

---

# La métaphore androcentrique de la culture<sup>1</sup>

---

Guy Bouchard, professeur  
Faculté de philosophie  
Université Laval

*Gustav Mahler à sa future épouse:  
« Tu n'as désormais qu'une seule profession – me rendre heureux!  
Me comprends-tu, Alma? Je sais bien que tu dois être heureuse  
(grâce à moi) pour pouvoir me rendre heureux. Mais les rôles dans  
ce spectacle qui pourrait devenir une comédie aussi bien qu'une  
tragédie (ni l'un ni l'autre ne serait juste) doivent être bien distri-  
bués. Et celui du « compositeur », de celui qui « travaille », m'in-  
combe. En es-tu satisfaite? J'exige beaucoup, beaucoup.  
Je puis et je dois le faire, car je sais ce que j'ai à donner  
et ce que je donnerai.*

Françoise XENAKIS,  
*Zut, on a encore oublié madame Freud...*

La culture, ce que nous considérons comme la culture, est une métaphore.

La culture considérée dans une perspective sémiotique<sup>2</sup>. Définie, à la manière de Lévi-Strauss, comme un ensemble de systèmes de communication. Ou, selon les termes de Lotman: « L'information

---

1. Texte produit dans le cadre d'une recherche subventionnée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et consacrée à la « Philosophie hétéropolitique du féminisme ».

2. Sur cette conception sémiotique de la culture, voir Benveniste (1968: 30, 43-44), Cassirer (1972: 18-21, 1975: 41-45, 58, 309, 317), Guiraud (1971: 27), Lévi-Strauss (1958: 81, 95-97, 326-327, 389, 403-404) et Lotman (1973).

colligée et non héréditaire accumulée, préservée et transmise par les différents groupes de la société humaine<sup>3</sup>.» La culture en tant qu'elle englobe des sous-ensembles comme l'art, le mythe, la religion, la science, etc.

L'art, le mythe, la science, la religion: des métaphores, donc.

Pour comprendre comment la culture et ses diverses manifestations constituent des métaphores androcentriques, il nous faudra machiner une théorie du trope de la ressemblance, puis ourdir les liens entre celui-ci et certains discours féministes. Et pour déplacer ces métaphores androcentriques, il nous faudra recourir à une forme d'art qui relève elle aussi d'un certain transport: l'utopie.

## ESQUISSE D'UNE THÉORIE DE LA MÉTAPHORE

Dans *La poétique*, Aristote déclare que la métaphore est « le transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre, transport du genre à l'espèce, ou de l'espèce au genre, ou de l'espèce à l'espèce ou d'après le rapport d'analogie » (1961 : 1457 b 6-9). Paul Ricœur (1975 : 13-61) attribue à cette définition quatre caractéristiques : a) la métaphore est rattachée au nom, au détriment de la phrase et du discours ; b) elle est définie par le mouvement, c'est-à-dire par une autre métaphore ; c) en tant que transposition d'un nom étranger désignant une autre chose, elle constitue un écart par rapport au langage courant, un emprunt, une substitution ; d) elle comporte quatre espèces, et chacune transgresse la structure logique du langage. Ce dernier trait permet à Ricœur de souligner qu'il faut

considérer en toute métaphore non seulement *le mot ou le nom unique*, dont le sens est déplacé, mais *la paire de termes*, ou la paire de rapports, entre lesquels la transposition opère : *du genre à l'espèce, de l'espèce au genre, de l'espèce à l'espèce, du deuxième terme au quatrième terme d'un rapport de proportionnalité et réciproquement*. Cette remarque porte loin : comme le diront les auteurs anglo-saxons, il faut toujours deux idées pour faire une métaphore. S'il y a toujours quelque méprise dans la métaphore, si l'on y prend une chose pour

---

3. C'est nous qui avons traduit la définition de Lotman, comme d'ailleurs tous les extraits d'ouvrages de langue anglaise cités dans le texte.

une autre, par une sorte d'erreur calculée, le phénomène est d'essence discursive. Pour affecter un mot seul, la métaphore doit déranger un réseau par le moyen d'une attribution aberrante (1975: 31).

Aristote, mais aussi toute la rhétorique classique et le structuralisme contemporain servent à Ricoeur de repoussoir pour mettre en place une théorie non plus de la métaphore-mot, mais de la métaphore-énoncé. Au lieu de se réduire à un phénomène sémiotique, c'est-à-dire à un accident de la dénomination jouant de l'écart et de la substitution pour produire une information nulle, un simple colifichet verbal, la métaphore vive, telle que la conçoivent par exemple Richards (1965), Black (1962, 1979) et Beardsley (1958, 1962), serait plutôt un énoncé comportant une prédication impertinente faisant appel à une nouvelle pertinence fondée sur une ressemblance transcatégorielle.

Morte, la métaphore-mot? Et vive, la métaphore-énoncé? L'opposition est trop tranchée, voire artificielle. Ricoeur prétend que la définition aristotélicienne rattache la métaphore au nom et que celui-ci jouit d'une position privilégiée:

Finally, la théorie explicite de la *lexis*, par son analyse en parties, vise à isoler, non le noyau sémantique éventuellement commun à plusieurs de ces parties, mais ces parties elles-mêmes et, parmi elles, une partie cardinale. Le nom a la fonction-pivot (1975: 23).

En montrant que le nom occupe dans l'énumération des parties de la *lexis* une position privilégiée, Ricoeur tente d'établir qu'Aristote pratique une analyse de type linguistique en unités inférieures ou tout au plus égales à la phrase, et ce au détriment du discours. Thèse pour le moins problématique. Dans « La mythologie blanche », Derrida avait au moins pris la précaution de lier la métaphore non pas au nom, mais au « nominalisable », c'est-à-dire à l'unité de langage dotée de sens, puisque *La poétique* donne aussi des exemples de métaphores verbales: « la métaphore serait un transport de catégories et non de sycatégorèmes *en tant que tels* » (1971: 21). Relisons en effet le texte d'Aristote:

L'élocution se ramène toute entière aux parties suivantes : la lettre, la syllabe, la conjonction, l'article, le nom, le verbe, le cas, la locution.

La lettre est un son indivisible, non pas n'importe lequel mais celui qui de sa nature entre dans la formation d'un son composé [...]

La syllabe est un son dépourvu de signification, composé d'une muette et d'une lettre qui a un son [...]

Le nom est un composé de sons significatif, sans idée de temps, et dont aucune partie n'est significative par elle-même [...]

Le verbe est un composé de sons significatif, avec idée de temps, et dont aucune partie n'est significative par elle-même [...]

La locution est un composé de sons significatif dont plusieurs parties ont un sens par elles-mêmes (car toutes les locutions ne se composent pas de verbes et de noms mais, par exemple dans la définition de l'homme, il peut y avoir locution sans verbe ; elle devra cependant toujours contenir une partie significative) (1961 : 1456 b 20-1457 a 30).

Une reconstruction générative de ce texte, délesté de la conjonction, de l'article et du cas pour ne pas alourdir la démonstration, ne peut engendrer le pseudo-privilege du nom (figure 1).

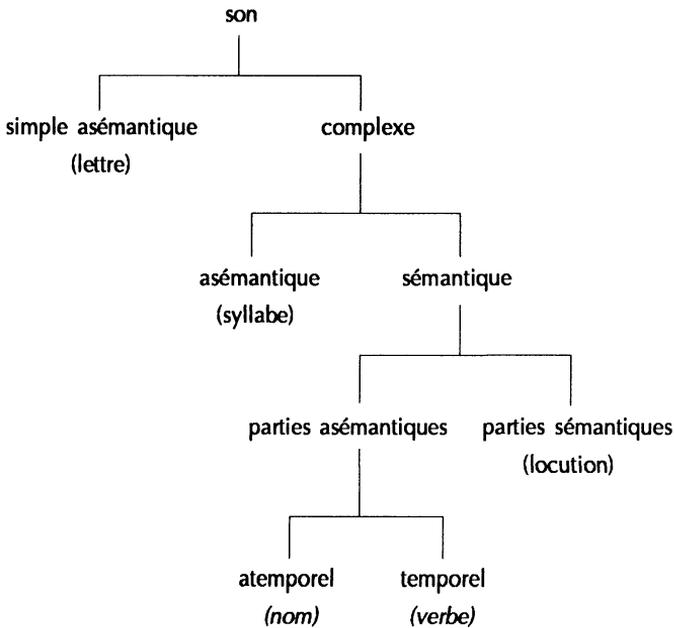
Comme on peut le constater, le nom, le verbe et la locution, qui correspond au syntagme saussurien, sont conjointement produits par le faisceau des traits « son-complexe-sémantique ». Le nom et le verbe s'opposent simultanément à la locution en vertu du trait « présence ou absence de parties sémantiques ». Impossible, dès lors, de suivre Ricœur lorsqu'il affirme :

Mais, même dans l'interprétation la plus extensive, le son complexe doté de signification désignerait tout au plus le mot, non la phrase. Ce noyau commun au nom et à autre chose que le nom ne peut en effet désigner spécifiquement l'unité de sens de l'énoncé, puisque le *logos* couvre la composition de noms, ou définition, aussi bien que la composition du verbe et du nom, ou phrase (1975: 23).

Or la différence entre définition et phrase tient à l'absence ou à la présence du verbe dans la locution ; elle ne touche pas leur commun statut de « son-complexe-sémantique ».

