

ARCHIMÈDE N°10

ARCHÉOLOGIE ET HISTOIRE ANCIENNE 2023

1 DOSSIER THÉMATIQUE 1
LE CORAN EN CONTEXTE(S) OMEYYADE(S)

77 DOSSIER THÉMATIQUE 2
HISTORIOGRAPHIE DE LA FISCALITÉ ANTIQUE

VARIA

- ▶ 157 **Claude CALAME**
L'Hymne homérique à Déméter : un manifeste écoféministe ?
- 170 **Daniela LEFÈVRE-NOVARO**
Les pratiques cultuelles à Haghia Triada et en Messara occidentale (Crète) de la période néopalatiale aux phases de formation de la *polis* de Phaistos : restructurations ou évolutions ?
- 186 **Karin MACKOWIAK**
Héroïque jeunesse, victoire éclosse : à propos d'un combat de pygmées et de grues (retour sur l'hydrie du Louvre F 44)
- 201 **Giulia DE PALMA et Evelyne PRIOUX**
Poétique du paysage dans la tombe de Patron : nouveaux regards sur les intentions de la commande
- 225 **Alix PEYRARD**
La correspondance d'Adolf Michaelis. Relations et échanges au sein de la communauté archéologique franco-allemande au tournant du XX^e siècle.

VARIA

dir. Yannick MULLER et Šárka VÁLEČKOVÁ

L'HYMNE HOMÉRIQUE À DÉMÉTER : UN MANIFESTE ÉCOFÉMINISTE ?

Claude CALAME

Directeur d'études

École des Hautes Études en Sciences Sociales - Centre AnHiMA (UMR 8210) Paris

claude.calame@unil.ch

RÉSUMÉ

La prise de conscience du changement climatique avec l'investigation sur ses causes et la préoccupation quant à l'impact des activités humaines sur les transformations de la biosphère ont provoqué une redéfinition du féminisme en écoféminisme. La question des relations de domination des hommes sur les femmes se double désormais d'une critique de la domination des humains sur la « nature », sinon de la domination coloniale puis néocoloniale des pays du Nord sur les pays du Sud.

La confrontation anthropologique avec les représentations et les pratiques d'une autre culture, en l'occurrence celle de la Grèce ancienne, implique en retour d'adopter un regard critique à l'égard de nos propres représentations et concepts. Une relecture de l'*Hymne homérique à Déméter* permet de revenir sur les usages féministes de ce poème, par trop centrés sur la relation mère-fille, tout en mettant en cause certaines des conceptions écoféministes contemporaines qui associent au féminin un environnement réduit à l'état d'une « nature », Terre-Mère incarnée dans la divine Gaïa... Entre mythe et rituels, le récit du rapt de Perséphone invite à repenser le rôle des pratiques des femmes et des hommes dans leurs rapports avec un environnement par ailleurs indispensable à leur survie, matérielle et culturelle.

MOTS-CLÉS

Ecoféminisme,
Nature,
mythe,
Terre-Mère,
Déméter,
Coré,
Gaïa,
hymne homérique.

THE HOMERIC HYMN TO DEMETER:
AN ECOFEMINIST MANIFESTO?

Rising awareness of climate change, including investigation of its causes and concern about the impact of human activity on the transformations of the biosphere, has prompted a redefinition of feminism into ecofeminism. The reflection on male-female domination has now extended to a critique of men's domination over "nature", if not of the colonial then neocolonial domination of the global North over countries in the South.

The anthropological confrontation with the representations and practices of other cultures – I will here focus on ancient Greece – entails that, in return, we reassess our own representations and concepts with a critical eye. In this rereading of the *Homeric Hymn to Demeter*, I will reexamine the poem's feminist uses, which have tended to focus far too much on the mother-daughter relationship, while challenging some contemporary ecofeminist notions that associate the feminine with an environment reduced to the state of "nature", with Mother Earth embodied in the divine figure Gaia. The narrative of the rape of Persephone – in between myth and ritual – invites us to rethink the role of women's and men's practices as they establish relations with an environment that is necessary to their material and cultural survival.

KEYWORDS

Ecofeminism,
Nature,
myth,
Mother Earth,
Demeter,
Kore,
Gaia,
Homeric hymn.

« En plus d'un concept de lutte critique, l'«*écoféminisme*» était et reste un concept qui ouvre la perspective d'une société et d'une économie qui ne seraient pas fondées sur les colonisations de tous genres : celle des femmes par les hommes, de la nature par les êtres humains, des colonies par les métropoles ». C'est ainsi que Maria Mies et Vandana Shiva définissaient l'écoféminisme dans le livre au titre homonyme, paru au début des années quatre-vingt-dix du siècle dernier. Et Maria Mies de préciser dans sa « Préface à l'édition française » : « Nous avons commencé à entrevoir le lien étroit entre la relation d'exploitation et de domination de la nature par l'homme (mise en place par la science moderne réductionniste depuis le 16^e siècle) et la relation d'exploitation et d'oppression des femmes par les hommes qui prédomine dans la plupart des sociétés patriarcales, même dans les sociétés modernes industrielles » [1].

Le constat récent du réchauffement climatique et des différentes destructions dont l'environnement est désormais la victime n'a pas manqué de provoquer plusieurs investigations sur les causes de ces atteintes. Ces interrogations d'ordre écologique ont débouché sur la certitude de l'impact des activités humaines non seulement sur le milieu indispensable à la survie des hommes et des femmes vivant en communautés, mais aussi sur la biosphère en général. Ces préoccupations environnementales n'ont pas été sans influence sur plusieurs mouvements de défense des droits des femmes, provoquant en particulier une redéfinition du féminisme en écoféminisme [2]. De manière en somme intersectionnelle, la plupart des mouvements écoféministes, dès leur apparition en particulier aux États-Unis dans les luttes contre les centrales nucléaires et les déchets toxiques, dénoncent les relations de domination des hommes sur les femmes, les rapports d'exploitation des

humains à l'égard d'un environnement objectivé en « nature » (au féminin !) et, dans la même ligne, les rapports d'une domination désormais néo-coloniale des pays riches du Nord, avec leurs savoir-faire techniques et technologiques, sur les pays pauvres du Sud ; ceux-ci sont appelés à fournir à l'exploitation par les plus puissants main d'œuvre à vil prix et ressources « naturelles » à profusion [3].

LA FIGURE DE LA « GODDESS » ET LA TERRE-MÈRE

Or parmi les différents mouvements écoféministes qui se sont développés à l'occasion des luttes des années soixante-dix pour l'environnement, une mouvance importante est d'inspiration spiritualiste : elle peut être rattachée à l'idée du féminin sacré inspiré en particulier par « *the Goddess movement* » en réaction contre les religions dominées par les figures masculines et les hommes. En contraste, fondée non pas sur une théologie, mais une « théologie », la vénération spiritualisante des femmes s'adresse à une Déesse ou une Grande déesse primordiale. En particulier l'écoféministe Starhawk n'a pas manqué de faire de la Déesse moins une représentante de la nature incarnée dans la figure de Terre que la figure divine de la Mère, engageant à une spiritualité en relation avec les cycles de la naissance, de l'initiation, de la maturation, de la réflexion et de la mort. En contraste avec le Dieu qui a créé le monde, mais qui vit ailleurs, la Déesse correspond au monde envisagé comme un organisme maternel, sensible et vivant. Le culte qui lui est rendu s'appuie – rappelons-le – sur un « *Witchcraft* » primordial et plus précisément sur les pratiques de magie et de sorcellerie de la Wicca, un mouvement religieux offrant un cadre rituel d'inspiration chamanique et se référant à la déesse

[1] MIES & SHIVA 1993, p. 15, puis MIES 1999, p. 9.

