

L'utopie féminine américaine au 19^e siècle : Victoria Woodhull et Tennessee Clafin

Camille Raymond

Volume 14, numéro 1, automne 2003

Au risque du bonheur

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/801251ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/801251ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Raymond, C. (2003). L'utopie féminine américaine au 19^e siècle : Victoria Woodhull et Tennessee Clafin. *Horizons philosophiques*, 14(1), 56–76.
<https://doi.org/10.7202/801251ar>

L'UTOPIE FÉMININE AMÉRICAINE AU 19^e SIÈCLE : VICTORIA WOODHULL ET TENNESSEE CLAFLIN

Héritier du Siècle des Lumières, le 19^e siècle est riche en projets sociaux où l'idéal proclamé est celui de l'égalité de tous. La foi dans le progrès de l'humanité s'y distingue aussi par sa volonté de mise en pratique réelle et matérielle de configurations sociales aptes à rendre effectives les idées égalitaristes. Autrement dit, ce siècle est particulièrement porteur de ces constructions sociales qui sont autant de projections d'un monde meilleur, égalitaire et «fraternel»¹ et que l'on nomme des utopies.

L'égalité étant le pivot des constructions utopistes, c'est l'égalité des races, des classes et des sexes qui sera au centre du discours utopiste. L'égalité se présente comme une valeur consacrée, comme le sont aussi par ailleurs, la «raison» la «liberté» et le «progrès de la civilisation», ces autres valeurs démocratiques que reprennent les utopistes ainsi que tous les mouvements réformateurs de cette époque. L'idéal des utopistes est une communauté égalitaire et anti-autoritaire. Les utopistes aspirent à un monde radicalement autre.

Ainsi, aux États-Unis, en parallèle aux théories et mouvements marxiste, abolitionniste et féministe propres à ce siècle réformateur, le discours utopiste reprendra-t-il les mêmes thèmes avec, comme différence majeure, une volonté d'agir autrement et de construire une société nouvelle dans les marges de la société dominante, c'est-à-dire dans ces «non-lieux» («ou (non en grec) — *topos*») de la société que seraient les utopies. De même, ce discours ne parle pas de révolution sociale, celle-ci exigeant une prise de pouvoir politique par les révolutionnaires, mais, en cherchant à vivre l'égalité entre tous, on tentera, au contraire, en toute utopie, de construire une société où le pouvoir de quelques-uns serait exclu par principe (bien qu'en réalité cela n'ait pas toujours été le cas).

C'est dans cet esprit que des femmes telles Victoria Woodhull et Tennessee Claflin, s'imposent comme les disciples spirituels des Fourier, Cabet, Owen et quelques autres moins connus, mais dont elles étaient proches : Stephen Pearl Andrews, philosophe anarchiste,

ou encore Josiah Warren, fondateur de la communauté de *Modern Times* à Long Island. Elles tiendront des discours qui paraîtront «excentriques» par rapport au discours dominant d'abord, mais aussi par rapport aux discours marxiste, abolitionniste ou féministe, bien que des éléments de chacun de ces discours alimentent leur réflexion. En effet, ces femmes se présentent elles-mêmes comme des socialistes, des anarchistes, mais surtout comme des féministes qui défendent l'amour libre et aussi comme des spirites². Outre leur journal *The Woodhull and Claflin's Weekly* fondé en 1870 (et qui dura jusqu'en 1876), des conférences publiques très populaires furent la voie privilégiée par Woodhull et Claflin pour répandre leurs idées. C'est ainsi que deux discours m'ont paru particulièrement intéressants à analyser : celui de Victoria Woodhull, *The Elixir of Life; or Why Do We Die?*, New York 1873, et celui de Tennessee Claflin, *The Ethics of Sexual Equality*, New York 1872³.

Dans le groupe des féministes de cette époque, Victoria Woodhull se démarque des autres par un radicalisme beaucoup plus prononcé. Ce qui la distingue principalement des autres féministes, ce sont ses idées de libération sexuelle, qu'elle défend sans vergogne, clamant même publiquement (dans ses conférences) qu'elle pratique «l'amour libre», ce qui n'est pas sans susciter le scandale. D'ailleurs toute la vie de Woodhull est marquée par le scandale. Par exemple, dès l'adolescence, Woodhull, surnommée plus tard «l'héroïne manquée», ou la «sirène» à cause de la très grande séduction qu'elle exerçait sur les foules venues l'entendre, s'adonne à la clairvoyance et au spiritisme. Elle fut élue présidente de la *National Spiritualists Association* à trois reprises. Elle avait, semble-t-il, un talent fou pour l'improvisation et c'est surtout ce qui la rendit célèbre. Elle adorait provoquer et l'un de ses plus célèbres scandales fut celui où, dans une allocution prononcée à Boston, en 1872, elle dénonça l'adultère du plus prestigieux prêcheur du moment, Henry Ward Beecher. Plus tard (le 2 novembre 1872), Woodhull fut arrêtée par un agent spécial fédéral de la moralité publique pour avoir publié et envoyé par la poste des écrits «obscènes» traitant de cet adultère. Cela lui apporta, encore une fois, beaucoup de publicité et la présence d'un quart de million de personnes dans chaque ville importante où elle allait prononcer un discours. C'est aussi cette année-là qu'elle se présenta comme candidate à la présidence des États-Unis, sous le *ticket* de l'égalité des droits; ce qui eut pour effet de scandaliser l'aile bostonienne, plus conservatrice, du mouvement féministe. On lui

reprochait de se servir du mouvement pour faire la promotion de sa campagne et surtout de l'amour libre. Évidemment, Woodhull était tout à fait consciente qu'elle n'avait aucune chance d'être élue présidente, mais, pour elle, sa candidature était avant tout une plate-forme de propagande. Son dernier geste flamboyant fut, contre toute attente, de renoncer à l'amour libre, son principal cheval de bataille. Plus tard, elle se mariait avec un riche banquier anglais. On retient d'elle surtout qu'elle parla toujours franchement de ce que personne d'autre ne voulait aborder : l'universalité de l'aliénation sexuelle dans le mariage, le droit des femmes à une sexualité épanouissante et aux «avantages positifs» de la sexualité, soit : le droit au plaisir sexuel.

De leur côté, les féministes les plus célèbres, E. Cady Stanton ou Susan B. Anthony, bien que fascinées par les idées de Woodhull à certains moments, resteront inébranlables (ou presque) quant à leur stratégie politique basée sur une série de réformes, comme celle du droit de vote des femmes; celle-ci se présentant comme une politique de revendications susceptible de donner aux femmes davantage de pouvoir et non pas comme une remise en cause des fondements patriarcaux du système social.