Dans l'énumération des parties de la lexis, le nom n'a donc aucun privilège. Et il est inexact de prétendre que cette énumération place le discours à l'écart. Dans sa tentative de restreindre la conception aristotélicienne à une portée infradiscursive, Ricœur prétend que la

FIGURE 1



locution est soit un nom, soit une phrase, ce qui lui permet d'ajouter que « c'est une combinaison de locutions qui constitue l'unité d'une œuvre, par exemple *L'Illiade*; il faut donc ajouter une théorie du discours à une théorie du mot » (1975 : 22). Addition inutile, parce que la conception aristotélicienne est déjà discursive. *L'Illiade*, en effet, n'est pas composée de locutions, elle est une locution, et donc un discours. La fin du texte que nous venons de citer l'affirme expressément :

La locution peut être une de deux manières, en désignant une seule chose ou en étant composée de plusieurs parties liées ensemble ; c'est ainsi que *L'Illiade* est une par la liaison de ses parties et la définition de l'homme l'est parce qu'elle désigne une seule chose.

Il n'y a pas de solution de continuité entre les éléments et ce qu'engendre leur combinaison. Et de même que définir le nom en lui-même n'implique pas qu'il fonctionne effectivement seul, indépendamment du discours, de même rattacher la métaphore au mot

n'implique pas que celui-ci soit métaphorique, indépendamment de son emploi dans la phrase. Quand Ricœur, à propos des quatre espèces de métaphore, souligne qu'il ne s'agit pas de considérer seulement le mot dont le sens est déplacé, mais aussi la paire de termes ou de rapports entre lesquels s'opère la transposition, et qu'il rapproche cette interprétation de l'affirmation des auteurs anglo-saxons selon laquelle il faut toujours deux idées pour faire une métaphore, il reprend à son actif ce qu'énonçait déjà expressément la définition aristotélicienne. Celle-ci, en effet, ne dit pas que la métaphore est un « nom », mais le transport à une chose d'un « nom » qui en désigne une autre : il faut non seulement deux idées pour faire une métaphore, mais aussi au moins un « nom ». Et cette transposition ne s'opère pas dans la langue, au sens saussurien du terme, mais dans une phrase concrète, comme en témoigne déjà le tout premier exemple d'Aristote : « voici mon navire *arrêté* ».

La théorie de la métaphore-mot ne s'oppose donc pas autant qu'on pourrait le croire à celle de la métaphore-énoncé, et il n'est pas nécessaire d'attendre les auteurs anglo-saxons du XX<sup>e</sup> siècle pour découvrir que la métaphore a lieu *dans* la phrase. Au lieu de creuser une opposition entre les théories anciennes et contemporaines de la métaphore, n'y aurait-il pas lieu, dès lors, de les considérer comme complémentaires ? Qui met d'abord l'accent sur le mot en relation avec une autre expression qu'il remplace admet pourtant que cette substitution a lieu dans l'énoncé. Qui attire l'attention sur l'énoncé reconnaît pourtant que ce sont certains mots qui sont employés métaphoriquement, des mots qu'il faut mettre en rapport avec d'autres sens associés.

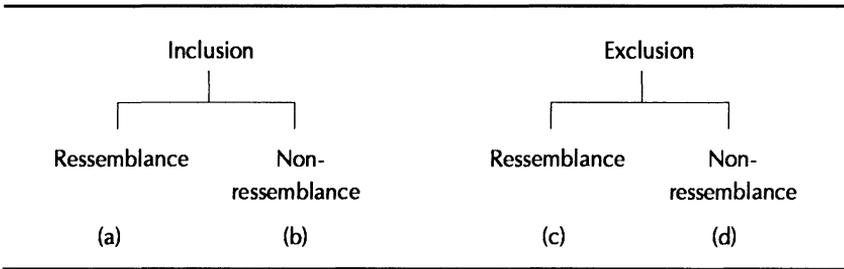
Si l'on examine dans cette perspective (Bouchard, 1984 : chap. 2) un échantillon de 24 conceptions de la métaphore, depuis celle d'Aristote jusqu'à celle de Ricœur, en passant par celles de Cicéron, Blair, Fontanier, Richards et Todorov, on découvrira que ces conceptions, pour distinguer la métaphore des tropes ou métrasèmes apparentés, utilisent une double opposition : entre ressemblance et non-ressemblance, d'une part, entre inclusion et exclusion<sup>4</sup>, d'autre part.

---

4. Ou contiguïté.

Or, si l'on admet que les termes de ces oppositions s'excluent mutuellement et ne fonctionnent jamais isolément, l'on obtient quatre cas pertinents qui constituent le noyau de toute théorie des tropes proprement dits (figure 2).

FIGURE 2



Au premier cas (a) correspondent les métaphores du genre à l'espèce ou de l'espèce au genre, qui sont en fait des métaphores-synecdoques; au second (b), les synecdoques; au troisième (c), les métaphores de l'espèce à l'espèce ou selon l'analogie; et au quatrième (d), les métonymies<sup>5</sup>. Que cette démarche nous permette ainsi de retrouver les quatre types de métaphore répertoriés par Aristote constitue un bon indice de leur pertinence. Et cela nous fournit un instrument formel permettant de débrouiller les rapports entre les hommes, les femmes et la culture.

## LA MÉTAPHORISATION DE LA CULTURE

La culture, ce que nous considérons comme la culture, de même que l'art, le mythe, la science et la religion sont des métaphores. Des métaphores androcentriques. Parce que l'espèce y usurpe la place du genre. De sorte que nous habitons une androculture. Mais comme celle-ci n'est pas perçue ni thématisée comme telle par l'espèce dominante, c'est vers les textes féministes qu'il faut se tourner pour établir le fait de l'androculture, avant de déterminer ses causes et conséquences, et surtout les moyens qu'elle utilise pour assurer sa pérennité.

---

5. La formulation selon le genre et l'espèce n'est pas obligatoire; on s'accommoderait aussi bien des rapports entre classe englobante et classe englobée.

### « Les refoulées de la culture<sup>6</sup> »

Au tout début du siècle, Charlotte Perkins Gilman, l'une des principales figures de la première vague féministe américaine, publia un texte intitulé *The Man-Made World of our Androcentric Culture*<sup>7</sup>. Est masculin, selon Gilman (1971), ce qui appartient au mâle indépendamment de l'espèce, donc ce qui lui est propre, et est féminin ce qui appartient à la femelle indépendamment de l'espèce. L'humain, par contre, c'est ce qui appartient à l'espèce indépendamment du sexe, donc ce qui est commun aux femmes et aux hommes. Le travail de la femme en tant que femelle, c'est celui de la mère. Le travail de l'homme, c'est d'être père. Mais tout le reste – travail manuel, profession, science, art, gouvernement, loisirs, éducation, religion – est activité humaine. La culture androcentrique correspond dès lors à la monopolisation de toutes les activités humaines par un sexe qui décrète qu'elles sont le travail de l'homme et les gère comme tel :

Voici un être par nature combatif et ardent, et que la nature n'a pas conçu pour qu'il monopolise l'organisation de l'espèce. Il présume qu'il est non seulement le chef, mais le tout – l'humanité elle-même –, et il voit dans la femme, selon les termes de Grant Allen, « non seulement qu'elle n'est pas la race, mais qu'elle n'est même pas la moitié de la race, seulement une sous-espèce, adaptée aux seules fins de la reproduction ».

Ainsi apparaissait donc à Gilman notre culture au début du siècle. Mais qui, en dehors de certains cercles féministes, se souvient aujourd'hui d'elle? Théoricienne, elle était également romancière et nouvelliste. L'un de ses récits, « La chambre au papier peint », était assez remarquable pour se faufiler dans *L'Amérique fantastique de Poe* à

---

6. Extrait d'un passage d'Hélène Cixous (1975 : 41) : « Nous, les précoces, nous les refoulées de la culture, les belles bouches barrées de bâillons, pollen, haleines coupées, nous les labyrinthes, les échelles, les espaces foulés; les volées, – nous sommes « noires » et nous sommes belles. »

7. Publié pour la première fois en volume en 1911, l'ouvrage a d'abord paru par tranches dans *The Forerunner* en 1909. Sur la distinction entre « masculin », « féminin » et « humain », voir aussi Gilman (1904).

*Lovecraft*. Mais il est instructif d'examiner comment le responsable de l'anthologie, Jacques Finné, présente ce texte<sup>8</sup>:

Charlotte Perkins Gilman-Stetson serait à coup sûr tombée dans un oubli bien mérité si elle n'avait pas écrit un conte relevant du fantastique psychanalytique. Née à Hartford, elle s'est fait connaître avant tout par ses conférences économiques et sociales et, surtout, par ses théories féministes qui font d'elle une des premières « bas-bleus » de l'Amérique. Ses théories sur les droits de la femme, elle les divulgua au cours de plusieurs voyages en Europe. Ses œuvres principales, rapidement traduites en plusieurs langues, sont tombées dans le néant – *Women and Economics* constituerait son œuvre « scientifique » principale. Dans sa production littéraire, retenons un recueil de poèmes, *In this our World*, une autobiographie sublimée, *The Living of Charlotte Perkins Gilman*, et son célèbre *Yellow Wallpaper* paru en 1899 sous forme de plaquette. Qui comprendra cette incursion de suffragette dans le domaine fantastique? Il est vrai que le récit contient, en douce, presque en sourdine, une critique des maris – symbolisée par l'époux, égoïste et aveugle, de la protagoniste (1973: 301).

