

Laval théologique et philosophique



L'hétéropolitique féministe

Guy Bouchard

Volume 45, Number 1, février 1989

La Dogmatique de Gérard Siegwalt

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400429ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400429ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Bouchard, G. (1989). L'hétéropolitique féministe. *Laval théologique et philosophique*, 45(1), 95–120. <https://doi.org/10.7202/400429ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1989

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

## L'HÉTÉROPOLITIQUE FÉMINISTE

Guy BOUCHARD

*RÉSUMÉ. — La préoccupation pour une société idéalisée, qui définit la pensée hétéropolitique, s'incarne soit dans une fiction (l'utopie) soit dans un texte théorique (la para-utopie). Or cette dimension hétéropolitique de la pensée peut nous aider à comprendre les enjeux du féminisme contemporain. Nous nous demandons d'une part si des préoccupations féministes peuvent animer les discours hétéropolitiques masculins (par exemple, ceux de Platon, de More et de Callenbach); d'autre part comment la perspective hétéropolitique fait saillir les enjeux fondamentaux des textes théoriques féministes (à propos, par exemple, de l'opposition entre les sphères publique et privée, ou encore de problèmes comme le mariage, la famille, l'amour, la sexualité, la maternité). L'étude débouche sur la nécessité de repenser la pensée pour qu'advienne l'hétéropolis.*

---

**E**N DÉPIT DE Marx et Engels <sup>1</sup>, et de tant de leurs disciples, et de tant d'écrivains et d'écrivaines d'horizons idéologiques divers, utopie n'est point chimère. Depuis Bloch (1977A, 1977B, 1982), Mannheim (1956) et Desroche (1973), entre autres <sup>2</sup>, le concept d'utopie a été revalorisé tant dans sa fonction critique à l'égard d'un réel aliénant que dans son rôle d'image du futur incitant le présent à se dépasser vers un mieux-être de l'humanité <sup>3</sup>. Comme le soulignait Frederick Polak (1961A : 316-317), la pensée utopique tournée vers le futur a contribué avec une égale vigueur au développement de la pensée sociale et de la conscience sociale, elle est responsable aussi bien du socialisme que de la sociologie, elle est la source de tout idéalisme social, elle a grandement influencé la philosophie, et la philosophie sociale est sa filleule.

- 
1. Pour un inventaire des textes de Marx consacrés à l'utopie et un relevé de leurs fonctions, cf. Bouchard, 1983.
  2. La pertinence contemporaine de l'utopie se manifeste non seulement dans les anthologies de textes utopiques (v.g. Chianese 1971, Manuel 1966 A, Negley et Patrick 1952), mais aussi dans de nombreux colloques et ouvrages collectifs (v.g. Allain 1974, Furter et Raulet 1979, Gandillac et Piron 1978, Manuel 1966 B, Raulet 1976). Pour une bibliographie plus détaillée, cf. Bouchard 1985 A et 1985 B.
  3. Dans le cas, bien entendu, d'une utopie positive. L'utopie négative joue indirectement le même rôle en nous prémunissant contre les meilleurs des mondes qui risquent de nous transformer en incurgiteurs de soma ou en fanatiques de Big Brother.

Or, dans un texte emblématique qui date de 1930, Florence Seabury (1975), après avoir dénoncé la permanence du stéréotype patriarcal de la femme malgré l'accession de celle-ci au marché du travail, ajoutait que, pour éviter la contamination de ce stéréotype, il faudrait sans doute que des enfants grandissent sur une île déserte : débarrassés de la mythologie des attributs reposant principalement sur les fonctions biologiques, les êtres humains pourraient enfin découvrir leur véritable identité et créer de nouvelles formes de camaraderie et d'association. C'est en utopie, donc, que se révélerait l'identité réelle tant des femmes que des hommes et que pourraient s'instaurer entre eux des relations enfin authentiques. L'île isolée, symbole classique de l'utopie, fonctionne ici à un double niveau. D'une part, poussant à la limite l'aspect critique de toute pensée utopique, elle nie le monde existant et les relations sociopolitiques aliénantes qui le constituent. D'autre part, elle suggère la possibilité d'un lieu où d'autres rapports, plus humains, adviendraient, et ce lieu est imaginaire non par délectation morbide pour l'irréel, mais parce que seule la géographie du non-encore-advvenu peut déclencher la reconfiguration d'un réel inhumain.

L'utopie, dont le rôle est de plus en plus reconnu non seulement par rapport à la philosophie politique et à la philosophie sociale, mais aussi par rapport à toutes les formes de pensée qui se préoccupent de la société meilleure, peut-elle donc nous aider à mieux comprendre le féminisme contemporain ? Après avoir tracé les grandes lignes du modèle utopique ou, plus précisément, hétéropolitique, nous montrerons comment il fait saillir une dimension fondamentale de la pensée féministe.

### 1. *Le modèle hétéropolitique*

Posons d'abord une première hypothèse, d'ordre thématique, celle d'un lien privilégié entre l'utopie au sens large, c'est-à-dire l'hétéropolitique, et les discours féministes. Esquisse d'une société idéale différente, l'utopie implique, même si elle ne s'en préoccupe pas toujours expressément de façon novatrice, la problématique du rapport entre les sexes : soit pour maintenir le *statu quo*, soit pour le transformer plus ou moins radicalement. Quant aux discours féministes, leur redéfinition des rapports entre les sexes conjure, implicitement ou expressément, une transformation de la société qui s'échelonne de la réforme à la révolution totale. C'est pourquoi Ann Mellor (1987) a pu écrire que la pensée féministe est essentiellement utopique. De même, Élane Baruch (1984 : XI-XII) soutient que le féminisme, par son insistance sur de nouvelles façons de vivre eu égard à l'État et par sa tentative de changer la « nature humaine » telle que les hommes l'ont traditionnellement définie, mérite une place parmi les grands schèmes visionnaires ; si, ajoute-t-elle, les utopies masculines, qu'elles soient littéraires ou qu'elles appartiennent à la pensée sociale, tentent de retourner le monde sens dessus dessous, alors le féminisme, parce qu'il nie non seulement un ordre social particulier, mais le principe même du patriarcat, constitue l'utopie par excellence. Ce type de déclarations est cependant peu fréquent dans la littérature féministe. La plupart des textes qui se préoccupent de l'utopie dans cette perspective se consacrent plutôt soit à l'apologie des utopies féministes, qui relèvent d'un sous-ensemble très spécifique de la pensée féministe, soit à l'évaluation de la production utopique masculine qui, à quelques exceptions près, est jugée plutôt

défavorable à la cause des femmes. Mais même s'il en était ainsi, l'utopie n'en constituerait pas moins un point de vue privilégié pour l'étude des discours féministes. À condition de changer de niveau. Et c'est ici qu'intervient la seconde hypothèse, d'ordre heuristique.

Plus ancien et davantage étudié, le discours utopique nous propose, des discours féministes, un modèle d'interprétation dont la notion centrale est celle d'hétéropolitique<sup>4</sup>. J'appelle utopie au sens strict du terme l'incarnation du thème sociopolitique idéalisé<sup>5</sup> dans une fiction, qu'elle soit romanesque, théâtrale, cinématographique, etc. ; l'utopie positive, comme *La cité du soleil* de Campanella, est une eutopie, et l'utopie négative, tels *Le meilleur des mondes* ou *1984*, est une dystopie<sup>6</sup>. Le thème sociopolitique idéalisé abordé dans une œuvre théorique relève par contre de la para-utopie. Celle-ci est soit laïque, soit religieuse ; ce dernier cas correspond au messianisme millénariste, c'est-à-dire à l'annonce prophétique d'un royaume spirituel, mais terrestre, édifié grâce à la collaboration d'un agent surnaturel<sup>7</sup>. Bref :

## THÈME SOCIOPOLITIQUE

		idéalisé	non idéalisé		
FICTION	FICTION	UTOPIE : - EUUTOPIE (positive) - DYSTOPIE (négative)	PÉRI-UTOPIE	NON-FICTION	NON-FICTION
		NON-FICTION	PARA-UTOPIE : - laïque - religieuse : MESSIANISME		
		HÉTÉROPOLITIQUE	POLITIQUE		

L'hétéropolitique se définit par le thème sociopolitique idéalisé en général, c'est-à-dire par la présentation d'une société qui n'existe qu'au niveau des idées et qui est non seulement différente des sociétés connues, mais encore meilleure ou pire que

4. Sur cette notion et sur celles d'utopie et de para-utopie, cf. Bouchard, 1985 A et 1985 B.

5. Idéalisation ne signifie pas perfection : il suffit que la société fictive soit meilleure ou pire que la société de référence.

6. Dans l'univers de la fiction, le concept de péri-utopie correspond à l'incarnation du thème sociopolitique non idéalisé ; par exemple, le monde que l'on quitte pour se rendre en utopie, s'il n'est pas présenté comme un enfer, est péri-utopique.

7. La forme minimale de cette collaboration est la Révélation.

celles-ci. En extension, l'hétéropolitique constitue une catégorie générique englobant l'utopie au sens strict, la para-utopie laïque et le messianisme millénariste<sup>8</sup>. Par ailleurs, la para-utopie se présente soit à l'état pur, comme dans *Idea of Perfect Commonwealth* (Hume), soit dans le cadre d'une discussion plus générale, comme dans la *Politique* d'Aristote ; la para-utopie et la théorie politique « pures » coexistent donc avec des textes où la théorie politique comporte une dimension para-utopique. De plus, la para-utopie est soit développée en détails, soit simplement nucléaire, et ce sur le mode négatif (ce que je dénonce ne devra pas se retrouver dans la société idéale qui, par exemple, ne devra plus opprimer les femmes, les prolétaires et les non-blancs) ou sur le mode positif (v.g. dans la société meilleure, le travail domestique relèvera d'entreprises communautaires ou d'industries). La reconnaissance de ce stade nucléaire ou embryonnaire de la para-utopie est tout à fait essentielle à la compréhension profonde des textes, féministes ou autres, qui mettent l'accent sur la critique de la société existante. Toute critique se fait au nom de valeurs que l'on cherche à promouvoir. Lorsque les conséquences sociopolitiques de ces valeurs ne sont pas élaborées, le texte réclame une lecture intertextuelle qui renvoie à d'autres œuvres soit de la même personne, soit de personnes qui partagent la même idéologie. Si l'affirmation que la pensée féministe est essentiellement utopique a un sens, ce n'est pas de laisser entendre que tous les textes féministes sont des utopies ou des para-utopies détaillées, mais de suggérer qu'ils s'insèrent tous dans une problématique sociopolitique globale dont la dimension hétéropolitique est incontournable.

