D

CHAPITRE 3 : SOLIDARITÉ ET VISIONS
3.1. GROUPES ET POUVOIRS : SE MOUVOIR, ENSEMBLE



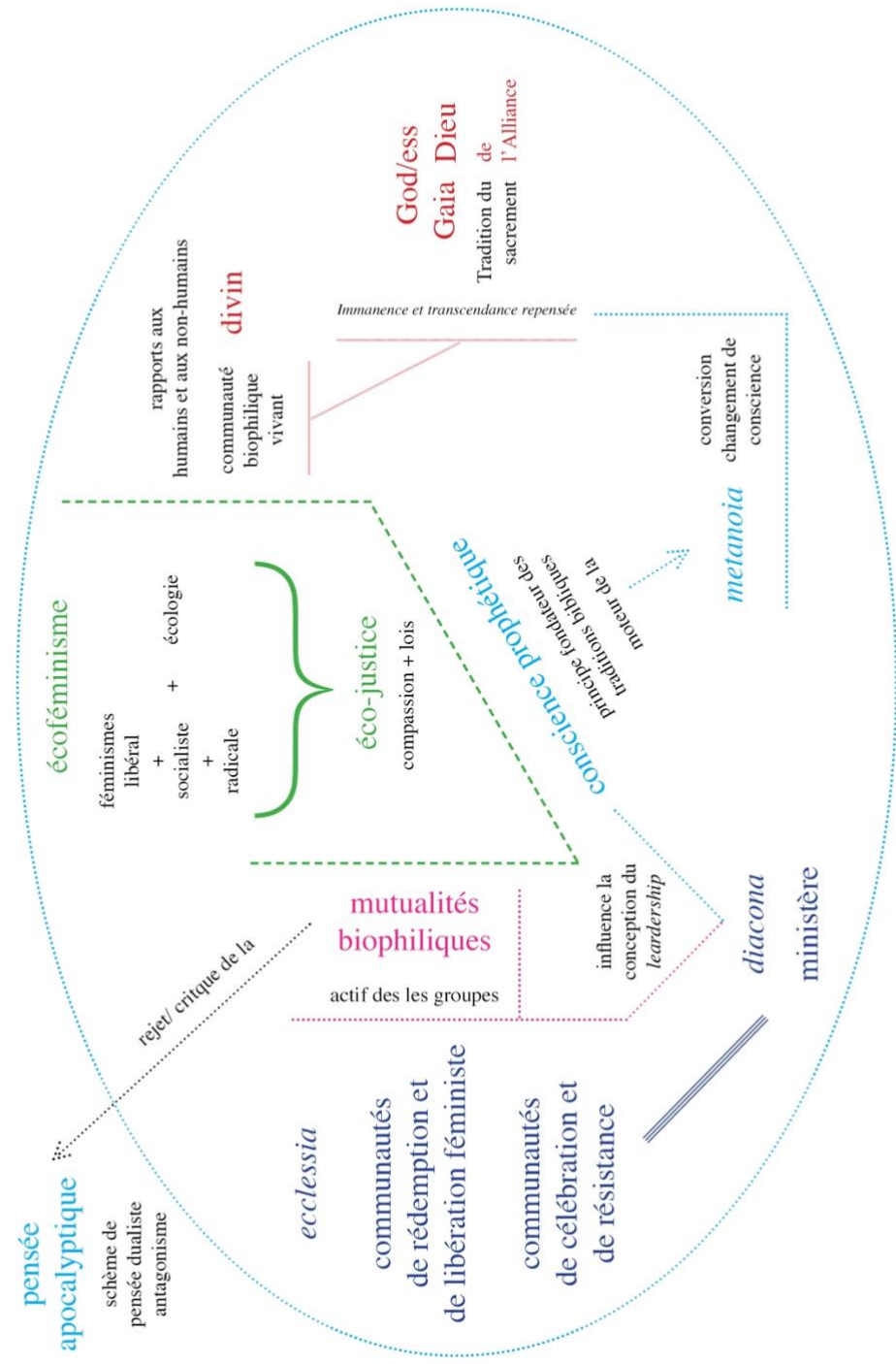
ANNEXE E

CHAPITRE 3 : SOLIDARITÉS ET VISIONS
3.2. CHANGEMENT DE CONSCIENCE : VOIR, SENTIR, NOMMER



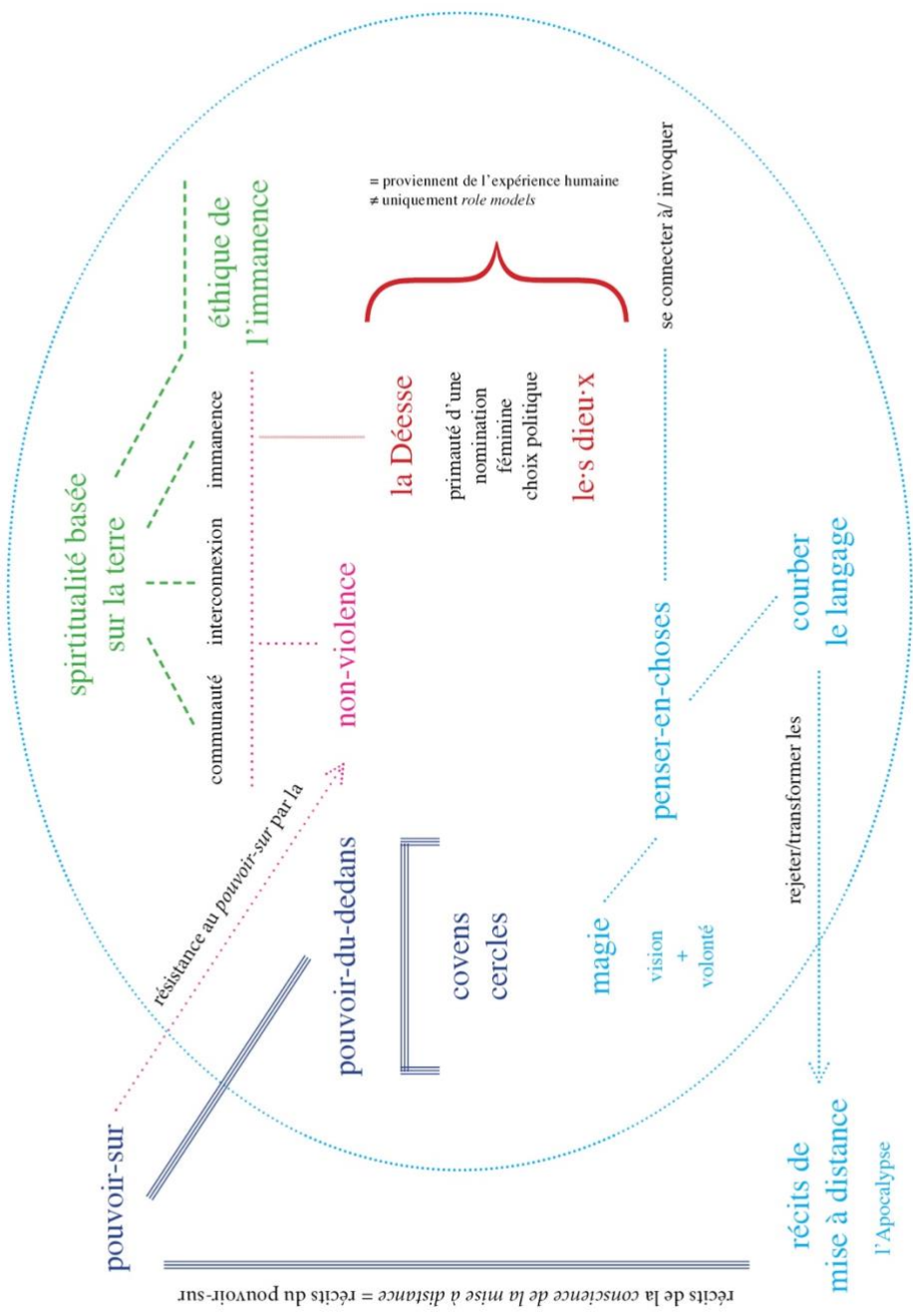
ANNEXE F

ÉCOFÉMINISME : ROSEMARY RADFORD RUETHER



ANNEXE G

ÉCOFÉMINISME : STARHAWK



RECENSION DES ÉCRITS

RUETHER RADFORD Rosemary

Monographies

- (1967) *The Church Against Itself: An Inquiry into the Conditions of Historical Existence for the Eschatological Community*. New York: Herder and Herder.
- (1969) *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher*. Oxford: Oxford University Press.
- (1970) *The Radical Kingdom: The Western Experience of Messianic Hope*. New York: Paulist Press.
- (1972) *Liberation Theology: Human Hope confronts Christian History and American Power*. New York: Paulist Press.
- (1974) *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York: Seabury Press.
- (1975) *New Women/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. New York: The Seabury Press.
- (1977) *Mary: The Feminine Face of the Church*. Philadelphia: Westminster Press.
- (1981) *To Change the World: Christology and Cultural Criticism*. New York: Crossroad.
- (1982) *Disputed Questions: On being a Christian*. Nashville: Abingdon.
- (1983) *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press.

- (1985) *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*. San Francisco: Harper and Row.
- (1987) *Contemporary Roman Catholicism: Crisis and Challenges*. Kansas: Sheed & Ward.
- (1992) *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. San Francisco: Harper.
- (1998) *Women and Redemption: A Theological History*. Minneapolis: Fortress Press.
- (2000) *Christianity and the Making of Modern Family*. Boston: Beacon Press.
- (2001) *Visionary Women: Three Medieval Mystics*. Minneapolis: Fortress Press.
- (2005) *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*. Berkeley: University of California Press.
- (2007) *Feminist Theologies: Legacy and Prospect*. Minneapolis: Fortress Press.

Collaborations

- (1974) Ruether, R. R. (dir.). *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon and Schuster.