En fait, la nouvelle a été écrite en 1890 et fut publiée pour la première fois en 1892<sup>9</sup>. Mais une telle imprécision est le moindre défaut de cette présentation qui frise le dénigrement. Contentons-nous de souligner le recours à des expressions péjoratives comme « bas-bleus » et « suffragette » pour discréditer l'activité féministe de Gilman, la mise entre guillemets du qualificatif « scientifique » pour laisser entendre que l'œuvre principale de l'auteure ne mérite pas d'être prise au sérieux, et l'annihilation de l'ensemble de son travail théorique, dont les œuvres principales seraient « tombées dans le néant », leur auteure ne méritant, pour les avoir commises, qu'un « oubli bien mérité ». *The Man-Made World of our Androcentric Culture* venait pourtant d'être réédité en 1971. Or, le rapport entre ce texte théorique et la nouvelle « La chambre au papier peint » est évident. Condamnée au repos total, quotidiennement confinée dans sa chambre, l'héroïne finit par percevoir dans les dessins du papier peint une femme enfermée derrière des barreaux: elle s'identifie à cette femme et devient folle. Mais la folie est pour elle le seul moyen d'échapper

---

8. Le même exemple est analysé en détail dans Pelletier (1989).

9. Voir Hill (1980: 150) et Lane (1980: XII). Hill décrit les fondements autobiographiques de ce récit.

à la prison des rôles traditionnels. Et si l'on ajoute que l'héroïne écrit son journal en cachette parce que le psychiatre qui l'a soignée lui a interdit, avec la complicité de son mari, médecin, toute activité intellectuelle, il faut bien admettre que cette nouvelle ne saurait se réduire à une « douce » critique des maris et qu'elle illustre au contraire, de façon dramatique, le sort des femmes auxquelles on interdit l'accès à la culture.

Que la monopolisation de la culture par l'homme ne soit pas un simple fantasme de Charlotte Perkins Gilman, ni un phénomène transitoire limité aux États-Unis du tournant du XX<sup>e</sup> siècle, on peut s'en convaincre en écoutant les féministes contemporaines :

Le maître pouvait tolérer bien des réformes dans l'esclavage, mais aucune qui menaçât son rôle essentiel de maître. Les femmes l'ont toujours su, et comme « homme » et « société » sont en effet synonymes, elles ont eu peur de les affronter (Atkinson, 1975: 63).

Les femmes ont été exclues de toute contribution à l'art, à la philosophie et à la science de toutes les cultures nationales. Ces choses sont sous l'autorité rigide des hommes. La culture masculine, qui est la culture dominante de toute nation, qui est, autrement dit, synonyme de culture nationale, ne peut accepter une vision féminine des choses exprimée par les femmes écrivaines, artistes et philosophes (Burriss, 1971: 111).

Dans toute activité, dans toute pensée, dans toute parole, il y a un piège. L'histoire est histoire des hommes et les femmes n'y prennent place que dans la perspective qu'ils ont ouverte. L'accès au savoir considéré comme une conquête est aussi, pour une femme, épaississement du voile qui la sépare d'elle-même, le langage de l'universel étant toujours tenu d'un certain point de vue qui n'est pas le sien. La vérité augmente son erreur (Collin, 1987: 108).

Tout ce qui subsiste de l'autorité surnaturelle, de la Divinité, son ministère, ainsi que l'éthique et les valeurs, la philosophie et les arts de notre culture – sa civilisation même – est de fabrication masculine (Millett, 1983: 39).

L'univers d'idées, d'images et de thèmes – les modes symboliques qui sont monnaie courante de la pensée – a été soit produit par les hommes, soit dominé par eux. Lorsque l'expérience et le travail des femmes y sont entrés, ce fut selon les conditions décrétées par les hommes et parce que cela était approuvé par les hommes. Voilà

*pourquoi les femmes n'ont pas eu d'histoire écrite, si ce n'est récemment, ni quelque part dans la fabrication des idées religieuses, pas de philosophie politique, pas de représentation de la société selon leur point de vue, pas de tradition poétique, pas de tradition en art [...] Par suite, les perspectives, préoccupations et intérêts d'un seul sexe et d'une seule classe sont représentés comme étant généraux. Un sexe et une classe seulement sont engagés directement et activement dans la production, la discussion et l'avancement des idées, dans la création de l'art, dans la formation des théories médicales et psychologiques, dans l'élaboration des lois et principes politiques, des valeurs et objectifs éducatifs (Smith, 1978 : 282).*

Pendant des siècles, l'art, la science et la philosophie, dont les produits constituent ce qu'on a appelé la culture, ont été presque exclusivement une chasse gardée masculine. Pourtant, on entend encore aujourd'hui des chercheuses, des artistes et des philosophes nous dire que l'art, la science et la philosophie n'ont pas de sexe. Si à un niveau abstrait et idéal, les espaces culturels n'ont pas de sexe, à un niveau historique et concret, ils expriment l'angle de vision masculine (Zavalloni, 1987a : 7).

Autrement dit, sur un plan historique et concret, l'androculture se substitue à la culture asexuée, l'espèce masculine au genre humain. Or ce qui vaut pour la culture en tant que telle s'applique à chacune de ses composantes. À propos de l'histoire, par exemple, Michèle Jean écrit :

*Le champ du savoir historique appartient encore largement au savoir patriarcal qui y a instauré ses règles du jeu [...] L'Histoire, dans sa conception et sa production, a été dominée par les hommes, et les bâtisseurs de ce savoir sont des hommes. Cléo, muse de l'Histoire, y a longtemps été la seule femme présente! (1987 : 87).*

Un exemple de cette absence des femmes, non seulement en tant que rédactrices de l'Histoire, mais aussi en tant que son sujet, nous est fourni par Ti-Grace Atkinson (1975 : 57) qui présente le féminisme radical comme une réponse à l'absence ne serait-ce que d'une ébauche d'analyse féministe de la persécution des femmes, comme si Charlotte Perkins Gilman n'avait pas proposé une telle analyse, en dénonçant, entre autres, la monopolisation de l'histoire par l'homme (1971 : 13), et avant elle Mary Woolstonecraft, et avant elle... Mais nous reviendrons sur la fonction de cette occultation du passé.

Du côté de la science, Luce Irigaray (1982: 963, 967-969, 1978: 499) stigmatise la non-neutralité scientifique de disciplines comme la psychanalyse, l'économie, la linguistique, la biologie, les mathématiques, la logique et même la physique; elle accuse en particulier la psychanalyse, « théorie de la sexualité », de méconnaître « les déterminations sexuelles de sa théorie », et demande ironiquement: « Une femme qui fait de la science est-elle un homme à part entière? Une aberration génétique? Un monstre? Un humain bisexué? Une femme soumise, insoumise? Ou?? »

Andrée Michel (1987) dénonce les mythes, préjugés et stéréotypes sexistes dans les sciences humaines et sociales, en particulier l'histoire, la psychologie et la psychanalyse, la sociologie et l'économie. Dans la même veine, Dorothy Smith (1978: 293-294) avait aussi souligné les distorsions introduites par la perspective masculine en anthropologie, en sociologie, dans les études littéraires, en psychologie, dans les recherches en éducation et en philosophie, ces dernières, en particulier, tenant pour acquises l'expérience et les préoccupations masculines et considérant les modes d'être masculins comme normatifs. Un exemple concret de cette mystification est décrit par Louky Bersianik:

J'ai donné dans *L'Euguélonne* un exemple frappant de ce phénomène. Il s'agissait d'un article ethnographique – donc relevant des sciences dites « humaines » – sur les « hommes » d'une contrée esquimaude. Déjà, au départ, l'emploi du mot « hommes » installait l'incertitude quant à savoir si on allait parler d'« hommes » seulement ou d'hommes et de femmes... On employa alors le mot « esquimaux », mais comme il était au masculin pluriel, la confusion était entretenue. Dans cet article, les traits des « esquimaux » étaient décrits ainsi que leurs particularités; leur histoire y était racontée, leurs ancêtres, leurs rites, leurs coutumes, leurs mythes, tout ce qui les concernait y était consigné, soigneusement répertorié. Chacun de ces sujets d'étude était coiffé d'un sous-titre en caractères gras. Le dernier sous-titre était ainsi rédigé: ET LEURS FEMMES. Ce qui indiquait clairement que les « hommes de cette contrée », c'est-à-dire les « esquimaux » dont il était question, étaient des mâles et que les femmes esquimaudes n'avaient ni ancêtres, ni histoire, ni coutumes, ni traditions, bref, qu'elles étaient dépouillées de toute leur dimension historique par la seule magie des mots!!! (1984: 223).

En philosophie, l'universel, selon Luce Irigaray, est « un particulier propre à l'homme » (1978 : 496), donc une partie, encore une fois, qui se prend pour le tout :

Un sujet *sexué* imposant ses impératifs comme universellement valables et seuls susceptibles de définir les formes de la raison, de la pensée, du sens et des échanges en général. Reconduction encore et toujours à la même logique, à la seule logique : celle de l'Un, du Même. Du Même de l'Un.

En art, comme le soulignent Albistur et Armogathe, « analyser les problèmes de la création féminine, c'est d'abord reconnaître que, de tout temps, l'existence d'un art proprement féminin a été occultée par les hommes » (1978 : 683), qui se sont désintéressés, par exemple, du tissage, de la peinture sur matériau utilitaire, de la décoration d'intérieurs, de la poterie, etc. Et en littérature, Hélène Cixous (1975 : 39, 42) souligne que les femmes ont été éloignées de l'écriture « aussi violemment qu'elles l'ont été de leurs corps » :

L'écriture a été jusqu'à présent, de façon beaucoup plus étendue, répressive, qu'on le soupçonne ou qu'on l'avoue, gérée par une économie libidinale et culturelle – donc politique, typiquement masculine –, un lieu où s'est reproduit plus ou moins consciemment, et de façon redoutable car souvent occulté, ou paré des charmes mystifiants de la fiction, le refoulement de la femme ; un lieu qui a charrié grossièrement tous les signes de l'opposition sexuelle (et non de la différence) et où la femme n'a jamais eu sa parole, ceci étant d'autant plus grave et impardonnable que justement l'écriture *est la possibilité même du changement*, l'espace d'où peut s'élancer une pensée subversive, le mouvement avant-coureur d'une transformation des structures sociales et culturelles.

