

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

POUR UNE ÉTHIQUE ET UNE POÉTIQUE DU *CARE* DANS LE *JOURNAL* DE MARIE
UGUAY : L'AMOUR ENTRE ALIÉNATION ET ÉMANCIPATION

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR
ARIANE GRENIER-TARDIF

MAI 2019

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Ce travail n'aurait pas été possible sans le soutien de mes parents, de ma famille et l'accompagnement précieux de mes amies. Travailler sur le *care* m'a certainement fait comprendre l'importance du support moral et matériel auquel j'ai eu accès, du haut de mes privilèges. Je veux donc prendre le temps de ces quelques lignes pour remercier ces personnes essentielles à ma vie quotidienne, sans qui je n'aurais pas pu réfléchir à ces enjeux ni rédiger un mémoire. Merci pour les échanges d'idées, les confidences, les remises en question, l'écoute douce et l'appui de chacun et chacune de vous. Je suis reconnaissante jusqu'au bout des doigts pour l'attention et la réciprocité. Je vous aime tant.

Par ailleurs, j'accorde un grand merci tout particulier à ma directrice Lori Saint-Martin qui a cru en mon projet et en ma parole, tout en sachant donner à ce mémoire la direction qui lui rend justice. Ce long processus m'a appris bien des choses qui surpassent le mémoire lui-même. Tes conseils, ta rigueur intellectuelle et ta sensibilité resteront, pour moi, des outils quotidiens pertinents pour la vie intellectuelle comme la vie relationnelle. Merci encore pour ton temps et ta disponibilité.

Je remercie également le CRILCQ de l'Université du Québec à Montréal et l'Institut de recherches et d'études féministes (IREF) pour l'aide financière qui m'a permis de terminer ce mémoire.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	v
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I ENTRE ALIÉNATION ET ÉMANCIPATION : LA QUÊTE AMOUREUSE COMME QUÊTE IDENTITAIRE.....	9
1.1 Pour une sociologie féministe de l'amour	9
1.1.1 L'amour romantique, ce paradigme sociétal	10
1.1.1.1 L'amour romantique n'est pas naturel	11
1.1.2.1 Les représentations romantiques de l'amour dans la culture.....	12
1.1.2 La quête identitaire féminine à travers la quête amoureuse	13
1.1.2.1 L'amour maternel dans l'apprentissage de la féminité.....	13
1.2.2.2 L'apprentissage de l'amour au féminin	14
1.1.3 Lorsque l'amour est le travail des femmes : lire l'amour hétérosexuel dans une perspective féministe matérialiste	18
1.1.3.1 La division sexuelle du <i>care</i>	18
1.1.3.2 À propos du <i>love labor</i>	20
1.1.4 L'aliénation amoureuse, une expérience connue des femmes.....	22
1.2 L'aliénation amoureuse dans le <i>Journal</i> de Marie Uguay	26
1.2.1 L'aliénation amoureuse d'Uguay	26
1.2.1.1 La dépense d'énergie inutile	27
1.2.1.2 L'amour qui rend « folle »	29
1.2.1.3 Contre le mythe de l'amour	31
1.2.2 La dévaluation du féminin.....	33
1.2.3 La critique de la masculinité.....	36
1.2.4 L'ambivalence de l'émancipation : lorsqu'Uguay est « une <i>espionne dans la maison de l'amour</i> »	38
CHAPITRE II LORSQUE L'AMOUR EST ÉMANCIPATEUR : LA POÉTIQUE DU CARE COMME MÉTHODE FÉMINISTE DE LECTURE	41
2.1 La poétique du <i>care</i> comme méthode de lecture féministe.....	43
2.1.1 La généalogie du concept du <i>care</i>	43

2.1.2 La théorie de l'éthique du <i>care</i>	45
2.1.2.1 Contre l'illusion de l'autonomie	46
2.1.2.2 L'intersubjectivité (ou le sujet relationnel).....	50
2.1.2.3 Une éthique de la vulnérabilité	51
2.1.2.4 La texture	53
2.1.3 L'éthique du <i>care</i> comme pratique féministe appliquée à la littérature	54
2.1.3.1 La poétique du <i>care</i>	55
2.2 Pour une littérature <i>care</i> : un journal éthique et poétique	60
2.2.1 Les relations de <i>care</i> dans le <i>Journal</i> de Marie Uguay	61
2.2.2 Le deuxième versant de l'amour : quand amour rime avec philosophie	64
2.2.3 Les éléments poétiques et éthiques du <i>Journal</i>	66
2.2.3.1 L'érotisme comme intersubjectivité	66
2.2.3.2 La vulnérabilité d'une malade et d'une amoureuse	72
2.2.3.3 Lorsque la poésie et la prose s'entremêlent : la texture du <i>Journal</i>	79
2.2.4 Écrire pour prendre soin de soi.....	83
CONCLUSION	86
BIBLIOGRAPHIE	94

RÉSUMÉ

Ce mémoire propose de lire le *Journal* de Marie Uguay (2005) à la lumière des théories féministes sur l'amour et le *care* ainsi que de l'éthique du *care*, issue des sciences humaines, nouvellement appliquée à la littérature. L'analyse se divise en deux chapitres. D'une part, il s'agit d'observer ce que le *Journal* dévoile des rapports amoureux de la diariste et comment ceux-ci sont aliénants pour Uguay. Ce premier temps de l'analyse littéraire nécessite d'emprunter des théories féministes de sociologie sur l'amour et le *care* (A. Jónasdóttir et A. Ferguson, 2014), des théories critiques sur l'amour et la féminité (de Beauvoir, 1949; bell hooks, 2001, 2002) ainsi que sur l'aliénation des femmes (Bartky, 1990). Un tel cadre théorique permet de comprendre la réflexion de la diariste quant à l'expérience « aliénante » qu'elle fait de l'amour (la dépense d'énergie inutile, la folie, l'apprentissage de l'amour, la dépendance affective, etc.).

Dans le deuxième chapitre, une autre lecture du *Journal* de Marie Uguay est présentée : une vision philosophique ressort de l'écriture de la diariste. Pour constater cette seconde dimension du *care* dans le *Journal*, les théories mobilisées vont du côté de la philosophie, tout en restant dans une perspective féministe. C'est donc à l'éthique du *care* que je fais appel ici, en me référant à des auteures telles Pascale Molinier, Sandra Laugier, Patricia Paperman (*Qu'est-ce que le care ?*, 2009); Fabienne Brugère (*L'éthique du care*, 2011) et des théoriciennes qui ont déjà entamé le croisement entre l'éthique du *care* et la littérature : Amelia DeFalco (*Imagining Care: Responsibility, Dependency, and Canadian Literature*, 2016), Marjolaine Deschênes (« Les ressources du récit chez Carol Gilligan et Paul Ricoeur : peut-on penser une littérature care? », 2015) ainsi que Maïté Snauwaert et Dominique Héту (« Poétiques et imaginaires du care », 2018). Grâce à l'éthique du *care*, une lecture attentive, en liant le fond et la forme du texte, me permet de voir la vulnérabilité et l'intersubjectivité, vécues par la diariste dans l'amour et dans la maladie, en tant qu'éléments de l'éthique du *care* qui composent la texture (Molinier, Laugier et Paperman, 2009) du *Journal*. De cette manière, ces motifs discursifs reflètent l'intériorité de cette auteure qui interroge les difficultés d'être une femme, une poétesse et une malade, mais qui accorde à l'amour un pouvoir transformateur par lequel elle tente de se déprendre de son aliénation. Le *Journal* tire sa force de cette double posture de l'amour, constituée dans l'ambivalence : tantôt l'amour aliène, tantôt il est synonyme d'émancipation et de création.

