

Université de Montréal

**L'écriture et la réécriture des failles de l'utopie religieuse :  
Analyse comparative de *The Scarlet Letter* de Nathaniel Hawthorne  
et *The Handmaid's Tale* de Margaret Atwood**

par

**Lloyd Connolly**

Département de littératures et de langues du monde

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de

Maître ès arts (M.A.)

en littérature comparée

Juin 2019

© **Lloyd Connolly**, 2019

Université de Montréal

*Ce mémoire intitulé*

**L'écriture et la réécriture des failles de l'utopie religieuse :  
Analyse comparative de *The Scarlet Letter* de Nathaniel Hawthorne  
et *The Handmaid's Tale* de Margaret Atwood**

*Présenté par*

**Lloyd Connolly**

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

**Éric Savoy**

Directeur de recherche

**Barbara Agnese**

Membre du jury

**Lianne Moyes**

Membre du jury

## Résumé

Ce mémoire de maîtrise est une exploration comparative entre deux représentations littéraires de dystopies théocratiques américaines : *The Scarlet Letter* (1850), un récit revisitant l'intolérance américaine, et *The Handmaid's Tale* (1985), une projection spéculative. Ce travail explore les modalités selon lesquelles un parti totalitaire parvient à exercer son pouvoir sur le corps des femmes dans le contexte historique, futuriste et hypothétique du littéralisme puritain. En commençant par un bref résumé du mouvement utopique, ce mémoire constate l'interlinéarité inhérente à l'utopie et son contraire exact, la dystopie. En effet, l'histoire littéraire suggère qu'il n'y a pas d'opposition binaire entre les deux ; que la dystopie naît de l'impossibilité d'atteindre, au niveau social, la perfection ; ce que, pourtant, l'utopie promettait.

En contraste avec la temporalité linéaire propre à la pensée progressiste américaine, les récits étudiés montrent – à titre de jérémiades – la circularité entre l'histoire et le futur du fondamentalisme chrétien. Les romans représentent de manière similaire l'instrumentalisation du corps des femmes. Essentiellement, ce mémoire explore trois dimensions de la représentation des dissidentes d'un système dystopique religieux. Premièrement, l'essai de Michel Foucault, *Surveiller et punir*, offre un cadre théorique intéressant quant aux modalités selon lesquelles les dissidentes sont punies. Deuxièmement, la théorie d'Erich Auerbach sur la *figura* – la conjonction entre la prophétie et son accomplissement – offre un contexte conceptuel pour les temporalités de la résistance féminine face au patriarcat. Finalement, la théorie de Jacques Derrida (*L'écriture et la différence* ; *Mal d'Archive – une impression freudienne*) se concentre sur l'idée de l'assujettissement auquel est voué le texte littéraire, pris entre le récit, l'histoire et le manifeste.

Ce projet est écrit en réponse à la menace démocratique planant sur les États-Unis : un contexte marqué par l'accès au pouvoir du fondamentalisme chrétien conservateur, par la précarité de la gauche et la droite et par le débat sur l'accessibilité, pour les femmes, aux moyens de contraception. En ce sens – et de manière ironique –, les fictions dystopiques portent en elles à la fois la fibre émancipatrice et défaitiste.

Mots clés : utopie, dystopie, perfectibilité, totalitarisme, violence, prophétie, religion, féminisme, *figura*

## Abstract

This *mémoire de maîtrise* is a comparative exploration of two literary representations of American dystopic theocracies : *The Scarlet Letter* (1850), a historical romance; and *The Handmaid's Tale* (1985), a speculative projection. The argument is focused upon the regulation and deployment by the totalitarian state of women's bodies and reproductive capacities, in the broad and remarkably convergent contexts, historical and futuristic/hypothetical, of Puritan literalism. Beginning with a brief survey of utopianism, the *mémoire* explores the interlinearity of utopian projection with its precise opposite. Literary history suggests that there is no binary opposition between the genres of utopic and dystopic fiction : the latter arises from the very impossibility of social perfection that is internal to the narrative economy of the former.

In sharp contrast to the linear temporality envisioned by American progressives, the fictions studied here entertain – as jeremiad – the circularity of historical and future Christian fundamentalism. For the novels represent a similar, often identical, state regulation and instrumentalization of women's bodies. Essentially, this *mémoire* explores three dimensions of the representation of dissident women in theocratic dystopias. First, Michel Foucault's model of the public spectacle of the scaffold, in *Discipline and Punish*, is brought to bear on the modalities by which the dissident women in these religious societies are punished. Secondly, Erich Auerbach's theory of *figura* – the conjoining of prophecy and fulfillment – offers a conceptual context for the historical temporalities of feminist resistance to patriarchal tyranny. Finally, and consistently, Derridean theory *Writing and Difference*, 1967 ; *Archive Fever – A Freudian Impression*, 1995), amplifies the resistances, authorial and figural, to hegemonic *assujettissement*.

This project was written in response to the ominous threats to democracy in the contemporary United States : the access to power of fundamentalist Christian conservatism, the precarious balance between left and right on the US Supreme Court and its implications for women's access to reproductive control. Ironically, however, dystopian fictions can be both galvanizing and emancipating.

Keywords : utopia, dystopia, perfectibility, totalitarianism, violence, prophecy, religion, feminism, *figura*

## Table des matières

<b>Introduction</b> .....	1
Les limites du rêve utopique.....	1
La «futurité».....	3
La naissance de la conscience américaine .....	7
La dystopie et le féminisme .....	11
Les failles de l'utopie religieuse .....	17
<b>1. La mise en scène de la punition</b> .....	23
<i>The Scarlet Letter</i>	
1.1 L'effacement du spectacle punitif.....	23
1.2 L'affectivité individuelle et l'idéal collectif .....	29
1.3 La survie du corps et sa place dans la société .....	34
<i>The Handmaid's Tale</i>	
1.4 La surveillance et la solidarité .....	40
1.5 La corporalité .....	48
1.6 La délinquance .....	54
1.7 La «Participation».....	58
<b>2. Le féminisme et le symbole prophétique</b> .....	65
<i>The Scarlet Letter et The Handmaid's Tale</i>	
2.1 Un regard derridien .....	65
2.2 L'archive .....	71
2.3 La figura.....	79
<b>Conclusion</b> .....	99
Non au paradis terrestre .....	99
La violence et la perfectibilité.....	101
La passion .....	105
Aujourd'hui.....	112
<b>Médiagraphie</b> .....	119

## Introduction

### Les limites du rêve utopique

Lorsque Jean-Jacques Rousseau annonçait la formule désormais célèbre selon laquelle la perfectibilité de l'homme constitue ce qui le distingue de l'animal, il synthétisait par le fait-même la plupart des programmes politiques et religieux, car le but de ceux-ci, bien souvent, est de mieux comprendre le monde afin de mieux y vivre. Ce lien entre l'homme et l'animal a plusieurs fois été repris, entre autres par Schopenhauer, pour qui l'homme est un animal métaphysique («Man is an *animal metaphysicum*<sup>1</sup>»), ou encore par Gobineau, pour qui «[l']homme est l'animal méchant par excellence<sup>2</sup>», car il est la seule espèce capable d'infliger des souffrances par pure malice. Cela dit, peut-être que ces deux affirmations sont indissociables : la métaphysique, par son abstraction et sa concentration sur la connaissance de l'être, permet de vivre ou de comprendre des émotions et des sentiments qui sortent du paradigme de la survie et de la productivité (or, elle est une faculté réservée aux humains). De ces réflexions abstraites, oisives ou non, découlent une panoplie de conclusions dépeignant l'homme à la fois dans toute sa grandeur, à la fois dans toute sa bassesse<sup>3</sup>.

Quoiqu'il en soit, cette faculté de perfectionnement s'orchestre plus souvent qu'autrement par la construction d'un programme politique ou religieux. Ce programme tend presque toujours, malgré lui, vers un sentiment d'inaccomplissement chez celui qui y adhère, car c'est cela même qui laisse planer la promesse d'une amélioration : une amélioration qui s'exerce sur la base d'idéaux intemporels et qui, par cette intemporalité, légitime la mise en place et la continuité de la croyance envers le programme. En ce sens, le but de toute religion ou de tout régime politique semble être de tendre (en théorie) vers l'*utopie*. Celle-ci, nous dit Claude Mazauric dans sa préface de *L'Utopie* de Thomas More, s'opère en trois mouvements :

[En] nourrissant le rêve d'une société meilleure parce que différente, elle alimente l'espoir rétrospectif d'une transformation volontaire du monde réel ; en décrivant l'organisation idéale de ce monde inaccessible, elle favorise la prise de distance critique à l'égard des institutions politiques et sociales inégalitaires dans lesquelles nous vivons ;

---

<sup>1</sup> A. Schopenhauer, *The Horrors and Absurdities of Religion*, p. 19.

<sup>2</sup> A. Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, p. 206.

<sup>3</sup> À ce sujet, voir la théorie de l'affect avec, notamment, Sianne Ngai et son essai *Ugly Feelings*.

en opposant la possibilité d'une autre vie à l'esprit d'accoutumance et d'acceptation de ce qui nous entoure, la démarche utopique peut devenir une invitation à la contestation pratique, en tout cas un refus de la résignation au malheur de vivre.<sup>4</sup>

Cependant, le concept de l'utopie n'est pas englobant, car quand bien même il tente de décrire un monde parfait, il échoue à inclure exactement ce que tout un chacun désire. En ce sens, c'est peut-être moins l'utopie qui échoue que le concept de la perfection, car un monde parfait pour un peut s'avérer cauchemardesque pour un autre : découlant de ce principe apparaît l'utilitarisme, théorie mise en branle par John Stuart Mill<sup>5</sup>. D'ailleurs, s'il n'existait qu'une perfection universellement reconnue, aurait-on eu besoin d'écrire une aussi grande multitude d'utopies? Car, en effet, si More, le créateur de ce terme (dont l'étymologie renvoie au «lieu de nulle part») a initié, d'une certaine manière, un nouveau genre littéraire avec *L'Utopie*, son monde idéal demeure tout de même un produit de son époque. Bien entendu, son essai, même cinq siècles après sa publication, met le doigt sur certaines problématiques sociétales qui alimentent encore aujourd'hui notre insatisfaction, mais il contient aussi certains passages qui font sourciller le lecteur du XXI<sup>e</sup> siècle (du moins, un certain lectorat). Quand bien même dénonce-t-il la fainéantise du clergé de son époque et l'appât du gain en créant une île où ces deux choses n'existent pas – ou, si elles existent, ne sont là que pour être critiquées – il prend tout de même position pour l'esclavagisme (sous certaines réserves), en plus de créer un rapport hommes-femmes où celles-ci, dénuées d'autonomie, se voient attribuer un mari à qui elles doivent servilité.

Sans pour autant démoniser l'auteur, j'insiste simplement sur le fait qu'il dénonce les maux de son époque et que, si on y trouve résonance avec la société d'aujourd'hui, c'est que parmi ces maux qu'il dénonce, il y en a certains qui sont encore source de conflit. D'autres, en revanche, sont *devenus* sujets à discorde, c'est-à-dire que des affirmations lancées, il y a plusieurs siècles, avec banalité (telle la subordination des femmes par rapport à l'homme) sont maintenant investies d'une actualité qui vient changer (fausser? libérer?) le sens de ces écrits. De plus, tout comme l'ont fait Tommaso Campanella

---

<sup>4</sup> T. More, *L'Utopie*, p. 8-9.

<sup>5</sup> Philosophe anglais influent du XIX<sup>e</sup> siècle, sa théorie repose sur l'idée que le choix éthique, en général, est celui pouvant profiter au plus grand nombre.

(moine et philosophe italien) et Francis Bacon (baron, Chancelier, scientifique et philosophe anglais) plus ou moins un siècle plus tard avec *La Cité du Soleil* et *La Nouvelle Atlantide* (deux récits concevant, chacun à leur manière, un monde utopique), l'idée même de More – celle de concevoir sa société sur une île – s'inscrit dans un contexte sociohistorique bien précis, à savoir celui des découvertes maritimes. Mêlé aux conflits religieux, qui encouragent les hommes à chercher ailleurs pour un paradis, ce penchant pour l'exploration laisse croire que peut-être y existe-t-il encore des territoires inconnus sur lesquels des sociétés vivent en parfaite harmonie.

### **La «futurité»**

Par contre, il est tout à fait curieux qu'un pessimisme soit inhérent à la construction même d'un projet utopique. Pensons ici à la description que Raphaël Hythloday, le voyageur du récit de More, fait de l'île d'Utopie : dès les premières lignes, il décrit le fort des Utopiens, «défendu par une bonne garnison<sup>6</sup>», et fait le compte, aussi, de tous les pièges cachés sous l'eau. En ce sens, l'Utopie, cette île apparemment parfaite, présuppose que le monde autour d'elle ne l'est pas et qu'il faut s'en protéger. Cela dit, si l'île semble pencher vers la xénophobie dès les premières lignes (tout comme celle de Bacon, qui n'accepte que des étrangers en détresse), on comprend plus loin que cette peur est à double sens. D'un côté, les étrangers ne peuvent entrer sur l'île ; d'un autre, les habitants ne peuvent la quitter sans faire face à la loi, dont est pourtant vantée la quasi-absence. En effet, raconte Hythloday : «Celui qui, de son propre mouvement, se permet de franchir les limites de sa province, est traité en criminel ; pris sans le congé du prince, il est ramené comme un déserteur et sévèrement puni. En cas de récidive, il perd la liberté.<sup>7</sup>» Le lieu utopique semble donc se construire par opposition aux lieux qui l'entourent, dans un sens où si ces lieux moins parfaits n'existaient pas, il ne saurait y avoir d'anti-modèles desquels les Utopiens puissent s'inspirer. Surtout, cette politique quasi totalitaire d'anti-désertion définit malgré elle une caractéristique primordiale dans la création de la société utopique : la reconfiguration de l'espace.

---

<sup>6</sup> T. More, *L'Utopie*, p. 53.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 72.



Ce désir de cloisonnement témoigne en effet d'une ambiguïté : les Utopiens ne veulent pas se mêler aux autres, mais leur existence est tout de même primordiale afin d'assurer la perfectibilité, qui ne peut s'effectuer sans la comparaison avec l'altérité. Au final, bien que le bonheur que l'île permette soit ambivalent, au mieux relatif, un grand pessimisme y règne, autant pour les habitants de l'île que pour ceux n'en ayant seulement qu'entendu parler et désirant voir la réalisation d'une telle société à l'échelle planétaire. C'est d'ailleurs le commentaire final qu'en fait Morus, l'interlocuteur d'Hythloday, lorsque celui-ci termine son récit. Après lui avoir accordé que l'île d'Utopie serait une société idéale (ou meilleure, du moins, que celle d'Angleterre), il conclut, quant à sa potentielle réalisation, sur ces mots : « [Je] confesse aisément qu'il y a chez les Utopiens une foule de choses que je souhaite voir établies dans nos cités. / Je le souhaite plus que je ne l'espère.<sup>8</sup> » Il faut comprendre à ce moment que ce pessimisme est à la fois celui de Morus, à la fois celui de l'auteur de ce récit, Thomas More. D'ailleurs, la ligne est bien mince entre les deux hommes, surtout lorsque l'on constate que le nom du personnage n'est que la forme latinisée de celui de l'auteur. Par la mise en scène de sa propre personne, via un procédé similaire à l'autofiction, More s'inscrit dans une rhétorique hybride, à la jonction du récit, du manifeste et de l'essai. Cette dualité des points de vue amplifie le pessimisme, car il l'expose sous deux fronts : sous celui du monde réel et sous celui du monde en principe idéal.

Tout porte à croire, donc, que l'inachèvement est intrinsèque au concept de l'utopie. Autrement dit, l'utopie constitue un lieu théorique en perpétuelle redéfinition qui ne peut être atteint réellement, vu l'instabilité des mentalités, d'une part, et la précarité des solutions proposées, qui s'inscrivent dans une logique extratemporelle et inatteignable, d'autre part. Cet extra-temporalité, à vrai dire, est plutôt celle d'un temps hors de portée nécessaire à toute spéculation philosophique : le futur non comme «il sera» mais comme «il devrait être». De fait, les premières utopies n'endossaient pas un rôle «uchronique», mais plutôt un rôle atemporel : au lieu de réécrire l'histoire, elles représentaient des espaces alternatifs, hors du temps, qui, quoique souvent préadamiques par l'innocence dépeinte, existaient en parallèle avec la société qu'elles

---

<sup>8</sup> T. More, *L'Utopie*, p. 126.

critiquaient. Il s'agissait d'une «hypothèse épistémologique», d'un «“exercice mental sur les possibles latéraux”», selon la définition de Raymond Ruyer<sup>9</sup>. Ainsi, il faut distinguer la mise en scène de la société utopique, qui s'inscrit dans un cadre atemporel, du devoir qu'elle remplit, qui s'inscrit dans un cadre extratemporel, car incertaine et impuissante quant à son réelle pouvoir de transformer la société. Si l'on doit concevoir un schéma spatiotemporel propre à l'idée de l'inachèvement (en tant qu'impossibilité d'instaurer, de manière concrète, une pensée universelle), l'utopie peut faire office d'espace alors que le temps est celui d'un futur conceptuel, spéculatif.

Il faut cependant plonger dans la langue anglaise pour trouver un terme correspondant à ce temps théorique : et on le trouve sous la dénomination *futurity*, que l'on peut aisément traduire par «futurité» et qui renvoie à l'idée d'un futur<sup>10</sup>. Ce concept aide à comprendre la distance entre la spéculation et la réalisation d'un projet utopique sous la problématique de l'accomplissement. Les penseurs peuvent imaginer des mondes idéaux sans toutefois avoir les ressources (qu'elles soient matérielles ou temporelles) pour les réaliser – tout dépendant de la complexité de ces mondes. Sans déresponsabiliser ces penseurs (en ce qu'ils peuvent, parfois, penser sans nécessairement agir – ou, pour paraphraser Charles Fourier, «penser afin de ne pas agir»<sup>11</sup>), le concept de «futurité» permet de relayer à la postérité les germes d'un nouveau monde. De deux choses l'une : la critique et la création, ou la critique *par* la création. Si la critique – qu'elle soit politique, philosophique ou religieuse – qui sous-tend ce genre littéraire témoigne d'une insatisfaction, la création d'un monde parallèle, pour sa part, témoigne d'un fantasme démiurge de l'auteur : une sorte de «wishful thinking» qui n'est pas complètement innocente<sup>12</sup>. Si tout n'est pas nécessairement parfait dans

---

<sup>9</sup> C. Braga, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, p. 49.

<sup>10</sup> Néologisme se faufilant peu à peu dans la langue française, il est pourtant bien instauré dans la langue anglaise. Le prolifique auteur de science-fiction, Philip K. Dick, publie d'ailleurs une nouvelle, en 1960, du nom de «Dr. Futurity.»

<sup>11</sup> Voir l'essai de Simone Debout, *L'utopie de Charles Fourier*, et celui de Charles Fourier, *Du libre arbitre*.

<sup>12</sup> Corin Braga, dans son essai précédemment évoqué, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, cite une panoplie de penseurs, dont Claude Gilbert-Dubois et Julien Freund, qui font une lecture psychanalytique des premiers textes utopiques. Résumée brièvement, ces théories formulent l'hypothèse selon laquelle les motivations des utopistes seraient de contenir l'irrationnel, l'instabilité et l'incompréhensible : sorte de réaction névrotique, narcissique, qui fait prévaloir la «toute-puissance du moi». Ce faisant, les auteurs réduiraient tous les phénomènes à leurs plus simples explications et créeraient, à l'instar du régime qu'ils critiquaient, une «dictature de la raison», selon les mots de Julien Freund (Voir *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, p. 14), annulant ainsi l'idéal émancipateur intrinsèque au projet utopique même. En ce qui concerne l'idée du «wishful thinking», voir p. 25.

les utopies (comme je l'ai montré avec, entre autres, la xénophobie chez More et Bacon), il s'agit tout de même de mondes souhaitables et somme toute réalisables. Soumis parfois à la censure – l'(auto)censure, même, à différents niveaux – les utopistes suggèrent un avenir viable et, souvent, techniquement possible. On ne conçoit plus les penseurs comme des créateurs, mais plutôt comme des oracles en devenir ; des architectes avant-gardistes.

Autrement dit, ces spéculations philosophiques alimente le «principe espérance<sup>13</sup>», formule du philosophe allemand Ernst Bloch, que Mazauric cite dans sa préface de More. Au profit de la seule *possibilité* «qu'un jour, peut-être...» ces projets voient le jour, leur réalisation est reléguée au second plan : l'urgence disparaît. Il en découle que l'inaccomplissement est une part importante de l'apport des penseurs utopiques. Il est important de mentionner, à ce sujet, que *L'Utopie* de More, publiée originellement en latin en 1516, a dû attendre quinze ans après la mort de l'auteur pour être finalement traduite en anglais, tout comme le récit de Bacon, qui fut publié en 1626 (un an après sa mort), et dont le titre complet original est «*New Atlantis – A Worke Unfinished*»<sup>14</sup>. Volontairement ou malgré eux, ces auteurs ont dévoué leur projet sociétal à la postérité – postérité dont ils savaient ne pas faire partie.

À l'image des Grecs, *L'Utopie* de More et *La Nouvelle Atlantide* de Bacon s'unissent sur l'idée selon laquelle il doit y avoir une tolérance religieuse, c'est-à-dire qu'ils mettent en place, chacun à leur manière, une société dans laquelle tous les cultes sont permis, en autant qu'ils ne troublent pas l'ordre public. En comparant ces créations de mondes nouveaux avec les conquêtes et les découvertes anglaises qui avaient lieu à l'époque, on y voit une énorme différence (de là, peut-être, le besoin de critiquer) alors que, somme toute, elles (les créations et les conquêtes) sont toutes du même ordre – par leur désir de «purifier» et de rendre le monde à leur image. Notons qu'au moment même de la publication de *L'Utopie* (début XVI<sup>e</sup> siècle), l'Europe protestante gagne du terrain avec les idées de Luther et, ultimement, avec Henri VIII, dont More était le Chancelier. S'opposant à la désaffiliation d'Henri VIII de l'Église catholique, More démissionne de ses fonctions en 1532 avant d'être exécuté, trois ans plus tard, pour «traîtrise». En ce

---

<sup>13</sup> T. More, *L'Utopie*, p. 9.

<sup>14</sup> F. Bacon, *La Nouvelle Atlantide*, p. 79.

qui concerne l'Europe protestante du temps de *La Nouvelle Atlantide*, elle connaît bien des difficultés car elle a notamment perdu son influence à Venise, en plus d'avoir été vaincue à la Montagne Blanche, l'une des plus grandes batailles de la Guerre de Trente Ans<sup>15</sup>. Toujours est-il que, dans les deux cas, les auteurs tentent de remédier à un ostracisme religieux en faisant l'éloge de la tolérance, l'un en prônant l'homme et l'autre en prônant la science.

### **La naissance de la conscience américaine**

Un autre aspect différenciant les deux récits est la mention, dans celui de Bacon, de l'Amérique. Cette mention est lourde de sens, car elle ouvre la voie pour la transposition de l'utopie vers un lieu réel quoiqu'éloigné. En réalité, ce que dit l'Intendant aux visiteurs, dans le récit, est que l'Amérique, que les gens de Bensalem appellent «[l]a Grande Atlantide<sup>16</sup>», fut autrefois un continent riche et important, avant d'être englouti par un déluge (exactement comme cela s'est produit avec l'Atlantide de Platon, sorte d'utopie avant la lettre). Désormais, affirme l'Intendant, l'Amérique est un continent reculé, car très jeune : «Ainsi, ne soyez pas étonnés que la population de l'Amérique soit peu importante, ni que ce peuple soit si rude et ignorant. Car vous devez considérer les habitants de l'Amérique, tels que vous les connaissez, comme un peuple jeune, plus jeune de mille ans au moins que le reste du monde.<sup>17</sup>» Cela dit, en associant l'Amérique à l'Atlantide des Anciens, Bacon lance, malgré lui, une idée qui deviendra fondamentale à la création de la conscience américaine. Une idée qui sera ensuite reprise à outrance, réaffirmée, à toute différence près, simplement avec un plus grand zèle : à savoir que l'Amérique est peut-être (probablement) un continent prédestiné à la gloire : ou plutôt «Le Continent», celui à la destinée providentielle. Cette idée, reprise par les colonisateurs puritains, remet au goût du jour un paradigme religieux bien ancien : celui de l'accomplissement, dans la bible hébraïque, de la Nouvelle Jérusalem, dont la prédiction apparaissait dans l'Ancien Testament.

---

<sup>15</sup> F. Bacon, *La Nouvelle Atlantide*, p. 40-41.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 101.

En effet, on voit naître, quelques années après la publication du récit, la rhétorique de l'identité américaine. La naissance de cette rhétorique coïncide avec l'arrivée du puritanisme anglais dans les colonies américaines avec, comme célèbre porte-parole, John Winthrop, surtout connu comme étant le fondateur de la colonie de la baie du Massachusetts. Celui-ci, dans le cadre de son sermon «A Model of Christian Charity» tient le discours émancipateur de la conscience américaine telle qu'on la connaît aujourd'hui en évoquant explicitement l'idée de la Destinée manifeste. C'est d'ailleurs pendant ce sermon qu'il affirme que la Nouvelle-Angleterre a été choisie par Dieu pour être «la cité sur la colline» («the city upon a hill»), allégorie notamment repris par John F. Kennedy, Ronald Reagan et Barack Obama. Sacvan Bercovitch, dans son essai *The Puritan Origins of the American Self*, raconte, de plus, qu'un immense appareil rhétorique s'était institué autour de Winthrop pour donner un aspect universel, ou plutôt héroïque, à ses actes. Parmi ces moyens, il y eut, chez ses biographes, un effort constant de le comparer à des figures marquantes de l'imaginaire mondial. Je pense ici à Cotton Mather, pasteur puritain, auteur et historien s'étant chargé de la biographie de Winthrop. Mather, considéré comme le père de l'«American success story» alors même qu'il se proclamait contre le discours panégyrique, c'est-à-dire contre le discours louangeur, en est tout de même venu à comparer Winthrop, dans son livre *Magnalia Christi Americana*, à Énée, Anne Hutchinson ou encore Moïse. Ce paradoxe entre sa prise de position contre la louange et les comparaisons qu'il dresse entre Winthrop et ces archétypes mythiques (du dévouement? du sacrifice?) corrobore l'idée selon laquelle le fondateur de la colonie est un homme d'exception voué à une destinée providentielle : qu'il est l'allégorie d'un monde dont il est le découvreur et l'émancipateur<sup>18</sup>.

Bien que Winthrop soit reconnu comme étant un politicien et théologien respecté, notamment pour avoir freiné les excès puritains de ceux, d'une part, qui désiraient voir plus d'exécutions pour hérésie et de ceux, d'autre part, qui souhaitaient rendre le port du voile obligatoire pour les femmes, il y eut, après sa mort, un épisode de grande violence qui sévit pendant la fin du XVII<sup>e</sup> siècle dans la colonie du

---

<sup>18</sup> S. Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self*, p. 5-7.

Massachusetts : paradoxe inévitable si on se fie à la théorie de Carl Gustav Jung<sup>19</sup>. L'événement en question est celui de la chasse aux sorcières, constituant l'apex, en quelque sorte, de l'intolérance puritaine. Pendant ce conflit, on oublie tous les principes de tolérance prônés par Winthrop au profit d'une religion stricte, particulièrement en ce qui concerne le corps des femmes. Cet épisode de l'histoire américaine racontant, ni plus ni moins, la scission dans une colonie partageant pourtant la même religion démontre que l'utopie, ou l'idéal vers lequel tend la religion, est inatteignable, car les membres d'une même communauté ne peuvent s'entendre sur certains de ses aspects, qu'ils concernent la pratique de la religion, la subordination d'un sexe à l'autre ou encore la sévérité de la punition.

Cela dit, peut-être est-ce dans les fondements même de toutes utopies de contenir les germes d'une société de malheur? Ou peut-être la société, par les relations qu'elle crée, empêche d'atteindre le bonheur total? Quoiqu'il en soit, la désillusion causée par ces épisodes d'oppression a contribué à la naissance d'un nouveau genre littéraire, un genre contraire à l'utopie. Il s'agit de la dystopie, qui renvoie, de manière étymologique, à l'utopie défailante, à la mauvaise utopie («dys-topie»). C'est ce qu'explique Bercovitch dans le chapitre «The Myth of America» de son essai précédemment évoqué. Il explique que ce changement, ce passage de l'utopie à la satire dystopique, s'opère au moment où, conscients des abus et de l'oppression, les historiens et les auteurs américains du XVIII<sup>e</sup> siècle réalisent que l'Amérique, ce continent tant vanté un siècle plus tôt, n'est pas et ne pourra jamais être la «nouvelle Jérusalem», ce lieu où devraient (ou «auraient dû») s'accomplir les prophéties des Saintes Écritures<sup>20</sup> :

Appropriately, when their expectations failed they recorded their disillusionment not in jeremiads but in dystopian satires, deriding the local Yahoos, mocking the vanity of human wishes and the pitfalls of Candide-like innocence, and in general warning prospective emigrants that America was not, after all, “such a Lubber-land as the Fiction of the Land of Ease, is reported to be, nor such a *Utopia* as *Sr. Thomas Moore* hath related to be found out.”<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> C. Braga, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, p. 16. Il y est évoqué dans cette page l'une des théories de C. G. Jung, selon laquelle toute action (psychique) mène inévitablement à une réaction contraire. Ainsi, il ne fait aucun doute que l'idéalisme de Winthrop alimente la colère et le primitivisme de ses détracteurs. À ce sujet, voir le principe de l'énantiodromie, grandement théorisé par Jung.

<sup>20</sup> S. Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self*, p. 137.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 138. L'extrait de la citation entre les guillemets anglais provient de *Leah and Rachel*, de John Hammond, p. 6 (cité à partir du livre de Bercovitch).

Cette conception de la naissance de la dystopie est pertinente, car elle déconstruit l'idée populaire, mais fautive, selon laquelle la dystopie concerne strictement la science-fiction. En effet, bien que le milieu littéraire ait tendance à associer ce type de récit à la science-fiction futuriste du début du XX<sup>e</sup> siècle (notamment grâce à des romans ou des films tels que *La Guerre des mondes*, *Metropolis* ou encore *Le Meilleur des mondes*), je crois pertinent de déconstruire cette idée afin d'introduire une acceptation plus large du terme. Celui-ci doit être compris comme étant un monde où le bonheur n'est plus accessible ou, s'il l'est pour certains, c'est parce qu'il ne l'est plus pour d'autres. Outre leur racine étymologique commune, c'est d'ailleurs pourquoi l'utopie et la dystopie sont si près l'une de l'autre : c'est que l'utopie des uns se paie de la dystopie des autres. Évidemment, l'aspect sociétal est commun à chacun de ses mondes qui, on le verra, sont plus près l'un de l'autre qu'on ne le pense<sup>22</sup>.

L'efficacité de la dystopie réside bien souvent dans son pouvoir dénonciateur, masqué par une tonalité satirique, voire ironique, qui a permis assez régulièrement d'échapper à la censure (je pense ici, entre autres, à *Nous autres*, de Zamiatine, en proie à la censure stalinienne du début des années 1920). C'est ce ton, en plus de la fin souvent tragique que connaissent les personnages, qui la distingue de l'utopie, car il y a, dans les deux cas, proximité entre ce qui est (ou a été) vécu historiquement et ce qui est dépeint dans le récit. Par contre, s'il y a dans l'utopie, selon Deleuze et Guattari, «déterritorialisation absolue, mais toujours au point critique où celle-ci se connecte avec le milieu relatif présent, et surtout avec les forces étouffées dans ce milieu<sup>23</sup>», il n'en est pas de même avec la dystopie, car elle se constitue autant autour d'espaces réels que d'espaces fictifs, d'autant plus que les auteurs d'aujourd'hui font moins face qu'autrefois à la censure, se donnant donc la liberté de dépeindre des espaces réels, en plus de se concentrer sur ces «forces étouffantes» - sur comment elles opèrent.

---

<sup>22</sup> Cet aspect nécessite une nuance importante, car la dystopie est souvent associée à la littérature (ou l'art en général) post-apocalyptique. Il y a certains cas où l'association fonctionne ; par contre, d'autres où elle ne fonctionne pas, car la dystopie (tout comme l'utopie) se concentre sur les rouages d'un système (politique, religieux, etc.) ou d'une société, non sur la figure du *wanderer* ou du *wasteland*, par exemple.

<sup>23</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 96.

## La dystopie et le féminisme

Cela dit, s'il devait n'y exister qu'une œuvre, dans la littérature dystopique, dépeignant l'épisode de la chasse aux sorcières et de l'oppression puritaine en général, celle-ci serait, à mon avis, le roman *The Scarlet Letter*, écrit par Nathaniel Hawthorne en 1850. Ce roman, qui dénonce l'hypocrisie de la société puritaine de Boston, s'affiche, à partir des premières lignes, comme une critique de l'idéal utopique des colonies : «The founders of a new colony, whatever Utopia of human virtue and happiness they might originally project, have invariably recognized it among their earliest practical necessities to allot a portion of the virgin soil as a cemetery, and another portion as the site of a prison.<sup>24</sup>» Prenant en considération l'ambivalence que l'auteur a manifesté, tout au long de sa vie, sur plusieurs questions, dont l'héritage de ses ancêtres et sa position sur le féminisme, ce «sol vierge» n'a rien d'anodin. Il évoque l'imaginaire géographique propre à l'utopie (se voulant une *tabula rasa*, un renouveau voulant réparer les échecs vécus en Europe), certes, mais il évoque aussi, par la mise en place de structures telles qu'une prison, le projet colonial, qui vise à s'appropriier l'espace. La prison vient donc y jouer un rôle d'autorité qui déroge du principe inclusif de la mise en place d'une société, car elle insinue que cette colonie n'est peut-être pas pour tous : or, elle demeure profondément puritaine, surtout si l'on considère que les crimes religieux y sont punissables. C'est donc encore une subordination des hommes à Dieu. La première antiutopie (à ne pas confondre avec la dystopie ; voir page suivante), d'ailleurs, se constituait sous cette même logique, à savoir qu'un lieu idéal (ou, du moins, «autre»), peut être tout aussi cauchemardesque que le lieu réel si le même genre de zèle y est installé. Dans son titre même, la première antiutopie, *Mundus alter et idem*, écrite en 1605 par Joseph Hall et traduite par *Another Place and Yet the Same*, traduit cette idée selon laquelle les relations sociétales demeurent identiques, nonobstant de l'espace<sup>25</sup>. Les endroits peuvent changer, mais pas les humains, qui resteront inévitablement les mêmes. À ce point, il s'agit de voir si l'auteur a confiance, ou non, envers l'humanité : Thomas Herzl, utopiste juif, était, pour sa part, optimiste. D'ailleurs, *Altneuland*,

<sup>24</sup> N. Hawthorne, *The Scarlet Letter*, p. 49.

<sup>25</sup> C. Braga, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, p. 284. Une traduction libre de ce roman serait, en français, «Un autre monde et pourtant le même».



son utopie juive écrite au début du XX<sup>e</sup> siècle, traduite par «*Old New Land*» dénote cette idée selon laquelle l'humain peut (et doit) changer – la naissance d'une humanité pure ne passant pas nécessairement par la découverte d'un nouveau territoire: il situe, en ce sens, son utopie en Israël.

Ce n'est cependant pas tout ce que ce «sol vierge» dénote. Cette idée de lieu pur bafoué – ou marqué négativement – par la culture des hommes renvoie aussi au corps de la femme, qui est symboliquement déchu après que la protagoniste du récit de Hawthorne, Hester Prynne, ait commis l'adultère. Ce que le roman dépeint, surtout, est la mise en scène d'une théocratie puritaine qui prive les citoyens (surtout les femmes) de leur liberté en établissant les us et coutumes de la colonie de Boston selon les écrits bibliques. Ces écrits, se voulant utopiques, dérobent toutefois les habitants de leur libre-arbitre : et si quelqu'un déroge aux Commandements, il y a toujours la prison. L'idéal sociétal est donc en désaccord avec l'idéal individuel, ce qui, selon l'essai du professeur Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs*, constitue l'une des quatre causes du glissement de l'utopie à l'antiutopie. Se servant comme exemple du roman de Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre, *Paul et Virginie*, dont les prénoms renvoient au christianisme pour l'un, et à la pureté féminine (une fois de plus) pour l'autre, Racault dresse une liste de causes qui expliquent, somme toute, un très grand nombre d'antiutopies : «l'intrusion de l'événement et l'irruption du devenir dans le microcosme interchangeable et achronique des protagonistes ; la rupture de la clôture qui le protégeait et l'isolait ; son incapacité à intégrer l'affectivité individuelle dans un ordre collectif ; et les contradictions idéologiques entre les diverses valeurs fondatrices de l'utopie.<sup>26</sup>» Il est à comprendre, avant de poursuivre, que l'antiutopie et la dystopie, quoique similaire, ne sont pas des termes interchangeables. La première renverse les paramètres de l'utopie (à savoir, un «lieu de nulle part» qui est, au final, tout aussi problématique que la société du lieu dont il s'inspire) alors que la deuxième suggère un ici (ou un semblant d'ici) où le comportement même des gens est négatif. Si l'une attaque l'optimisme en tant qu'idéologie, l'autre attaque ses contemporains.

---

<sup>26</sup> C. Braga, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, p. 13.

Ainsi, le roman de Hawthorne, dystopique par la représentation de l'écart entre, d'une part, la société idéale, quoique puritaine, imaginée par Winthrop et, d'autre part, son achèvement réel et oppressif, se base sur un regard critique de l'histoire. L'auteur, par ailleurs, occupe une position particulière sur le sujet, lui dont les ancêtres ont participé, en tant que juges, à la chasse aux sorcières de 1692 à Salem<sup>27</sup>. Tout comme *L'Utopie* de Thomas More, si l'œuvre de Hawthorne n'est jamais tombée en désuétude, c'est bien parce qu'elle traite d'un enjeu qui n'a toujours pas été réglé, même quelque cent soixante ans après sa publication : celui du féminisme. Bien qu'on ait reproché à l'auteur une ambivalence, tout au long de sa carrière, à propos de sa pensée sur la situation de la femme, *The Scarlet Letter* n'en demeure pas moins une œuvre émancipatrice de la conscience féministe, d'autant plus qu'elle s'effectue dans le sillage d'une société fortement théocratique<sup>28</sup>.

En procédant à une avance rapide jusqu'au XXI<sup>e</sup> siècle, il est facile de constater que le débat entourant la place de la femme non seulement n'est pas réglé, mais, surtout, qu'il est plus d'actualité que jamais. À ce propos, je suggère de mettre en relation l'élection, à Montréal, d'une première mairesse avec la lutte anti-avortement menée par Trump aux États-Unis<sup>29</sup>. Cette position idéologique, que le président américain préfère rebaptiser un «mouvement pro-vie», s'enlise dans une zone nébuleuse, car le débat migre sur une autre zone : on passe de la question du corps de la femme à la question de la vie ou de la mort. Ainsi, par une rhétorique fautive, le débat à propos de l'émancipation féminine est relégué au second plan, au profit de celui, plus large, entourant la question de la vie. Le détournement, sur le plan politique, que crée cette expression fallacieuse est l'un des sujets sur lequel Lee Edelman se penche dans son essai de 2004, *No Future : Queer Theory and the Death Drive*. Dans cet essai, Edelman explique que plus ou moins

---

<sup>27</sup> Il raconte qu'en raison de la grande honte qu'il ressent envers ces liens de parenté, il en vient à changer son nom de famille. Il passe de Hathorne à Hawthorne.

<sup>28</sup> À cette époque, peu d'hommes étaient sévères quant au patriarcat : Schopenhauer, Fourier et Hawthorne (entre autres) font exception à la règle.

<sup>29</sup> À ce sujet, plusieurs articles sont disponibles. Je pense ici, particulièrement, à l'article de Gilles Paris, «Aux États-Unis, Donald Trump passe à l'offensive contre l'avortement», publié en mai 2018 dans le journal français *Le Monde*, relatant l'arrêt des subventions offertes aux centres de santé offrant l'avortement. D'ailleurs, raconte Paris, quelques jours après son élection, Trump «avait paraphé un décret interdisant le financement d'organisations non gouvernementales internationales soutenant l'avortement». Mentionnons que les sept autres signataires de ce décret sont des collaborateurs de Trump, bien sûr, et, qui plus est, sont tous des hommes [en ligne].

tous les politiciens se proclament comme étant «pro-vie», afin de rendre illégitime le programme politique adverse, en le qualifiant (de manière implicite) de mouvement «anti-vie». C'est ainsi, nous dit l'auteur, que la position *queer* perd sa légitimité, car en ne s'inscrivant pas dans une optique procréatrice, elle devient par défaut, dans la sphère politique, une «culture de la mort<sup>30</sup>» : Edelman explique ce renversement en établissant une théorie selon laquelle les politiciens construisent leurs discours par la rhétorique d'une dualité visant à simplifier le plus possible leurs positions idéologiques (et celles de leurs adversaires). Ainsi, on peut mettre en relation ce sophisme avec le débat entourant le corps de la femme, car sous couvert d'un projet utopique (l'idéal «pro-vie»), c'est l'entière des femmes qui se voient démunies de leur libre-arbitre. Comme si le bon fonctionnement de l'utopie ne pouvait se passer du patriarcat...

