

Écoféminisme et développement : L'impasse de l'essentialisation du lien femme/nature

Karine Gagné
Université de Montréal

Le propos tenu par Sherry Ortner (1972) de l'idée d'une identification de la femme à la nature par opposition à une identification de l'homme à la culture a engendré plusieurs débats dans le milieu académique. Cherchant à trouver une explication structurelle à la dévaluation universelle de la femme, Ortner conclut que dans toutes les cultures, cette dernière est associée à un ordre d'existence inférieur, symbolisé par la nature dans son sens le plus général. Alors que le processus biologique de reproduction permet l'identification des femmes à la nature et au corps, les hommes seraient intrinsèquement liés à la culture et à l'esprit, ce qui les rendrait supérieurs. Une telle épistémologie dualiste scinde la nature et la culture, l'esprit et le corps selon des critères de genre (Ortner 1972:10-12). Ainsi, dans l'argument d'Ortner, l'oppression des femmes dans la plupart des communautés est due à sa relation symbolique avec la nature. Cette position a été vivement critiquée par l'anthropologie sociale (Agarwal 1992:121; Haukanes 2001:7) dont les théories démontrent qu'il y a absence d'universalité dans le sens attribué à l'homme et à la femme, ainsi qu'à la division et à la définition de la nature et de la culture (Leacock 1981; MacCormack et Strathern 1980; Moore 1988).

Les dangers du postulat d'Ortner sont considérables, car il peut facilement justifier un recours au déterminisme biologique. Ce type d'exposé a par ailleurs souvent été récupéré pour légitimer la domination des femmes (Boles and Hoeveler 2004:55; Tong 2008:133) et les féministes ont mené de lourds combats pour éliminer les arguments proclamant l'infériorité des femmes face aux hommes (Pearce 1999:312; Sachs 1996:38). Malgré les critiques et bien qu'Ortner ait depuis partiellement révisé sa position (1996), l'association de la femme à la nature demeure très influente dans certaines sphères d'activité.

Cette analogie est notamment le thème central de l'écoféminisme qui accepte d'emblée une insistance sur la biologie et la réitération (Biehl 1991:9-27).

La féminisation de la nature constitue un thème saillant des écrits écoféministes et peut être très nocive, particulièrement lorsque ses représentations influencent la conceptualisation de programmes de développement qui allient des questions reliées à la femme et à l'environnement. Dans le texte qui suit, je démontrerai comment l'écoféminisme, en particulier sa variante indienne, est ancré dans une conception ontologique limitée, qui est fondée sur une vision idéalisée d'un passé harmonieux. Je montrerai comment les images véhiculées par l'écoféminisme ont contribué à son institutionnalisation dans la bureaucratie reliée au développement, et ce, parce qu'il répond aux standards de certains paradigmes de développement et aux normes de subvention de programmes qui en sont issus (Leach 2007). Toutefois, parce qu'il ne questionne pas les rapports de pouvoir et les aspects matériels qui configurent la relation entre la femme et la nature, lorsqu'il est mis en application dans le cadre de projets de développement locaux, l'écoféminisme mène à une impasse, car il contribue au renforcement de certains dogmes et il emprisonne les femmes dans une position qui leur est traditionnellement associée. Pour illustrer ce propos, je me réfère à deux études de cas de programmes de développement mis en place en Inde dans le désert de Thar, au Rajasthan. Je terminerai par une mise en perspective des limitations de l'écoféminisme à la lumière des récents écrits sur l'histoire environnementale de l'Inde et sur le développement postcolonial.

Fondements de l'écoféminisme

L'écoféminisme est une perspective fondée sur une vision du monde où les femmes ont une proximité unique avec la nature en termes spirituels et conceptuels (Leach 2007:70). Explorant différentes questions liées au genre, à la religion et au développement, le point commun entre les diverses expressions de l'écoféminisme est la reconnaissance d'un lien fondamental entre la domination des femmes et celle de la nature (Merchant 1980; Shiva 1988), un point de vue épistémologique qui provient des critiques féministes de la science. Pour les écoféministes, les femmes et la nature partagent une histoire commune d'oppression par les institutions patriarcales et par la culture occidentale dominante (Agarwal 1992:120; Leach 2007:70; Mellor 2000:145-146). Dans l'argument écoféministe, le lien entre la domination des femmes et celle de la nature est idéologique, puisqu'il est ancré dans un système d'idées, de représentations, de valeurs et de croyances qui subordonnent les femmes et le monde biologique aux hommes (Agarwal 1992:120).

L'écoféminisme n'est pas un système de pensée unifié, mais reflète différentes perspectives féministes – libérales, marxistes ou socialistes (Tomalin 2008:244). Il est un produit des mouvements féministes environnementaux et s'est principalement développé dans les cercles académiques occidentaux à partir des années 1980 (Sachs 1996:38). L'écoféminisme est une perspective difficile à synthétiser, et ce, puisqu'elle puise dans des concepts multiples tels l'écologie, le féminisme, la spiritualité et l'activisme. Selon Warren (1996), ce qui est considéré comme une position philosophique écoféministe pure dépend largement des conceptualisations du féminisme et de l'écologisme sur lesquelles repose son fondement théorique.

Ainsi, au plan théorique et conceptuel, l'écoféminisme est divisé par des différends, dont le plus marqué est probablement celui entre ceux qui adoptent une position essentialiste, attribuant la connexion entre la femme et la nature à des origines biologiques, et ceux qui la placent dans un construit social et idéologique (Leach 2007:70).

L'écoféminisme social s'intéresse aux questions sociopolitiques qui relient la nature et la femme. Il conceptualise la nature comme une catégorie politique et s'intéresse à la rhétorique historique de l'infériorisation de la femme et de la nature qui, d'après Plumwood (2006:119), daterait de la Grèce antique. Selon cette perspective, le lien entre la femme et la nature repose sur le rôle social de la femme en tant que mère, aidante, agricultrice et porteuse d'eau (Mellor 1997 et 2000). L'écoféminisme social aspire à la construction d'une culture moins dichotomique, car le développement intégral de la culture dominante et sa relation avec la nature ont été affectés par les hommes ainsi que par d'autres formes de domination exprimées dans le dualisme qui oppose la nature et la raison (Plumwood 1995:368).

L'écoféminisme culturel et spirituel, et particulièrement l'écoféminisme indien, adopte une position davantage essentialiste (Agarwal 1998; Sinha *et al.* 1997; Tomalin 2008). Cette variante soutient qu'un lien biologique et idéologique unit la femme à la nature, de sorte que les femmes, en particulier celles du tiers-monde, ont une tendance naturelle pour les pratiques protectrices et régénératrices envers l'environnement (Mies and Shiva 1993; Shiva 1989). L'anthropologue Melissa Leach (2007:68) utilise l'expression « fables écoféministes » pour souligner le caractère fantaisiste de cette partie du discours de l'écoféminisme qui repose sur des allégories concernant la proximité naturelle, culturelle et idéologique des femmes avec la nature.