Ainsi, ce mémoire propose de rattacher la vision de l'amour de Marie Uguay à une philosophie de vie et à une volonté créatrice, car malgré l'aliénation qui l'accable, Uguay donne à l'amour un autre sens, duquel une portée similaire à l'éthique du *care* se dégage.

MOTS CLEFS : Marie Uguay, littérature québécoise, journal intime, études féministes, éthique du *care*, amour, aliénation, ambivalence, vulnérabilité, intersubjectivité, écriture des femmes.

INTRODUCTION

Au Québec, les années 1970 correspondent à un nouvel essor de l'écriture des femmes. En se gardant d'aplanir cette production, de la réduire à une forme ou à un sujet précis et figé, de multiples critiques littéraires reconnaissent d'emblée la sexuation de celle-ci (Saint-Martin, 1994, 11), car l'expérience des femmes se transpose de diverses façons dans leur rapport à la création. La fin des années 1980 voit un changement de registre; les revendications féministes et militantes directes se dissipent et l'écriture des femmes prend une autre tangente. Alors que la tendance revendicatrice de la littérature féministe (Nicole Brossard, Louky Bersianik ou Jovette Marchessault) s'estompe, l'écriture des femmes semble dépendre moins les enjeux politiques des mouvements collectifs et militants qu'une réalité de la vie privée et de l'intime. La littérature critique observe dès lors qu'une « écriture féminine » et métaféministe (Saint-Martin, 1997, 6) tente de « s'auto-représenter et représenter les interrogations absentes des textes de femmes enfermés dans une perspective traditionnelle » (Saint-Martin, 1994, 34). Ce changement de paradigme dans l'écriture des femmes n'empêche toutefois pas une lecture féministe d'advenir, car les critiques littéraires gardent en tête la devise féministe héritée des mouvements des années 1970, « la vie privée est politique » (Hanish, 1970, *The Personal is Political*). Pour Louise Dupré, auteure prolifique dès les années 1980, écrire l'intime n'a rien d'un aplanissement politique, mais souligne plutôt un besoin criant de réfléchir aux enjeux réels relevant de l'expérience des femmes (Jézéquel, 2008, 22). Ainsi, questionner l'écriture de l'intime avec une perspective féministe est possible, voire nécessaire, pour comprendre les spécificités de l'écriture des femmes et les enjeux qui y sont représentés.

Sans pour autant réduire l'écriture des femmes à un genre littéraire fixe, et encore moins à une essence, il y a une spécificité au journal intime en tant que pratique d'écriture féminine. Le genre littéraire du journal intime a mis un certain temps à être reconnu pour sa valeur littéraire et non seulement en tant que laboratoire d'écriture, comme le souligne Catherine Rannoux dans *Les fictions du journal littéraire* (Rannoux, 2004, 9). Ce n'est qu'aux alentours des années 1970 que les études portant sur le journal intime commencent à tracer un portrait moins dépréciatif ou réducteur de ce genre littéraire. De ces nouvelles études critiques

émerge une pensée critique quant à la question du journal féminin ou des journaux des jeunes filles (Lejeune, 1993). Béatrice Didier, Françoise Simonet-Tenant et, plus tard, Patricia Smart déplorent le manque d'études portant sur la question. En 1976, Didier écrit, dans son ouvrage *Le journal intime*, que « [l]e journal, comme la correspondance, a été pendant longtemps un refuge de la créativité féminine privée d'autres modes d'expression littéraire » (Didier, 1976, 17). Pour Françoise Simonet-Tenant, des enjeux de pouvoir ressortent de la pratique d'écriture des femmes :

Le territoire des écritures féminines intimes reste [...] encore mal connu, pour des raisons objectives (destruction fréquente de ces écrits, rareté des textes publiés, difficultés d'accès aux manuscrits) ou des motifs liés à l'image péjorative et aux stéréotypes qui pèsent sur ces écrits. (Simonet-Tenant, 2005, 74)

Patricia Smart, qui s'est penchée sur cette pratique d'écriture au Québec, relève que si « les femmes éprouvent une difficulté immense à accéder à l'expression de soi », c'est à cause de la censure religieuse ou des faibles représentations culturelles et médiatiques des femmes véhiculées dans la société (Smart, 2014, 16). En plus de constater les rapports de pouvoir qui traversent la pratique de l'écriture elle-même et la publication du texte, Smart conçoit que les dynamiques de pouvoir sont des sujets présentés dans le texte diaristique et autobiographique. Certes, l'écriture de l'intime, selon elle, « offre un espace-miroir à l'abri des regards extérieurs où l'on peut se révéler sans excuses, chercher sa voie, évaluer son progrès, se lamenter de ses échecs et idéalement, construire un moi capable de penser et d'agir indépendamment des pressions exercées par le milieu » (Smart, 2014, 165). Toutefois, en reprenant les propos de Béatrice Didier, elle remarque que cet espace introspectif prend place dans un conflit qui revient fréquemment dans l'écriture diaristique féminine, celui entre « le désir d'écrire souvent si violent chez la femme, et une société qui manifeste à l'égard de ce désir, soit une hostilité systématique, soit cette forme atténuée, mais peut-être plus perfide encore qu'est l'ironie ou la dépréciation » (Didier, 1976, 11). Pour Smart, cette écriture met en place une « tension entre autonomie et amour, entre individualité et conformité sociale, dans la bourgeoisie canadienne-française » (Smart, 2014, 234). Le journal intime constitue, en quelque sorte, un genre littéraire privilégié de l'intériorité des jeunes filles et des femmes du Québec (Smart, 2014, 166), où se met en place et se dévoile par l'écriture un « moi » existant, dans la majorité des cas, « à travers l'écran des autres (mère, enfants ou mari) en

faveur desquels les femmes ont été conditionnées à s'effacer » (Smart, 2014, 17). À partir de ce constat, il est tout à fait possible d'interroger l'intime dans une optique féministe et d'en déceler les enjeux politiques, car cette relationnalité est construite à travers des rapports de genre, des rapports de pouvoir entre femmes et hommes (Carrière, 2002). C'est dans cette optique que j'analyserai le *Journal* de Marie Uguay en tant qu'écriture où sont dévoilées des préoccupations et des occupations relevant du quotidien des femmes.