Pour en revenir à la question du féminisme, plusieurs événements ont contribué, dans les dernières années, à raviver le débat. Je pense ici à l'avortement, bien sûr, mais aussi au mouvement #metoo, visant à dénoncer les inconduites sexuelles dont les femmes (majoritairement) ont été victimes. Il en découle que, sur la scène culturelle, on voit naître (ou renaître) plusieurs programmes à tendance féministe. Parmi ceux-ci, il y a la télésérie dont la première saison fut présentée en 2017, *The Handmaid's Tale*, née du roman éponyme de Margaret Atwood, écrit en 1985. Ce roman, devenu plus actuel que jamais trente ans après sa rédaction, figure d'autant plus au cinquième rang des *best-sellers* de 2017<sup>31</sup>. La résurgence de cette œuvre est due en grande partie à l'élection de Trump, connu pour ses propos misogynes, mais est aussi due, évidemment, à son adaptation en télésérie. Quoiqu'anecdotique, il est intéressant de noter que le tournage de la première saison s'est effectué pendant les élections américaines de 2016. Cela dit, le tournage n'était pas encore terminé lorsque Trump fut élu. Bien que le scénario n'ait pas été modifié pour autant, l'auteure du roman, qui était présente sur les lieux de tournage en tant que consultante, raconte dans une entrevue que, malgré tout, le pouls de la série avait changé. Quand l'animateur lui demande si l'élection de Trump a

---

<sup>30</sup> L. Edelman, *No Future : Queer Theory and the Death Drive*, p. 40. (L'expression, «culture of death», est utilisée par un journaliste du *Baltimore Sun* pour exprimer son opinion à propos de l'homosexualité.)

<sup>31</sup> C. Shnaars et J. McClurg, «Here are USA TODAY's top 100 best sellers of 2017, with 'Wonder' leading the pack», [en ligne].

pu avoir contribué au succès de la télé-série, elle répond, d'abord à la blague, avant de s'attaquer au vif du sujet :

I did not fix the US election. It wasn't me. But the cast of *The Handmaid's Tale* were filming already. They had started filming in September and they woke up on November the ninth and said "We are in a different show." Nothing had changed in the show itself, but the frame around it had changed. It would be seen differently and it was very much seen differently, because some of these kinds of things are happening in individual states right now.<sup>32</sup>

Lorsqu'elle est questionnée à propos de la deuxième saison de la télé-série adaptée de son roman, elle admet ne pas être au courant de ce qui se produira, car l'entièreté du livre était couverte dans la première saison. Tout ce qu'elle sait, c'est que les producteurs ont respecté l'idée selon laquelle les événements qui se produiront dans la série doivent être des événements s'étant déjà produits ici ou ailleurs dans le monde. Ce souci d'antécédents historiques, qui est l'une des raisons du succès du roman, n'est pas désintéressé. Dans la même entrevue, elle raconte qu'elle s'est imposée cette règle afin que les gens ne lui reprochent pas d'avoir un esprit tordu. Favorisant la prise de conscience, l'efficacité d'une lutte sociale semble résider (ou trouver appui) dans la mise en scène, au plan de la représentation culturelle, de son échec ou de son oppression : pour reprendre que le concept jungien des réactions contraires, évoqué plus tôt, l'oppression dépeinte dans la série témoigne d'un certain optimisme, du moins quant au débat qu'elle peut faire naître.

Contrairement à *The Scarlet Letter*, l'œuvre d'Atwood s'inscrit dans la lignée des œuvres dystopiques plus conventionnelles, car spéculative (ou futuriste, alors que celle de Hawthorne est surtout historique, passéiste), mais aussi grâce à la création d'une nouvelle société – Gilead, bâtie après un coup d'État sur ce qui était autrefois Boston – comparable sur plusieurs points avec la colonie théocratique et patriarcale de Hawthorne. Bien que Gilead soit une nouvelle société, elle partage avec l'œuvre de Hawthorne une position géographique bien précise, c'est-à-dire une portion de territoire bien délimitée dans l'État du Massachusetts, ce qui renvoie à l'hypothèse selon laquelle, contrairement à l'utopie, la dystopie peut se mettre en scène sur un territoire bien défini. De plus, le nom Gilead porte un sens religieux, ce qui

---

<sup>32</sup> Cette entrevue, animée par Guy A. Lepage, s'est donnée à *Tout le monde en parle* et a été diffusée le 12 novembre 2017, un peu plus d'un an après l'élection de Trump.

préfigure le genre de gouvernement qui y règne. En effet, Gilead est, dans *La Genèse*, une chaîne de montagnes qui serait actuellement située en Jordanie. De plus, le terme a différentes significations, dépendamment des langues. En hébreu, le terme proviendrait du mot «gal», traduit par «monticule», et «edh», par «témoin» ; en arabe, il proviendrait du mot «jilead», qui signifierait «rough and rugged» (robuste et rugueux). Gilead est aussi le nom de plusieurs personnages de *La Bible*, en plus d'être le nom d'un arbre, le peuplier baumier («the Balm of Gilead») qui aurait apparemment des propriétés thérapeutiques : certains passages du *Livre de Jérémie* (de l'Ancien Testament) évoquent cette idée<sup>33</sup>. À ce sujet, Atwood, dans son roman, par l'entremise d'un jeu de mots, y fait référence. Au passage original de Jérémie 8:22 («N'y a-t-il plus de baume en Galaad? / N'y a-t-il là aucun médecin? / Oui, pourquoi ne fait-elle aucun progrès, / la guérison de la fille de mon peuple?<sup>34</sup>»), passage à la base de l'hymne antiségrégationniste «There is a Balm in Gilead», elle substitue, par l'entremise de Moira – qui, qui plus est, est une femme noire (du moins, dans la télésérie) – «There is a Bomb in Gilead<sup>35</sup>», jouant sur la similarité sonore des mots «Balm» et «Bomb». Finalement, Gilead, en plus d'être un petit village pauvre du Maine d'environ deux cents personnes (ce qui déroge de l'aspect banlieusard de la société mise en scène par Atwood), suggère, d'un point de vue strictement biblique, la Terre promise.

Il y a cependant une petite différence au niveau du cloisonnement de l'espace dans lequel les deux sociétés évoluent. Gilead est entourée de murs surveillés par des Gardiens punissant toute tentative d'évasion (un peu à l'image de l'île d'Utopie) alors que dans la colonie où vit Hester Prynne, il y a le pays sauvage («the wilderness») qui encercle le village. Comme dans les utopies de More et Bacon, les lieux sont délimités, ce qui crée un cloisonnement favorisant l'anti-désertion. Dans le cas de Gilead, les murs, construits pour délimiter, servent à bloquer toute influence extérieure : processus d'autolégitimation, car toute alternative sociétale disparaît. En ce qui concerne la communauté puritaine de *The Scarlet Letter*, le «wilderness» qui l'encercle évoque la peur de l'Autre (personnifié par le «Black Man», rôdant autour du

---

<sup>33</sup> Bible Study Tools, «Gilead», [en ligne].

<sup>34</sup> *La Bible de Jérusalem*, p. 1346.

<sup>35</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 253.

village, prêt à corrompre ceux qui s’y en égarent), mais évoque aussi l’inachèvement, c’est-à-dire la tâche providentielle qui leur est incombée, à savoir celle de coloniser, d’amener la culture (puritaine) dans les contrées sauvages. Paradoxales, donc, sont leurs ambitions, mêlant prédilection pour la modération et idéaux de grandeur. Cela dit, *The Handmaid’s Tale*, dont les influences sont nombreuses, doit grandement au roman de Hawthorne. L’allusion la plus apparente à l’œuvre américaine réside dans la traduction française des deux œuvres : *La lettre écarlate* (Hawthorne) et *La servante écarlate* (Atwood). L’accent sur la couleur écarlate, dans la traduction française du titre de l’œuvre d’Atwood, renvoie à l’habit que doivent porter les Servantes de son récit, bien évidemment, mais fait aussi allusion au roman de Hawthorne, ou plus précisément à la «lettre écarlate» que Hester Prynne est condamnée à porter après avoir commis l’adultère. Outre cette allusion, il y a aussi, comme ressemblances, la mise en scène d’une société puritaine et la dénonciation de son hypocrisie, pour ne nommer que celles-ci.

### **Les failles de l’utopie religieuse**

Bien que les deux œuvres dépeignent la place de la femme dans un univers théocratique fortement oppressif, il me paraît nécessaire de les analyser sous des angles plus précis afin d’en mieux ressortir les ressemblances et les différences. Dans un premier temps, j’aborderai la question de la violence et les formes qu’elle peut prendre dans les deux romans, qu’il s’agisse d’une représentation théâtrale de la punition ou encore d’une surveillance omniprésente qui proscrit les interactions et, par le fait même, la solidarité. Je me pencherai, dans un deuxième temps, sur le rôle «providentiel» qu’occupent Hester Prynne et Offred, les femmes autour desquelles se construisent les deux récits. Leur position est hybride (ou double), car elle renvoie à la question du genre, d’une part, mais aussi à la question de l’identité prophétique, inhérente à la conscience américaine, d’autre part : une conscience se construisant par un arsenal rhétorique bien particulier, celui du parcours mythique, que les biographes de John Winthrop lui ont apposé. Cela dit, il est évident qu’un récit féministe aura une femme comme figure de proue. En revanche, cette conscience de l’émancipation se met en scène complètement différemment de celle utilisée pour la création du personnage mythique de Winthrop, dans les deux œuvres. C’est ce que ce travail propose d’analyser : est-ce par le

sacrifice, le retranchement, la dignité ou la ruse que les femmes s'élèvent au rang d'icône (qu'il s'agisse d'un symbole de martyr ou d'un symbole d'espoir)? Agissent-elles réellement en tant qu'icônes ou cherchent-elles, plutôt, à sauver leur peau? Ou, encore, est-ce par l'interrelation entre ces attitudes qu'elles parviennent à se forger une identité? Est-ce, même, que le genre a une fonction précise à jouer dans la construction d'une pensée émancipatrice? Bien que celle-ci n'ait pas un chapitre lui étant complètement dédié, j'analyserai, dans un troisième temps l'influence de la théocratie, car si celle-ci sous-tend la trame narrative des deux romans, elle est d'abord et avant tout, historiquement parlant, à l'origine de ces deux récits. Il est logique de penser que sans l'arrivée du puritanisme en Nouvelle-Angleterre, il n'y aurait pas eu l'épisode de chasse aux sorcières de 1692 ; sans cette épisode, Hawthorne n'aurait pas écrit son livre ; sans ce livre de Hawthorne disparaît celui d'Atwood ; et ainsi de suite... De plus, la montée, dans les dernières années, de la droite religieuse aux États-Unis mérite qu'on s'y attarde un moment.

La particularité de la religion est qu'elle est, avant la science ou la politique, à l'origine de la dystopie, non seulement car elle est la plus ancienne de ce *triumvirat*, mais aussi parce qu'elle met en scène, de manière implicite, le renversement de l'utopie. Prenons comme exemple la célèbre chute d'Éden : ce passage (de l'ignorance à la connaissance? de l'innocence à l'orgueil?) illustre la clôture du paradis, du lieu le plus parfait qui soit pour l'humain ; lieu dont l'humain, d'autant plus, est responsable de son expulsion. Comme il a été mentionné précédemment, l'utopie est une spéculation philosophique : il y a, dans la création d'une société dite telle, une fusion entre la religion et la philosophie. Mais comment penser cette fusion lorsque l'une des doctrines (dans ce cas-ci, le puritanisme) ne permet pas la réflexion, pourtant au cœur de l'activité philosophique? En effet, le caractère dogmatique d'une théocratie aussi sévère que le puritanisme entre en conflit avec l'un des préceptes fondamentaux de la philosophie – celui du questionnement. S'il est vrai que le puritain peut se poser des questions sur sa condition, il ne peut pas, toutefois, agir afin de la changer : ce serait de contrevenir à la loi de la prédestination qui sous-tend cette religion ; ce serait de prétendre à la divinité, geste – ou prétention – qui, on l'a vu, est sévèrement puni par Dieu. Se fiant à l'autorité archaïque de la doctrine chrétienne, la droite religieuse américaine, par ailleurs,

continue de chasser les hérétiques (*ses* hérétiques), même au XXI<sup>e</sup> siècle<sup>36</sup> : que ce soit une question de xénophobie ou non, les États-Unis, récemment, retournent vers une mentalité intolérante.

Dans l'épisode de la chasse aux sorcières de Salem, par contre, il y a une sorte d'hystérie collective qui vient altérer ce principe : celui de la délation. Les juges de ce long procès décrètent une loi selon laquelle les gens étant accusés de sorcellerie, afin d'être absous, peuvent à leur tour dénoncer quelqu'un. Jean-Pierre Le Glaunec, professeur d'histoire à l'Université de Sherbrooke, explique le sentiment que cette angoisse, mêlée à l'opportunisme, lien causal direct entre la délation et l'absolution qu'elle permet, crée chez les habitants de la colonie du Massachusetts : «La culture puritaine est une culture de l'angoisse puisque selon les théories de Jean Calvin, les Puritains ne sont pas certains d'être choisis par Dieu. Dieu choisit ceux qu'il a élu et ceux qu'il a décidé d'envoyer en enfer. [...] Y a aucun moyen de savoir si on est élu, mais on va tout faire pour s'assurer qu'on l'est.<sup>37</sup>» C'est pourquoi une utopie puritaine n'est bonne qu'en théorie : elle permet de concevoir un bonheur théorique sans pour autant permettre de chasser le malheur s'il venait à s'introduire.

---

<sup>36</sup> À l'image de la théorie de Lee Edelman concernant le débat (et la simplification) de la question de l'avortement, Trump et ses supporters y vont d'un autre raccourci intellectuel à propos, cette fois-ci, des dissidents de la religion chrétienne. Tel qu'évoqué dans l'article de *L'Obs*, «Pourquoi la droite américaine religieuse soutient l'Israël» [en ligne], publié le 14 mai 2018, Robert Jeffress, un pasteur américain voyant Trump comme la réincarnation de Jésus, affirme que «les défenseurs des droits des homosexuels sont des "militants de la pédophilie" et l'Islam est une "hérésie sortie du puits de l'enfer"». C'est pourquoi, raconte l'article, les États-Unis s'allient présentement à Israël : les fondamentalistes croient que le jour venu (celui de l'apocalypse), le peuple d'Israël les joindra dans la dernière bataille (les deux religions étant, dans leur fondement même, millénariste) et les deux tiers de ceux-ci mourront. L'autre tiers se convertira au christianisme. À ce sujet, un autre article, «Anti-Muslim rhetoric 'widespread' among candidates in Trump era – report», écrit par Sabrina Siddiqui et publié par le journal *The Guardian* le 22 octobre 2018 [en ligne], illustre le discours anti-islamiste qui sous-tend la plupart des discours politiques américains (et plus précisément républicains). On y raconte que depuis l'arrivée de Trump au pouvoir, le nombre de ce genre de discours a augmenté exponentiellement, les musulmans étant plus souvent qu'à leur tour cibles de théories conspirationnistes. Autre raccourci intellectuel, donc, car les musulmans sont associés, à tort, à l'islamisme, qui est une branche plus radicale et qui s'attaque à la laïcité et la tolérance religieuse. Il est surprenant, en ce sens, que les musulmans, qui partagent avec le judaïsme et le christianisme les mêmes récits originels, soient considérés comme des ennemis par les États-Unis alors que les Juifs ne le sont pas (du moins, pour l'instant). Cette violence, vue d'un point de vue psychanalytique, manifeste un refoulement – celui de leur propre origine, qui leur est commune : c'est lorsqu'ils voient la tyrannie de l'islamisme qu'ils peuvent justifier leur haine, car celle-ci constitue l'image-miroir de ce qu'ils ont déjà été (et qu'ils sont tranquillement en train de redevenir). D'un côté comme de l'autre, il est toujours difficile de concevoir objectivement sa propre nation : la relation d'une personne envers sa celle-ci est presque toujours investie d'une émotivité (alimentée par l'orgueil, la généalogie, etc.).

<sup>37</sup> J. Beauchamp, «Les sorcières de Salem victimes d'un puritanisme évangélique», [Baladodiffusion].



Cette insuffisance de la religion dans la construction d'un projet utopique me permet d'introduire la pensée de Charles Fourier, figure marquante du XIX<sup>e</sup> siècle dans le champ de la pensée socialiste critico-utopique. Ce qu'il suggère, dans une publication posthume, est la collaboration – à part égale – entre la philosophie et la religion. Autrement dit, Fourier, partisan d'une idéologie se voulant une fusion éclairée entre les deux principes de croyances, juge qu'ils sont inopérants seuls :

Le reproche de petitesse que la théologie adresse à l'homme est précisément le titre qui nous vaut l'immensité de la faveur divine. Quant à la philosophie, qui veut faire de nous des colosses, des titans aptes à opérer en mouvement social ou autre sans l'intervention sociétaire de Dieu, sans le concert avec l'attraction, oracle de Dieu, ses opinions sacrilèges décèlent un dépit caché d'avoir manqué les voies de la nature et le plan de ses prétendus mystères.<sup>38</sup>

Partisan de Francis Bacon, le philosophe anglais précédemment évoqué, Fourier partage avec lui le désir de faire table rase des croyances incontestées et de «refaire l'entendement humain». Sa critique virulente de l'appel à la tradition, sophisme qu'il considère à l'origine de plus de mille ans de noirceur, se mobilise par la refonte complète de la société, qui est bornée «aux échelons connus, aux quatre limbes SAUVAGERIE, PATRIARCAT, BARBARIE, CIVILISATION<sup>39</sup>». Il s'agit en réalité d'une critique des institutions passées et du faible apport des philosophes, qui ont, selon lui, instauré des croyances aussi dogmatiques que l'a fait la religion, pour être remplacées, quelque temps après, par d'autres croyances ne valant pas mieux. Ce qu'il souhaite définir, avant même d'imaginer un projet sociétal, est ce que signifie des concepts comme celui du bien et du mal, car cela lui semble toujours avoir été une question relative. Non seulement la philosophie et la religion, pour lui, ne se sont jamais entendues sur ces définitions, mais, de plus, même les époques ont contribué à l'incohérence du caractère supposément éternel des vertus : «On leur observe que ce qui est bien dans un siècle ou dans un pays a été mal dans un autre siècle et dans un autre pays, en dépit des principes qu'on dit éternels [...] Il faudrait donc, avant de raisonner sur le bien et le mal, que nos savants parvinssent à s'accorder en définitions.<sup>40</sup>»

---

<sup>38</sup> C. Fourier, *Du libre arbitre*, p. 38-39.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 63.

Parmi ce qu'il nomme comme étant les « quatre limbes » du mouvement social, il est curieux d'y retrouver celui du patriarcat, surtout pour un texte datant de 1841. Ce qu'il critique est la subordination de la femme par rapport à l'homme. Simone Debout, dans son essai sur Fourier, *L'utopie de Charles Fourier*, explique : « Fourier aperçoit que les femmes n'ont jamais été de vraies partenaires dans le monde social mais des objets d'échange. Il s'élève contre les institutions passées et, par la liberté corrélative des femmes et des amours, c'est une homogénéisation de la société qu'il recherche. Il s'agit de faire accéder les femmes au monde des hommes.<sup>41</sup> » Bien qu'il puisse paraître anachronique d'apposer l'épithète « féministe » à l'utopie fouriériste, considérant le caractère relativement nouveau du terme, son apport permet tout de même de soulever des questions intéressantes, dont celle de l'égalité homme-femme. Non seulement cette égalité apparaît-elle possible pour lui, elle lui apparaît, surtout, nécessaire. Cette pensée inclusive est bien distincte de celle de l'époque, car la majorité des autres hommes se disant utopistes, oublient (ou, pire, subordonnent) l'autre sexe. Preuve supplémentaire du caractère tout-à-fait relatif (ou sélectif?) de l'utopie.

Ayant ainsi dressé un schéma aussi sommaire qu'éclectique de l'histoire de l'utopie, ce grand concept bicéphale contenant, dans son positivisme même, les germes de son malheur, il est maintenant temps d'élaborer la problématique sur laquelle porte ce travail. En procédant à une comparaison de ces deux dystopies religieuses, *The Scarlet Letter* et *The Handmaid's Tale*, la deuxième étant, en quelque sorte, une réécriture de la première, je tenterai d'analyser l'écart entre les mentalités des personnages de chacun des récits et l'autorité sur laquelle se construit le projet sociétal dans lequel ces personnages évoluent ; projet se voulant utopique au départ, mais qui, par son dogmatisme archaïque, aboutit au contraire. Cette position nécessairement ambivalente de l'utopie sera étudiée sous trois angles principaux, comme je l'ai évoqué précédemment : la rhétorique de la violence, le rôle providentiel du genre féminin et le fond religieux sur lequel se trament les deux romans. Plusieurs articles, entrevues ou essais ponctueront le cadre théorique de ce travail, mais je me permets quand même d'en introduire ici quelques-uns. Pour mieux comprendre le spectacle punitif et l'importance de la corporalité, j'utiliserai l'essai de Michel Foucault,

---

<sup>41</sup> S. Debout, *L'utopie de Charles Fourier*, p. 50.

*Surveiller et punir*. En ce qui concerne la place prophétique qu'occupent Hester Prynne et Offred, les «héroïnes» de chacun des romans, j'utiliserai comme cadre théorique l'essai de Sacvan Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self*, et celui, plus court, d'Erich Auerbach, *Figura*, qui se veut «une réflexion contemporaine sur la question poétique et rhétorique de la figure<sup>42</sup>», en plus de quelques textes de Fourier. Finalement, il va sans dire que *La Bible*, ainsi que l'essai de Bercovitch, constitueront les principaux ouvrages de référence pour analyser l'aspect théologique des romans. Au besoin, je ferai parfois référence aux deux premières saisons de la télésérie adaptée du récit d'Atwood.

Pour mieux parler de cet «écart» (ou, du moins, pour s'attaquer au sujet selon des termes plus techniques), la théorie derridienne de la «différance» sera sous-tendante à l'analyse, car celle-ci permet, à mon avis, de comprendre la faille temporelle et perpétuelle entre «ce qui est souhaité», d'une part, et «ce qui est vécu», d'autre part, en plus d'illustrer la trace que laisse l'évocation d'un symbole, quel qu'il soit.

Au final, ce travail se veut comme étant une étude approfondie sur les failles de l'utopie religieuse et du genre dystopique qui en est le résultat. Il s'agira d'analyser la place ambiguë qu'occupe la dystopie vis-à-vis le discours sociétal : une position pessimiste, certes, mais qui génère un vent de positivisme. Il y sera question de la mise en scène de l'oppression : scène qui choque, mais qui donne espoir – encore est-il que cet espoir est on ne peut plus subjectif, car il y en aura toujours pour appuyer la mise en place d'une société patriarcale et puritaine, comme il y en eut pour appuyer le totalitarisme que critique Orwell dans *1984* ou l'eugénisme que critique Huxley dans *Le meilleur des mondes*. Ainsi, l'émancipation et l'oppression semblent opérer de pair, simultanément, tout comme l'utopie et la dystopie, qui ne peuvent se concevoir, apparemment, l'une sans l'autre...

---

<sup>42</sup> E. Auerbach, *Figura*, p. 6.

## 1. La mise en scène de la punition

### *The Scarlet Letter*

#### 1.1 L'effacement du spectacle punitif

Avant d'aborder le thème du spectacle punitif dans l'œuvre de Hawthorne, il m'apparaît primordial de préciser que l'auteur construit sa trame narrative sur l'épisode de la chasse aux sorcières ayant eu lieu vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, alors qu'il a lui-même vécu au XIX<sup>e</sup> siècle. Il s'agit d'un détail important, car il y a un jeu constant, dans les descriptions des mœurs, entre la sévérité de l'époque et la relative ouverture d'esprit de son siècle : six ou sept générations séparent les événements de la narration. Cet héritage violent et oppressif, dit-il dans l'une de ses nouvelles, ne doit jamais être oublié afin de ne jamais être répété : «Let us thank God for having given us such ancestors; and let each successive generation thank Him, not less fervently, for being one step further from them in the march of ages<sup>43</sup>» Cette «marche des âges» suggère un idéal en perpétuelle réalisation, car il n'y est pas question d'un finalité temporelle, tout comme dans le projet utopique. Si elle laisse entrevoir l'espoir, elle décrit tout aussi bien la violence originelle du projet de l'Amérique puritaine. L'idée que l'Amérique constituait le paradis terrestre est apparue aussi vite qu'elle est disparue, par ailleurs, car quand bien même il y avait des sociétés recluses, telles que celle dépeinte dans le roman à l'étude, d'autres, plus au Sud, ont sauvagement colonisé le nouveau continent : «Avec l'avance des explorations géographiques, le Nouveau Monde a dû renoncer à son tour à l'honneur de patronner le jardin divin. Le “mythe noir” des Amériques, reflétant les atrocités de la colonisation, a flétri d'autant plus le rêve du paradis américain. Dans ces conditions, les théologiens ont cherché à donner une autre localisation au jardin divin, en dehors de l'Ancien et du Nouveau Monde.<sup>44</sup>» Des romans tels que *Blood Meridian*, de Cormac McCarthy, illustre bien cette sombre barbarie qui en désillusion plus d'un.

Il faut donc comprendre la place hybride qu'occupe *The Scarlet Letter*, se situant entre l'obscurantisme religieux et l'émancipation du libre-arbitre. Pour ce faire, je suggère dans ce premier

---

<sup>43</sup> N. Hawthorne, *Snow Image, and Other Twice Told Tales*, p. 85.

<sup>44</sup> C. Braga, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, p. 68.

chapitre de décrire le déploiement de la violence, qu'elle soit physique, mentale ou même symbolique. L'essai de Michel Foucault, *Surveiller et punir*, qui se veut une histoire sommaire de la punition, permettra de comprendre l'ampleur du changement de paradigme s'effectuant entre trois siècles. Son essai, explorant les thèmes du supplice, de la punition, de la discipline et de la prison, explique les changements s'étant opérés entre le XVII<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle. L'une des grandes différences, explique-t-il, se situe au niveau de l'effacement du spectacle punitif, c'est-à-dire que la punition n'est plus nécessairement l'objet d'un spectacle, mais plutôt l'objet d'un symbole qui sert d'exemple. Si le spectacle du supplicié, que l'on commence à considérer déshumanisant à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, disparaît, c'est au profit d'une leçon, personnifiée par le châtié, qui est d'une beaucoup plus grande valeur pour l'État, en plus d'assurer une certaine paix sociale, l'«exécution publique [étant] perçue maintenant comme un foyer où la violence se rallume<sup>45</sup>». La punition passe de l'ordre du public à l'ordre du privé : elle n'est plus un spectacle en soit, mais plutôt un dommage collatéral du système judiciaire. À ce sujet, Thomas More, bien avant les autres, avait compris que le supplice, résultat de la corruption, n'est que contre-productif, et s'est assuré de faire prévaloir cette opinion dans son *Utopie*. Lors d'une conversation entre Morus, l'*alter ego* de l'auteur, et un légiste vantant la manière dont l'Angleterre traite les brigands – les envoyant à leur mort –, le premier répond : «Le simple vol ne mérite pas la potence, et le plus horrible supplice n'empêchera pas de voler celui qui n'a que ce moyen de ne pas mourir de faim. En cela, la justice d'Angleterre et de bien d'autres pays ressemble à ces mauvais maîtres qui battent leurs écoliers plutôt que de les instruire.<sup>46</sup>» La solution, pour lui, est non seulement le partage des biens – seule manière de s'assurer que chacun ne manque de rien – mais est aussi d'investir autant d'effort dans l'instauration du bien qu'il en est investi dans l'instauration du mal, d'où son célèbre aphorisme : «[L]a paix vaut bien qu'on s'occupe d'elle autant que la guerre.<sup>47</sup>»

La distanciation entre le XVII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle s'effectue dans le récit de Hawthorne au moyen d'une stratégie narrative. Le narrateur, par sa position extradiégétique, représente la mentalité plus

---

<sup>45</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 15.

<sup>46</sup> T. More, *L'Utopie*, p. 22.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 25.

progressiste, alors que les événements qu'il décrit sont ceux de la période d'obscurantisme. Ses intrusions permettent de comparer les deux époques et d'en dresser les différences : elles permettent surtout d'illustrer cette «marche des âges». Au cours du deuxième chapitre, «The Market-Place», il donne un exemple de ce changement de mentalité lorsqu'il est sur le point d'introduire Hester Prynne et le crime qu'elle a commis : «Meagre, indeed, and cold was the sympathy that a transgressor might look for, from such bystanders at the scaffold. On the other hand, a penalty which, in our days, would infer a degree of mocking infamy and ridicule, might then be invested with almost as stern a dignity as the punishment of death itself.<sup>48</sup>» De plus, raconte-t-il plus loin, l'échafaud sur lequel Hester Prynne fut exposée pour son infamie ne sert plus, au moment de la narration, qu'en tant que monument historique, les quelques générations séparant l'événement dépeint et sa narration ayant suffi pour calmer les ardeurs puritaines. Son crime, d'ailleurs, est d'avoir commis l'adultère (et d'en être tombée enceinte) – l'enfant, Pearl, étant le résultat de cette liaison interdite. L'utilisation d'un narrateur extérieur au récit permet la création d'une distanciation temporelle nécessaire à l'évaluation du changement des mentalités : elle permet aussi de valider ou d'infirmer les prophéties prononcées par Hester Prynne en ce qui concerne le féminisme. Il en sera question plus longuement dans le deuxième chapitre.

Quoiqu'il en soit, la punition lui étant infligée oscille entre la modernité et les coutumes du puritanisme pur, entre l'indulgence et la sévérité. En effet, deux aspects de la punition se distinguent de ce que subissait le supplicié réel tel que dépeint par Foucault. Allons-y tout d'abord avec la sentence : celle-ci est expliquée par un homme du village lorsqu'un étranger (qu'on apprend, par la suite, être Roger Chillingworth, le mari de Prynne) lui pose des questions sur la sentence, lui qui revient tout juste d'une période de captivité chez les Indiens – n'étant donc aucunement au courant de l'affaire : «The penalty thereof is death. But, in their great mercy and tenderness of heart, they have doomed Mistress Prynne to stand only a space of three hours on the platform of the pillory, and then and thereafter, for the remainder of her natural life, to wear a mark of shame upon her bosom.<sup>49</sup>» Ici, je suggère d'analyser la place du corps

---

<sup>48</sup> N. Hawthorne, *The Scarlet Letter*, p. 52.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 65.

dans la punition, car celle-ci se distingue de ce qui est coutume au XVII<sup>e</sup> siècle. À cette époque, l'État voyait à ce que la punition *corporelle* soit proportionnelle au crime commis (d'où l'adage «let the punishment fit the crime»). Elle s'en distingue, dans le roman, car bien même elle est porteuse d'un sens symbolique propre au crime qui l'accompagne (avec la lettre «A», sa «mark of shame», brodée sur un tissu, qui signifie, au départ, «adultère»), la punition ne s'attaque pas *directement* au corps, contrairement aux punitions habituelles du XVII<sup>e</sup> siècle. D'ailleurs, elle se distingue aussi de la punition du XIX<sup>e</sup> siècle, car, quand bien même a-t-elle passé un certain laps de temps en prison, lieu à la fois disciplinaire et cloisonné, elle est aussi exposée aux yeux du public.

Pour mieux comprendre cette particularité, il me paraît pertinent de se tourner vers Foucault et ce qu'il nomme l'«utilisation de supplices “symboliques”», monnaie courante pendant le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle. Il s'agit d'une punition «où la forme de l'exécution renvoie à la nature du crime : on perce la langue des blasphémateurs, on brûle les impurs, on coupe le poing qui a tué ; on fait parfois arborer au condamné l'instrument de son méfait – ainsi à Damiens [un régicide] le fameux petit couteau qu'on avait enduit de soufre et attaché à la main coupable pour qu'il brûle en même temps que lui.<sup>50</sup>» Cela dit, il est important de considérer que la peine de Hester Prynne ne comporte aucun supplice corporel ; supplice physique (ou plutôt matériel), peut-être, car ce qu'elle doit porter, c'est la marque de son infamie symbolisée par la lettre écarlate, mais son corps ne subit aucune blessure, ce qui témoigne, somme toute, d'un certain progrès, d'un certain humanisme. Dans son essai, Foucault discours longuement sur cette nouvelle technologie du pouvoir de punir, dans laquelle «c'est la condamnation elle-même qui est censée marquer le délinquant du signe négatif et univoque<sup>51</sup>», c'est-à-dire que la punition, à l'instar du projet utopique, ne cesse d'être en fonction, certes, mais vise aussi l'amélioration, quoique sa raison d'être réside dans la criminalité (tout comme la raison d'être de l'utopie réside dans l'imperfection de la société) Il ne saurait y avoir de promesse d'amélioration (sociétale ou comportementale) dans une société où tout est permis : c'est ce tissu de permissions qui occasionnent la discipline et la punition. Tel un «work in progress» dont on n'envisage

---

<sup>50</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 48-49.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 15.

aucun terme, la condamnation (et l'aura qui en émane) a tout intérêt, d'une certaine façon, à perdurer : c'est pourquoi on la préfère désormais à la peine capitale qui, malgré sa permanence – l'humain ne pouvant (jusqu'à preuve du contraire) revenir à la vie – marque moins les esprits. Un mort ne saurait avoir la même permanence qu'un symbole auquel on est, chaque jour, confronté, car son absence en favorise l'oubli. Or, il s'agit de marquer les esprits, sans faire preuve de cruauté quant au corps de celui – ou celle – que l'État châtie.

À ce sujet, Foucault parle d'un changement de paradigme qu'il associe, en France, à la Révolution de 1789, mais qui se met en place, d'une certaine façon, dans tout l'Occident. En effet, à partir de ce moment, le pilori en vient à être supprimé dans plusieurs parties du monde : la France en 1789, l'Angleterre en 1831<sup>52</sup>. Il y a, au même moment, un changement concernant le supplice et la peine de mort. Le supplice disparaît presque entièrement : seuls les régicides subissent le supplice avant l'exécution. En ce qui concerne la peine de mort, non seulement est-elle réservée aux assassins (et aux «incorrigibles»), mais elle s'effectue aussi à l'aide de la guillotine, afin d'assurer de préserver l'humanité du criminel, même dans la mort<sup>53</sup>. Cependant, dans le roman de Hawthorne, le pilori est encore présent ; ce qui ne l'est pas, c'est le bourreau. Celui-ci, d'ailleurs, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, perd son rôle de par une inversion des pôles résultant des révolutions humanistes : il n'est plus considéré comme le corps vengeur de l'État (celui qui sanctionne), mais plutôt comme un criminel ; comme un être assoiffé de violence.

En ce sens, il en est d'un réel témoignage d'une poétique de l'effacement du corps, que ce soit chez celui qui punit ou chez celui qui subit, car la punition, tout en étant anonymement infligée (ou, plutôt, en étant infligée sans intermédiaire) ne s'en prend plus au physique. Double disparition : d'un côté, de celui qui donne la souffrance, d'un autre, de celui qui la reçoit. En étant exposée trois heures et en devant porter la lettre écarlate, Hester Prynne ne souffre pas physiquement. La blessure gît plus profondément : «Ne plus toucher au corps, ou le moins possible en tout cas, et pour atteindre en lui quelque chose qui n'est pas le

---

<sup>52</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 14.

<sup>53</sup> Il s'agit d'une exécution nette, rapide et efficace, mais, surtout, égalitaire : identique pour tout un chacun.



corps lui-même.<sup>54</sup>» Il y a bien un bedeau – un employé de l'Église – dans la scène de l'exposition de Hester, mais celui-ci ne fait que l'escorter jusqu'au pilori lorsqu'elle sort de prison. Le corps devient donc un instrument, un étendard témoignant des mœurs à adopter dans une dite société, et l'effet que génère le châtement dans l'imaginaire collectif n'est possible que par sa survie. Certains corps, cependant, même morts, peuvent servir en tant qu'avertissement (pensons aux pendus dans *The Handmaid's Tale*, dont je parlerai au prochain chapitre), mais ceux-ci ne peuvent plus agir et leur exposition est d'une moins longue durée qu'une personne marquée telle que Hester Prynne. En étant vivante, au contraire, elle peut représenter «a living sermon against sin<sup>55</sup>» : c'est ce qu'en pense Chillingworth, l'un des seuls à être en faveur d'une telle peine. Digne du penchant tragique des romans de l'époque, celui-ci s'éperd, au détriment de sa propre santé mentale, à tenir en vie Hester Prynne et Dimmesdale, l'homme avec qui elle a commis l'adultère, à les tourmenter afin qu'ils souffrent de la honte d'avoir commis un tel geste, le trépas étant pour eux une solution trop rapide et trop humaine à ses yeux : il souhaite que par leur survie, leur corps malade fasse ressurgir le poids de leur péché. Son plan, d'ailleurs, ne fonctionne qu'à moitié, Dimmesdale étant le seul grugé par le remords. En ce qui concerne les corps, si ceux des pécheurs sont effectivement flétris (par le port de la lettre écarlate, d'une part, par la honte occasionnée par le péché et sa dissimulation, d'autre part), ils ne sont pas seuls à l'être : celui de Chillingworth l'est tout autant, lui qui ne vit que du ressentiment et du désir de vengeance. L'échafaud, pour sa part, apparaît à trois reprises dans le récit, mais il y a toujours une différence à propos de ce qu'il symbolise, tout comme la lettre écarlate, ce «vivant sermon contre le péché». Si, l'échafaud, au départ, représente le lieu de l'exposition et est associé à la violence (autant physique que psychologique), il devient, par la suite, un lieu de rédemption et, finalement, de mort. Il sera question de la mouvance de ces signifiants dans le prochain chapitre.

---

<sup>54</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 16.

<sup>55</sup> N. Hawthorne, *The Scarlet Letter*, p. 65.

## 1.2 L'affectivité individuelle et l'idéal collectif

Si Foucault raconte qu'il n'y a plus de bourreau pour représenter l'État dans l'application de la punition (car il est honteux de punir), on a droit à un transfert, chez Hawthorne, du rôle de bourreau : Chillingworth, qui en est à la fois sa personnification, à la fois sa métamorphose, œuvre cependant dans l'anonymat. Son objectif n'en est pas moins clair pour autant : il souhaite entretenir Hester et Dimmesdale, lorsqu'il apprend que ce dernier est l'autre pécheur, dans un état de repentance perpétuelle. On n'est pas loin du proverbe nietzschéen : «Qui vit de combattre un ennemi a tout intérêt de le laisser en vie.<sup>56</sup>» La vengeance qu'il entreprend afin de réparer la faute qui lui a été commise s'opère surtout sur Dimmesdale, car celui-ci, en n'ayant pas été dénoncé par Hester lorsqu'elle était exposée, n'est pas, au contraire d'elle, marqué du signe de son infamie. Il est curieux, à ce sujet, que Dimmesdale insiste pour que Hester Prynne dévoile le nom de l'homme avec qui elle a commis le péché (en l'occurrence, lui), alors qu'il n'aurait qu'à s'exposer lui-même : «If thou feelest it to be for thy soul's peace, and that thy earthly punishment will thereby be made more effectual to salvation, I charge thee to speak out the name of thy fellow-sinner and fellow-sufferer. Be not silent from any mistaken pity and tenderness for him [...]»<sup>57</sup> Fidèle partisan de l'idéologie puritaine, Dimmesdale sait cependant qu'il ne peut se sauver lui-même, son salut reposant dans la volonté de Dieu. Son incertitude quant à son salut, résultat des spéculations théologiques puritaines (et plus particulièrement calvinistes), se distingue du rapport qu'avait Yahvé avec ses disciples dans l'Ancien Testament : «Yahvé avait avec les hommes une relation directe et concrète, de vivant à vivant. Il demandait à ses élus de lui être fidèles et c'est toujours pendant leurs vies qu'il distribuait ses récompenses et châtiments.<sup>58</sup>»

Cette passivité, inhérente à l'idéologie puritaine – et, somme toute, à plusieurs religions – est l'une des raisons pour laquelle l'Église fut si rudement critiquée, que ce soit par Marx, pour qui «la religion est l'opium du peuple», ou encore par Nietzsche, pour qui la religion représente, ni plus ni moins, une négation

---

<sup>56</sup> Citation issue de *Humain, trop humain*.