- (1976) Bianchi, E. C. et Ruether, R. R. *From Machismo to Mutuality: Essays on Sexism and Woman-Man Liberation*. New York: Paulist Press.
- (1979) McLaughlin, E. et Ruether, R. R. *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon and Schuster.
- (1981, 1983, 1986) Ruether, R. R. et Skinner Keller, R. (dir.). *Women and Religion in America*. San Francisco: Harper & Row. 3 volumes.
- (1985) Ruether, R. R. (dir.). *Womanguides: Readings toward a Feminist theology*. Boston: Beacon Press.
- (1992) Bianchi, E. C. Bianchi et Ruether, R. R. Introduction; Spirituality and Justice: Popular Church Movements in the United States; et Conclusion: Toward A Democratic Catholic Church. Dans E. C. Bianchi and R. R. Ruether (dir.). *A*

Democratic Catholic Church: The Reconstruction of Roman Catholicism (p.7-13; 189-206; 248-260). New York: Crossroads.

(1996) Ruether, R. R. (dir.). *Woman Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.

(2000) Hessel, D. T. et Ruether, R. R. (dir.). *Christianity and Ecology*. Cambridge: Harvard University Press.

(2002) Ruether, R. R. (dir.). *Gender, Ethnicity and Religion: Views from the Other Side*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press.

(2008) Isherwood, L. et Ruether, R. R. *Weep Not for Your Children: Essays on Religion and Violence*. New York: Routledge.

(2009) Ruether, R.R. et D. Ruether. *Many Forms of Madness: A Family's Struggle with Mental Illness and the Mental Health System*. Minneapolis: Fortress Press.

Articles et essais

(1967, automne) The Becoming of Women in Church and Society. *Cross Currents*, 17, 418-426.

(1970, octobre) An Unexpected Tribute to the Theologian. *Theology Today*, 332-339.

(1970, hiver) Women's Liberation in Historical and Theological Perspective. *Soundings*, 53, 363-373.

(1971, printemps) Male Chauvinist Theology and the Anger of Women. *Cross Currents*, 21, 173-185.

(1972) Lecture I: Sexism and God-Talk. *Moravian Theological Seminary Bulletin*, 49-62.

(1972) Women's Liberation and Reconciliation with the Earth. Dans A. McGraw Benett, J. Crosby et J. Michaels (dir.), *Women and the World: Toward a New Theology* (p .31-38). Berkeley, CA.

(1973, juillet) Male Clericalism and the Dread of Women. *The Ecumenist*, 11, 65-69.