Marie Uguay est une poétesse québécoise née en 1955 qui, en raison d'un cancer des os qui lui cause l'amputation de sa jambe droite, décède en 1981. À vingt-six ans, la poétesse a déjà à son actif trois recueils de poésie : *Signe et rumeur* (1976), *L'Outre-vie* (1979) et *Autoportraits* (1982), tous parus aux éditions du Noroît. Le *Journal* est publié en 2005 chez Boréal de manière posthume et édité par son compagnon de vie Stéphan Kovacs. Kovacs s'occupe de choisir, d'organiser et d'éditer les onze cahiers rédigés par la diariste, qui couvrent les années 1977 à 1981, allant de l'année de l'amputation de sa jambe jusqu'à sa mort (*J*, 12). Le *Journal* est un texte riche, car il constitue un laboratoire d'écriture dans lequel s'entremêlent poèmes, correspondances amicales, notes personnelles et prose, laissant transparaître des tensions quotidiennes et introspectives (Kovacs, 2005, 11)¹.

Mon hypothèse est la suivante : en faisant interagir le *Journal* de Marie Uguay avec les théories du *care* (que je présenterai plus bas), il importe de questionner l'écriture d'une femme qui parle de ses expériences complexes de l'amour, de la création, de la maladie, des réalités qui, nous le comprendrons, témoignent à la fois d'une grande vulnérabilité et d'une quête d'émancipation. Le *Journal* agit tel un témoignage : c'est la parole singulière d'une amoureuse, d'une malade, d'une poétesse qui accorde à l'amour un potentiel transformateur, selon le mot de bell hooks (hooks, 2002, 138). Sous une forme poétique qui fait ressurgir une vulnérabilité et une relationnalité similaires à celles théorisées par l'éthique du *care*, l'amour se révèle, chez Uguay, comme un principe fondamental de la vie. Dans sa forme et son propos, cette œuvre donne à voir l'intériorité d'une auteure qui dévoile ses interrogations rattachées aux difficultés d'être une femme créatrice qui est constamment renvoyée à l'autre et qui désire se déprendre de son aliénation (*J*, 112) sans pour autant renoncer à l'amour. Le

¹ Tout au long de mon analyse, je cite les extraits du *Journal* tel qu'ils sont écrits, sans indiquer les fautes ou les maladresses dans l'expression.

Journal de Marie Uguay montre ainsi les complexités de ce que la théorie féministe, depuis, a nommé le *care*. Car, même si Marie Uguay n'est ni mère ni épouse, son écriture concerne ce *souci de l'autre* dans l'amour qui est inséparable du *care*. Voilà que l'expérience amoureuse d'Uguay se dévoile dans toute son ambiguïté : parfois elle est synonyme de son aliénation et d'autres fois, elle agit comme une force vitale et un moteur de création. C'est autour de ce paradoxe que s'articule mon mémoire.

L'œuvre de Marie Uguay a donné lieu à quelques études, notamment des mémoires. Lucie Michaud propose une lecture approfondie de *L'Outre-vie* en 1989 et Claire Hélène Lengellé analyse la réception critique de cette œuvre en 1998. En 2001, Isabelle Duval a signé un mémoire de création qui fait écho aux trois recueils de poésie de Marie Uguay. Par la suite, c'est plutôt vers le *Journal* que les chercheurs se sont tournés, comme en témoignent le travail d'Ariane Bessette, en 2010, qui porte sur l'interaction du corps et de l'espace dans le *Journal* ou encore, très près de cette problématique, le mémoire de Chloé Savoie-Bernard sur le mouvement dans le *Journal* (2014). Signalons encore des études de Michel Biron, Pierre Nepveu et Sandrina Joseph, auxquelles je reviendrai dans le cadre de mon analyse. La méthodologie du présent travail s'ancre dans une perspective féministe, en empruntant des concepts à diverses sous-disciplines : la sociologie féministe matérialiste, l'éthique du *care* ainsi que la théorie littéraire. En ce sens, elle reprend l'image littéraire énoncée ici par Béatrice Didier :

Si la fabrique du texte, analogue à un tissage, est le lieu où s'entrecroisent les différents processus qui appartiennent à plusieurs domaines, il est nécessaire, si l'on désire rendre intelligible la production, de détisser après coup le texte, de le lire selon les différents codes dont il relève. (Didier, 1976, 8)

Plusieurs chercheuses se sont penchées sur la question du *care*, dans les sciences sociales (Tronto, 2012, 2013) et dans les études féministes (Bourgault et Perreault, 2015; Paperman et Laugier, [2006] 2011; Molinier, Laugier et Paperman, 2009; Brugère, 2011). Ce concept a également été exploré par la philosophie du soin (Worms, 2010, 2012; Bernaroyo et al., 2010) et la politique du soin (Le Blanc, 2007). Dans la mouvance des « care studies », des travaux intellectuels portent sur la vulnérabilité (Couser, 2004; Gaille et Laugier, 2011; Le Blanc, 2007, 2011; Maillard, 2011; Mackenzie, Rogers et Dodds, 2014) et sur les affects

(Ticineto Clough et Halley, 2007; Ahmed [2014] 2015; Massumi, 2015)². Par cette courte généalogie, il apparaît évident que le *care* est un concept qui se nourrit de différentes disciplines. Cette multidisciplinarité se reflète dans le choix de ma méthodologie, car la vision du *care* mobilisée pour mon travail est elle-même issue d'un amalgame théorique. Dans ce travail, j'aborde le *care* par trois dimensions. Le volet des soins matériels est le moins utilisé dans le contexte de cette analyse littéraire³; je privilégie le volet lié à l'éthique du *care*. La dernière dimension à laquelle je fais appel est la méthode d'analyse littéraire (poétique du *care*), assez récente, qui provient de l'éthique du *care* (Snauwaert et Héту, 2018).

Comme la grande majorité des auteures francophones dont je m'inspire, j'opte pour le terme non traduit « care », car il reflète mieux la polysémie et les différentes dimensions du concept (Laugier, Molinier et Paperman, 2009; Brugère, 2011; Snauwaert et Héту, 2018). Bien que toute théorie du *care* suggère sa propre définition du terme, pour les fins de ce travail, j'ai cherché une définition qui illustre justement cette richesse sémantique et la coexistence des différentes dimensions du concept. Je privilégie, pour cette raison, celle que donne Amelia DeFalco : « [C]are is affection, devotion, responsibility, even obligation, it is action, behaviour, motivation and practice: care feels and care does » (DeFalco, 2016, 5). J'ajoute à cette définition celle proposée par Fabienne Brugère, car elle articule elle aussi la complexité du concept :

L'éthique du *care* concerne différentes formes d'attention aux autres que l'on peut traduire par les concepts de sollicitude et de soin, le premier exprimant la capacité à se soucier des autres et la conduite particulière qui consiste à se préoccuper d'autres identifiés par un besoin ou une vulnérabilité trop grande, le second regroupant un ensemble d'activités ou de pratiques sociales qui problématisent ensemble le fait de prendre soin et de recevoir le soin. (Brugère, 2011, 26)

² Cette généalogie est élaborée par Maïté Snauwaert et Dominique Héту dans leur dossier « Poétiques et imaginaires du *care* », dans *temps zéro*, 12, 2018, en ligne, <<http://tempszero.contemporain.info/document1650>>, consulté le 9 avril 2018.