Qu'une telle transformation fasse même l'objet d'un type précis d'écriture, en l'occurrence l'utopie, nous aurons l'occasion d'y revenir dans la dernière partie de ce texte. Mais il nous faut au préalable établir les causes et conséquences de la monopolisation de la culture par les hommes, puis examiner les moyens par lesquels ces derniers exercent leur emprise.

## Les causes et conséquences de l'androculture

Que la culture dans son ensemble et ses principaux secteurs en particulier relèvent d'une mainmise de l'espèce sur le genre, il fallait, pour s'en convaincre, en réitérer l'affirmation. Cette mainmise signifie moins l'inexistence de toute culture féminine que son refoulement. Burris (1971), par exemple, pose qu'une culture se distingue d'une autre par ses habitudes et ses habiletés, par son art et ses concepts, par ses institutions. Or les habitudes des femmes, c'est-à-dire leurs activités quotidiennes, diffèrent de celles des hommes qui, en échappant aux tâches domestiques, ne passent pas comme elles la majorité de leur temps avec des enfants et d'autres femmes. Liées à ces activités domestiques, ou à des emplois dits « féminins » si elles travaillent à l'extérieur du foyer, les habiletés des femmes diffèrent de celles des hommes. Sur le plan des arts et des concepts, les femmes, en général, ont toujours été exclues de la production philosophique, scientifique et artistique. Leur position dans la société entraîne une vision du monde particulière; plus subjective et personnelle que celle des hommes, plus fataliste et passive, cette vision du monde relève d'une éthique servile du sacrifice de soi. Quant aux institutions d'une culture – la famille, la religion, le gouvernement, l'armée et l'économie –, les femmes, sauf quelques exceptions qui servent d'alibis, ne participent pas aux unes et ont un rapport particulier avec les autres, à savoir la famille et le travail extérieur réservé à leur caste. Ce sont les hommes qui définissent et dirigent ces institutions. S'il existe bien une culture féminine, elle est subordonnée au règne impérialiste de l'androculture sur le monde entier: « Sous la surface de chaque culture nationale, ethnique ou raciale, il y a le schisme des deux cultures primaires du monde – la culture féminine et la culture masculine » (Burris, 1971: 112). Et partout la répression de la culture féminine ne diffère que quantitativement, la réalité sous-jacente étant fondamentalement la même: le déni de l'autodétermination des femmes.

Ce déni, qui constitue l'essence même du patriarcat, est la cause première de la domination de l'androculture. Cette thèse est celle du

féminisme radical. La domination sexuelle<sup>10</sup>, écrit Kate Millett (1983 : 39), est l'idéologie la plus répandue dans notre culture et elle lui fournit son concept de puissance le plus fondamental, car notre société, comme toutes les autres civilisations connues, est patriarcale, et toutes les avenues conduisant au pouvoir, y inclus la force coercitive de la police, sont gardées par les hommes. Selon Ti-Grace Atkinson (1975 : 57-58), les femmes forment une classe politique caractérisée par quatre traits : a) la classe des femmes, c'est-à-dire le rôle féminin, est la plus grande classe politique de l'histoire ; b) l'oppression de la classe des femmes est historiquement stable et géographiquement similaire ; c) la classe politique des femmes est généralement considérée comme la première classe politique de l'histoire, de sorte que l'oppression des femmes constitue le socle sur lequel se sont érigées toutes les cultures connues ; d) la classe des femmes a été dispersée dans le temps et détruite plus encore par les systèmes de classes ultérieurs : chronologiques, familiaux, religieux, sociaux, économiques. Shulamith Firestone (1972 : 19-20) lie cette oppression originelle à la biologie féminine, au fait qu'hommes et femmes sont créés différents et dotés de privilèges inégaux engendrant une inégalité naturelle dans la répartition du travail au sein de la famille biologique : avant l'avènement de la limitation des naissances, la femme, qui était à la merci de sa conformation biologique, dépendait de l'homme pour survivre, et ses rapports avec les enfants étaient plus étroits que ceux de l'homme.

Indépendamment de la valeur de cette explication biologique, avec laquelle toutes les féministes ne sont pas d'accord, et nonobstant les débats sur l'existence d'un matriarcat primitif, le fait fondamental demeure la domination de la classe des femmes par celle des hommes, cette forme particulière d'esclavage que Colette Guillaumin (1978a, 1978b) appelle le « sexage ». Quelles en sont les conséquences ? Charlotte Perkins Gilman (1971) a relevé systématiquement les effets sur la famille, dont le but est de donner des soins aux enfants,

---

10. L'adjectif « sexual », par opposition à « sexuel », renvoie à la différence entre les sexes sans faire référence à la sexualité en tant que telle. L'identité sexuelle (*gender*, disent les anglophones) correspond à la personnalité « masculine », « féminine » ou « androgyne ». Et la sexualisation est le processus d'acquisition d'une telle identité.

mais que l'homme a détournée pour la mettre à son service, sur la santé et la beauté, l'art et la littérature, les jeux et le sport, l'éthique et la religion, l'éducation<sup>11</sup>, la « bonne société » et la mode, les lois et le gouvernement, le système pénal, la politique et la guerre, l'industrie et l'économie. Tenons-nous-en, à titre d'exemple, aux déformations de l'art et de la littérature.

Qu'il n'y ait pas de grands artistes féminins, c'est là, souligne Gilman, une constatation, parfois même une accusation, fréquente. Si vous mentionnez le nom d'une ou deux artistes, on vous dira que leurs œuvres ne sont pas vraiment supérieures ou qu'il s'agit d'exceptions confirmant la règle. Ce sont pourtant les femmes qui ont été à l'origine des arts primitifs liés à l'industrie. L'art professionnel n'est apparu que plus tard, à une époque où les femmes étaient devenues esclaves des hommes, et elles en ont été exclues. Or, en se réservant un droit exclusif sur les fonctions sociales, l'homme a conféré à ses réalisations artistiques les avantages et inconvénients de sa masculinité, caractérisée par le désir, le goût du combat et l'expression de soi, alors que le masculin et le féminin n'ont pas de place dans l'art, qui est une activité humaine. Le véritable artiste transcende son sexe et exprime ce qui est humain. Plus de cinquante ans après Gilman, Shulamith Firestone (1972: 210) écrira que les grands artistes sont mentalement androgynes.

La littérature est elle aussi essentiellement masculine, et encore une fois sur le mode du détournement du genre par l'espèce: « Les hommes ayant été assimilés à l'humanité, et les femmes à quelque chose de secondaire, [...] tout ce que les hommes faisaient ou disaient était humain – et à ne pas critiquer » (Gilman, 1971: 89).

L'exclusivité du point de vue masculin a pourtant défiguré la littérature, qui est l'art le plus approprié à l'expression de la vie humaine. Le domaine de la fiction tourne tout entier autour de l'histoire d'amour et de l'histoire d'aventures, qui correspondent à deux ca-

---

11. « Être une femme, c'était être ignorante, non éduquée; être sage et éduqué, c'était être un homme. Visiblement, les femmes n'étaient pas des hommes; par conséquent, elles ne pouvaient pas être éduquées et ne devaient pas vouloir l'être » (Gilman, 1971: 146).

ractéristiques masculines : le désir et le combat, l'amour et la guerre. Mais l'amour, dans ces récits, c'est celui de l'homme pour la femme et non, par exemple, l'amour maternel. Dans la culture androcentrique, la fiction ne donne pas une image vraie de la vie des femmes, elle s'occupe très peu de la vie humaine en tant que telle et reflète de façon disproportionnée la vie des hommes. Plus d'un demi-siècle après Gilman, Joanna Russ (1972) signalera à son tour que, dans une culture patriarcale, les types d'intrigue dont peuvent disposer les écrivains et écrivaines reflètent presque tous la culture masculine. Il suffit, dira-t-elle, de remplacer le sexe des personnages d'un récit pour que celui-ci devienne étrange, comique, irréalisable. Par exemple :

- 1) Deux jeunes femmes se battent pour conquérir la suprématie de l'Ouest américain qu'on a nouvellement découvert.
- 2) Une jeune fille du Minnesota atteint sa féminité en tuant un ours.
- [...]
- 6) Alexandra la Grande.
- 7) Un jeune homme qui place sottement la réussite en affaires au-dessus de son accomplissement personnel perd sa masculinité et devient finalement un eunuque névrosé et solitaire.

De même, Margaret Atwood (1976, 1985) dénoncera les préjugés sexistes qui hantent les comptes rendus de livres écrits par des femmes et déplorera l'absence d'un vocabulaire critique adéquat permettant de traiter les structures verbales comme telles plutôt que comme des entités biologiques sexuées.

Fondée sur le pouvoir patriarcal, l'androculture confère ainsi une portée universelle à ses réalisations, alors que celles-ci sont le produit d'un seul sexe et en reflètent les préoccupations. Mais comment cette situation a-t-elle pu perdurer ?