L'hétéropolitique, telle que nous venons de la définir, s'oppose à la fois à la théorie politique « réaliste » et à la politique au sens électoral ou dictatorial du terme : elle sollicite la puissance active de l'imaginaire qui se révolte, au nom de la possibilité d'un avenir meilleur, contre une situation sociopolitique donnée. Ces deux moments, à savoir la critique de l'ordre établi et l'esquisse d'une hétéropolis<sup>9</sup>, constituent les deux volets discursifs du modèle hétéropolitique d'interprétation.

Le moment critique est celui de la dénonciation des injustices et lacunes de la société de référence. Dans le cas des discours féministes, c'est tout le dossier négatif du patriarcat qu'il faudrait évoquer ici, depuis l'aliénation ontologique (problème de l'identité féminine, de « l'Autre » selon la terminologie de Simone de Beauvoir<sup>10</sup>, de la

8. Le concept d'utopie est ambigu. En plus du sens strict que je viens de définir, il englobe pour certains auteurs ce que j'ai appelé la para-utopie ; d'autres encore y rangent toutes les manifestations de la conscience anticipante, voire de la conscience imaginante en général ; sans compter les emplois métaphoriques. D'autre part, le millénarisme est tantôt inclus dans le concept d'utopie, et tantôt expulsé de son extension. Enfin, si regrettable que cela soit, la connotation péjorative du mot utopie continue trop souvent à hanter sa signification. C'est pourquoi ce texte s'est amorcé sous le signe de l'utopie au sens large, pour ensuite rétrécir ce sens et le subordonner à la notion d'hétéropolitique. En tant que néologisme, celle-ci offre l'avantage de ne pas avoir de connotations péjoratives.

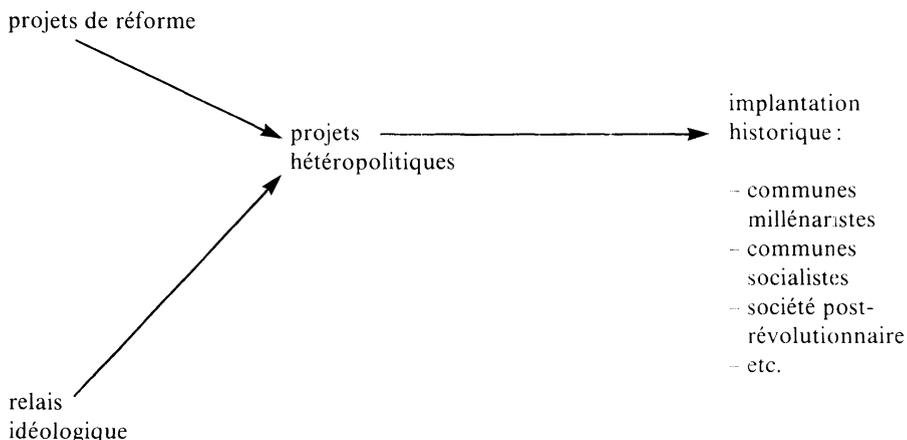
9. *L'Utopie* de Thomas More illustre de façon exemplaire ces deux moments qui, en d'autres textes, sont plus elliptiques, sinon implicites. Mais de même que la critique de l'ordre existant implique au moins une para-utopie nucléaire négative, de même la mise en scène de l'hétéropolis renvoie au moins à une critique nucléaire de l'ordre régnant.

10. La femme « n'est rien d'autre que ce que l'homme en décide ; ainsi on l'appelle "le sexe" voulant dire par là qu'elle apparaît essentiellement au mâle comme un être sexué : pour lui, elle est sexe, donc elle l'est absolument. Elle se détermine et se différencie par rapport à l'homme et non celui-ci par rapport à elle ; elle est l'inessentiel en face de l'essentiel. Il est le Sujet, il est l'Absolu : elle est l'Autre (1968A : 16).

signification ambiguë du concept d'« homme »<sup>11</sup>) jusqu'à l'aliénation sociale<sup>12</sup>, en passant par le procès de la maternité forcée<sup>13</sup>, la dénonciation de l'esclavage domestique<sup>14</sup> et de « l'appropriation de la classe des femmes »<sup>15</sup>, la contestation du mariage en tant qu'institution capitaliste<sup>16</sup>, etc. La prise de conscience de l'oppression incite<sup>17</sup> soit au refus partiel de la situation existante, soit à une révolte plus radicale qui conteste l'ensemble de l'ordre établi. Et c'est ce refus, partiel ou total, qui suscite éventuellement le moment constructif.

Le refus partiel de l'ordre régnant entraîne l'élaboration de projets de réforme. Le refus radical donne lieu aux discours hétéropolitiques<sup>18</sup> : utopie, para-utopie laïque et messianisme millénariste. Dans l'un comme dans l'autre cas, le monde meilleur imaginaire peut rester individuel. Pour acquérir une efficacité historique, il lui faut passer par un relais idéologique, par une fermentation qui traduit le modèle en objectifs, en stratégies et en tactiques. Schématiquement :

- 
11. Simone de Beauvoir (1968A : 14-15) le notait déjà : « Le rapport des deux sexes n'est pas celui de deux électricités, de deux pôles : l'homme représente à la fois le positif et le neutre au point qu'on dit en français "les hommes" pour désigner les êtres humains, le sens singulier du mot "vir" s'étant assimilé au sens général du mot "homo". La femme apparaît comme le négatif si bien que toute détermination lui est imputée comme limitation, sans réciprocité". En écho : "En fait il y a un général et un féminin, un humain et une femelle. Je cherche le masculin et je ne le trouve pas ; et je ne le trouve pas car il n'existe pas, le général suffit pour les hommes. Ils ne tiennent pas tant que cela à se retrouver en genre (les mâles) alors qu'ils sont une classe dominante ; ils ne tiennent pas à se retrouver dénotés par une caractéristique anatomique, eux qui sont les *hommes*. Homme ne veut pas dire mâle, ça veut dire espèce humaine, on dit "les hommes" comme on dit "les moineaux", "les abeilles", etc. Pourquoi diable tiendraient-ils à, comme *les femmes*, n'être qu'une fraction de l'espèce ? Ils préfèrent être tout, c'est bien compréhensible » (Guillaumin 1978B : 16). Voir aussi la suite de ce texte pour les conséquences politiques de cet accaparement de l'humanité.
  12. Leacock (1987 : 76-77) : « (...) un grand nombre d'intellectuelles féministes travaillent actuellement avec l'idée que l'exploitation des femmes comme *productrices* — l'aspect *classe* du problème — et l'exploitation des femmes comme *reproductrices* — l'aspect *genre* du problème — sont inséparables (...) l'exploitation spécifique des femmes en tant que femmes et en tant que productrices et reproductrices, est un élément fondamental de la persistance du capitalisme et de l'impérialisme ».
  13. Atkinson (1975 : 21) : « Les femmes ont été assassinées en vertu de leur prétendue *fonction* maternelle, exactement comme le peuple noir a été assassiné en vertu de sa fonction de couleur. La *vérité* c'est que la maternité n'est pas la fonction des femmes. La *fonction maternelle* est la fonction des hommes opprimant les femmes ».
  14. « *La femme est le premier être humain qui ait eu à éprouver la servitude. Elle a été esclave avant même que l'esclave fût* ». (Bebel 1979 : 9-10). — Sur l'utilisation féministe de la métaphore de l'esclavage, cf. Bouchard 1987.
  15. Guillaumin (1978A : 9) : « Ce qui nous concerne ici est *l'appropriation physique elle-même, le rapport où c'est l'unité matérielle productrice de force de travail qui est prise en mains, et non la seule force de travail*. Nommé "esclavage" et "servage" dans l'économie foncière, ce type de rapport pourrait être désigné sous le terme "sexage" pour ce qui concerne l'économie domestique moderne, lorsqu'il concerne les rapports de classes de sexe ».
  16. Le mariage engendre la famille. Or : « Like the state apparatus — the armies, police, laws, courts, etc. — the family is a repressive institution designed to perpetuate the unequal distribution of wealth and the division of society into basic subgroups that either own the productive resources or do not » (Waters 1975 : 22).
  17. Sauf évidemment dans les cas où la prise de conscience débouche sur la résignation induite par une idéologie du destin ou par une désespérance idiosyncrasique.
  18. Au sens strict du terme. Comme nous allons le voir, l'opposition entre projets réformistes et projets hétéropolitiques n'est pas absolue.



En première approximation, on pourrait déjà lire dans ce schéma<sup>19</sup> l'opposition entre la National Organization for Women (N.O.W) et les tendances plus radicales du féminisme américain. Cette opposition est habituellement présentée en termes de réforme *versus* révolution, mais une telle dichotomie a le double inconvénient de poser l'incompatibilité de la réforme et de la révolution d'une part, de confondre d'autre part les diverses tendances radicales. Or, comme l'a montré Lasky (1976 : 79), réforme et révolution ne sont pas nécessairement incompatibles. Par ailleurs, l'importance d'un message hétéropolitique ne se mesure pas toujours à son influence immédiate : une eutopie particulière peut n'avoir aucune chance de se réaliser (v.g. *Childhood's End*, d'Arthur Clarke) mais néanmoins contribuer, avec d'autres textes semblables, à la critique implicite du présent, suscitant ainsi une fermentation idéologique diffuse qui dispose les esprits à accueillir favorablement un message plus réalisable.

Née d'une révolte face à une situation sociopolitique intolérable, la démarche hétéropolitique comporte donc trois étapes : une étape discursive qui propose, dans une fiction ou dans un texte théorique, une société idéale ; un relais idéologique qui, si cette société semble réalisable, peut comporter des stratégies et des tactiques de réalisation ; et, éventuellement, l'implantation concrète de la société idéale médiatisée par le relais idéologique. Examinons maintenant quelques exemples de textes hétéropolitiques.

## 2. Illustrations

Considérée d'un point de vue féministe, la problématique hétéropolitique regroupe huit catégories de textes. Le mot « féminisme » désigne ici la conviction que les

19. Ce schéma articule les éléments nucléaires du modèle plus complet proposé dans Bouchard 1985B, où la révolte devant une situation sociopolitique intolérable peut suivre une série de parcours reliant quelques-uns des vingt-quatre volets inventoriés.

femmes, en tant que collectivité, ont toujours été traitées injustement dans les sociétés patriarcales. Cette conviction originelle est à la source d'un champ sémantique, idéologique et praxéologique très complexe, qui englobe au moins 630 tendances différentes (Bouchard, 1986). Lorsqu'on examine les différentes définitions du féminisme, on constate en effet que, sur le plan générique, elles suggèrent 18 options, selon que le féminisme est considéré comme :

- une théorie et/ou une pratique (3 options)
- d'ordre individuel et/ou collectif (× 3)
- de femmes seulement ou de femmes et d'hommes (× 2).