³ Les soins matériels sont un aspect central au travail du *care*. Toutefois, le *Journal* de Marie Uguay ne met pas l'accent sur des réalités de soins matériels. Les théories féministes de sociologie de l'amour auxquelles je me réfère dans le chapitre 1 (A. Jónasdóttir et A. Ferguson, *Love: A Question for Feminism in the Twenty-First Century*, 2014) ont une vision du *care* qui relève principalement des soins matériels.

Le premier chapitre de mon mémoire analyse le *Journal*⁴ à partir des théories sociologiques de l'amour (principalement l'ouvrage *Love: A Question for Feminism in the Twenty-First Century* sur le *emotional labor*, le *care* et la division sexuelle des rôles dans l'amour (A. Jónasdóttir et A. Ferguson, 2014)) et des critiques et analyses des discours sur l'amour de Simone de Beauvoir (1949) et bell hooks (2001, 2002), sans oublier la notion d'aliénation des femmes élaborée par Sandra Lee Bartky (1990). Lire le *Journal* en examinant le récit amoureux avec ces théories féministes issues de la sociologie donne à voir une vision plutôt négative du *care*, laquelle vient illuminer l'aliénation que ressent Uguay dans ses relations amoureuses. Cette perspective critique expose les mécanismes autant psychologiques (dépendance affective et dévalorisation) que culturels (apprentissage de l'amour en fonction des rôles sexuels) intériorisés par la diariste, lesquels la maintiennent dans son expérience aliénante de l'amour, ainsi que les rapports de pouvoir existant dans ses relations amoureuses avec les hommes, constituées principalement de celles qu'elle entretient avec Paul, son médecin, et avec son compagnon de vie, Stéphan. Les théories féministes mobilisées ici questionnent donc les rapports de pouvoir qui prennent place dans la dynamique relationnelle entre Uguay et Paul, cet homme qui l'accompagne dans sa maladie et dans l'amputation de sa jambe en tant que médecin, mais qui est également un amant dont elle est passionnément amoureuse, bien qu'il soit plus âgé et marié. L'intérêt d'interroger ce récit amoureux est, certes, de critiquer les dynamiques de pouvoir dans les rapports intimes hétérosexuels, mais il s'agit, plus largement, d'interroger le lien entre l'identité et l'amour chez Marie Uguay. L'écriture diaristique de cette jeune auteure montre une femme qui ressent l'amour comme perte de soi, comme piège lié à la féminité socialement imposée.

⁴ Étant donné que l'œuvre à l'étude, dans le présent mémoire, est celle d'une femme blanche occidentale et bourgeoise, je n'aurai pas recours aux théories du *care* qui misent sur l'intersectionnalité et la division racisée/racialisée du *care* dont parle Elsa Dorlin dans son article « *Dark care : de la servitude à la sollicitude* » (2006) ou Joan Tronto dans *Moral Boundaries* (1993). Tout de même, il y a lieu de mentionner que mon travail comporte ses limites sur la question de l'intersectionnalité dans le *care*. Il existe d'ailleurs toute une littérature anti-raciste sur cet enjeu féministe. De plus, l'amour abordé ici prend la forme hétérosexuelle, car c'est la réalité de la diariste. Je délaisse donc les formes réelles d'amour entre personnes de même sexe et l'ensemble de la communauté LGBTQ+.

Le second chapitre présente des théories tout autant féministes, mais issues d'une approche plus philosophique. C'est principalement l'éthique du *care* qui alimente la lecture de ce deuxième volet du mémoire. Mon cadre théorique de l'éthique du *care* est avant tout constitué des ouvrages suivants : *Qu'est-ce que le care ?* de Pascale Molinier, Sandra Laugier et Patricia Paperman (2009), *L'éthique du care* de Fabienne Brugère (2011), *Imagining Care: Responsibility, Dependency, and Canadian Literature* de Amelia DeFalco (2016) ainsi que les articles « Poétiques et imaginaires du *care* », numéro de *temps zéro* (2018) dirigé par Maïté Snauwaert et Dominique Héту, et « Les ressources du récit chez Carol Gilligan et Paul Ricoeur : peut-on penser une littérature *care*? » de Majolaine Deschênes (2015), qui élaborent cette éthique dans le contexte de la littérature, comme j'entends le faire. Ces théories nous invitent à réfléchir au lien social et à la communauté, en ce qu'elles reconnaissent l'interdépendance et la vulnérabilité comme des conditions humaines, mais également parce qu'elles se revendiquent du féminisme. L'intérêt se situe justement dans l'importance de ces activités et comportements qui sont nécessaires au « déploiement d'un lien social voué à la connexion entre les sujets » (Brugère, 2011, 26). Inspirées par Joan Tronto, pionnière des théories du *care*, ces théories visent à penser le *care* comme tout type « d'activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre "monde" » (Tronto, 2009, 145). Par ailleurs, la force théorique de cette éthique du *care* est également attribuable au pouvoir transformateur qu'elle prodigue, pouvoir d'accorder la parole aux sujets, en validant des vécus se basant sur une organisation de relations d'interdépendance (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 166). Ce pouvoir transformateur naît également de la littérature lorsqu'on tente de lire les voix de celles qui racontent leurs expériences du *care*, un peu comme le suggère Fabienne Brugère ici :

L'éthique du *care* sert à faire revenir vers le lien social et politique les individus les plus vulnérables et à penser ainsi l'impensé du libéralisme politique. Dans ce dispositif, les femmes deviennent les actrices principales de ce nouveau récit, et avec elles tous ceux qui œuvrent pour maintenir les autres dans la vie, d'une manière ou d'une autre, le *care* étant bien cette activité qui maintient, répare, protège et aide au développement individuel ou collectif. (Brugère, 2011, 32)