Les féministes américaines du 19^e siècle n'ont vraiment qu'une grande réforme en tête et c'est celle du droit de vote des femmes. Proches du pouvoir par leur famille d'origine ou leur mari interposé, ces femmes de la moyenne bourgeoisie se situent donc sur un terrain de lutte différent de celui de Woodhull qui, venant d'un milieu plus que modeste, et marginal de surcroît (situation douteuse du père, mysticisme et clairvoyance de la mère) tiendra un discours beaucoup plus radical. Ce personnage excentrique — présidente de l'Association Spirite, en lice pour la présidence des États-Unis en 1872 — est particulièrement intéressant parce qu'elle porte en elle seule les nombreuses orientations qui viennent remettre en question l'Amérique puritaine.

Le consensus social autour du puritanisme n'exclut cependant pas les velléités réformatrices et les courants révolutionnaires, anarchistes, socialistes, féministes ou encore les mouvements du *Revival* (renouveau religieux), puisque ce puritanisme s'accompagne encore à ce moment-là de tous les espoirs que promet la jeune République au sortir de la Guerre de Sécession. C'est également dans cette société qu'un mouvement utopiste a pu surgir. Au-delà de

la compréhension du contexte social qui a permis l'émergence du mouvement utopiste, c'est la genèse de l'utopie qui nous intéressera, c'est-à-dire le mouvement (dialectique) permettant sa construction comme espace réel et non pas seulement imaginaire. Par la parole de Woodhull et Claflin, l'espace langagier réel et utopiste sera analysé sociologiquement pour en retracer les moyens d'analyse susceptibles de mener à une meilleure compréhension.

D'abord, notre choix s'est porté sur le texte de Woodhull : *The Elixir of Life; or Why Do We Die?*, à cause de sa place stratégique dans les écrits de celle-ci. En effet, c'est un texte clé des nombreux credos de Woodhull; il est féministe, pour l'amour libre, spirite et en même temps eugéniste⁴ et bibliste. C'est donc la richesse de sa «pluralité» (au sens de Roland Barthes) ou de son «intertextualité» (Mikhail Bakhtine, selon lequel tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte⁵) qui nous incite à l'analyser en même temps qu'il nous séduit par son anticonformisme et par l'audace, l'aplomb de sa protagoniste. Le pouvoir de la parole se mesurant ici, pourrions-nous dire, non seulement sur les auditeurs de cette dernière (dans ce cas on parlera du charisme de Woodhull), mais aussi sur la personne qui parle; autrement dit, il y a un effet d'une parole de pouvoir sur celui ou celle qui la dit, sur sa force, sur son corps (la «flamboyance» de Woodhull qui fascinait tant ses contemporains).

À cette figure centrale de la défense de l'amour libre s'ajoute celle de Tennessee Claflin, qui avait elle aussi des dons de médium spectaculaires. Sœur cadette (de huit ans) de Victoria, elle fonda en même temps qu'elle le *Woodhull and Claflin's Weekly*. Moins «inspirée» et moins «scandaleuse», elle avait une place de première importance auprès de Victoria. Elles ne se quittèrent pour ainsi dire jamais, puisque, même mariées, elles vivaient ensemble et formaient en réalité un clan où les maris du moment et même, à l'occasion les ex-maris, les enfants de Victoria, la mère et le père des deux femmes vivaient ensemble la plupart du temps. C'est donc dire qu'existait entre les deux femmes une communauté de biens autant qu'une communauté idéologique. D'ailleurs, toutes leurs entreprises étaient communes de la mise sur pied en 1870, à New York, d'une firme de courtage, la firme Woodhull, Claflin & Co. (avec l'aide d'un riche financier, le Commodore Vanderbilt, fasciné et séduit par leurs dons de voyance) à la création d'un hebdomadaire qui allait les conduire d'ailleurs toutes les deux en prison... et dans la même cellule.

La question de l'égalité est le pivot de leurs textes et cela en toute conformité avec les préoccupations des «radicaux» de l'époque dont la lutte était principalement animée par l'anti-esclavagisme ou abolitionnisme. C'est à partir du problème de l'inégalité sociale des races que les abolitionnistes donneront aux féministes des armes morales et rhétoriques (que l'on pense à la formule récurrente de l'esclavage des femmes) pour parler de l'inégalité entre les hommes et les femmes. L'inégalité des sexes devient donc en toute légitimité révolutionnaire, un problème à résoudre — sauf pour les «socialistes scientifiques» qui, avec Marx, finiront par mépriser ce terrain de lutte pour le laisser aux «socialistes utopiques».

Le «socialisme utopique» aura à cette époque la vue la plus large quant à la question de l'égalité des sexes. En effet, les féministes s'intéressent principalement au droit de vote, tout en continuant à reléguer les femmes à leur cuisine et à leur progéniture, tandis que les abolitionnistes, bien qu'ayant toujours été concernés par cette question, font de la lutte contre l'esclavagisme une question prioritaire. Au moment de la floraison de tous ces radicalismes, les ruptures n'avaient pas encore été consommées et, au contraire, une certaine circulation des idées et idéologies avait encore été possible. Le mouvement utopiste, de loin le plus provocateur pour les classes dominantes, fut aussi l'objet d'une certaine marginalisation de la part de ceux qui visaient le pouvoir. Les socialistes scientifiques voulaient prendre le pouvoir et les féministes, quant à elles, voulaient l'amadouer afin que le texte de la constitution soit modifié en faveur du droit de vote des femmes. Ainsi, loin du pouvoir, le mouvement utopiste se voulait porteur de rêves sociaux sans concession envers une quelconque stratégie politique. C'est dans ce contexte que le discours utopiste est intéressant, puisque non censuré par le désir d'une meilleure place au sein de la société dominante ou, autrement dit, parce qu'il est sans espoir de compensations sociales.

Cette provocation voulue de la morale dominante par les utopistes s'exprime par le terme choisi pour parler de l'égalité des sexes, soit celui de l'amour libre, qui signifie principalement trois choses : le libre choix des partenaires, le droit au divorce et surtout, le désir partagé. Woodhull et Claftin conspuaient la notion de «devoir conjugal», et celle de l'amour libre permettait de la radier. L'amour libre est donc le concept utopiste choisi pour parler de la liberté et surtout pour parler de l'égalité des sexes ; l'égalité est le pivot de l'utopie à côté de l'harmonie et du partage des biens, bases utopistes par excellence.