Or chacune de ces 18 options se particularise en fonction de la cause qu'elle assigne à l'oppression des femmes (élément spécifique négatif des définitions) et de la solution qu'elle propose (élément spécifique positif des définitions). L'assignation de la cause comporte sept variations, selon qu'elle est assimilée au sexe, à la classe sociale, à la race ou à une combinaison de ces facteurs. La solution, de son côté, regroupe cinq options réparties en deux catégories : celle du maintien de la société existante, qui s'accompagne de revendications tantôt en faveur d'une simple amélioration du sort des femmes, tantôt en faveur de leur accession à l'égalité des droits (égalité abstraite) ; et celle du non-maintien de cette société, dont la dissolution entraînerait soit la création d'une société sans rapports de domination sexuelle (égalité concrète), soit la mise en tutelle des hommes, voire, leur élimination totale. Ainsi, lorsque Andrée Michel (1980 : 3) décrit le féminisme comme une doctrine qui a pour but l'amélioration du sort des femmes dans la société et comme un ensemble d'actions à l'encontre du sexisme patriarcal et pour atteindre ce but, elle le définit génériquement comme théorie et pratique individuelles et collectives, puisque la théorie peut être individuelle mais non les actions ; spécifiquement, la cause de l'oppression est présentée en termes de sexe (le sexisme patriarcal) et la solution, améliorer le sort des femmes, semble s'accomoder du maintien de la société existante. Michel ne précise pas si les féministes sont nécessairement des femmes, mais d'autres auteures le font : pour Lucia Valeska (1981 : 23), par exemple, le féminisme est un regroupement de femmes contre l'oppression des femmes<sup>20</sup>. Simone de Beauvoir, par contre, considèrerait<sup>21</sup> que le féminisme regroupe les femmes ou les hommes en lutte pour changer la condition de la femme. Or c'est précisément cette possibilité, pour un homme, d'être féministe, qui permet de distinguer huit types de textes hétéropolitiques. Ceux-ci, en effet, sont soit des utopies, soit des para-utopies ; de plus, ils sont masculins ou féminins, c'est-à-dire écrits par des hommes ou par des femmes ; et ils sont patriarcaux ou féministes, selon le type de valeurs qu'ils préconisent. Nous avons donc, en principe :

- des utopies masculines patriarcales ;
- des utopies masculines féministes ;
- des utopies féminines patriarcales ;
- des utopies féminines féministes ;

20. Bel exemple, miniaturisé, de ce que nous avons appelé une para-utopie nucléaire négative : de la société nouvelle souhaitée par Valeska, nous savons seulement, par sa définition du féminisme, qu'elle ne devrait plus permettre l'oppression des femmes.

21. Cf. Schwarzer 1984 : 31.

- des para-utopies masculines patriarcales ;
- des para-utopies masculines féministes ;
- des para-utopies féminines patriarcales ;
- des para-utopies féminines féministes.

Nous nous proposons d'illustrer d'une part le féminisme dans les discours hétéropolitiques masculins, d'autre part la dimension hétéropolitique des discours théoriques, c'est-à-dire des para-utopies, féministes. Dans l'un comme dans l'autre cas, il s'agit d'attirer l'attention sur le non-évident.

### 2.1 *Le féminisme dans les discours hétéropolitiques masculins*

C'est un lieu commun de la critique féministe que d'affirmer que les discours masculins en général, et la philosophie en particulier, tout en prétendant à l'universalité et à la neutralité, ont en fait été non seulement sexistes, mais très souvent même carrément misogynes. Ainsi, le féminisme lui-même, et ce bien avant sa radicalisation contemporaine, a été condamné par l'éthique traditionnelle. Dans ses *Éléments de morale sociale* (1961 : 213-218), Paul Steven déclarait la doctrine du « féminisme intégral ou anarchique » non naturelle, non sociale, non morale et non chrétienne. Ce féminisme, celui de Fourier et de Bebel, celui des marxistes et des communistes, celui de Simone de Beauvoir, réclamait l'égalité domestique, économique, politique et juridique. Or, selon Steven, cela est antinaturel, puisque la nature n'a pas fait l'homme et la femme semblables, mais complémentaires, destinés à former un être complet dans le mariage. Cela est antisocial, puisque cela tend à la destruction de la Famille « cellule mère de la société », et aboutit à la famille sans père ni mère, « à l'association d'égoïsmes, soumise aux caprices de l'amour libre ». Cela est immoral, puisque cela « ouvre la voie à toutes les passions, explique et légitime toute licence, supprime retenue, pudeur et fidélité ». Cela enfin est antichrétien, puisque cela « méprise l'unité et l'indissolubilité du mariage ; détruit les liens entre parents et enfants ; abdique toute responsabilité d'éducation ». Dans cette perspective, le seul « féminisme » acceptable, selon Steven, est un « féminisme modéré » dont les revendications respectent la destinée d'épouse et de mère de la femme, et sauvegardent l'autorité du mari. On croirait entendre Hegel (1940 : 139-153) : la famille, disait-il, est antérieure et extérieure à la société civile ; le mariage, essentiellement monogamique, en est l'accomplissement dans la forme de son concept immédiat ; l'homme, bien qu'il ait sa vie substantielle dans l'État, la science, le combat et le travail, en est le chef, tandis que la femme, passive et subjective, y trouve sa destinée substantielle.

De tels propos, de tels tours de passe-passe par lesquels la « différence complémentaire » se métamorphose en caution de la subordination d'un sexe à l'autre, sont typiques de l'idéologie patriarcale. Mais les hommes sont-ils condamnés à cette idéologie ? Ne peut-on trouver, au moins chez ceux qui, insatisfaits de la société réelle, ont imaginé des hétéropolis, une conception différente des rapports entre les hommes et les femmes ? Joyce Nielsen (1984 : 145) déclare :

beginning with Plato, utopian writers have typically perpetuated, exaggerated, or promoted patriarchal images and sexual distinctions damaging to women. Although

the issue of women's subservience has frequently been addressed, patriarchal assumptions have prevented constructions of complete equality.

Cette thèse ne souffre-t-elle aucune exception ? En commençant avec Platon, examinons les épreuves sociales de trois figures importantes de l'hétéropolitique masculine.

### 2.1.1 *La « République » de Platon (1963)*

Parce qu'il aurait revendiqué l'égalité de l'homme et de la femme<sup>22</sup>, Platon a été qualifié de « premier féministe » (Lucas 1978 : 276). Il est, proclame Ithurriague (1931 : 77, 151), le plus grand et le plus généreux des féministes. Ces jugements doivent être non seulement nuancés, mais déboutés.

La république idéale se compose de trois ordres de citoyens : les chefs, les gardiens et les auxiliaires. Chaque citoyen doit accomplir une seule fonction, celle pour laquelle il est le mieux doué. Et le bien de la cité requiert la plus grande unité possible. Il s'ensuit tout d'abord que la différence sexuelle, dans la mesure où elle implique seulement la diversité des rôles dans l'activité procréatrice, ne saurait justifier une discrimination fonctionnelle<sup>23</sup>. Si donc hommes et femmes peuvent accomplir les mêmes fonctions<sup>24</sup>, ils devront recevoir la même éducation. Par ailleurs, la qualité de la race implique que seuls les meilleurs sujets puissent se reproduire ; les rapports sexuels entre sujets inférieurs ne seront donc pas encouragés, et s'ils portent fruit, leur progéniture sera « oubliée » en un lieu secret. L'unité de la cité exige de plus qu'aux gardiens femmes et enfants soient communs, afin que tous puissent se considérer membres de la même famille. Dès la naissance, les enfants seront donc enlevés à leurs mères et confiés à des spécialistes de l'élevage humain. Et c'est ainsi que la cité, parfaitement gardée, sera parfaitement heureuse.

Mais cette cité para-utopique est-elle féministe ? Si, pour être féministe, il faut reconnaître la situation injuste dans laquelle se trouvent les femmes en tant que classe, et promouvoir au minimum l'amélioration de leur sort, force est de constater que nulle

22. « (...) réserve faite que, pour les services que nous en attendons, nous traitons les femelles comme plus faibles et les mâles comme plus forts » (451 dc). Le passage classique de *La République* sur la prétendue égalité *sexuale* se trouve au Livre V (449a-466d). Par « sexual » (sexuels, sexuellement), j'entends ce qui a trait à la différence entre les sexes sans connotation « sexuelle ». La sexualisation est le processus d'acquisition d'une identité masculine ou féminine, ce que les anglophones appellent « gender ».

23. « Si donc il apparaît que les deux sexes diffèrent entre eux pour ce qui est de leur aptitude à exercer certain art ou certaine fonction, nous dirons qu'il faut assigner cet art ou cette fonction à l'un ou l'autre ; mais si la différence consiste seulement en ce que la femelle enfante et le mâle engendre, nous n'admettons pas pour cela comme démontré que la femelle diffère de l'homme sous le rapport qui nous occupe, et nous continuerons à penser que les gardiens et leurs femmes doivent remplir les mêmes emplois » (454 de).

24. « Tu as raison, observa-t-il, d'affirmer qu'en tout, pour ainsi dire, le sexe mâle l'emporte de beaucoup sur l'autre sexe. Pourtant, nombre de femmes sont supérieures à nombre d'hommes, en maints travaux. Mais en général la chose se présente comme tu dis. — Par suite, mon ami, il n'est aucun emploi concernant l'administration de la cité qui appartienne à la femme en tant que femme ou à l'homme en tant qu'homme ; au contraire, les aptitudes naturelles sont également réparties entre les deux sexes, et il est conforme à la nature que la femme, aussi bien que l'homme, participe à tous les emplois, encore qu'en tous elle soit plus faible que l'homme » (455 de).

part le texte platonicien, dont certaines expressions misogynes ont souvent été relevées<sup>25</sup>, ne dénonce l'oppression subie par les femmes, et que nulle part, il ne propose la moindre mesure ayant pour rôle explicite de corriger cette situation injuste. La première valeur assumée par la para-utopie platonicienne est la cité elle-même. L'identité de fonctions entre les sexes n'est pas une fin en soi, mais une conséquence du principe de mono-fonctionnalité : en effet, si la différence des rôles dans l'activité procréatrice était considérée comme une fonction, la cité ne serait plus peuplée que de géniteurs et de génitrices : pour préserver la polyvalence fonctionnelle de la classe des hommes, il faut par conséquent admettre celle de la classe des femmes. Cette identité fonctionnelle, de plus, est réservée aux ordres supérieurs. Platon ne s'intéresse pas au mieux-être des femmes en tant que telles : il les utilise, comme il utilise les hommes, pour faire fonctionner sa machine sociale. Les femmes ne sont considérées ni comme classe, sinon l'identité fonctionnelle vaudrait pour tous les ordres, ni comme sujets individuels. Si *La République* neutralise la différence sexuelle, elle neutralise aussi les êtres sexués en tant que sujets désirants : il ne reste que des citoyens et des esclaves, tous au service de l'État.