<sup>57</sup> N. Hawthorne, *The Scarlet Letter*, p. 69.

<sup>58</sup> C. Braga, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, p. 28.

de la vie. Charles Fourier, l'un des précurseurs de l'utopisme social, y voit aussi, derrière la religion (ainsi que derrière la philosophie), une violence – psychologique, certes, mais tout de même présente : «La civilisation a manqué cette dialectique du désir et de son milieu naturel et humain. Elle n'a suscité qu'une culture appauvrie, les mensonges d'une philosophie ou d'une religion qui par ignorance ont fait péché de ce qui ne l'était pas et n'ont vu que dépendances dans nos liens aux sensibles et dans les passions des embûches, l'erreur ou la faute.<sup>59</sup>» Il faut bien comprendre que les passions ne sont pas toutes considérées de la même manière, l'idéologie puritaine et le fouriérisme étant, en quelque sorte, les deux positions extrêmes sur le sujet. D'un côté, la passion religieuse instaure un rapport transcendantal entre l'humain et le divin ; d'un autre côté, la passion telle que vue par Fourier prône l'immanence et la désacralisation de la modération. D'ailleurs, il m'apparaît important de préciser que Fourier milite pour une libération du corps et de la sexualité, ayant souvent critiqué (et ce, de manière véhémence) l'idée du mariage, en valorisant plutôt les désirs singuliers. Il sait cependant que son projet est en bute à l'égoïsme et c'est pourquoi il est pessimiste quant au potentiel de la réalisation de son utopie, l'«Harmonie».

Le puritanisme, de son côté, suggère l'idée d'un sacrifice au profit d'une récompense dans l'au-delà : le salut. La vraie nature de l'homme (son primitivisme) est étouffée au profit d'une vie modérée : d'une vie où la raison l'emporte sur les passions purement instinctives. Lutte contre soi-même, donc, car les désirs étant irrationnels et imprévisibles, on les remplace par d'autres désirs qui, quand bien même déçoivent-ils et ne sont qu'une pauvre substitution de la volonté réelle de l'humain, ont, au moins, le mérite d'être clairs et fixes. Parallèlement, Schopenhauer, affirmant que les humains ne se connaissent jamais entièrement eux-mêmes (et le ne pourront jamais), croit que la religion leur sert de béquille ; qu'elle est l'allégorie de la vérité – une allégorie qui tente de se dissimuler. Et qui le réussit fort bien. Par conséquent, elle exprime ses doctrines par allégories, la vérité – la sagesse qu'elle promet – étant donc personnifiée par la fausseté (encore est-il que certains de ses enseignements («la vérité») sont encore – et seront toujours – débattus, ne serait-ce que d'un point de vue éthique) : «Yet the weak point of all religions remains that they

---

<sup>59</sup> S. Debout, *L'utopie de Charles Fourier*, p. 162.

can never dare to confess to being allegorical, so that they have to present their doctrines in all seriousness as true *sensu proprio* ; which, because of the absurdities essential to allegory, leads to perpetual deception and a great disadvantage for religion.<sup>60</sup>» Ces désirs, au final, ne sont pas réellement ceux de l'humain, mais il doit les faire passer comme tel pour atteindre le paradis. On lui dit que la foi le sauvera, mais celle-ci le dérobe de son libre-arbitre, tout en «[asservissant] l'esprit humain.<sup>61</sup>»

Chillingworth, cependant, s'attend à ce que justice – la sienne – soit rendue, en préservant toutefois l'honneur du poste que Dimmesdale occupe : celui de pasteur. Il s'acharne, tout au long du roman, à s'assurer, d'une part, que le pasteur soit bel et bien le pécheur anonyme et d'autre part (lorsqu'il en a la certitude), à l'entretenir dans un état lamentable. De ce fait, il est aveugle au regret qui habite Dimmesdale, qui, tout en gardant la foi, craint pour son salut<sup>62</sup>. Cet acharnement – de vivre chez Dimmesdale ; de punir chez Chillingworth – sont deux forces contraires qui s'opposent. Cette lutte ne peut mener qu'à la dégradation physique et mentale des deux hommes.

Si, selon Foucault, la justice criminelle, à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, cesse de se venger pour plutôt punir afin d'améliorer les humains, la justice de Chillingworth, pour sa part, tient à se venger afin de réparer son orgueil blessé. En effet, il est témoin de la dégradation qui s'opère chez le pasteur, rongé par les remords, mais il n'en démord pas pour autant. Double quête rédemptrice, donc, car l'homme de science, par la souffrance qu'il inflige, croit réparer la faute et restaurer la souveraineté des préceptes puritains; le pasteur, pour sa part, par sa survie et l'acceptation de la souffrance, montre qu'il est peut-être digne, malgré sa faute, d'accéder à l'au-delà. Il s'entête donc à préférer la vie à la mort, même si elle ne lui promet que souffrance et remords : «Death was too definite an object to be wished for, or avoided.<sup>63</sup>» Foucault découvre cependant une ambiguïté dans le rapport entre la souffrance (qu'elle soit physique ou mentale) et le

---

<sup>60</sup> A. Schopenhauer, *The Horrors and Absurdities of Religion*, p. 69.

<sup>61</sup> C. Fourier, *Du libre arbitre*, p. 43.

<sup>62</sup> À ce sujet, Jordan Peterson, dans l'épisode «Reality and the Sacred» de sa baladodiffusion *The Jordan B. Peterson Podcast*, explique la foi chrétienne, dont les partisans sont sujets (comme tout autre humain) à la souffrance et à la mort. Ce qui les distingue, c'est la manière d'entrevoir ces deux fatalités : «You don't have to voluntarily accept your suffering, but there are consequences if you don't. The Christians think that if you voluntarily accept your sufferings, you can simultaneously transcend it.» [Baladodiffusion]

<sup>63</sup> N. Hawthorne, *The Scarlet Letter*, p. 195.

salut promis par Dieu : c'est qu'on ne peut interpréter, en toute connaissance de cause et en toute certitude, les motivations divines. Dans son chapitre sur le supplice, il élabore sur cette absence de clarté qui accompagne souvent les souffrances du martyr :

Mais les douleurs d'ici-bas peuvent valoir aussi comme pénitence pour alléger les châtiments de l'au-delà : d'un tel martyr, s'il est supporté avec résignation, Dieu ne manquera pas de tenir compte. La cruauté de la punition terrestre s'inscrit en déduction de la peine future : la promesse du pardon s'y dessine. Mais on peut dire encore : des souffrances si vives ne sont-elles pas le signe que Dieu a abandonné le coupable aux mains des hommes? Et loin de gager une absolution future, elles figurent la damnation imminente ; alors que si le condamné meurt vite, sans agonie prolongée, n'est-ce pas la preuve que Dieu a voulu le protéger et empêcher qu'il ne tombe dans le désespoir? Ambiguïté donc de cette souffrance qui peut aussi bien signifier la vérité du crime ou l'erreur des juges, la bonté ou la méchanceté du criminel, la coïncidence ou la divergence entre le jugement des hommes et celui de Dieu.<sup>64</sup>

Cela cadre d'autant plus avec les valeurs puritaines, et plus particulièrement calvinistes, sur lesquelles est bâtie la colonie du Massachusetts. La passivité inhérente à la prédestination, croyance à laquelle ils adhèrent, fait d'eux, ni plus ni moins, des spectateurs de leur propre vie, car ils ne peuvent que se résigner au malheur, et non le combattre. Cette caractéristique – la résignation au malheur – prouve, par opposition à la définition que faisait Mazauric de l'utopie (voir p. 1-2), que la société dépeinte par Hawthorne est dystopique. Non seulement le malheur est-il présent, mais il n'y a, surtout, aucune tentative de le chasser, comme si d'endurer le malheur était l'apanage des grands esprits. Car quand bien même aucune clause de la punition ne lie Hester Prynne et la colonie, elle décide tout de même d'y rester, à l'étonnement du narrateur : «It may seem marvellous, that, with the world before her, - kept by no restrictive clause of her condemnation within the limits of the Puritan settlement, [...] this woman should still call that place her home [...].<sup>65</sup>» Vers la fin du roman, bien après que Dimmesdale et Chillingworth soient morts – ce dernier ayant légué son héritage à Hester et Pearl – la mère et sa fille décident de quitter la colonie. Bien qu'on ne sache ce qu'il advienne de Pearl après leur départ, on apprend que Hester, pour sa part, retourne, de son gré, à sa maison de Cornhill, ne connaissant autre chose que le malheur qui l'avait suivie depuis son péché:

---

<sup>64</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 50

<sup>65</sup> N. Hawthorne, *The Scarlet Letter*, p. 82.

«Here had been her sin : here, her sorrow ; and here was yet to be her penitence.<sup>66</sup>» Cela s'explique, pour Hawthorne, par un fatalisme liant les humains aux lieux ayant marqués leur vie ; qui plus est, plus le souvenir est noir, plus le lien affectif devient étroit.

Chillingworth, par contre, par son acharnement sur le pasteur, refuse la résignation à la honte, même s'il prétend prôner les valeurs puritaines. Hester est la première à comprendre les intentions cachées derrière son hypocrisie lorsqu'il lui demande le nom de l'homme, tout en prétendant ne pas vouloir entraver la justice rétributive : «'He bears no letter of infamy wrought into his garment, as thou dost ; but I shall read it on his heart. Yet fear not for him! Think not that I shall interfere with Heaven's own method of retribution, or, to my own loss, betray him to the gripe of human law.' / 'Thy acts are like mercy,' said Hester, bewildered and appalled. 'But thy words interpret thee as a terror!'<sup>67</sup>» Comme il est honteux de punir, il le fait dans l'anonymat, ce qui lui ôte tout scrupule. L'anonymat est, pour lui, d'une grande importance : il ne veut être reconnu par personne en tant qu'ancien mari de la pécheresse. En réalité, tout comme la prédestination pousse le pasteur à vivre dans la souffrance, elle pousse aussi le savant à vivre dans la vengeance : deux visions distinctes, semble-t-il, de ce qu'est la Providence.

La prédestination est donc ici d'une grande adaptabilité et légitime tous les comportements, car les motivations, peuvent plaider les personnages, leur proviennent d'une inspiration divine qui les dépasse : discours représentatif de la conscience américaine qui ne concerne pas seulement la fiction, mais aussi la réalité<sup>68</sup>. À ce sujet, l'homme de science plaide qu'il ne connaît pas le pardon («'It is not granted me to pardon. I have no such power as thou tellest me of [...]'<sup>69</sup>») et que la vengeance est une «sombre nécessité» («dark necessity<sup>70</sup>»). Par l'utilisation d'une métaphore florale – à ce sujet, il faut le rappeler, Chillingworth

<sup>66</sup> N. Hawthorne, *The Scarlet Letter*, p. 272.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 78-79.

<sup>68</sup> Dans l'essai de Chris Jennings, *Paradise Now – The Story of American Utopianism*, il y est question de cinq grandes communautés utopiques : les Shakers, les Owenites, Brook Farm, les Icariens et la communauté d'Oneida. Certains des *leaders* de ces communautés (dont Ann Lee, du groupe des Shakers et John Humphrey Noyes, de la communauté d'Oneida) ont conçu leur société suite à une sorte d'épiphanie divine dans laquelle ils se sont vus comme la réincarnation du Christ. Il devenait, à ce moment, leur devoir – qu'ils le veuillent ou non – d'améliorer la vie sur Terre : c'est pourquoi ils ont voué leur vie à ces projets de réforme sociétale.

<sup>69</sup> N. Hawthorne, *The Scarlet Letter*, p. 180.

<sup>70</sup> *Loc. cit.*

est docteur et il a donc de bonnes connaissances en ce qui concerne la botanique, en plus d'être, au moment de la conversation, dehors en train de cueillir des herbes – il lie la floraison de mauvaises herbes à la volonté de la Providence : «By thy first step awry, thou didst plant the germ of evil [...] Let the black flower blossom as it may!<sup>71</sup>» Par ce glissement des volontés personnelles, que Chillingworth interprète, à sa convenance, comme étant volontés divines (en plus d'associer sa sévérité aux lois naturelles de la floraison et non à son libre-arbitre), il y a un changement de sens caractéristique à l'effondrement de l'utopie, car l'affectivité individuelle rompt avec l'idéal collectif. Il n'est pas seulement question de l'égoïsme dont Fourier accuse la société, mais il est aussi question de l'orgueil. L'orgueil de l'homme cocu, certes, mais aussi celui du puritanisme (ou, plus largement, celui de la nation) : la punition sert d'ailleurs à réparer cet orgueil.

### 1.3 La survie du corps et sa place dans la société

Cette manière de percevoir et de punir le crime s'inscrit dans une mentalité reflétant le début du XIX<sup>e</sup> siècle : Foucault raconte, à ce sujet, le changement au niveau de la psychiatrie du crime. S'il y a une évolution, dans l'idéal politique, qui envisage non plus seulement de se venger, mais de plutôt corriger, il est important de comprendre le crime afin d'empêcher sa répétition. Ainsi, on cherche à comprendre le crime autrement afin de le punir autrement. Les questions changent donc de registre : «Non plus simplement : “Quelle loi sanctionne cette infraction?” Mais : “Quelle mesure prendre qui soit la plus appropriée? Comment prévoir l'évolution du sujet? De quelle manière sera-t-il le plus sûrement corrigé?”<sup>72</sup>» Il s'agit d'une nouvelle manière de juger de la part de l'État : une manière dans laquelle l'indulgence vise à réduire la récidive, d'autant plus qu'un cadavre ne peut apprendre, d'une part, et qu'un cadavre suggère l'idée d'un bourreau, d'autre part. La fin du règne de la violence physique pourrait laisser présager une satisfaction chez le peuple puritain du Massachussets ; cependant, la vérité est toute autre. Si le peuple ne veut plus d'intermédiaire entre la loi et son application, il veut tout de même qu'elle soit présente et qu'elle ne laisse aucun droit à l'impunité.

---

<sup>71</sup> N. Hawthorne, *The Scarlet Letter*, p. 180.

<sup>72</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 24.

Par contre, il serait faux de croire que chacun souffre également de l'adultère commis par Hester : leurs motivations quant à la peine qu'ils souhaitent lui voir être infligée varient d'une personne à l'autre. Bien que le péché déroge des préceptes fondamentaux du puritanisme, attaquant donc, de manière indirecte, l'entière du village, celui souffrant le plus de cette trahison est Chillingworth, le mari, condamné à voir Pearl, le symbole (et/ou la preuve) de l'infamie, vivre. Bien que l'enfant soit le résultat de l'infamie, elle ne porte pas, en elle-même, la trace de l'adultère : elle en est inévitablement liée, puisqu'elle en est le fruit – mais non la graine. Son existence représente ainsi un affront perpétuel à l'orgueil blessé de Chillingworth, alors que, paradoxalement, l'enfant est pure. Sans s'en prendre directement à elle, il s'éperd à montrer qu'elle est le résultat d'un cocuage : c'est pourquoi le savant est en faveur de la peine de Hester. Il fait, d'autant plus, tout en son pouvoir afin de s'assurer que celle-ci demeure en vie : «'Dost thou know me so little, Hester Prynne? Are my purposes wont to be so shallow? Even if I imagine a scheme of vengeance, what could I do better for my object than to let thee live, – than to give thee medicines against all harm and peril of life, – so that this burning shame may still blaze upon thy bosom?'<sup>73</sup>»

Chez les gens présents lors de l'exposition de Hester, par contre, il semble y avoir une colère, comme si l'indulgence de la peine infligeait une blessure morale aux gens, par la transgression des préceptes de la colonie ; comme si, par la douceur du châtement, on l'encourageait à être reproduit. D'une certaine manière, il y a impossibilité, chez ces gens, d'atteindre la catharsis que permet habituellement ce spectacle, car le symbolisme est rompu : il y a une incomplétude entre le crime et la punition, du moins selon les mœurs établies dans la colonie. L'indulgence du clergé demeure incomprise par les femmes qui assistent à l'exposition, car pour elles, les lois (celles de la *Bible*) sont claires : les enfreindre peut donc paraître comme étant un geste prémédité. Ainsi, les femmes, s'improvisant toutes juges devant la scène, déplore la clémence et les effets potentiels qu'elle pourrait occasionner si elle devenait coutume : «'This woman has brought shame upon us all, and ought to die. Is there no law for it? Truly there is, both in the Scripture and the statute-book. Then let the magistrates, who have made it of no effect, thank themselves if their own wives

---

<sup>73</sup> N. Hawthorne, *The Scarlet Letter*, p. 76.



and daughters go astray!<sup>74</sup>» Il est curieux que ce soit les femmes qui perçoivent cette peine comme une offense, et non ceux qui dirigent.

Cette absence de solidarité est caractéristique d'une société disciplinaire (qu'elle soit simplement stricte ou, dans ce cas-ci, puritaine) et se construit autour de plusieurs variantes. Il y a, d'abord, l'hypocrisie qui sous-tend la colonie entière : car, bien sûr, Hester a commis l'adultère, mais l'a-t-elle commis seule? «Had Hester sinned alone?<sup>75</sup>» En ce sens, les gens semblent vouloir l'accuser afin de se déculpabiliser, car il est toujours plus facile de dénoncer les torts de l'humain lorsqu'ils s'incarnent par les actes d'autrui. En effet, même des années plus tard, les gens de la colonie ne se gênent pas de parler du péché de Hester même lorsque celle-ci, par ses actes, sa tempérance et sa résilience, réussit à inspirer le respect : «Then, it is true, the propensity of human nature to tell the very worst of itself, when embodied in the person of another, would constrain them to whisper the black scandal of bygone years.<sup>76</sup>» De plus, le fait d'abhorrer publiquement le crime permet d'éviter les soupçons : l'hypocrisie jointe à l'ironie de la culpabilité ici rendent mince la ligne entre le criminel et le héros.

La société, en voyant en Hester, peut-être, ce qu'elle n'ose pas être – c'est-à-dire un être affranchi des barrières que lui impose sa croyance – la rejette comme elle refoule ses propres instincts : on ne peut réellement en connaître l'affect. Opportunisme, refoulement, jalousie, rigueur puritaine ou égoïsme, donc, dans le comportement de la société face à Hester? Peut-être, en réalité, qu'on ne peut réellement départager les cinq. Cela dit, Hawthorne, malgré le lourd passé pesant sur l'Amérique, croit que l'humain se prête plus facilement à l'amour qu'à la haine. Par contre, son point de vue ne saurait être si simple, précisant que ce penchant fraternel ne se manifeste que si l'humain n'a rien à perdre de ce rapport affectif envers son prochain : «It is to the credit of human nature, that, except when its selfishness is brought into play, it loves more readily than it hates.<sup>77</sup>» Cela rappelle bien évidemment la chasse aux sorcières de 1692, moment pendant lequel la délation était synonyme d'absolution ; moment pendant lequel les accusés pouvaient

---

<sup>74</sup> N. Hawthorne, *The Scarlet Letter*, p. 53-54.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 166.

dissiper le doute en renvoyant l'accusation, tout simplement, chez leurs voisins. De cet égoïsme (ou opportunisme?), les accusés avaient bel et bien quelque chose à gagner, alors qu'il n'y a aucun lien, dans le récit de Hawthorne, entre le jugement que les habitants ont envers Hester et un bénéfice qu'ils pourraient en tirer. Parallèlement, Schopenhauer, dans l'un de ses essais, parle de l'humain comme étant quelqu'un muni d'un égoïsme colossal («colossal egoism<sup>78</sup>»), prêt à tout, même à la cruauté, dans le simple but d'être cruel : «No animal ever torments another for the sake of tormenting : but man does so, and it is this which constitutes the *diabolical* nature which is far worse than the merely bestial.<sup>79</sup>» Si cela est vrai que les habitants n'ont rien à gagner de leur cruauté envers Hester, ils adoptent tout de même ce comportement dans une fin issue de – ou engendrée par – la pensée utopique : celle que le péché (qu'il soit originel ou non) brise l'illusion selon laquelle l'humain est perfectible<sup>80</sup>.

De dénoncer la marginalité vise donc à réaffirmer la normativité et, surtout, à montrer qu'on en fait part. La normativité, surtout dans un cadre puritain, freine presque complètement les passions, qui sont toutes plus punissables les unes que les autres. Charles Fourier, que j'ai précédemment évoqué, base son projet utopique (qu'il nomme «Harmonie») sur ces dites passions, tout en enlevant le mariage, qui correspond selon lui à la première source de malheur d'une société. Pour lui, le crime et le désir sont du même ressort, car ils cherchent la satisfaction sans tenir compte d'autrui : l'adultère commis par Hester, dans une société fouriériste, serait sans conséquence, la norme n'étant définitivement pas la même. Au contraire, l'utopie fouriériste, qui se construit sur la passion et non la raison, offre une liberté individuelle tout en prônant l'égalité des sexes et des classes sociales. Les passions étant chacune subjective d'humains en humains, il ne fait aucun doute que la norme soit mouvante : à quoi servirait donc d'ériger des lois, outre que de mener à une frustration à la fois individuelle, à la fois collective? Discourant longuement sur cette idée dans son essai *Du libre arbitre*, il démontre que le libre-arbitre est, au mieux, très relatif dans les sociétés où l'État, qu'il soit religieux ou philosophique, exerce une trop grande influence sur le peuple, le

---

<sup>78</sup> A. Schopenhauer, *The Horrors and Absurdities of Religion*, p. 35.

<sup>79</sup> *Loc. cit.*

<sup>80</sup> Cela renvoie à l'analyse psychanalytique de l'utopie : comme si pouvait être restaurée, par l'indignation des uns, la pureté de l'utopie. À ce sujet, il sera question du «vœu et du fait» dans le deuxième chapitre.

résultat étant qu'il lui en est invariablement subordonné. De cette oppression en sortent frustrés à la fois le peuple, à la fois les représentants de l'État (dans ce cas-ci, le corps pastoral), car les uns ne peuvent jouir des autres, étant régis par les mêmes lois qui ne visent qu'un bonheur théorique (celui des Saintes Écritures) : «À force de sophismes, elle transforme en plaisir nos privations et nos servitudes [...] La philosophie et la théologie nous prouvent que le vrai républicain et le vrai chrétien doivent être en guerre avec leurs passions, être les bourreaux d'eux-mêmes pour agir selon Dieu et selon la raison.<sup>81</sup>» Pour illustrer son propos, Fourier dépeint, de manière allégorique, une partie d'échecs entre un roi et son valet : le valet, pour ne pas s'attirer le courroux de son roi, doit le laisser gagner ; le roi, conscient de cette supercherie, gagne sans réellement gagner. Ainsi, un rapport de subordination totale face à une doctrine prétendant pourtant faire régner la liberté crée la frustration et l'incomplétude.

De manière antithétique au projet fouriériste, il y a le projet puritain : les règles (ou plutôt les lois scripturales) sont claires – la norme n'en est que mieux délimitée. Cette fixité des lois, dans un programme religieux collectivement admis, permet de contrôler les individus de manière plus efficace. Simone Debout, dans son essai sur Fourier, résume justement cette critique que Fourier adresse aux sociétés trop rigides, qui, paradoxalement, créent des individus trop mous en leur enlevant la liberté: «La liberté supprime la norme au bénéfice des moindres nuances passionnelles aussi bien que des grands caractères. Ce sont les maîtres du pouvoir qui ont intérêt à ridiculiser ou incriminer les singularités. Des individus divers et complexes sont imprévisibles et difficiles à manier. La normalité, imposée aux uns, permet aux autres de se livrer aux violences et aux excès.<sup>82</sup>» Ces «maîtres du pouvoir» peuvent être aussi subtils qu'ils sont nombreux ; ils ne s'incarnent pas nécessairement (ou pas seulement) par un corps – qu'il soit pastoral, politique ou, plus largement, étatique – mais aussi par la surveillance que tout un chacun applique envers son prochain.

Aucune solidarité n'est donc possible, car la société puritaine – utopique au départ – crée un code social trop strict pour permettre d'accéder réellement au bonheur. Autrement dit, peu de gens sont

---

<sup>81</sup> C. Fourier, *Du libre arbitre*, p. 62.

<sup>82</sup> S. Debout, *L'utopie de Charles Fourier*, p. 72.

réellement capables de vivre selon ce code, qui les conditionne à la résignation de leur condition déchu par la promesse d'un salut. Cette rigueur excessive dans les mœurs ne peut exister que par la connaissance du péché : s'il n'existait pas, il n'aurait pas à être combattu (tout comme la punition n'existe – et ne se légitime – que par la survie du crime). Ce qu'on réserve aux pécheurs ou aux criminels, par contre, n'a rien d'heureux : dans le cas de Hester Prynne, c'est la lettre écarlate, symbole de honte (mais qui tend, toutefois, à changer à mesure que le récit se déploie), qui est sa punition. Quoique peu sévère par rapport à l'époque dans laquelle elle s'inscrit, la punition ne fait pas l'unanimité, certains ayant souhaité la mort de la pécheresse, l'indulgence encourageant, selon ces mêmes gens, la récidive et la corruption. Ainsi, toute société qui tend vers l'utopie se voit démunie de solidarité, car on y chasse inévitablement celui qui commet la moindre faute. L'individu vivant dans le système utopique doit donc être parfait dès le départ : on découvre éventuellement que tous ne méritent pas d'y être. Faisant opposition à l'Éden (ou naissant *par* la clôture de l'Éden), le lieu utopique s'érige en tant que lieu pour les humains : et comme où il y a humains il y a le péché, l'Utopie ne peut que se constituer sur un eugénisme social : «[L]’Utopie est bien une cité parfaite, mais une cité des hommes, et non une cité de Dieu sur terre, ce qui veut dire que le mal et le péché n’y sont pas exclus de principe, mais combattus par des moyens d’eugénisme social.<sup>83</sup>»

Les sociétés utopiques, cependant, ne font pas qu'exclure ceux qui dérogent à leurs principes : si elles les conservent en leur sein (du moins, un certain pourcentage), c'est bien pour les récupérer, pour faire d'eux des contre-exemples. C'est pour ces martyrs que la société devient réellement dystopique: pour les autres, elle demeure utopique. Une grande théâtralité s'orchestre autour de ces irréguliers : il en a été question avec Hester Prynne et il en sera question, dans les prochaines parties, avec d'autres figures marginales, cette fois dans le roman de Margaret Atwood. De plus, le cloisonnement de ces sociétés (qu'il s'agisse de murailles naturelles ou artificielles) contribue à garder l'équilibre entre le bien et le mal : il en est de même de la prison et de l'échafaud. Un grand parallèle peut être tracé avec la société d'aujourd'hui :

---

<sup>83</sup> C. Braga, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, p. 168.

la violence, dans la société, n'est pas encouragée ; par contre, elle est omniprésente d'un point de vue culturel, comme si cette représentation venait chercher en nous quelque chose enfouie, refoulée.

## *The Handmaid's Tale*

### **1.4 La surveillance et la solidarité**

Contrairement à l'œuvre de Hawthorne, il y a, dans *The Handmaid's Tale*, une réelle surveillance étatique, en plus de celle, plus sournoise, qui s'opèrent entre les différentes classes, ce qui rompt à la fois le rapport de confiance envers l'État, à la fois le rapport de confiance qu'ont les femmes l'une envers l'autre, ce qui en prédispose certaines à l'opportunisme : le roman raconte justement l'histoire de ces femmes subordonnées au patriarcat qui tentent, par divers moyens, de retrouver leur indépendance et leur individualité, chacune étant à la merci de Gilead. La survie des Servantes, d'ailleurs, ne repose que sur leur fertilité : si elles passent un trop grand laps de temps sans être enceintes, elles sont considérées comme des «Unwomen» (des «Antifemmes», selon la traduction française) et sont envoyées aux Colonies pour travailler dans des champs radioactifs : lieu amenuisant, par la contamination de l'air, leur espérance de vie de manière considérable. En ce sens, il s'agit encore d'un certain eugénisme social, dans lequel les femmes fertiles et hétérosexuelles sont les modèles à imiter : l'homosexualité, en effet, est interdite, car non seulement les écrits bibliques la proscrivent, elle s'inscrit, de plus, dans un registre de non-productivité, non procréatif. D'ailleurs, la société puritaine de Gilead a pour mission de rétablir, par l'accélération des naissances, une chute démographique causée par la pollution de l'environnement qui a créé un grand taux de stérilité. Les femmes fertiles, en ce sens, deviennent un trésor national, et la procréation devient leur seule tâche. Elles sont donc traitées par la république de Gilead de manière à ce qu'elles ne sachent pas faire autre chose : on les empêche de lire, d'écrire, de se parler entre elles, de posséder de l'argent et, surtout, d'être en couple – le Commandant auquel elles sont attribuées étant la seule personne pouvant les mettre enceintes. C'est ce qu'on apprend par l'entremise d'Offred, une des Servantes – celle qui agit à titre de narratrice. Si son témoignage parvient au lecteur malgré l'interdiction de lire et d'écrire, on apprend, dans

la dernière partie du roman, «Historical Notes», que c'est parce que des historiens ont trouvé des fragments de son récit, enregistrés sur des cassettes de musique.

De nombreux mécanismes sont mis en place, dans le récit d'Atwood, pour illustrer les inégalités sexuelles et sociales. Dans ceux-ci y transparaît très souvent la violence, qu'elle soit physique, symbolique ou mentale et c'est pourquoi l'essai de Michel Foucault, *Surveiller et punir*, constitue, encore une fois, une excellente base pour approcher le récit. D'ailleurs, Foucault, par le regard panoramique qu'il pose sur la question de la violence et de la punition, dresse un bilan de ce qui a déjà été écrit sur le sujet pour valider divers arguments. Parmi ceux-ci, il mentionne *Punishment and Social Structure*, un essai coécrit par Georg Rusche et Otto Kirchheimer, publié en 1939, se voulant une analyse marxienne du pouvoir de punir et de ses implications sociales. Le point de vue de ces criminologues est que la punition ne doit pas être strictement vue comme une chose qui réprime les délits et qui sanctionne le criminel ; plutôt, la punition doit être considérée comme faisant partie d'un processus dont lequel l'État peut soutirer une rentabilité – une rentabilité de natures diverses. Celui-ci fera donc tout afin de générer des effets positifs de la sanction : «Dans cette ligne, Rusche et Kirchheimer ont mis en relation les différents régimes punitifs avec les systèmes de production où ils prennent leurs effets : ainsi dans une économie servile, les mécanismes punitifs auraient pour rôle d'apporter une main d'œuvre supplémentaire – et de constituer un esclavage “civil” à côté de celui qui est assuré par les guerres ou par le commerce [...]»<sup>84</sup> Totalitarisme oblige, le récit d'Atwood – qui, je le rappelle, est spéculatif – n'accorde aucun droit à l'impunité. Les Servantes, en ce sens, ont, chacune, enfreint la loi (du moins celle de Gilead) : Offred est considérée comme une femme adultère, ayant marié un homme divorcé<sup>85</sup> – ce pourquoi elle est séparée de sa famille et ce pourquoi l'État lui confisque la garde de son enfant. Les autres femmes, quant à elles, ont été recruté à titre de Servantes pour différentes raisons, la principale étant l'homosexualité. Quoiqu'il en soit, le rouge de leurs habits représentent, à la manière du roman de Hawthorne, leur faute. Rappelant *1984* de George Orwell, l'État

---

<sup>84</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 29.

<sup>85</sup> La résiliation du mariage est interdite dans *The Handmaid's Tale*.

tente de les convaincre qu'elles sont choyées de vivre dans ce système restrictif, l'habitude et la discipline les amenant à aimer, peut-être, leur devoir.

Pour Rusche et Kirchheimer, la punition, si elle a toujours existé, s'actualise sous trois époques (ou, du moins, ils l'analysent comme tel) : le début du Moyen Âge, le Moyen Âge et l'époque capitaliste – cette dernière étant celle qui m'intéresse. Le postulat de l'essai est qu'à partir de l'époque capitaliste, la punition s'inscrit dans un registre productif : l'important n'est plus d'humilier, de marquer ou de tuer le criminel, mais plutôt de le récupérer afin qu'il soit utile à la société ; afin qu'il produise quelque chose. Il y a peut-être, au fond, un aspect humaniste gisant au fond de cette récupération : le même principe, d'ailleurs, apparaît dans *L'Utopie* de Thomas More. En effet, dans son système où l'humain – un certain type d'humain, on l'a vu – est le bien suprême, on réserve aux plus grands criminels l'esclavage : «La peine ordinaire, même des plus grands crimes, est l'esclavage. Les Utopiens croient que l'esclavage n'est pas moins terrible pour les scélérats que la mort, et qu'en outre il est plus avantageux à l'État.<sup>86</sup>» L'effet d'un tel utilitarisme, par contre, est sournois : pour conserver le rythme de production, autant en Utopie que dans une société industrielle, on s'accommode à un point tel de la main-d'œuvre dérivant du crime qu'on ne peut plus s'en passer. C'est pourquoi il y a, dans le récit de More, une prédilection pour l'esclavage en tant que punition : elle est réservée à ceux qui commettent l'adultère, à ceux qui manifestent une intolérance religieuse, aux orgueilleux, etc. Sa société, par ailleurs, ne saurait se passer d'esclaves, car certains de ceux-ci effectuent des tâches considérées trop ignobles pour les humains libres : le métier de boucher, nous apprend Hythloday, est réservé aux esclaves, car il prédispose au goût du sang et à la violence. Ce lien entre la criminalité et le fonctionnement de l'État est exploité dans l'un des plus récents romans d'Atwood, *The Heart Goes Last*, dont l'inspiration provient, entre autres, de la présence de prisons privatisées aux États-Unis : prisons, donc, qui nécessitent des criminels afin d'assurer leur financement.

---

<sup>86</sup> T. More, *L'Utopie*, p. 96. Il est curieux que, malgré le soi-disant humanisme apparaissant au XVI<sup>e</sup> siècle, on souhaite tout de même que les criminels souffrent : More croit, d'ailleurs, que l'esclavagisme est plus terrible pour eux que la mort. La punition occupe donc une position très complexe dans un cadre humaniste tel que celui-ci : à savoir, d'une part, que les criminels sont peut-être moins humains que le reste de la société, car l'État ne veille pas à leur bonheur ; d'autre part, par l'utilitarisme découlant de l'esclavage, ils améliorent la vie des autres. Cela rappelle bien évidemment la complication que décelait Foucault par rapport aux intentions (humaines ou divines) derrière la punition.

On peut y tracer un parallèle avec *The Handmaid's Tale*, car les femmes – punies, en quelque sorte, par leur fertilité – entrent elles aussi dans une tangente productrice. La marchandise produite n'est plus un bien matériel quelconque, mais plutôt une vie. Pour devenir une ressource, les Servantes sont surveillées : une trop grande liberté ne saurait les rendre utiles, car favoriserait la discussion et, conséquemment, la prise de conscience. Cette productivité que l'on attend d'elles, par contre, ne saurait se constituer sur la simple criminalité, car elles ne sont pas – à proprement parler – des criminelles : elles sont plutôt victimes d'un dogme religieux. Le pouvoir, en ce qui le concerne, a bien d'autres manières de se mettre en place. L'assujettissement n'est, en effet, pas le seul résultat de la criminalité et/ou de l'esclavage, ni d'une violence, mais il peut aussi être le résultat d'une idéologie quelconque, le fanatisme avec laquelle elle est pratiquée influençant grandement le tout. Quoi qu'il en soit, c'est lorsque le corps est sous l'emprise d'un pouvoir (autant religieux que politique) qu'il devient utile : «[Le] corps ne devient force utile que s'il est à la fois corps productif et corps assujetti.<sup>87</sup>» On le voit bien avec les événements actuels aux États-Unis, le corps – surtout celui de la femme – peut être subordonné aux préceptes d'une instance religieuse tout comme il peut être subordonné aux caprices d'une poignée d'hommes politiques.

Gilead, en ce sens, agit à titre de société patriarcale dont l'autorité repose sur des textes archaïques (surtout sur le Vieux Testament). Société patriarcale, car seulement les femmes sont démunies de leur liberté et seulement elles sont coupables d'être stériles. La république de Gilead altère certains faits, certaines réalités afin que la responsabilité de la repopulation repose sur les femmes. Parmi ces réalités altérées, on ne peut ignorer la question de la stérilité. Depuis la mise en place du régime, la stérilité ne concerne que les femmes. On le comprend bien lorsque le gynécologue d'Offred lui offre de l'«aider» (à la mettre enceinte), laissant planer la possibilité que le Commandant est peut-être stérile : «I almost gasp : he's said a forbidden word. *Sterile*. There is no such thing as a sterile man any more, not officially. There are only women who are fruitful and women who are barren, that's the law.<sup>88</sup>» La responsabilité – ainsi que la punition accompagnant l'échec – reposant uniquement sur les femmes, un nouveau rapport de pouvoir

---

<sup>87</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 30-31.

<sup>88</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 68.



naît. Les femmes sont subordonnées aux hommes, car leur sort dépend d'eux, de leur fertilité. Le gynécologue, d'ailleurs, propose ses «services» (sexuels) à Offred, qui tarde à être enceinte. Les Servantes, par ailleurs, sont confiées à un Commandant pendant deux ans, après quoi, si elles ne tombent pas enceintes, sont transférées chez un autre Commandant. Après deux ans chez le troisième Commandant, si elles ne sont toujours pas enceintes, elles sont envoyées aux Colonies. Cela dit, Offred décline l'offre du gynécologue, sachant que la mort attend une Servante ayant des relations sexuelles avec un autre homme que son Commandant. Pourtant, elle n'en est pas plus rassurée, car elle sait aussi qu'il pourrait, tout bonnement, décider de la déclarer stérile dans son rapport, ce qui précipiterait son départ vers les Colonies. Peut-être, aussi, croit-elle, que sa conversation est enregistrée : ce qui lui donne une raison de plus de ne pas commettre l'interdit.

Quoiqu'il en soit, il y a, dans Gilead, plusieurs moyens de surveillance. Avant de poursuivre, il me semble important de présenter brièvement les principales classes, dans un ordre hiérarchique, auxquelles appartiennent les personnages du récit d'Atwood. Du côté des femmes «légitimes», il y a les «Wives» (les Épouses), femmes stériles mariées au Commandant, habillées en bleu, qui accompagnent le Commandant et qui s'occupent de la progéniture des «Handmaids» si elles viennent à en avoir ; les «Handmaids» (les Servantes), femmes pécheresses – selon l'État théocratique – habillées en rouge (à l'exception de leurs bonnets blancs) dont l'unique fonction est la procréation ; les «Aunts» (les Tantes), habillées en brun, étant la seule classe de femmes ayant le droit de lire – du moins les livres bibliques – et étant chargées de l'éducation des «Handmaids» ; les «Marthas», habillées en vert, qui, quoiqu'infertiles, sont de bonnes servantes et contribuent donc aux tâches ménagères ; finalement, les «Econowives» (les Éconofemmes), une classe à part, une classe qui ne fait pas partie de l'élite, mais qui contribue malgré tout à certaines tâches sociales. Cette hiérarchie sociale crée inévitablement un grand ressentiment et cela contribue à l'absence de solidarité chez les femmes : les «Econowives» et les «Marthas», par exemple, envient le rôle des «Handmaids» et en viennent à les mépriser. Les «Unwomen» et les «Jezebels» sont deux autres classes, mais elles sont considérées comme des femmes «illégitimes». J'aborderai les «Jezebels» dans la partie 1.7.

Les Servantes doivent porter, autant à l'intérieur qu'à l'extérieur, un bonnet muni d'œillères blanches ressemblant à des ailes, qui ne leur permettent que de voir directement devant elles, une courbe latérale de chaque côté leur obstruant la vue. Ainsi, elles ne peuvent voir, mais, surtout, elles ne peuvent savoir à quel moment elles sont vues, à moins de relever la tête et de regarder, geste qui génère d'énormes soupçons à leur égard. Avec tous les Gardiens et les Yeux (soldats de l'État, dont le titre renvoie à un certain grade militaire) qui surveillent la société emmurillée, Gilead rappelle inévitablement le Panoptique de Bentham, ce modèle d'utopie politique – ou plutôt l'«utopie de l'enfermement parfait<sup>89</sup>» – à la forme circulaire au centre de laquelle il y a une tour qui voit en permanence chacun de ses sujets. Ainsi, le danger n'est plus la prison ou le cachot, mais plutôt la visibilité : pas la visibilité au moment de l'exposition, telle Hester Prynne lorsqu'elle est sur l'échafaud, mais plutôt une visibilité constante, anonyme et désindividualisée. La disparition devenue impossible en raison du mur qui cloisonne la société, d'une part, et en raison des soldats qui surveillent à partir des remparts de ces murs, d'autre part, le danger, maintenant, est d'*apparaître*. C'est d'ailleurs la leçon d'un des nombreux aphorismes de Tante Lydia : «Modesty is invisibility.<sup>90</sup>» En étant vues mais ne pouvant voir, le pouvoir s'opère de manière automatique sur les Servantes. Foucault, en réfléchissant sur le Panoptique de Bentham – qui est, à l'origine, un modèle de prison – y va de cette conclusion qui se prête bien à la république de Gilead : «De là, l'effet majeure du Panoptique : induire chez le détenu un état conscient et permanent de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir [...] Pour cela, c'est à la fois trop et trop peu que le prisonnier soit sans cesse observé par un surveillant : trop peu, car l'essentiel est qu'il se sache surveillé ; trop, parce qu'il n'a pas besoin de l'être effectivement.<sup>91</sup>» Il s'agit d'une application différente du pouvoir, car l'isolement, au lieu de naître dans une cellule, naît en plein jour.