Les travaux de la philosophe et environmentaliste Vandana Shiva ont été très influents dans l'élaboration de cette version essentialiste de l'écoféminisme. Shiva a non seulement considérablement contribué à l'articulation de cette perspective, lui procurant notamment une constitution à l'extérieur de l'Occident, mais lui a également donné une résonance mondiale grâce à de nombreuses participations à des rencontres internationales et à des écrits accessibles et largement publiés (Leach 2007:70). Shiva a élaboré un écoféminisme propre à l'Inde en soutenant que la tradition hindoue supporte la pensée écoféministe contemporaine (Tomalin 2004:285). Elle traite donc d'un écoféminisme à caractère spirituel dans le contexte de la tradition hindoue dont la philosophie reconnaît deux principes dans l'univers : *Purusha*, qui se rapporte à l'âme et qui comprend les éléments mâles, non-matériels et statiques, et *Prakriti*, qui est la manifestation d'un pouvoir et d'une énergie et qui englobe les composantes femelles, naturelles et dynamiques. Dans l'analyse de Shiva, la nature est symbolisée comme étant l'incarnation du principe féminin, soit la force qui se trouve dans le monde écologique et dans toutes les formes de vie qui nous entourent. La nature (*Prakriti*) est donc nourrie par le principe féminin pour produire et reproduire la vie, ce qui expliquerait pourquoi les femmes indiennes ont une proximité unique avec l'environnement, tant au niveau de l'imaginaire que de l'expérience (Shiva 1988:38-39). Shiva est particulièrement critique envers la dichotomie ontologique caractéristique de la science et de la pensée occidentale, puisqu'en légitimant le rôle de l'homme colonisateur en tant qu'agent et modèle du développement, ce schisme engendre la domination de la nature et de la femme et génère ce qu'elle nomme le « *maldevelopment* » (Shiva 1988:41). Selon Shiva, pour que cesse cette double domination, il importe de rétablir le principe féminin défini par la

cosmologie hindoue, dont la disparition a été engendrée par l'introduction de modes occidentaux de développement dans le tiers-monde (Shiva 1988).

La position épistémologique de Shiva a fait l'objet de nombreuses critiques et son influence a été beaucoup moins importante en Inde qu'en Occident. Agarwal (1998) remarque que, dans son analyse, Shiva dépeint l'époque précoloniale comme une période où il y a avait une base idéologique et matérielle inhérente à une harmonie avec la nature et à une égalité dans les relations sociales :

The world-views of ancient civilizations and diverse cultures which survived sustainably over centuries ... were based on an ontology of the feminine as the living principle, and on an ontological continuity between society and nature – the humanization of nature and the naturalization of society. Not merely did this result in an ethical context which excluded possibilities of exploitation and domination, it allowed the creation of an earth family (1988:41).

De plus, selon Shiva, la position des femmes par rapport aux hommes était à la fois différente et égalitaire : « Under conditions of subsistence, the interdependence and complementarity of the separate male and female domains of work is the characteristic mode, based on diversity, not inequality » (1988:5). Ainsi, la version de l'Inde précoloniale recréée par Shiva représente un monde dans lequel il y a absence d'exploitation et où les relations entre les hommes et les femmes sont égalitaires et permettent une gestion durable des ressources naturelles. Ceci constitue certes une version utopique de la réalité de l'époque et un manque de considération pour les relations de pouvoir qui sont sous-jacentes aux interactions socio-environnementales propres à ce milieu.

Le mouvement Chipko selon l'écoféminisme

Les limitations de l'écoféminisme essentialiste sont particulièrement évidentes dans le cas de l'interprétation que Shiva fait du mouvement Chipko, sur laquelle elle appuie en grande partie son argument. Le mouvement Chipko est né dans les années 1970 dans l'Himalaya indien. À l'époque, les transformations au niveau de la gestion des forêts avaient grandement affecté la population locale, entraînant des pertes d'emploi et une diminution de la capacité d'approvisionnement en ressources naturelles essentielles à l'économie du foyer (Shiva 1989:70-74). Les tensions, qui étaient alors vives entre les citoyens, les membres du département de la forêt et les employés d'entreprises forestières, culminèrent en 1974 par un événement clé : dans le village de Reni, un groupe de femmes défia des entrepreneurs forestiers locaux en se plaçant devant les arbres pour en prévenir la coupe. Leurs revendications étaient claires : arrêter la coupe des arbres et regagner les droits ancestraux d'accès aux forêts. Ces femmes usèrent d'un moyen de contestation assez original, en enlaçant les arbres afin de les protéger¹. Cet événement a reçu une importante attention de la part des médias qui lui ont

¹ Le geste même d'enlacer les arbres sera remis en question par plusieurs chercheurs. Selon Guha (1989), Chandi Prasad Bhatt, fondateur de la coopérative *Dasholi Gram Swarajya Sangh* (DGSS), aurait suggéré aux habitants de Reni d'avoir recours à la technique Chipko, soit s'imposer devant les arbres afin d'en prévenir la coupe (Guha 1989:158). Néanmoins, il semblerait que l'usage de cette technique particulière par les femmes lors de leur confrontation avec les entrepreneurs forestiers n'ait peut-être pas été si largement employé (Guha 1989:173). Pour sa part, Bandyopadhyay (1999) soutient qu'il s'agirait plutôt d'une mascarade médiatique, car ce serait les photographes et les journalistes qui auraient incité les femmes à poser de la sorte devant les arbres (Bandyopadhyay 1999:880-882).

donné une visibilité internationale et qui ont fait circuler l'idée d'un lien quasi spirituel entre la femme et l'environnement (Bandyopadhyay 1999). De même, Shiva interprète le Chipko comme un mouvement écoféministe et, selon elle, le rôle dominant qu'y jouent les femmes est la preuve que le principe féminin de création et de préservation doit être à la base d'un modèle alternatif de développement mondial.

Plusieurs théoriciens décrivent le caractère purement écologique et spirituel qui est conféré au mouvement et s'opposent à sa classification en tant que mouvement écoféministe. Cette sacralisation détournerait l'attention du fait qu'il s'agit d'une lutte matérielle et économique pour un accès à une ressource, dans laquelle tant les hommes que les femmes participaient² (Agarwal 1992; Bandyopadhyay 1999; Guha 1989; Jain 1984). De plus, dans ce contexte, le lien qui unit la femme à l'environnement est celui d'une tâche socialement attribuée aux femmes, plutôt que la manifestation d'une affinité pour la nature (Gururani 2002:232). Ainsi, s'il est évident que ces femmes voulaient protéger les forêts, l'enjeu central de leur action était à la fois d'ordre économique et le reflet d'une division du travail, plutôt que l'expression d'un environnementalisme strictement altruiste. Cette interprétation appuyée sur une essentialisation du lien entre la femme et la nature ignore donc que cet événement a des origines complexes et qu'il est ancré dans diverses luttes de pouvoir.

Ce cas illustre comment l'écoféminisme, dans sa version essentialiste, constitue une lecture limitée des faits, et ce, dans le but de supporter l'idée d'une proximité entre la femme et la nature. En lien avec les critiques adressées à cette perspective, je soutiens que l'accent sur le lien biologique entre la femme et la nature supporte le dogme voulant que la réalisation des activités reliées aux ressources environnementales incombe naturellement à la femme, donnant ainsi une forte crédibilité aux normes de divisions du travail homme-femme dans certains contextes socioculturels. En effet, dans bien des sociétés, notamment en Inde, l'attribution à la femme de la responsabilité de reproduire la vie, d'accomplir l'approvisionnement en ressources naturelles et le confinement de ses activités à la sphère domestique sont des exemples de configurations que peuvent prendre ces normes – dont l'influence est parfois si importante qu'elles semblent être de l'ordre naturel des choses³. Ainsi, l'idéalisation de la relation entre la femme et la nature a le potentiel de renforcer certaines normes plutôt que d'avoir un caractère libérateur, comme le soutiennent les écoféministes. Cette vision

² À cet égard, Guha (1989) établit une excellente chronologie des événements qui ont fait en sorte que seules des femmes prirent part aux confrontations de Reni. En 1974, des employés de la coopérative DGSS remarquent que plus de 2000 arbres portent une marque signifiant qu'ils allaient être prochainement abattus. La nouvelle s'est vite répandue et une manifestation massive a été organisée par des étudiants. Craignant l'opposition, le département de la forêt a alors eu recours à un subterfuge : la journée où la coupe des arbres est prévue, les hommes de Reni sont appelés à se rendre à la ville de Chamoli afin de recevoir une compensation, qui leur était due depuis très longtemps, pour des terres que l'armée indienne s'était appropriées suite à l'invasion chinoise de 1962. Ainsi, le 26 mars 1974, les bûcherons commencent à abattre les arbres. Une jeune fille les aperçoit et court prévenir Gaura Devi, la dirigeante du *Mahila Mandal* (regroupement de femmes) de Reni. Cette dernière mobilise les autres femmes du village et ensemble elles se rendent à la forêt et confrontent les travailleurs. Racontant les événements, Gaura Devi explique : « it was not a question of planned organization of the women for the movement, rather it happened spontaneously. Our men were out of the village so we had to come forward and protect the trees. We have no quarrel with anybody but only we wanted to make the people understand that our existence is tied with the forest » (Guha 1989:158-159).