[2] Le terme et le concept d'écoféminisme ont été développés en France par d'EAUBONNE 1974 : p. 221-227, qui entend fonder un nouvel humanisme en rupture avec le phallocratisme des hommes ; celui-ci se serait manifesté d'abord par l'appropriation d'une agriculture dévolue aux femmes, dans les affinités entre fécondation du ventre féminin et fertilité des champs, puis par

l'exploitation des ressources terrestres et de la nature.

[3] On trouvera dans l'article récent de LARRÈRE 2022, p. 140-143, une bonne synthèse quant à l'histoire et la géographie de ces différents mouvements écoféministes de la fin du siècle dernier ; voir désormais aussi 2023, p. 7-28. On pourra se référer aux différents textes traduits en français et réunis par HACHE 2016.

romaine Diane et à ses représentantes dans d'autres religions traditionnelles telle Artémis du côté grec [4].

Mais par référence à la Grèce classique c'est évidemment l'incontournable figure de Gaia, en différentes déclinaisons, est convoquée par les mouvements écoféministes d'inspiration théologique. Aucun étonnement dès lors à voir la déesse Gaia figurer en tête des onze « *lost goddesses of Early Greece* » présentées et racontées au titre de « mythes pré-helléniques » par Charlene Spretnak, écoféministe de la première heure dans le sens d'une critique écosociale de l'usage des technologies, appuyée sur une spiritualité spécifiquement féminine. Dans cette perspective Gaia est offerte comme « *the ancient Earth-Mother who brought forth the world and the human race from "the gaping void, Chaos"* ». En sa présence « totémique », elle serait ainsi la figure préhellénique et emblématique d'une « *Goddess spirituality* ». En tant que Déesse, elle engagerait par les symboles, les mythes et les rituels à l'intégration du self dans la communauté terrestre, évoquant ainsi un soi plus large, correspondant à la plénitude notre être [5].

DÉMÉTER ET LA PRODUCTION AGRICOLE

À vrai dire la figure de Gaia a récemment connu, dans différentes réflexions politico-philosophiques sur les rapports désormais destructeurs de l'homme avec son environnement, des récupérations et des spéculations si nombreuses qu'elles nous invitent à y revenir dans une autre étude d'anthropologie historique et critique [6]. Pour l'instant, dans le nécessaire retour aux catégories propres à la culture de référence, on se limitera à remarquer que, sous la dénomination commune de *gê* ou de *gaïa*, la terre grecque est envisagée essentiellement comme terre cultivée et donc nourricière. Dans cette mesure on pourra se demander si la figure d'une Terre-Mère des origines

ne serait pas incarnée par l'Olympienne Déméter davantage que par la primordiale Gaia.

En effet la fille de Cronos et de Rhéa ne porterait-elle pas d'emblée dans son nom les désignations de la terre et de la mère ? À vrai dire, du point de vue linguistique et étymologique, s'il n'y a pas d'hésitation quant à la présence de *metér* dans le nom propre de la déesse, en revanche *Dé-* et son dérivé hypocoristique *Déô*, un autre nom pour Déméter, ne sauraient être issus de *gê* [7]. Quant à la spéculation étymologisante indigène, le Socrate mis en scène dans le *Cratyle* de Platon rapproche la syllabe initiale du nom de Déméter des formes du verbe *dídōmi*, « donner » : Déméter en tant que mère parce qu'elle donne la nourriture [8].

En revanche auprès des poètes épiques considérés par Hérodote comme fondateurs de la théogonie grecque, Déméter est associée de manière constante avec la terre cultivée. Ainsi en va-t-il d'Hésiode et de sa *Théogonie*. Déméter est introduite dans l'ordre de la généalogie des dieux qui seront ceux de l'Olympe. Avec Hestia et Héra, puis Hadès, Poséidon et Zeus, « le père des dieux et des hommes », Déméter est présentée comme issue de l'union de Rhéa et de Cronos ; par son union avec Zeus, son frère, elle devient la mère de Perséphone ; la jeune fille est elle-même enlevée par Aïdoneus, et cela avec le consentement de son père ; puis la déesse s'unit avec le héros Iasion au gras pays de Crète pour donner naissance à Ploutos qui accorde l'opulence à tous les hommes [9]. Quant au poème que le même Hésiode a consacré aux travaux et aux jours, la déesse Déméter y est d'emblée associée au grain que porte la terre-*gaïa* et qui, à l'issue d'une récolte opportune, apporte la vie à l'homme mortel. C'est donc la respectable Déméter qui remplit de ressources de vie la grange de Persès, le destinataire du poème hésiodique, à l'issue de son constant travail agricole. C'est elle encore

[4] STARHAWK, 1979/1999, p. 102-118. Quant au « *Witchcraft* » des origines, l'un de ses représentants les plus déterminants n'est autre que Robert GRAVES, l'auteur de *The Greek Myths*, London, Penguin Books, 1955, mais aussi de *The White Goddess : A Historical Grammar of Poetic Myth*, London, Faber & Faber, 1948 (réédité à quatre reprises !). Quant au bricolage de différentes traditions spiritualistes et religieuses offert par différents mouvements écoféministes se référant au « féminin sacré », voir l'étude récente de RIMLIGER 2021.

[5] SPRETNAK 1992, p. 45-46 et XI-XIV. Sur la figure de la « *Goddess* » on pourra aussi se référer à l'ouvrage de CHRIST 1997, p. 50-69, qui, dans une quête « théologique », fait l'histoire de la puissance divine unique ; voir aussi, dans le même sens, POLLACK 1997, p. 9-28, ainsi que, de manière syncrétique, REID-BOWEN, 2016, p. 57-84.

[6] Dans une étude à venir, consacrée aux usages écoféministes de la divine Gaia comme figure tutélaire, je reviendrai sur les usages sophistiques qu'en fait Bruno LATOUR (2015) à la suite de James Lovelock ; pour l'instant on pourra se référer à mon étude de 2020/21, p. 6-8.

[7] Si elle est parfois utilisée par les poètes tragiques, ce sont les scholiastes qui identifient l'interjection *dâ* avec *gê* ; voir par exemple la scholie à Eschyle, *Agamemnon* 1072 (p. 11 Smith) qui voit dans *dâ* une forme dorienne de *gê* et fait de Déméter une Géméter ; cf. CHANTRAINE 1968-1980, p. 244.

[8] Platon, *Cratyle* 404b.

[9] Hésiode, *Théogonie* successivement 453-458, 912-914 et 969-974 ; sur les figures de Ploutos et de Iasios/Iasion, voir WEST 1966, p. 422-423, et surtout RICHARDSON 1974, p. 316-320 (également sur la figure de Iacchos).

qui, avec Zeus Chthonios, Zeus le « Souterrain », contribuera au murissement du blé « sacré » à l'issue des travaux agricoles implicitement accomplis par les hommes [10].

Pour l'instant donc, à lire les poèmes hésiodiques, Déméter apparaît dans une double fonction : puissance divine suscitant la fertilité de la terre quant à elle cultivée par les hommes ; mère qui enfante une fille destinée à être enlevée par l'occupant de l'Hadès. Pas de quoi assimiler la respectable déesse invoquée avec Zeus Chthonios pour la maturation du blé ni à la Terre, ni à la Mère, abusivement divinisées pour l'occasion par l'honneur d'une majuscule ! [11] En Grèce même ce n'est guère que Diodore de Sicile qui, à propos de la renaissance de Dionysos et du processus de production du vin comparé à celui de la production agricole, attribuera aux poètes des temps anciens et aux mythographes l'assimilation entre Déméter et la terre comme mère (*gê mēter*) [12].