Par contre, il serait erroné de voir dans Gilead qu'une simple copie du modèle benthamien. En effet, la république imaginée par Atwood n'est pas réellement circulaire et offre des endroits solitaires à ses

---

<sup>89</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 207.

<sup>90</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 33.

<sup>91</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 202-203.

habitants ; notons, à ce titre, qu'en plus du système hiérarchique beaucoup plus complexe que celui du système carcéral, toutes les Servantes ont leur propre chambre dans la maison du Commandant auquel elles sont assignées – chambres sans dispositif de surveillance et dont les portes ne barrent pas, offrant aux Servantes la possibilité d'errer «librement» tout en leur ôtant ce qui reste de leur intimité. Notons aussi que ces chambres favorisent l'isolement, aussi, car il n'y a qu'une Servante par chambre. Des chambres individuelles créent donc l'individualisation, au sens qu'aucune complicité ne peut naître là où il n'y a aucun contact : ainsi, le pouvoir en place agit librement, sans que celui sur qui il pèse ne puisse subir d'influence extérieure.

Il n'arrive que très peu souvent que les Servantes soient en contact les unes avec les autres. Ce n'est que lors d'événements publics, organisés par l'État, lors des enseignements de Tante Lydia et lorsqu'elles doivent aller faire les commissions pour la maison à laquelle elles sont assignées. D'ailleurs, elles sont assignées chacune à une autre Servante – elles marchent donc deux par deux – afin qu'aucune ne tente de s'échapper sans que l'autre ne la dénonce. Il s'agit d'un principe d'anti-vagabondage et de surveillance mutuelle : si l'une en venait à tenter quelque chose, l'autre en serait aussi tenue responsable. Lors de leurs promenades, leurs conversations ne peuvent sortir d'un certain carcan glorifiant Gilead et son puritanisme. Leurs conversations, en effet, doivent inévitablement commencer par la formule «Blessed be the fruit» à laquelle l'autre Servante doit répondre «May the lord open» : il ne peut en être autrement et bien qu'il ne soit jamais expliqué clairement à quoi pareil discours fait référence, on peut supposer qu'il s'agit de leur fertilité, le «fruit» et l'«ouverture» (en tant que volonté du «Seigneur») représentant un euphémisme pour désigner la fécondité de l'utérus.

Si un régime fortement théocratique sous-tend la société de Gilead, il est bien difficile d'y voir un réel intérêt, chez les classes au pouvoir, envers la religion et le respect des lois. En effet, chacun, presque, nonobstant de sa classe, se livre à des activités illicites : pensons aux parties de Scrabble entre le Commandant et Offred ; pensons aux cigarettes que Serena Joy, l'épouse du Commandant, déniché via le marché noir ; pensons aux tentatives d'évasion de Moira, etc. Si les fondements de la république reposent sur un modèle sociétal utopique – le même, moins l'importance des naissances, que celui de *The Scarlet*

*Letter* – il est clair qu’aucun des personnages ne croit réellement à la bonté de ce système : ils le tolèrent, tout au plus, dépendamment de leur statut et des avantages qu’ils peuvent en soutirer. Dans une entrevue, Atwood dit justement que la mise en place d’un système religieux favorise la mise en scène de la dialectique du pouvoir, car l’assujettissement à une religion favorise le contrôle et le marquage (en tant qu’hérétiques) des individus : «[T]hey’re not really interested in religion ; they’re interested in power. They’re not interested in belief or in faith; they’re interested in compliance and they’re using religion as a way to get the compliance [...]»<sup>92</sup> L’utopie religieuse est donc à l’avant-plan, l’outil premier d’un système de domination de l’autre : son fonctionnement même suggère le malheur. À ce sujet, *The Handmaid’s Tale* occupe une place particulière en tant que dystopie, car oui, il s’agit d’une critique religieuse ; oui, il s’agit d’une critique féministe ; mais, à l’instar de *The Scarlet Letter*, ce qui tente d’être dénoncé, fondamentalement, est le totalitarisme. La religion et la question des sexes n’opèrent qu’en tant que paradigmes dans lesquels l’attitude dictatorial se manifeste<sup>93</sup>.

Si l’État de Gilead prétend être utopique, il faut être vigilant à l’égard de son fonctionnement. En effet, dans l’univers d’Atwood, des valeurs telles que la liberté sont soumises à des restrictions qui, au final, finissent par transformer ces valeurs en leurs contraires. Offred médite justement, pendant l’une de ses nombreuses nuits sans sommeil (les nuits n’étant, d’ailleurs, que ses seuls temps «libres»), à la liberté qu’elle possède : «The night is mine, my own time, to do as I will, as long as I am quiet. As long as I don’t move. As long as I lie still.»<sup>94</sup> La répétition de l’expression «as long as I» exprime la contrainte : sous couvert d’un discours sur les possibilités qui s’offrent à elle, elle énumère plutôt ce qu’elle ne peut pas faire. Par l’usage de l’ironie, qui fait voir une valeur négative comme positive et vice versa (ou qui, comme l’écrit David Lodge, exprime le contraire de ce qui est pensé<sup>95</sup>), Atwood illustre la violence mentale appliquée aux

---

<sup>92</sup> L. E. Williams, «Margaret Atwood on Christianity, ‘The Handmaid’s Tale,’ and What Faithful Activism Looks Like Today», [en ligne].

<sup>93</sup> Voir l’article de Margaret Atwood, «Haunted by *The Handmaid’s Tale*», publié par *The Guardian* en Janvier 2012. L’auteure (du roman et de l’article) fait le point sur son roman. Elle précise qu’il ne s’agit, à proprement parler, d’une dystopie féministe, car certaines femmes ont, aussi, accès à un certain pouvoir [en ligne].

<sup>94</sup> M. Atwood, *The Handmaid’s Tale*, p. 41.

<sup>95</sup> D. Lodge, *The Art of Fiction*, p. 179. L’extrait en question : «In rhetoric, irony consists of saying the opposite of what you mean, or inviting an interpretation different from the surface meaning of your words.»

femmes de Gilead, qui doivent se convaincre – elles-mêmes, dans un premier temps, et les autres, dans un deuxième temps – de la bonté de ce système oppressif.

L'autre exemple de ce renversement est Aunt Lydia, la «Tante» des Servantes, qui leur apprend les rouages de la société de Gilead. Apparaissant plus souvent qu'autrement par analepses dans l'esprit d'Offred, Aunt Lydia, cette femme autoritaire et disciplinaire, est pleine de ces aphorismes paradoxaux auxquels elle croit pourtant avec un grand zèle, s'étant probablement convaincue elle-même qu'il s'agit là de son moyen de survie (la deuxième saison de la télésérie la dépeignant d'ailleurs comme une femme parfois sensible, écrasée par la sévérité que lui incombe son statut de Tante). Lorsqu'Offred la cite, il y est toujours question de la condition de la femme dans l'univers post-catastrophique causé par le coup d'État. Il y a toujours une reconnaissance envers le présent – présent qui semble mieux que le passé. Lorsqu'Offred est dans sa chambre, elle se souvient d'un discours de Lydia sur le chance qu'ont les Servantes d'en posséder une («Where I am is not a prison but a privilege, as Aunt Lydia said, who was in love with either/or.<sup>96</sup>») alors qu'elle tient un discours similaire sur la notion de liberté, associant l'époque pré-dystopique à une période d'anarchie : «There is more than one kind of freedom, said Aunt Lydia. Freedom to and freedom from. In the days of anarchy, it was freedom to. Now we are being given freedom from. Don't under-rate it.<sup>97</sup>» Cela dit, on ne peut clairement savoir s'il s'agit d'une résignation opportuniste ou bien d'une confiance totale envers le régime puritain de Gilead.

### 1.5 La corporalité

Si, dans *The Scarlet Letter*, la punition ne s'attaque pas directement au corps, il en est autrement dans *The Handmaid's Tale*, à la fois dans le roman et la télésérie. Tout d'abord, on apprend que les Épouses, entre autres, peuvent s'attaquer, physiquement, aux Servantes, car les Saintes Écritures le permettent : «They can hit us, there's Scriptural precedent. But not with any implement. Only with their hands.<sup>98</sup>» Les autres représentants de l'État, pour leur part, peuvent infliger des supplices aux Servantes : ceux-ci,

---

<sup>96</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 8.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 18.

d'ailleurs, sont souvent symboliques du crime qu'elles ont commis. Moira, d'ailleurs, l'une des seules dont on connaît le nom réel (dans le roman) – Offred l'ayant connu avant l'instauration du régime – est probablement celle avec le tempérament le plus contestataire : celle-ci tente de s'échapper à deux reprises, la deuxième étant la bonne. La première fois, par contre, elle échoue et des Anges – d'autres soldats de l'État – la ramènent dans le bâtiment où les Tantes donnent leurs enseignements. Comme punition, les Anges l'emmènent dans une pièce et lui coupe une partie de la plante des pieds, avec un câble d'acier, afin qu'elle ne soit plus capable de marcher : «They took her into the room that used to be the Science Lab. It was a room where none of us ever went willingly. Afterwards she could not walk for a week, her feet would not fit into her shoes, they were too swollen. It was the feet they'd do, for a first offence. They used steel cables, frayed at the ends.<sup>99</sup>» Avant de poursuivre, je me dois de présenter rapidement les quatre classes auxquelles peuvent appartenir les hommes : les «Commanders» (les Commandants), habillés en noir, dirigent et sont chargés d'enfanter les «Handmaids» ; les «Angels» (les Anges), aussi habillés en noir, sont ceux qui mènent la guerre contre le terrorisme en dehors de Gilead ; les «Eyes» (les Yeux), qui portent des habits foncés de police, sont, à l'image d'une police secrète, un groupe qui surveille et qui tente de démasquer les hérétiques ; finalement les «Guardians» (les Gardiens), en vert foncé, sont des soldats qui ne sont pas des «Angels», jugés trop simplets ou trop jeunes pour accomplir leurs tâches. Ils effectuent les opérations policières de base.

Parallèlement à cette punition, il y a celle, dans la première saison de la téléserie, infligée à Ofglen. Il me faut rappeler, avant de poursuivre, qu'avant qu'une Servante soit envoyée aux Colonies (si elle commet un crime digne de ce renvoi), l'État l'attribue à un autre Commandant comme ultime solution : or, il peut y avoir plus d'une Ofsteven, Ofwarren, etc. Cela étant dit, la Servante du nom d'Ofglen (incarnée au départ, dans la téléserie, par Alexis Bledel – qui devient ensuite Ofsteven, avant d'être envoyée dans les Colonies) subit, pour sa part, une clitoridectomie après avoir eu une relation sexuelle avec une Martha. Quand bien même est-ce proscrit par l'État, Ofglen n'est pas exécutée, car elle est, malgré son geste,

---

<sup>99</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 104.

toujours féconde. La clitoridectomie n'en demeure pas moins une sévère punition, car elle l'empêche de ressentir du plaisir dans ses relations sexuelles à venir, qu'elles soient homosexuelles ou non. La Martha, pour sa part, puisqu'elle n'est pas apte, par la procréation, à servir le régime, et puisqu'elle ne se plie pas à ses préceptes puritains, est pendue. Ofglen, d'ailleurs, est forcée de regarder ce spectacle – un spectacle qui met en scène l'État en tant que bourreau vengeur.

Symbolisme et utilitarisme donc, car dans les deux cas, la punition leur étant infligée s'inscrit sur la partie du corps avec laquelle elles ont commis le méfait. En ce qui concerne Moira, elle ne pourra plus, du moins pendant un certain temps, tenter de s'échapper ; en ce qui concerne Ofglen, elle n'éprouvera plus aucun plaisir dans l'acte sexuel : par conséquent, elle en sera moins tentée. Les deux femmes, cependant, pourront rester fonctionnelles dans leur tâche procréatrice. L'économie corporelle derrière le châtiment cadre, dans ce contexte, avec les pratiques punitives que Foucault attribue à l'époque de la pré-révolution française, car non seulement le corps est l'objet d'un spectacle, il subit, aussi, un supplice qui est à l'image du méfait. Foucault, dans le chapitre «Supplice» de son essai, explique que le corps du condamné, jusqu'à tard dans le XVIII<sup>e</sup> siècle, devait être épinglé pour que la loi – la justice – y soit lisible pour tous. S'il faut quatre étapes pour que le supplice éclate dans toute sa splendeur (personnification, aveu, marquage et agonie), le but, au final, est d'y faire prévaloir l'obéissance : «Au coupable de porter en plein jour sa condamnation et la vérité du crime qu'il a commis. Son corps montré, promené, exposé, supplicié, doit être comme le support public d'une procédure qui était restée jusque-là dans l'ombre ; en lui, sur lui, l'acte de justice doit devenir lisible pour tous.<sup>100</sup>» Si Moira et Ofglen ne sont pas exécutées, ce n'est qu'à des fins utilitaires. D'ailleurs, par la fiction spéculative, Atwood peut se permettre de déroger à l'exactitude historique : bien que Foucault constitue une grande part de mon argumentaire, il ne faut pas voir *The Handmaid's Tale* comme une copie corrélative et chronologique de l'institution pénitentiaire. La comparaison entre le roman et l'essai est surtout pertinente en ce qui concerne l'étude des rouages du pouvoir. Atwood opte donc pour une stratégie différente de Hawthorne, chez qui il y avait une dualité

---

<sup>100</sup> M. Foucault, *Surveillance et punir*, p. 47.

temporelle – l’archive et son interprétation – l’une comme l’autre étant tout aussi efficace en ce qui consiste à la création d’une subjectivité.

Si certains personnages, dans le récit d’Atwood, ne peuvent être exécutés (pour des fins utilitaires), d’autres le peuvent. En effet, bien que les Saintes Écritures régissent la plupart des lois, l’État est plus disposé à tuer les hommes ou les femmes stériles. Quoiqu’il en soit, ces personnages, une fois morts, sont pendus au Mur. On peut deviner la profession de certains de ceux-ci par les habits qu’ils portent. Ceux habillés en blouses blanches, par exemple, sont des docteurs ; des «angel makers<sup>101</sup>», c’est-à-dire qu’ils travaillaient aux avortements, pratique désormais interdite. En étant pendus au Mur, et en y restant quelques jours, le pouvoir de Gilead trouve encore, par un autre type de supplice, un moyen de resplendir. Par le supplice *post mortem*, ce spectacle d’une violence à la fois triomphale, à la fois inutile, la loi de la république se manifeste brillamment : «L’excès même des violences exercées est une des pièces de sa gloire [...] De là sans doute ces supplices qui se déroulent encore après la mort : cadavres brûlés, cendres jetées au vent, corps traînés sur des claies, exposés au bord des routes. La justice poursuit le corps au-delà de toute souffrance possible.<sup>102</sup>»

En s’attaquant au corps d’une manière qui permet sa conservation (ou, du moins, en ne le privant pas de sa fonction première – qui est, dans *The Handmaid’s Tale*, la procréation), l’âme n’est pas corrigée. Peut-elle réellement l’être, cependant? Certains des penseurs précédemment abordés en seraient sceptiques. Parmi ceux-ci, je pense à Schopenhauer et son *Essai sur le libre arbitre*, paru en 1841. Celui-ci croit que l’humain, s’il décide ce qu’il fait, ne décide cependant pas ce qu’il est, le hasard ayant fait de lui exactement ce qu’il est ; il croit aussi que l’humain est «agi» par des choses qui lui sont extérieures, mais que lui-même n’agit pas. D’ailleurs, ne dit-il pas dans *The Horrors and Absurdities of Religion* (et, en cela, partage le point de vue de Wollstonecraft) que l’avantage qu’ont les religions – ou les manières, en ce qui concerne

---

<sup>101</sup> M. Atwood, *The Handmaid’s Tale*, p. 37. L’expression «angel makers» marquent à la fois le docteur, à la fois l’embryon ou le fœtus : si le docteur est marqué négativement, il en est tout le contraire de l’autre, dont le terme «ange» renvoie presque à l’idée d’un martyr. Avec le débat entourant l’avortement aux États-Unis et les mesures restrictives de certains États, cette idée – double – d’«angel maker» est lourde de sens.

<sup>102</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 38-39.



Wollstonecraft – est qu’elles sont enseignées tôt dans l’enfance, avant la morale, créant donc une soumission aveugle envers l’autorité. Si l’on compare sa pensée sur le libre arbitre avec le système punitif mis en place dans le récit d’Atwood, un détail frappe : si la nature des humains ne change pas (qu’ils sont voués à garder leurs mêmes habitudes), la punition, quant à elle, peut limiter l’expression de ces habitudes. Par exemple, dans le cas des Servantes, la punition leur étant infligée, si elle ne les change pas, freine leur penchant – l’une à avoir des relations homosexuelles, l’autre à vouloir s’échapper – par le fait qu’elles ne peuvent physiquement plus se livrer à leur nature.

Il s’agit du problème, selon Fourier, des sociétés (tous temps confondus), gouvernées par l’hypocrisie de la religion et de la philosophie : «La philosophie et la théologie nous prouvent que le vrai républicain et le vrai chrétien doivent être en guerre avec leurs passions, être les bourreaux d’eux-mêmes pour agir selon Dieu et selon la raison.<sup>103</sup>» Penseur utopique, Fourier sait cependant que les humains sont variables et qu’aucune réelle définition du bonheur n’existe, outre celle de vivre dans le moment présent (l’ici et le maintenant), de manière à vivre nos passions, tout en demeurant respectueux de celles des autres : le crime et le désir n’étant pas si éloignés l’un de l’autre<sup>104</sup>. Ainsi, son projet utopique a cela de différent des autres qu’il souhaite s’instaurer dans le présent – l’expérience brouillant, selon lui, les repères fixes qu’impose, bien souvent, l’utopiste – alors que les autres ne constituent bien souvent que des programmes perpétuellement différés dont la légitimité repose sur l’*espoir* qu’un jour, peut-être, ils soient mis en branle. C’est cet espoir, d’ailleurs, qui est supposé rendre tolérables les souffrances de la vie terrestre. Ainsi, nous dit Frank Malécot, l’auteur de la postface de l’essai *Du libre arbitre*, il faut voir Fourier comme un penseur «loin de toute morale de l’espoir<sup>105</sup>», préférant à l’ordre sociétal un ordre naturel, car il croit que cet ordre naturel va, par lui-même, trouver un équilibre tout en laissant aux humains la liberté de recourir à leurs propres volitions ; que les désirs singuliers trouveront une manière de cohabiter. C’est dans cette ligne de

---

<sup>103</sup> C. Fourier, *Du libre arbitre*, p. 62.

<sup>104</sup> S. Debout, *L’utopie de Charles Fourier*, p. 73. «Le crime est intérieur au mouvement du désir dans la mesure où il cherche la satisfaction la plus rapide, sans tenir compte du désir d’autrui. Une telle attitude réduit à la fin tous les autres à des corps et se contredit par là même.»

<sup>105</sup> C. Fourier, *Du libre arbitre*, p. 125.

pensée qu'il imagine son phalanstère, une utopie architecturale, à l'instar du Panoptique de Bentham, lui étant cependant complètement différent. Le phalanstère, en effet, n'assure pas un rôle de surveillance : c'est en réalité un immense complexe immobilier riche en jardins, cours et loisirs, pouvant (et devant, pour assurer son bon fonctionnement) accueillir 1620 personnes, les deux sexes étant représentés d'égales fractions. Par ce nombre, croit Fourier, chacun peut se livrer à ses passions, la conjonction de celles-ci assurant une société non seulement heureuse, mais aussi autosuffisante.

Fourier s'oppose à deux institutions qui, dans les deux dystopies étudiées dans ce travail, mènent les héroïnes à une vie de malheur : le mariage et l'esclavagisme, deux fléaux dont le danger, pour lui, réside dans leur transmissibilité. Tous deux, dans *The Scarlet Letter* et *The Handmaid's Tale*, ont rapport avec la femme et la sexualité : l'adultère qu'ont commis Hester Prynne et Offred (du moins selon les préceptes puritains) et le statut auquel cette dernière est réduite – celui d'une esclave d'un système qui n'attend d'elle que la reproduction, sinon quoi on lui réserve les Colonies. Tous deux, surtout, s'inspirent de faits réels. Pensons d'ailleurs à la lutte contre l'avortement, qui est menée, dernièrement, avec un grand zèle ; pensons, encore, à la lutte contre la pilule contraceptive qui a eu lieu durant le XX<sup>e</sup> siècle. On y voit donc une tendance des régimes libéraux à migrer vers un totalitarisme, vers un assujettissement du corps féminin. La différence entre la réalité et la fiction est que, dans cette dernière, les corps sont réellement la cible d'attaques visant à détruire toute volonté émancipatrice<sup>106</sup>. Contraire à l'Harmonie de Fourier – sa société utopique – les dystopies, ne pouvant s'attaquer aux passions, s'attaquent aux corps ; s'attaquent aux corps *pour* atteindre les passions qui y vivent. C'est le penchant, pour Fourier, d'une société qui voit dans la souffrance la preuve de son humanité (ou d'une société qui traduit sa puissance passionnelle par un désir de soumission total des corps qui sont nécessaires à son bon fonctionnement): «Les victimes ne souffrent pas dans la singularité de leurs passions aux prises avec le monde, mais dans leurs corps torturés et détruits.<sup>107</sup>» Au même titre,

---

<sup>106</sup> Certains pays, par contre, altèrent le corps féminin par diverses pratiques contestées telles que la clitoridectomie. L'Afrique est le continent où cette pratique est la plus largement répandue, la Somalie et la Guinée trônant au sommet des pays avec le plus grand pourcentage (98% et 97%) de filles et de femmes ayant subi des mutilations génitales. Source : Plan International, «Causes et conséquences de l'excision sur la vie des filles», [en ligne].

<sup>107</sup> S. Debout, *L'utopie de Charles Fourier*, p. 72.

Foucault explique que l'idée derrière le supplice, cet «art de retenir la vie dans la souffrance», est de créer un rapport de pouvoir ; de montrer que les corps sont symboles de sens ; enfin, de faire en sorte que l'«âme [soit] prison du corps<sup>108</sup>». Comme il en sera question dans la deuxième partie, les punitions – qu'elles soient corporelles (dans le cas de *The Handmaid's Tale*) ou matérielles (dans le cas de *The Scarlet Letter*) – n'arrivent pas à changer complètement la nature des protagonistes. Au contraire, les embûches auxquelles Offred et Hester Prynne font face – et comment elles y répondent – permettent d'illustrer la résilience du caractère féminin : elles permettent de mettre en scène la conscience féministe et, dans le cas de Hester Prynne, la conscience américaine. Si, historiquement, l'échec de l'utopie mène à la dystopie, on y voit, dans les deux romans à l'étude, l'échec de la dystopie, les idéaux totalitaires des sociétés n'ayant su complètement contenir ou neutraliser le penchant contestataire des prophétesses. Il s'agit cependant d'une relation à sens unique : si le revers de l'utopie est la dystopie, le revers de la dystopie n'est, en revanche, définitivement pas l'utopie.

## 1.6 La délinquance

Quand bien même plusieurs techniques sont utilisées pour rompre la solidarité féminine, celle-ci ne disparaît pas complètement. Au contraire, on y apprend même l'existence d'un groupe clandestin de résistance, nommé Mayday, qui vise à renverser le système puritain. S'il ouvre la porte à un possible salut pour les habitants de Gilead, il constitue aussi une lame à double tranchant, car d'évoquer l'existence d'un tel groupe, lors d'une conversation, témoigne d'un rejet des valeurs du régime. Autrement dit, une Servante peut apprendre l'existence d'un tel groupe à une autre Servante ; celle-ci peut, pour sa part, la dénoncer à l'État comme étant un ennemi public. Dans ce cas, l'exécution ou l'envoi aux Colonies attendent la dissidente. Dans l'espoir et la solidarité résident donc les racines de la trahison. Si certaines préfèrent volontairement ignorer l'existence de Mayday, d'autres en parlent ouvertement, conscientes des conséquences que cela peut amener : c'est qu'elles préfèrent la révolte à l'asservissement. Il y a donc une solidarité – étouffée, certes – mais qui se manifesterait de manière plus éclatante si elle n'était pas synonyme

---

<sup>108</sup> M. Foucault, *Surveillance et punir*, p. 34.

de punition. On n'en apprend que très peu sur ce groupe et puisque son évocation même peut être synonyme de danger, les Servantes préfèrent, individuellement, trouver leur compte dans la société de Gilead, car cela est moins dangereux pour leur survie. Dans le cas d'Offred, elle déroge de nombreuses fois aux préceptes de la république : non seulement lorsqu'elle joue au Scrabble avec le Commandant, mais aussi lorsqu'elle a des relations sexuelles – à la fois avec le Commandant (en dehors des Cérémonies), à la fois avec Nick, le Gardien du Commandant – qui, tout en favorisant une grossesse, la réinvestit de sa féminité.

Cette délinquance n'est pas seulement l'apanage des personnages féminins : d'ailleurs, les relations sexuelles qu'a Offred avec le Commandant et, plus tard, Nick (son Gardien), le prouvent. Ainsi, autant les couches inférieures que les couches supérieures de la république de Gilead se prêtent à des activités interdites. À ce sujet, on apprend que le Commandant avait des relations sexuelles aussi, en dehors des Cérémonies, avec l'ancienne Servante qui portait le nom d'Offred : celle-ci se serait suicidée, paraît-il, lorsque Serena Joy l'apprit. Avec Offred, le Commandant brise d'autres lois : il y a les parties de Scrabble (les femmes n'ayant ni le droit d'être dans le bureau de leur Commandant, ni le droit de lire ou d'écrire), les invitations dans sa chambre, les discussions sur la politique, le matériel qu'il lui fait parvenir de manière clandestine et l'invitation au bordel, le Jezebel's.

Bien qu'officiellement, tous les lieux tels que le Jezebel's soient interdits depuis la mise en place du régime, la réalité en est toute autre. Évidemment, ils y vont de nuit, Offred se faisant passer pour la femme du Commandant, à la demande de celui-ci : il s'agit donc d'une pratique nocturne et prohibée – pratique dont l'Épouse n'a pas connaissance. Au Jezebel's, Offred n'a pas à porter son uniforme de Servante : bien au contraire, elle doit porter, à la demande du Commandant, une tenue érotique, avec des plumes mauves et roses – tenue d'une époque révolue – en plus de mettre un maquillage la rendant méconnaissable. Lorsqu'elle arrive au Jezebel's, bâtiment qui faisait anciennement office d'hôtel, elle y voit la décadence et elle comprend qu'il s'agit d'un bordel. Les femmes portant ce qu'elles ont pu se mettre sous la main – l'État ayant brûlé la majorité de tous les vêtements qui n'étaient pas des uniformes – la scène crée un mélange hétéroclite dans lequel Offred semble y déceler une ambiguïté affective défiant, même dans un lieu en marge de la république, la question du libre-arbitre : «At first glance there's a cheerfulness to this scene.

It's like a masquerade party ; they are like oversized children, dressed up in togs they've rummaged from trunks. Is there joy in this? There could be, but have they chosen it? You can't tell by looking.<sup>109</sup>»

Et, en effet, si ce lieu marginal est préférable à la société réelle pour certaines, il n'est pas dit, pour autant, qu'elles ont choisi d'y être. Lorsqu'Offred demande au Commandant qui sont ces femmes, il lui dit que certaines étaient de réelles prostituées avant l'arrivée du régime, alors que d'autres sont tout simplement arrivées ici, car elles étaient incorrigibles. Quoiqu'il en soit, l'homme légitime, lors d'une conversation avec sa Servante, l'existence d'un tel lieu par la nature inchangeable, dit-il, de l'homme – propos ponctuant à la fois le récit de Hawthorne, à la fois celui d'Atwood<sup>110</sup> :

“It's a club?” I say.

“Well, that's what we call it, among ourselves. The club.”

“I thought this sort of thing was strictly forbidden,” I say.

“Well, officially,” he says. “But everyone's human, after all.”

I wait for him to elaborate on this but he doesn't, so I say, “What does that mean?”

“It means you can't cheat Nature,” he says. “Nature demands variety, for men. It stands to reason, it's part of the procreational strategy. It's Nature's plan.”<sup>111</sup>

Il s'agit d'un discours qui, tout en rappelant celui de Chillingworth dans *The Scarlet Letter* (celui pendant lequel il justifie sa vengeance par le fait que la Nature ne l'a pas muni du don de pardonner), tente de rationaliser l'idée selon laquelle la femme doit être à la disposition de l'homme. La Nature est encore assujettie à un bas rôle, celui d'aider l'homme à accomplir ses fins, aussi amoraux soient-elles. Dans ce cas-ci, il s'en sert pour légitimer le patriarcat et ce, même en marge de la république. Toujours est-il que ce lieu, même s'il renferme les délinquants du système, tout en prolongeant la domination masculine, permet aux femmes de préférer l'asservissement sexuel à l'asservissement procréateur ou aux Colonies.

À ce sujet, le patriarcat, comme il a été dit antérieurement, est considéré comme une source de corruption par Fourier, certes, mais aussi par Mary Wollstonecraft (la mère de Mary Shelley, l'auteure de

<sup>109</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 272.

<sup>110</sup> Il est question, dans *The Scarlet Letter*, pour parler de l'enfant Pearl, de la culpabilité du père et de la honte de la mère («This child of its father's guilt and its mother's shame hath come from the hand of God») alors que, dans *The Handmaid's Tale*, l'autorité semble croire qu'une loi biologique légitime la différence éthologique entre les femmes et les hommes, les hommes étant plus enclins – car cela est, selon cette même autorité, dans leur nature – à se prêter aux plaisirs charnels. Cette idée sera abordée plus largement dans la conclusion.

<sup>111</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 274.

*Frankenstein*), jugée, de nos jours, comme une figure ambivalente du féminisme, mais qui fut l'une des premières à aborder l'idée selon laquelle les femmes doivent être égales à l'homme<sup>112</sup>. Pour elle, la délinquance des femmes est le produit direct de leur subordination à l'homme. Dans son essai *A Vindication of the Rights of Women*, publié en 1792, elle explique qu'une révolution féministe doit avoir lieu pour qu'elles aient les mêmes chances que les hommes dans la société et qu'ainsi, elles cessent d'être des objets malléables (dénudées de toute personnalité, de toute volonté) pour la pensée : «For man and woman, truth [...] must be the same ; yet the fanciful female character, so prettily drawn by poets and novelists, demanding the sacrifice of truth and sincerity, virtue becomes a relative idea, having no other foundation than utility, and of that utility men pretend arbitrarily to judge, shaping it to their own convenience.<sup>113</sup>» Entre temps, elles ne peuvent que se servir de leur ruse, car comment peuvent-elles être justes dans une société qui les traite injustement? C'est sur ce postulat que repose son essai : «It is vain to expect virtue from women till they are in some degree independent of men ; nay, it is vain to expect that strength of natural affection which would make them good wives and mothers. Whilst they are absolutely dependent on their husbands they will be cunning, mean and selfish [...]»<sup>114</sup>»

Ainsi, la délinquance joue un grand rôle dans la république de Gilead. Elle n'est pas simplement le lot des couches inférieures, telles que les Servantes ; au contraire, elle est aussi le lot des gens au pouvoir, car ceux-ci en ont quelque chose à gagner. Ne pouvant être exposés au grand jour, les hommes créent donc une société parallèle à la leur où tout leur est permis. L'État de Gilead, c'est-à-dire son corps étatique, ne s'y mêle pas ; cependant, beaucoup d'hommes représentant l'État, justement, fréquentent ce lieu, ce qui complexifie le rapport entre le pouvoir et son pouvoir exécutif – pouvoir à deux faces. Dans ce système, chacun, ou presque, y gagne. Pour Foucault, la délinquance est un monde qui naît des largesses du pouvoir

---

<sup>112</sup> Tout d'abord, certains lui reprochent de ne pas clairement départager des concepts tels que la raison ou la sensibilité, qu'elle remplace par «sensualité» ou «sentimentalité». D'autres lui reprochent la vision qu'elle a du concept de la sensibilité féminine : elle croit que celle-ci n'est qu'une construction de l'homme, visant à la garder dans un état de passivité – en résumé, que cette sensibilité n'est pour la femme qu'un fatalisme. Pour un tour plus complet de la question, voir l'article d'Isabelle Bour, «Epistemological Ambiguities : Reason, Sensibility and Association of Ideas in Mary Wollstonecraft's *Vindication of the Rights of Woman*», [en ligne].

<sup>113</sup> M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, p. 55.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 91.

punitif. Si ce pouvoir ne peut punir au point de corriger entièrement, pourquoi ne pas mettre ces incorrigibles à son service? En ce sens, la délinquance constitue un monde plus ou moins dangereux où les petits détournements, opérés dans un vase clos, sont permis afin de maintenir l'équilibre de la société réelle – celle dont les délinquants sont chassés. Si un grand effort est mis à maintenir l'ordre dans ce réseau clandestin, c'est que l'État voit dans celui-ci une source de profit : «En fait, l'utilisation de la délinquance [...] s'est fait surtout dans les marges de la légalité. C'est-à-dire que là on a mis aussi en place a XIX<sup>e</sup> siècle une sorte d'illégalisme subordonné, et dont l'organisation en délinquance, avec toutes les surveillances que cela implique, garantit la docilité. La délinquance, illégalisme maîtrisé, est un agent pour l'illégalisme des groupes dominants.<sup>115</sup>» Autrement dit, le laxisme quant à la sévérité punitive exercée sur les couches inférieures légitime celui sur les couches supérieures – laxisme qui, d'ailleurs, profite à l'État.

Foucault parle ensuite des réseaux de prostitution qui apparaissent dans les milieux puritains du XIX<sup>e</sup> siècle, rappelant à la fois le Jezebel's et l'hypocrisie que Hawthorne critique dans *The Scarlet Letter*. Par ailleurs, le Commandant explique à Offred que le Jezebel's est un lieu propice aux échanges économiques ; que la prostitution stimule les échanges commerciaux. Qu'il s'agisse d'un État capitaliste ou totalitaire, le pouvoir a tout intérêt à soutirer le maximum de chacun et c'est ce que fait la branche clandestine de Gilead – qui, dans sa clandestinité et dans sa légitimité, rappelle le réseau carcéral dépeint par Foucault – en s'assurant que la délinquance y soit bien installée. C'est dans ce contexte que naît une nouvelle économie du pouvoir – une économie où «[il] économise tout, y compris ce qu'il sanctionne<sup>116</sup>».

## 1.7 La «Participation»

Le plus grand épisode de violence du roman d'Atwood se produit lors de la quatorzième partie, «Salvaging», terme désignant une cérémonie qui est, ni plus ni moins, une exécution à saveur rédemptrice des dissidents du système : une exécution visant à réparer le tort causé à l'État. C'est la seule fois du récit qu'apparaît et qu'agit réellement Tante Lydia, les autres fois n'étant que par des souvenirs, chez Offred, de

---

<sup>115</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 284.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 308.

ses enseignements. C'est elle qui anime cette cérémonie vengeresse de l'État de Gilead. Lors de cette exécution (la première en deux ans), la nature des crimes commis n'est plus révélée, car il a été constaté qu'une hausse de ces crimes faisait souvent suite à leur divulgation : «“In the past,” says Aunt Lydia, “it has been the custom to precede the actual Salvagings with a detailed account of the crimes of which the prisoners stand convicted. However, we have found that such a public account, especially when televised, is invariably followed by a rash [...] of exactly similar crimes. So we have decided in the best interests of all to discontinue this practice [...]”<sup>117</sup>»

Traduit par «la Rédemption» dans la traduction française, le «Salvaging» est une cérémonie ségréguée (c'est-à-dire qu'il y en a une pour les hommes et une pour les femmes – celle racontée ici étant pour ses dernières) et se produit comme suit : il y a, à l'avant, un échafaud avec trois poteaux de bois auxquels sont attachés des cordes (une sur chaque poteau). À gauche de ces poteaux se trouvent trois femmes assises : ce sont elles qui seront exécutées. Un peu à l'avant sur l'échafaud, il y a une plateforme avec un microphone et une caméra filmant le tout. Les spectatrices sont situées à une certaine distance de la scène et un ordre hiérarchique assure que chacune y occupe son endroit désigné : l'important est de savoir que les Servantes écarlates sont agenouillées à l'avant, alors que les autres sont plus loin derrière. De plus – et il en sera expliquée la raison dans les prochaines lignes – une corde identique à celle avec laquelle seront pendues les femmes est attachée à l'estrade et zigzague au travers des rangées de femmes qui assistent au spectacle. Pour s'assurer du bon déroulement de celui-ci, il y a trois femmes de l'État sur l'estrade : une Tante (il s'agit de Lydia) et deux «Salvagers»<sup>118</sup>. Tante Lydia, aidée du microphone, est là pour animer l'événement, alors que les deux autres sont là pour y appliquer la loi. Pour son discours d'introduction, Lydia évoque très brièvement les circonstances malheureuses qui font en sorte que le «Salvaging» ait lieu : elle n'en dit à peu près rien afin de s'assurer, comme il a été dit, qu'il n'y ait pas de récurrence. Son discours, plutôt, porte sur la tâche *providentielle* des Servantes, disant d'elles, entre autres

---

<sup>117</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 316.

<sup>118</sup> La ségrégation sexuelle lors du «Salvaging» est abandonnée à la fois dans l'adaptation filmique du livre, à la fois dans son adaptation en télé-série. En ce qui concerne la télé-série, il s'agit clairement, dans ce choix scénaristique, de montrer, de manière plus éclatante encore, l'omnipotence du patriarcat, qui régit et qui punit.



insipidités, qu'elles sont les piliers du futur, que leur tâche en est une historique, etc. Ensuite, elle appelle, une à une, les accusées (qui semblent, du moins aux yeux d'Offred, droguées, car très dociles), qui doivent ensuite aller en avant de l'estrade afin que toutes les femmes présentes dans l'assistance puissent bien les voir. Ensuite, les «Salvagers» leur attachent les mains derrière le dos. Pour finir, celles-ci aident les criminelles à monter sur le tabouret, à ajuster la corde autour de leur cou et, finalement, elles donnent un coup de pied sur le tabouret, les envoyant ainsi à leur mort. La partie la plus étonnante de ce processus se situe toutefois chez les spectatrices. Celles-ci sont forcées, tout au long de l'exécution, à tenir, de leurs deux mains, la corde précédemment évoquée, celle qui zigzague entre les rangées, appliquant ainsi, de manière symbolique, la punition – leur physique agissant de concert, par le contact avec la corde, avec l'État. Lorsque les criminelles décèdent, les spectatrices doivent placer une main sur leur cœur afin de montrer leur accord (ou, plutôt, leur «consentement et leur complicité<sup>119</sup>») dans la mort de ces femmes. L'étape suivante, normalement, est celle où les «Salvagers» décrochent les pendues. Pas cette fois-ci.