Pourquoi, alors, tant la majorité des adeptes du féminisme de Platon que bon nombre de ses adversaires le présentent-ils comme un apôtre de l'égalité entre les sexes ? L'ambiguïté est inscrite dans l'argument sur l'identité des fonctions sociales et de l'éducation pour les deux sexes dans les classes supérieures : parce que ces deux facteurs font partie des revendications du féminisme contemporain, on glisse de cette identité relative à l'égalité en général, on transforme Platon en apôtre de l'égalité sexuelle. Et comme, aujourd'hui, l'égalité connote la communauté des droits, la justice et la liberté, on suppose que Platon voulait émanciper les femmes. Et donc qu'il reconnaissait l'injustice de leur situation. Mais rien de cela n'est exact. Pour le bien de sa cité idéale, Platon réclame l'identité de fonctions et d'éducation dans la classe supérieure, mais non l'égalité entre les sexes. Et ce n'est pas parce qu'il ignore des concepts comme ceux de liberté et d'égalité, puisqu'il les ridiculise en discréditant la démocratie (555b–564a). Dès que l'on cesse d'interpréter la position platonicienne en termes d'égalité, on comprend que Platon puisse dénigrer les femmes et les juger inférieures aux hommes sans la moindre incohérence ; malgré leur faiblesse et leur infériorité en tant que classe, l'État se portera mieux s'il réserve un sort particulier à celles d'entre elles qui sont exceptionnelles. À cette fin, Platon propose certaines mesures apparentées à celles du féminisme contemporain, mais insérées dans un système de valeurs tout à fait différent. Aussi le féminisme de Platon n'est-il qu'un pseudo-féminisme.

Le cas de Thomas More, par contre, est moins clair.

25. Dans la *République* même, plusieurs propos peu flatteurs pour les femmes suggèrent que Platon les méprise. Ne prétend-il pas qu'en tous domaines elles sont inférieures aux hommes ? Ne parle-t-il pas d'elles en termes de propriété, lorsqu'il prétend qu'aux amis tout doit être commun, y inclus les femmes et les enfants ? Autres exemples : il faut laisser les lamentations aux femmes ordinaires et aux hommes lâches (388a, 605c) ; les guerriers ne doivent pas imiter les femmes (395 de) ; passions, plaisirs et peines abondent chez les enfants, les femmes, les serviteurs et la foule des hommes de peu (431c) ; le terme extrême de l'abondance de liberté est atteint lorsque les esclaves ne sont pas moins libres que leurs maîtres, sans oublier jusqu'où s'étendent alors l'égalité et la liberté dans les rapports entre hommes et femmes (563b) ; etc.

2.1.2 « *L'Utopie* » de Thomas More (1965)

L'île d'Utopie contient 54 villes, presque toutes identiques. Chaque cité se compose de familles, la plupart unies par des liens de parenté. D'une manière générale, le but des institutions sociales en Utopie est de fournir d'abord le nécessaire aux besoins de la consommation publique et individuelle, puis de laisser à chacun le plus de temps libre possible. Si l'agriculture est un devoir pour chaque citoyen, qui en plus doit apprendre une industrie particulière, les plus pénibles étant réservées aux hommes parce que les femmes sont « plus faibles », et si, pour les repas, qui sont toujours pris en commun, les femmes se chargent de la cuisson des aliments et du service de la table (les travaux plus sordides étant laissés aux esclaves), le travail proprement dit n'accapare toutefois que six heures par jour, puisque cette société ne perd aucun temps à engraisser des parasites. Les loisirs des adultes sont consacrés à la culture. Tous les enfants reçoivent une éducation libérale. Dès qu'une fille est nubile, on lui donne un mari et elle va habiter avec lui chez ses parents. Avant le mariage toutefois, les futurs époux se voient nus, afin d'éviter que quelque difformité secrète ne secrète ensuite la discorde. La cérémonie a lieu au plus tôt à dix-huit ans pour les filles, à vingt-deux ans pour les garçons. Ceux qui « succombent au plaisir » avant leur union légale sont passibles d'une censure sévère et d'une interdiction de mariage. Cette loi a pour but de préserver cette institution : l'amour entre conjoints destinés à vivre ensemble s'éteindrait vite, explique More, « si des amours vagabonds et éphémères étaient tolérés et impunis » (p. 133). Sauf en cas d'adultère ou de mœurs insupportables, le divorce, réclamé au nom de l'incompatibilité d'humeur, est très rarement accordé. L'adultère est puni du plus dur esclavage et la récidive, de mort.

D'un point de vue féministe, la cité idéale de More a été jugée très sévèrement par Baruch (1979), Patai (1974), et Sargent (1973). Baruch, par exemple, déclare qu'en Utopie les femmes restent coincées dans les plus traditionnels des rôles. Voici les traits négatifs sur lesquels on insiste : 1) La structure sociale est strictement hiérarchisée, ce qui empêche l'égalité : les épouses sont soumises aux maris, les enfants aux parents et les plus jeunes aux plus âgés, la famille entière étant sous l'autorité des hommes les plus vieux ; 2) lors des festivals religieux, l'épouse confesse à l'époux ses fautes et lui demande pardon ; 3) les femmes ne peuvent gouverner, tout le pouvoir politique étant réservé aux hommes ; 4) si les femmes peuvent elles aussi accéder à la prêtrise, c'est en nombre plus restreint que les hommes et à condition d'être veuves et âgées ; 5) More ne parle des femmes qu'en tant qu'épouses, alors que les maris sont désignés en tant qu'hommes ; 6) ce sont les femmes qui s'occupent des repas et des enfants ; 7) et si les futurs époux se voient nus avant le mariage, les motifs de cette coutume ont tous trait à une éventuelle difformité féminine.

Pourtant, la thèse du caractère patriarcal de *l'Utopie* est peut-être excessive. Le texte est plus ambigu que ne le suggèrent ces critiques. Il y a, écrit Sheila Delany (1983 : 159-160), à la fois égalité et inégalité sexuelles. Supposons que la communauté utopienne soit réellement fondée sur un ordre patriarcal où les femmes obéissent aux maris et les jeunes aux vieux : s'ensuit-il que la vie des Utopiennes et Utopiens se conforme à ces principes traditionnels ? Elisabeth Borgese (1963 : 124-127) répond à cette question en énumérant toute une série de facteurs qui contredisent le pouvoir

patriarcal absolu. En Utopie, tous portent les mêmes vêtements. Les enfants ne sont pas élevés au foyer mais, à la fois par les mères et par les nourrices, dans des nurseries communales. S'il y a trop d'enfants dans une famille, on les envoie dans une famille qui en manque, ce qui prouve que la famille n'est plus considérée comme une unité biologique. Garçons et filles reçoivent une éducation identique et, après cinq ans, les unes et les autres servent les repas communaux. Ce sont les femmes de chaque famille qui s'occupent de la préparation des repas, mais à tour de rôle et en se préoccupant non seulement des aliments mais aussi de tout ce qui peut rendre le repas plus agréable, comme la musique et les parfums. Commentaires de Borgese :

Thus the drudgery of the private household is abolished. Communalized are child care, cooking, and also the nursing of the sick, for whom the community has provided splendid hospitals.

Borgese souligne encore que les femmes, comme les hommes, s'adonnent obligatoirement à l'agriculture pendant deux ans, puis se choisissent un métier. Même si les époux châtient leurs épouses et les parents leurs enfants, il semble que les hommes et les femmes, dans le mariage, aient les mêmes droits en ce qui concerne le divorce, le remariage et les punitions infligées à l'adultère. Par suite, que le pouvoir politique semble réservé aux hommes, cela peut dépendre d'un oubli de la part du narrateur, et ce d'autant plus que les femmes ont accès à la prêtrise, qui est, parmi les fonctions sociales, la plus élevée et la plus honorée. Borgese va même jusqu'à assigner les traces de patriarcat dans la structure sociale utopienne à une distorsion de la vision du narrateur-auteur, né et élevé dans un environnement patriarcal, plutôt qu'à la logique interne de la structure politique collectivo-communiste, qui impliquerait en elle-même l'émancipation des femmes et leur accès à l'égalité.

Impossible de discuter avec une personne qui pense qu'un auteur a mal conçu son œuvre, déclare Sargent. Or même si cela était vrai, cela ne serait pas une raison suffisante pour passer sous silence ou minimiser les traits progressifs du roman de Thomas More, comme le droit égal à l'éducation ; la collectivisation du travail domestique ; l'accès des femmes au travail extérieur au foyer, la discrimination entre la force des hommes et la faiblesse des femmes entraînant non plus le cloisonnement entre travail salarié extérieur et activité non rémunérée au foyer, mais une répartition des tâches selon leur caractère plus ou moins pénible ; la réduction du nombre d'heures de travail quotidien et l'égalité d'accès aux loisirs culturels ; une économie communautaire métamorphosant le problème de l'autonomie financière ; et la fin du double standard moral. Ce dernier facteur est primordial. Ce qui, d'un point de vue contemporain, frappe sans doute le plus dans l'eutopie de More, c'est la rigidité des règles entourant le mariage. Or cette rigidité est imposée par la structure de la société idéale, et non par le simple souci de préserver une institution patriarcale. L'Utopie se compose de cités et chaque cité, de familles. La stabilité réglée de la famille devient dès lors garante de la stabilité de l'État : d'où l'indissolubilité de principe du mariage<sup>26</sup> et

26. *Pour les deux conjoints.* Le refus du double standard suggère qu'il serait hâtif de taxer More de conservatisme parce qu'il maintient l'institution du mariage monogamique hétérosexuel : le « même » élément dans une structure différente joue un rôle différent.

la répression féroce de l'adultère, qui ne se comprend qu'en ce sens : l'adultère contagieux signifierait l'adultération de la cité. L'éthique, ici, est inséparable de la politique. Dans ce contexte, et surtout si l'on tient compte de la situation sociale des femmes à l'aube du XVI<sup>e</sup> siècle en Angleterre, on peut conclure que l'*Utopie* de More, même si elle n'atteint pas à l'égalité sexuelle complète, même si elle conserve certaines caractéristiques patriarcales, contribue nettement à l'amélioration du sort des femmes et, en ce sens, fait preuve d'une certaine conscience féministe.

Cette conscience féministe est encore plus évidente dans notre prochain exemple d'hétéropolis masculine.