DU RÉCIT AU RITUEL : L'HYMNE HOMÉRIQUE À DÉMÉTÉR

Mais dès la formation des constellations de figures divines qui, en bon régime polythéiste, protègent les pratiques des femmes et des hommes mortels dans les communautés civiques en plein développement, Déméter et sa fille Perséphone, comme la plupart des divinités et des figures héroïques protégeant la cité, sont les protagonistes de récits rendant compte des honneurs culturels qui leur sont dus. Pour rester dans la poésie en diction épique produite entre VII^e et VI^e siècles il en va ainsi dans le long hymne homérique qui offre le récit de la fondation des Mystères d'Éleusis, sous l'égide de Déméter et de sa fille Perséphone, à l'issue de l'enlèvement de cette dernière par Hadès et de la recherche de la fille par la mère éplorée.

Dans la partie d'évocation de la divinité qui ouvre tout hymne homérique, Déméter à la belle chevelure et au glaive d'or est présentée comme faisant mûrir de beaux fruits. Du point de vue narratif c'est grâce au consentement de Zeus qu'Aïdoneus parvient à enlever contre son gré la fille de la déesse et du dieu

lui-même ; la jeune fille jouait avec ses compagnes sur une prairie fleurie et odorante sur laquelle on ne va pas tarder à faire retour. C'est aussi par les desseins de Zeus que Gaïa fait croître sur cette prairie le narcisse odorant et séducteur. La fleur suscite la respectueuse admiration des dieux immortels comme des hommes mortels, du ciel comme de la terre (*gaïa*) ; et c'est cette terre qui, en tant que *chthôn*, s'ouvre pour laisser passer le quadrigé du fils de Cronos. Zeus, Cronide lui aussi, père tout puissant, reste insensible aux cris de la jeune fille enlevée [13].

Seule Déméter, « mère puissante », entend les cris de sa fille. La vénérable déesse qui apporte les saisons avec leurs dons brillants se lance alors dans une recherche qui la conduit d'abord auprès d'Hécate puis d'Hélios. Soleil révèle à la déesse l'identité de l'auteur du rapt tout en attribuant à Zeus le dessein d'accorder sa fille à son frère Hadès, par conséquent à l'oncle de la jeune fille.

On connaît la suite de l'histoire. Déguisée en vieille femme désormais privée des dons d'Aphrodite et de la possibilité d'enfanter, Déméter se rend à la cour du roi d'Éleusis où elle rencontre les quatre filles de Céléus (aux noms parlants : Callidicé, Cléisidicé, Démô et Callithoé, des noms associés à la justice et à la beauté). Se donnant comme Dôs avec un nom que lui aurait donné sa mère puissante, la déesse assume sous le nom de Déô, puis de Déméter la fonction de nourrice – ce n'est pas indifférent – du jeune Démophon. Après l'échec de l'immortalisation du jeune enfant, Déméter demande aux gens d'Éleusis de lui élever un autel et un temple pour qu'elle puisse y instituer les pratiques rituelles (*orgia*, vers 273). Mais se réfugiant dans son temple Déméter empêche la terre (*gaïa*, vers 306) de porter le grain, condamnant le genre des mortels à la famine. C'est alors que se manifeste Zeus le père. Devant le refus de la déesse d'intervenir, Zeus parvient à convaincre Hadès, son frère, d'engager Perséphone à persuader sa propre mère ! Déméter accepte le compromis que lui propose sa fille : Perséphone partagera l'année entre un séjour auprès d'Hadès et un séjour auprès des immortels dès que la terre (*gaïa*, vers 401) se couvrira des fleurs odorantes du printemps [14].

[10] Successivement Hésiode, *Travaux* 30-34, 299-301 (voir aussi vers 391-395 pour les travaux de Déméter : semailles, labours, moisson), 465-469 (cf. vers 597 et 805),

[11] Hésiode, *Travaux* 465-466. Et c'est encore le devin Tirésias mis en scène par Euripide dans les *Bacchantes* (274-276) qui l'affirmera : aux côtés de Dionysos comme producteur du liquide à partir du raisin les hommes disposent pour leur alimentation sèche du principe incarné dans la déesse Déméter correspondant à *gê*, la terre.

[12] Diodore de Sicile 3, 62, 3-8.

[13] *Hymne homérique à Déméter* 1-37, des vers que l'on pourra lire en suivant le commentaire attentif de RICHARDSON 1974, p. 135-161, en particulier sur les figures d'Hécate et d'Hélios.

[14] Pour d'autres versions du récit du rapt de Perséphone et de la quête de sa mère, on verra l'étude de BRUIT 2012, qui commente en particulier la version arcadienne du récit ; rapportée par Pausanias, 8, 37, 2-7 et 1-4, cette version fait naître la fille, dénommée Despoina, de l'union de Déméter avec Poséidon.

Reprenant le récit initial de l'hymne, Perséphone raconte à son tour comment elle fut enlevée selon le dessein rusé de son père le Cronide du groupe des Océanides, ses compagnes dansant avec Pallas et Artémis sur une prairie au charme érotique ; les jeunes filles y cueillaient les crocus, les iris, les jacinthes, les roses, les lis ainsi que le narcisse qu'avait fait croître la large terre (*chthôn*, vers 428). Le partage saisonnier de Perséphone accepté par Zeus, Déméter s'empresse de réactiver la fertilité de la Plaine rharienne vouée auprès d'Éleusis à la culture des céréales, portant la vie. La plaine se pare d'une chevelure de jeunes pousses, et des gras sillons surgissent des épis chargés de grain. À la suite d'une nouvelle approbation de la part de Zeus, la terre (*chthôn*, vers 472) se couvre à nouveau de feuilles et de fleurs. C'est alors que Déméter révèle aux souverains d'Éleusis, parmi lesquels Eumolpos et Céléus, la manière d'accomplir les rites (*hierá*, vers 478) et les beaux actes (*órgia*) qu'il n'est pas possible de divulguer. Et passant du mode du récit à celui de l'institution du rituel, la narration épique débouche sur la promesse, énoncée au masculin singulier, du bonheur réservé même après la mort à celui qui, parmi les hommes mortels vivant sur terre, a eu la vision attachée à l'accomplissement des rites. Ce sont des *hierá* que les historiens modernes de la religion grecque interprètent désormais en termes d'initiation [15].

Reposant sur l'abondante richesse qui emplit la maison, le bonheur promis est réservé à celui parmi les êtres humains sur la terre qu'aiment les deux augustes déesses demeurant désormais auprès de Zeus. Et, en passant du mode du récit à celui du discours, l'hymne se termine de manière pragmatique avec une invocation directe aux deux déesses. S'exprimant en *je*, l'aède s'adresse directement à Déméter aux magnifiques présents offerts par les saisons et à sa fille, la très belle Perséphone, d'une qualification qui évoque le pouvoir d'Éros. Et le poète-aède propose aux deux déesses le contrat de don en réciprocité concluant en général les prières hymniques adressées aux dieux : en échange du chant (*oidé*) présent les deux déesses sont priées de lui accorder une vie pleine d'agrément.

RITUEL INITIATIQUE ET PROMESSE DE PROSPÉRITÉ

Du féminin des deux protagonistes principales du récit du rapt de la fille de Déméter, le récit nous fait passer au masculin des bénéficiaires mortels de l'institution rituelle sur laquelle il débouche. Dans ce passage l'action narrative dramatisée dans l'hymne assume une valeur étiologique : le récit devient le mythe de fondation des Mystères d'Éleusis dans une narration dont la composition poétique précède sans aucun doute le contrôle pris par la cité d'Athènes sur le culte éleusinien, entre VII^e et V^e siècles avant l'ère chrétienne. Du déroulement cultuel à l'époque classique d'une séquence rituelle étendue et complexe on ne retiendra que quelques éléments, pertinents pour notre propos quant à la figure et aux fonctions de Déméter et de sa fille Perséphone.