³ Cet ordre correspond à ce que Pierre Bourdieu nomme « doxa », soit l'état dans lequel tous les membres d'une communauté prennent pour acquis l'ordre naturel des relations sociales propres à ce milieu, sans considération pour les inégalités sociales et économiques qui les sous-tendent (Bourdieu 1994).

détourne l'attention des enjeux fondamentaux en attribuant aux femmes un rôle inspiré d'une vision traditionnelle du monde rural, comme si ces dernières n'avaient pas d'aspirations ni de soucis autres que celui de prodiguer des soins au monde biologique. Ceci est particulièrement critiquable lorsque cette vision magnifiée de la relation entre la femme et la nature s'infiltré dans les politiques de développement et est utilisée, comme le soutient Leach (2007:68), pour justifier certains rôles et pour donner un attrait politique et économique à une notion de solidarité féminine environnementale mondiale.

Institutionnalisation de l'écoféminisme

L'arrivée du développement durable a fourni le cadre nécessaire à l'institutionnalisation de l'écoféminisme, lui permettant d'exercer aujourd'hui une très forte influence dans les pays où les agences de développement sont actives. Au début des années 1970, les planificateurs de développement ont été forcés de constater l'échec d'un modèle de développement axé sur l'industrialisation et l'avancement économique pour favoriser l'essor des pays en voie de développement. Pire encore, on réalise que cette formule a entraîné de sérieux problèmes écologiques et sociaux (Escobar 1995:194). Les forums sur le développement commencent donc à être marqués par une inquiétude pour la dégradation de l'environnement. Cette question devient ainsi la prémisse sur laquelle s'appuie la conceptualisation du paradigme du développement durable, introduit pour la première fois à Stockholm en 1972 lors de la Conférence des Nations Unies sur l'environnement humain.

De plus, les planificateurs de développement manifestent un souci pour l'impact des problèmes environnementaux sur la condition féminine. À cet égard, la publication par Ester Boserup de *Women's Role in Economic Development* (1970) constitue un moment charnière dans la reconnaissance de l'importance de la contribution économique invisible des femmes dans les pays du tiers-monde, particulièrement au niveau de l'agriculture et de leur participation au développement économique. L'ouvrage de Boserup joue un rôle central dans l'élaboration de l'approche au développement *Women in Development* (WID) et dans son établissement en tant que sphère d'étude. Le WID a commencé à être institutionnalisé au début des années 1970, d'abord via la bureaucratie reliée au développement chez les pays donateurs et ses départements spécialisés, puis via des bureaux et des ministères de la femme dans certains pays en voie de développement (Braidotti *et al.* 1994:80-81). Puisqu'il a été démontré que les femmes jouent un rôle essentiel au niveau de l'agriculture et de la gestion des ressources naturelles, ces dernières ont été identifiées comme les principales victimes de la crise environnementale (Escobar 1995:201; Drèze and Sen 2002:224; Robbins 2004:60). L'approche *Women, Environment and Development* (WED)⁴, que plusieurs analystes voient comme une traduction de la perspective WID dans le domaine environnemental (Leach 2007:69), émerge quant à elle d'un souci d'articuler

⁴ Il semblerait que depuis les années 1990, le terme *Women Environment and Development* ait dans certains cercles été remplacé par *Women, Environment and Sustainable Development*. Cette nouvelle appellation est reliée à la venue du paradigme du développement durable, en particulier à la suite de la publication en 1987 du rapport Brundtland, *Our Common Future*, par la Commission mondiale sur l'environnement et le développement des Nations Unies. Selon Braidotti *et al.* (1994:87) cette nouvelle appellation souligne la nécessité d'impliquer les femmes dans des programmes voués à un développement durable. Néanmoins, la base demeure la même, soit une perspective sur le développement qui allie des questions reliées à la femme et à l'environnement.

une approche du développement tenant compte de la réalité socio-environnementale des femmes dans les pays sous-développés. Ainsi, le WED s'articule autour d'une volonté de conserver et de régénérer l'environnement, de soutenir un meilleur mode de vie et d'entraîner une autonomisation de la femme. Il est perçu que ces trois visées – qui s'inscrivent dans la philosophie du développement durable – peuvent engendrer des changements sociaux bénéfiques pour les femmes (Shah 2000:85).

Les questions du développement, de la femme et de l'environnement ont ainsi commencé à prendre de plus en plus d'importance dans les forums reliés au développement. Wangari Maathai, dirigeante du *Green Belt Movement* au Kenya, et Vandana Shiva ont participé très activement au Forum de Nairobi de 1985. En se référant à des exemples sur la foresterie et l'agriculture, elles y ont dépeint les femmes comme des gestionnaires de l'environnement dont l'implication est fondamentale à la réussite d'un développement durable. Les études qu'elles y ont présentées ont été des outils centraux dans l'avancement du débat sur le WED et dans la reconnaissance internationale des problèmes expérimentés par les femmes au niveau de la gestion des ressources naturelles (Braidotti *et al.* 1994:86). Depuis, Shiva est devenue une éminente conférencière et son ouvrage *Staying Alive* (1988) a été très influent dans l'articulation de la formule WED et des pensées alternatives sur le développement et l'environnement, particulièrement chez les organisations non-gouvernementales (ONG) de l'Occident et les agences de développement. Dans ce texte central de l'écoféminisme, Shiva attribue au rôle dominant des femmes dans le mouvement Chipko la preuve que le principe féminin de création et de préservation se doit d'être à la base d'un modèle alternatif de développement mondial. Dans la recherche d'un nouveau paradigme de développement, de nombreuses organisations ont accueilli sans le questionner un tel principe féminin et la position privilégiée que la femme doit conséquemment occuper au niveau de la gestion de l'environnement (Braidotti *et al.* 1994:93-95; Leach 2007). À partir de la fin des années 1980, on observe une multiplication des événements nationaux et internationaux organisés sur le thème du WED. Plusieurs de ces assemblées ont fait la promotion de la femme comme gestionnaire exemplaire de l'environnement, cette dernière étant avantagée par un savoir particulier au niveau du soin de la nature. Depuis, l'appel à la participation des femmes à des projets de gestion et de régénération de l'environnement en milieu rural est devenu la norme dans les programmes de développement (Braidotti *et al.* 1994:88).

Faisant écho au discours écoféministe, l'approche WED permettait aux agences de développement de répondre aux pressions internationales pour l'intégration de nouveaux critères dans les paradigmes de développement. C'est principalement par le biais d'un tel paradigme de développement que les représentations de l'écoféminisme essentialiste ont persisté au fil des années. Elles ont ainsi fortement coloré la déclaration du *World Women's Congress for a Healthy Planet* de Miami, tenu à l'aube du Sommet de la Terre de Rio en 1992. Elles ont également teinté le préambule du *Women's Action Agenda 21*, discuté à Rio (Leach 2007:71) et se sont imbriquées au manuel *Women and Environment* (2004) du Programme des Nations Unies (Tomalin 2008:248).