### 2.1.3 L'« Écotopie » d'Ernest Callenbach (1981)

En 1980, la sécession de certains états de la côte américaine a permis la création d'Écotopie. Quelques années plus tard, le journaliste William Weston visite le nouveau pays et, dans une série de reportages, compare la nouvelle société écotopienne à la société américaine. L'instauration d'une économie d'équilibre avec la nature, la subordination de la technologie et de l'industrie à cette économie, la métamorphose ludique du concept de travail, l'éclatement des grandes villes en petites communautés, la transformation de la notion de pouvoir et la redéfinition des relations interpersonnelles, — toutes ces métamorphoses finissent par avoir raison des préjugés du journaliste, qui décide de demeurer en Écotopie. À noter en particulier le changement de nature du pouvoir : l'Écotopie a non seulement mis la société et la technique au service des êtres humains (p. 68-69), mais elle a « féminisé » la politique. Le Parti de la Survie, dirigé par la présidente Vera Allwen, est dominé par les femmes, et il a joué un rôle clé dans la lutte pour l'Indépendance. Bien qu'il se compose majoritairement de femmes, les hommes y sont nombreux et certains détiennent des responsabilités importantes. L'esprit coopératif qui règne dans le parti et sa politique centrée sur la biologie viennent des femmes :

En Écotopie comme aux États-Unis, il y a une majorité de femmes (...); ce qui a fait le succès et la vitalité du Parti de la Survie, c'est d'avoir su reconnaître non seulement que les femmes étaient plus nombreuses que les hommes, mais qu'elles avaient des intérêts distincts de ceux des hommes et que ces intérêts avaient été, sauf exception, complètement négligés pendant les deux cents ans d'existence des États-Unis. (p. 163-164)

Les femmes ont échappé à leur situation traditionnelle de dépendance : « aussi bien dans le travail que dans les relations de personne à personne, elles ont un pouvoir, tout comme les hommes. Ainsi les gens sont simplement des gens, abstraction faite des vieilles notions sur les rôles respectifs des deux sexes<sup>27</sup> (p. 68) ». Cette renonciation aux rôles traditionnels bouleverse évidemment l'institution familiale et la sexualité. Tandis que la population, grâce à la contraception et à l'avortement sur demande, diminuait régulièrement afin de restaurer l'équilibre avec l'environnement, le petit

27. Le travail ménager, par exemple, se fait désormais en équipe.

noyau familial isolé cédait la place à des groupes « familiaux » de cinq à vingt personnes vivant ensemble avec ou sans lien de parenté :

Dans beaucoup de ces familles, on partage non seulement les repas et les diverses tâches ménagères mais aussi l'éducation des enfants — à laquelle hommes et femmes prennent part également, du moins en ce qui concerne le temps qu'ils y consacrent, car le pouvoir de l'homme en ce domaine est nettement inférieur à celui de la femme. La vie écotopienne est en général strictement égalitaire — les femmes occupent des postes de responsabilité, elles reçoivent des salaires équivalents et elles tiennent les commandes du Parti de la Survie. Le fait qu'elles exercent sur leur corps un contrôle absolu leur permet de jouir ouvertement d'un droit qui, dans les autres sociétés, est inapparent ou inexistant : celui de choisir les pères de leurs enfants (...). Tant que l'enfant n'a pas atteint deux ans, la mère continue à jouer un rôle prédominant ; l'homme s'occupe de son enfant, parfois énormément, mais, en cas de conflit, c'est la mère qui a le dernier mot et elle use largement de cette prérogative<sup>28</sup>. (p. 127)

Les « familles » sans enfants sont de leur côté nombreuses et forcément fluctuantes ; elles regroupent des gens exerçant une même activité ou travaillant dans une même entreprise, et se composent en majorité de gens jeunes. Dans les deux cas, la communauté soutient l'individu sur le plan affectif et lui offre d'autres possibilités de relations interpersonnelles en cas de séparation, ce qui diminue le traumatisme de la rupture. Les Écotopiens ne croient pas aux engagements à deux non insérés dans un environnement social qui leur donne force et signification. Pourtant, les relations sexuelles à l'intérieur de ces « familles » ne sont pas moins stables que dans les sociétés traditionnelles :

Il se constitue généralement des couples hétérosexuels plus ou moins permanents — bien que les couples homosexuels des deux sexes existent également et que ce genre de relations semble poser moins de problèmes du point de vue psychologique que cela n'en pose [habituellement]. La monogamie n'est pas une loi, mais les couples sont en général monogames (sauf pendant quatre courtes périodes chaque année, aux solstices et aux équinoxes, où la promiscuité sexuelle est très largement pratiquée). Les personnes ne vivant pas en couple se choisissent souvent des partenaires en dehors de leur groupe familial et il en résulte parfois un agrandissement ou un rétrécissement de la famille. (p. 129)

Le caractère féministe de l'*Écotopie* a été souligné par Nielsen (1984) aussi bien que par Pearson et Pope (1981 : 260–278). Nielsen après avoir affirmé que l'une des quelques possibilités de réaliser l'émancipation des femmes consiste à maintenir la séparation entre les sphères privée et publique, mais en garantissant une représentation égale des deux sexes dans chacune, et leur égale valorisation, déclare que le roman de Callenbach est celui qui se rapproche le plus de cette possibilité. Quant à Pearson et Pope, elles discutent le roman de Callenbach dans le même contexte que les utopies féminines féministes contemporaines et comme illustrant les mêmes thèmes que plusieurs d'entre elles, par exemple, que l'ennemi n'est pas l'homme en tant qu'être

---

28. Plus tard, au niveau de l'école, l'éducation se poursuit dans un milieu qui ressemble à une ferme. Les cours au sens traditionnel du terme n'occupent qu'une heure par jour, le reste du temps étant consacré à la réalisation de projets conçus par les enfants eux-mêmes et à divers travaux. L'accent porte sur le concret plutôt que sur le théorique.

biologique, mais les façons de voir primitives et patriarcales, ou encore que le travail, la famille et la sexualité doivent être redéfinis pour permettre une vie plus harmonieuse de tous les êtres humains. L'idée que la société écotopienne, sans être anarchique comme la plupart des utopies féministes, tend vers l'anarchie, s'oppose radicalement à une interprétation comme celle de Tschachler (1984), qui assimile l'Écotopie à une utopie totalitariste où l'individu serait totalement subordonné à la société. Mais comment peut-on supposer qu'un système d'éducation imprégné d'une « atmosphère de totale liberté » (Callenbach 1981 : 228), à tel point que les écoles sont apparues à prime abord au narrateur « anarchiques et fantaisistes » (*Ibid.* : 233), puisse engendrer des citoyens standardisés ? Ce n'est pas en accusant l'Écotopie d'une exaltation parfois excessive des femmes, comme le fait Tschachler, ni en l'interprétant en fonction des paramètres habituels de la critique masculine, que l'on peut comprendre la véritable portée du texte de Callenbach, mais en l'insérant, comme Nielsen, comme Pearson et Pope, dans le contexte des utopies féministes.

#### 2.1.4 *Bilan*

Si l'on se place dans la perspective du féminisme radical, si l'on considère que l'oppression des femmes par les hommes est source et cause de toutes les autres oppressions (Atkinson 1975 : 137), tout projet de transformation sociale qui s'attaque aux superstructures économiques, juridiques ou politiques sans résorber l'antagonisme fondamental qui oppose les hommes et les femmes préserve le modèle de l'oppression et, partant, se voue à l'échec, toutes les révolutions deviennent des masques provisoires, barbare, féodal, capitaliste ou socialiste, du visage pérenne du patriarcat. La *République* platonicienne, qui se veut fondée sur la vertu, resterait en ce sens porteuse d'une entropie irrémédiable la vouant à la dégénérescence. L'*Utopie* de More par contre, parce qu'elle supprime la dépendance économique des femmes à l'égard des hommes, parce qu'elle permet aux femmes non seulement l'accès au travail public, mais aussi la participation au savoir, lequel constitue le préambule du pouvoir, présente les prémices d'une subversion de l'autorité des pères ; en ce sens, les rémanences patriarcales comme l'obligation pour l'épouse de se confesser au mari pourraient bien n'être que vestiges ironiques d'une autorité déchuée dans son principe. Dans l'*Écotopie* enfin, le pouvoir patriarcal a complètement disparu, Callenbach nous présente l'image d'une société sexuellement égalitaire fondée sur des valeurs féministes. Or ce type de société, extrêmement rare dans les discours hétéropolitiques masculins, se retrouve avec prédilection dans les utopies et para-utopies féminines et féministes. Arrêtons-nous à ces dernières.

#### 2.2 *La dimension hétéropolitique des textes théoriques féminins et féministes*<sup>29</sup>

Les para-utopies détaillées, bien qu'elles soient extrêmement rares, présentent un message hétéropolitique limpide : aussi nous semble-t-il plus important de manifester

29. Pour une présentation d'ensemble des utopies féministes, cf. Bouchard 1988.

la dimension hétéropolitique de textes où sa présence n'est pas d'emblée évidente. Or si l'on assimile la cause de l'oppression des femmes à l'existence du patriarcat, la dimension critique des discours portera moins sur les institutions socio-économiques et politiques habituelles que sur les institutions patriarcales en tant que telles. Examinons quelques-unes d'entre elles.

### 2.2.1 *L'opposition entre sphère privée et sphère publique*

Dans une société patriarcale, tant la reproduction des enfants que les soins, la première éducation et l'affection qui leur sont donnés, ainsi que la réponse aux divers besoins du mari et l'entretien de son domicile, sont considérés comme des activités relevant de la sphère privée, qui est assignée aux femmes et dévalorisée. Le travail domestique, rappelle Carla Ravaioli (1984), est une forme d'exploitation contraignante typiquement réservée aux femmes ; quant au domaine de la reproduction, non seulement ne lui reconnaît-on aucune importance publique et politique, « mais il est absolument éliminé, effacé de l'image publique que la société offre d'elle-même ; il est relégué dans un secteur réservé comme un objet de moindre valeur, et même sans valeur aucune, porteur d'événements quelque peu déplacés et honteux ». Cette activité sans valeur est pourtant essentielle au fonctionnement du système capitaliste : « le rôle imposé à la femme par la société, à savoir être responsable du bien-être de la famille entière et accomplir tout le travail nécessaire à cette fin, est, poursuit Ravaioli, un élément invisible, mais non négligeable de l'organisation socio-économique existante, car il produit et entretient la main-d'œuvre et l'énergie-travail ». « Les femmes, comme le soulignait également Betsy Warrior (1971 : 70), sont la source de tout travail en ce qu'elles sont les productrices de tous les travailleurs. Tel est le moyen fondamental de production (de reproduction) en toute société. Il crée la première marchandise, les travailleurs mâles et femelles, qui à leur tour créent tous les autres marchandises et produits ».

Changer cette situation suppose d'abord que l'on considère l'activité des femmes au foyer comme un véritable travail. Dans la mesure où elle était reléguée à la sphère privée, elle n'a en effet jamais été affectée par les diverses réformes du travail (Warrior 1971 : 68). Et elle n'a pas non plus été considérée par la théorie politique, si bien que l'y intégrer constitue une transformation dont la première étape consiste, Clark et Lange (1979B : VII) l'ont souligné, à définir le travail reproductif :

It is important at the start to define what we mean by « reproduction » and « reproductive labour ». Reproduction is the whole process from conception, through birth, to the point of personal independance of the child. It includes the « reproductive labour » of directly nurturing and socializing children.