Tout d'abord du point de vue des officiants du rite à fonction pour nous initiatique. Précédée de pratiques rituelles accomplies à Athènes même tels l'assemblée des *mûstai* et leur bain purificateur dans la mer, la célébration des Grands Mystères s'étendait sur trois jours à partir du 19 Boédromion (à la mi-septembre). Assurément, les rituels sont centrés sur les honneurs rendus aux « deux déesses », la Mère et Coré comme le dit Hérodote [16] ; ces deux déesses sont aussi dénommées, dans une documentation très hétérogène, Déméter et Perséphone. Mais à côté de ces deux figures divines féminines il faut compter avec les honneurs cultuels rendus au héros Triptolème qui distribue les dons de Déméter dans tout le monde civilisé. Dans la célébration des Mystères interviennent encore Iacchos, avatar de Dionysos, invoqué rituellement durant toute la longue la procession vers Éleusis, Euboulos le frère de Triptolème, et un Plouton dont la figure semble partagée entre Hadès et le Ploutos porteur de l'abondance agricole ; s'y ajoute sans doute, toujours au masculin, Démophon, le fils de Céléus et de Métanéira, que dans le récit fondateur Déméter entendait immortaliser.

En ce qui concerne le personnel de culte, avec la prêtresse de Déméter, de la famille sacerdotale des Philléides, officie l'hierophante qui appartient à la grande

[15] Quant à l'institution de ces actes rituels et au rôle étiologique joué par la narration hymnique du « mythe », je me permets de renvoyer à mon étude de 1997. Pour le texte mal assuré des vers 470-479 et sur le vocabulaire employé pour désigner les rites des futurs Mystères d'Éleusis, voir le riche commentaire de RICHARDSON 1974, p. 301-312.

[16] Hérodote 8, 65, 4 ; sur ce que l'on peut reconstruire à travers une documentation très lacunaire et hétérogène des Mystères d'Éleusis à l'époque classique au développement philologiquement impeccable mais sans continuité de PARKER 2005, p. 334-342, on lui préférera le parcours cohérent offert par FOLEY 1994, p. 65-71, et pour les rituels d'initiation eux-mêmes, RICHARDSON 1974, p. 24-30.

famille des Eumolpides ; descendant d'Eumolpe, le roi d'Éleusis rival d'Érechthée le roi d'Athènes, ce prêtre garde et révèle les objets sacrés. Suivent le dadouque, le porteur de flambeau appartenant au *génos* des Kérukes, le *hierokêrux*, le héraut des rites, lui aussi de la famille des Kérukes, et le mystagogue. Avec la prêtresse les quatre officiants sont placés sous l'autorité de l'archonte-roi. Pour ce qui est des mortels, à la grande procession qui d'Athènes conduisait les mystes, dont les initiés, vers le sanctuaire d'Éleusis, participaient hommes et femmes comme l'atteste l'iconographie, sans que l'on sache si à l'époque classique les esclaves étaient déjà associés aux Mystères. Quoi qu'il en soit, dès la fin du v^e siècle la participation rituelle aux Mystères n'est plus limitée aux Athéniennes et Athéniens, mais, à ce qu'indique Hérodote, elle est étendue à tous les Grecs. Il semble de plus que les mystes étaient suivis ou encadrés par les archontes, les membres de l'Aréopage, les membres du conseil des Cinq Cents. Donc un personnel de culte essentiellement masculin, sous le contrôle de citoyens assumant à Athènes différentes fonctions dans les institutions politiques de la cité.

Quant aux actes rituels eux-mêmes, marqués par le sceau du secret, ils ne sont connus que par les révélations polémiques des pères de l'Église tel Clément d'Alexandrie. Il est donc impossible d'en confirmer la fiabilité. Mentionnons tout de même l'absorption après une période initiale de jeûne du *kukeôn*, le breuvage à base d'eau, de farine d'orge et de pavot, plus tard d'épices, mentionné dans l'*Hymne homérique à Déméter* (vers 208). Réunis dans le *telestêrion*, le grand hall de l'initiation, autour de l'*anáktoron*, le sanctuaire dédié à Déméter elle-même [17], les mystes assistaient peut-être à une naissance : la « maîtresse », soit Déméter, engendrait non pas une fille, mais « l'enfant », soit Ploutos. Celui-ci était incarné dans un épi de blé, révélé par l'hiérophante. Cette révélation correspondait peut-être à la révélation mystique de l'*epópteia* puisqu'aux *drómèna* et aux *legómèna* s'ajoutaient les *deiknúmena* : les actions accomplies, les mots prononcés, les objets montrés. C'est dans le contexte narrativement partagé entre floraison et production agricole offert par l'*Hymne homérique* que l'accomplissement des rites assure la survie ici-bas, mais aussi la survie après la mort.

Cela pour nous limiter à l'accomplissement rituel des

Mystères d'Éleusis. Requéran l'intervention de Déméter aussi bien que celle de Coré, il faudrait mentionner encore d'autres célébrations culturelles athéniennes parmi lesquelles en particulier les Proérosia et les Sténia dont la célébration coïncidait avec le début automnal des labours. Consistant en une manipulation rituelle de l'araire le premier rituel s'adressait aux deux déesses honorées à Éleusis ; à cette occasion les éphèbes portaient un bœuf avant de le sacrifier. Quatre jours plus tard, le second rite était réservé aux femmes adultes qui se livraient, en l'honneur de Déméter et de Coré, à un concours rituel nocturne d'invectives [18].

Mais il faut également compter avec les Scira, accomplies par les femmes mariées au début de l'été en un sanctuaire certes consacré aux deux déesses, mais aussi à Athéna Sciras et à Poséidon, les dieux tutélaires d'Athènes, auprès de la Voie Sacrée conduisant à Éleusis. Et les Scira préludent elles-mêmes aux Thesmophories, célébrées au Thesmophorion par les femmes légitimement mariées au moment des semailles. En une probable scirophorie ces citoyennes d'Athènes procédaient notamment à la manipulation rituelle des restes des porcelets jetés à l'occasion des Scira dans le gouffre par lequel Pluton aurait disparu en emmenant Perséphone ; mélangés avec le grain à semer ces déchets carnés putréfiés étaient livrés aux serpents qui vivent sous terre. Après une journée intermédiaire de jeûne, la célébration des Thesmophories était placée sous le signe de la Kalligénéia, une « belle naissance » se référant autant à la production des fruits de la terre cultivée assurant la survie de la communauté civique qu'à la génération d'enfants légitimes, futurs citoyens. Aux Thesmophories, et de manière paradoxale, les femmes citoyennes se réunissent entre elles, s'abstenant de toute relation sexuelle, couchant apparemment sur des litières tressées de branches d'un gattilier qui passe pour favoriser le flux du sang menstruel tout en tempérant le désir sexuel, de même d'ailleurs qu'aux Scira où les femmes mariées mangent de l'ail pour se tenir à l'écart des *aphrodísia*... [19].

Mais si elles sont réservées aux femmes, ces pratiques rituelles et culturelles s'inscrivent dans un calendrier politico-religieux garanti par les citoyens et fortement marqué par des travaux de la terre dont leurs épouses n'ont pas le contrôle exclusif.

[17] Mentionné par Hérodote 9, 65, 2.

[18] Sur ces deux rituels attestés de manière très hétérogène, je renvoie au bon vieil ouvrage de DEUBNER 1966, p. 68-69 et 52-54, consacré aux *Attische Feste*.