- (1973, 12 décembre) Sexism and the Theology of Liberation: Nature, Fall and Salvation as seen from the Experience of Women. *The Christian Century*, 90, 1224-1229.
- (1974) Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church. Dans R. R. Ruether (dir.), *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions* (p. 150-183). New York: Simon and Schuster.
- (1975) Beginnings: An Intellectual Autobiography. Dans G. Baum (dir.). *Journeys: The Impact of Personal Experience on Religious Thought* (p.34-56) New York: Paulist Press.
- (1975, novembre-décembre) Women, Ecology, and the Domination of Nature. *The Ecumenist*, 14, 1-5.
- (1975, décembre) Home and Work: Women's Roles and the Transformation of Values. *Theological Studies*, 36, 647-659.
- (1976) Sexism and the Liberation of Women. Dans E. C. Bianchi et R. R. Ruether (dir.), *From Machismo to Mutuality: Essays on Woman-Man Liberation* (p.102-118). New York: Paulist Press.
- (1976) Ordination: What is the Problem? Dans A.-M. Gardiner (dir.). *Women & Catholic Priesthood: An Expanded Vision* (p. 30-51). New York : Paulist Press.
- (1976) Les femmes et le sacerdoce : Perspective historique et sociale. *Concilium* 111: 41-50.
- (1976, mars- avril) From Misogynism to Liberation. *IDOC International Documentation*, 71, 106-188.
- (1977) Women Priests and Church Tradition. Dans A. Swidler et L. Swidler. *Women Priests* (p. 234-237). New York : Paulist Press.
- (1977, 7 février) Toward New Solutions: Working Women and the Male Workday. *Christianity and Crisis*, 37, 3-8.
- (1978) Sexism and God-Talk: Two models of relationship. Dans I. V. Cully et K. Cully (dir.), *Process and Relationship: Issues in Theology, Philosophy and Religious Education, A Festschrift for Randolph, C. Miller* (p. 75-81). Birmingham, MA.: Religious Education Press.

- (1978) The Women's Experience and Perspective. Dans R. Van Mien (dir.), *The American Religious Values and the Future of America* (p. 139-158). Philadelphia: Fortress Press.
- (1979) Motherearth and the Megamachine: A Theology of Liberation in a Feminine, Somatic and Ecological Perspective. Dans C. Chirst et J. Plaskow (dir.), *Womanspirit Rising: A feminist Reader in Religion* (p. 43-52). San Francisco: Harper & Row.
- (1979) The Roman Catholic Story. Dans R. R. Ruether et E. McLaughlin (dir.). *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions* (p. 373-383). New York: Simon and Schuster.
- (1980, 28 avril) Why Socialism needs Feminism and Vice-Versa. *Christianity and Crisis*, 40, 103-108.
- (1980, 10 décembre) Goddesses and Witches: Liberation and Countercultural Feminism. *Christian Century*, 97, 842-847.
- (1981) Christology and Feminism: Can a male savior save women? Dans *To Change the World: Christology and Cultural Criticism*. (p.45-56). Crossroad: New York.
- (1981) The Feminist Critique in Religious Studies. Dans E. Langland et W. Gove. *A Feminist Perspective in the Academy: The Difference it Makes* (p. 52-66). Chicago: University of Chicago Press.
- (1981) The Female Nature of God: A Problem in Contemporary Religious Life. *Concilium*, 143, 61-66.
Traduction française : (1981) La féminité de Dieu : Un problème dans la vie religieuse contemporaine. *Concilium*, 163, 93-101.
- (1981, 20 janvier) Social Sin. *Commonweal*, 46-48.
- (1981, 21 septembre) Basic Communities: Renewal at the Roots. *Christianity and Crisis*, 234-237.
- (1982, février) Feminism and Patriarchal Religion: Principles of Ideological Critique of the Bible. *Journal for the Study of the Old Testament*, 22, 54-66.
- (1983) Triple Oppression: Sex, Class, and Race. Dans H. J. Young (dir.), *God and Human Freedom: A Festschrift in Honor of Howard Thurman* (p. 32-43). Richmond, IN.: Friends United Press.

- (1983) Spirit and Matter, Public and Private: The Challenge of Feminism to Traditional Dualisms. Dans P. M. Cooley, S. A. Farmer et M. E. Ross (dir.). *Embodied Love: Sensuality and Relationship as Feminist Values* (p. 65-76). San Francisco: Harper and Row.
- (1984) Envisioning our Hopes: Some Models for the Future. Dans J. Kalven et M. I. Buckley (dir.), *Woman's Spirit Bonding* (p. 221-233). New York: Pilgrim Press.
- (1984) Feminist Theology and Spirituality. Dans J. L. Weidman (dir.), *Christian Feminism: Visions of a New Humanity* (p. 9-32). San Francisco: Harper & Row.
- (1984, hiver – 1985, printemps) Prophetic Tradition and the Liberation of Women: A Story of Promise and Betrayal. *The Drew Gateway*, 55 (2-3), 114-124.
- (1985) Feminist Interpretation: A Method of Correlation. Dans L. Russel (dir.), *Feminist Interpretation of the Bible* (p.111.-124). Philadelphia: Westminster Press.
- (1985) A Feminist Perspective. Dans V. Fabella et S. Torros (dir.), *Doing Theology in a Divided World: Papers from the sixth international conference of EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) Genève, 1983* (p. 65-71). Maryknoll, NY.: Orbis.
- (1985) Theology as Critique of and Emancipation from Sexism. Dans T. W. Jennings Jr. (dir.), *The Vocation of the Theologian* (p. 25-36). Philadelphia: Fortress Press.
- (1985, printemps) The Liberation of Christology from Patriarchy. *Religion and Intellectual Life*, 2(3): 116-128.
- (1986, hiver) Feminism and Religious Faith: Renewal of New Creation? *Religion and Intellectual Life*, 3(2), 7-20.
- (1985, décembre) The Future of Feminist Theology in the Academy. *Journal of the American Academy of Religion*, 53, 703-713.
- (1987) Feminism and Jewish-Christian Dialogue: Particularism and Universalism in the Search for Religious Truth. Dans J. Hick et P. F. Knitter (dir.). *The Myth of Christian Uniqueness* (p. 137-148). New York: Orbis Books.
- (1987, 12 janvier) Moving beyond « who killed the Goddess? »: Female symbols, values, and context. *Christianity and Crisis*, 46, 460-464.
- (1988) War and Peace in the Christian Tradition. *Concilium* 215

Traduction française : Guerre et paix dans la tradition chrétienne, *Concilium* 215, 27-35.