Deux principes, selon Clark et Lange (*Ibid.* : VIII), sont essentiels à la création de pratiques sociales et institutionnelles sexuellement égalitaires : d'une part une théorie politique adéquate doit permettre les mêmes droits, devoirs, privilèges et responsabilités aux personnes indépendamment de leur sexualisation ; d'autre part elle doit reconnaître que le travail reproductif est socialement aussi nécessaire et humainement aussi important que le travail productif. Mais admettre ces principes et en tirer les conséquences débouche nécessairement sur une vision hétéropolitique de la société.

C'est pourquoi, après avoir concédé que l'accès des femmes à la sphère productive constitue un but important, Clark et Lange ajoutent (*Ibid.* : XVI-XVII) que la pression économique et sociale exercée sur les femmes pour qu'elles accomplissent ce travail par amour existera tant que l'organisation sociale ne sera pas fondamentalement altérée. La formulation de Carla Ravaioli (1984) est encore plus explicite. Rappelant que la séparation institutionnelle entre production et reproduction, entre moment public et moment intime de la vie, « est tout à fait adaptée à l'organisation socio-économique existante », elle souligne que c'est en affirmant que ce qui est personnel est politique « que les femmes font retentir leur discours le plus radical ». Ce discours, ajoute-t-elle, va au-delà des revendications spécifiques des femmes, « il avance à la manière d'une armée dont les rangs se présentent comme autant de provocations révolutionnaires à l'égard de la politique telle qu'elle est aujourd'hui conçue et pratiquée ». La revalorisation du domaine touchant à la reproduction de la vie « porte en elle la critique la plus radicale de la société patriarcale et capitaliste ». Dans la mesure en effet où le travail productif a toujours été associé à l'homme et au principe masculin, la transformation des moyens de production ne suffit pas, « il faut changer les paramètres qui régissent tous les rapports humains ». Ce projet de libération « concerne l'homme autant que la femme et ne peut se concevoir qu'en termes de nouvelles réalités anthropologiques. Plus concrètement, et dans les termes de Betsy Warrior (1971 : 20-21) :

As it is not possible to make any improvements in the institution of slavery, and this is the only counterpart we can find for housework, we must take housework out of the realm of slavery and thereby change its very nature and social meaning. This means, in effect, the abolition of « housework » and « domestic » service in the sense that it is now known. Once this work has to be paid for, it will be incorporated into the « public » economy. This means that the work that was formerly done in separate, duplicated, single units will be collectivized and industrialized on a large basis with a more efficient use of both time and labor and without the waste, alienation and duplication now involved in child care and home maintenance<sup>30</sup>.

La collectivisation n'est évidemment pas la seule solution possible au problème des tâches domestiques : on pourrait encore songer à rémunérer la personne qui travaille au foyer, ou à répartir équitablement ce travail entre les femmes et les hommes. Mais l'important était de constater que les théoriciennes qui abordent ce problème sont parfaitement conscientes qu'il implique la transformation, au nom par exemple de l'égalité, de l'ensemble de la société. Il en va de même de la discussion des problèmes liés aux rapports individuels entre femmes et hommes.

### 2.2.2 *Mariage, famille, amour, sexualité et maternité*

Selon un texte désormais classique d'Engels (1966 : 71-72), « la famille conjugale moderne est fondée sur l'esclavage domestique, avoué ou voilé de la femme », de sorte

30. Pour une illustration utopique de cette collectivisation du travail domestique, voir *Looking Backward*, de Bellamy (1942). À la même époque, c'est-à-dire à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, des projets para-utopiques de villes conçues en ce sens ont été élaborés en détail (cf. Hayden 1978).

que « l'homme est le bourgeois » tandis que « la femme joue le rôle du prolétariat ». Cette dénonciation a été reprise par le féminisme contemporain. Atkinson (1975 : 21), par exemple, affirme que le mariage et la famille sont des institutions corrompues, parce qu'ils oppriment nécessairement les groupes qui leur sont soumis, et qu'en conséquence ils doivent être abolis comme le fut l'esclavage. Semblablement, Feely (1975) soutient que la famille transmet une idéologie réactionnaire à travers sa structure hiérarchique, en entraînant les individus à se soumettre à l'autorité patriarcale.

Ce type de critiques de la famille s'accompagne d'une dénonciation du mariage. Dans la conception traditionnelle, le mariage est considéré comme une institution naturelle indépendante de l'organisation sociale et politique, et découlant nécessairement de la différence entre les capacités sexuelles et reproductives des femmes et des hommes. Comme le rappellent, entre autres, Clark et Lange (1979B : IX), la théorie politique traditionnelle a constamment fait appel à la biologie pour cautionner l'infériorité « naturelle » des femmes et leur subordination sociale, laquelle se réalise concrètement par la dépendance des femmes à l'égard des hommes dans le mariage. Colette Guillaumin (1978A) n'hésite pas à déclarer que le mariage « n'est que la surface institutionnelle (contractuelle) d'un rapport généralisé : l'appropriation d'une classe de sexe par l'autre », ce qu'elle appelle le « sexeage ».

Mais n'est-ce pas plutôt sur l'amour que reposent, en dernière instance, le mariage et la famille ? Ici encore, la critique féministe se révèle iconoclaste. L'amour, écrit Shulamith Firestone (1972 : 161-185), constitue le pivot de l'oppression des femmes<sup>31</sup>. Si on le relègue habituellement au niveau de la vie personnelle, si on omet de l'analyser d'un point de vue politique, c'est parce que, comme les femmes elles-mêmes, il sous-tend l'édifice social :

La civilisation (masculine) a été construite sur l'amour des femmes, et à leurs dépens. C'est d'elle que provient la substance (des) chefs-d'œuvre masculins. Elles ont vécu pendant des siècles des relations affectives unilatérales dont les avantages allaient aux hommes tandis qu'elles en supportaient les inconvénients. Si donc les femmes sont une classe parasite, vivant de l'économie masculine et en marge de celle-ci, l'inverse également est vrai : *la civilisation (des hommes) fut (et reste) parasite, se nourrissant de la force émotionnelle des femmes, sans réciprocité.* (p. 162)

Le processus de l'amour n'est pas en soi délétère, mais son insertion dans un contexte politique où le pouvoir est inégalement partagé entre les sexes en fait un instrument

31. Cf. également Atkinson (1975 : 60) : « Je dirai que le phénomène de l'amour est le pivot psychologique de la persécution des femmes. L'intériorisation de la contrainte jouant un rôle fonctionnel clé dans l'oppression des femmes (ne serait-ce qu'en raison de leur importance numérique) et étant donné le caractère évidemment grotesque de l'unité politique qui "apparie" l'Oppresseur et l'Opprimé, l'agresseur et l'impuissant, isolant de cette façon l'Opprimé de toute aide politique, il n'est pas difficile de conclure que les femmes doivent par définition vivre dans un état psychopathologique spécialement fantasmatique autant vis-à-vis d'elles-mêmes que dans leurs rapports avec la classe opposée. Cette situation pathologique, considérée comme l'état le plus désirable où peut se trouver une femme, est ce que nous appelons le phénomène de l'amour ». L'auteure distingue ensuite l'amour de l'amitié, « rapport rationnel qui demande la participation de deux personnes pour la satisfaction mutuelle des deux » ; l'amour, lui, peut n'être ressenti que par une personne, il est unilatéral par nature, contradictoire et irrationnel.

d'aliénation. Les hommes sont incapables d'amour. Quant à l'attitude « collante », *sangsuelle* pourrait-on dire, des femmes, elle découle, selon Firestone, de leur situation sociale objective : dans une société où les femmes constituent une classe inférieure et parasitaire, la chasse à l'homme relève de la nécessité ; entre êtres humains inégaux, il n'y a pas d'amour spontané et gratuit possible.

Ni, par conséquent, de sexualité libre et épanouissante. Car, du point de vue de l'analyse féministe, la sexualité constitue elle aussi une dimension politique de l'existence. « In a society that defines people by sex, sex is a social and political issue », affirme Pamela Annas (1978 : 158). Kate Millett avait ouvert la voie à ce type d'interprétation en montrant que l'activité sexuelle, qui se présente comme une activité simplement biologique et physique, constitue en fait « un microcosme chargé des diverses attitudes et valeurs auxquelles souscrit la culture » (1983 : 37), si bien que « le sexe est une activité sociale ayant des implications politiques » (*Ibid.*), qu'il existe une véritable politique sexuelle et que « la domination sexuelle est sans doute l'idéologie la plus répandue de notre culture et lui fournit son concept de puissance le plus fondamental ». (*Ibid.* : 39)<sup>32</sup>. Cette domination s'est exercée même sur la géographie du corps féminin, comme en témoignent les impératifs freudiens (Freud 1952). La sexualité féminine a toujours été pensée à partir de paramètres masculins, écrit Luce Irigaray (1983 : 23). Et Colette Guillaumin (1978B : 7) accuse les hommes d'objectiver les femmes ou de nier le désir féminin. Or, ajoute-t-elle,

le rapport de classe qui fait les femmes objet est exprimé jusque dans leur sexe anatomo-physiologique, sans qu'elles puissent avoir de décision ou même de simples pratiques autonomes à ce sujet.

Cette absence d'autonomie se reflète dans la conception traditionnelle de la maternité. « Le mariage et l'amour conjugal sont ordonnés par leur nature à la procréation et à l'éducation des enfants », répétait Paul VI (1984 : 171) à la suite de Thomas d'Aquin. Et Simone de Beauvoir (1968A : 39-51) a souligné combien la femelle humaine, aliénée dans son propre corps, est asservie à l'espèce. Elle n'en refusait pas moins l'idée que les données biologiques constituent, pour la femme, un destin figé : « Elles ne suffisent pas à définir une hiérarchie des sexes ; elles n'expliquent pas pourquoi la femme est l'Autre ; elles ne la condamnent pas à conserver à jamais ce rôle subordonné ». Elles ne la condamnent pas en effet, dans la mesure où la maternité et ses prolongements habituels : l'éducation des enfants et les travaux ménagers, relèvent de sa responsabilité personnelle et de sa liberté. Mais considérer la maternité comme une mission divine ou une loi de la nature, c'est l'expulser de la sphère de la liberté et de l'activité proprement humaine. C'est dans ce contexte qu'il faut interpréter des problèmes comme la contraception et l'avortement. Décrétés anti-naturels et immoraux par l'éthique traditionnelle, la contraception et l'avortement pourraient se

32. Voir aussi Halimi (1984 : 37), qui parle de la sexualité comme d'un « terrain d'action politique », et Ravaioli (1984 : 122) : « Les femmes étaient, de fait, en train de mettre en lumière un autre aspect de leur propre oppression ; elles découvraient combien la supériorité du mâle passe avant tout par la domination sur leur corps, par la négation de leur droit à la sexualité, par l'expropriation et l'usage de leur sexe pour le plaisir de l'homme d'une part, et pour la reproduction de l'espèce, d'autre part. »

révéler, du point de vue d'une « nature humaine » conçue comme projet et liberté, l'expression même de l'humanité des êtres humains. Nul homme, nul État n'a le droit de dire à une femme qu'elle doit porter un enfant, déclare Betty Friedan (1978 : 14-15):

This question can only really be confronted in terms of the basic personhood and dignity of woman, which is violated forever if she does not have the right to control her own reproductive process. And the heart of this idea goes far beyond abortion and birth control.