[19] Et cela sans compter les Petits Mystères ainsi que les Halôa et les Chlôia (pour Déméter Chloé et Coré) célébrées

essentiellement par les femmes à Éleusis même : cf. FOLEY 1994, p. 71-74, et sur les Halôa en particulier, CALAME 2018, p. 357-358. Pour les Thesmophories on pourra se référer à l'étude désormais classique de DETIENNE 1979 ; voir aussi TRÜMPY 2004 ; pour les Scira je renvoie aux références données dans CALAME 2018, p. 344-346.

DÉMÉTER EN « GRAIN MOTHER » ?

Dès lors, et pour en revenir à l'*Hymne homérique à Déméter*, autant du point de vue de la définition des figures divines protagonistes de la narration hymnique que de ce que nous parvenons à saisir de la réalité des pratiques rituelles des *orgia* institués par Déméter elle-même selon le récit étimologique, les réinterprétations écoféministes contemporaines de la figure de Déméter en avatar de la Terre-Mère et en « Grain-Mother » ne cessent de surprendre [20].

A vrai dire, ces relectures s'inscrivent dans une longue tradition de reprises du récit du rapt de Perséphone et de la quête de sa mère Déméter, débouchant sur l'accueil reçu à Éleusis et sur une réconciliation avec Zeus qui a pour effet le retour de la fécondité des champs. C'est déjà le cas pour le rhéteur Isocrate qui déplace l'accueil reçu par Déméter d'Éleusis à Athènes même avec pour résultat un double don : les fruits de la terre qui ont permis aux mortels d'abandonner leur mode de vie sauvage et les mystères avec leur promesse d'une fin plus douce et d'un au-delà autre que l'Hadès. À ce titre, il faut aussi citer Cicéron qui, dans son traité consacré à la nature des dieux, fait de Perséphone, correspondant à la Proserpine latine, la représentante divine de la semence du blé cachée à sa mère ; et la dénomination de celle-ci fait l'objet de deux explications étymologisantes : Cérès renvoyant à *geres* en tant que productrice du blé et *Deméter* pour *Geméter*, la Terre-Mère ! Et c'est sans compter avec les assimilations proposées par les Stoïciens en particulier pour Perséphone représentant le souffle qui anime les fruits de la terre, mourant avec eux, ou le blé moulu [21].

Cette tradition interprétative d'ordre philosophico-religieux se poursuit en régime christianocentré jusqu'à nos jours. C'est ainsi que dès le début du XVIII^e siècle, le Révérend Père jésuite Lafitau présente Coré-Proserpine à la fois comme jeune fille et comme mère de Bacchus Liber par Jupiter ; elle devient ainsi, dans une « Théologie des premiers temps », l'image de la Vierge des Chrétiens, mère du Fils, lui-même libérateur. Du côté de l'histoire des religions, si pour Karl Otfried Müller Déméter Érysibia, repoussant la rouille du blé, devient le symbole de la

force de la nature qui anime l'alimentation des hommes, pour son savant homonyme Friedrich Max Déméter est associée par son avatar Deô à la *Dyāvā* védique ; dans cette mesure, Déméter devient *Dyāvā mātā*, Aube et Mère, correspondante de *Dyausch pitar*, Ciel (et donc Zeus) et Père [22]. Et que dire d'un mythe de Déméter et de Perséphone qui, pour James Frazer, incarnerait la mort et la résurrection de la végétation, sous le contrôle sans doute de l'universel *Eniautos daimon*, « démon de l'année » imaginé par Jane Ellen Harrison ? Que dire d'une Perséphone devenant pour Carl Kerényi l'incarnation hellène de la *Divine Maiden* aux côtés de Déméter, figure de la Terre en mère du grain, ou, pour Carl Gustav Jung l'incarnation des figures primordiales de l'Enfant et de la jeune fille divine, accompagnée de Déméter à entendre comme Mère Primordiale et Mère-Terre, archétype animant l'inconscient féminin ? Et en relation avec le rituel, il faudrait encore mentionner les interprétations qui projettent sur le récit de la descente de Perséphone dans l'Hadès le parcours d'un rituel de passage à l'âge adulte, à l'image du cycle de la végétation qui meurt pendant l'hiver pour recroître au printemps...

Du côté écoféministe, on pourra se référer à la présentation que propose Charlene Spretnak pour sa propre réécriture du récit de Déméter et de Perséphone. En effet initiée par la figure de Gaia, passant successivement par Pandora, Thémis, Aphrodite, la triade de la Lune (soit Artémis, Séléne et Hécate), Héra et Athéna, sa collection de « mythes préhelléniques » se clôt sur cette très ancienne « histoire sacrée » de la mère et de la fille, un récit qui aurait largement précédé la « déification judéo-chrétienne » de la relation du père et du fils.

Dans sa tentative de réanimer par la narration une « *Goddess spirituality* » l'écoféministe états-unienne fait appel à l'historienne anglaise de la religion grecque Jane Ellen Harrison pour attribuer à Déméter une origine crétoise. Avec cette référence à une civilisation disparue la déesse serait proche aussi bien de Gaia, la Terre-Mère, que d'Isis comme reine du monde d'en bas. Elle serait l'incarnation d'une « *Grain-Mother* », accompagnée de sa fille, « *Grain Maiden* » ; la première serait donneuse du grain, l'autre incarnerait la nouvelle récolte [23]. Dans cette mesure, la version du récit du rapt de

[20] La figure de Déméter est à distinguer de celle de la Grande Mère, mère des dieux et mère d'une fille elle aussi enlevée, qui est chantée par les femmes du chœur dans l'*Hélène* d'Euripide (vers 1301-1368) : cf. BORGEAUD 1996, p. 39-45.

[21] Isocrate, *Panegyrique* 26-33 ; Cicéron, *De la nature des dieux* 2, 66, 26, Plutarque, *Isis et Osiris* 377b. Dans l'ouvrage de 2015b : 35-73, j'ai proposé un long parcours à travers ces réinterprétations des figures de Déméter et de sa fille Perséphone jusqu'à l'interprétation d'inspiration psychanalytique quant à la relation mère – fille offerte avec prudence par FOLEY 1994, p. 127-137.

[22] De fait *Dyausch Pītā* ou *Dyauschpitr* alors que sa parèdre

est plutôt désignée en tant *Prithvi (Pṛthvī) Mātā (Mātr)* ; par ailleurs *Dyāvā* désigne en général le ciel, selon les indications données par l'un des relecteurs de l'article.

[23] SPRETNAK 1992, p. XI-XIV et 105-107. Voir HARRISON 1905, p. 51-52, avec les hésitations exprimées à propos de cette supposée origine crétoise de la figure de Déméter par DEUBNER 1966, p. 70-71. Harrison 1908, p. 271-283, émet l'hypothèse que les figures de Déméter et de Coré se seraient toutes deux développées à partir de la figure unique d'une Terre-Mère matriarcale pour devenir spécifiquement des « *Corn-goddesses* », en tant que « *Mother* » et « *Maid* » respectivement...

Perséphone racontée dans l'hymne homérique se serait substituée à une version d'origine où la fille et la mère se seraient confondues en une seule figure ; celle-ci aurait été représentée plus tard par une hypothétique Déméter Chthonia, protectrice divine de la récolte et maîtresse du monde d'en bas. L'introduction tardive de l'épisode du rapt serait la marque du passage social d'un matriarcat d'origine au patriarcat, en parallèle avec l'introduction de la figure de Zeus...

C'est par ce subterfuge historiciste que dans la version que nous offre Spretnak du « mythe de Déméter et de Perséphone », à la faveur du phantasme du matriarcat primitif, les figures divines masculines ont disparu [24]. Par référence à la version d'origine, la narration est entièrement matrifocale ; elle ne fait intervenir ni Hadès ni Zeus et par conséquent aucune scène de rapt.