### Les tactiques de l'androculture

Si je dis « Voici l'homme ! », vous ne vous attendez pas à voir surgir une femme<sup>12</sup>. Le mot « homme », pourtant, est censé désigner

---

12. Nous empruntons, en l'adaptant, cet exemple à Louky Bersianik (1984).

l'humanité en général, et non seulement le mâle de la race humaine, mais cet exemple montre bien la monopolisation de l'humanité par l'homme : l'espèce, encore une fois, qui se fait passer pour le genre. Selon les termes de Michèle Causse<sup>13</sup> :

La dichotomie de l'espèce a été posée et réitérée par un genre, le masculin, qui a décidé, à lui seul, de représenter et de qualifier l'humain. À cause de lui, les deux pôles masculin et féminin ne sont pas symétriques. L'Homme subsume la femme par un tour de passe-passe sémantique. Une moitié de l'humanité a volé son humanité à l'autre moitié. Une volonté de pouvoir a débouché sur une annihilation, de sorte qu'en vérité et paradoxalement, il ne reste plus qu'un genre, le féminin : le masculin étant le général, le normal et donc la norme (1987 : 149).

L'ambiguïté du mot « homme » n'est que l'un des symptômes du caractère sexiste du langage, mais c'est le symbole par excellence de l'usurpation de l'humanité par l'homme. Si celui-ci, c'est-à-dire l'être humain biologiquement mâle, représente l'humanité, alors la femme, comme le soulignait Gilman (1971 : 13-14), devient une créature étrange et diverse en désaccord avec l'ordre des choses ; elle est, pour reprendre la terminologie de Simone de Beauvoir (1968) dans *Le deuxième sexe*, l'Autre. Mais l'Autre de l'homme, l'Autre de l'humanité, qui est-ce ? Si les standards de l'homme deviennent les standards humains, écrit Dale Spender (1988 : 12), considérer les femmes comme différentes, c'est montrer combien elles sont « inhumaines ».

Si la forme caractéristique de l'oppression des femmes est leur appropriation, en tant que classe, par les hommes, l'idée de nature est, selon Colette Guillaumin (1978a, 1978b), l'expression idéologique de cette appropriation. Comme le souligne également Andrée Michel, « les femmes, frappées d'incapacité dans tous les domaines par la nouvelle bourgeoisie », ont aussi été interdites d'entrée dans les universités, « ces temples du savoir où allait se concocter, dans une complicité feutrée, le discours des détenteurs du savoir sur la « nature » des femmes, un discours destiné bien évidemment à justifier leur situation d'oppression » (1987 : 75-76). Les femmes ont été spoliées de

---

13. Soulignons que la dénonciation de l'ambiguïté du mot « homme » est très fréquente dans la littérature féministe. Voir Bouchard (1990).

leur humanité : c'est ce que Ti-Grace Atkinson appelle le « cannibalisme métaphysique » (1975 : 73-79), et Michèle Causse, la « gynophagie » (1987 : 149). Quel que soit son nom, cette manœuvre a un but précis : ramener les femmes à leur sexe, les réduire à leur fonction biologique, elle-même transformée en mission, voire en destin.

L'un des moyens les plus puissants pour réaliser cette réduction, c'est la sexualisation, c'est-à-dire le processus d'acquisition d'une identité « masculine » ou « féminine ». Comme le souligne Kate Millett (1983 : 39-40), les méthodes patriarcales veillent à ce que la personnalité humaine se forme selon des lignes stéréotypées définies par les catégories sexuelles de la « masculinité » et de la « féminité », qui se fondent en fait sur les besoins et valeurs du groupe dominant et sont dictées par ce que ses membres chérissent en eux-mêmes et trouvent commode chez leurs subalternes : agressivité, intelligence, force et efficacité chez le mâle ; passivité, ignorance, docilité, « vertu » et inefficacité chez la femelle. À ces tempéraments distincts correspond, sur le plan comportemental, un code de gestes et d'attitudes qui diffère selon le sexe. C'est ainsi que le travail domestique et le soin des enfants échoient aux femmes, les hommes accaparant tout le reste de la sphère des réalisations, ambitions et intérêts humains. Le rôle limité attribué à la femme tend ainsi, toujours selon Millett, à la maintenir au niveau de l'expérience biologique, tandis que toutes les activités spécifiquement humaines sont réservées à l'homme.

Un autre moyen de maintenir les femmes à « leur » place, c'est la violence exercée contre elles. Pour Colette Guillaumin (1978a, 1978b), le viol doit être interprété comme un signe de l'appropriation collective des femmes par les hommes : toute femme qui ne s'assure pas, par le mariage, la « protection » d'un homme devient une proie possible pour les autres hommes. Dans *Gyn/Ecology*, Mary Daly (1978) examine cinq rites de massacre des femmes : l'obligation pour les veuves indiennes, souvent mariées très jeunes à des vieillards, de se laisser brûler vives ; la torture infligée aux Chinoises en leur bandant les pieds ; les mutilations des organes génitaux chez les Africaines ; la chasse aux sorcières en Europe, qui a exterminé des centaines de milliers, voire des millions de femmes dont le principal tort était de ne pas accepter l'autorité patriarcale cautionnée par l'Église ; et la gynécologie américaine. Daly n'hésite pas à parler de « gynocide » et

à déclarer que la culture masculine est en train de s'autodétruire, éliminant avec elle toutes les formes de vie sensible :

Le fait est que nous vivons dans une société profondément antiféminine, une « civilisation » misogyne dans laquelle les hommes, collectivement, font des femmes leurs victimes, [les] attaquent comme personnifications de leurs propres craintes paranoïaques, comme constituant l'Ennemi. Dans cette société, ce sont les hommes qui violent, qui sapent l'énergie des femmes, qui dénie[n]t aux femmes le pouvoir économique et politique (1978: 29).

À la crainte perpétuelle de la violence s'ajoute l'image négative des femmes que la culture projette. À ce sujet, Marisa Zavalloni écrit :

Dans la mesure où la culture est historiquement un monopole masculin, il n'est pas surprenant qu'elle inscrive comme réalité les produits externalisés de mécanismes identitaires masculins.

Dans ce contexte, les femmes qui occupent dans la psyché masculine, structurée à travers des oppositions binaires, le lieu d'*alter*, renvoient naturellement à tout ce qui est négatif. Si les hommes sont intelligents, les femmes sont stupides.

L'opposition supériorité masculine/infériorité féminine est une donnée élémentaire de la psyché masculine, qui s'est objectivée comme discours (1987b: 23).

L'auteure ajoute que dans la culture patriarcale, où le discours et l'écriture ont été monopolisés par les hommes, les héros culturels ne pouvaient être construits qu'à partir d'un générique sexual masculin. Marie-José Chombart de Lauwe (1987) a étudié dans cette perspective comment les enfants intériorisent des modèles féminins infériorisants.

Or ces modèles, et en fait l'ensemble de l'androculture, s'édifient en vampirisant l'énergie émotionnelle des femmes. Telle est du moins la thèse de Shulamith Firestone :

Les hommes pensent, écrivent, créent parce que les femmes les « chargent » d'énergie ; si les femmes ne créent pas, c'est parce qu'elles sont absorbées par l'amour [...] La civilisation (masculine) a été construite sur l'amour des femmes, et à leurs dépens. C'est d'elles que provient la substance de ces 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 (1972 : 162-163).*

L'amour, que Ti-Grace Atkinson (1975 : 60) considère comme le pivot psychologique de la persécution des femmes, devient ainsi, selon l'expression de Firestone (1972 : 199), le « carburant de base » de l'androculture<sup>14</sup>.

Et pourtant, malgré l'usurpation de l'identité humaine par les hommes, malgré la sexualisation qui oriente les femmes vers la sphère domestique, malgré la menace constante de la violence, malgré les images négatives d'elles-mêmes qui les accablent, certaines femmes ont accédé à la création culturelle. Non pas à cette forme de création qui, mimant les productions masculines, est facilement récupérable et neutralisable par l'androculture, mais à une création différente, originale, authentique. Quel a été le sort de ces femmes? Qu'est-il advenu de leurs œuvres? Dale Spender (1988) a consacré un imposant ouvrage à certaines de ces femmes, tout en illustrant le dernier procédé du monopole androculturel : l'oblitération.

*J'en suis venue à admettre qu'une société patriarcale dépend dans une grande mesure du fait que l'expérience et les valeurs masculines sont perçues comme le seul cadre de référence valable pour la société, et qu'il est par conséquent dans l'intérêt du patriarcat d'empêcher les femmes de partager, d'établir et d'affirmer leur cadre de référence qui, fruit d'une expérience différente, est également réel et valide, mais différent.*

S'étant arrogé la responsabilité de la société, les hommes décident de ce qui a du sens, de ce qui a de la valeur, de ce qui sera considéré comme réel, à l'exclusion de ce qui a signification et valeur pour les femmes. Ce sont des hommes, philosophes, poètes ou politiciens, qui depuis des siècles définissent les problèmes qui ont une signification à leurs yeux et instruisent chaque génération de cette vision du monde dont les femmes sont absentes. Lorsque les femmes produisent des connaissances, celles-ci ne deviennent pas visibles

---

14. Pour une illustration romancée de la façon dont certains « grands hommes » (Freud, Socrate, Hugo, Marx et Mahler) ont profité du dévouement constant d'une épouse, voir Xenakis (1986).

dans la culture parce que les femmes ne sont pas en position de les légitimer. Des productions féminines, les hommes s'approprient ce qu'ils aiment ou peuvent utiliser, et « perdent » le reste. Évoluant dans une société où leur expérience du monde n'a pas cours, les femmes en viennent à croire qu'elles n'ont aucune contribution à apporter à l'histoire, à la pensée religieuse, à la philosophie politique, à l'art. Le patriarcat repose sur l'invisibilité des femmes, car les femmes et leurs idées constituent une menace politique: il faut dès lors les censurer, de sorte que chaque génération de femmes doit tout recommencer. En réduisant les femmes à leur fonction biologique et au travail domestique, les hommes ont pu monopoliser le travail intellectuel, quitte à dénigrer les femmes qui osent s'aventurer sur le terrain de la production artistique ou sur celui de la théorie.