Ces textes utopistes du 19^e siècle de Woodhull et de Claflin, choisis pour leur richesse d'expression, laissent apparaître les thèmes privilégiés de la «modernité», c'est-à-dire ceux de l'égalité et de la liberté. Ces valeurs transcendantales (au sens de Habermas)⁶, propres à la modernité circonscrite par l'utopie, prennent la forme de l'amour libre et de l'égalité des sexes.

La lecture des textes

Le fil directeur retenu pour l'interprétation ontologique de ces discours est le corps, lieu premier de libération parce que lieu du vivant donc lieu du mouvement, de la transformation qui conduit à la libération (l'amour libre et l'égalité des sexes étant intrinsèquement liés à la libération des corps). C'est aussi notre lecture matérialiste des textes qui conduit à accorder une telle importance au corps puisque c'est par lui que l'on pratique et que l'on dit. Dans ce cas, les pratiques sont matérielles. Ainsi, pour parler des discours, on dira à la suite de F. Belo⁷ qu'ils sont des récits de pratiques de libération (et cela par opposition aux narrations de reproduction qui racontent ce qui est déjà donné socialement), récits de pratiques qui disent la «libération» ou encore la transformation des corps en train de se faire⁸.

Par conséquent, c'est dans la perspective d'une lecture matérialiste des pratiques utopistes, que nous faisons l'analyse des discours utopistes. Cette analyse nous impose, à la suite de F. Belo⁹ la construction d'un concept, celui de la pratique articulée à trois niveaux, ce qui permet de dégager une triplicité dans le récit de l'«utopialité» (comme imaginaire social d'une nouvelle «fraternité»). Le récit de l'«utopialité», met en scène les pratiques qui sont, à chacun des principaux niveaux d'une société, celles de l'économique, de l'idéologique et du politique.

La pratique articulée à trois niveaux

La définition de la pratique articulée à trois niveaux pourrait être celle-ci: une pratique et le texte-récit racontant la pratique en question, sont inscrits dans un procès de transformation d'une matière première donnée, c'est-à-dire les rapports sociaux (économique, idéologique et politique) constituant les corps des agents dans le système de la société dominante, en un produit : les nouveaux rapports communautaires — égalitaires — utopistes). Cette transformation est effectuée par un travail humain, la pratique des corps des

utopistes, utilisant des «moyens de production» stratégiques de vie en communauté, ce qui renvoie à la question de la «puissance» des corps permettant la transformation¹⁰.

Le niveau économique

Le niveau économique marqué par l'exploitation est subverti par le discours utopiste; cette transformation s'opérant par le don, en opposition donc avec l'exploitation du code économique dominant. C'est l'égalité et la liberté comme don, c'est-à-dire où l'autre est «aimé comme soi-même¹¹», qui en constituent les termes, et qui «donnent» au corps (en l'occurrence, surtout celui des femmes) cette capacité à se transformer vers l'émancipation. Par conséquent, c'est à proprement parler l'ordre domestique qui est transformé, puisque le rapport d'échange hommes/femmes passe de l'exploitation — oppression à un rapport de réciprocité par le don dans l'égalité. L'amour libre, tel que l'entendent Woodhull et Claflin, est alors une pratique qui propose un schéma nouveau du mode de reproduction sociale, l'union «naturelle» étant basée sur le désir partagé, les «affinités électives» comme le proposait aussi Fourier. Ce dernier avait sans doute emprunté cette expression signifiant la convergence, l'attraction réciproque (l'affinité étant une force), à Goethe, son aîné de quelques années. L'amour libre, comme force du corps, «magnétisme animal», est puissance du corps à réunir l'«irréconciliable», c'est-à-dire le masculin et le féminin. De plus, cette force est dite d'une puissance telle qu'elle conduit les corps à surpasser l'insurpassable, soit la maladie et la mort :

L'amour est alors l'attraction des contraires par le pouvoir inhérent d'une relation qui existe mais ne peut jamais être créée (...)

J'ai dit que ce problème de l'amour sexuel est l'un des plus importants qui ait occupé l'esprit humain. Il l'est devenu parce qu'en lui est cachée la science qui résoudra finalement la question de la vie et de la mort. Je crois vraiment à cela. Je crois que sous le problème sexuel est caché la loi qui va nous permettre de résoudre le mystère de la vie et de vaincre la mort¹².

L'amour libre devient alors la force des femmes : «(...) c'est par l'amour libre qu'une femme peut devenir suffisamment forte...¹³. Et celui-ci ne va pas sans l'égalité des femmes avec les hommes :

«(...) quand les femmes acquièrent leur liberté, cela crée une situation d'égalité¹⁴». Il est travail des corps animés par les valeurs d'égalité et de liberté et cela à travers un récit, celui de l'horizon utopique eschatologique. C'est le paradoxe qui nous est présenté ici: les lois de la science (biologique) dont parlent Victoria Woodhull, et aussi Tennessee C. Claflin, ne seront efficaces que parce qu'elles seront appliquées selon les règles de la nature. Mais cette nature dont elles parlent est une nature imaginée en fonction d'un *telos*, celui que permettra la panacée de Woodhull, son «élixir», c'est-à-dire l'amour (libre et «personnel») pour la vie en toute «harmonie» utopiste, sans maladie, sans mort — ce qui est une autre façon d'accorder une place centrale au corps. «Allez, la mort doit être conquise. On doit produire pour l'Univers en attente, l'individualité, la personnalité qui participe à l'Élixir de la vie et qui pourra mettre à genoux le dernier ennemi, la mort. Et cela se fera...¹⁵».

Bref, c'est au nom de la nature que ces utopistes proposent à leurs contemporains ce qui est le moins naturel (du moins depuis le début de l'humanité): la disparition de la maladie et de la mort. Et c'est le temps (futur) comme catalyseur des énergies et de l'*ethos* (comme manière de vivre) qui permettra la réalisation du programme proposé. La nature, capable de vaincre la maladie et la mort, fonctionne alors comme métaphore (comme surplus en quelque sorte de signification) pour parler de l'énergie, de la générosité, du don, comme force de subversion conduisant à l'altérité¹⁶.