Le déploiement du discours de l'écoféminisme essentialiste dans les programmes de développement a été consolidé avec la mise en place de

l'Agenda 21⁵ qui élabore les principes caractéristiques sur lesquels reposent les programmes issus du développement durable : la protection de la nature et la réduction de la pauvreté, les questions sociales et économiques via l'assistance au développement, le rôle des ONG et des divers groupes sociaux dans le développement durable, et les moyens pour son implémentation, soit le transfert technologique, l'éducation environnementale, l'autonomisation des populations et la formation de nouvelles institutions (Braidotti *et al.* 1994:126-127). En d'autres termes, ces nouveaux objectifs de développement et les paramètres qui les accompagnent impliquent que les populations doivent être actives et autonomes dans leur développement. De ce fait, la venue du développement durable et une telle institutionnalisation de l'ontologie écoféministe ont entraîné la mise en place de nombreux projets ayant pour objectif de rétablir un équilibre écologique et d'améliorer la qualité de vie des gens, en portant une attention particulière à la population féminine. Ayant la perception que les femmes ont une relation privilégiée avec la nature, leur mobilisation est essentielle à la mise en œuvre de ces projets, puisqu'on suppose que leur participation procurera des bénéfices directs. Il semble toutefois que l'écoféminisme propre à l'approche WED ne constitue pas une formule crédible pour atteindre ces objectifs (Green *et al.* 1998:260-285). Deux projets de développement mis en place dans le désert de Thar, dans l'État du Rajasthan en Inde, le démontrent clairement.

Écoféminisme appliqué

Couvert à plus de 60% par le désert de Thar, l'État du Rajasthan, en Inde, est un territoire particulièrement aride où les sécheresses sont un phénomène récurrent. La plupart des ménages pratiquent l'agriculture de subsistance et la productivité des terres est généralement modérée (Unnithan et Srivastava 1997:160). La pluie, qui arrive durant la période de la mousson, est la principale source d'eau du désert de Thar, de sorte que l'agriculture dépend d'un approvisionnement en eau des plus irréguliers. Le sous-sol contient certes d'importantes réserves d'eau, mais puisqu'elle est principalement saline, elle ne peut qu'être parcimonieusement utilisée pour la culture des terres – le dépôt de sel s'avérant néfaste à long terme pour la fertilité des sols.

Ces particularités écologiques requièrent de la population locale une gestion circonspecte des ressources naturelles, élément essentiel à la préservation de l'équilibre entre la vie humaine et l'écologie. Jusqu'à la réforme agraire des années 1950, sous le système *jagirdari*, la gestion des ressources communautaires était étroitement liée à la structure des pouvoirs locaux. Le *jagirdari* était un système par lequel le souverain féodal (le *jagirdar*) était le seul propriétaire des terres du village. Tous les paysans étaient locataires des parcelles de terre qu'ils cultivaient, moyennant une redevance allant du quart à la moitié de leurs revenus agricoles (Jodha 1985:253-254). À l'époque, l'eau était traditionnellement recueillie par des systèmes de citernes et d'étangs, qui étaient entretenus par le travail volontaire ou forcé des membres de la communauté (Jodha 1985:251). De plus, le *jagirdar* mettait un grand nombre de terres à la disposition des villageois afin qu'ils puissent nourrir leur bétail. Ainsi, les terres et l'eau étaient disponibles pour tous les villageois qui

⁵ L'Agenda 21 a été présenté lors de la Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement (Sommet de la Terre) tenue à Rio en 1992 et sa ratification met en place le cadre légal nécessaire à l'établissement du développement durable à l'échelle mondiale (Braidotti *et al.* 1994:126-127).

devaient toutefois payer une taxe pour les utiliser. Bref, bien que le *jagirdari* était un système d'exploitation, il en émanait un mécanisme de régularisation et de protection des ressources communes.

À partir des années 1950, l'introduction de politiques de développement économique visant à augmenter les activités commerciales sur les terres a entraîné une importante reconfiguration de l'espace environnemental et des paramètres socio-administratifs du désert de Thar, notamment par l'abolition de la monarchie et la redistribution des terres (Gold and Gujar 1997:73; Jodha 1985; Richards *et al.* 1985; Robbins 1998; Shanmugaratnam 1996). Ceci a entraîné un usage abusif des terres et une désresponsabilisation de la population face à l'entretien des ressources communautaires, notamment les structures d'eau (Jodha 1985; Robbins 1998). Par la suite, la mise en place de la révolution verte a stimulé l'introduction de nouveaux procédés agricoles, fondés sur l'utilisation de fertilisants chimiques et de semences à haut rendement (Bandyopadhyay 1987:2164; Gupta 1998:33-105). Puisque ces nouvelles pratiques ont été introduites dans un écosystème fragile, elles ont graduellement engendré une sévère dégradation des sols et une forte diminution de leur rendement. Devant le constat de cet échec, les agences de développement œuvrant au Rajasthan ont dû envisager de nouvelles mesures afin de rétablir l'état de l'environnement et d'améliorer les conditions de vie des populations locales.

Les projets *watershed*

L'introduction de nouvelles formulations de projets *watershed* constitue une de ces initiatives. La technique *watershed* est un procédé par lequel la fertilité d'un territoire est améliorée par un procédé géo-hydraulique qui fait en sorte que la circulation de l'eau sur une surface définie coule vers un processus de drainage communautaire et permet l'augmentation de la fertilité d'une superficie de plusieurs hectares, en créant un micro environnement contrôlé (Arya 2007:200). Ce type de processus, dont la mise en place est courante dans le désert de Thar, est particulièrement efficace pour augmenter la résilience des écosystèmes face aux sécheresses en milieu désertique. En 1974, un changement de paradigme en faveur de la gestion participative des programmes *watershed* – par l'implication des populations locales – a été commandé par le *Central Soil and Water Conservation Research Training Institute de Dehradun*⁶. En 1994, le *Ministry of Rural Development* a produit de nouvelles consignes pour les programmes *watershed*, exigeant que dans leur mise en place les organisations impliquées fassent la promotion du développement économique, de la restauration de l'équilibre écologique, en plus de porter une attention particulière à l'amélioration des conditions économiques et sociales des gens qui appartiennent aux groupes les plus désavantagés des sociétés, tels les femmes ou les communautés marginales (Arya 2007:202). Ces nouvelles directives reflètent l'influence de l'approche WED, puisqu'elles favorisent une participation directe des femmes à des projets reliés à l'environnement. Par exemple, moyennant un maigre salaire, elles doivent contribuer à la culture de nouvelles plantations, à l'élevage du bétail, à la protection des pâturages ainsi qu'à la cueillette et à la transformation de produits dérivés de la forêt. Ces initiatives sont fondées sur une perspective estimant que le savoir féminin en ce domaine permettra une régénération de la végétation tout en améliorant le statut des femmes,

⁶ Il est à cet égard pertinent de mentionner que Dehradun est la capitale de l'Uttarakhand, état qui est le berceau du mouvement Chipko.

puisqu'elles auront désormais accès à un revenu. De par les liens qui y sont tracés entre la femme et l'environnement, ces projets révèlent une influence explicite de l'écoféminisme. Les objectifs d'amélioration économique et sociale s'inscrivent dans de plus larges paramètres environnementaux, notamment via des projets de régénération de l'environnement. De telles initiatives supposent également un lien causal entre la participation des femmes à ces activités et l'augmentation de leur capacité d'action.