Cette fois, les cadavres ne sont pas décrochés immédiatement, car Aunt Lydia a une «surprise» pour les Servantes. Elle leur demande tout d'abord de se lever et de la rejoindre près de l'estrade. Elle leur explique ensuite qu'il y aura une «Participation», un mot-valise qui englobe à la fois «participation» et «exécution» : néologisme évocateur qui laisse présager ce qu'on attend des Servantes. Aunt Lydia leur explique les règles, qui sont on ne peut plus simple : «“You know the rules for a Participation,” Aunt Lydia says. “You will wait until I blow the whistle. After that, what you do is up to you, until I blow the whistle again. Understood?”<sup>120</sup>» Suite à ces instructions, deux Gardiens arrivent en emmenant un troisième (qu'ils *traînent* plus qu'ils n'*emmènent*, celui-ci étant sale, mal en point et couvert de blessures). La Tante leur apprend qu'il a commis un viol sur une Servante, celle-ci ayant été exécutée dès que le viol fut appris. Lui aussi, en réalité, doit mourir, car c'est ce qu'en disent les Saintes Écritures : «“This man,” says Aunt Lydia, “has been convicted of rape [...] He was once a Guardian. He has disgraced his uniform. He has abused his position of trust. His partner in viciousness has already been shot. The penalty for rape, as you

---

<sup>119</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 318.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 320.

know, is death. Deuteronomy 22 :23-29.”<sup>121</sup>» Sa mort, par contre, n’est pas aussi rapide que celle de la Servante. Il est laissé à la discrétion des Servantes qui, comme la dit Tante Lydia, peuvent faire de lui ce qu’elles en veulent entre les deux coups de sifflet – coups de sifflet qui, pour Offred, par une ironie traçant un contraste encore plus grand entre la légèreté d’avant et la violence d’aujourd’hui, évoquent l’écho d’une partie de volleyball, sport qui leur est depuis longtemps interdit : «We hear it, shrill and silver, an echo from a volleyball game of long ago.<sup>122</sup>» Au premier coup de sifflet, elles sont timides : elles n’osent pas approcher l’homme, jusqu’à ce que celui-ci s’apprête à marmonner quelque chose comme quoi il nie sa culpabilité. Il n’a pas même le temps de terminer sa phrase que quelques Servantes se lancent sur lui, lui assénant coups de pied et coups de poing jusqu’à ce qu’il n’ait même plus une forme humaine. Offred, au départ incapable de participer à ce massacre, regarde Ofglen, qui, pour sa part, s’en donne à cœur joie. Celle-ci lui dit que c’est la seule chose à faire, non seulement pour sortir l’homme de sa misère (mais, pour évoquer Foucault, est-ce que son âme aurait pu être sauvée s’il avait résisté à cette dégelée?), mais aussi parce que des Épouses et des Tantes regardent : de ne pas participer peut signifier une connivence avec le Gardien déchu qui, selon Ofglen toujours, n’est pas réellement un violeur, mais plutôt un ennemi politique – débusqué – de l’État. Après le deuxième coup de sifflet, elles sont sommées de lâcher l’homme (ce que certaines ont peine à faire), de reprendre leur rang, deux par deux, et de retourner à leur logis.

La mention du verset de Deutéronome est intéressante, car en l’analysant, on se rend compte, qu’effectivement, il dit qu’un viol doit se conclure par la mort du violeur et de la violée. En réalité, les versets du chapitre que Tante Lydia évoque explique ce qui doit advenir de la femme – ou la «fille» (vierge et fiancée) selon ces versets – lorsqu’elle est violée : en somme, si le viol se produit en ville, elle et l’homme doivent être abattus (par lapidation), car il y est prétendu que la fille n’a pas appelé au secours, alors que l’homme a usé de la femme de son prochain. Si le même acte est commis en campagne, seulement l’homme sera tué, car la fille n’avait aucun moyen pour se faire entendre, le crime de l’homme demeurant le même que celui commis en ville. Les deux derniers versets évoqués nuancent le tout : si la femme n’était pas

---

<sup>121</sup> M. Atwood, *The Handmaid’s Tale*, p. 321.

<sup>122</sup> *Loc. cit.*

fiancée, elle doit demeurer avec l'homme qui l'a violée (lui de même, ne pouvant la répudier et devant donner, de plus, cinquante pièces d'argent à son père)<sup>123</sup>. Considérant, d'une part, que les lois de Gilead reposent entièrement sur les écrits bibliques et considérant, d'autre part, la nature étrange du lien entre les Commandants et les Servantes, qui ne sont pas leurs Épouses, on doit déduire, suite à la lecture de ces versets (mise en relation avec la peine infligée aux deux «fautifs») que le viol s'est produit quelque part où la Servante pouvait être entendue et, surtout, qu'elle est considérée comme la possession du Commandant. Par contre, il n'est pas mention de la nécessité d'une telle violence dans le meurtre du violeur. Pourquoi en est-il donc ainsi? Il en est ainsi, car les femmes, contrôlées jusqu'à l'excès dans Gilead, doivent tout de même avoir quelques récompenses : celle-ci, dans ce cas précis, étant l'homme, agissant à titre de *scapegoat* sur lequel les femmes peuvent passer leur rage et vivre leur catharsis, les rendant, du coup, plus dociles. C'est du moins ce qu'en croit les historiens de Gilead lorsqu'ils expliquent cette pratique dans la dernière partie du roman : « As the architects of Gilead knew, to institute an effective totalitarian system or indeed any system at all you must offer some benefits and freedoms, at least to a privileged few, in return for those you remove.<sup>124</sup>»

De deux choses l'une : par leur participation dans la mort des dissidents du régime – participation symbolique dans le cas des pendues, réelle dans le cas du Gardien – on peut réellement se demander de quel côté sont les Servantes : du côté de l'État ou du côté de Mayday? La solidarité étant rompue car passible de sanctions, les Servantes n'ont autre choix que de se ranger, de manière passagère, du côté de l'État. Si l'État, dans la clarté de ses lois, opère sur elles, c'est qu'elles, aussi, peuvent opérer sur l'État. Ainsi, elles

---

<sup>123</sup> «<sup>23</sup> Si une jeune fille vierge est fiancée à un homme, qu'un autre homme la rencontre dans la ville et couche avec elle, <sup>24</sup> vous les conduirez tous deux à la porte de cette ville et vous les lapiderez jusqu'à ce que mort s'ensuive : la jeune fille parce qu'elle n'a pas appelé au secours dans la ville, et l'homme parce qu'il a usé de la femme de son prochain. Tu feras disparaître le mal du milieu de toi. <sup>25</sup> Mais si c'est dans la campagne que l'homme a rencontré la jeune fille fiancée, qu'il l'a violentée et a couché avec elle, l'homme qui a couché avec elle mourra seul ; <sup>26</sup> tu ne feras rien à la jeune fille, il n'y a pas en elle de péché qui mérite la mort. Le cas est semblable à celui d'un homme qui se jette sur son prochain pour le tuer : <sup>27</sup> car c'est à la campagne qu'il l'a rencontrée, et la jeune fille fiancée a pu crier sans que personne vienne à son secours. / <sup>28</sup> Si un homme rencontre une jeune fille vierge qui n'est pas fiancée, la saisit et couche avec elle, pris sur le fait, <sup>29</sup> l'homme qui a couché avec elle donnera au père de la jeune fille cinquante pièces d'argent ; elle sera sa femme, puisqu'il a usé d'elle, et il ne pourra jamais la répudier.»

<sup>124</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 354.

subissent le pouvoir de Gilead, mais elles l'appliquent aussi, du moins pendant le massacre du Gardien, qui représente pour elles un moment cathartique, car étant victimes de violence, elles ne peuvent que retransmettre cette violence dans un moment qui témoigne de la transparence de l'État. En ce sens, on y voit à quel point les Servantes doivent, malgré elles, incarner l'idéologie de la république de Gilead – Aunt Lydia résume d'ailleurs bien l'omnipotence – et l'omniprésence – de la république de Gilead : «The Republic of Gilead, said Aunt Lydia, knows no bound. Gilead is within you.<sup>125</sup>» En ce qui concerne la corde des pendues, le but, pour l'État, est de faire détester les criminels. En étant obligées de toucher la corde, sous peine de sanctions, les Servantes se rangent, malgré elles, du côté de Gilead : on les oblige à respecter la loi afin qu'un jour, ce respect soit automatique. Le cérémonial autour du «Salvaging» – et les peines qui accompagnent celles qui y dérogent – favorise le contrôle de la foule et empêche la révolte. Foucault explique justement que vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les citoyens en avaient assez du pouvoir vengeur de l'État et que de grandes périodes de turbulence accompagnaient les jours d'exécution : «La solidarité de toute une couche de la population avec ceux que nous appellerions les petits délinquants [...] s'était manifestée assez continûment : la résistance au quadrillage policier, la chasse aux mouchards, les attaques contre le guet ou les inspecteurs en portaient témoignage, Or c'était la rupture de cette solidarité qui était en train de devenir l'objectif de la répression pénale et policière.<sup>126</sup>» La surveillance rompt la solidarité ; l'absence de celle-ci permet la mise en place d'une théocratie archaïque et oppressive.

De ne plus évoquer le crime commis constitue une attaque envers la solidarité des Servantes, car elles ne peuvent plus savoir ce que chacune d'entre elles est prête à accomplir comme acte de rébellion: elles sont laissées à leurs propres spéculations, chacune de leur côté, ne sachant pas s'il vaut encore la peine de combattre le système. D'ailleurs, un murmure lourd de sens se produit lorsqu'elles apprennent que les crimes ne seront plus publicisés : «A collective murmur goes up from us. The crimes of others are a secret language among us. Through them we show ourselves what we might be capable of, after all.<sup>127</sup>» Ainsi, il

---

<sup>125</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 26.

<sup>126</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 66.

<sup>127</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 316-317.

s'agit d'un système punitif différent de celui de Foucault et de Hawthorne : on n'en attend pas moins d'un récit qui, tout en s'inspirant d'événements réels, est spéculatif avant d'être historique. Cela met la table pour un réarrangement permettant à l'auteure d'y écrire avec plus de liberté et de sortir de tout souci chronologique de l'histoire. Un plus grand éventail, en ce qui concerne la représentation de la violence, lui est donc disponible. Cette violence, personnifiée par un régime oppressif, est remise au goût du jour dans la télé-série, avec un accent marqué sur les dérives du patriarcat. En comparant cette partie de l'analyse avec le mouvement #metoo, on y voit l'importance de la solidarité, primordiale à tout mouvement aspirant à un changement social. Solidarité, certes, qui naît cependant d'un phénomène qu'on doit aux réseaux sociaux : celui de *viralité*. Car, en effet, le #metoo, démarré il y a plus d'une dizaine d'années, a réellement pris son envol il y a à peine deux ans lorsque des vedettes se le sont approprié : cette appropriation a permis la viralité ; de cette viralité, un groupe revendicateur (émancipateur) s'est créé ; ce groupe a permis de créer un mouvement solidaire, car les victimes, par la dénonciation sur les réseaux sociaux, en plus de contribuer à la justice sociale, ont senti un sentiment d'appartenance envers une cause les tenant à cœur<sup>128</sup>.

---

<sup>128</sup> Voir l'article «#MeToo, du phénomène viral au “mouvement social féminin du XXI<sup>e</sup> siècle”» [en ligne].

## 2. Le féminisme et le symbole prophétique

### *The Scarlet Letter* et *The Handmaid's Tale*

#### 2.1 Un regard derridien

Avant de poursuivre, je souhaite justifier, en guise de court préambule à ce deuxième chapitre, mon approche méthodologique pour ce qui suit. Comme – on l'a vu – la question de la violence habite *The Scarlet Letter* et *The Handmaid's Tale* de manière complètement différente, j'ai jugé pertinent, dans mon premier chapitre, d'isoler les deux œuvres afin de mieux comprendre leurs particularités. En ce qui concerne «le féminisme et le symbole prophétique» (titre de ce deuxième chapitre), cependant, il s'agit de deux idées mises en scène de manière similaire dans les deux récits : j'ai donc décidé de les comparer simultanément – lorsque l'exercice s'y prêtait – sous trois angles principaux, ces angles étant ceux de la *trace*, de l'*archive* et de la *figura*. Je souhaite montrer, par l'usage de ces concepts, comment les récits à l'étude parviennent à incarner une posture hybride, autant sur le plan littéraire que sur le plan politique – posture permettant aux œuvres de transcender le moment de leur rédaction.

Le fardeau que porte Hester Prynne – celui de la lettre écarlate – défie la fixité que les habitants du village souhaite lui voir apposée. En ce sens, il s'agit d'une déconstruction – avant la lettre – du symbole, car celui-ci échoue à représenter une vérité transcendante : c'est pourquoi je souhaite aborder cette idée par l'entremise de la théorie derridienne de la «différance». Au début du roman, lorsqu'est évoquée la lettre que doit porter Hester, on l'associe au péché qu'elle a commis : «A» pour «adultère». Par contre, à mesure que le roman progresse, Hester est reconnue pour les actions qu'elle pose : notamment pour l'éducation de sa fille Pearl, mais aussi pour ses habiletés en ce qui concerne la couture. C'est ainsi que la signification de la lettre change, sans jamais toutefois se fixer. Alors que Hester en vient à inspirer le respect – par la rigueur qu'elle s'impose et sa résilience – son péché, qui semblait la prédestiner à une vie de repentance et de misère, s'efface peu à peu, sans que la trace de celui-ci disparaisse entièrement, toutefois. Le «A» en vient à signifier, pour certains, «able», que l'on peut traduire, tout en gardant l'esprit du roman, par «apte» : ce même «A» que Dimmesdale voit apparaître dans le ciel le soir où, pour se repentir, il monte sur l'échafaud

où, précédemment, Hester Prynne fut exposée. Bercovitch, pour sa part, dans son essai précédemment évoqué (*The Puritan Origins of the American Self*), lance l'hypothèse selon laquelle, d'un point de vue historique, la lettre «A» peut même vouloir dire «American», car Hester représente en effet la naissance de cette conscience (et, par extension, Hawthorne aussi, considéré comme étant le premier grand romancier américain<sup>129</sup>). En réalité, les deux – Hester Prynne et la conscience américaine – ne sont pas si différents. Ils occupent chacun, mais pour diverses raisons, la position de l'«underdog» (du «défavorisé»), celui à qui on n'accorde, *a priori*, aucune chance, mais qui réussit à se créer un destin pour lui-même : un destin qui inspire le respect. À ce sujet, comme je l'ai évoqué dans mon introduction, plusieurs intellectuels regardaient l'Amérique avec un certain dédain, du moins par rapport à l'Europe – non seulement en raison du décalage culturel, mais aussi en raison de ses habitants, en grande part issus d'une religion considérée hérétique sur le territoire européen. Bien que plus de deux siècles séparent *La Nouvelle Atlantide*, œuvre dans laquelle on pardonne l'ignorance de l'Amérique par le fait qu'il s'agit d'un jeune peuple, et *The Scarlet Letter*, il y a encore un décalage à bien des niveaux entre les deux continents. Cependant, c'est surtout la question de l'origine qui semble préoccuper Hawthorne, non pas seulement parce que les Puritains installés au Massachusetts ont été chassés de l'Europe, mais aussi en raison du propre passé de l'auteur, dont les ancêtres, je le rappelle, ont participé, en tant que juges, à la chasse aux sorcières de Salem en 1692, événement s'étant conclu par la mise à mort de quinze femmes et de quatre hommes accusés d'hérésie.

---

<sup>129</sup> Je me permets de citer un extrait de la quatrième de couverture de l'édition ici à l'étude : «*The Scarlet Letter* rightly deserves its stature as the first great novel written by an American, a work of moral force and narrative power that announced a literature equal to any in the world.» En ce qui concerne la pensée de Sacvan Bercovitch, voir le chapitre «The Myth of America», dans lequel il élabore sur le héros – ou l'héroïne – par excellence de la conscience américaine. Celui-ci doit, en somme (et ce, de manière métaphorique ou allégorique), mêler son destin à celui de sa nation ; il doit aussi incorporer quelques traits typiquement puritains – bien qu'il ne s'agisse pas ici d'une recette à suivre à la lettre – tels que l'amour du devoir, l'amour de son prochain, en plus d'incarner quelque chose qui s'apparente à la fois au regret («sorrow») et au progrès. Bercovitch croit d'ailleurs que parmi les héros et héroïnes du XIX<sup>e</sup> siècle, Hester Prynne est celle qui représente le mieux cette figure : «The supreme instance, of course, is Hester Prynne, Hawthorne's living sermon against the haughty and carnal Mrs. Hutchinson, who could find no peace in this chosen land.» (p. 176) Il est intéressant de constater la dualité qu'elle incarne : à la fois passéiste, à la fois progressiste, elle est punie pour avoir commis l'adultère, tel il devrait l'être selon l'idéal puritain ; mais en assumant sa faute avec dignité, elle, à l'instar d'Ann Hutchinson, peut être considérée comme une figure émancipatrice dont on témoigne, toujours de manière différée, de l'avant-gardisme de son acte. Cela, en quelque sorte, témoigne de la rencontre manquée, de la faille temporelle, entre la vie du héros, d'une part, et la reconnaissance de son héroïsme, d'autre part, aux yeux de ses contemporains.

Quoiqu'il en soit, cette mouvance de la lettre écarlate crée un rapport complexe entre ce qu'elle signifie dans le présent et ce qu'elle signifiait à l'origine. Cette origine n'est jamais réellement oubliée, trouvant, alors que le récit progresse, refuge dans le subconscient des membres de la colonie. La lettre devient, pour emprunter les mots de Derrida, une «trace» autoréférentielle et auto-actualisante : «[L]e présent devient le signe du signe, la trace de la trace. Il n'est plus ce à quoi en dernière instance renvoie tout renvoi. Il devient une fonction dans une structure de renvoi généralisée. Il est trace et trace de l'effacement de la trace.<sup>130</sup>» Ce concept de la trace témoigne, si ce n'est d'une rupture, d'une faille temporelle entre le passé et le présent : le «A», remis à Hester en raison de sa faute, s'inscrit déjà à rebours par rapport à ladite faute (au moment où elle est commise) ; s'ensuit donc que son symbole, chez les membres de la colonie, fait référence à un passé qu'ils n'ont jamais réellement vécu. Lorsque son sens change – pour devenir «Able», entre autres – ce n'est pas en raison du présent, mais plutôt en raison de l'accumulation du passé (des passés) : le sens est donc *dépassé* par le présent, qui n'est jamais vécu comme tel aux yeux du symbole.

Dire que l'auteur est hanté par son passé – national et familial – est probablement excessif, car il ne considère pas ce poids comme une malédiction, mais plutôt comme une bénédiction : comme un mal à surpasser afin d'en sortir plus fort. Hawthorne sait que le sens naît par lui-même et ne s'achève jamais. Il sait que si quelque chose est toujours entamé, c'est qu'il y a, en revanche, quelque chose qui n'est jamais fini : c'est dans ce contexte qu'il faut considérer Hester Prynne comme la prophétesse d'un temps nouveau. Les intrusions de l'auteur dans le roman ne visent donc pas à condamner la société, mais plutôt à la montrer dans son essence fondamentalement irréductible. On a reproché à l'auteur de ne pas avoir choisi – notamment sur la question du péché et du féminisme – mais c'est justement ce choix (celui de ne pas choisir) qui confère à l'œuvre un caractère intemporel<sup>131</sup>. L'acte même d'écriture est cependant une prise de position : c'est pourquoi je considère Hawthorne comme étant de l'école de Jacques Derrida et du post-structuralisme, même si plus d'un siècle sépare les deux hommes. Hors de question, pour Hawthorne,

---

<sup>130</sup> J. Derrida, *Théorie d'ensemble*, p. 25.

<sup>131</sup> Voir l'article d'Éric Savoy, «Nathaniel Hawthorne and the Anxieties of Archive», publié dans la revue *Canadian Review of American Studies*.



d'imiter les bonnes mœurs de son époque (qui visent, par l'éducation sentimentale, à réparer le passé). Il souhaite plutôt construire sur ce passé obscur : toujours l'avoir en vue afin que la lumière du futur frappe par son contraste. Il en est de même du post-structuralisme, qui «vit dans et de la différence entre son vœu et son fait<sup>132</sup>». Ce refus du finalisme permet justement au sens de circuler.

Hawthorne n'est pas le seul auteur qui, tout en étant conscient de la décadence de son peuple, croit tout de même qu'il peut atteindre l'émancipation sociale. En réalité, la question n'est pas de savoir si «on y croit ou non», mais, plutôt, de tenter de savoir si la fiction peut servir de tremplin entre l'individualité et la solidarité. Une lecture communiste de *The Scarlet Letter* permettrait probablement d'illustrer la mouvance de l'individuel au sociétal, ne serait-ce que par l'acceptation graduelle, par la colonie qui l'a auparavant rejetée, de Hester Prynne. Quoiqu'il en soit, l'utopie et la dystopie naissent justement de cette faille entre le vœu et le fait. Alors que l'utopie montre une meilleure version d'une dite société, la dystopie, pour sa part, en montre une pire. Toutes deux se veulent malgré tout une critique ; toutes deux témoignent d'un effort – ou d'un souhait – mis à l'œuvre pour rompre avec la société critiquée. C'est dans ces mondes – antipodaux dans leur structure, semblables dans leur message – que se lancent les auteurs mécontents de leur nation. L'auteur de *The Scarlet Letter* n'est donc pas le seul (loin de là) à vouloir concilier, par la fiction, une nation profondément divisée. En effet, il y a, quelques années plus tard (c'est-à-dire au tournant du XX<sup>e</sup> siècle), du côté de l'Europe, l'utopie juive *Altneuland* : utopie écrite par Theodor Herzl, homme de droit que l'on considère comme étant le père du zionisme politique. Cette utopie (traduite en anglais par *Old New Land*) apparaît justement alors qu'il y a une scission de plus en plus considérable chez le peuple juif : celui-ci, au dire de certains intellectuels dont Stefan Zweig, n'a plus aucune unité. Il s'agit, pour cet homme de lettres, d'une nation disparate, car certains sont libres penseurs, d'autres socialistes et d'autres capitalistes<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> J. Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 44.

<sup>133</sup> Pour en apprendre davantage sur le sujet et pour comprendre l'impact qu'a eu Herzl sur la vie de Zweig, lire *Le monde d'hier*, autobiographie de Stefan Zweig publiée en 1942 – soit la même année de son suicide – dans laquelle un chapitre illustre la rencontre entre Herzl, à l'époque rédacteur en chef du journal *Neue Frei Presse* («Nouvelle Presse Libre»), et Zweig, qui lui apporte ses premiers écrits.

Pour Herzl, la solution est simple : la survie du peuple juif ne peut être assurée que par la création d'un État juif. L'État qu'il entrevoit dans son utopie, à l'image du récit de Hawthorne, ne fait pas fi du passé : au contraire, les persécutions subies légitiment la foi en l'avenir («We have a living tradition, a love of the past, and faith in the future<sup>134</sup>»). Autre utopie construite sous la forme d'un *travelogue* (mot-valise qui comprend monologue – ou dialogue – et «travel»/voyage), la nouvelle société imaginée par Herzl – nommée «The New Society» - se forme en l'espace de vingt ans dans le récit. Loin d'être embryonnaire, la société n'a cependant pas encore atteint tous ses objectifs et n'a pas encore réformé tous ses habitants, le temps jouant comme obstacle principal («New ideas and new movements are rarely understood at first [...] They will be deaf to the value of new things or blind to the value of old ones.<sup>135</sup>») L'histoire, d'ailleurs, donnera raison à Herzl, car l'État d'Israël (et son centre, Tel-Aviv) est créé presque cinquante ans après sa mort. S'il s'agit, en quelque sorte, de son utopie zioniste, celle de Hawthorne en est une où le comportement des gens est dicté par leurs passions et non par les écrits bibliques. En réalité, les deux prônent la tolérance, car ils sont conscients qu'en agissant ainsi, ils brisent le cycle de haine et, idéalement, de conflit. En parallèle avec ce que Hawthorne dit de ses ancêtres – une citation employée dans la chapitre précédent («Let us thank God for having given us such ancestors; and let each successive generation thank Him, not less fervently, for being one step further from them in the march of ages<sup>136</sup>») – il me semble pertinent de citer l'un des passages d'*Altneuland*, faisant justement l'éloge du passé et de sa contribution pour l'histoire de l'humanité. Ce passage, fidèle à l'utopie conventionnelle (basée sur un récit de voyage), est en réalité un monologue de David Littwak, l'un des fondateurs de «la Nouvelle Société», expliquant aux voyageurs les valeurs qu'ils y prônent :

It would be unethical for us to deny a share in our commonwealth to any man, wherever he might come from, whatever his race or creed. For we stand on the shoulders of other civilized people. If a man joins us – if he accepts our institutions and assumes the duties of our commonwealth – he should be entitled to enjoy all our rights. We ought therefore

---

<sup>134</sup> T. Herzl, *Old New Land*, p. 26.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>136</sup> N. Hawthorne, *Snow Image, and Other Twice Told Tales*, p. 85.

to pay our debts. And that can be done in only one way – by the exercise of the utmost tolerance. Our slogan must be, now and always : “Man, you are my brother.”<sup>137</sup>

Que les auteurs soient considérés comme étant optimistes ou pessimistes n’est plus la question, car le simple geste d’écriture témoigne chez l’auteur, volontairement ou non, d’une prise de position politique. Choisir de ne pas choisir – ce que fait Hawthorne – est une position politique en soi. Une position qui cadre, d’autant plus, avec son récit, car celui-ci raconte, en somme, l’histoire d’une femme persécutée par une religion dogmatique. Aurait-ce servi mieux son propos, pour raconter le sort de Hester, de faire preuve d’un dogmatisme – celui-là même qu’il critique? Le manque de charité – ce que certains lui ont reproché (et continuent de lui reprocher) – s’inscrit donc dans une démarche littéraire. Ainsi, la subjectivité de l’auteur disparaît pour que naisse celle du lecteur, ce qui n’est pas sans rappeler l’apport d’un important théoricien de la littérature, Roland Barthes<sup>138</sup>. Hawthorne laisse aller le sens de son œuvre, afin que celui-ci jamais ne lui échappe ; afin qu’il ne soit jamais mal saisi<sup>139</sup> (ou encore est-ce pour s’en déresponsabiliser si ce cas advenait?). Par conséquent, le sens peut, au fil des années (et des générations), se renouveler. *The Scarlet Letter* fait écho à la chasse aux sorcières de Salem, certes, mais trouve aussi résonance avec la condition actuelle des femmes, pour des raisons cependant différentes. Comme le dit Derrida dans *L’écriture et la différence*, l’écriture, par l’effacement de son sujet (l’auteur), crée une métaphore incontrôlable, ce qui la rend malléable pour autrui : «L’écriture est l’issue comme descente hors de soi en soi du sens : métaphore-pour-autrui-en-vue-d’autrui-ici-bas, métaphore comme possibilité d’autrui ici-bas, métaphore comme métaphysique où l’être doit se cacher si l’on veut que l’autre apparaisse.<sup>140</sup>» Et comme l’«autrui» est une ressource inépuisable et irréductible, le sens le devient aussi.

---

<sup>137</sup> T. Herzl, *Old New Land*, p. 84-85.

<sup>138</sup> Voir *Le bruissement de la langue*, essai connu pour, entre autres, sa célèbre formule : «[L]a naissance du lecteur doit se payer de la mort de l’Auteur.» (p. 69).

<sup>139</sup> De manière inverse, certains ont cherché, tout au long de leur carrière littéraire, à maîtriser le sens – et le style – de leurs écrits. Un bel exemple de cette pulsion de contrôle réside dans l’essai de Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, dans lequel il assume, en somme, toujours avoir été maître de ses écrits.

<sup>140</sup> J. Derrida, *L’écriture et la différence*, p. 49.

## 2.2 L'archive

L'archive – ou la *mise en archive* par l'historiographie littéraire propre aux deux principaux romans abordés ici – joue un rôle similaire à celui que constitue l'écriture de récits utopiques, car les deux agissent à titre de réécriture de ce qui a lieu ou de ce qui *a eu lieu*. Alors que Deleuze et Guattari voient le récit utopique comme un discours sur l'émancipation de forces qui sont, hors de la fiction (c'est-à-dire dans la réalité), réellement étouffés et que Corin Braga, pour sa part, considère que l'écriture de ce type de récit provient d'une réaction névrotique frôlant le narcissisme – la «toute-puissance du moi»<sup>141</sup> –, Derrida voit l'archive comme un document que tout un chacun souhaite s'appropriier, que ce soit l'État ou encore ses individus. Dans son essai *Mal d'Archive – une impression freudienne*, qui tente de décortiquer l'irréductibilité de l'archive en ce qui concerne son origine ou, encore, sa gageure quant au futur, il avance, en guise de court préambule, que le désir de contrôler l'archive est un comportement inconscient : «On ne renonce jamais, c'est l'inconscient même, à s'approprier un pouvoir sur le document, sur sa détention, sa rétention ou son interprétation. Mais à qui revient en dernière instance l'autorité sur l'institution de l'archive?»<sup>142</sup> C'est à la lumière de cette affirmation – suivie de sa question tout autant légitime – que je propose d'analyser le rôle de l'archive dans les romans de Hawthorne et d'Atwood sous deux angles : celui de la problématique concernant l'inauthenticité du document, d'une part, et celui du discours réparateur qu'une telle inauthenticité favorise, d'autre part.

Tout d'abord, il faut considérer d'où provient l'archive, propre à l'introduction de *The Scarlet Letter* et à la conclusion de *The Handmaid's Tale*. Dans le cas du récit sur la lettre écarlate, on apprend – par l'intrusion du narrateur dans la partie introductive «The Custom House – Introductory to *The Scarlet Letter*» – que Hester Prynne et la lettre écarlate ont réellement existé. La raison pour laquelle le narrateur le sait est parce qu'il travaille aux bureaux de la Douane et qu'il y découvre, enfoui sur une pile de feuilles décrépités, un document attestant la vie de Hester Prynne : document dans lequel repose, de plus, la lettre «A», un tissu écarlate dont les broderies sont couleur or. Bien qu'il n'y ait pas de lien direct, *a priori*, entre

---

<sup>141</sup> J'ai cité ces penseurs dans mon introduction. Au besoin, revoir les pages 6 à 11.

<sup>142</sup> J. Derrida, *Mal d'Archive – une impression freudienne*, p. 1.

la lettre écarlate et Hester Prynne, le narrateur, en découvrant ce tissu, part en conjectures sur sa signification. Lorsqu'il décide de placer le tissu sur sa poitrine, il en ressent une vive brûlure et vient à croire que ce tissu est imprégné d'un charme quelconque. En fouillant plus profondément dans le document, il découvre que la vie de la femme est narrée par un homme du nom de Jonathan Pue : un homme qui, comme le narrateur, aimait écrire, à défaut d'aimer son travail. C'est du moins ce que laisse supposer son document, qui semble, aux yeux du narrateur, appartenir plus à la sphère privée qu'à la sphère publique – ou qui, dans tous les cas, n'a rien à voir avec le travail de douanier. Jonathan Pue, aîné du narrateur d'environ un siècle, disposant de beaucoup de temps, s'intéressait aux gens de Salem : c'est ainsi que, à l'aide d'une compilation de témoignages oraux des gens de Salem à propos de Hester Prynne et de sa lettre infâmante, il écrit son récit, elle qui aurait vécu, paraît-il, un siècle avant lui (et ce dernier ayant aussi vécu un siècle avant le narrateur). Alors que le récit de Pue ne se résume qu'à une douzaine de pages chiffonnées, celui du narrateur est considérablement plus volumineux.

Dans le cas du récit d'Atwood, je l'ai dit précédemment, l'archive (ou, du moins, les documents sur lesquels les professeurs construisent leur séminaire dans la partie «Historical Notes» – car peut-on considérer pareils documents comme étant des archives?) se construit par une compilation de témoignages de plusieurs femmes victimes du système de Gilead, dont Offred. Alors que l'écriture – qui aurait pu être un bon moyen de préserver leurs histoires – leur est interdite, certaines Servantes ont réussi à enregistrer leurs voix sur de vieilles cassettes de musique. Le professeur en charge du récit d'Offred (James Darcy Pieixoto), qui, d'ailleurs, intitule son séminaire “Problems of Authentification in Reference to *The Handmaids' Tale*”, explique que l'enregistrement a probablement eu lieu *post facto*, car aucune machine et aucune cassette n'était à la portée de mains des Servantes, non plus, pendant le régime de Gilead. Il raconte qu'il a trouvé ces cassettes – une trentaine, non classées et non numérotées – dans un coffre de type *footlocker* qui était à vendre dans un surplus d'armée et que celles-ci avaient préalablement été déterrées dans ce qui était autrefois le Maine. Suite à cela, le professeur, aidé d'un assistant, ont classé, selon eux, les cassettes dans l'ordre qu'ils croyaient aller et les ont ensuite retranscrites. Ce qu'ils étudient est donc un document qu'ils ont eux-mêmes forgés à partir d'enregistrements ne contenant aucun sceau officiel : c'est

pourquoi il est réticent à l'idée de donner un nom à ces *choses*, ces *résidus d'histoire* qui ne sont, en réalité, ni des documents, ni des manuscrits. Le professeur Pieixoto débute sa conférence en mentionnant, justement, le caractère hétéroclite, quasi illégitime, de ses sources : «I wish [...] to consider some of the problems associated with the *soi-disant* manuscript which is well known to all of you by now, and which goes by the title of *The Handmaid's Tale*. I say *soi-disant* because what we have before us is not the item in its original form. Strictly speaking, it was not a manuscript at all when first discovered, and bore no title.<sup>143</sup>» Plus tard, il hésite même à lui donner le nom de *document*, lui préférant l'appellation *item*.

Cela dit, il importe de poser les problèmes que peuvent impliquer l'archive et de tenter de voir, par la suite, si ceux-ci s'appliquent bel et bien aux deux récits mis en comparaison ici. L'une des problématiques de l'archive concerne bien évidemment sa légitimité : qui parle (ou écrit)? Pourquoi dont-on l'écouter (ou le lire)? Dans le cas du récit d'Offred, il s'agit d'un récit qui prend office de *document* – appelons-le comme tel pour alléger le texte – officiel, alors qu'il n'est construit que sur une histoire personnelle. Quand bien même la vie d'Offred aurait-elle reflété la vie des autres Servantes, il s'agit tout de même d'un récit historique aléatoire créé sans réel soucis méthodologique en ce qui concerne la mémorisation des événements. Le récit, donc, ne se construit que par ce qui est jugé pertinent aux yeux d'Offred (et par ce qu'elle sait), au grand malheur des historiens qui doivent, à ce moment, y aller d'hypothèses. Le professeur Pieixoto explique qu'il n'a pu connaître la réelle identité du Commandant, justement parce que le récit de la Servante ne se concentre pas sur la politique : «Supposing it to be correct – supposing, that is, that Waterford was indeed the “Commander” – many gaps remain. Some of them could have been filled by our anonymous author, had she had a different turn of mind. She could have told us much about the workings of the Gileadean empire, had she had the instincts of a reporter or a spy.<sup>144</sup>» Dans son récit, on voit, d'autant plus, qu'elle s'efforce à raconter les faits tels qu'ils ont eu lieu : non seulement sont-ils racontés *post facto*, ce qui, forcément, nuit à la véracité des propos vue la distance temporelle entre le vécu et le raconté, mais il y a aussi le traumatisme qui accompagne ces souvenirs. En plus de répéter à plusieurs reprises qu'il s'agit

---

<sup>143</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 345.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 356.

d'une «reconstruction» («This is a reconstruction. All of it is a reconstruction.<sup>145</sup>»), elle prétend aussi ne pas vouloir savoir certaines choses – notamment par rapport à son enfant et à son mari de l'époque pré-gileadienne, Luke, mais aussi par rapport au fonctionnement du régime. Clin d'œil à la fois à *La Bible* et au motto orwellien selon lequel «l'ignorance est la force», Offred préfère vivre dans l'ignorance : «The Fall was a fall from innocence to knowledge.<sup>146</sup>» De la même manière, lorsqu'elle narre l'histoire de Moira et leur dernière rencontre, elle est déçue de raconter pareilles péripéties, ayant souhaité que Moira, au lieu de courber l'échine, fasse preuve d'héroïsme.

On ne peut reprocher aux historiens du séminaire d'utiliser comme sources d'archive des documents non officiels, car il était su que l'État de Gilead, en cela fidèle aux préceptes des dictatures, effaçait l'histoire et en récrivait certaines parties. Si l'État accepte – ou tolère – l'histoire plus ancienne, c'est parce qu'elle justifie ses actions (notamment l'idée des mères porteuses – les Servantes écarlates – qui ont un précédent biblique). Derrida, expliquant, dans *Mal d'Archive*, que le terme «archive» provient de la langue grecque et signifie à la fois «commencement», à la fois «commandement», met l'accent, justement, sur ce contrôle de la mémoire – contrôle nécessaire afin d'assurer un pouvoir politique : «Nul pouvoir politique sans contrôle de l'archive, sinon de la mémoire.<sup>147</sup>» Ce contrôle de la mémoire s'opère par l'interdiction de lire et d'écrire, d'une part, mais aussi par les enseignements des Tantes, d'autre part : enseignements constituant le seul mode d'apprentissage des Servantes. Considérant le patriarcat inhérent à la société de Gilead, il est peut-être plus juste d'emprunter le terme – encore derridien – de la «patriarchive<sup>148</sup>» : les hommes – ceux au pouvoir – y règnent, y décident des lois et sont les seuls ayant accès à l'écrit. Comment les femmes pourraient-elles y prétendre si le médium propre à l'archive, l'écriture, leur est proscrit. Bien qu'il ne peut pas en être autrement, c'est par la transcription qu'en fait le professeur Pieixoto que les enregistrements gagnent un minimum de crédibilité, car non seulement l'archive nécessite-t-elle un médium assurant sa répétition, elle nécessite aussi un lieu où elle peut être consignée : «Point

---

<sup>145</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 155.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>147</sup> J. Derrida, *Mal d'Archive – une impression freudienne*, p. 15.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 16.

d'archive sans un lieu de consignation, sans une technique de répétition et une certaine extériorité.<sup>149</sup>» Cette retranscription, quand bien même offre-t-elle au récit d'Offred un médium plus solide que l'enregistrement, ramène au problème initial, qui est celui du désir de s'approprier l'archive.

On voit que l'archive est à la merci de l'idéologie qui gouverne – ou, autrement dit, de l'idéologie qui agit à titre d'instance officielle –, d'une part, et/ou à la merci de celui qui raconte, d'autre part. Cela mène donc à parler du roman de Hawthorne qui est, ni plus ni moins, le récit d'un récit. En effet, le narrateur de *The Scarlet Letter*, à l'image de la retranscription des enregistrements d'Offred, raconte, à sa manière, le récit de Jonathan Pue qu'il a découvert dans les archives, au deuxième étage, du bureau de la Douane – récit construit de différents témoignages oraux. Plusieurs strates se superposent à la documentation supposément officielle de la véridique Hester Prynne. Cela dit, quelle version de cette femme le lecteur retient-il le plus? Celle, originelle (de Pue), qui ne contient que très peu de détails ou celle du narrateur, qui, en plus de raconter un récit, dresse un portrait (et une critique) sociétal? Ainsi, si on prend pour acquis que le document de Pue constitue une archive, il ne fait aucun doute – et c'est de cette manière que l'archive réussit à perdurer – que son interprétation joue un rôle plus important (ou, au moins, égal) que l'authenticité de sa consignation. Derrida ne manque pas de le rappeler, lui pour qui «l'interprétation de l'archive [...] ne peut éclairer, lire, interpréter, établir son objet, à savoir un héritage donné, qu'en s'y inscrivant, c'est-à-dire en l'ouvrant et en l'enrichissant assez pour y prendre place de plein droit<sup>150</sup>». Que le narrateur du récit de Hester Prynne soit Nathaniel Hawthorne ou un certain *alter ego* de l'auteur, cela n'a que très peu d'importance considérant la ressemblance de leur vie. Tous deux, en effet, ont des ancêtres qui ont pris part à la chasse aux sorcières ; tous deux ont occupé un poste aux bureaux de la Douane, etc. On voit donc que, parallèlement à l'interprétation de l'archive, il y a aussi la subjectivité propre au *choix*, à la *décision* d'aborder pareil sujet – choix qui, inévitablement (et tout en assurant la survie de l'archive), définit sa vocation.

---

<sup>149</sup> J. Derrida, *Mal d'Archive – une impression freudienne*, p. 26.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 108.