Nous avons eu l'occasion de montrer comment un représentant de la culture dominante avait tenté d'annihiler les travaux de Charlotte Perkins Gilman. Voyons maintenant, pour clore cette section en illustrant les propos de Spender, comment Simone de Beauvoir a été soumise à un traitement analogue. Voici d'abord, dans un ouvrage encyclopédique sur la paralittérature, une présentation du roman *Tous les hommes sont mortels*:

Œuvre mineure (1946) de la grande sartréuse, portant de par son schème principal, l'immortalité, des éléments de fantastique et de science-fiction. « Divagation organisée, a dit un critique, où les thèmes ne sont plus des thèses mais des départs d'incertains vagabondages » (Allard, 1979: 536).

Non seulement le roman est dépeint comme s'il n'offrait aucun intérêt, mais encore la romancière est présentée, et de façon grossière, non pas comme l'auteure du *Deuxième sexe*, cet ouvrage qui a tant marqué le féminisme contemporain, mais en relation avec un auteur masculin dont la contribution à ladite « paralittérature » est inexistante. La même relation unilatérale se retrouve chez Lagarde et Michard (1962: 595, 604-605). La présentation de Sartre commence en ces termes:

Né à Paris en 1905, élève de l'École Normale Supérieure (1924-1928), Jean-Paul Sartre est reçu à l'agrégation de philosophie en 1929; il enseigne au Havre, puis à Laon, enfin à Paris jusqu'en 1945.

Mais celle de Simone de Beauvoir :

Née à Paris en 1908, Simone de Beauvoir rencontre Jean-Paul Sartre, au terme de brillantes études, en préparant l'agrégation de philosophie à laquelle tous deux sont reçus en 1929. Frappée d'admiration pour une intelligence qu'elle reconnaît supérieure à la sienne, elle subit l'ascendant de Sartre et devient sa compagne ; leur union est cimentée par un anticonformisme volontiers agressif et par une commune révolte contre leur milieu d'origine. Professeur à Marseille [...].

Lieu de naissance, études, diplôme, carrière professionnelle : dans le cas de l'auteur masculin, la séquence est limpide. L'auteur se tient debout tout seul, sans référence à sa compagne. Mais dans le cas de celle-ci, la séquence est parasitée, voire subornée, par les éléments autobiographiques qui la lient à l'auteur masculin. Les « brillantes études » sont éclipsées par la priorité syntaxique accordée à la rencontre de Sartre et par le fait que celle-ci est soulignée typographiquement. L'infériorité intellectuelle de la femme auteure est mise en évidence par la redondance « supériorité-ascendant », à tel point qu'on doit supposer que la femme est devenue la compagne de l'homme par la seule volonté de celui-ci, dont elle a passivement subi l'ascendant.

Ce n'est pas tout. La thèse du *Deuxième sexe*, ajoutent Lagarde et Michard, « se trouve compromise par la méconnaissance de l'instinct maternel ». Quelle thèse ? Inutile que vous le sachiez. Un ouvrage qui méconnaît l'instinct maternel ne vaut pas la peine d'être lu, c'est bien évident. Quant aux reportages de l'auteure, ils sont plus « engagés » que « pittoresques ». Sous-entendu : le pittoresque étant la première qualité d'un reportage, ne vous aventurez pas dans la lecture de textes qui ne lui accordent pas la prépondérance. Finalement, ce sont peut-être les souvenirs qui constituent le mode d'expression convenant le mieux à Simone de Beauvoir, dont les romans comportent « peu d'invention » : « tout à fait égocentrique, peu artiste, mais riche d'expériences de toute sorte et goûtant avidement la vie, c'est lorsqu'elle nous parle d'elle-même et de son entourage, sans déguisement ni fiction, que Simone de Beauvoir nous intéresse le plus ». En d'autres termes : oubliez *Le deuxième sexe*, qui a l'outrecuidance de méconnaître l'instinct qui est censé river les femmes au foyer ; oubliez ses autres ouvrages théoriques, puisqu'on ne vous mentionne même pas

leur existence; oubliez ses reportages, puisqu'ils ne sont pas assez pittoresques; oubliez ses romans, puisqu'ils manquent d'invention; et s'il vous reste encore quelque curiosité envers une auteure de si peu d'intérêt, alors tenez-vous-en à ses mémoires, car l'androculture peut à la rigueur tolérer ce genre d'écriture qui maintient les femmes dans l'anecdotique et le vécu.

## LES SUBVERSIONS UTOPIQUES DE L'ANDROCULTURE

Sur le modèle métaphorique de l'espèce qui se substitue au genre, les hommes ont donc érigé leur culture spécifique en culture universelle. Cette androculture, fondée sur le refoulement de toute culture féminine, s'enracine dans le patriarcat en tant que source de l'oppression des femmes et assise des autres formes d'oppression. Elle pervertit tous les secteurs de l'activité culturelle en y inscrivant les seules préoccupations masculines, dangereuses parce que hypertrophiées. Si elle réussit à maintenir son monopole, c'est en détruisant l'identité humaine des femmes, en les socialisant de façon à leur faire croire à la primauté de leur fonction de reproduction même lorsqu'elles ont un travail à l'extérieur du foyer, en recourant à la violence et en projetant des images négatives de la femme qui incitent celle-ci à intérioriser la supériorité masculine et à offrir aux hommes son amour et son dévouement, grâce auxquels ces derniers peuvent s'adonner au travail créateur. Pour obtenir une autre image de la culture, c'est vers l'utopie qu'il faut se tourner.

L'histoire et le roman historique ne relèvent pas d'une même discipline. De même, le thème de la société idéale abordé de façon théorique doit être distingué de ses manifestations dans le monde de la fiction, sous forme de romans, nouvelles, films ou pièces de théâtre. Si l'on réserve l'appellation d'utopie à ces manifestations fictives du thème de l'idéal sociopolitique, on pourra parler de para-utopie dans le cas de son traitement théorique et englober l'utopie et la para-utopie dans la notion générale d'hétéropolitique<sup>15</sup>, qui a au moins

---

15. Cette conception de l'utopie est justifiée et explicitée dans Bouchard (1985a, 1985b, 1987).

l'avantage de ne pas véhiculer tout un ensemble de connotations péjoratives.

L'utopie est une forme d'art qui présente un intérêt particulier pour les études sur la culture, puisque par définition elle prône le changement partiel, voire total, de la culture existante. Shulamith Firestone (1972 : 287), il est vrai, a prétendu qu'il n'existe pas d'utopies féministes, ce qui confirme l'image masculine habituellement attribuée à ce genre. Or il est peu probable que les utopies masculines, sauf exception, prônent la dissolution du patriarcat et de l'androculture. Mais l'absence des utopies féminines, et *a fortiori* celle des utopies féministes, n'est-elle pas une autre manifestation de l'oblitération de la culture féminine par l'androculture dominante? Les recherches de Daphne Patai (1981) et de Carol Kessler (1984) ont permis de répertorier 228 utopies féminines écrites en anglais, dont 85 d'inspiration féministe. Sans doute un bon nombre d'entre elles ont-elles été publiées après 1970, mais cette constatation ne suffit pas à justifier l'impression de leur inexistence avant cette date, puisque, pour nous en tenir à la production américaine, 92 utopies ont été écrites par des femmes avant 1970.

Une utopie féminine n'est pas pour autant féministe. C'est donc dans le sous-ensemble des utopies féminines et féministes qu'il faudra découvrir des cultures non sexistes. Nous nous en tiendrons aux utopies féministes écrites en français, beaucoup moins étudiées que celles de langue anglaise. Et nous nous inspirerons, dans cet examen, du protocole ouvert par les quatre parcours qu'autorise la métaphore.

Soit donc l'androculture comme métaphore de l'espèce pour le genre, c'est-à-dire comme substitut de la culture humaine en général. Et si l'on remplaçait plutôt l'espèce par l'espèce, c'est-à-dire l'androculture par la gynoculture? Dans ce scénario, si la gynoculture coexiste avec l'androculture et la domine en l'occultant, on risque de simplement inverser la situation actuelle, et donc de réitérer la mainmise de l'espèce sur le genre. Cette éventualité est toutefois impossible si l'on suppose l'élimination totale de l'androculture. Sur le plan théorique, cette hypothèse a été avancée par Valerie Solanas :

La vie dans cette société n'étant, au mieux, qu'un ennui total, et aucun aspect de la société n'étant pertinent pour les femmes, il ne reste aux

femelles à l'esprit civique, responsables et en quête de sensations, qu'à renverser le gouvernement, éliminer le système monétaire, instaurer l'automatisation complète et détruire le sexe masculin (1969 : 262).

Le moyen le plus radical d'éliminer l'androculture, n'est-ce pas en effet d'exterminer ses promoteurs? Sinon, on peut toujours, comme Mary Daly (1978, 1987), procéder à une élimination symbolique de l'espèce masculine, en considérant la culture patriarcale comme un enfer d'où doivent ressusciter les femmes pour émerger dans la sororité gynergétique, pour rejoindre « la Race, la Course de l'Étante féminine élémentale ».