(...) l'étendue de la destruction organique vitale, et en conséquence que la mort par maladie serait en pratique abolie. C'est la philosophie; mais sur quoi cette philosophie est-elle basée? Quelle est cette relation magnétique qui produira de si merveilleux résultats? Cela s'appelle le Magnétisme Animal, et cela l'est vraiment. Mais qu'est-ce que le Magnétisme Animal? C'est la vitalité sexuelle tout simplement; et rien d'autre¹⁷.

Ainsi, les utopies ouvrent-elles des voies d'avenir à d'autres configurations libidinales (comme transgressions des codes dominants de la reproduction sociale) et cela à travers l'amour libre comme pratique de transformation. Fondamentalement, c'est l'égalité, assise de l'amour libre, qui est pratique de transformation. L'égalité (des corps), comme don, étant cette pratique de transformation qui vient de ce l'on «aime l'autre comme soi-même», entraîne la libération des «esclaves»; renversement du code économique.

Le niveau idéologique

Finalement, il est question ici du dispositif social¹⁸ englobant tous les autres, c'est-à-dire celui du masculin et du féminin, où chacun se spécialise dans la division des tâches, au niveau du mode de production et du mode de reproduction; Woodhull et Claflin posant les termes du renversement de ce dispositif, au niveau de la sexualité comme lieu de pulsion et fondement de l'inconscient. Dans un autre langage, Woodhull et Claflin produisent une «nouvelle» morale par la médiation du texte en tant que réalité palpable — la chose —, comme pour la marchandise; ce faisant, elles entraînent par leur discours un changement au niveau idéologique, parce qu'au niveau du discours, des signes. Cette «nouvelle» morale se présente concrètement comme nouveaux termes des rapports sexuels, comme face idéologique de pratiques sexuelles émergentes, plus égalitaires.

Les termes de la «nouvelle» morale sont ceux d'une sexualité basée sur «l'amour» et le «désir mutuel», la «liberté», la «possibilité de sélection» et de «choix des partenaires», les «frissons magiques» comme qualités de la «vertu»; ceci afin d'exprimer la puissance de l'amour et son triomphe sur ce «vice» qu'est l'«esclavage sexuel» dans lequel les lois du mariage enferment les femmes. Cette «nouvelle» morale venant renverser les codes de la morale traditionnelle. «Je pense que j'en sais assez sur le monde en général et sur les individus en particulier pour dire qu'il n'y a pas une demi-douzaine de personnes présentes qui ne sont pas dans le plus abject esclavage de ce que le monde se plaît à nommer leurs vices secrets. Ne serait-ce pas étrange qu'ils se transforment plutôt en vertus?¹⁹».

Ce mode de reproduction, uniquement basé sur l'«attirance magnétique» des partenaires, va engendrer une «race» nouvelle d'enfants «sains» et «forts». Ici, c'est le rapport parents/enfants qui est subverti, pour un rapport plus égalitaire; la force et la santé des enfants apparaît comme le résultat de rapports naturels et harmonieux donc sans oppression — exploitation (inégalité).

Aucun enfant malade, que ce soit dans son corps, son esprit ou son cœur n'est né d'un vrai mariage naturel. Et j'ajouterai ceci avec plus de certitude : aucun enfant en santé que ce soit dans son corps, son esprit ou son cœur, n'est né quand toutes les conditions d'une union naturelle n'étaient pas présentes, même si elles étaient confirmées par toute la

légalité que la loi, et toute la sanctification que l'église peut conférer. (...)

Alors, vraiment les hommes et les femmes resteront unis ensemble, et verront sauter au milieu d'eux de beaux, angéliques et divins enfants qui, ayant été conçus dans la joie, portés avec espoir, naîtront pour consommer tant la joie que l'espoir...²⁰.

Le niveau idéologique fait rupture avec les codes sociaux dominants producteurs des inégalités de races, de classes et de sexes, tandis que la pratique de transformation au niveau économique refuse la logique économique dominante. Cependant, selon l'espace où l'on est situé, on ne verra ou n'entendra pas la même chose. Ainsi, du lieu des «dominants», le caractère subversif d'une pratique sera lue comme une violence menaçant le système social; il s'agit en fait d'une non-lecture, d'un lieu de mort.

La stratégie implicite au discours de Victoria Woodhull et Tennessee Claflin est le découpage de l'espace moral entre d'une part, les «faux chrétiens», «hypocrites» par rapport aux «vrais chrétiens» et, d'autre part, entre les dominants («docteurs», «savants») et les dominés (le peuple). D'où une lecture différente de ce discours selon la place sociale occupée; les dominants le liront à travers le prisme de l'idéologie dominante, là où l'argent, le pouvoir de l'État, le patriarcat et le «dieu des morts» sont vus comme les équivalents généraux. Et de ce lieu, les propos de Victoria Woodhull et Tennessee Claflin ne peuvent être lus que comme forme de violence envers le système social.

Je me présente devant vous ce soir pour parler d'un sujet qui requiert, plus qu'aucun autre, l'attention des gens éclairés; mais qui, plus qu'aucun autre, reçoit les anathèmes de ses soi-disant représentants — les faux chrétiens — parce que, ma foi, discuter cela, c'est attaquer forcément les piliers principaux de l'édifice chrétien²¹.

C'est l'ordre des classes sociales qui est ici renversé dans la lecture : ceux-qui-savent sont du côté des dominés et ceux-qui-ne-savent-pas, de celui des dominants. Aussi les discours utopistes peuvent être lus de différentes façons : comme discours menaçant l'ordre établi et c'est ce qui arrive quand Victoria Woodhull se fait jeter en prison ou comme des récits de pratiques œuvrant au devenir autre

de la société dans laquelle ils s'inscrivent. La rupture que cette pratique opère passe par la déconstruction de l'idéologie dominante, récit dominant contre lequel s'oppose celui de Woodhull et Claflin, se présentant essentiellement sous trois formes : celle de la science comme argumentation ayant un effet de légitimation du discours; celle de l'idéologie des droits de l'homme reposant elle-même sur cette construction théorique, abstraite et idéologique qu'est l'opposition nature/culture et enfin, celle de la Bible, comme mythologie eschatologique. Pour rompre avec ce discours, Woodhull emprunte sensiblement les mêmes voies, mais en les détournant. Ainsi, la rhétorique scientifique qui conserve dans le discours de Woodhull son pouvoir d'argumentation et qui, s'appuyant également sur la nature, en donne une toute autre signification; l'idéologie des droits de l'homme, qui permet de parler de liberté et d'égalité pour y inclure les femmes et l'amour sans contrainte sociale; et finalement la rhétorique bibliste à laquelle Woodhull emprunte les formules sémantiques pour en faire une interprétation bien personnelle.