Par ailleurs, en m'inspirant de la poétique du *care*, inspirée des théories du *care* et assez nouvellement appliquée à la littérature, j'essaie de mettre à jour la texture du *Journal*, en

décortiquant les plus petits motifs qui le constituent. En fait, cette méthodologie de lecture fait du *care* « un outil permettant de rendre compte d'un ethos occidental attaché depuis quelques années à reconsidérer les formes humaines de la fragilité et de la vulnérabilité, les vies minorisées ou inquiétées » (Snauwaert et Hétu, 2018, paragraphe 13). Dès lors, illuminer ma lecture du journal intime de Marie Uguay avec ces théories amène à poser un regard neuf sur l'écriture des femmes. Cette méthode de lecture donne à voir la vulnérabilité et la relationnalité que vit la diariste, facteurs qui déterminent son expérience amoureuse comme créatrice et façonnent sa sensibilité politique et poétique. Je puiserai également du côté de Marjolaine Deschênes qui, dans son propre langage, élabore des critères d'une littérature *care*, et mettrai en relation les critères très similaires de la littérature *care* et de la poétique du *care* (Snauwaert et Hétu, 2018). L'objectif étant de discuter de l'œuvre de Marie Uguay avec l'éthique du *care*, ces deux manières d'appliquer le *care* à la littérature seront pensées en complémentarité. Enfin, la notion d'ambivalence, théorisée par Nathalie Heinich, m'amènera à décortiquer les paradoxes intrinsèques au récit de la voix que fait entendre le *Journal*, car l'ambivalence constitue moins une embûche qu'un motif du *Journal*. Par cette analyse littéraire, le *Journal* prend alors plusieurs visages : celui d'un journal intime, celui d'une proposition philosophique, celui d'un long poème, celui d'un journal de création. Si les études du *care* permettent de lire le *Journal* de Marie Uguay sous un nouveau regard féministe, cette œuvre littéraire a aussi le pouvoir d'enrichir notre compréhension du *care* (Defalco, 2016, 8).

CHAPITRE I

ENTRE ALIÉNATION ET ÉMANCIPATION : LA QUÊTE AMOUREUSE COMME QUÊTE IDENTITAIRE

I could hold my nose, close my eyes, and jump blindly into the waters of some man's insides, submerging my-self until his purpose becomes my purpose, his life, my life, and so on. One fine day I would float to the surface, quite drowned, and supremely happy with my newfound selfless-self [...] I will not make what is inevitable easier for my-self by the blinding ignorance-is-bliss « losing-and-finding » theory. Oh, no ! I will go, eyes open, into my torture, and remain fully cognizant, unwinking, while they cut and stich and lop off my cherished malignant organs.

Sylvia Plath, *The Unabridged Journals of Sylvia Plath*, 99-100

1.1 Pour une sociologie féministe de l'amour

L'amour, pour Marie Uguay, est inséparable de l'aliénation. Pour éclairer ma lecture de cet aspect du *Journal*, je puiserai dans la théorie féministe consacrée à l'amour et ses relations avec la domination masculine, principalement dans les théories de la déconstruction de l'amour effectuée par la sociologie féministe et réunies dans *Love: A Question for Feminism in the Twenty-First Century* et dans la pensée de bell hooks⁵, qui s'intéresse à la quête amoureuse comme quête identitaire.

En réfléchissant sur les liens entre les sphères privée et publique, les théories féministes ont sorti les questions de l'amour, de la solidarité et du *care* du nid familial, c'est-à-dire d'un cadre strictement intime. Dans cette foulée, mon travail s'inscrit dans une lignée féministe matérialiste et cherche à dévoiler le politique dans le privé (Hanisch, 1970). Après avoir posé quelques bases théoriques sur l'amour investi du politique à partir des ouvrages *Le Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir, *Love: A Question for Feminism in the Twenty-First Century*, *Communion: The Female Search For Love* (bell hooks, 2003) ainsi que *Femininity and*

⁵ L'auteure féministe bell hooks écrit son nom sans majuscule.

Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression (Sandra Lee Bartky, 1990), je serai en mesure de lire le *Journal d'Uguay* (2005) à la lumière des axes suivants : la quête amoureuse comme quête identitaire (Simone de Beauvoir, bell hooks), l'amour et le *care* en tant que travail divisé sexuellement (A. Jónasdóttir, A. Ferguson) et finalement, l'aliénation dans l'amour (Sandra Lee Bartky). Le présent chapitre analysera la manière dont l'écriture du journal intime d'Uguay dénonce cette expérience de désubjectivation qu'est l'aliénation amoureuse.

Lorsque l'on parle d'amour ou de pratiques amoureuses, une lecture féministe revient sans cesse sur les rapports sociaux de sexe sous-jacents, qui sont aussi des rapports de pouvoir. La difficulté d'un tel travail réside dans le fait que l'amour a tendance à être préservé de discours politiques (Jónasdóttir et Ferguson, 2014, 15), à être considéré comme pur et désintéressé, pour garder la magie qui l'entoure, mais sans doute aussi pour mieux masquer ces rapports de pouvoir, dissimulés et privilégiant les hommes. La réflexion féministe sur laquelle je m'appuie décortique l'amour dans ses implications politiques afin de débusquer les pratiques et discours aliénants banalisés, dont la division sexuelle des rôles dans l'amour (Simone de Beauvoir, Lynne Layton), la dépense d'énergie inutile (Nancy Huston), les mythes de l'amour passionnel ou encore la quête amoureuse comme quête identitaire féminine (Simone de Beauvoir, bell hooks), des piliers de l'oppression des femmes dans l'amour hétérosexuel. Dans ce chapitre, le journal d'Uguay sera lu comme un témoignage de désubjectivation et comme le lieu d'une prise de conscience de l'aliénation des femmes dans l'amour.

1.1.1 L'amour romantique, ce paradigme sociétal

L'amour a un ancrage historique, politique et culturel : il est sujet à des discours et des pratiques qui changent au fil des époques et des cultures (Noizet, 1995, 8). S'inscrivant dans des discours normatifs et des rapports de pouvoir, l'amour ne peut pas être compris comme éternel et universel. Dans ce chapitre, c'est à l'amour romantique que je m'intéresse. Sans situer les origines historiques de la passion, Denis de Rougemont, spécialiste de la question de l'amour, présente un portrait de l'amour très détaillé, à partir du constat suivant : l'amour romantique se distingue du mariage. En fait, Rougemont, dans *L'amour et l'Occident*,

explique que « la passion et le mariage sont par essence incompatibles. Leurs origines et leur finalité s'excluent » (Rougemont, 1972, 300). Le mariage implique des contraintes économiques, culturelles, sociales et même religieuses qui sont distinctes de la question des sentiments amoureux. L'amour romantique, que Rougemont situe près de l'*éros* des Grecs, est quelque chose de bien plus exaltant, mais qui ne se conclut que dans la souffrance (Rougemont, 1972, 15). De cette vision de l'amour occidental naissent quantité d'oeuvres littéraires et de mythes. Toutefois, avec l'avènement de la modernité, l'amour entre en jeu dans le mariage et devient sujet à la quête du bonheur.