Malgré le bien-fondé des objectifs des programmes de développement *watershed*, certains problèmes émergent. Avec les programmes *watershed*, les objectifs de protection et de régénération de l'environnement impliquent parfois l'imposition de restrictions à l'accès aux terres communes. Bien que ce type de mesures contribue à la régénération et à la protection de l'environnement, notons que la division du travail selon le genre et que les difficultés d'accès à des propriétés agraires font en sorte que les femmes ont grandement besoin d'accéder aux ressources communautaires. Par conséquent, cette restriction nuit beaucoup à celles qui vivent sous les territoires de développement *watershed*. Ainsi, n'arrivant plus à les nourrir, certaines femmes disent avoir dû vendre leurs animaux. De plus, ces restrictions augmentent le labeur des femmes qui doivent parcourir de plus grandes distances afin d'assurer l'approvisionnement en ressources naturelles. Aussi, les programmes ne tiennent pas compte des inégalités sociales et économiques dans les sociétés où ils sont mis en place. Par exemple, le *Watershed Development Project Guidelines* établit par le *Ministry of Rural Development* stipule que si un programme est développé sur une superficie où il y a des terres communes, 5% du coût de son développement doit être défrayé par les usagés. Pourtant, la majorité des usagés sont des hommes et des femmes de milieux pauvres pour qui il est difficile d'avoir les ressources financières nécessaires pour participer à ce système (Arya 2007:205). Enfin, selon le *Watershed Development Project Guidelines*, ce sont les *panchayats* (comités de villages) qui doivent être en charge du programme de développement *watershed* – souvent avec l'aide d'une organisation non-gouvernementale. Toutefois, les femmes ne sont pas toujours conscientes du rôle qu'elles peuvent jouer dans cette organisation politique (Arya 2007:209) et il peut également s'avérer très difficile pour elles de s'intégrer à ce groupe souvent dominé par l'élite masculine.

Ce premier cas démontre comment l'introduction d'une composante femme – environnement permet théoriquement à un projet de satisfaire à des exigences institutionnelles, alors qu'en pratique un tel programme ne peut engendrer des changements bénéfiques réels pour les femmes. En effet, bien que l'introduction d'initiatives environnementales puisse permettre aux femmes d'être impliquées activement dans le projet de développement et de gagner un revenu, les restrictions quant à l'accès aux ressources communes et l'introduction d'une taxe pour leur utilisation ternissent ce gain en plus de retirer aux femmes certains droits de libre accès aux ressources naturelles. De plus, le projet aurait pu faciliter l'accession des femmes à la politique locale en leur permettant une forme de participation dans le *panchayat*. Il semble toutefois que cette question ne soit pas abordée, la norme locale voulant que la sphère politique ne soit pas du domaine des femmes.

Projet d'approvisionnement en eau potable

L'étude par Kathleen O'Reilly (2006) de *Our Water*, un projet d'approvisionnement en eau potable mis en place dans le nord du Rajasthan, permet d'émettre des conclusions similaires. Dans le cas de *Our Water*, l'intégration d'un volet participatif pour les femmes était une condition de financement imposée par les donateurs internationaux (O'Reilly 2006:961). Financé conjointement par des intérêts allemands et indiens, l'objectif de *Our Water* est d'installer, à divers endroits dans les villages, des robinets dont l'eau potable est puisée à même le canal Indira Gandhi. Selon les directives de *Our Water*, les communautés doivent assurer l'entretien des tuyaux souterrains et des robinets. Les planificateurs s'appuient sur une division du travail selon le genre et, puisque traditionnellement la gestion de l'eau est la responsabilité des femmes, c'est à ces dernières que revient la tâche de veiller à ce que ce nouveau système demeure fonctionnel. L'idée qui sous-tend cette conception veut que la participation des femmes à ce projet contribue à leur autonomisation au sein de la communauté. De ce fait, les agents de *Our Water* incitent les femmes à former des groupes communautaires et à désigner des membres qui devront, sur une base volontaire, assurer la surveillance des systèmes de robinets. Les femmes devront aussi participer à la prise de décision quant au lieu de leur implantation dans les villages et veiller à ce qu'il n'y ait pas d'abus d'utilisation de l'eau. En conséquence, à travers une approche participative, la responsabilité de la gestion de l'eau est attribuée aux femmes, non seulement parce qu'elles sont détentrices du savoir relié à cette ressource, mais aussi parce qu'il s'agit de leur rôle « naturel » d'en assurer la gestion (O'Reilly 2006:963-964).

Plusieurs femmes exercent une résistance face au projet et refusent d'y participer parce que leur charge de travail à la maison ne leur permet pas d'effectuer cette activité supplémentaire ou parce qu'elles veulent un bénéfice matériel pour leur implication. Le projet est donc accueilli de manière mitigée et sa réception varie selon la caste, la classe, la situation matrimoniale et l'âge des femmes impliquées (O'Reilly 2006:968-970). Conscientes que la réalité est beaucoup plus complexe, ces dernières refusent de croire naïvement que le rôle qu'elles occuperont au niveau de la gestion de l'eau leur procurera un capital social. Bien que plusieurs femmes saluent l'introduction de cette nouvelle technologie qui leur permet une économie de temps considérable⁷, le projet ne prend toutefois pas en compte les particularités sociales locales. La gestion de l'approvisionnement en eau en milieu désertique n'est pas une tâche facile et ces femmes ont déjà grandement souffert de devoir marcher durant de longues heures sous une chaleur accablante pour pouvoir rapporter des cruches d'eau au foyer. En imputant cette responsabilité tant aux hommes qu'aux femmes, l'initiative *Our Water* aurait pu défier la norme locale voulant que la gestion de l'eau soit le rôle naturel des femmes. L'introduction de ce projet aurait donc pu constituer une occasion de modifier la perception quant à la responsabilité de la gestion de l'eau en une corvée communautaire dans laquelle tant les hommes que les femmes seraient impliqués.

Les exemples des projets *watershed* et *Our Water* démontrent que les programmes qui sont fondés sur une essentialisation de la relation entre la femme et l'environnement conduisent à une impasse. En refusant d'aborder

⁷ Selon mes recherches de terrain, dans certaines régions du Rajasthan, l'approvisionnement en eau nécessite entre trois et cinq heures de travail quotidien.

des questions sociales de fond, ces programmes contribuent au maintien du *statu quo* : dans les pires scénarios, non seulement ils ne permettent pas une augmentation de la capacité d'action des femmes et une amélioration de leur situation sociale, mais ils contribuent au renforcement de certaines normes sociales qui les désavantagent.

La construction du passé et la reconfiguration du présent

L'écriture de l'histoire environnementale en Inde s'est faite dans le contexte de la critique postcoloniale (Tomalin 2004:283). Cette critique s'appuie largement sur une dichotomie entre l'Orient et l'Occident, au sein de laquelle ces deux entités sont homogénéisées et où la période précoloniale est souvent idéalisée. Ainsi, la variante indienne de l'écoféminisme s'inscrit dans le discours des académiciens – que Sinha et al. (1997) nomme le *new traditionalism* – qui domine l'historiographie de l'environnementalisme indien et qui repose sur un processus d'essentialisation du passé. Ce discours reconstruit la période précoloniale comme une époque où régnait un équilibre écologique et social, imprégné d'une éthique de la conservation ancrée dans des valeurs religieuses (Agarwal 1998:60).