C'est une rupture avec l'ordre établi, celui de la société de son époque que fait Woodhull, mais aussi avec la mort (de ce monde?) et la maladie : cette rupture détermine celle du temps (résurrection générale). L'enjeu : le salut, sauver des vies. Récit extrême pour dire les forces du corps en transformation. À ce niveau, la pratique reste, dans le cas des utopies, régulatrice dans la mesure où elle s'inscrit dans une argumentation dévalorisante du type procès/débat, c'est-à-dire où l'argumentation sert à la construction d'une hiérarchie (des valeurs) servant à déclasser et à mettre en opposition des codes sociaux et cela en fonction, pour le dire brièvement, des intérêts sociaux (sinon des valeurs) des proposants/opposants. De cette façon, la lecture que proposent Woodhull et Claflin se situe dans un procès contre les codes sociaux dominants²² et dans un débat où l'on cherche à faire valoir une «nouvelle» morale. Morale où l'amour libre contre le mariage («intéressé» et «puritain») passe par la promesse de la santé et de la vie éternelle (l'eschatologie de l'utopie). Pour cela elles mettent en place une grille de lecture éthique ou encore axiologique où l'amour sexuel «maladivement sentimental et hypocrite» (celui du mariage) conduit à la mort, tandis que l'amour vécu «selon les lois de la nature» conduirait à la disparition de la maladie et de la mort, bref à la vie. La «nouvelle» morale s'inscrit dans un paradigme, celui de l'opposition vie/mort. La vie éternelle sera donnée réellement, matériellement, à ceux et surtout à celles qui

sauront vivre selon l'amour libre; tandis que la maladie et la mort seront le lot des traditionalistes (c'est-à-dire ceux et celles qui se marient selon les règles sociales et les religions instituées). Cette opposition en entraîne une autre, celle entre vertu et vice.

Le remède pour tous les maux sur lesquels j'ai attiré votre attention est de substituer à la règle actuelle concernant l'acte sexuel la règle du consentement mutuel basé sur le désir mutuel qui peut être temporaire ou durer toute la vie. Pour prouver cela, permettez-moi de vous demander si vous connaissez une seule personne qui aurait connu des conséquences nuisibles suite à l'application de cette règle; peut-il découler autre chose que le bonheur et la paix d'une sexualité mutuelle désirée? Je vous le dis! Vous pouvez chercher de par le monde, vous ne trouverez pas une seule exception. Il n'y a que du bon qui peut survenir de l'expression naturelle d'un désir sexuel. Alors que nous avons trouvé que presque tous les maux de la vie viennent de l'acte sexuel basé sur une règle tout à fait opposée, laissez-moi vous demander s'il y a quelqu'un d'assez aveugle pour imaginer que la loi a quoi que ce soit à voir avec la procréation de bons enfants ou encore s'il est possible que les enfants engendrés sous la loi de l'amour et du consentement soient mauvais²³.

On peut parler d'un renversement de la sémantique des codes dominants en même temps que le récit raconte «l'amour libre» à travers des vœux, des préceptes, des métaphores naturalistes, des prophéties et des paraboles. Nous pourrions dire que le caractère subversif du discours de Victoria Woodhull et Tennessee Claflin est du côté de ce code, en tant que vision liée à l'introduction de quelque chose d'étranger, comme si seul l'étrange au niveau du discours pouvait dire les pratiques nouvelles. En fait, toutes ces façons de dire sont porteuses de sens, bien qu'à première vue pures fantasmagories; elles relèvent en tout état de cause du code de l'extrême énergie qui permet la transgression des codes dominants de la société en disant les pratiques subversives ou le travail en gestation vers les lieux utopiques. De la même façon, Victoria Woodhull fait appel aux esprits quand les mots ne sont pas suffisants : «Est-ce que (les esprits), n'ayant été pendant des milliers d'années, comme les anges au ciel, ni mariés ni donnés en mariage,

se conforment à nos lois qui prétendent contrôler l'acte sexuel? Épouseront-ils leurs amours légalement sur terre?²⁴».

Alors, ces esprits dont parle Woodhull seraient-ils des anges? Ces messagers circulant entre Dieu comme acte parfait et l'homme entouré, enfermé dans l'horizon du monde du travail, du monde extérieur ou entre Dieu et la femme dont la tâche serait la garde de la nature et de la procréation? Ces anges seraient les médiateurs de ce qui n'est pas encore advenu, de ce qui va encore arriver, de ce qui s'annonce. L'ange annonce la fin de ce qui empêche la possibilité d'une nouvelle époque; il vient dire qu'une nouvelle naissance, un nouveau matin, va advenir²⁵. Il n'est pas sans rapport avec le sexe (celui de Gabriel, l'ange de l'Annonciation); comme si l'ange était une figuration d'un sexuel jamais encore incarné! Les anges (ou les esprits), messagers très rapides, et qui transgressent grâce à cette vitesse toutes les clôtures, disent à Victoria Woodhull le trajet de la vie et de la mort. Ils annoncent que ce trajet est accessible au corps de l'homme et surtout à celui de la femme. Ils figurent et disent une autre incarnation, une autre parousie du corps.

Nous pourrions ici faire l'hypothèse que c'est l'amour qui permet l'(cette) utopie, comme délire et rupture, crête fragile où mort et régénérescence se disputent le pouvoir; c'est dans ce que l'amour a d'exaltant, de «dépassant» (dépassement de soi-même et d'excédent à soi) que la vie peut être imaginée pleinement épanouissante, la vie telle que la rêve l'Occident chrétien, bien sûr.

Le niveau politique

Au niveau politique, c'est le déplacement qui est mis en évidence. Ce déplacement s'opère dans le renversement des codes politiques dominants. Plus précisément, c'est au niveau du symbolique, là où s'inscrivent les rapports de parenté, que le renversement a lieu; ainsi la symbolique du sang comme celle du pouvoir phallique, c'est-à-dire les rapports de parenté par le sang, ainsi que les rapports patriarcaux hommes/femmes, sont remplacés par des rapports communautaires égalitaires²⁶. Renversement aussi du code plus proprement politique, celui «du maître/esclave», à l'instar de celui des riches/pauvres. Ainsi, l'égalité communautaire, résultat de la pratique politique, n'est possible que par une conversion articulée selon deux temps, celui de la rupture avec la société dominante et celui du déplacement vers une pratique du partage, de salut. Bref, cette pratique comme pratique de décentrement (il n'y a plus de Père, de centre), est une pratique

politique dans la mesure où elle est subversion du code politique patriarcal pour un autre code, celui de l'égalité exercée dans les rapports de reproduction.