- (1989) Toward an Ecological-Feminist Theory of Nature. Dans J. Plant (dir.) *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism* (p.145-150). Philadelphia: New Society Publishers.
- (1989) The Western Religious Tradition and Violence Against Women in the Home. Dans J. C. Brown et C. R. Bohn (dir.). *Christianity, Patriarchy and Abuse: A Feminist Critique* (p. 31-41). New York: Pilgrim Press.
- (1989) Sexism and God-Language. Dans J. Plaskow et C. Christ (dir.), *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality* (p. 151-162). San Francisco: Harper.
- (1989, janvier) The Development of My Theology. *Religious Studies Review*, 15, 1-4.
- (1989, printemps) Mary's Pence: Promoting Women's Ministries. *Cross Currents*: 97-102.
- (1990) Feminism and Eschatology. Dans Thislethwaite, S. Brooks et M. P. Engel (dir.), *Lift Every Voice: Constructing Christian Theologies from the Underside* (p. 11-124). San Francisco: Haper & Row.
- (1990) Prophets and Humanists: Types of Religious Feminism in Stuart England. *Journal of Religion* 70, 1-18.
- (1991) Imago Dei, Christian Tradition and Feminist Hermeneutics. Dans K. E. Børreson (dir.), *Image of God and gender Models in Judeo-Christian Tradition* (p. 258-281). Oslo: Solum Förlag.
- (1991) Women's difference and equal rights in the Church. *Concilium*, The Special Nature of Women? 6, 11-18.
Traduction française : (1991) Différence et égalité des droits des femmes dans l'Église. *Concilium* 238, 25-33.
- (1991) The Task of Feminist Theology. Dans J. D. Woodbridge et E. McComiskey (dir.), *Doing Theology in Today's World: Essays in Honor of Kenneth S. Kantzer* (p. 359-376). Grand Rapids, MI: Zondervan.
- (1992, février) The Church Isn't a Democracy, But It Should Be. *Churchwatch*, 3-6.

- (1993) The Women-Church Movement in Contemporary Christianity. Dans C. Wessinger (dir.), *Women's Leadership in Marginal Religions: Explorations Outside the Mainstream* (p. 196-210). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- (1993, janvier) Before et Beyond Patriarchy: Rebuilding, Healing Cultures. *Feminist Theology*, 2, 98-112.
- (1995, mai) Ecofeminism and Healing Ourselves, Healing the Earth. *Feminist Theology*, 9, 51-62.
- (1995) Ecofeminism: Symbolic and Social Connections of the Oppression of Women and the Domination of Nature. *Feminist Theology*, 35-50.
- (1996) Christian Understanding of Human Nature and Gender. Dans A. Carr et M. S. Van Leenwen (dir.), *Religion, Feminism, and the Family* (p. 95-110). Louisville, KY.: Westminster John Knox Press.
- (1999/2000, hiver) Sex and the Body in the Catholic Tradition. *Conscience: A New Journal of Catholic Opinion*, 20(4), 2-12.
- (2000, mai) Interview: Rosemary Radford Ruether with Lisa Isherwood. *Feminist Theology*, 24, 105-116.
- (2000) The God of Possibilities: Immanence and Transcendence Rethought. Dans E. Van Wolde (dir.), *The Bright Side of Life* (p. 45-54). Londres : SCM Press.
Traduction française : (2000) Le Dieu des possibles : L'immanence et la transcendance repensées. *Concilium*, 287, 45-55.
- (2001) Deep Ecology, Ecofeminism, and the Bible. Dans D. L. Barnhill et R. S. Gottlieb (dir.) *Deep Ecology and World Religion* (p. 229-241). New York: State University of New York Press.
- (2001, mars) Deconstruction, feminist theology and the problem of difference: Subverting the race/gender divine. *Theological Studies*, 62(1), 192-193.
- (2002, printemps) A Legacy of Inclusion: An Interview with Rosemary Radford Ruether. *CrossCurrents*, 52(1), 28-37.
- (2002, novembre) Ecofeminism, Spirituality and Justice: First and Third World Women. <http://uwacadweb.uw.vo.edu/religionet/rsp/tmscrpt.htm>.

- (2003) Ecological Theology: Roots in Tradition, Liturgical, and Ethical Practice Today. *Dialog: A Journal of Theology*, 42(3), 226–234.
- (2005, octobre) The Church as Liberation Community from Patriarchy: The Praxis of Ministry as Discipleship of Equals. <http://www.womenchurchconvergence.org/WOW%20anniversary%20addresses/The%20Church%20as%20Liberation%20Comm.unity%20bv%20Rosemarv%20RR.pdf>.
- (2011) Should Women Want Women Priests or Women-Church? *Feminist Theology* 20(1), 63–72.
- (2011, octobre) Ecology and Theology: Ecojustice at the Center of the Church's Mission. *Interpretation*, 363-354.
- (2012) The Development of Feminist Theology: Becoming Increasingly Global and Interfaith. *Feminist Theology*, 20(3): 185-189.
- (2012) Ecofeminism – The Challenge to Theology. *Deportate, esuli, profuse*, 20, 22-33.
- (2014) Sexism and Misogyny in the Christian Tradition: Liberating Alternatives. *Buddhist-Christian Studies*, 34, 83-94.
- (2017) The Feminist Critique in Religious Studies. *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 100(2), 89-103.

STARHAWK

Ouvrages théoriques et manuels

- (1999 [1979]) *The spiral dance: A Rebirth of The Ancient Religion of the Great Goddess*. 20th anniversary ed., San Francisco: Harper.
- (1982). *Dreaming the Dark: Magic, Sex & Politics*. Boston: Beacon Press.

- (1987). *Truth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery*. San Francisco: Harper & Row.
- (2002). *Webs of power: Notes from the Global Uprising*. Gabriola, BC: New Society Publishers.
- (2004). *The Earth Path: Grounding Your Spirit in The Rhythms of Nature*. San Francisco: Harper.
- (2011). *The empowerment manual: a guide for collaborative groups*. Gabriola, BC: New Society Publishers.

Fictions

- (1993). *The Fifth Sacred Thing*. New York: Bantam Books.
- (1994). *Dagra Perkisan Dynasty*. Pittsburgh, PA: Dorrance.
- (1997). *Walking to Mercury*. New York: Batam Books.
- (2009). *The Last Wild Witch*. Estacada, OR: Mother Tongue Ink.
- (2016). *City of Refuge*. San Francisco: California Press.