L'essence de la dénigration des femmes, ajoute-t-elle, est leur définition en tant qu'objets sexuels; affronter l'inégalité c'est, pour elles, affronter et leur auto-dénigration et la dénigration sociale. Il ne s'agit pas de se libérer de la sexualité, mais de comprendre que la sexualité ne sera libérée<sup>33</sup> qu'au moment où les femmes deviendront des personnes libres et socialement créatrices, « liberated to a creativity beyond motherhood, to a full human creativity ». Cela ne signifie pas que les femmes doivent se libérer de la maternité, mais que la maternité ne sera libérée que lorsqu'elle sera devenue un acte humain responsable et joyeux.

Critiquer le mariage, la famille, l'amour, la sexualité traditionnelle et la maternité, tout cela relève du moment négatif de la démarche discursive hétéropolitique. À part le texte de Firestone, qui s'achève sur une para-utopie explicite, les textes cités ne semblent guère se préoccuper de la problématique de la société idéale. Et pourtant, chacun de ces textes implique une para-utopie nucléaire négative : globalement, ils renvoient tous à une société où la famille ne sera plus un régime esclavagiste transmettant et perpétuant l'idéologie patriarcale ; où le mariage ne reposera plus sur un rapport de subordination prétendument fondé en nature ; où l'amour ne sera plus le pivot de l'oppression des femmes ; où la sexualité ne reposera plus sur un rapport de domination ; et où la maternité ne sera plus imposée aux femmes. Mais cette para-utopie nucléaire négative implique à son tour une para-utopie nucléaire positive liée aux valeurs qui sous-tendent la critique des institutions patriarcales : on souhaite une société qui admette l'égalité des femmes par rapport aux hommes et qui reconnaisse leur liberté, leur créativité, leur dignité. Dès que l'on y prête attention, cette dimension hétéropolitique des textes théoriques féministes écrits par des femmes devient évidente et même textuellement identifiable autrement que par implication. Ainsi, dans un article consacré à la justification morale de l'avortement, Alison Jaggar (1984) pose en principe d'une part que le droit à la vie, pour un être humain, implique le droit à une existence complète et au moyen de l'assurer ; d'autre part, que les décisions doivent être prises, en contexte démocratique, par les personnes dont elles affecteront l'existence de façon importante. Dans nos sociétés et à l'époque actuelle, l'application de ces principes entraîne que toute femme a le droit exclusif de choisir de mettre fin ou non à une grossesse, et qu'en conséquence le système légal devrait lui garantir le droit politique de prendre une telle décision. Mais, ajoute-t-elle, la liberté et l'égalité ne peuvent être assurées par de simples droits politiques. Pour donner à toutes les femmes

---

33. Pour Friedan, la libération sexuelle n'est pas tant une question de promiscuité sans entrave qu'une libération par rapport au statut d'objet sexuel. Sur les effets réactionnaires de la soi-disant « révolution sexuelle », cf. Firestone 1984 : 49-52.

un choix réel en matière d'avortement, il ne faudrait rien de moins qu'une véritable révolution :

Among other things, it would require cheap or free medical care for all mothers and children, and probably, if children raised by their mothers are not to have an advantage over the others, the abandonment of the official ideology that sees the nuclear family as the ideal or normal living arrangement. In short, it would require that the community take over the responsibility for the physical and emotional welfare of all mothers and children. Therefore if a woman's right to decide whether or not she should abort is to be translated in practice into a genuine choice, uncoerced by economic stringency, it presupposes fundamental change in our most basic social institutions. (p. 227-228)

### 3. Ouvertures

Critiquer le mariage, la famille, l'amour, la sexualité traditionnelle et la maternité : blasphèmes ? hérésies ? sacrilèges ? sortilèges ? Sortilèges : maléfices de sorcières. Le mal est fils de sorcières. Depuis Ève. Depuis Pandore. Depuis que le patriarcat a inventé la culpabilité mythique des femmes pour mieux les asservir. Mais le mal est à repenser. L'éthique est à repenser. La politique est à repenser. La science est à repenser. La philosophie est à repenser. Nécessité d'une hétérosophie qui assume enfin l'égalité de tous les êtres humains.

Première tâche : penser le possible. Spécifiquement. Et globalement.

Prenons par exemple un problème spécifique, celui de la sexualité. Selon Baker et Elliston (1984B), notre philosophie de la sexualité est encore imprégnée de la problématique médiévale, qui se résume aux thèses suivantes : 1) l'essence de la relation sexuelle se définit par la dépense séminale ; 2) sa seule fonction morale est la procréation des enfants, de sorte que toute émission de semence non ordonnée à ce but est non naturelle, immorale ; 3) la procréation trouve son complément naturel dans le passage à l'état d'adulte ; 4) ceux qui ont des relations sexuelles devraient fournir tout ce qui est nécessaire à l'élevage de la créature procréée ; 5) le mariage monogame non adultérin constitue le meilleur environnement pour élever des enfants et en faire des adultes ; 6) les femelles humaines sont inférieures aux mâles ; 7) dans le mariage, le mâle agit à titre de gouverneur de la femelle ; 8) le divorce n'est pas permis. L'ensemble de ces traits décrit, selon les auteurs précités, un patriarcat monogame, sexuellement inéquitable et paternaliste.

So let us imagine a society that takes the essence of sex to be erotic fulfillment and that considers sex moral only to the extent that it is fulfilling [...] Perhaps the most significant difference between the erotic and the procreative conceptions of sex is that if procreation is linked with parental responsibility it provides grounds for believing in a relatively stable relationship with a fair degree of permanence (and generates arguments for sexual exclusivity, and so forth) ; by contrast, erotic fulfillment has little need of permanence. Hence, in contratraditional society there would be no reason for linking parenthood (or rather, what might be called « parenting », that is, the activity of bearing a child) with sexual partnership. Such a society would be free to deny proposition 4 and to allow children to be parented by the state, by private charities, by individual volunteers, or by tribes of

volunteers. The erotic art itself could be unburdened of the onus of possible parenthood by socially encouraged policies of sterilization, contraception, and abortion.

En effet, si, dans notre société, les deux principales fonctions de la famille sont d'une part d'instituer et de protéger une relation sexuelle exclusive entre un homme et une femme, d'autre part de pourvoir à l'élevage des enfants, ni l'une ni l'autre de ces fonctions ne seraient nécessaires dans la société contre-traditionnelle valorisant l'accomplissement érotique. Les partenaires sexuels pourraient être des « célibataires » permanents, des trios non permanents, ou des tribus ; le mariage pourrait subsister à l'état de vestiges, mais en l'absence d'exclusivité sexuelle et de parentage déterminé sexuellement il n'y aurait ni filles, ni fils, ni maris, ni épouses, ni mères, ni pères, ni sœurs, ni frères au sens courant de ces termes. Les relations sexuelles pourraient avoir lieu en des endroits spéciaux prévus dans les édifices publics ou au vu de tous, avec la possibilité pour les autres d'y assister en spectateurs ou d'y participer ; à moins qu'elles ne se restreignent à des occasions plus rituelles ou à des lieux plus privés. En tout cas les résidences conçues en fonction des pratiques sexuelles actuelles, en particulier par rapport à la famille, deviendraient superflues. La société contre-traditionnelle constituerait donc « a post marital culture, a society without families ; as such it would be different from any culture that has played a significant role in any civilization known to history ».

Cette para-utopie nucléaire positive illustre une seule des 48 possibilités que l'on peut concevoir à l'aide de quelques distinctions de base. Soit en effet les éléments suivants :

- a) le sexe des partenaires : mâle vs femelle vs femelle et mâle ;
- b) leur nombre ; deux ou plus ;
- c) la durée de l'union : stable ou temporaire.

Ces quelques distinctions permettent déjà d'engendrer douze types d'union, qui s'échelonnent du mariage hétérosexuel monogamique stable à l'union bisexuelle polygamique temporaire. Si l'on tient compte de la distinction entre famille et mariage proposée par Joseph et Clorinda Margolis (1983), l'on pourrait concevoir que chacun de ces types offre deux variantes, selon que l'union maritale coïncide ou non avec la famille. Chacune de ces variantes pourrait en plus donner lieu à deux sous-variantes, selon que l'union maritale admet ou n'admet pas les excursions extra-conjugales. Dans la mesure où le mariage en tant que tel n'est pas réductible à sa version hétérosexuelle monogamique « pour la vie » ; dans la mesure également où les lois du mariage traditionnel ne respectent pas nécessairement les principes fondamentaux de la justice, comme le suggère Sara Ann Ketchum (1983) ; — une révision de ces lois pourrait rendre légale chacune de ces formes d'union : les considérer ne relève donc pas de l'anarchie éthique, mais de la possibilité du passage d'un ordre social à un autre.

Mais, au-delà de son point de départ, qui était le problème spécifique de la sexualité humaine, un tel passage remet en cause l'ensemble de la société telle que nous la connaissons. Penser radicalement un possible, c'est convoquer une vision globale

de la société. Dans son introduction à un ouvrage récent, Marsha Hanen (1987 : 20) écrit :

We need to be able to see traditionally separate branches of philosophy as informing one another without one being dominant, and philosophy itself as not separate from other disciplines, from lived experience, or from efforts to create a better society. It is in this sense that all feminist theorizing is political, for one of its aims is change, even if we do not all agree about just what change is desirable or what are the best means for achieving it.

Mais une théorie politique qui aspire à la société meilleure est une théorie hétéropolitique, et c'est en ce sens qu'une hétérosophie d'inspiration féministe comporte une essentielle dimension hétéropolitique.

L'application du modèle hétéropolitique aux quelques textes et problèmes que nous venons d'analyser ne préjuge pas de la valeur des images de société qu'ils esquissent ni de la pertinence des arguments utilisés : elle indique plus modestement la possibilité d'intégrer ces textes à un cadre théorique commun permettant de faire saillir leurs enjeux profonds et de les comparer d'un point de vue féministe. Poursuivie systématiquement, cette démarche permettra de dégager les principaux types de société proposés tant par les utopies et para-utopies masculines que par les textes hétéropolitiques féministes. La confrontation de ces sociétés idéales, destinée à mettre en évidence les hétéropolis susceptibles d'assurer à l'ensemble des êtres humains le maximum de liberté et d'égalité dans un monde pacifié et harmonieux, pourrait révéler que la perspective féministe renouvelle radicalement la discoursivité hétéropolitique et que « la crise moderne de la lutte des sexes se relie à une mutation de la totalité, voire à un nouvel humanisme, seul salut encore possible » (d'Eaubonne, 1974 : 9).