Récemment, plusieurs penseurs ont remis en question cette lecture qui idéalise l'histoire environnementale de l'Inde. Selon Sivaramakrishnan (2003), ce discours est plongé dans une critique du colonialisme, de l'État-nation, du développement et de la transition vers le capitalisme et il est symptomatique de l'historiographie nationaliste et postcoloniale plus large. Baviskar (1999:24) remarque que l'idéalisation des dynamiques socio-environnementales est caractéristique d'un milieu davantage bourgeois et reflète peu l'expérience matérielle vécue par ceux qui dépendent directement des ressources naturelles. De plus, une telle approche de l'histoire environnementale de l'Inde soulève des questions quant à la représentation des populations marginalisées de la société indienne. En effet, certains penseurs soutiennent qu'avant la colonisation, les occupations de castes supportaient une gestion durable des ressources et fournissaient une base non conflictuelle pour le partage des ressources communes (Agarwal and Narain 1989; Gadgil 1989; Gadgil and Guha 1993; Gadgil and Malhotra 1998). Par exemple, Dwivedi suggère que « in a sense, the Hindu caste system can be seen as a progenitor of the concept of sustainable development » (Tomalin 2004:284). De plus, selon la théorie de la « niche écologique » (Gadgil and Guha 1993; Gadgil and Malhotra 1998), le système de caste aurait un aspect fonctionnaliste, car il préviendrait la compétition pour les ressources et, par conséquent, leur exploitation. Plusieurs chercheurs sont critiques par rapport à la naturalisation des systèmes de domination fondés sur la caste et au recours à une telle organisation sociale pour soutenir des théories de développement durable (Baviskar 1999; Sharma 2002; Sinha *et al.* 1997: 82)⁸.

⁸ On ne peut toutefois soutenir que ces auteurs réfèrent intentionnellement au système de caste en vue d'en faire la promotion. Néanmoins, les effets potentiels d'une telle rhétorique ne sont pas négligeables. À cet égard, Inden (1990) soutient que les écrits sur la société indienne ont trop souvent référé à la caste comme concept organisateur, ce qui a empêché la considération pour d'autres institutions sociales et politiques. De plus, la mise en relief de la caste comme un système pernicieux et irrationnel a servi à légitimer la domination coloniale. Un des effets de ce discours et des pratiques qui y sont associées a été le renforcement en Inde de la caste en tant qu'institution ce qui a permis aux groupes en position dominante de raffermir leur position.

S'inscrivant dans le courant de l'historiographie environnementale de l'Inde et dans celui de la critique postcoloniale, l'écoféminisme indien est fondé sur une essentialisation de l'Inde précoloniale et une idéalisation du rôle qu'y occupait la femme en tant que gestionnaire des ressources naturelles. Cette lecture simpliste n'interroge pas les questions de fond de cette société, soit celles de la relation matérielle vécue avec la nature et des origines structurelles, sociales et politiques de la domination de la femme et de la nature. De plus, dans cette lecture singulière de l'Inde, la femme est conceptualisée en tant que catégorie homogène, sans distinction de classe ou d'ethnicité.

Les études de cas présentées précédemment démontrent que l'essentialisation de la femme par l'attribution d'une notion d'essence féminine fixe et irréductible est problématique lorsque ce discours est repris d'emblée afin de soutenir un paradigme de développement néolibéral qui doit être inclusif envers les femmes et soucieux de la préservation de l'environnement. Comme l'ont souligné de nombreux penseurs du développement postcolonial (Escobar 1995; Gupta 1998; Redclift 1987; Sachs 1992), sous le voile d'un intérêt pour la protection de l'environnement, le développement durable demeure un processus de développement économique, tel le développement classique. De ce fait, l'institutionnalisation du discours écoféministe se traduit par la mise en place de projets au sein desquels les femmes doivent être des agentes productives et efficaces de la gestion des ressources naturelles. L'argument de l'écoféminisme légitime la fonction utilitaire qu'implique une telle participation des femmes, et ce, grâce à une affinité supposée entre femme et nature. Toutefois, si l'écoféminisme permet de répondre aux besoins d'une perspective de développement dont l'objectif est de maintenir une profitabilité et une productivité, les études de cas présentées soulèvent de sérieux doutes quant à la possibilité que les femmes puissent en retirer des bénéfices. En effet, elles démontrent davantage que l'incorporation du discours écoféministe dans les programmes de développement mène à une impasse puisqu'il reproduit les inégalités existantes.

Le constat de cette impasse est d'autant plus dérangeant lorsqu'il est considéré à la lumière de la reconfiguration actuelle de l'espace socio-environnemental en Inde et de la place qu'occupent les populations marginalisées, notamment les femmes, dans les programmes de développement. En effet, les récentes critiques sur le développement soutiennent que son déploiement reconfigure l'espace mondial de façon apparentée au colonialisme. De plus, la question de l'importance des fonds attribués aux ONG sous la bannière de l'aide internationale au développement, celle du pouvoir des ONG auprès des populations locales et celle du caractère néocolonialiste⁹ qui se dégage de la situation ont suscité de nombreuses critiques et mises en garde dans le milieu académique (Abélès 2006; Escobar 1995; Kottak 1999:29; Pupavac 2005). Selon Escobar (1995), l'invention du développement a nécessité la création d'un champ institutionnel qui a pris place à tous les niveaux : dans les organisations internationales et les agences de planification nationales, les agences de développement locales, les comités de développement communautaire, les agences de volontariat privées et les ONG. À travers les actions de ce réseau, les peuples et les communautés sont liés à des cycles spécifiques de

⁹ Ce concept de néocolonialisme s'appuie sur le constat que les quartiers généraux de ces ONG – qui sont jugées comme de meilleurs représentants des populations locales que leur propre gouvernement – se trouvent bien souvent en Occident (Abélès 2006 et Kottak 1999:29).

production culturelle et économique desquels émane la promotion de certains types de raisonnements. Ce champ d'intervention repose sur une myriade de centres de pouvoirs à un niveau local, supportés par des formes de savoirs qui circulent au niveau mondial (Escobar 1995:46). Les pays du tiers-monde sont ainsi devenus des espaces sous-développés, où l'Occident, via ses institutions, peut continuer d'exercer son contrôle des suites de la décolonisation (Gupta 1998:11).

Comme le relèvent Brosius et Escobar (Randeria 2007a), dans le contexte postcolonial les organisations de développement bilatérales et multilatérales, les ONG environnementales internationales et leurs consultants sont responsables de la circulation mondiale de nouveaux régimes de gouvernance environnementale auprès des pays qui empruntent à la banque mondiale. Que ce soit à travers la création d'aires environnementales protégées (Maikhuri *et al.* 2001; Randeria 2007a; Robbins 2000), de projets d'infrastructures qui utilisent des ressources naturelles (Baviskar 1995; Goldman 1993) ou de projets de développement à caractère socio-environnemental (Kothari and Cooke 2001; Mosse 1997; Unnithan et Srivastava 1997), en Inde la gestion des ressources naturelles est de plus en plus reconfigurée par des politiques formulées par des institutions internationales et mises en place par leurs représentants locaux. Ainsi dans plusieurs régions, ces institutions agissent à titre d'intermédiaires entre les populations locales et l'environnement. Comme le démontrent les études de cas qui ont été examinées, l'intervention de ces acteurs externes implique la reformulation des modalités d'accès à des espaces environnementaux donnés et la prescription de paramètres d'interactions avec des ressources naturelles selon des critères de genre contribuant au renforcement de certaines normes locales quant à la division du travail.