Articles et essais

- (1990, 31 juillet) Declaration of the Four Sacred Things: A Work in Progress. *Creative Woman*, 10(3): 23.
- (1995) Starhawk et J. Connor. Reclaiming the Sacred. *Women & Therapy*, 17(3-4): 469.
- (2000) Feminism and the goddess. Dans W. Bloom (éd.), *Holistic revolution: The essential reader* (p. 215-254). Londres : Allen Lane.
- (2000) Comment nous avons bloqué l'OMC. *Multitudes*, 1(1),102.
- (2001) The coven. Dans C. L. Albanese. (dir), *American spiritualities: A Reader* (p. 156-176). Bloomington: Indiana University Press.

- (2001) Fascisme à Gênes. *Multitudes*, 7(4),28.
- (2001, automne) The Women's Action in Genoa. *Peace and Freedom*, 61(4), 16.
- (2002) Global Justice Activist Detained at Canadian Border. *Canadian Woman Studies*, 21/22 (4/1), 41-43.
- (2002) The Bridge at Midnight Trembles: My Story of Quebec City. *Canadian Woman Studies*, 21/22 (4/1), 155-159.
- (2002) The Boy Who Kissed the Soldier: Balata Camp. *Off Our Backs*, 32(7-8), 34-39.
- (2002, printemps/été) Global justice activist detained at Canadian border! *Canadian Woman Studies*, 41-42.
- (2002, automne - 2003, hiver) Why we need women's actions and feminist voices for peace. *Canadian Woman Studies*, 22(2), 108-110.
- (2003, mars) The Boy Who Kissed the Soldier. *Peace Review*, 15(1), 61-65.
- (2003) The Boy Who Kissed the Soldier. *Peace Review – Palo Alto Then Abingdon*, 15(1), 61-66.
- (2003) Night Falls in Palestine in a refugee camp occupied by the Israeli army, sanctuary is shattered by a knock at the door. *UTNE- MINNEAPOLIS*, 120, 60-65.
- (2003) Why We Need Women's Actions and Feminist Voices for Peace. *Off Our Backs*, 33(3-4), 16-17.
- (2003) Why We Need Women's Actions and Feminist Voices for Peace. *Canadian Woman Studies*, 22(2), 108-111.
- (2004) Webs of power: notes from global uprisings. *Peace Research Abstracts*, 41(2).
- (2006) In Memory of Monica Sjo. *Femspec*, 7(1), 152.
- (2010) The Sacredness of Pleasure. *Journal of Bisexuality*, 10(1-2), 18-21.
- (2010) Queerness in the Contemporary Goddess Movement. *Tikkun*, 25(4), 56.

- (2010) The Unique Challenges of Palestinian Nonviolence. Dans M. Kaufman-Lacusta (dir.), *Refusing to be enemies: Palestinian and Israeli nonviolent resistance to the Israeli occupation Refusing to be Enemies: Palestinian and Israeli Nonviolent Resistance to the Israeli Occupation* (p.423-433). Reading: Ithaca Press
- (2015) Structure Without Hierarchy: Effective Leadership in Social Change Movements. *Tikkun*, 30(4), 48-51.

Collaborations

- (1982) Spretnak, C. (dir.). *The Politics of Women's Spirituality*. Garden City: Anchor.
- (1989) Read, D. (réalis.), Gloria Demers (scén.) et Starhawk (scén. consultant). *Goddess remembered*. Montréal: ONF.
- (1990) Diamond, I. et Orenstien, G. *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco: Sierra Book Club.
- (1993) Read, D. (réalis.) et Starhawk (scén.). *Full Circle*. Montréal: ONF.
- (1994) Diamond, I., Starhawk et Unitarian Universalist Association. *Fertile ground: Women, Earth, and the Limits of Control*. Boston: Beacon Press.
- (1995) Jensen, D. (éd.). *Listening to the Land: Conversations About Nature, Culture and Eros*. San Francisco: Sierra Club Books.
- (1995) Ruether, R. R. et Keller, R. S. (dir.) *In Our Own Voices: Four Centuries of American Women's Religious Writing*. New York: HarperCollins.
- (1995) Tucker, N. (dir.). *Bisexual Politics, Theories, Queries and Visions*. New York: Haworth Press.
- (1996) Hopman, E. E. et Bond, L. *People of the Earth: The New Pagans Speak Out*. Rochester: Destiny Books.
- (1997) Hughes, K. W. et Wolf, L. *Daughters of the Moon, Sisters of the Sun: Young Women and Mentors on the Transition to Womanhood*. Gabriola Island: New Society Publishers.
- (1997) M. Macha NighMare, Starhawk et Reclaiming Collective (San Francisco). *The Pagan Book of Living and Dying: Practice Rituals, Prayers, Blessings, and Meditations on Crossing Over*. New York: Harper.

- (1998) Reis, E. (dir.). *Spellbound: Women and Witchcraft in America*. Wilmington: Scholarly Resources.
- (1998) Ryan, M. J. (dir.). *The Fabric of the Future: Women Visionaries Illuminate the Path to Tomorrow*. Berkeley, CA: Conari Press.
- (1999) Bondoc, A. et Daly, M. (dir.) *Letters of Intent: Women Cross the Generations Talk About Family, Work, Sex, Love and the Future of Feminism*. New York: Free Press.
- (2000[1998]) Baker, D., Hill, A. et Starhawk. *Circle round: Raising Children in Goddess Traditions*. New York: Bantam Books.
- (2000) Starhawk et Valentine, H. *The Twelve Wild Swans: A Journey to The Realm of Magic, Healing, and Action*. San Francisco: Harper.
- (2001) Starhawk, Sulak, J. et Vale V. *Modern pagans: An Investigation of Contemporary Pagan Practices*. San Francisco: RE/Search Publications.
- (2004) Read, D. (réalis.) et Starhawk (scén.). *Signs Out of Times: The Life of Archaeologist Marija Gimbutas*. Belili productions.

Traductions françaises

- (1982/2003) *Femmes, magie et politique*. (Morbic trad.). Paris : Les Empêcheurs de penser en rond.
- (2002/2004) *Parcours d'une altermondialiste : de Seattle aux Twin towers*. (É. Rubinstein et I. Stengers trad.). Paris : Les Empêcheurs de penser en rond.
- (1982/2015) *Rêver l'obscur : Femmes, magie et politique*. (Morbic trad.). Paris : Cambourakis.
- (2016) *Chroniques altermondialistes : Tisser la toile du soulèvement global*. (A. Grzybowski, É. Rubinstien et I. Stengers trad.). Paris : Cambourakis.
- (2019) *Quel monde voulons-nous ?* (Isabelle Stengers trad.). Paris : Cambourakis.