L'essai de Derrida, *Mal d'Archive – une impression freudienne*, ne mentionne pas Freud innocemment : au contraire, l'auteur montre l'aspect psychanalytique reposant au cœur de l'archive. Celle-ci joue une place particulière au sein de l'histoire, car elle est animée d'une force qui ne se maîtrise pas entièrement elle-même : qui ne sait pas exactement ce qu'elle veut. Ainsi, l'archive «ne se [réduit] pas à la mémoire : ni à la mémoire comme réserve consciente, ni à la mémoire comme remémoration, comme acte de ressouvenir<sup>151</sup>». La contribution archivistique, dans *The Scarlet Letter*, s'effectue quadruplement : il y a, tout d'abord, les témoignages oraux (1) qui ont permis le récit de Jonathan Pue sur Hester Prynne (2). Ensuite, il y a le récit qu'en fait le narrateur (3), récit fortement influencé par la vie de son auteur, Hawthorne (4). Considérant que les ancêtres de Hawthorne ont participé, en tant que juges, à la chasse aux sorcières de 1692 et aux exécutions qui en ont été la conclusion (ce qui a poussé Hawthorne à changer son nom de famille), il ne fait aucun doute que celui-ci s'intéresse particulièrement au récit de Hester Prynne, victime, elle aussi, d'une intolérance religieuse et de l'hystérie collective qui en résulte. Le roman, encore lu aujourd'hui, plus d'un siècle et demi après sa rédaction, constitue, à sa manière, un document historique qui, quand bien même fictif, est lu de pair avec de vrais manuels d'histoire qui (du moins s'en donnent-ils la prétention) sont neutres. *The Scarlet Letter*, pour sa part, ne l'est pas, car le désir de raconter cet événement précis témoigne de la subjectivité de l'auteur. L'émotivité (ou le rapport émotif) concernant un événement donné vient donc influencer la narration dudit événement : l'archive, «toujours à la limite instable entre le public et le privé, entre la famille, la société et l'État, entre la famille et une intimité encore plus privée que la famille, entre soi et soi<sup>152</sup>», est chamboulée. Cela a pour effet de changer la vocation de l'archive – ou plus *les vocations* de l'archive : alors qu'à peu près tout le monde peut (et veut) se l'approprier, ses fonctions deviennent diverses. Si un État totalitaire s'en sert pour mieux gouverner ses sujets, un romancier comme Hawthorne s'en sert, pour sa part, afin de construire un discours réparateur.

Ce discours réparateur, évidemment, naît *a posteriori*, car l'immédiat est trop instable, trop incertain, pour qu'on puisse déjà y déceler ce qui est à réparer. C'est avec un recul sur l'histoire que les

---

<sup>151</sup> J. Derrida, *Mal d'Archive – une impression freudienne*, p. 143.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 141.

auteurs – romanciers, historiens ou philosophes – anticipent le futur. Bercovitch, dans son essai précédemment évoqué, ne manque pas de le rappeler : l'Amérique qui, à son origine, n'avait aucune histoire – aucun passé – a dû s'en créer une afin que naisse son identité. Foucault, pour sa part, postule que «l'histoire en tant que prophétie postdatée<sup>153</sup>» est une nouvelle mentalité inhérente au XIX<sup>e</sup> siècle (siècle de la publication, d'ailleurs, de *The Scarlet Letter*) – qu'à partir de ce moment, l'histoire, à l'aide de l'ethnologie et, progressivement, de la psychanalyse, n'est plus simplement considérée comme une scansion temporelle, mais plutôt comme un idéal, comme un plaidoyer pour un devenir global :

[L]orsqu'il fut clair que l'homme lui-même, interrogé sur ce qu'il était, [...] à nouveau le thème d'une continuité de l'histoire a été réactivé : une histoire qui ne serait pas scansion, mais devenir ; qui ne serait pas jeu de relations, mais dynamisme interne ; qui ne serait pas système, mais dur travail de liberté ; qui ne serait pas forme, mais effort incessant d'une conscience se reprenant elle-même et essayant de se ressaisir jusqu'au plus profond de ses conditions : une histoire qui serait à la fois longue patience ininterrompue et vivacité d'un mouvement qui finit par rompre toutes les limites.<sup>154</sup>

Ce désir de réparer est ce qui motive les intellectuels à réinterpréter l'archive. Cette réinterprétation n'est pas synonyme de condamnation des torts passés, au contraire. Le travail archivistique honnête (le *travail* archivistique, à défaut de l'archive, peut être honnête et authentique) – non celui qui efface – comprend qu'il ne peut avoir un recul suffisant sur son propre temps, c'est pourquoi il opère après coups. Son but n'est pas de dire *comment les choses auraient dû se passer*, mais plutôt de les comprendre afin qu'elles ne se reproduisent plus.

D'ailleurs, cette même distance nécessaire à la consignation de l'archive est aussi ce qui empêche de condamner une époque : l'historien ne l'ayant pas vécue, il ne peut postuler avec toute assurance que son comportement eut été irréprochable si, effectivement, il l'avait vécue. L'historien du récit d'Offred enjoint à ses auditeurs de faire preuve de prudence en ce qui concerne leurs jugements par rapport au régime dictateur de Gilead : «If I may be permitted an editorial aside, allow me to say that in my opinion we must be cautious about passing moral judgement upon the Gileadeans. Surely we have learned by now that such

---

<sup>153</sup> S. Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self*, p. 62.

<sup>154</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 23-24.

judgements are of necessity culture-specific. [...] Our job is not to censure but to understand.<sup>155</sup>» De la même manière, le narrateur du récit de Hester Prynne (et/ou Hawthorne lui-même), pour qui l'héritage représente à la fois une malédiction, à la fois une bénédiction, par la narration même – donc la *non-censure*, si l'on veut – espère réparer les torts causés : «At all events, I, the present writer, as their representative, hereby take shame upon myself for their sakes, and pray that any curse incurred by them [...] may be now and henceforth removed.<sup>156</sup>» Par la création d'une historiographie littéraire, quelque peu spéculative et grandement introspective, l'auteur conserve – en les réinterprétant – les épisodes sombres de l'histoire américaine de manière à ce que l'on veule éviter leurs répétitions. Si ce geste ne peut pas concrètement réparer les torts causés, il contribue, néanmoins, à les insérer dans une mémoire collective et universelle ayant pour objectif, à sa manière, de perfectionner la nature humaine. L'archive agit donc à titre de dispositif créant une identité nationale (et même mondiale) tout en militant pour les droits humains. Elle fonde ses espérances dans un futur incertain, et c'est ce futur qui la régit ; pour paraphraser Derrida, même «l'archive *archive*»<sup>157</sup>.

Au final, l'un ne saurait être entièrement la cause de l'autre : l'inauthenticité du document *ne crée pas* le discours réparateur et le discours réparateur *n'est pas la cause* d'une archive inauthentique. Leur relation est plus complexe et il importe, selon moi, d'insérer une notion de Foucault pour mieux la comprendre. Celui-ci, dans la partie «L'*a priori* historique et l'archive» de son essai *L'archéologie du savoir*, explique que l'archive est quelque chose qui n'a ni de commencement, ni de fin, son diagnostic se réactualisant toujours par rapport au temps vécu. L'archive, donc au lieu d'être le témoignage d'une histoire fixe, permet d'illustrer la mouvance des mentalités – mentalités qui ne sont que la trace d'un temps donné : «[E]lle fait éclater l'autre, et le dehors. Le diagnostic ainsi entendu n'établit pas le constat de notre identité par le jeu des distinctions. Il établit que nous sommes différence, que notre raison c'est la différence des discours, notre histoire la différence des temps, notre moi la différence des masques.<sup>158</sup>» Si – et on l'a vu

---

<sup>155</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 347.

<sup>156</sup> N. Hawthorne, *The Scarlet Letter*, p. 10.

<sup>157</sup> J. Derrida, *Mal d'Archive – une impression freudienne*, p. 34.

<sup>158</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 180.

avec ces deux dystopies religieuses – l’archive ne correspond pas toujours à une réelle origine, à un passé totalement tangible, son interprétation, quant à elle, a une incidence sur le présent et sur l’avenir. Comme l’avenir n’est qu’un présent différé, il y a toujours *réécriture* : là repose l’importance de l’archive, qui trie en vue d’un futur inconnu. Temporalité triple, donc, car dans le présent, elle reconceptualise le passé afin d’en faire monument de sens : sens se dévoilant dans le futur. Comme ce futur est incertain, l’archive agit plutôt à titre de gageure et s’apparente à l’utopie par le désir, chez ses créateurs, que sa consignation joue un rôle dans l’histoire : «L’archive, si nous voulons savoir ce que cela aura voulu dire, nous ne le saurons que dans les temps à venir. Peut-être.<sup>159</sup>» C’est donc sur ce point que je souhaite clore la notion de l’archive pour, au lieu, élaborer sur la question *figurative* qui est, à sa manière, une archive idéologique imprégnée d’une certaine messianité, elle aussi.

### 2.3 La *figura*

Pour décrire, en des termes théoriques, la relation entre le prophète et sa prophétie, il faut se tourner vers l’essai d’Erich Auerbach, *Figura*. Dans celui-ci, l’auteur retrace justement l’étymologie du terme *figura*, cela à partir de la période gréco-romaine jusqu’à l’époque médiéval, moment où sa signification s’est (somme toute) figée. Ce qu’Auerbach constate est la métamorphose sémantique du terme, qui passe de la sphère concrète à la sphère abstraite. Lentement, et de manière chronologique, il explique, d’abord dans la première partie, comment les figures marquantes de la Rome antique – Varron, Cicéron, Ovide, Quintilien (pour ne nommer que ceux-ci) – ont contribué à substituer le sens du mot ; ensuite, il explique en quoi la *figura* en est venue à représenter une «prophétie en acte chez les Pères de l’Église<sup>160</sup>» pour finir avec le poète Dante, figure emblématique de l’époque médiéval qui représente, autant par ses écrits que par sa vie, ce qu’Auerbach entend par *figura*, c’est-à-dire un amalgame entre sens historique et sens caché. Décortiquons.

---

<sup>159</sup> J. Derrida, *Mal d’Archive – une impression freudienne*, p. 60.

<sup>160</sup> E. Auerbach, *Figura*, p. 32.

À l'origine, *figura* prend le sens, dit Auerbach, de «forme plastique<sup>161</sup>». Lorsque Varron, magistrat romain à la fois poète et écrivain – sans formation philosophique toutefois (que cela soit dit) – utilise ce terme et un autre, *forma*, indifféremment, les deux pour désigner une «forme», le sens premier de *figura* change, passant du physique au métaphysique. À ce moment, la *figura* devient comprise comme étant quelque chose «empreinte d'un sceau<sup>162</sup>» (au sens métaphorique) et le terme original est de plus en plus remplacé par des termes tels que *plasis*, qui représentent le façonnage, l'image et le portrait. Ensuite, Cicéron, homme d'État romain – et écrivain – se met à utiliser ce terme à outrance : en politique, en rhétorique, dans le domaine juridique, en philosophie (etc.), ce qui mène le terme à signifier, plus largement, «toute chose qui se perçoit». À ce moment, il y a une correspondance entre le concret et l'abstrait, entre le propre et le figuré. Ainsi, la *figura* ne représente plus simplement ce qu'elle est physiquement : elle porte un sens irréductible, elle est investie symboliquement. C'est pourquoi Ovide en vient à se servir de ce terme pour illustrer une «forme mouvante», qui se redéfinit sans cesse. Pour en finir avec l'époque romaine, Quintilien, rhéteur latin, explique la différence entre le trope et la *figura*. Alors que le trope se sert de termes dans un autre sens que celui qui leur est propre, la *figura* agit différemment : sans substituer des termes par d'autres termes, elle inclut son objet et les sens qu'il peut contenir. Ces sens, par contre, prévalent sur l'objet, qui n'est que leur porteur : c'est l'idée qui habite l'objet et non l'inverse, l'objet en étant le moyen et non la fin. Jean Cousin, dans un essai sur Quintilien, explique à la fois ce que la *figura* représente pour le rhéteur, à la fois le caractère incontrôlable de celle-ci : «En effet, *figura* désigne ou bien la forme donnée à une pensée (comme les corps ont une attitude différente suivant la manière dont ils sont placés), ou bien – et c'est ce que l'on appelle *schéma* – une déviation faite à dessein, dans le sens ou dans les mots, hors de la voie simple et ordinaire.<sup>163</sup>» Il s'agit donc d'un concept d'une plus grande étendue ; voilà pour l'époque gréco-romaine<sup>164</sup>.

---

<sup>161</sup> E. Auerbach, *Figura*, p. 9.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>163</sup> J. Cousin, *Études sur Quintilien : Contribution à la recherche des sources de l'institution oratoire*, p. 455.

<sup>164</sup> E. Auerbach, *Figura*, p. 17-27.

Auerbach explique ensuite la signification de *figura* dans un contexte religieux en abordant les idées des Pères de l'Église contenues dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Il explique, tout d'abord, l'apport de Tertullien, écrivain et théologien s'étant converti au christianisme vers la moitié de sa vie (fin II<sup>e</sup> siècle), qui voit un lien figural entre Josué, le successeur de Moïse dans le Livre de l'Exode, et Jésus-Christ ; non seulement par la ressemblance de leur nom mais aussi par la ressemblance de leur destinée. Tertullien met l'accent sur le fait que Josué est même nommé Jésus, parfois, ce qui crée une concordance, une préfiguration de ce que Josué a à accomplir (mener le peuple hébreu vers la Terre Promise). C'est à ce moment que le terme *figura* prend un sens historique : «La désignation Josué-Jésus est donc une prophétie en acte, c'est-à-dire une préfiguration de ce qui devait venir. La *figura* est quelque chose de réel et d'historique qui annonce quelque chose de tout aussi réel et historique. C'est une concordance ou une ressemblance qui permet de discerner la relation entre les deux événements.<sup>165</sup>» Tertullien, qui prenait les épisodes de l'Ancien Testament comme étant des faits véridiques, voyait l'accomplissement de ceux-ci dans le Nouveau Testament : ces épisodes, pour lui, n'étaient pas que de simples allégories, et c'est en quoi sa pensée se distingue de celle de son époque. Il importe, pour lui (encore une fois), que l'événement originaire soit réel (qu'il possède une réalité physique). C'est en ce sens qu'il dit, dans *Adversus Marcionem*, en se servant de l'exemple du pain qui représente le corps de Jésus, qu'«il n'y aurait pas eu de *figura* s'il n'y avait pas eu de corps réel.<sup>166</sup>» Car aussi bien le corps que le pain sont des choses réelles : la leçon de Jésus – celle de la fraternité – ne peut se passer d'un corps (le sien), qui, de manière originelle, contient un sens voilé, ce qui le rend indispensable. Le corps, quel qu'il soit, sert donc un propos. Il est, aux mots d'Auerbach, un «agent de la signification» : «[A]ussi bien l'ombre que la vérité ne sont abstraites en fonction d'une signification d'abord voilée, puis révélée : elles sont concrètes du moment qu'elles se rapportent aux choses ou aux personnes, qui sont comme des agents de la signification.<sup>167</sup>» En bref, il

---

<sup>165</sup> E. Auerbach, *Figura*, p. 32-33.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 38.

oppose à la signification strictement imaginaire une signification réaliste, qui doit prendre forme dans le développement de l'histoire.

Cette conception, poursuit Auerbach, selon laquelle la *figura* signifie quelque chose à venir fait finalement consensus, chez l'Église latine, à partir du IV<sup>e</sup> siècle. En réalité, il est plus juste de parler d'une dualité temporelle, d'une réciprocité significatrice entre le présent et l'avenir, car la *figura* évolue sur ces deux horizons. Augustin est, à ce sujet, celui qui explique le mieux cette dualité : Dieu, dit-il, en tant qu'être omniscient et omnipotent, n'a pas le même rapport au temps que les humains. Sachant tout (car architecte du monde), Dieu, en tant qu'être intemporel, ne conçoit pas le monde selon un ordre chronologique. C'est ainsi que les allégories figurales de l'Ancien Testament sont, pour Augustin, tout aussi valable dans le présent que pour l'avenir. Le Nouveau Testament accomplit donc ce que l'Ancien préfigure, mais il y a encore place à l'inachèvement, car la promesse du Nouveau s'assoit sur une sphère supratemporelle : « Bien que l'accomplissement ultime soit considéré ici comme imminent, il s'agit à l'évidence de deux promesses : celle de l'Ancien Testament, voilée en temporelle en apparence ; et celle de l'Évangile, exprimée avec clarté et supratemporelle.<sup>168</sup> » Les vérités – ou les valeurs – véhiculées à l'intérieur d'un corps figural s'imprègnent donc d'une essence universelle : l'universalité, pour sa part, suppose l'intemporalité. Ces vérités sont aussi vraies dans le présent qu'elles le seront dans l'avenir : or, elles prennent un sens éthique, car elles représentent, en quelque sorte, un code de conduite en vue de créer une société qui, perpétuellement, tendra à s'améliorer. Les héroïnes des œuvres de Hawthorne et d'Atwood convergent dans ce sens : victimes d'une société puritaine (et, par extension, misogyne), leur sacrifice – celui, d'une part, de vivre en marge de la société et celui, d'autre part, de risquer leur propre vie au nom d'une solidarité féminine probablement éteinte – est garant d'une promesse : la promesse d'un monde où les droits et la liberté des femmes leur sont restitués, ou du moins celle d'un monde où la religion ne dicte plus leur vie. Auerbach se sert d'autres mots latins pour préciser la place qu'occupe la *figura* qui, quoique interchangeable avec d'autres termes tels que qu'*intellectus spiritalis* ou encore *figuralitas* pour certains philologues, s'inscrit –

---

<sup>168</sup> E. Auerbach, *Figura*, p. 47.

du moins pour lui – à la jonction de l'*historia* (le sens littéral, l'événement raconté) et de *veritas* (l'accomplissement en tant que tel)<sup>169</sup>.

Le théoricien y va encore, dans la troisième section de son essai, «Origine et analyse de l'interprétation figurative», de quelques précisions sur le rôle de la *figura* dans un cadre religieux ; précisions indispensables pour la suite de mon analyse, qui se penchera sur la *relation* entre les deux romans dystopiques. D'abord, si l'Ancien Testament a su conserver son prestige, c'est surtout en raison du Nouveau Testament, qui vient valider les prophéties du premier, lui permettant ainsi de côtoyer à la fois l'allégorie, à la fois «l'idée chrétienne de Promesse<sup>170</sup>». Par l'accomplissement d'une des prophéties (la préfiguration du Christ), l'Ancien Testament en vient à légitimer la foi des croyants, ce qui accroît son degré de persuasion. Ainsi (et c'est ce qui différencie la *figura* des autres modes d'interprétation), il y a une relation entre l'un et l'autre : entre deux événements, par exemple, ou encore entre deux personnes. Comme l'explique Auerbach :

L'interprétation figurative établit un rapport entre deux événements ou deux personnes. Le premier terme n'est pas seulement autoréférentiel, mais désigne également le second qui, de son côté, inclut ou accomplit le premier. Les deux pôles de la figure sont séparés dans le temps, mais tous deux, en tant qu'événements ou personnages réels, participent de la temporalité et, comme on l'a souligné à maintes reprises, du flux ininterrompu de la vie historique.<sup>171</sup>

Ce «flux ininterrompu» suggère le provisoire ou encore l'histoire en suspens. À l'image de la théorie derridienne sur le post-structuralisme, il y a une cohabitation – nécessaire dans le cas de la *figura* – entre le vœu et le fait : l'un (le dernier) n'empêche pas l'autre (le premier). Au contraire, ils sont indispensables l'un envers l'autre. Avant de poursuivre, il importe de préciser que le fait n'a pas à être historiquement réel (sauf chez Tertullien, cependant, fervent croyant) : comme il a été mentionné plus haut, *historia* suggère l'événement raconté, le sens littéral (d'ailleurs, certains poètes et intellectuels de l'époque interchangent ce terme avec *littera*). Détail important, car quand bien même les Pères de l'Église considèrent les épisodes de *La Bible* comme étant des faits historiques, il faut comprendre *historia* comme étant quelque chose de

---

<sup>169</sup> E. Auerbach, *Figura*, p. 52-53.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 60.



raconté ; quelque chose qui s'apparente au récit, à la fiction, à l'expérience de pensée, etc. La *figura* n'est donc pas seulement propre au fait véridique, réel : elle se prête aussi aux récits. Bien que la *figura* exige une relation entre deux éléments – le deuxième venant valider le premier – celle-ci est parfois incomplète, c'est-à-dire que le deuxième élément est intangible. Intangible, mais pas nécessairement manquant : il est remplacé par la foi du prophète et sa confiance en l'avenir ou par un zèle religieux. Prenons les sociétés utopiques américaines du XIX<sup>e</sup> siècle, par exemple. Parmi celles-ci, les Shakers et la communauté d'Oneida en sont deux dans lesquelles les *leaders* (Ann Lee dans le cas des Shakers, John Humphrey Noyes dans le cas d'Oneida) se sont perçus comme étant la réincarnation du Christ<sup>172</sup>. Non seulement ils avaient la foi, celle-ci reposait d'autant plus sur un précédent biblique : le passage, de l'Ancien au Nouveau Testament, de la sphère humaine à la sphère divine. Cette dimension messianique des utopies religieuses est reproduite sur le continent américain, le Nouveau Monde restituant la Jérusalem perdue aux mains des Arabes : «Avec la découverte du Nouveau Monde, l'idéal de pureté, détruit en Éden par le péché, perdu à Jérusalem par la conquête arabe et corrompu en Europe par l'orgueil et l'avarice des princes, trouvait une nouvelle terre d'accueil.<sup>173</sup>» Le deuxième élément du dispositif figural, plus simplement, peut aussi être intangible car le moment anticipé est en phase de réalisation (de là la «prophétie en acte»).

À la lumière de ce contexte théorique, je suggère maintenant, comme expérience de pensée, de considérer *The Scarlet Letter* et *The Handmaid's Tale* de manière fusionnelle, inséparable ; de les considérer comme un diptyque, c'est-à-dire en tant qu'une seule œuvre s'orchestrant toutefois en deux parties (au sens où l'œuvre d'Atwood constitue une réécriture de l'œuvre de Hawthorne). Une telle mise en relation permettra de mieux comprendre le lien figuratif entre les deux, tout en mettant l'accent sur le caractère inaccompli de la prophétie (ou plutôt la faille temporelle entre la prophétesse et sa prophétie).

Allons-y, tout d'abord, avec le cadre temporel dans lequel s'installent les deux récits. En considérant l'entièreté de *The Scarlet Letter* et *The Handmaid's Tale* en tant qu'une unique entité, on y voit

---

<sup>172</sup> Voir l'essai de Chris Jennings, *Paradise Now – The Story of American Utopianism* (particulièrement les parties «The Shakers – American Zion» et «Oneida – Kingdom Come»).

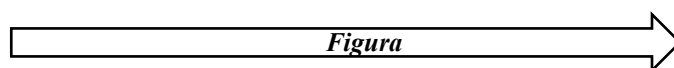
<sup>173</sup> C. Braga, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, p. 254.

une temporalité non seulement quadruple, mais qui, aussi, opère en tant qu'image miroir. Comme il en a été question antérieurement, le narrateur du récit de Hawthorne se situe au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle alors que les événements qu'il raconte se sont produits au XVII<sup>e</sup> siècle : il y a donc retour en arrière. De manière contraire, Atwood, qui écrit en 1985, projette une société future (Gilead) – société à son tour projetée dans le futur lors de la dernière partie du roman, «Historical Notes», qui correspond à un moment où l'État théocratique a été depuis longtemps renversé. Apparaissent donc les quatre moments : (1) Le récit de la lettre écarlate ; (2) Sa narration ; (3) Le récit d'Offred ; (4) Le regard qu'y jettent les professeurs lors du colloque (la partie «Historical Notes»). Voici l'image miroir, avec des dates approximatives :

XVII<sup>e</sup> siècle ← XIX<sup>e</sup> siècle | XX<sup>e</sup> siècle → XXII<sup>e</sup> siècle

À l'aide du dispositif figuratif (ou la rhétorique figurative), personnifié par Hester Prynne et Offred – les deux prophétesses – une nouvelle temporalité, linéaire cette fois, s'additionne à celle présentée ci-haut. Une temporalité qui, cela soit dit, ne peut naître que par la mise en relation entre les deux œuvres, la première montrant le chemin à parcourir (du dogmatisme religieux à la possibilité de l'émancipation), la deuxième montrant le chemin parcouru (d'autant plus vrai dans la série télévisée, qui situe la narration dans le présent – 2016 jusqu'à aujourd'hui – et qui exploite des sujets tels que l'homosexualité et l'*online dating*), mais rappelant aussi le danger qui nous guette. Si on considère *The Scarlet Letter* comme étant le chemin de l'oppression vers celui de l'affranchissement, il en est le contraire avec *The Handmaid's Tale* lorsqu'on compare les analepses d'Offred avec son présent. Voyons cette nouvelle temporalité :

XVII<sup>e</sup> siècle ← XIX<sup>e</sup> siècle | XX<sup>e</sup> siècle → XXII<sup>e</sup> siècle



Commençons par *The Scarlet Letter*. Dans ce récit, l'identité prophétique de Hester Prynne n'est pas acquise d'office : elle est plutôt, à l'image de la signification de la lettre que la femme doit porter, un *work in progress*. Il importe ici de rappeler sa sentence : Hester Prynne doit passer trois heures au pilori, aller en prison quelque temps et ensuite porter la lettre écarlate pour le restant de sa vie. Cela dit, à sa sortie

de prison, la lettre est au plus fort de son effet pernicieux, car la colonie n'a pas encore pardonné le crime que Hester a commis. Par conséquent, elle ne voit aucun réconfort à l'idée de sortir de prison et de réintégrer la société. Au contraire, il s'agit d'un moment fatidique pour elle, car elle n'a plus rien à espérer, à ce moment, du futur, car elle ne peut prévoir la circulation du sens de la lettre, d'une part, et sa «liberté» étant acquise, d'autre part, elle n'a plus rien à espérer du futur : «She could no longer borrow from the future, to help her through the present grief. To-morrow would bring its own trial with it ; so would the next day, and so would the next ; each its own trial, and yet the very same that was now so unutterably grievous to be borne.<sup>174</sup>» Au chapitre XIII, «Another View of Hester», alors que les années ont passé – sept, pour être exact – sa situation et sa pensée évoluent. S'étant retirée des intérêts humains et ayant vécu de manière austère pendant aussi longtemps, les habitants de la colonie perçoivent maintenant le «A» pour «able» (apte) pour parler de sa force et de sa volonté. Ses talents de couturière, d'ailleurs, inspirent le respect (quoique la couleur blanche lui soit interdite en raison de son symbolisme – celui de la pureté et du mariage – qui ne cadre pas avec son péché). Dans ce chapitre, le narrateur plonge dans la psyché de Hester, qui commence à reconnaître son rôle providentiel dans l'émancipation des femmes – rôle qui, pour s'affirmer, doit s'opérer par le sacrifice : «Then, she might have come down to us in history, hand in hand with Ann Hutchinson, as the foundress of a religious sect. She might, in one of her phases, have been a prophetess [...] Providence, in the person of this little girl, had assigned to Hester's charge the germ and blossom of womanhood, to be cherished and developed amid a host of difficulties.<sup>175</sup>»

De pouvoir projeter son existence dans une cause future s'inscrit bel et bien dans une rhétorique figurative. À ce propos, Sacvan Bercovitch, dans *The Puritan Origins of the American Self*, poursuit l'idée d'Auerbach selon laquelle la *figura* prend tout son effet à partir du IV<sup>e</sup> siècle, expliquant qu'avant cette technique, il y avait prédominance autour du culte du martyr dans la biographie des personnages importants de l'histoire : «When after Constantine [empereur romain ayant vécu de 272 à 337] the call to martyrdom

---

<sup>174</sup> N. Hawthorne, *The Scarlet Letter*, p. 81-82.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 171.

lost its practical value, writers turned increasingly to the passion as *figura*.<sup>176</sup>» La mention d'Ann Hutchinson donne un caractère héroïque à la vie de Hester, au sens où le combat de Hester contre le dogme religieux fonde ses assises sur un combat – gagné, si l'on peut dire – par Hutchinson, figure de dissidence quant au mouvement puritain américain : ce qui n'est pas sans rappeler les comparaisons que faisait Cotton Mather entre John Winthrop et Énée (entre autres), sujet abordé dans l'introduction de ce mémoire<sup>177</sup>. Le procédé figuratif, en effet, s'accomplit lorsque son représentant (dans ce cas-ci, Hester) dépasse, par ses actions, sa condition d'être de finitude pour incarner un ensemble plus large. Alors que les biographes de Winthrop voyaient à la fois dans l'homme un citoyen, un saint, un État et l'Église<sup>178</sup>, Hester Prynne voit en elle-même la représentation de la féminité : du sexe féminin en entier. Il y a ainsi conjonction de la destinée personnelle et la destinée historique.

Enfin, alors que le roman tire à sa fin, que Dimmesdale meurt, rongé par la maladie (et par son péché), et que Pearl – s'étant retiré de la colonie – hérite de la richesse de Chillingsworth, il ne reste plus que Hester Prynne qui, après avoir voyagé quelques années, retourne, par sa propre volonté, à la maison là où elle a élevé Pearl, là où le péché a façonné, à tout jamais, sa vie. Résignée au chagrin et détachée de tout intérêt personnel, elle sert, par ses conseils et ses visions, les malheureux venant la voir et cherchant réconfort : «She assured them, too, of her firm belief, that, at some brighter period, when the world should have grown ripe for it, in Heaven's own time, a new truth would be revealed, in order to establish the whole relation between man and woman on a surer ground of mutual happiness.<sup>179</sup>» L'extra-temporalité dans laquelle elle inscrit sa prophétie marque un rapport ambigu au temps. En effet, elle prêche un moment – supposé naître indépendamment de toute volonté humaine («in Heaven's own time») – mais le simple fait d'entrevoir ce moment témoigne du chemin parcouru, du moins dans une perspective lacanienne et énantiodromique. Jacques Lacan, d'ailleurs, dans son essai *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, trace un parallèle entre le zèle religieux – quel qu'il soit – et la recherche, fût-elle celle d'une

---

<sup>176</sup> S. Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self*, p. 36.

<sup>177</sup> (Re)voir les pages 7 et 8.

<sup>178</sup> S. Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self*, p. 43-44.

<sup>179</sup> N. Hawthorne, *The Scarlet Letter*, p. 272-273.

découverte scientifique ou psychologique : «Aussi bien, y a-t-il sans doute quelque affinité entre la recherche qui cherche et le registre religieux. Il s’y dit couramment – *Tu ne me chercherais pas si tu ne m’avais pas trouvé*. Le *déjà trouvé* est toujours derrière, mais frappé par quelque chose de l’ordre de l’oubli.<sup>180</sup>» Car bien qu’elle préfigure un monde juste et égalitaire pour tous, celui-ci est déjà quelque peu présent : il est en veille dans les limbes de la conscience humaine. Autrement dit, si elle n’était pas consciente qu’un monde égalitaire puisse exister, elle ne tiendrait pas ce genre de discours. Vue à la lumière des théories derridienne et lacanienne, la légende entourant Hester Prynne – son péché, son fardeau, sa dignité – n’ont donc pas réellement de commencement, ni réellement de fin : sa légende incarne, largement, l’injustice commise aux femmes par le régime puritain, plus particulièrement par son intolérance et son hypocrisie. C’est aussi l’incarnation d’une image miroir de Cassandre, prophétesse de la mythologie grecque, condamnée à ce que ses prophéties ne soient jamais crues pour avoir refusé la relation sexuelle avec Apollon, qui venait justement – condition de leurs ébats – de lui donner ce don de voyance. Il en est le contraire pour Hester : elle est cru par le gens, mais elle prêche un monde auquel elle ne croit pas, une pécheresse ne pouvant, selon elle, prétendre à la voyance.

Dans le roman d’Atwood, *Offred*, dont il a été question plus que les autres personnages, n’est pas la seule figure sacrificielle : la comparaison avec Hester Prynne repose surtout sur le fait que les deux représentent une *figura* emblématique de la condition des femmes. À l’instar de *The Scarlet Letter*, une dictature religieuse s’impose dans Gilead, mais elle ne le fait pas d’emblée. Autrement dit, ce zèle religieux s’instaure dans un contexte précis : celui d’un déclin démographique, causé entre autres par la pollution qui entraîne un haut taux de stérilité. Ainsi, cette dictature – sans la pardonner pour autant – naît dans le but de rétablir la société. Atwood, dans une entrevue citée dans l’introduction, explique, par ailleurs, que les mouvements totalitaires se sont toujours instaurés en temps de crise en proclamant qu’eux – les chefs de ces parties – détenaient (contrairement aux autres) la solution pour pallier à ces temps difficiles. Lorsque l’animateur lui demande si son roman *The Heart Goes Last*, son dernier à avoir été traduit en français,

---

<sup>180</sup> J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 16.

s'inspire d'événements aux États-Unis tels que l'effondrement du World Trade Center – et la surveillance accrue qui apparaît dans le sillage de cet événement – elle répond : «Yes. And that is how a lot of totalitarianisms have gained their power. So, someone comes along and says “The situation’s really bad. I’ll fix it for you. But first...”<sup>181</sup>», laissant planer un silence qui sous-entend la prise en charge complète du système totalitaire, pour le meilleur (et surtout pour le pire). Cela dit, Serena Joy, l'Épouse du Commandant, représente aussi une figure sacrificielle, sans que, toutefois, s'accomplisse le sens figuratif : sa place dans la société ne lui permet pas, d'ailleurs, elle qui a tout à perdre et rien à gagner. Il est peut-être plus juste d'y voir une parabole anti-figurale entre sa vie d'avant et celle de l'ère de Gilead. Auparavant télévangéliste, elle prêchait un discours faisant l'éloge de la modestie et de l'effacement chez les femmes, son rôle ne lui permettant toutefois pas de s'imposer ses propres vertus : «Her speeches were about the sanctity of home, about how women should stay home. Serena Joy didn't do this herself, she made speeches instead, but she presented this failure of hers as a sacrifice she was making for the good of all.<sup>182</sup>» Au premier regard, la discordance entre les propos de son message et la position dans laquelle elle doit se mettre pour le véhiculer témoigne d'une posture sacrificielle. Maintenant, alors que l'État de Gilead ne permet plus aux femmes de s'exprimer aussi librement, Serena Joy ne peut plus faire ce genre de discours et doit incarner, justement, la femme invisible et soumise – celle dont elle faisait l'éloge lors de ses discours. À son grand désarroi, apparemment : «She doesn't make speeches any more. She has become speechless. She stays in her home, but it doesn't seem to agree with her. How furious she must be, now that she's been taken at her word.<sup>183</sup>» Le procédé figuratif s'accomplit bel et bien, mais c'est en vue d'une réalité qui, finalement, ne cadre pas avec ses valeurs (ou avec celles de l'Église, Serena n'agissant peut-être qu'à titre de porte-parole). Il y a, pour reprendre et paraphraser les mots de Derrida, une discordance «entre le vœu et le fait», ce qui est

---

<sup>181</sup> «Entrevue avec Margaret Atwood, auteure de l'œuvre *La servante écarlate*», [Entrevue], *Tout le monde en parle*, Société Radio-Canada.

<sup>182</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 50.

<sup>183</sup> *Loc. cit.*

caractéristique de plusieurs idéologies : c'est qu'on ne peut savoir si l'on souhaite vraiment quelque chose avant de l'avoir vécu<sup>184</sup>. De la même manière, on pourrait parler d'une parabole figurative négative.

Tout comme dans la colonie du Massachusetts dépeinte dans *The Scarlet Letter*, colonie qui aime parler des vices lorsque ceux-ci sont incarnés par les autres, les Servantes du roman d'Atwood aiment voir que le goût de rébellion, si ce n'est chez elles, en habite encore quelques-unes malgré tout. Ainsi, le réel symbole de la dissidence, chez les Servantes, est Moira : celle qui tente à deux reprises de s'échapper – la deuxième étant la bonne – pour ensuite finir au Jezebel's, le bordel. L'histoire de sa première évasion ayant été raconté de bouches à oreilles maintes fois, il n'en existe plus de celle-ci qu'une version plus ou moins véridique, une histoire que les Servantes s'échangent avec joie, toutefois, en reconnaissance d'une témérité qu'elles ont presque perdue : «Already we were losing the taste for freedom, already we were finding these walls secure. [...] Nevertheless Moira was our fantasy.<sup>185</sup>» Si elles aiment tant Moira, c'est bien parce qu'elle est garante d'un espoir : l'espoir que fournit celle qui, par son sacrifice, montre qu'une dictature religieuse ne peut complètement opprimer un sexe dans son entièreté. Il n'en demeure pas moins que la marche est grande entre l'admiration et l'imitation : ce dernier geste, d'ailleurs, les Servantes le savent, peut très bien s'accompagner d'un renvoi aux Colonies ou être puni par la pendaison. Comme il s'agit d'une société close et que le groupe de résistance n'a que très peu de connexions avec le monde extérieure, aucune des Servantes (sauf Offred) ne peut savoir si Moira réussit à s'évader : quand bien même fait-elle preuve de témérité, aucun avantage concret n'est apparent, pour les Servantes, dans l'adoption d'un tel comportement. Moira ne peut donc accomplir la *figura*, car, récupérée par le bordel (une institution gérée clandestinement par la République), elle devient un symbole catachrétique, c'est-à-dire que le désir de liberté qu'elle incarne entre en conflit avec le travail de prostituée qu'elle y trouve. Quand même bien il

---

<sup>184</sup> Voir, par exemple, la société de Brook Farm, dirigée en grandes parties par des intellectuels : si, à la fin du projet, la plupart en ont gardé une image positive (dont Hawthorne), il ne fait aucun doute que cette société, pensée par des intellectuels qui ne connaissaient pas l'amplitude de ce qu'implique le travail physique à la ferme, s'est révélée, en pratique, être beaucoup plus difficile à faire fonctionner qu'ils ne l'avaient imaginé. Hawthorne, d'ailleurs, a quitté cette communauté car il ne trouvait plus le temps d'écrire, les labeurs physiques lui drainant l'entièreté de son énergie. Cela rappelle la «trace» derridienne, qui renvoie à quelque chose jamais réellement vécue.

<sup>185</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 154.

constitue un moindre mal, ce travail montre une résignation envers le pouvoir patriarcal de l'État. Si le sort de Moira et de Serena se ressemble au sens où elles habitent un monde où leurs paroles ou leurs agissements antérieurs les prend à revers, elles ont, malgré tout, la chance de faire encore partie de la société : l'idée de la mort (ou de la punition) adoucit leurs esprits là où d'autres, dont Ofglen, préfèrent envisager la mort<sup>186</sup>. On apprend, en effet, qu'elle se suicide suite au «Salvaging», croyant qu'elle sera la prochaine victime de l'État.

Pour en revenir à Offred, elle subit, à l'instar des autres Servantes, une dépossession complète : de son être, de ses ambitions, de son corps, de son individualité. Maintenant, la seule raison de son existence est, littéralement, la reproduction. Littéralement, car comme il est expliqué dans le roman, les Servantes ont un délai à respecter pendant lequel elles peuvent devenir enceintes. Si celui-ci n'est pas respecté, deux options surviennent : elles peuvent être transférées de famille ou, pire, envoyées aux Colonies, ce lieu étant ni plus ni moins synonyme de souffrances, si ce n'est d'une mort rapide. Nécessité oblige, il y a donc une cohabitation entre les aspirations sociétales et les aspirations individuelles des Servantes : leur vie en dépend. Ainsi, pour Offred, chaque période du mois où débutent ses menstruations est un moment de déception à la fois pour Gilead, à la fois pour elle : «Each month I watch for blood, fearfully, for when it comes it means failure. I have failed once again to fulfil the expectations of others, which have become my own.<sup>187</sup>» De prendre les attentes de l'État comme siennes ne montre pas une faiblesse de caractère chez Offred ; au contraire, on y voit plutôt la manière sournoise qu'ont les systèmes totalitaires de traduire leurs idéaux en régime dystopique. Tel une main de fer dans un gant de velours, l'État de Gilead dirige avec un dogmatisme qui se dissimule derrière de nobles intentions, c'est-à-dire le rétablissement démographique : son *modus operandi*, toutefois, caractérisé par une misogynie arriériste, est-il réellement nécessaire? Offred, qui en est à son troisième Commandant, sait que son temps est compté : d'ailleurs, comme je l'ai évoqué plus tôt, il n'existe pas, dans Gilead, d'hommes stériles. Cette idée est, aux yeux de l'État, complètement

---

<sup>186</sup> La «première» Ofglen du roman meurt et est ensuite remplacée par une autre Servante – devant, évidemment, porter le même nom – alors que la Ofglen de la télésérie, suite à un séjour infructueux chez deux Commandants, est envoyée aux Colonies.

<sup>187</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 84.



ridicule : il n'y a que les femmes qui peuvent l'être. Ce refus d'évidences scientifiques au profit des idées archaïques de l'Église amplifie l'opportunisme des Servantes : celui-ci se traduit par une plus grande témérité et par une plus grande prise de risques. C'est dans ce contexte que commence les relations sexuelles entre Offred et Nick, le Gardien du Commandant ; que commence les relations, en dehors des Cérémonies, avec le Commandant ; que les gynécologues offrent leur «aide» aux Servantes lors des rendez-vous mensuels<sup>188</sup>.