Comme résultats de la libération de l'amour, nous pouvons alors prédire une sortie de l'humanité hors de l'affreux gouffre de misère et de désespoir dans lequel elle a été précipitée par l'esclavage et la tentative de fuir ou éviter ses devoirs, pour la pureté, la paix et le bonheur. On peut s'attendre à ce que l'hypocrisie, la duperie et la luxure seront bannies de la terre²⁷.

En tout état de cause, le seul signifiant donné à la lecture de la pratique politique sera celui de la pratique de partage des corps en égalité, ce que les utopistes appellent l'amour libre, avec ce que cette pratique implique de rupture par rapport à cette clôture que sont les règles économiques et sociales du mariage puritain patriarcal. Pratique dans laquelle les rapports (politiques) de domination seront abolis pour ne devenir que des rapports égalitaires entre les élus, c'est-à-dire «ceux-qui-savent», les initiés, grâce au pouvoir que donne l'amour «vrai». Les diverses étapes du chemin à parcourir seront donc celles qui consistent à se défaire des liens du mariage pour trouver l'amour «véritable», grâce à l'amour libre. Ce mouvement en est un d'extension de la pratique des corps libérés et du «rassasiement» par le partage des corps; ces bénédictions provisoires amorçant (stratégiquement, par le discours) la bénédiction dernière, la fin de la mort.

Ce mouvement utopiste est à sa façon un mouvement messianique (tel que le porte notre culture judéo-chrétienne) s'ouvrant sur le corps collectif, la fraternité des corps, où sont exclus à la fois les rapports de domination en même temps que les rapports intéressés et exclusifs. Bref, cette pratique est toujours liée au politique dans la mesure où elle est subversion des codes politiques dominants. Finalement, cette pratique serait celle aussi de la communauté utopiste «fraternelle», où s'exerce un nouveau système de rapports égalitaires (comme don : circulation des corps en toute communauté). La communauté des «frères» ne se manifeste alors pas seulement en termes de rassemblement, mais ce concept désigne aussi et avant tout la pratique spécifique de cette communauté s'articulant aux trois niveaux.

C'est ainsi que dans les utopies²⁸ les pratiques qui conduisent au changement du système de parenté patriarcal construisent

nécessairement un corps autre, exerçant ses forces dans une autre configuration conjugale, la communauté «fraternelle» incluant les rapports égalitaires entre les hommes et les femmes. C'est l'égalité des corps entre eux qui sera au cœur de la construction du «nouveau» corps utopique (du 19^e siècle) comme altérité, effet de la pratique économique. Ce rapport d'égalité hommes/femmes se traduisant lui-même comme un effet sur la sensibilité des corps (de l'ordre de l'esthétique²⁹) qu'entraîne l'action éthique (celle de l'égalité formelle, mais aussi réelle dans certaines communautés).

Ainsi le champ de lutte de l'utopie est celui des rapports de parenté, centré sur la question des rapports entre les sexes comme celle, connexe, du corps communautaire. L'efficacité de l'utopie : changer les codes sémantiques de la société, ce qui entraîne ensuite une multitude d'actions concrètes aux différents niveaux de la formation sociale. C'est le récit de la puissance, au sens d'ouverture radicale du possible, des corps, récit de pratiques (transformatrices) qui seul semble capable d'annoncer l'à-venir. Avant de conclure, nous pourrions poser cette question, sans toutefois tenter d'y répondre parce qu'elle nous conduirait hors du champ qui est le nôtre; cette question étant la suivante : l'utopie répondrait-elle à une très ancienne économie libidinale, celle d'un corps communautaire archaïque?

Conclusion

L'objectif de cet article n'était pas de faire la démonstration de l'utopique; mais de marquer une rupture avec le discours sociologique habituel sur ce thème. Ce dernier est un discours interprétatif où on fait habituellement l'exégèse pure et simple de certains textes utopistes ou encore on adopte une méthodologie classificatoire, afin d'établir des distinctions entre les différents types d'utopies. À moins qu'on ne s'interroge sur leur efficacité, dans une perspective de gestion du social. On essaie alors de prévoir dans quelles circonstances les utopies ont des chances (ou non) de se réaliser. Étant donné l'optique dans laquelle la question est posée, la conclusion de cette démarche aboutit inévitablement à l'impossibilité de l'utopie, à son non-lieu. Ce mode interprétatif traditionnellement adopté par la sociologie est ici remis en cause, puisque la question essentielle est celle du fonctionnement social de l'utopie dont l'analyse permet qu'en soit dégagée l'«essence» comme être social en quelque sorte — par rapport à la forme, mais aussi en rapport avec elle. Ainsi, le fonctionnement social des utopies américaines du

19^e siècle, est celui qui engendre la construction d'un autre ordre social en même temps qu'il permet une praxéologie, celle d'une transformation sociale.

Le but de ce travail aura alors été de montrer comment les utopies fonctionnent en apportant des réponses-solutions aux questions-problèmes que tente de résoudre la société de cette époque; le problème central étant celui de l'inégalité; problème mis en évidence plus spécifiquement par les raisonnements philosophiques du Siècle des Lumières et qui en conserve les traces, par exemple, l'idée de perfectibilité de la nature de l'homme par la création d'une cité juste ou de lois adéquates, à la manière de J.-J. Rousseau³⁰.

Pour l'essentiel, c'est donc l'égalité qui est apparue comme postulat de base au discours utopiste de ce siècle; proposition générale sur laquelle vient se greffer celle plus spécifique de l'égalité des sexes, incarnée par l'amour libre et défendu comme solution à la contradiction sexuelle des sociétés patriarcales. Par ailleurs, les récits de pratiques (comme les narrations de reproduction) produisent un travail textuel, c'est-à-dire un travail de lecture.

L'analyse de textes utopistes nous a permis de dégager des niveaux de pratiques. Trois registres de lecture nous sont apparus déterminants: économique, politique et idéologique³¹. Transposés au niveau des pratiques elles-mêmes, nous dirons alors que les ordres économique, politique et idéologique sont ce que génèrent les pratiques et que dans ce cas ils en constituent «l'être social», tel que permet de le construire le sens sociologique du phénomène observé.