Livres audios et CD

(1991) *Magic Vision and Action*. [livre audio]. Louisville: Sounds True.

(1992) Starhawk & Reclaiming. *Let It Begin Now: Music from the Spiral Dance*. [CD].
Reclaiming.

(2003) *The Beginner's Guide to Wicca*. [livre audio]. Louisville: Sounds True.

(2003) *Wiccan Rituals and Blessings*. [livre audio]. Louisville: Sounds True.

(2006) *Earth Magic: Sacred Rituals for Connecting to Nature's Power*. [Livre audio].
Louisville: Sounds True.

(2011) *Wiccan Meditations*. [Livre audio]. Louisville: Sounds True.

CORPUS RAISONNÉ

RUETHER

Ouvrages

- (1983). *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. (2^e éd.). New York: The Seabury Press.
- (1992a). *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. San Francisco: Harper.
- (1993a). *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. (2^e éd.). Boston: Bacon Press.

Articles

- (1981) La féminité de Dieu : Un problème dans la vie religieuse contemporaine. *Concilium* 163, 93-101.
- (1985a) Redemptive Community. Dans *Womanguides: Readings Toward a Feminist Theology* (p. 134-155) Boston: Beacon Press
- (1985b) Repentance, Conversion, Transformation. Dans *Womanguides: Readings Toward a Feminist Theology* (p. 157-173) Boston: Beacon Press

- (1985c) The New Earth: Visions of Redeemed Society and Nature. Dans *Womanguides: Readings Toward a Feminist Theology* (p. 195-213) Boston: Beacon Press.
- (1988) Guerre et paix dans la tradition chrétienne, *Concilium* 215, 27-35.
- (1989a) Sexism and God-Language. Dans J. Plaskow et C. Christ (dir.), *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality* (p. 151-162). San Francisco: Harper.
- (1989b) Toward an Ecological-Feminist Theory of Nature. Dans J. Plant (dir.), *Healing de Wounds: The Promise of Ecofeminism* (p.145-150). Philadelphia: New Society Publishers.
- (1992b) Motherearth and the Megamachine: A Theology of Liberation in a Feminine, Somatic and Ecological Perspective. Dans C. Chirst et J. Plaskow (dir.), *Womansspirit Rising: A feminist Reader in Religion* (p. 43-52). San Francisco: Harper & Row.
- (1997) Ecofeminism: First and Third World Women. *Eco-justice and the environnement* 18(1), 33-45. Récupéré de <https://www.jstor.org/stable/27944009>
- (2000) Le Dieu des possibles : L'immanence et la transcendance repensées. *Concilium* 287, 45-55.
- (2001) Deep Ecology, Ecofeminism, and the Bible. Dans D. L. Barnhill et R. S. Gottlieb (dir.), *Deep Ecology and World Religion* (p.229–241). New York: State University of New York Press.
- (2011) Ecology and Theology: Ecojustice at the Center of the Church's Mission. *Interpretation* 65(4), 363-354. doi.org/10.1177/002096431106500403
- (2012a) Ecofeminism – The Challenge to Theology. *Deportate, esuli, profuse* (20), 22-33. Récupéré de https://www.unive.it/media/allegato/dep/n20-2012/Ricerche/Riflessione/4_Ruether_Ecofeminism.pdf
- (2012b) The Development of Feminist Theology: Becoming Increasingly Global and Interfaith. *Feminist Theology* 20(3), 185-189. doi: 10.1177/0966735012436915

STARHAWK

Ouvrages

- (1982). *Dreaming the Dark: Magic, Sex & Politics*. Boston : Beacon Press.
Traduction française : (2015a) *Rêver l'obscur : Femmes, magie et politique*. (Morbic trad.). Paris: Cambourakis.
- (1993). *The Fifth Sacred Thing*. New York: Bantam Books.
- (1999). *The Spiral Dance: A Rebirth of the ancient religion of the Great Goddess* (éd. 20^e anniversaire). New York: Harper One.

Articles

- (1989a) Ritual as Bonding. Dans J. Plaskow et C. Christ (dir.), *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality* (p. 314-325). San Francisco: Harper & Row.
- (1989b) Feminist Earth-based Spirituality and Ecofeminism. Dans J. Plant (dir.), *Healing de Wounds: The Promise of Ecofeminism* (p. 174-185). Philadelphia: New Society Publishers.
- (1990) Power, Authority, and Mystery: Ecofeminism and Earth-based Spirituality. Dans Diamond, I. et Orenstien, G. (dir.) *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism* (p. 73-86). San Francisco: Sierra Book Club.
- (1992) Witchcraft and Women's Culture. Dans C. Chirst et J. Plaskow (dir.), *Womanspirit Rising: A feminist Reader in Religion* (p. 259-268). San Francisco: Harper & Row.
- (2002) Part II: Visions. Dans *Webs of Power: Notes from Global Ursuriping*. Gabriola, B.C. : New Society Publishers.
Traduction française : (2019) *Quel monde voulons-nous ?* (Isabelle Stengers trad.). Paris: Cambourakis.

(2015b) Structure Without Hierarchy: Effective Leadership in Social Change Movements. *Tikkun* 30(4), 48-51. Récupéré de <https://muse.jhu.edu/article/597466/pdf>