Il devient difficile, dans ce contexte, de faire preuve d'intégrité : de déroger aux préceptes du système peut entraîner l'exécution, alors que le respect de ces dits préceptes peut, à sa manière, entraîner l'exil et la mort, car il y a, dans cette dictature religieuse, beaucoup de variables qui ne sont pas du ressort des Servantes, la principale étant la fertilité de l'homme. Offred, contrairement à Hester, n'incarne pas la conscience américaine ; par contre, elle incarne l'émancipation (ou la résistance) féminine au moment où, justement, les conditions de la femme sont en péril. En accord avec le principe dualiste, Bercovitch explique – en parlant par contre de l'identité américaine – que le discours sur l'affirmation de soi apparaît toujours dans un contexte d'incertitude : «The relation between psychic uncertainty and rhetorical self-assertion is transparent in the tone of crisis that characterizes much of the literature.<sup>189</sup>» De la même manière que l'absence d'histoire, chez les premières vagues d'immigrants américains, les oblige à s'en inventer une<sup>190</sup>, l'absence d'espoir – la disparition d'un futur viable, envisageable – oblige Offred à s'inventer une raison de survivre. À quoi bon vivre si cela est en vain? Ainsi, elle s'imagine que la narration de son histoire (enregistrée sur des cassettes de musique, je le rappelle) réussira à atteindre quelqu'un, un jour. Ce quelqu'un, éloigné d'elle par la faille temporelle entre le présent et le futur, prend vie, pour Offred, avec le geste du langage. Dans une formule qui rappelle le cogito cartésien, elle justifie la raison pour laquelle elle raconte son histoire, aussi douloureux les souvenirs soient-ils : «By telling you anything at all I'm at least

---

<sup>188</sup> Ils leur offrent d'avoir une relation sexuelle pour accroître leurs chances de tomber enceintes : «“I could help you. I've helped others.”» (*The Handmaid's Tale*, p. 68.)

<sup>189</sup> S. Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self*, p. 103.

<sup>190</sup> Naît une identité rhétorique plutôt qu'historique. Voir Bercovitch p. 132.

believing in you, I believe you're there, I believe you into being. Because I'm telling you this story I will your existence. I tell, therefore you are.<sup>191</sup>»

Il se trouve, d'autant plus, qu'Offred a raison d'avoir cru qu'un jour elle serait entendue, car les professeurs de la partie «Historical Notes» décortiquent justement son récit. À l'image de Hester Prynne, qui, vers la toute fin du roman, cesse de croire qu'une pécheresse telle qu'elle peut prétendre à la voyance (alors, cependant, que les gens continuent de croire en elle), Offred cesse – à la toute fin du roman aussi – de croire en son pouvoir de résistance. Alors que Serena Joy apprend ses relations extra-cérémoniales avec le Commandant et que son futur est plus qu'incertain, tout ce à quoi s'accrochait la Servante perd son attrait, dont le fameux motto latin, «*Nolite te bastardes carborundorum*», qu'elle découvre, au début de son récit, dans le garde-robe de sa chambre : «Don't let the bastards grind you down [la traduction anglaise de la phrase latine]. I repeat this to myself but it conveys nothing. You might as well say, Don't let there be air ; or, Don't be.<sup>192</sup>» La dernière phrase de cet extrait est intéressante, car on voit que, pour Offred, l'idée «de ne pas être» («Don't be») est contre-intuitive ; elle va contre sa logique, qui exige que l'on vive coûte que coûte ; que l'on vive en dépit des difficultés. En comparant «Don't be» à «Don't let there be air», elle met sur le même registre le discours anti-vie, nihiliste, et le discours absurde avec l'idée impossible de la vie sans air. Elle ressent donc un impératif de vivre, même si elle sait qu'elle est en danger et que son temps est probablement compté. Il est faux, cependant, de dire qu'elle perd complètement espoir : il s'agit plutôt d'un mouvement de translation, car, à ce moment, elle le loge ailleurs, c'est-à-dire dans l'altérité. En effet, alors que des gens (qu'elle suppose être des «Yeux») sortent d'une camionnette noire pour venir la chercher, elle s'en remet entièrement à eux et à Nick, ce dernier lui disant de monter dans la voiture. Juste avant qu'ils arrivent, elle regarde dans sa chambre pour y déceler tous les objets avec lesquels elle aurait pu se suicider, bien qu'elle n'ait pas décidé de le faire. De plus, son espoir persiste, car si elle croyait que sa vie, à partir de ce moment, ne valait plus la peine d'être vécue, elle en aurait aussitôt cessé la narration. Ainsi se termine son récit : «Whether this is my end or a new beginning I have no way of knowing : I have given myself

---

<sup>191</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 308.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 335.

over into the hands of strangers, because I can't be helped. / And so I step up, into the darkness within ; or else the light.<sup>193</sup>»

Le fait qu'elle décide de poursuivre la narration de son récit jusqu'à la toute fin suppose l'espoir, car, comme elle le dit elle-même, elle «raconte pour que naisse la personne qui l'écoute<sup>194</sup>». Cette personne, un peu à l'image de la société émancipée qu'imagine Hester Prynne, sera, aux yeux d'Offred, témoin de la résistance dont elle a su faire preuve tout au long du récit. Cette personne, entité idéalisée, saura, avec le regard de son époque, donner raison à Offred : donner raison d'avoir combattu pour ses valeurs – valeurs, qui, par l'acharnement même de prophétesses telles elle ou Hester Prynne, leur auront été restituées. Un moment bien particulier naît donc – celui, à rebours, dont les agissements, s'ils ont un impact sur le présent, sont surtout portés en vue d'une considération future. Alors que, pour Derrida, ni le passé ni le présent existent vraiment, il n'y a, pour Hester Prynne et Offred, nul présent, puisque celui-ci est vécu en fonction du futur ; futur qui n'est pas, lui non plus, vécu. Par son retranchement de la société, Hester vit comme un fantôme («She stood apart from mortal interests, yet close behind them, like a ghost that revisits the familiar fireside, and can no longer make itself seen or felt [...]»<sup>195</sup>) alors qu'Offred, dont le récit est majoritairement constitué d'analepses (de moments dont elle peut se souvenir, à défaut de les revivre), elle mène une vie dont elle n'a pas réellement contrôle, en raison de l'omniprésence des lois et de leur sévérité («A rat in a maze is free to go anywhere, as long as it stays inside the maze.<sup>196</sup>»)

Cette rupture entre le passé, le présent et le futur rappelle la scission idéologique, en Europe, orchestrée par la Révolution française de 1789-1799. À partir de ce moment, une plus grande indulgence naît envers les criminels. Cette période correspond à celle où l'on se pose la question à savoir si les criminels, dépendamment de l'acte commis, ne sont pas victimes d'injustice. Si tel est le cas, croit-on, le temps sera le seul à leur donner raison : «Le pieux théâtre que les feuilles volantes imaginaient, et où le condamné exhortait la foule à ne jamais l'imiter est en train de devenir une scène menaçante où la foule est

---

<sup>193</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 339.

<sup>194</sup> Traduction libre de son cogito «I tell, therefore you are.», cité précédemment.

<sup>195</sup> N. Hawthorne, *The Scarlet Letter*, p. 87.

<sup>196</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 190.

sommée de choisir entre la barbarie des bourreaux, l'injustice des juges et le malheur des condamnés vaincus aujourd'hui, mais qui triompheront un jour.<sup>197</sup>» La postérité, à savoir, sera donc seule garante de la légitimité des actions commises dans le présent. Il en est exactement ainsi pour Offred, elle qui ne sait pas ce qui l'attend lorsqu'elle entre dans la camionnette, l'espoir étant sa seule arme. La mise en relation entre son récit et le séminaire relaté dans l'épilogue montre justement que, à l'image d'un criminel jugé à tort, elle est victime d'une injustice : injustice que le temps est tout juste en train de réparer. Il est important de rappeler, d'ailleurs, qu'Offred représente, en quelque sorte, l'entièreté du sexe féminin (tout comme Hester Prynne), non seulement par la démonstration de sa résilience, mais aussi – choix narratif de l'auteur – par la focalisation autour de son histoire<sup>198</sup>. Il s'agit donc d'une injustice commise non seulement envers elle, mais, surtout, envers l'entièreté des femmes : injustice, souhaite-t-elles (à la fois Offred, à la fois Atwood) déplorée par celui ou celle qui trouvera les enregistrements, d'une part, et par celui ou celle qui lira le roman, d'autre part.

Que Hester Prynne et Offred doivent loger dans la postérité leurs espérances n'a rien de surprenant : l'anxiété résultant du climat tendu imposé par la religion annihile, du moins au départ, tout mouvement solidaire. Par leurs pensées et leurs agissements, elles ne peuvent être que la préfiguration du monde qu'elles souhaitent voir être restauré. En parlant des héroïnes et héros de la littérature du XIX<sup>e</sup> siècle, Bercovitch va en ce sens : «[T]he great soul reveals itself by confronting social realities and recognizing its limitations.<sup>199</sup>» Pour reprendre l'idée d'Auerbach du «flux ininterrompu de la vie historique» par la mise en relation des deux récits – qui sont, chacun à leur manière, inspirés d'événements réels –, il y a, au final, accomplissement, au sens où la prophétie de Hester Prynne est validée par le séminaire qui a lieu dans l'épilogue de *The Handmaid's Tale*. Ce séminaire, ayant lieu en 2195, c'est-à-dire presque 200 ans après

---

<sup>197</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 266-267.

<sup>198</sup> Il ne s'agit pas ici de juger si les agissements d'Offred sont ceux qui représentent le mieux le caractère féminin. Mon point est simplement que le récit d'Offred est celui qui accapare la plus grande partie du roman. Il est donc tout à fait logique, selon moi, de croire que ce personnage agit à titre de dispositif textuel incorporant canalisant la vision la plus nuancée de la condition féminine. Margaret Atwood, avec *The Testaments*, roman – dont la publication est prévue pour septembre 2019 – se voulant la suite de *The Handmaid's Tale*, a d'ailleurs annoncé que la focalisation, cette fois, tournera autour de trois femmes.

<sup>199</sup> S. Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self*, p. 178.

la mise en place de la république de Gilead, s'apparente à l'idée de l'inachèvement, surtout si on le considère dans une perspective historique. En effet, un peu à l'image du narrateur de *The Scarlet Letter*, qui raconte l'histoire de Hester Prynne avec un recul de ni plus ni moins deux siècles, les professeurs qui animent le colloque sur Gilead ont, eux aussi, un recul d'environ deux siècles sur les événements dont ils parlent. Les mentalités ayant changées et le patriarcat ayant été depuis longtemps renversé, ils peuvent parler de cette époque avec la même légèreté qu'utilise le narrateur du récit de Hawthorne : c'est pourquoi des blagues ponctuent leur séminaire. Par la mise en relation des deux récits (et sa narration dans un cas, et son analyse dans l'autre), on y voit la cyclicité de l'histoire<sup>200</sup> : à deux reprises, les femmes perdent leurs droits – ou, du moins, la société est oppressive à leur égard – pour ensuite les reprendre. Ce cycle, qui se répète, montre, au lieu d'une chronologie linéaire, une chronologie circulaire, où plusieurs boucles similaires agrémentent l'histoire : «La prophétie figurative suppose l'interprétation d'un phénomène terrestre par l'entremise d'un autre : le premier désigne le second et le second accomplit le premier. L'un et l'autre demeurent des événements historiques. Envisagés de la sorte, tous deux comportent toutefois quelque chose de provisoire et d'inachevé.<sup>201</sup>» Ce qui est inachevé, dans ce cas précis, est l'émancipation féminine, mais Auerbach démontre une vérité qui se prête à plusieurs autres enjeux : je pense, entre autres, au matérialisme, qui se nourrit de cette sensation d'inassouvissement, mais cela est aussi vrai pour les guerres – celles-ci ne sont jamais finales. Rien n'est définitif. Pour Derrida, rien ne se produit réellement pour la première fois ; pour Auerbach, rien ne se produit pour la dernière. L'histoire, donc, n'est jamais en reste ; elle ne s'achève jamais entièrement. Tout n'est donc que significations que l'humain tente de sceller dans l'immobilité :

Le fait historique, avec toute la force qu'implique sa matérialité, demeure donc toujours une figure voilée sollicitant l'interprétation, même si la foi apporte au commentaire une interprétation générale. Dans cette perspective, aucun phénomène historique n'arrive objectivement à sa conclusion qui, tant pour l'homme primitif que pour la science moderne, réside dans le fait accompli. Toute l'histoire y reste plutôt ouverte et en suspens, fait signe vers ce qui est encore voilé et l'attitude de l'homme à son égard est marquée par l'épreuve, l'espérance, la foi et l'attente.<sup>202</sup>

---

<sup>200</sup> Pour se prêter à cette expérience de pensée, il faut, bien évidemment, considérer *The Scarlet Letter* et *The Handmaid's Tale* comme dispositifs d'historiographie littéraire.

<sup>201</sup> E. Auerbach, *Figura*, p. 66.

<sup>202</sup> *Loc. cit.*

Dans la partie sur la mise en scène de la punition, j'ai brièvement abordé l'idée de la métaphore florale, dans *The Scarlet Letter*, pour parler du libre-arbitre et de la volonté divine, qui s'entre-mêle chez Chillingworth et qui justifie sa vengeance. Un peu à l'image de l'échafaud, il s'agit d'une image qui se redéfinit au fil du récit. *The Handmaid's Tale*, en tant qu'image miroir du récit de Hawthorne, récupère certains éléments du premier, comme celui de la couture, que Hester Prynne et Serena Joy pratiquent toutes deux. Le thème de la floraison apparaît aussi dans les deux œuvres. Si, dans le récit de Hawthorne, la flore prend une place importante (tout d'abord représentée par la fleur qui pousse à côté de la prison, ensuite par la rose que le narrateur veut tendre au lecteur pour lui aider à tolérer le récit qu'il s'apprête à lui raconter, pour ensuite devenir le symbole de la vengeance, de la pureté et/ou de la corruption), elle en fait autant chez Atwood, étant toutefois moins présente. En effet, les fleurs semblent être confinées dans le jardin de Serena Joy, le seul endroit qu'elle peut nommer sien. Là, elles remplissent un rôle allégorique, symbolisant, de manière implicite, la condition des femmes dans l'État de Gilead. Après avoir dressé le catalogue des fleurs présentes dans le jardin, Offred constate une force tranquille (tranquillisée?) qui semble y reposer, force que j'associe avec le mouvement de résistance auquel elle, ainsi que quelques autres Servantes, font partie, «Mayday» : «There is something subversive about this garden of Serena's, a sense of buried things bursting upwards, wordlessly, into the light, as if to point, to say : Whatever is silenced will clamour to be heard, though silently.<sup>203</sup>» Atwood, à ce sujet, aime bien l'idée de la manifestation silencieuse. Lorsqu'en entrevue, on lui demande ce qu'elle pense des manifestations féministes ayant eu lieu dernièrement (manifestations dans lesquelles la plupart des femmes revêtaient l'habit des Servantes écarlates), elle répond qu'une manifestation pacifique, menée en silence par des femmes assises en cercle, est, selon elle, d'une grande efficacité, leur message pouvant circuler sans toutefois troubler l'ordre public.

Bien qu'on ne puisse parler ici de dispositif figuratif, la circulation du sens de ces éléments agit sur deux niveaux : celui individuel (lorsqu'on isole les œuvres) et celui relationnel (lorsqu'on les compare) et c'est ce deuxième niveau qui permet la création d'un sens figuratif. Par une analyse – aussi insubstantielle

---

<sup>203</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 176.

soit-elle – de la couture, par exemple, on y voit une continuité, une répétition, mais aussi une modification : Hester à son aiguille, ne pouvant faire autrement que de coudre, elle qui, par la naissance de Pearl, est marquée à jamais. De l'autre côté, Serena Joy qui, faute d'être en mesure de se reproduire (elle qui est stérile, *produit* autre chose : pour Offred, qui – on l'a vu – fait souvent montre d'une grande ironie, il s'agit d'ailleurs du seul moyen de procréation dont l'Épouse dispose<sup>204</sup>.

---

<sup>204</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 177. «[S]he stays in the sitting room, knitting away at her endless Angel scarves, turning out more and more yards of intricate and useless wool people: her form of procreation, it must be.»

## Conclusion

### Non au paradis terrestre

Corin Braga, dans son essai *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, explique le passage de l'utopie à sa forme contraire par la censure qu'a subi la pensée utopique – censure exercée par la théologie chrétienne, le rationalisme cartésien et l'empirisme anglais : «À des époques successives et de manières différentes, ces trois idéologies ont réussi à formuler des arguments décisifs contre l'espoir renaissant que le Paradis sur terre pouvait tout de même être atteint et que l'humanité était capable de forger son propre salut [...] À la quête initiatique manquée du Paradis terrestre correspond le voyage utopique qui échoue dans une société d'enfer.<sup>205</sup>» Parallèlement, Chris Jennings, dans son essai *Paradise Now – The Story of American Utopianism*, montre que l'utopie théorique échoue à conscientiser le peuple (à long terme), alors que la société utopique, quelle qu'elle soit, n'a jamais su perdurer : «These serial failures have become the most potent legacy of the communal utopias. Many observers read the history of experimental utopianism as one long cautionary tale [...] about the hazards of radical adventurism. The failure of the nineteenth-century utopians to produce even one enduring society cannot be ignored [...]»<sup>206</sup> Bien que mon travail ait surtout porté sur l'aspect théologique de la déconstruction de l'utopie par l'étude de deux dystopies puritaines, *The Scarlet Letter* et *The Handmaid's Tale*, il ne fait aucun doute qu'un rationalisme est inhérent à la violence qui habite les deux œuvres – les marginaux étant vite marqués ou, encore (et surtout) écartés ; de même, un empirisme est commun aux deux schémas sociétaux, d'autant plus que dans l'œuvre de Hawthorne, il y a une réécriture de la chasse aux sorcières de 1692, alors qu'Atwood, pour l'écriture de son roman, s'est donné comme mot d'ordre de n'écrire que des événements s'étant déjà produits ici ou ailleurs, maintenant ou avant. En somme, l'utopie habite le domaine du théorique alors que la dystopie habite celui de l'empirisme, alors que toutes deux naissent d'un profond cynisme – sur ce qui est à gagner, d'une part ; sur ce qui est à perdre, d'autre part : «It is common to attribute utopianism to a

---

<sup>205</sup> C. Braga, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, p. 16-17.

<sup>206</sup> C. Jennings, *Paradise Now – The Story of American Utopianism*, p. 14.



surfeit of optimism, but the desire to totally overhaul civilization implies a fairly cynical view of the world as it is. Imagining a perfect future is, almost by definition, a way to organize grievances with the here and now.<sup>207</sup>» Atwood, pour sa part, craint que les femmes perdent leurs droits au profit d'un gouvernement strict : par sa dystopie, elle s'assure de démontrer cette crainte qui, il faut le dire, est désormais – suite aux récents événements sur la scène politique américaine – largement partagée par une partie de la population.

Ainsi, l'utopie et la dystopie doivent leur existence aux forces contraires, aux idéologies antithétiques aux leurs. C'est parce que le Paradis terrestre, autrefois accessible, est relégué au plan de Paradis céleste (hors de portée pendant la vie terrestre et requérant, pour y accéder, la foi) qu'apparaît la nécessité de créer des mondes parallèles ; c'est parce que ces mondes parallèles n'arrivent pas à créer une société en parfaite et totale harmonie que d'autres, plus pessimistes, sont créés ; et c'est par ces mondes pessimistes que l'on peut mieux prendre conscience de ce qui est acquis et de ce qui est en voie d'être perdu (par exemple, la liberté d'expression dans *1984*). Pour combattre un mal, il faut savoir le reconnaître. C'est sur ce postulat que repose même la première utopie, elle qui voyait dans les abus de l'Église la raison pour laquelle le peuple est voué au malheur : «L'utopie se conçoit par l'ionisation et la séparation du bien (l'*eutopie*) et du mal (la *dystopie*) présents dans notre monde (le *mundus*)<sup>208</sup>». D'ailleurs, pendant l'épisode de grande noirceur que constitue le Moyen Âge, l'utopie ne pouvait faire autrement que de sortir du paradigme religieux : s'il y était mention de la religion dans ces textes, ils ne faisaient pas partie (et bien au contraire!) du registre liturgique, le désir de construire un Paradis terrestre étant considéré comme une offense à Dieu. Ayant été expulsé de l'Éden, cette tentation d'y retourner était vue comme un deuxième péché. À ce sujet, l'Éden se différencie de l'utopie en ce sens qu'il s'agit d'un lieu divin alors que l'utopie est humaine : *La Bible*, par ailleurs, est pleine de ces exemples qui montrent que Dieu s'oppose aux paradis humains, la Tour de Babel en constituant peut-être l'exemple le plus éloquent.

---

<sup>207</sup> C. Jennings, *Paradise Now – The Story of American Utopianism*, p. 153.

<sup>208</sup> C. Braga, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, p. 124.

## La violence et la perfectibilité

En ce qui concerne l'usage de la violence dans un but de perfectibilité, Foucault explique de brillante façon que, même si toute punition doit avoir un terme, l'idée même de la punition, pour sa part, ne doit jamais disparaître afin qu'il y ait toujours asservissement, que ce soit envers un programme politique ou envers une religion. De cette manière, le principe d'inachèvement, tel qu'élaboré dans l'introduction, se met en marche: «L'exercice, devenu élément dans une technologie politique du corps et de la durée, ne culmine pas vers un au-delà ; mais il tend vers un assujettissement qui n'a jamais fini de s'achever.<sup>209</sup>» Ce principe, s'il fonctionne de pair avec la clarté des lois et des châtiments qui accompagnent la désobéissance, agit comme un moyen de surveillance. Il tend vers un but collectif, c'est-à-dire celui de «chasser les impurs» : ceux qui, par leurs agissements – contraires aux dogmes – ne méritent pas de faire partie du groupe. Cela renvoie à l'idée selon laquelle il y a un eugénisme social dans tout programme, l'utopie et la dystopie n'étant, comme il a été démontré, qu'une question de point de vue. Par son caractère perpétuel, cependant, ce programme cherche à recueillir les meilleurs sujets : eugénisme social, donc (qui constitue en soi une violence implicite), ou encore exercice de violence explicite qui se confond avec technique d'amadouement des sujets moins bons mais récupérables – ou, encore, *utiles* (comme dans le cas de *The Handmaid's Tale*, récit dans lequel l'État accorde une plus grande indulgence aux Servantes de par le rôle primordial qu'elles occupent dans la société de Gilead).

Si, comme je l'ai dit dans l'introduction, l'utopie représente pour Deleuze et Guattari, deux philosophes français du XX<sup>e</sup> siècle, «déterritorialisation absolue, mais toujours au point critique où celle-ci se connecte avec le milieu relatif présent, et surtout avec les forces étouffées dans ce milieu<sup>210</sup>», la dystopie, pour sa part, représente une reconfiguration de l'espace – espace dans lequel un dialogue naît entre «les forces étouffées» et «les forces étouffantes». Alors que j'ai introduit le concept de la dystopie par, tout d'abord, celui de l'utopie, je n'ai pas manqué – je crois – de montrer que la violence y est commune aux deux : elle se manifeste autrement, voilà tout. Qu'en est-il donc, fondamentalement, de la violence, qui assure à la fois

---

<sup>209</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 164.

<sup>210</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 96.

que l'utopie et la dystopie fonctionnent? Il en est que la violence est universelle et omniprésente. Elle permet de réguler un système, d'en déréguler un autre. Elle est la mesure de l'être, qu'il soit humain ou animal. Éclatante dans le cas de *The Handmaid's Tale*, un peu moins dans le cas de *The Scarlet Letter*, son effet sort du registre strictement utilitaire dès qu'elle est appliquée, car elle devient simultanément, pour paraphraser Foucault, «trop et trop peu». Les personnages y vivent dans son attente ; ils y vivent dans son sillage – il en est de même dans la société, elle dont le comportement est toujours actualisé suite à une période de crise. Elle est un dispositif sociétal et hiérarchique. Sa force est telle qu'elle dirige tout projet politique ou social, même celui se voulant pacifique. Elle s'insinue sournoisement dans toute organisation, même celle anarchique, qui n'en est supposément pas une. Dans le roman d'Atwood, elle est stratifiée et agit à plusieurs niveaux : celle que les femmes subissent, mais aussi celle qu'elles infligent ; celle, aussi, qui sous-tend le projet à tendance communiste de repopulation. Car tout projet politique, dans l'espoir de perdurer, se doit d'abolir l'autre, se doit d'étouffer toute force adverse, même celle qui, déjà, peine à trouver son souffle. Cela fait, elle peut ensuite recréer la simulation d'une communauté dissidente, marginale, balisée – afin d'empêcher toute colère pouvant mener à la révolte (Foucault l'explique de brillante façon avec les illégalismes nécessaires – expliqués dans la première partie) – bref, tout pour assurer son hégémonie. La violence est l'acte originel et la fin des fins. Elle laisse entrevoir l'espoir dans son fondement même, car le dualisme nous enseigne qu'elle va de pair avec la paix (tout comme les ténèbres permettent d'entrevoir la lumière) : qu'elle se produit *afin*, d'un jour, *peut-être* s'achever. Si elle est à la base de la plupart des programmes utopiques et dystopiques, ceux-ci ne deviennent que deux points de vue de la même entité : à la fois position géographique, idéologique et métaphorique, tel l'*outsider* et l'*insider*. À l'intérieur du système, le protagoniste est en utopie, car il est protégé. Mais toute position qui, de manière métaphorique ou non, représente l'extérieur (pensons au marginal, au révolutionnaire, au dissident, etc.) est représentée par l'expérience dystopique. Le système, pour autant qu'il est, demeure le même.

C'est dans cette ligne de pensée que l'apport de Charles Fourier devient aussi nécessaire qu'intéressant. Associé au socialisme critico-utopique, Fourier apporte une nouvelle vision de l'utopie : une vision basée sur l'expérience – sorte de vision horrifique pour les utopistes de tous siècles confondus. En effet, s'il y a

violence dans l'univers utopique/dystopique (qui n'est qu'un, comme on l'a vu), c'est aussi parce que les visionnaires de ces sociétés s'attendent à ce qu'il y ait concordance entre la vision et la réalisation – entre le fantasme et le fait : nulle place à l'improvisation et à la reconfiguration. De là provient la raison du tempérament dogmatique de l'utopie et, du fait même, explique sa glissade vers la dystopie. Il importe de clarifier ici la pensée utopique de Fourier, car elle déroge aux idéaux de perfectibilité (l'idée avec laquelle j'ai débuté ce présent travail en évoquant son représentant Jean-Jacques Rousseau) qui caractérisent l'utopie. Les détracteurs de Fourier ont beau lui avoir reproché ses prédictions et son imaginaire fantaisistes, surréels (dont l'idée selon laquelle, selon lui, la fonte des glaciers – inévitable résultat de l'effet anthropocène – modifierait le goût de l'eau, lui donnant une saveur de limonade, ou encore celle selon laquelle une queue se sera développée sur le corps des humains d'ici quelques siècles<sup>211</sup>), mais de concevoir une société utopique sur la base des passions et, surtout, sur la base de l'expérience témoigne d'un avant-gardisme étroitement lié au génie. Pour lui, la société idéale (celle qu'il intitule «Harmonie») doit, afin de prétendre au statut d'utopie, être en constante redéfinition, car, encore selon lui, tel est l'humain, dirigé, fondamentalement, par ses passions et ses volitions, qui ne sont pas ancrées dans le roc. C'est d'ailleurs par une vie commune dans les phalanstères – bâtiment issu de son imaginaire requérant, pour assurer son bon fonctionnement, 1 620 personnes (à part égal d'hommes et de femmes) – que l'humain peut réellement exercer son libre arbitre, tout en étant utile à la société : Fourier croit que de faire cohabiter ce nombre exact de personnes assurera à tout un chacun de faire ce que sa passion lui dicte. Il se moque de l'idée, en vogue chez les philosophes et les penseurs (des siècles le précédant, surtout), de la perfectibilité, disant, ni plus ni

---

<sup>211</sup> Lire les pages 167-172 de l'essai de Jennings, *Paradise Now – The Story of American Utopianism*. Dans cet extrait, il énumère les théories les moins plausibles de Fourier, en disant qu'elles s'immiscaient au travers d'autres théories, celles-ci plausibles. Par exemple, il avait anticipé, aux rires de plusieurs, le réchauffement climatique, résultat de l'industrialisme (comme quoi les climatosceptiques ne sont pas nés hier), ce qui entraînerait inévitablement la fonte des glaciers ; cependant, il disait, par la suite, que l'humain, de plus en plus en contact avec l'eau (car les glaciers auraient augmenté le niveau global de l'eau) deviendrait un être amphibien mesurant, en moyenne, sept pieds. Certains des admirateurs de Fourier, ou simplement ses contemporains, ont tenté d'expliquer la présence de telles théories : certains ont cru que ces élucubrations parsemaient ses écrits afin de déjouer la censure ; d'autres ont cru que l'originalité (ou plutôt l'incompréhensibilité) de certains de ses propos servait à le protéger du plagiat, lui qui en était paranoïaque. Quoiqu'il en soit, à mi-chemin entre la commémoration de son génie et la moquerie, certains, dont Balzac, ont fait référence, dans leurs écrits, à certaines des théories loufoques de Fourier.

moins, qu'il s'agit là d'un concept complètement vide : «Que nos sciences deviennent ineptes quand on les attaque sur ce résultat! Elles sont en libre arbitre ce qu'elles sont sur tous les points : la perfectibilité en paroles et l'absurdité en action [...]»<sup>212</sup>»

Au lieu de donner une définition fixe de l'utopie, il tente de découvrir ce que cherche les humains : selon lui, les humains sont à la recherche du bien (par opposition au mal, ou encore le «bien» au sens du bonheur), quel qu'il soit et peu importe comment celui-ci se définit (en autant que le bonheur des uns ne mine pas celui des autres) : voilà, pour lui, une société utopique. Et il croit que l'humain, au lieu de nuire à son prochain, peut, plutôt, l'aider à s'épanouir : voilà pourquoi il propose un mode de vie communautaire. Il s'attaque ainsi, par une formule toute simple, à la définition de l'utopie en prenant le terme à revers : «QU'EST-CE QUE L'UTOPIE? C'est le rêve du bien sans moyen d'exécution, sans moyen efficace.»<sup>213</sup>» Mise en comparaison avec les autres utopistes, la pensée de Fourier peut être associée à un anti-utopisme structural qui prévient tout dogme et tout désir d'omnipotence idéologique<sup>214</sup> : une nouvelle vision naît – la vision fondamentalement fouriériste. En ce sens, il est comparable à Hawthorne, car les deux hommes refusent de confiner le sens – l'un de sa théorie sociale, l'autre de sa lettre écarlate – à une vérité universelle et intemporelle. En agissant ainsi, Fourier s'assure de vivre et de chercher le bonheur dans le présent, alors que les autres utopies, ou encore, plus largement, tout programme politique ou religieux, par la perfectibilité qu'ils promettent, repoussent le bonheur en le situant en dehors de la vie humaine. Il est donc très critique à l'endroit de ces «[I]eurres d'un au-delà de la vie, ou des doctrines de perfectibilité qui remettent toujours le bonheur à plus tard.»<sup>215</sup>» Ainsi, il lutte contre la morale de l'espoir en faisant l'éloge du «ici-maintenant», tel, en quelque sorte, un *amor fati* nietzschéen avant la lettre<sup>216</sup>. Fourier s'oppose aussi à l'idée aristotélique,

---

<sup>212</sup> C. Fourier, *Du libre arbitre*, p. 74.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>214</sup> Il y a parfois des utopies pensées individuellement, d'autres socialement. Toujours est-il qu'elles ont en commun une assurance en elles-mêmes : elles ont en commun la certitude qu'elles peuvent guérir la société de ses maux. Corin Braga parle donc du schéma utopique comme d'un moyen de défense, d'une «survalorisation de [nos] propres valeurs de civilisation» (*Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, p. 14)

<sup>215</sup> S. Debout, *L'utopie de Charles Fourier*, p. 71.

<sup>216</sup> L'*amor fati* de Friedrich Nietzsche est une locution latine qui signifie «l'amour du destin» au sens où celui-ci nous dépasse, la solution étant donc de l'accepter. Dépassant le fatalisme, il se veut comme l'expression d'une puissance : si le monde, collectivement, est voué à tel ou tel destin, il en est autrement de l'individu, qui peut, pendant sa vie

du moins du point de vue social, selon laquelle le tout est plus que la somme de ses parties – position qui, à prime abord, semble être en contradiction avec ses idéaux socialistes : «Les individus se transmettent réciproquement l’essor et valent plus les uns pour les autres par leurs différences que par ce qu’ils possèdent en commun. Il n’y a donc pas de plus grande justice envers les autres que d’aller soi-même au bout de son désir et de réaliser ses particularités les plus secrètes.<sup>217</sup>» Or, quand bien même fait-il prévaloir les désirs individuels sur les désirs collectifs, sa conviction est que, justement, si tout le monde adopte cette mentalité et décide de vivre ensemble, il y aura harmonie – le plus grand service pouvant rendre l’humain à l’humanité étant, pour lui, de vivre en accordance avec ses passions<sup>218</sup>. Ironiquement, tels Hester Prynne, prophétesse d’un monde dont elle ne peut faire partie, en raison, dans un premier temps, de son péché et, dans un deuxième temps, de ses prophéties qu’elle situe dans une temporalité postérieure à sa propre vie, les biographes de Fourier ont trouvé une discordance entre l’humanisme que celui-ci prêchait et sa réelle relation – inexistante – avec les autres humains<sup>219</sup>.

## La passion

L’une des grandes causes de la chute dystopique, chose curieuse, est l’authenticité : une authenticité passionnelle ou, encore, sentimentale. L’amour vient jouer un grand rôle dans cette chute : non seulement

---

terrestre, faire ce qu’il veut. D’ailleurs, et cela rejoint aussi un autre concept nietzschéen (celui de l’Éternel retour qui, en somme, s’assure que l’humain vive de manière à ce qu’il souhaite que sa vie, si elle avait à se répéter, se répète de manière identique à la vie qu’il mène présentement), l’humain ne peut montrer qu’il aime le présent plus clairement qu’en cherchant à réaliser ce que ses pulsions (pour Nietzsche) et ses passions (pour Fourier) lui dictent.

<sup>217</sup> S. Debout, *L’utopie de Charles Fourier*, p. 53.

<sup>218</sup> Il importe de préciser que j’entends bien, ici, la dimension *sociale* de la formule selon laquelle «le tout est plus que la somme de ses parties». Précision primordiale, car il s’agit d’une idée qui a fait naître, dans diverses disciplines, des théories plus complexes les unes que les autres. Je pense ici, en sociologie notamment, à la théorie du holisme – selon laquelle l’humain est un tout indivisible – ou encore, en psychologie, au gestaltisme, qui est une théorie de la forme. Cela dit, cette maxime a même pénétré le domaine mathématique, évidemment, en plus des domaines du médical et du biologique. Le lien avec Fourier, or, est qu’il entrevoit dans l’humain – dans *chaque* humain – un monde insaisissable, incompréhensible : il désire montrer, par ses théories sur les passions, qu’il y a des réalités qui dépassent les vérités se voulant rationnelles, vérités qu’il considère à la fois réductionnistes, à la fois mensongères. Pour un tour plus complet de la question, voir l’article de Jean-Paul Delahaye, «Le tout est-il plus que la somme de ses parties?», publié dans la revue *Pour la science* le 28 juin 2017 [en ligne].

<sup>219</sup> Chris Jennings ne manque pas de souligner cette ironie, dans lequel on peut presque y voir, à la lumière des théories abordées dans ce travail, un procédé sacrificiel – celui de se couper de la société pour laquelle il imagine cependant un nouveau code social, basé sur l’harmonie et sur la conjonction des désirs singuliers : «Fourier, a man whose closest companions were cats, believed that everything is better in group.» (*Paradise Now – The Story of American Utopianism*, p. 163.)

cela est-il le cas dans les deux romans qui étaient à l'étude dans ce travail, mais cela est encore plus vrai lorsque l'on considère les plus célèbres dystopies (pensons à la relation, dans *Nous autres*, entre D-503 et I-330, ou celle, encore plus iconique, entre Winston et Julia dans *1984* : ces relations ont précipité les personnages à leur perte). Conscients du penchant imprévisible de l'amour, qui peut autant épanouir que détruire les gens, certains utopistes ont créé, pour y remédier, des sociétés où celui-ci n'existe pas ; ou plutôt, s'il existe, ne se définit que par l'amour-propre. En effet, Gabriel de Foigny, dans son récit du nom des *Aventures de Jacques Sadeur ou la Terre australe connue*, publié en 1676, dépeint la rencontre que fait Jacques Sadeur d'un peuple d'hermaphrodites. Réécrivant le mythe biblique de par l'innocence qu'il leur accorde, les habitants ne sont ni sujets au manque, ni à la frustration, ni à l'orgueil blessé, ni à la tentation : aucune raison d'être puni, donc, car la punition condamne la plupart du temps un geste interdit, certes, mais un geste visant surtout l'obtention d'un avantage. Les «Australiens» (habitants de la Terre australe – continent imaginaire apparaissant sur les cartes européennes entre le XV<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle) se reproduisent seuls et ne sont pas soumis à leurs penchants libidinaux : ils vivent donc en harmonie, d'une manière pré-adamique, ignorants, à l'écart du péché originel. Cette idée de l'hermaphrodite apparaît aussi dans l'antiutopie d'Artus Thomas, *L'Isle des Hermaphrodites*, publiée en 1605. Le rapport aux autres n'en est que plus compliqué, car, déjà, le thème de l'hermaphrodite suggère une absence de relation – ou du moins la disparition de la *nécessité* des relations. Ainsi, comme le dit Claude-Gilbert Dubois, qui fait un compte-rendu du récit (compte-rendu que l'on peut trouver dans un article de Michel Bideaux) les relations humaines, dans le sillage de cet univers fictif, sont investies d'une nouvelle nature – *esthétique* : «l'hermaphrodisme soumet à des vues essentiellement esthétiques les règles de l'action et les rapports de l'individu à la collectivité<sup>220</sup>». Ce texte satirique, considéré comme étant la première antiutopie, met de l'avant l'autosuffisance et un minimalisme législatif – deux aspects que l'on pourrait associer à l'humanisme typiquement utopique – mais montre que ce trop grand libéralisme peut être nuisible. Car, en effet, sur l'«Isle» imaginée par Thomas, pour s'assurer que chacun puisse jouir d'une complète liberté – et

---

<sup>220</sup> M. Bideaux, «*L'Isle des Hermaphrodites*, édition, introduction et notes par Claude-Gilbert Dubois» [en ligne].

de son libre-arbitre – il n’y a plus aucune règle : même le meurtre y est permis. S’il y existe un catalogue des permissions, il n’en existe pas un, à l’inverse, dédié aux interdictions : cela mène à un énorme *free-for-all* où les vices sont encouragés, car non punis.

Le récit de Gabriel de Foigny se voulant, à l’origine, comme une attaque contre le roi Henri III – d’abord roi de la Pologne, puis, ensuite (et c’est ce qu’on retient principalement de lui) de la France – attaque à la fois la religion, à la fois l’humanisme : tous deux, poussés à l’extrême, peuvent être à l’origine de débordements et de frustration, car les humains, sous l’emprise de ces deux entités, n’ont, d’un côté (avec la religion), aucune liberté ; de l’autre (avec l’humanisme ou, plus largement, avec la philosophie), ils en ont trop. C’est en ce sens que Fourier aborde l’idée selon laquelle les humains dirigés par ces « sciences » ne peuvent réellement faire usage de leur libre-arbitre, car elles les conduisent à vivre en guerre avec eux-mêmes. Pour lui, le problème, double, réside dans l’« ignorance des lois de la nature et [dans la] perversité des sciences qui s’établissent en guides<sup>221</sup> ». Ce disant, il ne veut pas que l’humain, par l’exercice de ses passions, tente de surpasser sa condition, caractérisée par la finitude : il souhaite simplement mettre un terme aux mensonges et aux illusions de ces dogmes qui, selon lui, ont fait perdre plusieurs milliers d’années à l’humanité. Si – en cela fidèle au courant humaniste – il prêche l’accomplissement de soi (ici-bas), celui-ci doit s’effectuer à l’aide des autres : c’est pourquoi il a passé une partie de sa vie à imaginer des endroits propices à la cohabitation des passions individuelles.