L'ordre économique est celui qui est nécessaire au maintien, à la survie des corps. C'est à ce niveau qu'une première subversion est inscrite: l'échange, le propre de cet ordre, est subverti par le don, pratique économique de redistribution des biens et de puissance des corps par une consommation productive. L'ordre politique, quant à lui, est ici celui qui autorise cette construction sociale que sont les rapports de parenté; nous pouvons dire que les pratiques langagières agissent par un déplacement dont l'effet est de subvertir les codes politiques dominants dans lesquels s'inscrivent ces rapports. C'est l'égalité qui permettra de renverser la structure traditionnelle des rapports de parenté et par le fait même les rapports hommes/femmes. En effet, il y a transformation des rapports de parenté dominants (la «maison» des parents, frères, sœurs) par l'instauration des rapports de fraternité. Par conséquent, c'est le mode de reproduction

sociale qui est ici remis en question. Finalement, l'ordre idéologique s'inscrit dans une contre-lecture de l'idéologie dominante, et cela à travers des formes langagières qui non seulement travaillent à la déconstruction de cette idéologie mais qui sont aussi porteuses d'une autre vision du monde. Ces formes langagières que sont: les paraboles, métaphores, formules annonciatrices et autres, en constituent le principal véhicule et disent la libération des corps par l'amour libre. En effet, la déconstruction de l'idéologie dominante se fera par les mécanismes de lecture du récit racontant une pratique subversive, celle de l'amour libre, et cela à travers les mécanismes de lecture du schéma vice/vertu, dans lequel le vice est alors le mariage («puritain» et «intéressé»); tandis que la vertu est l'amour libre sans la reconnaissance sociale, et porteur de vie éternelle. Nous pourrions dire également que les textes utopistes construisent une grille de lecture selon le schéma bénédiction/malédiction où l'amour sexuel «maladivement sentimental et hypocrite», celui du mariage, conduit à la mort, comme malédiction; tandis que l'amour vécu selon les lois de la nature conduit à la disparition de la maladie et de la mort, à la vie éternelle, comme bénédiction.

C'est ainsi que la conceptualisation de la lecture des pratiques nous a conduits non pas à l'«utopique», mais à la pratique elle-même, articulée aux trois niveaux économique, idéologique et politique, comme libération des corps : l'égalité utopiste en tant que pratique égalitaire étant le lieu de lecture de la «libération des corps». Les pratiques de transformation sont alors l'autre de la société subvertie. L'espace autre, c'est l'espace de la libération des corps, la libération des forces de la vie. Et elle est pratique des dominé-es, ici des femmes surtout. Dans ce cas, l'utopie permet l'ouverture des possibles des champs économique, idéologique et politique de la société dominante. Autrement dit, à travers ces brèches que sont les utopies, la société américaine du 19^e siècle est désormais porteuse d'une autre société.

La pratique déterminante étant celle de l'égalité, celle-ci conduit au communautaire utopiste, formule métonymique pour inclure les rapports égalitaires de sexes, de classes et de races; ce que nous pourrions traduire par l'«utopialité» au sens de rapports nouveaux entre les «frères» (comme absence de hiérarchie) c'est-à-dire une pratique spécifique articulée aux trois niveaux de ce cercle. L'utopialité serait alors l'identité utopiste, le «nous» des utopistes, avec en son centre, le corps ou plutôt les corps «fraternels» comme

producteurs de pratiques comportementales et langagières. Ou encore, les utopies seraient en quelque sorte des forces du corps qui se meuvent dans «un champ symbolique illimité de possibles concernant les corps³²» et les récits sont ceux des forces (les utopies sont des forces). Cependant, le langage constitue un «horizon de finitude»; il est toujours-déjà clos dans la «finitude de l'horizon» et l'on ne saurait discourir en dehors (en deçà ou au-delà) de cet horizon où vie/mort posent question³³. Et c'est à la crête de cet horizon que se tient l'imaginaire eschatologique utopiste.

Dès lors, l'utopie de Victoria Woodhull et Tennessee Claflin, comme expression du niveau imaginaire à l'instar du rêve, nous fait sortir de cet horizon de finitude qui est celui du langage et de la pratique, en posant les termes d'une vie sans mort. Autrement dit, l'eschatologique du récit utopiste ferait éclater l'horizon de finitude où la question vie/mort s'inscrit nécessairement. Et cet éclatement de l'horizon par l'eschatologique a un corrélat dans la pratique des corps : la subversion, comme mouvement d'altérité.

Camille Raymond Sociologie, Collège Montmorency

1. Par exemple, plus de 250 communautés utopistes sont créées sur la Côte-est américaine au 19^e Siècle.
2. Aux États-Unis, les milieux «radicaux» du 19^e Siècle, pratiquaient facilement le spiritisme. Margaret Fuller, par exemple, une intellectuelle (transcendentaliste) fort appréciée, en était une ardente adepte, ou encore Horace Greeley, journaliste fondateur du *New York Tribune*.
3. Archives, Schlesinger Library, Cambridge.
4. Dans leur désir d'une société «parfaite», les utopistes pouvaient facilement être attirés par cette doctrine, certains la pratiquaient même ouvertement, comme c'était le cas à la communauté d'Onéida fondée par John Humphrey Noyes.
5. Mikhail Bakhtine, *Le marxisme et la philosophie du langage*, Paris, Les éditions de Minuit, 1977.
6. Jurgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.
7. Fernando Belo, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Paris, Les éditions du Cerf, 1976, p. 396.
8. Les expériences utopistes sont des praxis dans la mesure où leurs tentatives ne vont pas dans le sens de la reproduction de la société existante, mais tentent plutôt un renversement du monde. Ce renversement est de l'ordre du schéma spécifique qu'est celui du «monde inversé» tel que le décrit Bronislaw Backo (*Les Imaginaires Sociaux*, Payot, 1984, p. 143) et cela pour des principes d'une altérité sociale qui s'opposent aux réalités sociales, par exemple: les couples justice/injustice, abondance/misère, égalité/inégalité, communauté des biens/propriété privée,

paix/guerre, ordre/désordre, etc.; la justice, l'abondance, l'égalité, la communauté des biens, la paix et l'harmonie étant des credos par excellence de toute entreprise utopique. De la même façon, nous pourrions dire que dans son excentricité utopique, la raison logocentrique telle que pensée par l'idéal occidental (du Siècle des Lumières surtout) «se veut elle-même purificatrice par le progrès qu'elle prodigue» Fernando Belo, *op. cit.*, p. 39. Pour la raison, l'utopie sera alors vue comme relevant de l'irrationnel, de l'imaginaire ou de l'illusoire en toute conformité avec ces «couples significatifs de l'appareil logocentrique tels que le sont : rationnel/irrationnel, réel/imaginaire (soit rationnel/ illusoire, ordre/désordre, etc.; bref, raison/déraison.»