Au commencement une croissance végétale de l'âge d'or s'avère insuffisante pour nourrir les hommes mortels vivant en régime matriarcal. Accompagnée de sa fille Perséphone et veillant sur les plantes à peine écloses, la déesse Déméter leur apprend alors la culture du blé ; les hommes en confient le soin aux femmes dans l'espoir que la fécondité de leur utérus puisse être transférée aux champs cultivés. À Perséphone qui s'inquiète de voir les esprits des morts remontant du monde d'en bas Déméter promet de les engager à fertiliser le sol au profit des hommes mortels. À la lumière d'une torche, Perséphone rejoint le domaine des morts auxquels elle révèle l'initiation à un monde nouveau, avant de réapparaître auprès de sa mère désespérée qui l'accueille en une danse fleurie, symbolisant le retour du printemps. L'intrigue revisitée dans une perspective écoféministe a gommé toute intervention d'ordre patriarcal tout en attribuant à la puissance divine féminine la fécondité du travail agricole accompli par les hommes mortels...

VARIATIONS EXTRA-EUROPÉENNES

En contraste la confrontation rapide d'anthropologie historique autour des figures de Gaia et de Déméter telles qu'elles sont représentées dans différentes formes poétiques indigènes rend vaine la quête dans les récits et pratiques rituelles de la Grèce classique

de toute « *feminist theology* » [25]. Cette nouvelle théologie correspond de fait à un monothéisme féminin qui s'inscrit dans la sempiternelle perspective judéo-chrétienne marquant en particulier toutes nos définitions modernes de la religion [26].

Dans une ligne analogue mais plus nuancée il conviendrait de s'attacher à la figure de la Déesse proposée par Starhawk, la fondatrice de la forme d'écoféminisme néo-païen que l'on a dite. Présentée sous les noms d'Isis, Astarté, Oshun, Diana, Amaterasu ou Yemaya, la Déesse présenterait de nombreux « aspects » : Jeune Fille, Mère, Vieille, Lune, Terre, etc. ; le Dieu en est l'aspect mâle, avec lui aussi de nombreux noms tels Pan, Dionysos, Oritis, Dumuzi, Baal, Coyotte, mais aussi Enfant Danseur, Chasseur, Soleil ou Arbre. Ce n'est que lorsque la femme se libérera de la culture patriarcale qui assimile la femme à la mère et à la terre elle-même, ce n'est que lorsque la nature cessera d'être coupée de la culture par la notion masculine du travail que la Déesse pourra devenir Gaia. C'est elle qui permettra à la femme de reprendre possession de la terre : Gaia comme pouvoir nourricier, mais séparé de « Maman », pour devenir un « soi distinct ».

De là l'impératif de l'invocation à la Jeune Fille, car « invoquer la Jeune Fille, c'est invoquer le pouvoir du soi émergeant de la terre ». Et la Jeune fille c'est Athéna comme patronne de l'art et de la culture ; c'est Artémis en tant que « Dame des choses sauvages » et Vierge ; c'est encore Koré qui nous enseigne le pouvoir de l'union de la vie et de la mort ; et cela par référence autant au mythe recréé par Charlene Spretnak qu'aux athéniennes Thesmophories. Car si la mère Déméter détient le pouvoir de transformer la souffrance en une force qui apporte le renouveau, sa fille Koré détient la puissance du recommencement, autour d'une expérience d'origine, un rituel qui dit la descente et la remontée. Dans cette mesure, avec l'épisode du viol de la jeune fille, la version grecque du mythe pourrait correspondre à « une tentative patriarcale de subvertir le pouvoir du mythe » [27].

C'est donc ainsi qu'est finalement évoquée Déméter, avec la rage qu'éprouve la déesse en raison du rapt de sa fille, interprété comme un viol ; la colère divine est référée à la mise en service d'un réac-

[24] SPRETNAK 1992, p. 109-118, comme récit concluant sa collection de « mythes pré-helléniques ».

[25] SPRETNAK 1992, p. 15.

[26] CALAME, à paraître.

[27] STARHAWK 2015, p. 129-152 (p. 139, 141 et 142 pour les citations ; voir encore p. 258-259) qui revisite aussi le mythe de la métamorphose d'Adonis en anémone et

celui de la grenade, fruit de Perséphone, offrant une fleur « comme une vulve ouverte » et un fruit rempli de graines comme enchâssées dans une matrice (p. 151-152). Pour les équivalents des figures de Gaia et de Déméter dans la généalogie théogonique maori, on verra l'étude offerte, dans une saine perspective de comparaison différentielle, par RENARD 2023.

teur nucléaire dans une faille sismique. En effet la dimension théologique d'une spiritualité s'exprimant dans le rituel centré sur le corps et le soi par une thérapie « émotionnelle, spirituelle et psychologique » n'empêche pas les « sorcières » de s'engager dans les luttes contre les effets de la mondialisation, comme ce fut le cas par exemple à Seattle contre l'Organisation Mondiale du Commerce en 1999 [28].

Quoi qu'il en soit, est-il bien opportun de substituer au pouvoir patriarcal de Dieu, le pouvoir matriarcal d'une Terre-Mère incarnée dans Gaia, sinon dans Pachamama ? [29] ou de substituer au couple chrétien formé par Dieu et son fils le couple féminin de Déméter et de sa fille Coré ? Rappelons simplement qu'en contraste avec toute théologie monothéiste, les configurations polythéistes offertes par les cités grecques avec les récits qui leur sont attachés sont traversées par des conflits de pouvoir. Pensons au pouvoir de Zeus contesté ne serait-ce que par celui d'Héra et finalement partagé avec lui, par exemple en Argolide [30].

CONCLUSION : POUR UN ÉCOFÉMINISME ÉGALITAIRE ET ÉCOSOCIALISTE

Revenons donc en conclusion à la conjoncture présente, nous qui sommes confrontés aux défis sociaux et écologiques imposés par une double exploitation, selon les critères économiques et financiers du marché et du profit : celle d'un environnement réduit à l'état de nature, et celle des êtres humains, hommes et femmes, dont ce milieu assure la survie.

De ce point de vue, on pourra retenir les propositions d'un écoféminisme moins théologique et plus politique. Décliné en de multiples mouvements dès la fin du siècle dernier, il se fonde – on l'a dit en guise d'introduction – sur la dénonciation conjointe de la domination patriarcale des hommes sur les femmes et des tentatives de domination de la nature par les humains, sinon des rapports de domination néocoloniale des pays riches sur les plus pauvres. Dans cette

mesure il apparaît que toutes les formes de pouvoir dominateur sont liées, entraînant sexisme, racisme, colonialisme, impérialisme, etc. ; ce constat entraîne, du point de vue historique, une critique de la révolution industrielle, de la colonisation, de l'impérialisme occidental et de la globalisation néo-libérale.

Dans cette mesure, les écoféministes contemporaines proposent une revalorisation de la féminité et en particulier de la maternité, par référence sans doute à la figure de la Terre-Mère, mais en exigeant aussi une redéfinition de la relation masculin/féminin au-delà du simple dualisme genré. De plus, le changement extérieur ne saurait s'accomplir sans changement intérieur, une conversion qui s'opérera par le moyen de rituels, de thérapies et de pratiques de spiritualité. Et finalement, dans l'ordre de l'utopie politique, on exige le remplacement des structures pyramidales par des structures circulaires et communautaires [31]. C'est ici qu'il convient de rappeler aussi les mises en garde à l'égard des réductions, d'ordre essentialiste et donc différentialiste, de la femme à la nature. Il faut éviter que la défense écologique de l'environnement, dans le sens de la justice sociale, se réduise à une forme de féminisme exclusif [32].