BIBLIOGRAPHIE

- Adams, C.J. (1993). *Ecofeminism and the Sacred*. New York: The Continuum Publishing Company.
- Adler, M. (1989). A Reponse. *Journal of Feminist Studies in Religion* 5(1), 97-100. Récupéré de <https://www.jstor.org/stable/25002100>
- Agnel, A. (2003). Jung et le phénomène religieux. *L'Esprit du temps*, 11(3), 49 à 61. Récupéré de <https://www.cairn.info/revue-imaginaire-et-inconscient-2003-3-page-49.htm>
- Althaus-Reid, M. (2005). From the Goddess to Queer Theology: The State we are in now. *Feminist Theology* 13(2), 265-272. doi : 10.1177/0966735005051952
- Anderlini-D'Onofrio, S. (2004). The Gaia Hypothesis and Ecofeminism: Culture, Reason, and Symbiosis. *disClosure: A Journal of Social Theory* 13, 4-15. doi: <https://doi.org/10.13023/disclosure.13.06>
- Blige, S. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogène* 1 (225), 70-88. doi : 10.3917/dio.225.0070
- Bracke, S. et Puig de la Bellacasa, M. (2013). Le féminisme du positionnement. Héritages et Perspectives contemporaines. (I. Clair trad.) *Cahiers du genre* 1(54), 45-66. doi: 10.3917/cdge.054.0045
- Budapest, Z. (1989). *The holy book of women's mysteries*. Berkeley: Wingbow Press.
- Carlassare, E. (2016). L'essentialisme dans le discours écoféministe. Dans Hache, É. (dir.), *Reclaim : Recueil de textes écoféministes* (p. 319-342). Paris: Cambourakis.
- Christ, P.C. (1978) Why Women Need the Goddess. *Heresies* 5, 8-13. Récupéré de http://www.iupui.edu/~womrel/Rel433%20Readings/Christ_WhyWomenNeedGoddess.pdf

- Christ, C. P. (1989). Embodied Thinking: Reflections on Feminist Theological Method. *Journal of Feminist Studies in Religion* 5(1). 7-16. Récupéré de <https://www.jstor.org/stable/25002093>
- Christ, C. P. (2007) Musings on the Goddess and Her Cultured Despisers, Provoked by Naomi Goldenberg. *Feminist Theology* 13(2). 143-149. doi: 10.1177/0966735005051938
- Christ, P.C. (2012) Why Women, Men and Other Living Things Still Need the Goddess: Remembering and Reflecting 35 Years Later. *Feminist Theology* 20(3), 242–255. doi: 10.1177/0966735012436897
- Christ, C. et Plaskow, J. P. (1989). *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*. New York: New York Harper & Row.
- Christ, C. et Plaskow, J. P. (1992). *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. New York: New York Harper & Row.
- Coleman, K. S. (2005). Who's Afraid of 'the Goddess Stuff'? *Feminist Theology* 13 (2), 217-237. doi: 10.1177/0966735005051949
- Cook, J. (2016). La colonisation de l'écoféminisme par la philosophie. Dans Hache, É. (dir.), *Reclaim : Recueil de textes écoféministes* (p. 285-318). Paris : Cambourakis.
- Couture, D. (2006). La transcendance de Dieue. *Laval théologique et philosophique* 62(3), 465-47. doi: <https://doi.org/10.7202/015750ar>
- (1997). L'ekklesia des femmes selon Rosemary Radford Ruether. *L'autre Parole* (72), 22-26. Récupéré de <https://www.lautreparole.org/revues/no-72-colloque-20e-anniversaire-une-ekklesia-manifeste/>
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review* 6 (43), 1241-1299. Récupéré de http://www.jstor.org/stable/1229039?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents
- D'Cruz, C. (1990). *Ecofeminism as practice, theory, discourse : Archaeological Genealogical Study* (Mémoire de maîtrise). Murdoch University.

- De Lauretis, T. (2007). La technologie du genre. Dans Bourcier, M.-H. (dir.), *Théorie queer et cultures populaires, De Foucault à Cronenberg* (p. 37-94). Paris: La Dispute.
- Diamond, I. et Orenstein, G. (dir.). (1990). *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco : Sierra Club Books.
- Dorlin, E. (2008). Épistémologies féministes. Dans *Sexe, genre et sexualités. Introduction à la théorie féministes*. (p.9-31). Paris : PUF.
- Doyle White, E. (2016). *Wicca: Hisotry, Belief, and Community in Modern Pagan Witchcraft*. Eastbourne : Sussex Academic Press.
- Dumais, M. (1993). *Diversité des utilisations féministes du concepts expériences des femmes en sciences religieuses*. Ottawa : The CRIAW Paper/Les Documents de l'ICREF. 32.
- Dumais, M. (1997). Éthique féministe de relation et perspectives sur le corps. *Laval théologique et philosophique* 53(2), 377–384. doi :10.7202/401081ar
- Eaton, H. (2005). *Introducing Ecofeminist Theologies*. Londres, New York: T&T Clark Internationnal.
- Eaton, H. (2000). Ecofeminism and Globalization. *Feminist Theology* 8(24). 41-55. doi.org/10.1177/096673500000002408
- Eaton, H. (2009). Reflections on the Contribution of Rosemary Radford Ruether. *Feminist Theology* 17(2), 152-157. doi: 10.1177/0966735008098717
- Finson, S. D. (1995). *A Historical Review of the Developpement of Feminist Liberation Theology*. Ottawa : The CRIAW Paper/Les Documents de l'ICREF. 34.
- Gimbutas, M. (1989). *The Language of the Goddess*. San Francisco: Harper & Row
- Gohier, C. (2004). De la démarcation entre critères d'ordre scientifique et d'ordre éthique en recherche interprétative. *Recherches qualitatives* 24, 3-17. Récupéré de http://www.recherchequalitative.qc.ca/documents/files/revue/edition_reguliere/numero24/24gohier.pdf
- Goldenberg, N. R. (2004). Witches and Words. *Feminist Theology* 12(2), 203-211. doi.org/10.1177/096673500401200207