9. Fernando Belo, *op. cit.*, p. 329.
10. Définition construite à partir de Fernando Belo, *op. cit.*, p. 335.
11. Ce concept rejoint celui d'*agapè*, tel qu'utilisé par Julia Kristeva, c'est-à-dire «amour du prochain», «don gratuit», dans *Histoires d'amour*, Denoël, 1983, 474 pages; ou encore comme le fait Luc Boltanski dans *L'Amour et la Justice comme compétences*, Métailié, 1990, 378 pages.
12. Victoria Woodhull, *The Elixir of Life or Why do we die?*, New York, 1873, archives, Schlesinger Library, Cambridge. «Love, therefore, is the attraction of opposites by the inherent power of relation that exists but can never be created».(...)

I have said that this problem of sexual love is the most important one that ever engaged the human mind. It becomes so because within it is concealed the science that shall finally solve the problem of life and death, I mean literally what I say. I mean that within the sexual problem is concealed the law that shall enable us to solve the mystery of life by conquering death». Les traductions libres des citations ont été faites par l'éditrice.
13. *Ibid.*, «(...) that is free love alone that woman must grow strong enough...».
14. *Ibid.*, «(...) when women conquer their freedom it stands upon an equality».
15. *bid.* «Here, death must be conquered. Here must be produced to the waiting Universe, the individuality, the personality, that has partaken to the Elixir of life, and thereby put the last enemy – death – under foot. And it will be done...»
16. J'emploie la notion d'altérité ici comme notion servant à parler du processus de transformation.
17. *Ibid.*, «(...) the extent of vital organic destruction, and consequently that death from disease would be virtually abolished. This is the philosophy; but upon what is this philosophy based? What is this magnetic relation that produces such wonderful results? It is called Animal Magnetism, and so indeed it is. But what is Animal Magnetism? It is sexual vitality merely; and it is nothing else».
18. Au sens de Michel Foucault, c'est-à-dire comme mécanisme de répartition de pouvoir, de contrôle, tel qu'exprimé dans *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, 211 pages.
19. Victoria Woodhull, *op.cit.* «I think I know enough of the world at large, and of individuals specially to say, that there are not a half dozen persons present, who are not in the most abject slavery to what the world pleases to call, their secret vices. Wouldn't it be strange if these should, after all, turn out to be virtues instead».
20. Tennessee Claflin, *The Ethics of Sexual Equality*, New York, 1872. «An unhealthy child, either in body, mind or heart, was never born of a perfectly natural marriage. And to this, I will add another with still more positiveness : a healthy child, in body,

mind and heart, was never born when all the conditions of natural union were not present, though it were confirmed by all the legality which the law, and all the sanctification which the church could confer.» (...)

«Then, indeed, will men and women dwell together in unity, and see constantly springing up in their midst beautiful, angelic, God-like children, who, being conceived in joy, gestated in hope, and born to consummate both joy and hope

21. Victoria Woodhull, *op. cit.* «*I appear before you to-night to speak of a subject which, more than any other, ought to command the attention of the enlightened world; but which, more than any other, receives the anathemas of its professed representatives — the so-called Christians — because, forsooth, to discuss it, is to attack, necessarily, one of the chiefest pillars of the christian edifice»,*

22. Mais pas contre tous, par exemple les enfants sont toujours la raison d'être des rapports sexuels, fussent-ils «magnétiques».

23. Victoria Woodhull, *ibid.*, «*Now the remedy for all the ills to which I have called your attention is the substitution for the present rule of sexual intercourse, the rule of mutual consent based upon mutual desire which may be temporary or may continue during life. To prove this, permit me to ask if any person ever knew of any detrimental results following from the application of that rule. Did ever any disease, or anything but happiness and peace, follow from natural mutually desired sexuality?»*

«I tell you! You may search the world through and through, and fail to find a single exception. It is impossible that anything but good should follow the natural expression of a natural desire; while we have found that almost all the ills of life, follow as the results of intercourse based upon an entirely opposite rule again, let me ask if anybody is so blind as to imagine that the law has anything whatever to do with the begetting of good children and, again, if children begotten under the rule of love and consent can possibly be bad.»

24. *Ibid.*, «*Will they (les esprits), who thousands of years have been, as the angels in heaven, neither marrying nor given in marriage, conform to ours laws which pretend to control sexual intercourse? Will they marry their loves on earth legally?»*

25. Julia Kristéva, *op. cit.*

26. Victoria Woodhull et Tennessee Claflin ne «prêchent» pas comme tel pour la vie communautaire. Cependant, outre le fait qu'elles vivaient d'une certaine façon en communauté, elles étaient très proches (idéologiquement) des communautés utopistes créées aux États-Unis, de même qu'elles rendaient régulièrement visite à certaines d'entre elles, soit pour y prononcer des discours ou encore pour participer à des groupes de discussion. Par exemple, la commune Modern Times (J. Warren) était souvent leur hôte.

27. Victoria Woodhull, *op. cit.*, «*As the results of freedom for love, then, we may predicate the elevation of humanity out of the awful chasm of misery and despair into which it has been precipitated by slavery and the endeavor to escape or evade its duties, to purity, peace and happiness. We may expect from it that hypocrisy, deceit and lust will be banished from the earth».*

28. Il est important de mentionner ici que ce ne sont pas toutes les communautés utopistes qui défendent à ce moment-là l'égalité des sexes (la plus représentative de cette attitude est celle fondée par l'anarchiste J. Warren, Modern Times), certaines sont au contraire très patriarcales (comme celle fondée par J.H. Noyes à Onéida).

29. De *aistheticos*, en grec, perceptible par le sens, qui a la faculté de sentir.
30. De là d'ailleurs, le concept de «perfectionnisme», cher aux utopistes, et qui laisse entendre que l'homme peut, sur cette terre, atteindre le degré le plus élevé de sa nature, la sainteté.
31. Le lecteur intéressé pourra lire la démonstration détaillée de cette analyse dans ma thèse intitulée *La construction sociale de l'utopie américaine au dix-neuvième siècle*, département de sociologie, Université de Montréal, 1990.
32. Fernando Belo, *op. cit.*, p. 361
33. Fernando Belo, *op. cit.*, p. 392.