Terminons donc, de manière très provisoire, par la Grèce et par la relation entre la mère et la fille que déploie aux oreilles de son public et désormais à nos yeux la narration en diction épique de *l'Hymne homérique à Déméter*. C'est en définitive Rhéa, la mère de Déméter, qui parvient à réconcilier sa fille avec Zeus le tout-puissant, lui-même le père de Perséphone. Des cimes de l'Olympe, l'épouse de Cronos s'élance vers la Plaine de Rharos auprès d'Éleusis, la plaine autre fois « porteuse de vie » (*pherésbion*, vers 451), mais désormais sans végétation. À sa fille Déméter, la mère adresse ces mots (vers 460-469) :

Ici, mon enfant, Zeus à la voix profonde et grondante
t'invite à rejoindre l'assemblée des dieux. Il a promis de t'accorder
les honneurs que tu voudras bien parmi les dieux immortels.

[28] Voir la préface à la première édition française de l'ouvrage de STARHAWK 2003 (republiée en 2015), p. 351-360 ; pour la référence de base, cf. *supra* note 4.

[29] À ce propos je renvoie aux forts doutes esquissés dans l'étude de 2020/21, à développer dans une étude critique sur les usages écologiques de la figure de Gaia, en chantier. À l'exemple de la vierge Athéna Métèr d'Élis, PIRENNE-DELFORGE 2005 a bien montré que la maternité de Déméter, notamment à l'égard des initiés aux Mystères d'Éleusis, pouvait être métaphorique.

[30] Sur cet exemple, voir l'étude de PIRENNE-DELFORGE

& PIRONTI 2016, p. 136-141.

[31] Je résume ici de manière très cavalière la synthèse offerte par BURGART GOUTAL 2020, p. 70-77, sur la « pensée écoféministe » des années 1990 ; voir aussi l'article critique pertinent de GANDON 2009 et, à propos des "politiques écoféministes", les bonnes pages de LARRERE 2023, pp. 89-109.

[32] On verra à ce propos la réflexion critique de BIEHL 2011, et le bon chapitre critique que BURGART GOUTAL 2020 : 178-196, consacre à la « femme-nature », ne serait-ce qu'au niveau symbolique, et cela par référence à Spretnak, Starhawk et Shiva.

D'un signe de tête il a consenti à ce que sur le cycle de l'année
ta fille passe le tiers dans les ténèbres brumeuses
de l'Hadès
et les deux autres tiers auprès de toi et des autres dieux immortels.
(...)
Allons, mon enfant, laisse-toi convaincre,
et ne sois plus par trop irritée contre le fils de Cronos aux sombres nuées :
fais immédiatement croître pour les hommes le fruit qui porte la vie.

Et c'est ainsi que des labours féconds Déméter fait apparaître les nombreux fruits et que la vaste terre (*chthôn*, vers 472) se couvre de feuilles et de fleurs. Puis, comme on l'a vu, la déesse enseigne aux souverains d'Éleusis les beaux rites qui lui seront destinés, à elle-même avec sa belle couronne ainsi qu'à sa fille, la très belle Perséphone.

Réconciliation donc de Déméter autant avec le monde féminin des prairies fleuries avec leur pouvoir érotique qu'avec le monde essentiellement masculin de la production agricole, mais partage aussi de Perséphone entre le monde d'en bas dominé par Hadès et le domaine olympien des dieux : tout cela sous l'autorité de Zeus...

Certes, le retour à la Grèce ancienne et à ses représentations par l'intermédiaire des récits poétiques mettant en scène figures divines et protagonistes héroïques ne saurait nous suggérer des paradigmes fondateurs. En revanche le regard décentré sur les représentations contemporaines auquel nous invite une anthropologie historique critique de l'Antiquité gréco-romaine conduit quant au récit de la séparation et des retrouvailles de Déméter avec sa fille Coré à deux constats pour le moins élémentaires. D'une part, du point de vue narratif, le contraste entre le récit de l'*Hymne homérique* et le scénario préhellénique imaginé par l'écoféministe spiritualiste Charlene Spretnak porte sur l'élimination dans ce dernier de toute figure masculine. Or, à moins de l'utopie d'un monde unisexe, l'engendrement de la fille par la mère implique l'intervention d'un être masculin, qu'elle soit violente ou non. D'autre part, quant à la pratique rituelle, la longue séquence culturelle de l'initiation aux Mystères d'Éleusis fondée dans le récit hymnique par Déméter elle-même associe non seulement les hommes citoyens d'Athènes à leurs épouses, mais

aussi des hommes et des femmes d'autres cités, sinon des esclaves ; et en conclusion à l'hymne homérique destiné à Déméter, la promesse d'une vie meilleure ici-bas et dans l'au-delà à la suite de la révélation rituelle est formulée, comme on l'a signalé, au masculin, dans un poème d'ailleurs composé par un mâle aède homérique.

Cette mixité aussi bien du point de vue de la narration que dans la pratique rituelle, mais sous le contrôle et la gestion politiques des hommes, peut nous conduire à deux remarques conclusives, d'ordre critique. D'un côté de l'écoféminisme, implicitement, le parallélisme établi par de nombreux mouvements féministes entre le pouvoir exercé par les hommes sur les femmes et l'exploitation par ces mêmes hommes d'un environnement réduit à l'état de nature tend à identifier la femme avec « la » nature, en quelque sorte à « naturaliser » la femme. L'équation femme = nature fait courir le risque d'une essentialisation, sinon d'une sacralisation de la nature, mais aussi celui d'attribuer aux femmes une puissance spécifique découlant de celle attribuée à la nature. C'est le cas quand Starhawk déclare : « *The Goddess does not rule the world ; She is the world* » [33].

Mais surtout cette équation va dans le même sens que l'objectivation de la nature qui s'est opérée dès le XVII^e siècle en particulier par les interventions de Francis Bacon et de René Descartes et sur laquelle je suis revenu à plusieurs reprises, en comparaison différentielle avec les conceptions grecques de la *phúsis*. C'est cette nature dont la physique mécaniste de Newton et des pratiques encore artisanales permettraient de faire de nous des « maîtres » et des « possesseurs » [34]. C'est cette nature que, par une production devenue industrielle et soumise aux « lois » du marché, nous avons réduite, dans une perspective entièrement eurocentrée, à un ensemble de ressources à exploiter, pour notre profit économique et financier. De fait la nature a fini par correspondre au résultat matériel, social et culturel de l'application de l'idéologie du productivisme et du capitalisme désormais néolibéral sur l'immanquable interaction sensorielle, intellectuelle et pratique entre d'une part les communautés des femmes et les hommes mortels et d'autre part le milieu animal, végétal et minéral dont dépend leur survie matérielle, sociale et culturelle. Les termes et les critères de

[33] STARHAWK 1979/1999, p. 33. On pourra voir à ce propos les remarques critiques pertinentes formulées par CARRÈRE 2022, p. 145-148.

[34] Je ne mentionne ici que mes propres études de 2015a, p. 13-42, et de 2020-21. Mais dans une perspective écoféministe

critique, il faut se référer de ce point de vue aux pages déterminantes que MERCHANT 2021, p. 249-341, consacre au parallélisme, induit dès le XVI^e siècle par la pensée occidentale du progrès scientifique, entre la domination des femmes et la domination d'une nature réduite à l'état de machine.

cette indispensable interaction doivent être désormais et avec urgence redéfinis ; cela en rupture avec le paradigme économique-social et politique de l'exploitation de l'environnement imposé par un processus de mondialisation gouverné par les plus riches ; cela en rupture avec les rapports de domination qu'il implique, de manière intersectionnelle, des hommes sur les femmes, des riches sur les pauvres, des pays du « Nord » sur ceux des « Sud » ; et cela dans une perspective qui restera forcément anthropo- et non pas andro-centrique : ce sont nous les humains qui définissons en termes matériels, sociaux et culturels ce qu'est un environnement qui ne saurait à l'évidence être réduit à la figure de la Terre (-Mère), sinon à celle d'une Gaia, de plus divinisée.