- Grassier, W. (2005). Donna Haraway's metatheory of science and religion: Cyborgs, trickster, and hermes. *Zygon(r)*. doi: 10.1111/j.1467-9744.1996.tb00024.x
- Grosse, C. (2013). *Histoire, monde et cultures religieuses* 2(26), 75-94 : doi :10.3917/hmc.026.0075
- Hache, É. (2015). Préface. Where de Future Is. Dans *Rêver l'obscur* (p.7-25). Paris : Cambourakis.
- (2016) *RECLAIM : Recueil de textes écoféministes*. (Éditions Cambourakis trad.) Paris : Cambourakis.
- (2018, août) *La disparition du féminin sacré*. Communication présentée au CIRFF 2018, Paris, Nanterre.
- (2020, février) Le vol du sang. Relire la théologie chrétienne à l'aune de Gaïa. Paris, Collège des Bernardins. Récupéré de https://www.youtube.com/watch?v=9f-OyHRMMpw&fbclid=IwAR1LK-GwNUCPK-EMG47a9XqZarvrGalopv_yI00W9WGT2aJorEMoVfpPoSs
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14(3), 575-599. <https://www.jstor.org/stable/3178066>
- Hemmings, C. (2004). Telling feminist stories. *Feminist Theory* 6(2), 115-139. doi: 10.1177/1464700105053690
- hooks, b. (2015). Sexisme et vécu des femmes noires esclaves. Dans *Ne suis-je pas femme ? Femmes noires et féminisme* (p. 55-102) (O. Potot trad.). Paris : Cambourakis.
- Keller, C. (2009). Comments on Rosemary Radford Ruether: America, Amerikkka Panel (AAR San Diego, November 2007): *Feminist Theology* 17(2), 166-168. doi:10.1177/0966735008098719
- Klein, T. G. (2013) Future (Un)Relatedness between Goddess and Christian Feminism and a Jewish Feminist – Past, Present and Future. *Feminist Theology* 22(1), 58-76. doi: 10.1177/0966735013498051
- Leader, J. (2020, 5 octobre) For “Jewitch” Starhawk, Judaism and Goddess Worship Go Hand in Hand. *Alma*. Récupéré de : <https://www.heyalma.com/for-jewitch-starhawk-judaism-and-goddess-worship-go-hand-in-hand/>

- Martineau, S. (2007). L'éthique en recherche qualitative : quelques pistes de réflexion. *Recherches qualitatives* (5), 70-81. Récupéré de <http://benhur.teluq.quebec.ca/SPIP/soc1014/IMG/pdf/martineau.pdf>
- Melançon, L. (1997). L'écoféminisme selon Rosemary Radford Ruether : une spiritualité de la guérison. *L'autre Parole* 74. Récupéré de <http://www.lautreparole.org/articles/1436>
- Melançon, L. (2000). Je crois en Dieu... La théologie féministe et la question du pouvoir. *Théologiques : Le Pouvoir* 8 (2), 77-97. doi:10.7202/400969ar
- Ollivier, M. et M. Tremblay (2000). Éthique et recherche féministe. Dans *Questionnements féministes et méthodologie de la recherche* (p.89-113). Paris: L'Harmattan.
- Plant, Judith (dir.). (1989). *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Londres, Green Print.
- Puig de la Bellacasa, M. (2012). *Politiques féministes et construction des savoirs : « Penser nous devons » !* Paris: L'Harmattan.
- Rigoglioso, M. (2005). Interview with Starhawk. *Feminist Theology* 13(2) (2005), 173-183: doi: 10.1177/0966735005051946
- Rountree, K. (1999). The politics of the Goddess: Feminist Spirituality and the Essentialism Debate. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 43(2), 138-165. Récupéré de <https://www.jstor.org/stable/23166525>
- Rountree, K. (2005) The Lion, the Witch and the Celebration of Discursive Diversity: Reflections on Naomi Goldenberg's 'Witches and Words'. *Feminist Theology* 13(2), 159-166. doi: 10.1177/0966735005051942
- Roy, M-A. (2001). *Les femmes, le féminisme et la religion*. Récupéré de <https://sisyphe.org/IMG/doc/doc-292.doc>
- Ruether, R.R. (1977). *Mary: The Feminine Face of the Church*. Philadelphie: Westminster Press.
- (1980). Goddesses and Witches: Liberation and Contercultural Feminist. *Christian Century* 10(17), 842-847. Récupéré de <http://www.religion-online.org/article/goddesses-and-witches-liberation-and-counter-cultural-feminism/>

(1985d). Ruether, R. R. (dir.). *Womanguides: Readings toward a Feminist theology*. Boston: Beacon Press.

(1996) Ruether, R. R. (dir.). *Woman Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.

(2002, novembre). Religion and the Feminist Movement Conference. Harvard Divinity School, Cambridge. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=J47rfb8SRos>

(2002) Ruether, R. R. (dir.). *Gender, Ethnicity and Religion: Views from the Other Side*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press.

(2005). *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*. Berkley: University of California Press.

Salomonsen, J. (2001). *Enchanted feminism*. Londres: Routledge.

Sharp, C. (1996). The emergence of francophone feminist theology. *Studies in Religion/ Sciences religieuses*, 25(4), 397-407. doi.org/10.1177/000842989602500402

Silverman, E. L., von der Horst, D. et Bauman, W. A. (dir.). (2014). *Voices of Feminist Liberation*. New York: Routledge.

Simons, M. A. (1979). Racism and Feminism: A Schism in the Sisterhood. *Feminist Studies* 5(2), 384-401. Récupéré de <https://www.jstor.org/stable/3177603>

Spetnak, C. (dir.). (1982). *The Politics of Women's Spirituality*. New York: Anchor Press.

Starhawk. (1987). *Truth or Dare: Encounters With Power, Authority, and Mystery*. San Francisco: Harper & Row.

(2011). *The empowerment manual: a guide for collaborative groups*. Gabriola, B.C.: New Society Publishers.

(2016). *Chroniques altermondialistes : Tisser la toile du soulèvement global*. (A. Grzybowski, É. Rubinstien et I. Stengers trad.). Paris : Cambourakis.

Stengers, I. (2015). Post-face. Un autre visage de l'Amérique ? Dans *Rêver l'obscur* (p.361-380). Paris : Cambourakis.

- Stone, Merlin. (1984). *Quand Dieu était femme : À la découverte de la Grande Déesse, source du pouvoir des femmes*. Westmount, Canada : Opuscule.
- Trudel, L., Simard C. et Vonarx N. (2007). La recherche qualitative est-elle nécessairement exploratoire ? *Recherches qualitatives* 5, 38-45. Récupéré de <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Revue.html>
- Warren, K. J. (dir.) (1997). *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Indiana University Press.
- Warren, K. (1993). A Feminist Philosophical Perspective on Ecofeminist Spiritualities. Dans C. J. Adams (dir.) *Ecofeminism and the Sacred* (p. 132-199). New York, The Continuum Publishing Company.
- Withers, M. D. (2010). What is Your Essentialism is My Immanent Flesh! The Ontological Politics of Feminist Epistemology. *European Journal of Women's Studies* 17(3), 231-247. doi: 10.1177/1350506810368907
- Zitouni, B. (2012). With whose blood were my eyes crafted? (D. Haraway) Les savoirs situés comme la proposition d'une autre objectivité. Dans E. Dorlin et E. Rodriguez (dir.), *Penser avec Donna Haraway* (p.46-63). Paris : Presse universitaire de France.