## BIBLIOGRAPHIE

- ALLAIN, Mathé (éd.), (1974) : *France and North America Utopias and Utopians*, Louisiana : Center for Louisiana Studies.
- ANNAS, Pamela, J. (1978) : « New Worlds, New Word : Androgyny in Feminist Science Fiction », *Science Fiction Studies* 15, p. 143-156.
- ATKINSON, Ti-Grace (1975) : *Odyssée d'une Amazone*, Paris : Éditions des femmes.
- BAKER, Robert, ELLISTON, Frederick, (1984A) : *Philosophy and Sex*, New York Prometheus Books.
- BAKER, Robert, ELLISTON, Frederick, (1984B) : « Introduction », in BAKER & ELLISTON, (1984A), pp. 11-36.
- BARUCH, Elaine Hoffman, (1979) : « A Natural and Necessary Monster : Women in Utopia », *Alternative Futures*, 2, 1, pp. 29-48.
- BARUCH, Elaine H., (1984) : « The Quest and the Questions », in ROHRlich & BARUCH (1984). pp. XI-XV.
- BEAUVOIR, Simone de, (1968A et B) : *Le deuxième sexe* (2 vol.), Paris : Gallimard, coll. Idées, n. 152 et 153.
- BEBEL, Auguste, (1979) : *La femme dans le passé, le présent et l'avenir*. Genève : Slatkine Reprints, Coll. Ressources.
- BELLAMY, Edward, (1942) : *Looking Backward : 2000-1887*, New York : The Modern Library.

- BLOCH, Ernst (1977A) : *L'esprit de l'utopie*, Paris : Gallimard.
- BLOCH, Ernst (1977B) : *Le principe espérance 1*, Paris : Gallimard.
- BLOCH, Ernst (1982) : *Le principe espérance 2*, Paris : Gallimard.
- BORGESE, Elisabeth Mann, (1963) : *Ascent of Woman*, New York : George Braziller.
- BOUCHARD, Guy (1983) : « Marx, Bloch et l'utopie », *Philosophiques* X, 2, pp. 265-288.
- BOUCHARD, Guy, (1985A) : « Eutopie, dystopie, para-utopie et péri-utopie », in BOUCHARD, G., GIROUX, L., LECLERC, G., *L'utopie aujourd'hui*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 1985.
- BOUCHARD, Guy, (1985B) : « L'hétéropolitique de l'histoire », *Ibid.*
- BOUCHARD, Guy, (1986) : « Féminisme et philosophie : jalons ». *Considérations*, 7, 2, p. 23-63.
- BOUCHARD, Guy, (1987) : « La métaphore heuristique de l'esclavage dans les textes féministes », *Philosophiques* 14, 1, pp. 121-144.
- BOUCHARD, Guy, (1988) : « Les utopies féministes et la science-fiction », *Imagine*, 44.
- CALLENBACH, Ernest, (1981) : *Écotopie*, Paris & Montréal : Opuscul.
- CHIANESE, Robert, (1971) : *Peaceable Kingdoms. An Anthology of Utopian Writings*, New York : Harcourt, Brace, Jovanovich.
- CHOISIR, (1984) : *Fini le féminisme?* Paris : Gallimard, coll. Idées, n. 494.
- CLARK, Lorene, LANGE, Lynda, éd., (1979A) : *The Sexism of Social and Political Theory from Plato to Nietzsche*, Toronto : University of Toronto Press.
- CLARK, Lorene, LANGE, Lynda (1979B) : « Introduction », in CLARK & LANGE, (1979A), pp. VII-XVII.
- D'ÉAUBONNE, Françoise, (1974) : *Le féminisme ou la mort*, Paris : Pierre Horay, coll. « Femmes en mouvement ».
- DESROCHE, Henri, (1973) : *Sociologie de l'espérance*, Paris : Calmann-Lévy.
- ENGELS, Friedrich, (1966) : *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris : Éditions sociales.
- FEELY, Dianne, (1975) : « The Family », in JENNESS, (1975), pp. 72-90.
- FIRESTONE, Shulamith, (1972) : *La dialectique du sexe*, Paris : Stock.
- FREUD, Sigmund, (1952) : « La féminité », in *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris : Gallimard, Coll. Les essais, LVII, pp. 153-185.
- FRIEDAN, Betty, (1978) : « Our Revolution Is Unique », in MAHOWALD (1978), pp. 12-19.
- FURTER, P., RAULET, G. (éd.), (1979) : *Stratégies de l'utopie*, Paris : Galilée.
- GANDILLAC, Maurice de, PIRON, Catherine, (1978) : *Le discours utopique*, Paris : Union Générale d'Éditions, Coll. 10/18
- GUILLAUMIN, Colette, (1978) : « Pratique du pouvoir et idée de Nature : (A) L'appropriation des femmes, (B) Le discours de la nature », *Questions féministes* 2, pp. 5-29 ; 3, pp. 5-28.
- HALIMI, Gisèle, (1984) : « Perdre plus que nos chaînes », in CHOISIR, (1984), pp. 27-45.
- HANEN, Marsha, NIELSEN, Kai, (éd.), (1987) : *Science, Morality and Feminist Theory*, Calgary : University of Calgary Press.
- HANEN, Marsha, (1987) : « Introduction : Toward Integration », in KANEN & NIELSEN, 1987, pp. 1-21.
- HAYDEN, Dolores, (1978) : « Two Utopian Feminists and Their Campaigns for Kitchenless Houses », *Signs*, 4, 2, pp. 274-290.
- HEGEL, G.W.F., (1940) : *Principes de la philosophie du droit*, Paris : Gallimard.
- IRIGARAY, Luce, (1983) : *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris : Éditions de Minuit.

- ITHURRIAGUE, Jean, (1931) : *Les idées de Platon sur la condition de la Femme*, Paris : Librairie Universitaire J. Gamber.
- JAGGAR, Alison, (1984) : « Abortion and a Woman's Right to Decide », in BAKER & ELLISTON, (1984A), pp. 218-230.
- JENNESS, Linda, éd., (1975) : *Feminism and Socialism*, New York : Pathfinder Press.
- KETCHUM, Sara Ann, (1983) : « Liberalism and Marriage Law », in VETTERLING-BRAGGIN & ELLISTON & ENGLISH, (1983), pp. 264-276.
- LASKY, Melvin, (1976) : *Utopia and Revolution*, Chicago : The University of Chicago Press.
- LEACOCK, Eleanor, (1984) : « Féminisme, races et classes », in CHOISIR, (1984), pp. 73-84.
- LUCAS, Joseph, (1978) : « Because You Are a Woman », in MAHOWALD, (1978), pp. 296-305.
- LYNN, Mary, éd., (1975) : *Women's Liberation in the Twentieth Century*, New York : John Wiley.
- MAHOWALD, Mary B., éd., (1978) : *Philosophy of Woman : Classical to Current Concepts*, Indianapolis : Hackett Publishing Co.
- MANNHEIM, Karl, (1956) : *Idéologie et utopie*, Paris : Librairie Marcel Rivière.
- MANUEL, Frank E., éd., (1966A) : *Utopias and Utopian Thought*, Boston : Houghton Mifflin.
- MANUEL, Franck E., éd., (1966B) : « Toward a Psychological History of Utopias », in MANUEL 1966A, pp. 69-98.
- MARGOLIS, Joseph et Clorinda, (1983) : « The Separation of Marriage and Family », in VETTERLING-BRAGGIN & ELLISTON & ENGLISH, (1983), pp. 291-301.
- MELLOR, Ann, (1982) : « On Feminist Utopies », *Women's Studies*, 9, 3, pp. 241-262.
- MICHEL, Andrée, (1980) : *Le féminisme*, Paris : P.U.F., Que sais-je ?, n. 1782.
- MILLETT, Kate, (1983) : *La politique du mâle*, Paris, Coll. Points, n. A56.
- MORE, Thomas, (1965) : *L'Utopie*, Paris : Nouvelle Office d'Éditions.
- NEGLEY, Glenn, PATRICK, J. Max, (1952) : *The Quest for Utopia*, New York : Henry Schuman.
- NIELSEN, Joyce McCarl, (1984) : « Women in Distopia/Utopia : 1984 and Beyond », *International Journal of Women's Studies*, 7, 2, pp. 144-154.
- PATAI, Daphne, (1974) : « Utopia for Whom », *Aphra*, 5, 3, pp. 3-16.
- PAUL VI, (1984) : *Humanae Vitae*, in BAKER & ELLISTON, (1984A), pp. 167-184.
- PEARSON, Carol, POPE, Katherine, (1981) : « The Kingdom Transfigured », ch. 8 de *The Female Hero in American and British Literature*, New York & London : R.R. Bowker, pp. 260-278.
- PLATON (1963) : *La République*, Paris : Garnier.
- POLAK, Frederick, (1961A et B) : *The Image of the Future*, 2 vols, New York, Oceano Publications.
- QUEST, (1981) : *Building Feminist Theory. Essays from Quest*, New York & London : Longman.
- RAULET, Gérard, (éd.), (1976) : *Utopie-marxisme selon Ernst Bloch*, Paris : Payot.
- RAVAIOLI, Carla Alberta, (1984) : « Le féminisme : relecture et enrichissement du marxisme », in CHOISIR, (1984), pp. 118-130.
- ROHRlich, R., BARUCH, E.H., éd., (1984) : *Women in Search of Utopia*, New York : Schocken Books.
- SARGENT, Lyman Tower, (1973) : « Women in Utopia », *Comparative Literature Studies*, 10, 4, pp. 302-316.
- SCHWARZER, Alice, (1984) : *Simone de Beauvoir aujourd'hui*, Paris : Mercure de France.
- SEABURY, Florence G., (1975) : « Stereotypes », in LYNN (1975), pp. 44-48.
- STEVEN, Paul, (1961) : *Éléments de morale sociale*, Paris & Tournai & Rome : Desclée.

GUY BOUCHARD

TSCHACHLER, Heinz, (1984): «Despotic Reason in Arcadia? Ernest Callenbach's Ecological Utopias», in *Science-Fiction Studies*, 11, 34, pp. 304-317.

VALESKA, Lucia, (1981): «The Future of Female Separatism», in QUEST, (1981), pp. 20-31.

VETTERLING-BRAGGIN, M., ELLISTON, F., ENGLISH, J., éd., (1983): *Feminism and Philosophy*, Totowa (N.J.): Littlefield, Adams & Co.

WATERS, Mary-Alice, (1975): «Are Feminism and Socialism Related?» in JENNESS, (1975), pp. 18-26.