Dans cette mesure tout écoféminisme ne saurait être qu'écosocialiste. Ses objectifs d'élimination intersectionnelle de tous les rapports de domination ne peuvent se réaliser que par l'inclusion de l'égalité des relations entre les femmes et les hommes dans l'interaction équilibrée et créatrice des unes et des autres avec leur environnement, avec leur milieu, avec la biosphère. Les processus d'anthropopoiésis, de construction physique, sociale et culturelle des êtres humains dans leurs relations communautaires réciproques, ne peuvent que se doubler d'une éco-poiésis entendue comme construction interactive aussi bien matérielle que culturelle avec un environnement indispensable à leur survie. ■

BIBLIOGRAPHIE

- BIEHL, Janet, 2011**, « Féminisme et écologie, un lien "naturel" ? », *Le Monde Diplomatique*, mai. <https://www.monde-diplomatique.fr/2011/05/BIEHL/20467>
- BORGEAUD, Philippe, 1996**, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, 1996.
- BRUIT ZAIDMAN, Louise, 2012**, « Déméter, déesse et mère », in Anna Caiozzo & Nathalie Ernoult (dir.), *Femmes médiatrices et ambivalentes. Mythes et imaginaires*, Paris, 2012, p. 379-392.
- BURGART GOUTAL, Jeanne, 2020**, *Être écoféministe. Théories et pratiques*, Paris.
- CALAME, Claude, 1997**, « L'Hymne homérique à Déméter comme offrande : regard rétrospectif sur quelques catégories de l'anthropologie de la religion grecque », *Kernos* 10, p. 111-133.
- CALAME, Claude, 2015a**, *Avenir de la planète et urgence climatique. Au-delà de l'opposition nature/culture*, Fécamp.
- CALAME, Claude, 2015b**, *Qu'est-ce que la mythologie grecque ?* Paris.
- CALAME, Claude, 2018**, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Paris (3^e éd.).
- CALAME, Claude, 2020-2021**, « L'homme en société et ses relations avec l'environnement : ni nature, ni Gaïa », *Les Possibles* 26, p. 1-11. <https://france.attac.org/nos-publications/les-possibles/numero-26-hiver-2020-2021/dossier-vers-la-fin-de-la-separation-societe-nature/article/l-homme-en-societe-et-ses-relations-techniques-avec-l-environnement-ni-nature>
- CALAME, Claude, à paraître dans *Asdiwal* 19, 2023**, « Le concept de "religion" en question : entre paradigme christianocentré et relativisme anthropologique ».
- CHANTRAINE, Pierre, 1968-1980**, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.
- CHRIST, Carol P., 1997**, *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*, New York.
- DETIENNE, Marcel, 1979**, « Violentes "eugénies". En pleines Thesmophories, des femmes couvertes de sang », in Marcel Detienne & Jean-Pierre Vernant (dir.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, p. 183-214.
- D'EAUBONNE, Françoise, 1974**, *Le féminisme ou la mort*, Paris, P. Horay (réédition Paris, 2020).
- DEUBNER, Ludwig, 1966**, *Attische Feste*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (2^e éd. ; 1^{ère} éd., Berlin, 1932).
- DIETERICH, Albrecht, 1925**, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig – Berlin (3^e éd. ; 1^{ère} éd., 1905).
- FARNELL, Lewis Richard, 1907**, *The Cults of the Greek States III*, Oxford, Oxford University Press.
- FOLEY, Helen P., 1994**, « Interpretive Essay in the Homeric Hymn to Demeter », in Foley (dir.) 1994, p. 77-178.
- FOLEY, Helen P. (dir.), 1994**, *The Homeric Hymn to Demeter. Translation, Commentary and Interpretive Essays*, Princeton.
- GANDON, Anne-Line, 2009**, « L'écoféminisme: une pensée féministe de la nature et de la société », *Recherches féministes* 22, p. 5-25. <https://www.erudit.org/fr/revues/rf/2009-v22-n1-rf3334/037793ar/>
- HACHE, Émilie, 2016**, « Introduction », in Émilie Hache (dir.), Reclaim. *Recueil de textes écoféministes*, Paris.
- HARRISON, Jane Ellen, 1905**, *The Religion of Ancient Greece*, London.
- HARRISON, Jane Ellen, 1908**, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge (1^e éd., 1903).
- LARRÈRE, Catherine, 2022**, « L'écoféminisme en paroles et en actes », *Communications* 110, p. 139-152.
- LARRÈRE, Catherine, 2023**, *L'écoféminisme*, Paris.
- MERCHANT, Carolyn, 2021**, *La mort de la nature. La femme, l'écologie et la révolution scientifique*, Marseille, Wildproject, 2021 (trad. de : *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York, 2020 (1^{ère} éd., New York, 1980)).
- MIES, Maria & SHIVA, Vandana, 1993**, *Ecoféminisme*, Paris (trad. fr. de *Ecofeminism*, London, 1993).
- PARKER, Robert, 2005**, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane, 2005**, « La maternité des déesses grecques et les déesses-mères : entre mythe, rite et fantasme », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 21, p. 129-138.
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane & PIRONTI, Gabriella, 2016**, *L'Héra de Zeus : ennemie intime, épouse définitive*, Paris.
- POLLACK, Rachel, 1997**, *The Body of the Goddess: Sacred Wisdom in Myth, Landscape and Culture*, London.
- REID-BOWEN, Paul, 2016**, *Goddess as Nature: Towards a Philosophical Theology*, London – New York.
- RENARD, Lisa, 2023**, « La Terre mère (Papatuanuku) et ses filles. Relecture(s) féministe(s) de la cosmogonie maori en Nouvelle-Zélande Aotearoa au XXI^e siècle », *Les Cahiers du genre* 74, pp. 223-257.
- RICHARDSON, Nicholas J., 1974**, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford.
- RIMLINGER, Constance, 2021**, « Féminin sacré et sensibilité écoféministe. Pourquoi certaines femmes ont toujours besoin de la Déesse », *Sociologie* 12, p. 77-91.

- SHIVA, Vandana, 1989**, *Staying alive. Ecology and Development*, New Dehli – London (trad. fr. in Émilie Hache (dir.), *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, Paris, 2016).
- SPRETNAK, Charlene, 1992**, *Lost Goddesses of Early Greece. A Collection of Pre-Hellenic Myths*, Boston (3^e éd. ; 1^{ère} éd., 1978).
- STARHAWK, 2015**, *Rêver l'obscur. Femmes, magie et politique*, Paris (2^e éd. ; trad. de *Dreaming the Dark. Magic, Sex, and Politics*, Boston, 1982 ; 3^e éd., 1997).
- STARHAWK, 2021**, *Spiral dance : renaissance de l'ancienne religion de la grande déesse. Magie, rituels, invocations, pratique*, Épinal, Éditions Véga (trad. de *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess, 20th Anniversary Edition*, New York, 1999 ; 1^{ère} éd., New York, 1979).
- TRÜMPY, Catherine, 2004**, « Die Thesmophoria, Brimo, Deo und das Anaktoron : Beobachtungen zur Vorgeschichte des Demeterkults », *Kernos* 17, p. 13-42.
- WEST, Martin L., 1966**, *Hesiod. Theogony*, Oxford.