Dans le domaine de l'utopie, nous trouvons un projet de gynoculture gynocratique dans *Le silence de la cité*, d'Élisabeth Vonarburg (1987). À la suite d'une catastrophe planétaire, les femmes, qui naissent en beaucoup plus grand nombre que les hommes, sont soit éliminées à la naissance, soit réduites en esclavage. L'une d'elles, Judith, réussit cependant à s'enfuir et à fonder Libéra, la ville des femmes libres. Au moment de déclencher une guerre entre les sexes, Judith déclare que les hommes, nécessaires à la reproduction, ne seront pas éliminés mais drogués, et qu'il y aura sans doute moyen de rallier les enfants : au moins provisoirement, la gynoculture occultera donc l'androculture, quitte à inventer un nouveau modèle avec les générations futures, élevées autrement.

Dans *Le satellite de l'Amande* (1975) et *Les bergères de l'Apocalypse* (1978), de Françoise d'Eaubonne, la guerre des sexes n'avorte pas, comme dans le roman de Vonarburg, mais parvient à son terme. Elle a été déclenchée, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, non seulement pour libérer les femmes, mais aussi pour sauver la planète, que les hommes sont en train de détruire. Après plusieurs années de combat, les survivants mâles sont soit éliminés, soit, dans le cas des enfants, enfermés dans des réserves où, incapables de se reproduire parce que seules les femmes disposent du clonage, ils finiront tous par mourir. Entre temps s'édifie une gynoculture parfaitement autonome, composée de communautés communistes autarciques caractérisées par la liberté, y inclus sur le plan sexuel, par la paix, l'harmonie avec la nature, la subordination de la machine à l'épanouissement humain et l'oblitération de la frontière entre travail et loisir.

Selon Sheila Rowbotham (1980: 16-17), l'idée de rejeter la culture parce que tout ce qu'elle a créé est le produit de la domination des hommes, et d'inverser les valeurs masculines en espérant que tout ce qui n'est pas le fait des hommes constituera une culture féminine, risque de perpétuer les déformations de l'oppression et d'aboutir à une forme réactionnaire. Si l'on accepte cette critique, deux voies permettent d'abolir la domination de l'androculture sans pour autant instaurer celle de la gynoculture. La première consiste à remplacer l'androculture par le biculturalisme sexual, c'est-à-dire par une culture humaine composée de deux sous-ensembles, l'un féminin et l'autre masculin, coexistant sans hégémonie de l'un sur l'autre. Sur le plan théorique, cette option est celle de plusieurs partisans de l'émergence d'une culture au féminin. C'est dans cette perspective qu'Hélène Cixous (1975), par exemple, déclare qu'il faut que la femme s'écrive et fasse advenir la femme à l'écriture, qu'il faut que la femme écrive la femme et que l'homme écrive l'homme. De même, Marisa Zavalloni (1987b) indique qu'une culture au féminin devra créer une identité collective qui puisse nourrir et enrichir l'identité individuelle de la femme, alors que Françoise Collin (1987) soutient qu'une telle culture, qui s'édifiera dans l'expérience de la différence sexuée et de la différence en général, ne pourra certes faire complètement abstraction de l'androculture, mais ne sera plus dominée par celle-ci. Il faut, dit Dorothy Smith (1978: 294), adopter le point de vue des femmes comme expérience d'être dans la société et l'exprimer dans la culture comme connaissance, art, littérature, politique.

Dans le domaine de l'utopie, cette option est illustrée par Christine Renard (1975) dans « Au creux des Arches ». Sur la planète Ère, les femmes vivent en symbiose avec une maison végétale, leur Arche, qui pourvoit à tous leurs besoins, y compris la chaleur et la tendresse. Quant aux hommes, ils vivent à part, dans des baraquements qu'ils ont eux-mêmes construits; ils quémandent de la nourriture dans la Maison commune et sont plus ou moins homosexuels même si les femmes sont de mœurs très libres. De leur naissance à leur mort, les hommes d'Ère pleurent l'Arche perdue, mais cette frustration est la source d'une intense création artistique et scientifique, d'une culture spécifique juxtaposée à celle des femmes. Or une terrienne de passage sur cette planète en rapporte des œufs d'Arche, ce qui suggère

que le biculturalisme sexual va s'instaurer progressivement sur la Terre...

La seconde voie est celle d'une culture humaine intégrée qui abolit l'opposition entre androculture et gynoculture, donc d'une culture humaine androgyne. Sur le plan théorique, ce modèle correspond à la culture humaine telle que la projetait Gilman (1971). Il correspond aussi à la société nouvelle préconisée par Shulamith Firestone, pour qui la culture, en tant que « tentative par laquelle l'homme [sic] cherche à transformer le concevable en possible » (1972 : 219), comporte un mode esthétique et un mode techno-scientifique homologues de la féminité et de la masculinité. Or la polarisation de ces deux modes est dangereuse, et leur fusion est nécessaire dans une révolution culturelle qui les éliminerait, qui supprimerait la culture telle que nous la connaissons :

La Révolution culturelle future sera la réunification du Masculin (le mode technique) et du Féminin (le mode esthétique); ainsi sera créée une culture androgyne qui surpassera les sommets de ces deux courants culturels. Plutôt qu'un mariage, ce sera l'abolition des catégories culturelles elles-mêmes, une annulation mutuelle – une explosion matière-antimatière, qui fera éclater la culture elle-même (Firestone, 1972 : 242).

Cette dernière proposition n'a de sens qu'en fonction de l'acception très particulière qui est donnée au mot « culture » dans ce contexte, celle d'une transformation du concevable en possible, et dans la perspective d'une maîtrise absolue de la nature qui aura métamorphosé tous les rêves en réalités. Plus sobrement, Andrée Michel espère qu'après une période de biculturalisme sexual, « au cours d'une seconde étape surgira une nouvelle culture androgyne qui rétablira dans leur dignité retrouvée aussi bien les femmes que les hommes » (1987 : 84). De même, Barbara Burris (1971) soutient que la définition de l'androculture et de la gynoculture est purement sociale et qu'à la limite ces deux cultures sont des caricatures; il faut les remplacer par un modèle qui abolisse la scission artificielle du masculin et du féminin en chaque personne, de façon que tout le potentiel humain de chaque individu puisse s'épanouir.

Dans le domaine utopique, le modèle d'une culture humaine androgyne apparaît inchoativement dans les récits qui illustraient la

tentation d'une gynoculture dominante. *Le silence de la cité* (Vonarburg, 1987) met en scène non seulement les humains qui ont survécu à la catastrophe sur la surface de la planète, mais aussi les derniers des privilégiés qui se sont réfugiés dans des cités souterraines. Or l'un d'eux, grâce à des expériences génétiques, a créé une femme, Élixa, capable de se métamorphoser. Poursuivant ces expériences, Élixa engendre des enfants doués du même pouvoir qu'elle et qui, ayant expérimenté ce que c'est d'être une femme, pourront, en s'intégrant comme hommes aux tribus extérieures, transmettre leurs gènes et contribuer à l'avènement d'une société nouvelle qui finira peut-être par ressembler à la commune démocratique et égalitaire où ils vivaient avec Élixa.

Ariane, la protagoniste des deux romans de Françoise d'Eaubonne, a constaté au cours d'une expédition ouranautique que le satellite de l'étoile Amande ressemble à un corps d'homme. Au retour de cette expédition, elle entreprend une étude historique de la guerre entre les femmes et les hommes, et arrive à la conclusion que la gynoculture a trahi les idéaux qui animaient les premières révolutionnaires en mettant au masculin tout le négatif et au féminin tout le positif, en confondant le mal et le mâle, comme si Animus était une fatalité biologique, comme si les femmes ne le portaient pas elles aussi en elles, comme si les hommes étaient irrémédiablement coupés d'Anima. Après avoir découvert deux enfants mâles qui ont miraculeusement survécu à l'extinction de leur espèce, Ariane réclame l'avènement d'un monde nouveau où Animus et Anima disparaîtront afin que naisse la totalité humaine.

On pourrait interpréter dans le même sens *L'Euguélienne*, de Louky Bersianik (1976), où, parallèlement à la dénonciation massive de la culture patriarcale, s'esquisse une petite communauté égalitaire, libre et juste, donc sans discrimination sexuelle; *Archaos ou le jardin étincelant*, de Christiane Rochefort (1972), où, dans une atmosphère médiévale, un régime patriarcal est remplacé par une société libertaire, anarchique, égalitaire et jouissive, inspirée par un monarque qui, très symboliquement, n'a pu se développer qu'après avoir retrouvé sa sœur jumelle, comme s'ils formaient à eux deux une entité unique; et *Les guérillères*, de Monique Wittig (1969), où la guerre entre les sexes débouche sur une société nouvelle capable d'accueillir les

jeunes hommes qui ont compris que les femmes se battaient pour eux autant que pour elles, une société où survivantes et survivants contracteront « une alliance durable sur des bases qu'aucun différend ne pourra compromettre à l'avenir » (1969: 184).

La gynoculture dominante ou exclusive, le biculturalisme sexual et la culture humaine androgyne, tels sont donc les trois modèles que l'hétéropolitique féministe oppose à l'androculture dominante. L'utopie, en montrant l'écart entre des possibles libérateurs et un réel aliénant, devient un aliment essentiel à notre réflexion sur la culture actuelle. Comme l'écrit Louky Bersianik :

Les femmes aujourd'hui sont à la recherche de ce temps perdu, de cette mémoire indispensable qu'elles sont forcées d'imaginer sous peine de disparaître. On les voit mettre les bouchées doubles et se nourrir d'utopie. Elles ont décidé d'adopter le Futur comme *mode de vie* (Toffler). Elles prennent la parole pour instruire leurs propres pensées créatrices d'une fiction qui est en train de devenir leur réalité, et en retirent un mode de vie participant d'une culture du futur (1987: 124).