En ce qui concerne les deux principaux romans abordés au cours de ce travail, il ne fait aucun doute qu’ils représentent des études de cas par excellence d’un monde dénué de toute impulsion passionnelle : non seulement celle-ci est-elle contraire au puritanisme religieux, qui prône la modestie, l’invisibilité et le sacrifice, mais, en plus, elle est punie par l’État (la sévérité des punitions ayant été longuement traitée dans la première partie). À vrai dire, la passion (qu’elle soit amoureuse ou non) prend racine dans ce que le puritanisme nomme péché. Il faut, à ce sujet, remettre en perspective l’adultère que commet Hester Prynne : cette femme, on l’apprend au début du livre, provient de l’Angleterre (une raison supplémentaire pour

---

<sup>221</sup> C. Fourier, *Du libre arbitre*, p. 21.



laquelle Bercovitch, dans son essai, l'associe à la naissance de la conscience américaine<sup>222</sup>) où elle vivait mariée à Chillingworth – un mariage arrangé, il importe de le préciser. Les deux sont supposés partir ensemble en Amérique, mais le départ de Chillingworth est retardé en raison de recherches scientifiques qu'il a à mener en Europe chez des peuples primitifs : peuples qui, au final, le séquestre pendant quelques années – suffisamment longtemps pour qu'il sombre dans l'oubli. Ainsi, lorsqu'il arrive dans la colonie de Massachussets et qu'il y voit Hester Prynne exposée sur l'échafaud avec la lettre infâmante, plusieurs années se sont écoulées sans que le couple n'ait eu de contact. Hester, d'ailleurs, lors d'une rencontre seul à seul avec Chillingworth, lui dit qu'elle le croyait mort, lui qui n'avait donné aucun signe de vie après toutes ces années. Celui-ci, désormais vieux et inapte à ressentir de l'amour, admet sa faute : celle d'avoir été à la recherche de la connaissance et de ne pas avoir su saisir le bonheur conjugal lorsqu'il s'offrait à lui. Cependant, il reproche tout de même à Hester d'avoir trahi, si ce n'est lui, la foi puritaine. Il ne fait aucun doute que, fondamentalement, le but de Hester Prynne n'était pas de trahir Chillingworth. Si le geste qu'elle a commis constitue, aux yeux du puritanisme, un crime, il s'agit, tout au plus, d'un crime passionnel.

Pour en revenir, une fois de plus, à Fourier (dont l'influence sur Hawthorne fut si grande ; peut-être aussi grande que celle qu'eut Hawthorne sur Atwood), il met la société en garde contre la plupart des philosophies et des religions qui condamnent ce genre de crimes (passionnels) : c'est pour cette raison qu'il milite en défaveur du mariage – qu'il associe à l'esclavagisme – et qu'il prône plutôt le concubinage. Pour lui, ces «sciences», comme il aime les appeler, travestissent, sur le chemin de la rédemption qu'elles proposent, les privations en plaisirs :

À force de sophismes, elle [la science] transforme en plaisir nos privations et nos servitudes : elle nous apprend que le libre arbitre doit nous conduire à faire ce qui nous déplaît et ne pas faire ce qui nous plaît. La philosophie et la théologie nous prouvent que le vrai républicain et le vrai chrétien doivent être en guerre avec leurs passions, être les bourreaux d'eux-mêmes pour agir selon Dieu et selon la raison.<sup>223</sup>

La solution qu'il propose en est une radicale. Il propose de réinventer la nature humaine en la réinvestissant de tout son honneur perdu en suggérant l'exaltation des passions. Il théorise un monde qu'il veut anti-

---

<sup>222</sup> (Re)lire les pages 60-61 de ce travail.

<sup>223</sup> C. Fourier, *Du libre arbitre*, p. 62.

théorique ; ce qui rappelle, d'une certaine façon, le discours anti-normatif de Lee Edelman, discours évoqué dans l'introduction<sup>224</sup>. Fourier, s'opposant à la raison et la foi, croit que la réelle intelligence, c'est-à-dire la seule voix valant la peine d'être écoutée (et celle menant à la vérité) réside dans l'imagination : l'imagination individuelle, non celle qui contrôle les esprits, que l'on camoufle sous religions ou philosophies. Dans le même ordre d'idées, Schopenhauer, grand fervent de la philosophie cependant<sup>225</sup>, abonde, en ce qui concerne la religion, dans le sens de Fourier. Dans un dialogue fictif entre Demopheles et Philateles, deux penseurs qu'il invente de toutes pièces (le premier en faveur de la religion, le deuxième en défaveur), il y est question (c'est Philateles qui a ce point de vue) de la religion en tant que *substitut*, que mal nécessaire pour la vérité : «You have to regard it as a necessary evil, its necessity deriving from the wretched imbecility of the majority of mankind, which is incapable of understanding truth and therefore, in this pressing case, requires a substitute for it.<sup>226</sup>» Quoiqu'il en soit, Fourier et Schopenhauer, même s'ils sont convaincus de leurs propos, sont tout de même persuadés que rien ne peut changer l'humain, l'un (Fourier) croyant – avec raison – que l'égoïsme des uns annihile l'émancipation des autres, l'autre (Schopenhauer) croyant que l'humain, tout simplement, est trop stupide pour comprendre l'artificialité de la religion. Hawthorne, pour sa part, voit la passion comme quelque chose d'un peu plus incendiaire, car celle-ci peut propulser – amplifier – les traits de l'humain, autant ses bons que ses moins bons. Il s'agit là, en quelque sorte, de la «leçon» sur laquelle il laisse le lecteur de *The Scarlet Letter* lorsque, vers la fin du roman, il décrit la décrépitude de Chillingworth – lui qui, alors que Dimmesdale (son objet de torture) est décédé, n'a plus de raison de vivre : «It is a curious subject of observation and inquiry, whether hatred and love be not the same thing at the bottom. [...] each leaves the passionate lover, or the no less passionate hater, forlorn and desolate by the withdrawal of his object. Philosophically considered, therefore, the two passions seem essentially the same [...]»<sup>227</sup> Sans nécessairement prendre position quant aux mœurs qu'il

---

<sup>224</sup> Sur la question *queer* et la question de la non-identité politique, qui est, en soi, une identité (p. 13-14).

<sup>225</sup> Il aime mettre en rapport la croyance («faith») et la connaissance («knowledge»), la première étant, pour lui, un mouton ; la deuxième étant un loup. Voir *The Horrors and Absurdities of Religion*, p. 88.

<sup>226</sup> A. Schopenhauer, *The Horrors and Absurdities of Religion*, p. 16-17.

<sup>227</sup> N. Hawthorne, *The Scarlet Letter*, p. 269-270.

dépeint (comme il a été dit précédemment), il expose tout de même un grand pan de la nature humaine : il expose des sentiments antithétiques étant cependant dirigés par la même force passionnelle.

Son de cloche similaire dans *The Handmaid's Tale* : dans le régime mis en place par Atwood – régime qui, rappelons-le, ne s'inspire que d'événements avec un précédent historique – il y a récupération (par l'arrestation, d'abord, et, ensuite, par le confinement dans la société emmurée de Gilead), de celles qui sont pécheresses aux yeux de l'État. Ces pécheresses sont celles qui, par la procréation, rétablissent le système : celles qui, ironiquement, contribuent à restaurer la société dont la population est en déclin. Or, l'État a tout intérêt à créer ce réseau, comme l'*Utopie* de Thomas More a tout intérêt à récupérer ses criminels, main-d'œuvre utile dans l'exécution de travaux jugés trop ignobles pour les cœurs purs. Il y existe donc une infinité de façons pour atteindre ce statut (celui de criminel), trouvant toutes leur légitimité dans les Saintes Écritures : il y a, notamment, les femmes vivant en second mariage qui peuvent l'atteindre, car, encore selon ces Saintes Écritures, la résiliation d'un mariage est interdite. C'est la raison pour laquelle Offred et Luke, son conjoint de l'ère pré-gileadienne, sont séparés : alors qu'Offred est rapatriée par l'État lors d'une évasion ratée au Canada, on ne sait pas – du moins dans le roman – ce qui advient de Luke. Il y a aussi les prostituées fertiles qui sont rapatriées par l'État : celui-ci considère d'ailleurs qu'en période de déclin démographique, les relations sexuelles sans visée procréatrice sont inutiles : de là la raison pour les interdire.

Je l'ai donc démontré : l'amour, la solidarité et la sexualité – entre autres – sont interdits dans la république de Gilead. La liberté, en ce qui la concerne, est désormais – plus que jamais – relative : la «freedom to», liberté qui caractérisait la société pré-théocratique, est remplacée par la «freedom from»<sup>228</sup>. Les répercussions de ces interdictions sont nombreuses et viennent surtout affecter la manière dont les femmes du régime en viennent à se comporter (je dis bien les femmes, car l'État pardonne moins aisément

---

<sup>228</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 28. Particularité langagière propre à l'anglais, la traduction française de ce passage perd une part de son efficacité : «Il y a plus d'une sorte de liberté, disait Tante Lydia. La liberté de, et la liberté par rapport à. Au temps de l'anarchie, c'était la liberté de. Maintenant on vous donne la liberté par rapport à. Ne la sous-estimez pas.» (*La servante écarlate*, p. 49).

à celles-ci qu'il ne pardonne aux hommes<sup>229</sup>) : celles-ci ne savent plus comment interagir avec la société et entre elles, car la ligne est mince (ou quasi-inexistante), aux yeux de l'État, entre la collusion et l'interaction sociale. Cela crée inévitablement une suspicion généralisée et une hostilité envers tout geste courtois, ne serait-ce qu'un sourire. Inversement, il y a la hiérarchie gileadienne et la manière dont elle dicte les interactions sociales : un Commandant ou un docteur peuvent décider, par exemple et selon leur gré, de déclarer une Servante infertile, dans quel cas les Colonies l'attendent. Pour éviter un tel scénario, les Servantes se doivent de se comporter de manière à ne pas causer de bisbille : elles se doivent d'être subordonnées à leur Commandant, certes, mais pas au point d'être suspectée de collusion par l'État ou par les Épouses des Commandants. Ainsi, Offred ne sait plus quoi penser de son Commandant, sachant que, d'une part, il n'occupe qu'un rôle que d'autres auraient pu occuper avec plus ou moins de sévérité et que, d'autre part, il lui permet de vivre dans la république de Gilead, lieu somme toute mieux que les Colonies : «I ought to feel hatred for this man. I know I ought to feel it, but it isn't what I do feel. What I feel is more complicated than that. I don't know what to call it. It isn't love.<sup>230</sup>» D'ailleurs, elle sait que l'amour (l'idée qu'elle s'en fait), quoique interdit (et/ou impossible), lui est vital. Lors d'une réminiscence de son passé avec Luke, alors qu'elle est enceinte, elle revoit une matinée pendant laquelle elle est étendue avec lui dans leur lit. En comparant cette scène avec son présent, elle réalise qu'elle a encore des relations sexuelles, mais que l'amour est absent : «[N]obody dies from lack of sex. It's lack of love we die from.<sup>231</sup>» Comment se

---

<sup>229</sup> Pour l'État, l'homme est une entité corrompue à l'origine. En cela comparable au calvinisme qui apparaît chez certains personnages de *The Scarlet Letter*, Gilead croit à une prédestination basée sur les sexes. Ainsi, Offred se remémore l'un des sermons d'Aunt Lydia, sermon selon lequel Dieu a créé l'homme corrompu, investi d'un grand penchant libidinal (donc pécheur), alors que c'est la société pré-gileadienne qui a corrompu les femmes : «They can't help it, she said, God made them that way but He did not make you that way. He made you different. It's up to you to set the boundaries. Later you will be thanked.» (*The Handmaid's Tale*, p. 49) L'idée est comparable à celle présente dans le roman de Hawthorne lorsque, pour parler de la naissance de l'enfant bâtard Pearl, il y est question de la culpabilité du père et de la honte de la mère («This child of its father's guilt and its mother's shame hath come from the hand of God [...]» *The Scarlet Letter*, p. 61) : si le père est coupable, il n'y est pas nécessairement question de honte, contrairement à Hester Prynne, car, selon l'idéologie calviniste, l'homme ne contrôle pas ce qu'il fait ; il ne peut donc pas en avoir honte. De plus, lors du chapitre «Jezebel's» qui dépeint la dernière rencontre entre Offred et Moira, la narratrice est surprise d'y voir autant d'hommes, d'autant plus que la majorité de ceux-ci occupent un poste important dans la société gileadienne, alors qu'en ce qui concerne les femmes, la plupart de celles-ci sont des «irré récupérables».

<sup>230</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 65.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 117.

fait-il donc qu'elle ne soit pas encore morte? La réponse demeure dans le principe utopique même tel qu'il a été théorisé par Claude Mazauric<sup>232</sup>, c'est-à-dire celui de l'espoir : «If I thought this would never happen again I would die.<sup>233</sup>» Il s'agit là d'un refus de la résignation au malheur de vivre ; d'un principe qui, s'il ne rend pas les souffrances du présent plus agréables, tente de les légitimer. En insérant le récit d'Offred dans une perspective chronologique, on peut voir qu'elle a eu raison d'avoir espoir : on ne sait pas, à la toute fin du roman, si elle est sauvée par la camionnette qui vient la chercher ou si, plutôt, elle est capturée par l'État<sup>234</sup>, mais on sait qu'au final, lors du renversement de l'État, les femmes reprennent dans la société une place égale aux hommes. En gagnant son pari contre le pessimisme, Offred complète le processus figuratif.

## Aujourd'hui

Qu'il s'agisse de l'utopie ou de la dystopie, ce type de récit repose sur des paradigmes bien définis. L'utopie et son *travelogue* pose les habitants du nouveau lieu comme les garants d'un monde meilleur, alors que la dystopie emploie l'individu persécuté (dans les cas à l'étude, deux femmes – mais pensons au Sauvage de *Brave New World*, qui rêve de grandeur et de littérature dans un monde pourtant complètement aseptisé) comme prophète d'un monde viable, quoiqu'éloigné. Les prophétesses à l'étude dans les récits de Hawthorne et d'Atwood, agissent, selon la théorie d'Auerbach, à titre de dispositif «figural», c'est-à-dire qu'elles préfigurent ce qui est à venir. Que ce soit par leurs corps ou par leurs voix (puisque'il n'est pas question d'écriture dans *The Scarlet Letter*, alors que cela est tout simplement proscrit pour les Servantes dans *The Handmaid's Tale*), il y a un procédé tropique – au sens des «tropes» - qui permet de lier le sacrifice à l'accomplissement ; l'accomplissement individuel, non sociétal (celui-ci s'accomplissant à rebours). La

---

<sup>232</sup> Les récits utopiques créent, chez leurs lecteurs (du moins, c'est ce qui est espéré) un goût contestataire opérant en trois mouvements : l'espoir (par rapport à la mise en place d'une nouvelle société), la prise de distance (par rapport au monde présent) et, finalement, l'action (dans le but de concilier les visions d'une nouvelle société avec la société actuelle). (Re)voir les pages 1-2 de ce mémoire.

<sup>233</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 117.

<sup>234</sup> Dans la deuxième saison de la télé-série, on voit que ce camion emmène plusieurs femmes dissidentes, dont Offred, au Fenway Park, et que, pour les effrayer, l'État leur fait croire qu'elles seront pendues. Suite à quoi elles subissent toutes un autre supplice corporel, sauf Offred, que l'on apprend, à ce moment, être enceinte.

position de Hester Prynne est, à ce sujet, fascinante : elle sait qu'elle ne peut être le catalyseur de l'avenir qu'elle projette (en raison de son péché), mais elle sait qu'un jour viendra où sa vision sera accomplie. Et comme ce futur est toujours différé, ce qui reste de mieux à faire est d'y croire. Hawthorne, homme de lettres ayant réellement vécu l'utopie – aussi courte cette période fût-elle (lors de son passage dans la communauté de Brook Farm), exprime l'impératif, dans son roman dressant justement un portrait satirique de cette communauté, *The Blithedale Romance*, à croire en la possibilité d'un rêve ou d'une vision, même si ceux-ci peuvent s'avérer mensongers – ou encore, même si la réalisation de ceux-ci ne peut être envisagée que dans un avenir hors de portée : «The greatest obstacle to being heroic, is the doubt whether one may not be going to prove one's self a fool ; the truest heroism is, to resist doubt [...]»<sup>235</sup>.

Si la résurgence des récits dystopiques dans le contexte sociétal actuel témoigne de plusieurs problèmes, elle témoigne aussi d'un sentiment d'urgence : alors que certains états ou pays, par exemple, resserrent les liens déjà serrés en ce qui concernent l'avortement<sup>236</sup>, l'écriture dystopique se veut comme le dernier rempart face à la mouvance des régimes libéraux vers des idéologies totalitaires. Son fonctionnement va donc de pair avec l'utopie et en est identique – à quelques lettres près – mais au lieu d'opérer selon la formule «espoir, prise de distance, action», elle opte plutôt pour la formule «désespoir, prise de distance, action». S'il a déjà été dit que l'utopie est l'ailleurs spatial et/ou temporel et que la dystopie communique plus clairement avec le milieu opprimé, les deux se veulent malgré tout comme étant des «cautionary tales». Cependant, comme il a été dit précédemment, les sociétés utopiques ont enregistré plusieurs échecs successifs dans leurs tentatives de restructurer la société : aucune n'a su perdurer. Peut-être est-ce pour cela – et en raison de l'omniprésence de la violence dans la culture (américaine) – qu'on ne fait plus vraiment lire les utopies dans les écoles, au profit, bien évidemment, des dystopies : «Influential utopian novels of the kind written by Thomas More, Francis Bacon, Étienne Cabet, or Edward Bellamy are seldom read, let alone written, anymore, yet we require fifteen-year-olds to spend their holidays underlining paperbacks of

---

<sup>235</sup> N. Hawthorne, *The Blithedale Romance*, p. 10.

<sup>236</sup> Voir l'article «États-Unis : l'Etat de Géorgie vote une loi anti-avortement» publié dans le journal *Le Monde* le 20 mars 2019 [en ligne].

*Brave New World* and *1984*, chilling visions of utopia run amuck. Dystopian blockbusters dominate the summer box office.<sup>237</sup>» Jennings, en effet, marque un point : l'éclosion, au niveau télévisuel, des programmes dystopiques. Pensons aux films *The Lobster*, *The Hunger Games*, *Ex Machina*, *Elysium*, *The Giver* et aux téléséries *The Handmaid's Tale*, *Black Mirror*, *The 100*, *3%*, *Westworld*, etc.

À la lumière des récents événements, surtout en ce qui concerne l'avortement, il ne fait aucun doute qu'il y a un retour vers l'esprit puritain aux États-Unis. Allons-y, tout d'abord, avec les faits : le 15 mai 2019, l'État d'Alabama a décidé d'adopter la loi la plus restrictive des États-Unis en ce qui concerne l'avortement. Alors qu'un bon nombre d'États a resserré la vis sur cette question (sans toutefois y aller dans l'excès), l'Alabama opte pour les punitions les plus sévères qui soient avec des condamnations pouvant aller jusqu'à 99 ans pour ceux pratiquant l'avortement, qu'il s'agisse de docteurs ou, encore, de femmes enceintes<sup>238</sup>. Une telle punition renvoie étonnamment à celle imaginée par Atwood lorsqu'elle raconte que dans Gilead, les docteurs procédant aux avortements, les «angel makers», sont pendus – et exposés au Mur – s'ils sont pris sur le fait. Il y a, dans cet euphémisme même («angel makers»), l'idée d'un martyr, comme je l'ai dit précédemment : il y a aussi – et surtout – l'idée de la vie humaine, comme si l'embryon ou le fœtus était bel et bien un «ange» et valait autant, sinon plus, que la vie de la femme l'ayant porté. Ce terme, qu'Atwood utilise de manière ironique, est cependant considéré avec le plus grand sérieux qui soit par les partis se disant «pro-vie» (que ce soit Gilead ou, plus simplement, les opposants de l'avortement) : pour eux, il s'agit, en effet, d'une vie. En ce sens, l'avortement constitue, à leurs yeux, un homicide. S'ils militent «au nom de la vie», ils le font pour l'embryon, peu importe où en est rendu son développement – si cela est pour eux une vision utopique, elle naît au détriment de la volonté de la femme. Même si je crois avoir

---

<sup>237</sup> C. Jennings, *Paradise Now – The Story of American Utopianism*, p. 18.

<sup>238</sup> Certains articles, à ce sujet, montrent des photos de femmes tenant des cintres desquels on peut lire, sur une étiquette, *do-it-yourself kit* : cela fait référence à une vieille pratique d'avortement clandestine qui consistait à se percer soi-même l'utérus. Nombre de femmes sont mortes suite à une telle opération. Cela dit, cette pratique se produisait couramment lors de périodes restrictives en frais d'avortement : ce que la plupart des femmes craignent est, justement, le retour de cette pratique dangereuse qui, malgré le risque, est plus souhaitable, pour certaines, que de se retrouver avec un enfant non désiré. L'amendement souligne, par contre, que si les docteurs pratiquant l'avortement seront punis, les femmes subissant l'opération, quant à elles, ne le seront pas. Voir l'article de Leila Macor, «Manifestations attendues en Alabama contre l'offensive anti-avortement», publié dans *La Presse* [en ligne].

suffisamment insisté, au cours de ce travail, sur ce balancier sur lequel repose, aux deux extrémités, le bonheur des uns et le malheur des autres, je ne peux pas sous silence cette remarque du Commandant Fred, dans *The Handmaid's Tale*, lorsqu'il dit que la république de Gilead a su restauré la sainteté des relations sexuelles et, du même coup, la moralité, les femmes étant les seules à en écoper : «Better never means better for everyone, he says. It always means worse, for some.<sup>239</sup>» Le mouvement «pro-vie» (ou «anti-avortement»), par ailleurs, qui en est à environ cinquante ans d'existence, est plus près que jamais d'accomplir son but, qui est de démanteler la loi Roe V. Wade – de 1973 – déclarant que de bannir l'avortement (sauf si – et seulement si – cela est pour sauver la vie de la femme) est inconstitutionnel<sup>240</sup>.

Ce mouvement anti-avortement, qui, selon une étude, est appuyée par environ le tiers des Américains<sup>241</sup>, dérive, même selon ses propres adeptes, vers une phase de folie collective : c'est, du moins, ce que j'en comprends. Car, en effet, le zèle anti-avortement non seulement défie la raison (qui, on l'a vu, n'est pas sans faille) et les faits, mais défie aussi – et surtout – la loi. Cette défiance s'effectue au profit, encore une fois, de l'émotivité<sup>242</sup>, qui s'impose comme vérité inattaquable lorsque vient le temps de défendre un projet politique ou social. C'est ce qu'en dit Samuel Lee, un fervent partisan de l'idéologie anti-avortement, qui dit que le zèle des partisans anti-avortement transgresse les droits : «“The advice of lawyers is of less concern than it ever has been in the pro-life movement right now,” Mr. Lee said. “They don't care. Social movements sometimes take on a life of their own.”<sup>243</sup>» Elizabeth Kolbert, dans un brillant article, «Why Facts Don't Change Our Minds», paru dans *The New Yorker*, trouve, aidée de plusieurs psychologues, une raison derrière cette obstination : une raison qui rappelle la théorie de C. G. Jung entourant l'énantiodromie – du point de vue collectif, que cela soit dit. Résumé grossièrement, l'article explique que la pensée,

<sup>239</sup> M. Atwood, *The Handmaid's Tale*, p. 244.

<sup>240</sup> E. Diaz, S. Tavernise, A. Blinder, «‘This is a Wave’ : Inside the Network of Anti-Abortion Activists Winning Across the Country», *The New York Times*, [en ligne].

<sup>241</sup> Ce pourcentage est présenté dans l'article que je réfère, à nouveau, de Leila Macor, «Manifestations attendues en Alabama contre l'offensive anti-avortement».

<sup>242</sup> Cette idée a été abordé dans l'introduction, lorsque, avec comme appui théorique l'essai de Corin Braga, je démontrerais la sévérité de certains programmes (politiques, sociaux ou utopiques), qui ne veulent aucunement déroger aux préceptes qu'ils envisagent : sorte de réaction irrationnelle qui témoigne d'une ambiguïté affective.

<sup>243</sup> E. Diaz, S. Tavernise, A. Blinder, «‘This is a Wave’ : Inside the Network of Anti-Abortion Activists Winning Across the Country», [en ligne].



généralement, se nourrit d'idées préconçues et que l'humain retient plus aisément l'information qui confirme ce qu'il croit d'emblée, nonobstant, bien souvent, de la validité de cette information. Avec la prolifération des fausses nouvelles, phénomène nouveau dû à la multiplication des médias sociaux, il devient logique que l'humain, au lieu d'être plus conscientisé, ne fait que s'alimenter de ce qu'il croit déjà, sans valider les sources de ce qu'il consomme. Le danger, ensuite, prend une dimension exponentielle, car des opinions non fondées sur divers sujets sont partagées sur diverses plateformes – système de désinformation qui, selon Kolbert, représente bien le problème de l'administration américaine actuelle et de ses adeptes, carburant à l'ignorance :

“As a rule, strong feelings about issues do not emerge from deep understanding,” Sloman and Fernbach write. And here our dependence on other minds reinforces the problem. If your position on, say, the Affordable Care Act is baseless and I rely on it, then my opinion is also baseless. When I talk to Tom and he decides he agrees with me, his opinion is also baseless, but now that the three of us concur we feel that much more smug about our views. If we all now dismiss as unconvincing any information that contradicts our opinion, you get, well, the Trump Administration.<sup>244</sup>

Le lien, à ce sujet, entre le zèle religieux et l'hostilité face à l'avortement est criant : en Alabama, 86% de la population s'identifie en tant que Chrétiens<sup>245</sup> : *La Bible*, sur ce point, contient de nombreux passages témoignant, de manière ambiguë cependant, d'une position contre l'avortement. Il y a, alors, corrélation entre la croyance et la position idéologique, cela même si cette position défie non seulement la raison, mais aussi la loi : ensuite vient grégarisme, qui, comme le dit Kolbert, vient affermir les croyances d'un groupe. Lorsque Fourier disait, au début XIX<sup>e</sup> siècle, que le patriarcat et la religion font, entre autres, part de l'équation par rapport au malheur de la société, il n'aurait probablement pas pu deviner que cela serait encore le cas presque deux cents ans plus tard : le Sénat républicain ayant signé cet amendement étant constitué, à ce propos, de 25 hommes et d'aucune femme, alors qu'il est fondamentalement et strictement question du corps de cette dernière. Parmi tous les mouvements de contestation et de manifestation, on y voit, dans les photographies accompagnant les articles, des femmes portant le même habit écarlate que les Servantes de *The Handmaid's Tale*, maintenant devenu un symbole de protestation contre l'oppression

<sup>244</sup> E. Kolbert, «Why Facts Don't Change Our Minds», *The New Yorker*, [en ligne].

<sup>245</sup> C. York, «What's Going On With Abortion In The US? Alabama's 'Heartbreaking' Law Explained», [en ligne].

féminine bien ancré dans l'imaginaire mondial. Ainsi, ce qui n'était, il y a à peine trente ans, que spéculation est rapidement devenue une réalité dystopique : la vie que mène Offred – ou, à moindre échelle, Hester Prynne – n'est plus si éloignée que celle que vivra, bientôt, la femme hypothétique américaine.

Symbolisant, à sa façon, le mythe américain par sa promesse de perfectibilité infinie, l'utopie a compris, à la dure, qu'elle avait un prétendant – le libéral-conservatisme. Celui-ci, sans être nécessairement dystopique, incarne l'autre pan de la conscience américaine – celui du *self-made man* – et relativise la place de la pensée utopique. La conscience américaine m'apparaît donc comme une entité bicéphale : d'un côté, il y a celle, caractéristique du temps de la première vague d'immigrants du XVII<sup>e</sup> siècle, qui, par sa tolérance, désire l'émancipation et la vie en communauté ; d'un autre côté, il y a celle, plus récente, qui, par peur de s'effacer (pourrait-on dire), tente de subordonner – si ce n'est d'annihiler – tout groupe menaçant l'hégémonie américaine actuelle. Récemment, c'est-à-dire depuis l'arrivée de Trump au pouvoir, ces groupes sont devenus bien ciblés : les immigrants et les femmes. Par ce dualisme entre la droite et la gauche, la pensée utopique – se définissant auparavant comme visée universelle (celle d'un bien commun) – est reléguée à une identité politique : celle, plus ou moins populaire, du progressisme, du gauchisme. Celle-ci, d'ailleurs, ne se bute pas seulement au conservatisme, mais aussi au capitalisme, nouvelle idéologie qui vient la supplanter et qui, *grosso modo*, fait oublier les convictions au profit de biens matériels : «As the Republic surged westward, the dream of a transformed, egalitarian social order burned off like mist under the hot rising sun of American prosperity.<sup>246</sup>» S'il est vrai que le mouvement anti-féministe prend de l'ampleur aux États-Unis, l'inverse est aussi vrai – du moins à certains égards. Je pense ici aux nouveaux films et téléseries de Marvel, par exemple, dont les figures de proues sont des femmes : *X-Men : Dark Phoenix*, mettant en vedette Sophie Turner ou encore *Jessica Jones*, mettant en vedette Krysten Ritter. Cependant, ce mouvement, quand bien même peut-il paraître encourageant, naît de motivations économiques. D'ailleurs, entre quelques publicités de bières et de camions, on a vu apparaître, lors d'une pause publicitaire présentée pendant le Super Bowl de 2019 (l'événement sportif le plus regardé

---

<sup>246</sup> C. Jennings, *Paradise Now – The Story of American Utopianism*, p. 378.

aux États-Unis), le *trailer* de la troisième saison de *The Handmaid's Tale*. Bien sûr, la parole est désormais, et dans une certaine mesure, accordée aux femmes (fictives, certes), mais celles-ci doivent d'emblée fasciner le téléspectateur – elles doivent être lucratives. Ainsi, la pensée utopique, si elle n'est devenue qu'un mirage, a, à tout le moins, trouver sa limite : sachant maintenant qu'on ne peut prendre une société corrompue pour tenter, par la suite, de la *perfectionner*, il apparaît plus tentant de prendre cette même société et de la rendre *moins pire*, faute de mieux. La dystopie, en dépeignant une société sous, justement, son *pire* angle, permet de s'en distancier ou, du moins, de ralentir le pas menant inévitablement à cette destination, l'ignorance, la stupidité et l'égoïsme pouvant, au mieux, être ralentis.

## Médiagraphie

### Articles

ATWOOD, Margaret. «Haunted by *The Handmaid's Tale*», *The Guardian*, 20 janvier 2012, [https://www.theguardian.com/books/2012/jan/20/handmaids-tale-margaret-atwood], (article consulté le 20 mai 2019).

BIDEAUX, Michel. «*L'Isle des Hermaphrodites*, édition, introduction et notes par Claude-Gilbert Dubois», *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, no.46 (1998), p. 124-126, [https://www.persee.fr/doc/rhren\_0181-6799\_1998\_num\_46\_1\_2216], (article consulté le 2 mai 2019).

BOUR, Isabelle. «Epistemological Ambiguities : Reason, Sensibility and Association of Ideas in Mary Wollstonecraft's Vindication of the Rights of Woman», *XVII-XVIII. Revue de la Société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, no. 49 (1999), p. 299-310, [https://www.persee.fr/doc/xvii\_0291-3798\_1999\_num\_49\_1\_2110], (article consulté le 29 janvier 2019).

«Causes et conséquences de l'excision sur la vie des filles», *Plan international*, 10 juin 2018, [https://www.plan-international.fr/info/actualites/news/2016-02-03-causes-et-consequences-de-la-pratique-de-lexcision], (article consulté le 29 janvier 2018).

CROQUET, Pauline. «#MeToo, du phénomène viral au “mouvement social féminin du XXI<sup>e</sup> siècle”», *Le Monde*, 14 octobre 2018, [https://www.lemonde.fr/pixels/article/2018/10/14/metoo-du-phenomene-viral-au-mouvement-social-feminin-du-xxie-siecle\_5369189\_4408996.html], (article consulté le 22 mai 2019).

DELAHAYE, Jean-Paul. «Le tout est-il plus que la somme de ses parties?», *Pour la science*, no.477 (juin-juillet 2017), [https://www.pourlascience.fr/sd/mathematiques/le-tout-est-il-plus-que-la-somme-de-ses-partiesnbsp-9716.php], (article consulté le 2 mai 2019).

DIAZ, Elizabeth ; TAVERNISE, Sabrina ; BLINDER, Alan. «‘This is a Wave’ : Inside the Network of Anti-Abortion Activists Winning Across the Country», *The New York Times*, 18 mai 2019, [https://www.nytimes.com/2019/05/18/us/anti-abortion-laws.html], (article consulté le 23 mai 2019).

«États-Unis : l'Etat de Géorgie vote une loi anti-avortement», *Le Monde*, 30 mars 2019, [https://www.lemonde.fr/international/article/2019/03/30/etats-unis-l-etat-de-georgie-vote-une-loi-anti-avortement\_5443550\_3210.html], (article consulté le 8 mai 2019).

GOLDSTEIN, Amy ; MIN KIM, Seung. «Trump, Republicans distance themselves from Alabama abortion law», *The Washington Post*, 19 mai 2019, [https://www.washingtonpost.com/national/health-science/trump-republicans-distance-themselves-from-alabama-abortion-law/2019/05/19.html], (article consulté le 23 mai 2019).

KOLBERT, Elizabeth. «Why Facts Don't Change Our Minds», *The New Yorker*, 19 février 2017, [https://www.newyorker.com/magazine/2017/02/27/why-facts-dont-change-our-minds], (article consulté le 23 mai 2019).

MACOR, Leila. «Manifestations attendues en Alabama contre l'offensive anti-avortement», *La Presse*, 19 mai 2019, [<https://www.lapresse.ca/international/etats-unis/201905/19/01-5226724-manifestations-attendues-en-alabama-contre-loffensive-anti-avortement.php?>], (article consulté le 23 mai 2019).

MUSSO, Pierre. «De la socio-utopie à la techno-utopie», *Le Monde diplomatique*, no. 112 (août-septembre 2010), p. 6-10.

PARIS, Gilles. «Aux États-Unis, Donald Trump passe à l'offensive contre l'avortement», *Le Monde*, 26 mai 2018, [[https://www.lemonde.fr/donald-trump/article/2018/05/26/aux-etats-unis-donald-trump-passe-a-l-offensive-contre-l-avortement\\_5304868\\_4853715.html](https://www.lemonde.fr/donald-trump/article/2018/05/26/aux-etats-unis-donald-trump-passe-a-l-offensive-contre-l-avortement_5304868_4853715.html)], (article consulté le 2 août 2018).

RICHÉ, Pascal. «Pourquoi la droite religieuse américaine soutient Israël», *L'Obs*, 14 mai 2018, [<https://www.nouvelobs.com/monde/israel/20180514.OBS6628/pourquoi-la-droite-religieuse-americaine-soutient-israel.html>], (article consulté le 22 décembre 2018).

SAVOY, Eric. «Nathaniel Hawthorne and the Anxieties of Archives», *Canadian Review of American Studies*, volume 45, no.1 (printemps 2015), p. 38-66.

SCHNAARS, Christopher ; McCLURG, Jocelyn. «Here are USA TODAY's top 100 best sellers of 2017, with 'Wonder' leading the pack», *USA Today*, 4 janvier 2018, [<https://www.usatoday.com/story/life/books/2018/01/04/here-usa-todays-top-100-best-sellers-2017-wonder-leading-pack/1004171001/>], (article consulté le 2 août 2018).

SIDDIQUI, Sabrina. «Anti-Muslim rhetoric 'widespread' among candidates in Trump era – report», *The Guardian*, 22 octobre 2018, [<https://www.theguardian.com/us-news/2018/oct/22/anti-muslim-rhetoric-widespread-among-candidates-trump-era>], (article consulté le 22 décembre 2018).

VIDAL, Dominique. «Besoin d'utopie», *Le Monde diplomatique*, no. 112 (août-septembre 2010), p. 4.

WILLIAMS, Layton E. «Margaret Atwood on Christianity, 'The Handmaid's Tale,' and What Faithful Activism Looks Like Today», *Sojourners*, 25 avril 2017, [<https://sojo.net/articles/margaret-atwood-christianity-handmaid-s-tale-and-what-faithful-activism-looks-today>], (article consulté le 29 janvier 2019).

YORK, Chris. «What's Going On With Abortion In The US? Alabama's 'Heartbreaking' Law Explained», *Huffpost*, 18 mai 2019, [[https://www.huffingtonpost.co.uk/entry/alabama-abortion-law-explained-for-brits\\_uk\\_5cdbe404e4b0437438c4551a?](https://www.huffingtonpost.co.uk/entry/alabama-abortion-law-explained-for-brits_uk_5cdbe404e4b0437438c4551a?)], (article consulté le 23 mai 2019).

## **Enregistrements**

B. PETERSON, JORDAN. «The Reality and the Sacred» [Baladodiffusion], *The Jordan B. Peterson Podcast*, 2017.

BEAUCHAMP, Jacques. «Les sorcières de Salem victimes d'un puritanisme évangélique», [Baladodiffusion], *Aujourd'hui l'histoire*, Société Radio-Canada, Montréal, 8 octobre 2018.

LEPAGE, Guy A. «Entrevue avec Margaret Atwood, auteure de l'œuvre *La servante écarlate*», [Entrevue], *Tout le monde en parle*, Société Radio-Canada, Montréal, 12 novembre 2017.

### Ouvrages de fiction

ATWOOD, Margaret. *The Handmaid's Tale*, Toronto, Emblem, 2014 [1985].

ATWOOD, Margaret. *La servante écarlate*, trad. Sylviane Rué, Paris, Éditions Robert Laffont, coll. «Pavillons Poche», 2005 [1985].

BACON, Francis. *La Nouvelle Atlantide*, trad. Michèle Le Doeuff et Margaret Llasera, Paris, GF Flammarion, coll. «Œuvres de philosophie politique», 2000 [1627].

HAWTHORNE, Nathaniel. *The Scarlet Letter*, New York, Vintage Classics, 2014 [1850].

HAWTHORNE, Nathaniel. *La Lettre écarlate*, trad. Marie Canavaggia, Paris, Éditions Gallimard, coll. «folio classique», 1998 [1850].

HAWTHORNE, Nathaniel. *The Blithedale Romance*, New York, Penguin Classics, 1983 [1852].

HAWTHORNE, Nathaniel. *Snow Image, and Other Twice Told Tales*, Boston, Ticknor and Fields, 1857.

HERZL, Theodor. *Old New Land (AltNeuLand)*, trad. David Simon Blondheim, Middletown, Holzinger, 2019 [1902].

MORE, Thomas. *L'Utopie*, trad. Victor Stouvenel, Paris, Flammarion, coll. «Librio», 2013 [1516].

### Ouvrages de référence

*La Bible de Jérusalem*, trad. l'École biblique de Jérusalem, Paris, Les Éditions de Cerf, coll. «Pocket», 1998.

AUERBACH, Erich. *Figura*, trad. Marc-André Bernier, Paris, Belin, 2001 [1938].

BARTHES, Roland. *Le bruissement de la langue*, Paris, Éditions du Seuil, coll. «Essais», 2015 [1984], p. 63-69.

BRAGA, Corin. *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Éditions classiques Garnier, 2010.

BERCOVITCH, Sacvan. *The Puritan Origin of the American Self*, Connecticut, Yale University Press, 1975.

COUSIN, Jean. *Études sur Quintilien : Contribution à la recherche des sources de l'institution oratoire*, Amsterdam, B. R. Gruner, 1967, p. 454-457.

DEBOUT, Simone. *L'utopie de Charles Fourier*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1978.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, les Éditions de Minuit, 1991, p. 94-97.

DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, coll. «Essais», 2001 [1967].

- DERRIDA, Jacques. *Théorie d'ensemble*, Paris, Éditions du Seuil, coll. «Tel Quel», 1968, p. 3-29.
- DERRIDA, Jacques. *Mal d'Archive – une impression freudienne*, Paris, Éditions Galilée, 1995.
- EDELMAN, Lee. *No Future : Queer Theory and the Death Drive*, Durham, Duke University Press, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*, Paris, coll. «tel», 1969, p. 9-29 ;173-180.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*, Paris, Éditions Gallimard, 1975.
- FOURIER, Charles. *Du libre arbitre*, Paris, Éditions des Saints Calus, 2003 [1841].
- GOBINEAU, Arthur de. *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Éditions Pierre Belfond, 1967 [1853-1855], p. 205-210.
- JENNINGS, Chris. *Paradise Now – The Story of American Utopianism*, New York, Penguin Random House, 2017.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *The Horrors and Absurdities of Religion*, [Collection de textes], trad. R. J. Hollingdale, London, Penguin Books, coll. «Great Ideas», 2009 [1803-1860].
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Essai sur le libre arbitre*, trad. Salomon Reinach, Paris, Éditions Rivage, coll. «Petite Bibliothèque», 1992 [1839], p. 1-36.
- WOLLSTONECRAFT, Mary. *A Vindication of the Rights of Woman*, London, Penguin Books, coll. «Great Ideas», 2004 [1792].

### **Pages Web**

Bible Study Tools, «Gilead», *Salem Web Network*, [<https://www.biblestudytools.com/dictionary/gilead/>], (page consultée le 21 décembre 2018).