1.1.1.1 L'amour romantique n'est pas naturel

Porté par le désir individuel, l'amour romantique s'impose dans le mariage; il devient une injonction qui codifie les pratiques l'imaginaire collectif de l'amour (Rougemont, 1972, 302). Selon la théoricienne féministe bell hooks, qui propose une lecture féministe des phénomènes décortiqués par Denis de Rougemont, c'est toutefois la maternité, comme discours et pratique traversés par les rapports de pouvoir, qui constitue l'élément clef de la mise en place de cette nouvelle injonction à l'amour romantique. La maternité, celle des femmes bourgeoises en tout cas, est le lieu principal du *care*, du « prendre soin », de la féminité. Les qualités et compétences développées par les mères (au foyer) sont rapidement devenues des vertus de féminité, auxquelles on rattachait l'amour (hooks, 2002, 76-77). Ainsi, l'indistinction entre *care* (« prendre soin ») et amour, ou féminité et maternité, s'est enracinée encore plus solidement (hooks, 2002, 76-77).

Par ailleurs, si les femmes sont vues comme les gardiennes de l'amour, ce n'est pas dû à leur nature (de Beauvoir, 1949, 377). En effet, aucune aptitude naturelle ne les rend plus aptes à l'amour (hooks, 2002, 75). Simone de Beauvoir, dans *Le Deuxième Sexe*, affirme déjà que « [l]e mot 'amour' n'a pas du tout le même sens pour l'un et l'autre sexe et c'est là une source de graves malentendus qui les séparent. [...] [L]'amour n'est dans la vie de l'homme qu'une occupation, tandis qu'il est la vie même de la femme » (de Beauvoir, 1949, 376). En fait, selon Beauvoir, l'importance relative de l'amour pour les femmes et pour les hommes ne relève pas d'une loi de la nature, mais plutôt de ce que la philosophe déclare être « la

différence de leur situation qui se reflète dans la conception que l'homme et la femme se font de l'amour » (de Beauvoir, 1949, 377). Cette conception établit une distribution des rôles sexuels en fonction du sens que donnent les femmes et les hommes à l'amour – j'y reviendrai plus loin. De l'observation beauvoirienne, on peut déjà conclure que le lien entre l'amour et les femmes est socialement construit.

L'amour romantique n'est donc ni universel ni naturel ; il s'inscrit dans un système de pratiques et de discours, patriarcaux comme l'ensemble de la société dans laquelle ils prennent place. Selon Stevi Jackson, coauteure de *Love: A Question for Feminism in the Twenty-First Century*, le sens de l'amour ne s'oriente pas uniquement à partir des conceptions subjectives et des expériences personnelles qu'on en fait. Jackson soutient que les significations de l'amour sont élaborées à travers des pratiques, des discours et des représentations amoureuses elles-mêmes construites, à la fois à partir d'idéologies spécifiques et de pratiques qui se renouvellent ou se cristallisent dans les interactions quotidiennes (Jackson, 2014, 36). Se reproduisant dans les pratiques et discours sociaux, l'amour se forme à l'extérieur du sujet amoureux, et ne se limite pas à une émotivité intime, soustraite aux conflits sociaux et aux rapports de pouvoir.

1.1.2.1 Les représentations romantiques de l'amour dans la culture

Jackson explique également que pour comprendre la complexité de l'amour, il faut cesser d'y voir une émotion éternelle et universelle, indépendante d'une culture et d'un contexte social donnés (Jackson, 2014, 35). L'amour romantique, notion occidentale et moderne, tel que mentionné plus tôt, est plutôt un « sujet régulé par des contraintes extérieures » (Jackson, 2014, 36) dont il importe de reconnaître l'ancrage social, économique et historique (Dayan-Herzbrun, 1982, 123). Il est traversé de paradigmes extérieurs à l'individu qui viennent normaliser, par des méthodes formelles ou des mécanismes informels, aussi bien le sens de l'amour que ses pratiques, déterminant ainsi qui il est légitime d'aimer et de quelles manières (Jackson, 2014, 36). Les représentations culturelles telles que les romans, les films et l'imaginaire du Prince charmant (Dayan-Herzbrun, 1982, 120) agissent à titre de procédés

qui maintiennent la conception patriarcale de l'amour romantique. D'autres moyens sont moins visibles, mais persistants : pensons à la culture populaire qui se réfère à l'hétéronormativité, dont font partie les revues féminines et les émissions télévisuelles ayant pour but la rencontre amoureuse, sans oublier le mariage hétérosexuel, qui contribue à perpétuer une conception figée, et par le fait même aliénante, de l'amour.

1.1.2 La quête identitaire féminine à travers la quête amoureuse

1.1.2.1 L'amour maternel dans l'apprentissage de la féminité

Tel que le mentionne Adrienne Rich, qui s'est attaquée à la contrainte à l'hétérosexualité, l'idéalisation de l'amour hétérosexuel et du mariage est un puissant moyen de « contrôle des consciences » : elle sert à imposer l'hétérosexualité et donc à assurer le maintien du pouvoir masculin (Rich, 2010, 71). Outre le mariage, les représentations des identités sexuelles de la féminité contribuent tout autant à la mise en place de la culture sexiste et patriarcale, car elles reproduisent une hiérarchie des genres plaçant les femmes dans l'infériorité par rapport aux hommes (Löwy, 2006, 47). Ilana Löwy dit à ce sujet que

[d]e nombreuses femmes considèrent leur identité féminine comme une source de satisfaction profonde. Elles sont fières de leur capacité à combiner les qualités de mère, exemplaire et/ou de femme séduisante (de préférence les deux à la fois) avec un travail professionnel et un engagement dans la cité. Mais tout se passe comme si elles ne remarquaient pas que la monopolisation des tâches relevant du *care* par un seul sexe et la dissymétrie des « obligations de beauté » laisse à l'autre le loisir de jouir en toute tranquillité d'une situation privilégiée. (Löwy, 2006, 44)

Cette théoricienne féministe n'est pas la seule à s'intéresser à la construction de la féminité pour en dégager les mécanismes patriarcaux. Pour Fabienne Brugère, la construction de la féminité fait partie intégrante de la socialisation, qui se définit souvent par l'attachement, principalement dans l'amour et dans la maternité (Brugère, 2006, 129) :

Les petites filles reproduisent le « maternage » de leurs mères. Elles élaborent un soi primaire empathique qui les prépare à faire l'expérience des besoins et des sentiments des autres. D'autre part, la masculinité est caractérisée par la séparation ou l'individu. Les garçons ont à réaliser une injonction sociale : montrer un ego différencié. Le genre féminin est menacé par la séparation, le manque de connexions affectives dans l'établissement du soi. Le genre masculin fait écho au maternage de la mère. Cette puissance de l'attachement, qui s'exprime dans le partage des genres, aboutit à des dissymétries et des différences importantes dans les expériences relationnelles des filles et des garçons (Brugère, 2006, 129).