La question est aussi de savoir si les hommes sont rassasiés de la réalité, du présent et de leur métaphore androcentrique de la culture.

## Bibliographie

- Albistur, Maïté, et Daniel Armogathe (1978), *Histoire du féminisme français*, Paris, Éditions des Femmes, 2 vol.
- Allard, Yvon (1979), *Paralittératures*, Montréal, La Centrale des bibliothèques.
- Aristote (1961), *La poétique*, trad. par Thomas Hardy, Paris, Les Belles Lettres.
- Atkinson, Ti-Grace (1975), *Odyssée d'une amazone*, Paris, Éditions des Femmes.
- Atwood, Margaret (1976), « Paradoxes and Dilemmas: The Woman as Writer », dans Gwen Matheson (édit.), *Women in the Canadian Mosaic*, Toronto, Peter Martin Associates, p. 257-274.
- Atwood, Margaret (1985), « Sexual Bias in Reviewing », dans Ann Dybikowsky et al. (édit.), *In the Feminine. Women and Words. Les femmes et les mots*, Edmonton, Longspoon Press, p. 151-152.
- Beardsley, Monroe (1958), *Aesthetics*, New York, Hartcourt, Brace and World.
- Beardsley, Monroe (1962), « The Metaphorical Twist », *Philosophy and Phenomenological Research*, 22, 3, p. 293-307.
- Beauvoir, Simone de (1968), *Le deuxième sexe*, Paris, NRF-Gallimard (coll. Idées, 152 et 153), 2 vol.
- Benveniste, Émile (1968), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard.
- Bersianik, Louky (1976), *L'Euguélonne*, Montréal, La Presse.
- Bersianik, Louky (1984), « Ouvrage de dame », dans I. Belleau et G. Dorion (dir.), *Les œuvres de création et le français au Québec*, t. 3, Québec, Éditeur officiel du Québec, p. 219-230.
- Bersianik, Louky (1987), « Arbre de pertinence et utopie », dans Zavalloni (1987a), p. 117-132.
- Black, Max (1962), *Models and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press.
- Black, Max (1979), « La métaphore », *Poésie*, 5, p. 92-107.
- Bouchard, Guy (1984), *Le procès de la métaphore*, Montréal, Hurtubise HMH.
- Bouchard, Guy (1985a), « Eutopie, dystopie, para-utopie et péri-utopie », dans G. Bouchard, L. Giroux et G. Leclerc, *L'utopie aujourd'hui*, Montréal, PUM, p. 133-227.
- Bouchard, Guy (1985b), « L'hétéropolitique de l'histoire », dans G. Bouchard, L. Giroux et G. Leclerc, *L'utopie aujourd'hui*, Montréal, PUM, p. 229-270.
- Bouchard, Guy (1987), « L'art de la définition: l'utopie », *Recherches sémiotiques*, 7, 3, p. 329-366.
- Bouchard, Guy (1990), « L'homme n'est pas l'humain », *Laval théologique et philosophique*, 46, 3, p. 307-315.
- Burris, Barbara (1971), « The Fourth World Manifesto », dans Koedt et Firestone (1971), p. 102-119.
- Cassirer, Ernst (1972), *La philosophie des formes symboliques*, Paris, Minuit.

- Cassirer, Ernst (1975), *Essai sur l'homme*, Paris, Minuit.
- Causse, Michèle (1987), « Le monde comme volonté et comme représentation », dans Zavalloni (1987a), p. 147-161.
- Chombart de Lauwe, Marie-José (1987), « Imaginaire social et image de soi », dans Zavalloni (1987a), p. 49-73.
- Cixous, Hélène (1975), « Le rire de la méduse », *L'Arc*, 61, p. 39-54.
- Collin, Françoise (1987), « Il n'y a pas de cogito-femme », dans Zavalloni (1987a), p. 107-116.
- Daly, Mary (1978), *Gyn/Ecology*, Boston, Beacon Press.
- Daly, Mary (1987), « Pouvoirs élémentaux des femmes: re-mémoration/re-membrement », dans Zavalloni (1987a), p. 133-146.
- Derrida, Jacques (1971), « La mythologie blanche », *Poétique*, 5, p. 1-52.
- Eaubonne, Françoise d' (1975), *Le satellite de l'Amande*, Paris, Éditions des Femmes.
- Eaubonne, Françoise d' (1978), *Les bergères de l'Apocalypse*, Paris, J.-C. Simoën.
- Finné, Jacques (édit.) (1973), *L'Amérique fantastique de Poe à Lovecraft*, Verviers, Gérard et Co.
- Firestone, Shulamith (1972), *La dialectique du sexe*, Paris, Stock.
- Gilman, Charlotte Perkins (1904), « Masculine, Feminine, and Human », *The Woman's Journal*, XXXV (16 janvier), p. 18.
- Gilman, Charlotte Perkins (1971), *The Man-Made World of our Androcentric Culture*, New York, Johnson Reprint Corp.
- Gilman, Charlotte Perkins (1973), *The Yellow Wallpaper*, Old Westbury, The Feminist Press.
- Guillaumin, Colette (1978a), « Pratique du pouvoir et idée de nature: l'appropriation des femmes », *Questions féministes*, 2, p. 5-29.
- Guillaumin, Colette (1978b), « Pratique du pouvoir et idée de nature: le discours de la nature », *Questions féministes*, 3, p. 5-28.
- Guiraud, Pierre (1971), *La sémiologie*, Paris, PUF (coll. Que sais-je?, 1421).
- Hill, M.A. (1980), *Charlotte Perkins Gilman: The Making of a Radical Feminist 1860-1896*, Philadelphie, Temple University Press.
- Irigaray, Luce (1978), « Le langage « de » l'homme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 168, 4, p. 495-504.
- Irigaray, Luce (1982), « Le sujet de la science est-il sexué? », *Les Temps modernes*, 39, 436, p. 960-974.
- Jean, Michèle (1987), « Clio revisitée », dans Zavalloni (1987a), p. 87-97.
- Kessler, Carol Farley (édit.) (1984), *Daring to Dream. Utopian Stories by United States Women, 1836-1919*, Boston, Pandora Press.
- Koedt, Anne, et Shulamith Firestone (édit.) (1971), *Notes from the Third Year*, New York, Notes from the Second Year, Inc.
- Lagarde, André, et Laurent Michard (1962), *Textes et littérature: XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bordas.
- Lane, Ann J. (1980), « The Fictional World of Charlotte Perkins Gilman », dans A.J. Lane (édit.), *The Charlotte Perkins Gilman Reader*, New York, Pantheon Books.

- Lévi-Strauss, Claude (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Lotman, Iouri (1973), « Different Cultures, Different Codes », *The Times Literary Supplement*, 3736, p. 1213-1215.
- Michel, Andrée (1987), « Sexisme et féminisme dans les sciences sociales et humaines », dans Zavalloni (1987a), p. 75-86.
- Millett, Kate (1983), *La politique du mâle*, Paris, Seuil (coll. Points, A 56).
- Patai, Daphne (1981), « British and American Utopias by Women (1836-1979): An Annotated Bibliography », *Alternative Futures*, printemps-été, p. 184-206.
- Pelletier, Lise (1989), « Sexisme et fantastique », dans L. Pelletier et G. Bouchardeau (édit.), *Misogynie, sexisme, féminisme: images ambiguës*, Québec, Université Laval, Faculté de philosophie, Les Cahiers du GRAD, 3, p. 127-192.
- Renard, Christine (1975), « Au creux des Arches », dans Jeury, Curval, Renard et Andrevon (dir.), *Utopies 75*, Paris, Robert Laffont (coll. Ailleurs et demain).
- Richards, I.A. (1965), *The Philosophy of Rhetoric*, New York, Oxford University Press.
- Ricœur, Paul (1975), *La métaphore vive*, Paris, Seuil.
- Rochefort, Christiane (1972), *Archaos ou le jardin étincelant*, Paris, Grasset.
- Roszak, B., et T. Roszak (édit.) (1989), *Masculine/Feminine. Readings in Sexual Mythology and the Liberation of Women*, New York, Harper Torchbooks.
- Rowbotham, Sheila (1980), *Conscience des femmes, monde de l'homme*, Paris, Éditions des Femmes.
- Russ, Joanna (1972), « What Can a Heroine Do? Or why Women Can't Write », dans Susan Koppelman Cornillon (édit.), *Images of Women in Fiction. Feminist Perspectives*, Bowling Green, Bowling Green University Popular Press, p. 3-20.
- Smith, Dorothy (1978), « A Peculiar Eclipsing: Women's Exclusion from Man's Culture », *Women's Studies International Quarterly*, 1, p. 281-295.
- Solanas, Valerie (1969), « The Scum Manifesto », dans Roszak et Roszak (1969), p. 262-269.
- Spender, Dale (1988), *Women of Ideas and what Men Have Done to them*, Londres, Pandora Press.
- Vonarburg, Élisabeth (1987), *Le silence de la cité*, Paris, Denoël (coll. Présence du futur, 327).
- Wittig, Monique (1969), *Les guérillères*, Paris, Minuit.
- Xenakis, Françoise (1986), *Zut, on a encore oublié madame Freud...*, Paris, J'ai lu (coll. Littérature, 2045).
- Zavalloni, Marisa (édit.) (1987a), *L'émergence d'une culture au féminin*, Montréal, Éditions Saint-Martin.
- Zavalloni, Marisa (1987b), « De la pensée de fond et du sens de la réalité », dans Zavalloni (1987a), p. 13-39.