Randeria (2007b) souligne que l'architecture de la gouvernance actuelle et les espaces transnationaux où interviennent les institutions internationales ont généré une diffusion du pouvoir, une perte de transparence dans la prise de décision, ainsi qu'une dilution et une négligence des responsabilités. Paradoxalement, on assiste à une érosion des droits des citoyens marginalisés par les processus de restructuration économique et à l'imposition progressive d'une législation hybride, issue des processus de la mondialisation, sur des matières, ressources et territoires auparavant non assujettis à un tel exercice (Randeria 2007b:1-2). Toutefois, à l'instar des penseurs du développement postcolonial, plutôt que de concevoir la relation entre ces forces transnationales et les pays où elles œuvrent comme une division binaire entre des États forts et faibles, Randeria (2007b) propose de concevoir l'autonomie des États face aux institutions internationales prêcheuses. Dans le cadre d'une discussion sur le pluralisme législatif, Randeria (2007b) soutient que certains États, qu'elle nomme *cunning states* (parmi lesquels elle inclut l'Inde), cherchent à redistribuer leurs responsabilités en démontrant leurs forces et faiblesses en fonction des intérêts nationaux en jeu. Devant la société civile, le *cunning state* prétend être contraint par la pression des organisations internationales, alors que devant les organisations internationales, il postule l'être par la société civile.

Le concept du *cunning state* – de même que la déresponsabilisation qui le sous-tend et l'effacement ponctuel de l'État auquel il réfère – est très fertile pour considérer l'impasse vers laquelle les programmes de développement qui portent la marque de l'écoféminisme sont menés. Aujourd'hui, la vie en milieu rural au Rajasthan est reconfigurée par des formules à l'emporte-pièce issues à la fois de processus transnationaux et d'un discours sur ce que

constitue le développement. Cependant, une fois formalisé en programmes de développement fondés sur l'approche WED, l'écoféminisme essentialiste a démontré ses limites. En effet, il constitue moins un moyen pour mener à bien un objectif progressiste pour les femmes qu'une formule qui a pour effet le maintien d'une vision traditionnelle du rôle qu'elles devraient en principe être amenées à jouer dans certaines sociétés. De ce fait, si la nouvelle configuration de la gouvernance mondiale permet aux ONG, à l'État et aux organisations internationales de se défiler devant leurs responsabilités (Randeria 2007b:1), il importe d'en considérer de manière critique l'impact sur les populations locales. Qui bénéficie réellement des reconfigurations socio-environnementales et quels sont les recours possibles pour les populations marginalisées impliquées? Enfin, qui prendra la responsabilité de remettre en question les bienfaits des programmes de développement qui font la promotion de l'essentialisation de la femme?

Références

- Abélès, Marc
2006 *Politique de la survie*. Paris: Flammarion.
- Agarwal, Anil, and Sunita Narain
1989 *Towards Green Villages*. New Delhi: Center for Science and Environment.
- Agarwal, Bina
1992 The Gender and Environment Debate: Lessons from India. *Feminist Studies* 18(1):119-57.

1998 Environmental Management, Equity and Ecofeminism: Debating India's Experience. *Journal of Peasant Studies* 25(4):55-95.
- Arya, Swarn Lata
2007 Women and Watershed Development in India: Issues and Strategies. *Indian Journal of Gender Studies* 14(2):199-230.
- Bandyopadhyay, Jayanta
1987 Political Ecology of Drought and Water Scarcity: Need for an Ecological Water Resources Policy. *Economic and Political Weekly* 22(50):2159-2169.

1999 Chipko Movement: Of Floated Myths and Flouted Realities. *Economic Political Weekly* 34(15):880-882.
- Baviskar, Amita
1995 *In the Belly of the River: Tribal Conflicts over Development in the Narmada Valley*. New Delhi: Oxford University Press.

1999 Vanishing Forests, Sacred Trees: A Hindu Perspective on Eco-Consciousness. *Asian Geographer* 18(1-2):21-31.
- Biehl, Janet
1991 *Rethinking Ecofeminist Politics*. Boston: South End Press.
- Bruntland, Gro Harlem, ed.
1987 *Our Common Future: The World Commission on Environment and Development*. Oxford: World Commission on Environment and Development [WCED].
- Boles, Janet K., and Diane Long Hoeveler
2004 *Historical Dictionary of Feminism*. Lanham: Scarecrow Press.
- Bourdieu, Pierre
1994 [1980] *Le sens pratique*. Paris: Seuil.
- Boserup, Ester
1970 *Women's Role in Economic Development*. London: Alan & Unwin.

- Braidotti, Rosie, Ewa Charkiewicz, Sabine Häusler, and Saskia Wieringa
1994 *Women, the Environment and Sustainable Development: Towards a Theoretical. Synthesis*. London: Zed Books.
- Brosius, Peter J.
1999 Analyses and Interventions: Anthropological Engagements with Environmentalism. *Current Anthropology* 40(3):277-309.
- Drèze, Jean, and Amartya Sen
2002 *India: Development and Participation*. New Delhi: Oxford University Press.
- Dwivedi, O.P.
1996 Satyagraha for Conservation: Awakening the Spirit of Hinduism. *In This Sacred Earth: Religion, Nature and Environment*. Roger S. Gottlieb, ed. Pp. 151-163. New York: Routledge.
- Gold, Ann Grodzins, and Bhoju Ram Gujar
1997 Wild Pigs and Kings: Remembered Landscapes in Rajasthan. *American Anthropologist* 99(1):70-84.
- Green, Cathy, Susan Joeques, and Melissa Leach
1998 Questionable Links: Approaches to Gender and Environmental Research and Policy. *In Feminist Visions of Development: Gender Analysis and Policy*. Cecil Jackson, and Ruth Pearson, eds. Pp. 259-283. Oxon: Routledge.
- Guha, Ramachandra
1989 *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*. New Delhi: Oxford University Press.
- Gupta, Akhil
1998 *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*. Durham: Duke University Press.
- Gururani, Shubhra
2002 Forests of Pleasure and Pain: Gendered Practices of Labor and Livelihood in the Forests of the Kumaon Himalayas, India. *Gender, Place and Culture* 9(3):229-243.
- Escobar, Arturo
1995 *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Gadgil, Madhav
1989 The Indian Heritage of a Conservation Ethic. *In Conservation of the Indian Heritage*. Bridget Allchin, Raymond E. Allchin, and B.K. Thapar, eds. Pp.13-22. New Delhi: Cosmo Publications.
- Gadgil, Madhav, and Ramachandra Guha
1993 *This Fissured Land: An Ecological History of India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Gadgil, Madhav, and Kailash C. Malhotra
1998 The Ecological Significance of Caste. *In Social Ecology*. Ramachandra Guha, ed. Pp. 27-41. New Delhi: Oxford University Press.

- Goldman, Michael
1993 Tragedy of the Commons or the Commoners' Tragedy: The State and Ecological Crisis in India. *Capitalism, Nature, Socialism* 4(4):49-68.
- Haukanes, Haldis
2001 Anthropological Debates on Gender and the Post-Communist Transformation. *Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 9(1):5-20.
- Inden, Ronald B.
1990 *Imagining India*. Oxford: Basil Blackwell.
- Jain, Shobhita
1984 Women and People's Ecological Movement: A Case Study of Women's Role in the Chipko Movement in Uttar Pradesh. *Economic and Political Weekly* 19(41):1788-1794.
- Jodha, Narpal S.
1985 Growth and the Decline of Common Property Resources in Rajasthan, India. *Population and Development Review* 11 (2):247-264.
- Kothari, Uma, and Bill Cooke
2001 *Participation: The New Tyranny?* London: Zed Books.
- Kottak Conrad P.
1999 The New Ecological Anthropology. *American Anthropologist*. 101(1):23-35.
- Leach, Melissa
2007 Earth Mother Myths and Other Ecofeminist Fables: How a Strategic Notion Rose and Fell. *Development and Change* 38(1):67-85.
- Leacock, Eleanor
1981 *Myths of Male Dominance: Collected Articles in Women Cross-Culturally*. New York: Monthly Review Press.
- MacCormack, Carol P., and Marilyn Strathern, eds.
1980 *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maikhuri, R.K., S. Nautiyal, K.S. Rao ,and K.G. Saxena
2001 Conservation Policy–People Conflicts: A Case Study from Nanda Devi Biosphere Reserve (A World Heritage Site), India. *Forest Policy and Economics* 2:355-365.
- Mellor, Mary
1997 *Feminism and Ecology*. Cambridge: Polity Press.
- 2000 Women, Development and Environmental Sustainability. *In Global Sustainable Development for the 21st Century*. Keekok Lee, Alan Holland, and Desmond McNeill, eds. Pp. 145-162. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Merchant, Carolyn
1980 *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. London: Wildwood House.