Brugère nomme ici différents mécanismes psychologiques qui sont en fait d'envergure sociale : l'empathie, l'écoute, l'attention aux autres sont des qualités assignées aux filles. Toutefois, pour le garçon, s'il apparaît sans qualité dans la formulation de Brugère, c'est qu'on lui demande simplement de se consacrer à *être* pour lui-même. Ces prescriptions participent à la hiérarchisation des genres, car elles établissent que les filles développeraient la compétence de s'occuper des autres, notamment des garçons, telle une mère qui prend soin de son enfant. Pour Brugère, cette répartition est questionnable, car elle creuse la différenciation des expériences entre les filles et les garçons en privant les premières de leur autonomie et en les vouant au service des autres.

1.2.2.2 L'apprentissage de l'amour au féminin

Les expériences relationnelles des femmes et des hommes se distinguant, l'amour n'implique pas la même chose pour un sexe comme pour l'autre. Simone de Beauvoir a fait un travail capital en ce qui concerne la place accordée à l'amour dans l'identité des femmes. Elle explique que les femmes sont socialisées pour l'amour, dans la quête amoureuse, de telle manière que « [l']amour chez la femme est une suprême tentative pour surmonter en l'assumant la dépendance à laquelle elle est condamnée » (de Beauvoir, 1949, 414). Pour Beauvoir, les femmes ont, en quelque sorte, recours à l'amour pour se pourvoir de la souveraineté à laquelle accèdent les hommes et à laquelle elles-mêmes espèrent accéder, une fois unies à un être souverain (de Beauvoir, 1949, 377) :

Elle a cherché d'abord dans l'amour une confirmation de ce qu'elle était, de son passé, de son personnage; mais elle y engage aussi son avenir : pour le justifier, elle le destine à celui qui détient toutes les valeurs; c'est ainsi qu'elle se délivre de sa transcendance : elle la subordonne à celle de l'autre essentiel dont elle se fait la vassale et l'esclave. C'est afin de se trouver, de se sauver qu'elle a commencé par se perdre en lui : le fait est que peu à peu, elle s'y perd; toute la réalité est en l'autre. (de Beauvoir, 1949, 389)

L'extrait précédent montre la logique indicible et invisible qui fait que les femmes se donnent plus que les hommes dans l'amour. Ce n'est ni par « nature » ni sans intérêt personnel qu'elles se dévouent à l'amour. Elles cherchent à donner une agentivité, un sens à leur existence. Or, pour Beauvoir, cela mène à leur perte; le sens d'une vie ne peut résider en celle d'une autre.

Plus de 50 ans après Simone de Beauvoir, avec son ouvrage *Communion: The Female Search for Love*, bell hooks questionne le rapport à l'amour chez les femmes. À son tour, elle se penche sur ce qui amène « les femmes, dans cette culture patriarcale, à trouver leur valeur, leur identité dans la quête amoureuse⁶ » (hooks, 2002, xiii). D'après cette féministe, les femmes apprennent très tôt à chercher leur valeur profonde à l'extérieur d'elles-mêmes, cherchant à s'aimer à travers le regard de l'autre. Pour elles, l'amour implique donc, en plus d'un « faire », une mise en place de soi, un « être » dans une forme de passivité, prête à recevoir l'amour de l'homme (de Beauvoir, 1949, 389). bell hooks ajoute que, puisque l'amour est devenu un travail effectué par les femmes, celles-ci ont tenté de le revendiquer en tant que spécialisation (hooks, 2002, 75). Les femmes intériorisent l'amour avec des idées préconçues dictées par la société qui leur laisse croire qu'elles possèdent bien plus la connaissance de l'amour que les hommes. Les femmes apprennent ainsi à s'identifier à la quête amoureuse qui, dans le contexte du patriarcat, risque de les mener vers un amour empoisonné et une perte de soi (hooks, 2002, xiii). Or, le danger de se perdre en se cherchant à travers le regard de l'autre n'est jamais énoncé dans les discours qui lient féminité et dévouement amoureux.

L'intérêt spécifique que portent les femmes à l'amour est dû à ce que hooks nomme un « apprentissage de l'enchantement de l'amour » (hooks, 2002, 75) dirigé envers les jeunes

⁶ Ma traduction.

filles. Il peut s'agir d'un apprentissage des qualités nommées par Fabienne Brugère, énoncées plus haut, soit l'écoute, l'attention, le souci de l'autre, qui découlent souvent des jeux dits pour fillettes (jouer à la poupée, à la maman, à la maison, etc.). L'enchantement de l'amour s'inscrit dans l'importance qu'accordent les jeunes filles à leur apparence et à leurs actions dans le but de plaire aux garçons. Cet appareillage permet à l'amour hétérosexuel de se maintenir en place dans le discours social et dans les pratiques culturelles (hooks, 2002, 75). L'apprentissage de l'amour, dans le contexte de l'hétérosexualité, crée un décalage immense entre les identités sexuelles, car il opère l'amour dans des scripts spécifiques (Jackson, 2014, 37) attribués aux hommes et aux femmes, impliquant une division sexuelle des rôles. Ainsi, l'amour prend la forme d'un théâtre où la distribution des qualités et des caractéristiques est prédéfinie : les règles de séduction sont orchestrées, l'autonomie et l'agentivité sont attribuées aux hommes et la passivité ainsi que la dépendance affective deviennent le script des femmes (Jackson, 2014, 43).

Dans son article « Sentiment amoureux et travail des femmes » (Dayan-Herzbrun, 1982), Sonia Dayan-Herzbrun suggère que dans l'amour hétérosexuel, il y a une non-symétrie des sentiments amoureux, et que cette dissymétrie fait entrer en jeu l'abnégation des femmes, et par le fait même, un rapport de pouvoir :

Les conditions dans lesquelles la plupart des femmes ont été élevées depuis leurs plus tendres enfances, les discours qu'elles entendent ou qu'elles lisent, les images qu'elles voient, font qu'elles attendent qui les aimera (Le Grand Amour, le Prince charmant), que cette attente rythme leur vie, et que de l'amour de cet homme miraculeux, elles attendent toujours leur identité, identité de personne et identité de femme. En retour, et pour mériter cet amour qui leur donne existence, elles font don d'elles-mêmes, dans l'abnégation, le dévouement, et parfois la douleur. Le comportement amoureux des hommes ne correspond à aucun de ces traits. (Dayan-Herzbrun, 1982, 120-121)

Cette sociologue n'est pas la seule à constater la dépendance relationnelle qui prend place dans l'amour hétérosexuel. Plusieurs théoriciennes féministes semblent faire le même constat : si la construction de la féminité porte atteinte aux femmes (Löwy, 2006, 120), c'est parce que la féminité fonctionne dans une relationnalité, dans un rapport à l'autre (de Beauvoir, 1949, 388) qui, en quelque sorte, mène à l'oubli de soi-même. Cela expliquerait

que c'est par besoin de se sentir vivantes que les femmes cherchent le regard de l'autre, en particulier de l'homme, société patriarcale et hétéronormative obligent (Layton, 2009, 111). Pour Beauvoir, hooks, Dayan-Herzbrun et Layton, l'amour hétérosexuel est synonyme de dépendance affective pour les femmes dès lors que le rapport à l'autre institué dans le rôle de l'amoureuse n'est pas le même chez l'homme. Un rapport inégal se construit dans les profondeurs de l'amour, où « le rêve d'anéantissement est en vérité une avide volonté d'être » (de Beauvoir, 1949, 382); « la femme en se livrant tout entière à l'idole espère qu'il va lui donner tout à la fois la possession d'elle-même et celle de l'univers qui se résume en lui » (de Beauvoir, 1949, 382).