Mosse, David

1997 The Ideology and Politics of Community Participation: Tank Irrigation Development in Colonial and Temporary Tamil Nadu. *In* Discourses of Development: Anthropological Perspectives. Ralph D. Grillo and Roderick L. Stirrat, eds. Pp. 255-291. Oxford: Berg.

Moore, Henrietta L.

1988 *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.

Mies, Maria, and Vandana Shiva

1993 *Ecofeminism*. London: Zed Books.

O'Reilly, Kathleen

2006 "Traditional" Women, "Modern" Water: Linking Gender and Commodification in Rajasthan, India. *Geoforum* 37(6):958-972.

Ortner, Sherry B.

1972 Is Female to Male as Nature is to Culture? *Feminist Studies* 1(2):5-31.

1996 So, is Female to Male as Nature is to Culture? *In* Making Gender: The Politics and Erotics of Culture. Sherry B. Ortner, ed. Pp. 173-180. Boston: Beacon Press.

Pearce, Kimber Charles

1999 The Radical Feminist Manifesto as Generic Appropriation: Gender, Genre, and Second Wave Resistance. *Southern Communication Journal* 64(4):307-315.

Plumwood, Val

1995 Current Trends in Ecofeminism. *In* The Sociology of the Environment, Volume 3. Michael Redclift and Graham Woodgate, eds. P. 368. Aldershot: Edward Elgar Publishing.

2006 The Concept of a Cultural Landscape: Nature, Culture and Agency of the Land. *Ethics and the Environment* 11(2):115-150.

Pupavac, Vanessa

2005 Human Security and the Rise of Global Therapeutic Governance. *Conflict, Security & Development* 5(2):161-181.

Randeria, Shalini

2007a Global Designs and Local Lifeworlds: Colonial Legacies of Conservation, Disenfranchisement and Environmental Governance in Postcolonial India. *Interventions* 9(1):12-30

2007b The State of Globalization: Legal Plurality, Overlapping Sovereignties and Ambiguous Alliances between Civil Society and the Cunning State in India. *Theory, Culture & Society* 24(1):1-33.

Redclift, Michael

1987 *Sustainable Development: Exploring the Contradictions*. London: Methun.

Richards, John E., Edward S. Haynes, and James R. Hagen

1985 Changes in The Land And Human Productivity in Northern India, 1870-1970. *Agricultural History* 59(4):52-548.

Robbins, Paul

1998 Authority and Environment: Institutional Landscapes in Rajasthan, India. *Annals of the Association of American Geographers* 88(3):410-435.

2000 The Practical Politics of Knowing: State Environmental Knowledge and Local Political Economy. *Economic Geography* 76(2):126-144.

2004 *Political Ecology: A Critical Introduction*. Malden: Blackwell Publishing.

Sachs, Carolyn E.

1996 *Gendered Fields: Rural Women, Agriculture and Environment*. Boulder: Westview Press.

Shah, Amita

2000 Natural Resources Management and Gender: Reflections from Watershed Programmes in India. *Indian Journal of Gender Studies* 7(1):83-91.

Shiva, Vandana

1988 *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. New Delhi: Zed Books.

Sinha, Subir, Shubhra Gururani, and Brian Greenberg

1997 The 'New Traditionalist' Discourse of Indian Environmentalism. *Journal of Peasant Studies* 24(3):65-99.

Shanmugaratnam, Nadarajah

1996 Nationalisation, Privatisation and the Dilemmas of Common Property Management in Western Rajasthan. *The Journal of Development Studies* 33(2):163-187.

Sharma, Mukul

2002 Saffronising Green. Seminar 516. Document électronique <http://www.india-seminar.com/2002/516/516%20mukul%20sharma.htm>, consulté le 8 mars 2010.

Sivaramakrishnan, Kalyanakrishnan

2003 Nationalisms and the Writing of Environmental Histories. Seminar 522. Document électronique www.india-seminar.com/2003/522/522%20k.%20sivaramakrishnan.htm, consulté le 8 mars 2010.

Tomalin, Emma

2002 The Limits of Religious Environmentalism to India. *Worldviews: Environment, Culture, Religion* 6(1):12-30.

2004 Bio-Divinity and Biodiversity: Perspectives on Religion and Environmental Conservation in India. *Numen* 51(3):265-295.

2008 Religion, Gender and the Environment in Asia: Moving Beyond the Essentialisms of Spiritual Ecofeminism? *In Gender and Natural Resource Management: Livelihoods, Mobility and Interventions*. Bernadette P. Resurreccion, and Rebecca Elmhirst, eds. Pp. 243-261. London: Earthscan.

Tong, Rosemarie

2008 *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. Boulder: Westview Press.

United Nations Development Programme

2004 *Women and the Environment*. Nairobi: United Nations Environment Programme.

Unnithan, Maya, and Srivastava, Kavita

1997 Gender, Politics, Development and Women's agency in Rajasthan. *In Discourses of Development: Anthropological Perspectives*. Ralph D. Grillo and Roderick L. Stirrat, eds. Pp. 255-291. Oxford: Berg.

Warren, Karen J., ed.

1996 *Ecological Feminist Philosophies*. Bloomington: Indiana University Press.

Résumé/Abstract

Cet article porte sur l'écoféminisme, perspective féministe environnementaliste dont le fondement repose sur l'identification d'un lien biologique entre la femme et la nature. Je démontre que l'écoféminisme, en particulier sa variante indienne, est ancré dans une conception ontologique limitée, qui est fondée sur une vision idéalisée d'un passé harmonieux. Les images qui se dégagent de cette conception ont facilité le déploiement de l'écoféminisme dans certaines politiques de développement. Toutefois, parce qu'il ne questionne pas les rapports de pouvoir et les aspects matériels qui configurent la relation entre la femme et la nature, lorsqu'il est mis en application dans le cadre de projets de développement locaux, l'écoféminisme mène à une impasse, car il contribue au renforcement de certains dogmes et emprisonne les femmes dans une position qui leur est traditionnellement associée. Deux cas d'interventions de développement mises en place dans la région désertique du Rajasthan en Inde illustrent ce propos. Enfin, les limitations de l'écoféminisme sont mises en perspective à la lumière des récents écrits sur l'histoire environnementale de l'Inde et sur le développement postcolonial.

Mots clés : Femmes, environnement, développement, écoféminisme, théorisation

This article examines ecofeminism, both a feminist and environmentalist perspective founded on the identification of a biological link between women and nature. I demonstrate that ecofeminism, particularly its Indian variant, is based on a narrow ontological conception that relies on an idealized vision of a harmonious past. However, because it does not address questions of power and the material aspects that constitute the relation between women and nature, the perspective of ecofeminism leads to an impasse, as it contributes to the reinforcement of some dogma and traps women in a traditional position. This assertion is supported by two case studies of development projects put into place in the desert area of Rajasthan in India. Lastly, the limitations of eco-feminism are considered in light of recent writings on Indian environmental history and post-colonial development.

Keywords: Women, environment, development, ecofeminism, theorization

Karine Gagné
Département d'anthropologie
Université de Montréal
karine.gagne@umontreal.ca
ck.gagne@gmail.com