D'une certaine manière, cette vision de l'amour porte à croire que les personnes qui savent prendre soin des autres sont probablement plus aptes que les autres à apprendre l'art de l'amour (hooks, 2002, 85). Toutefois, même si les femmes développent rapidement des compétences à l'amour, bien plus que les hommes, elles ne savent pas plus comment aimer, affirme bell hooks, car elles apprennent à « prendre soin » des autres, au détriment de leur propre agentivité (hooks, 2002, 85). En fait, non seulement elles se perdent à travers cette dépendance affective qui n'implique pas une réciprocité de la part de leurs partenaires, mais ce genre de discours participe de manière distinctive à masquer les rapports de pouvoir entourant l'amour (hooks, 2002, 84). Sonia Dayan-Herzbrun remarque justement que :

[la] dissymétrie par rapport au sentiment amoureux est difficilement reconnue. Sans doute parce que les hommes ont eu le privilège du discours amoureux, comme de tout discours, et que ce discours amoureux où la femme est d'abord objet, même si c'est objet de passion, ne tient pas compte de cette dissymétrie qui, dans un premier temps, servirait plutôt les intérêts des hommes. (Dayan-Herzbrun, 1982, 121)

En effet, ce type de relation de pouvoir existe toujours et ce, en partie, parce qu'on rationalise le discours amoureux d'un écrivain, alors qu'on délégitime plus facilement celui d'une femme, en la qualifiant de mélodramatique ou d'irrationnelle par exemple (hooks, 2001, xxvi). Ce faisant, on dévalorise l'émotivité et les réalités affectives des femmes dans lesquelles s'inscrit leur expérience de l'amour (hooks, 2002, 77). Alors que les hommes ont besoin d'intimité et que les femmes désirent l'autonomie, l'amour hétéronormatif encourage un apprentissage sexiste où le mythe du sacrifice de soi pour l'autre (celui d'une femme pour

un homme) agit à titre de croyance populaire (hooks, 2002, xiii). Ce qu'il reste comme discours sur l'amour s'apparente à la croyance qu'il va de soi que l'amour implique à la fois le sacrifice de soi et le *care*, d'une femme à un homme (hooks, 2002, 77). Or, les soins ne sont qu'un seul élément de l'amour.

1.1.3 Lorsque l'amour est le travail des femmes : lire l'amour hétérosexuel dans une perspective féministe matérialiste

Un glissement s'est opéré entre le prendre soin, le travail du *care* et l'amour (hooks, 2002, 85). Pourtant, tel que l'ont montré les sociologues féministes, le *care* n'est qu'un aspect de l'amour, et qui plus est, l'amour n'est pas le seul contexte du travail du *care* (Jackson, 2014, 87). Le *care* est aussi présent hors de l'amour, par exemple dans les professions traditionnellement assignées aux femmes : infirmières, enseignantes, secrétaires, etc. Inversement, l'amour est traversé par des mythes et des pratiques qui ne sont pas toujours orientées vers le *care* : par exemple, l'idée que l'amour vient naturellement aux femmes ou encore que, dans un couple, l'écoute et la communication ne sont pas requises pour l'homme comme elles le sont pour la femme. L'amour prend place autour d'un travail du *care*, un partage des tâches et des rôles sexuels. C'est que la quête de l'amour, tout comme le travail du *care* – pourtant nécessaire à toutes et tous –, est socialement dévalorisée (hooks, 2002, 140).

1.1.3.1 La division sexuelle du *care*

Dans le recueil codirigé par Jónasdóttir et Ferguson, l'amour est situé dans son ancrage politique. En faisant appel à la sociologie, les auteures dévoilent les mécanismes centraux de l'amour hétérosexuel. Pour certaines théoriciennes, telles Anna Jónasdóttir et Valery Bryson, l'amour hétérosexuel constitue l'un des lieux les plus féconds pour la reproduction de l'oppression des femmes (Bryson, 2014, 113), parce qu'il est inséparable des relations de

pouvoir entre hommes et femmes, qui impliquent autant la sphère privée que la vie publique (Jónasdóttir et Ferguson, 2014, 2-3). À ce sujet, Kathleen Lynch, autre auteure de l'ouvrage collectif, dit ceci :

The relational realities of nurturing constitute a discrete site of social practice within and through which inequalities are created. [...] The affective worlds of love, care and solidarity are therefore sites of political import that need to be examined in their own right while recognizing their inter-relatedness with economic, political and cultural systems (Baker et al. 2009). (Lynch, 2014, 173)

Si le *care* promet un réseau d'énergies et d'affects qui se redistribuent à la collectivité, la division sexuelle qui l'imprègne fait des hommes les grands bénéficiaires de ce réseau : les femmes s'occupent des enfants, des personnes âgées ou malades et des hommes, sans réciprocité dans le *care*. En d'autres mots, l'assignation du *care* aux femmes constitue l'une des conditions *sine qua non* du maintien du patriarcat et du capitalisme (notamment, mais pas exclusivement, à travers le travail « gratuit » des femmes) (Jónasdóttir et Ferguson, 2014, 5-6). Lynch écrit aussi que le *care* n'est pas perçu comme un travail ou une charge et encore moins en tant qu'un ensemble d'activités assignées aux femmes :

In the doing of care work, these affective relations are [...] highly gendered, and often deeply unjust to women [...], it also arises when affective inequalities in the doing and receiving of love, care and solidarity are not framed as core problems for egalitarian theory in the first instance (Lynch, 2014, 176).

Sous cet angle sociologique et féministe, bien qu'il soit présent dans l'amour, le *care* n'implique pas uniquement un geste issu de l'amour ou du don spontané⁷. L'amour perpétue l'oppression de sexe en imposant aux femmes un travail inscrit dans un appareillage social qui leur assigne maintes tâches invisibilisées, de la prise en charge émotionnelle, matérielle et physique à la disponibilité mentale, matérielle ou affective.

⁷ Sur la question de la circulation du don dans l'amour, voir l'ouvrage de Michel Bozon, *Pratique de l'amour. Le plaisir et l'inquiétude*, Paris, Payot, 2016.

1.1.3.2 À propos du *love labor*

Le *care* qui est mobilisé pour le présent travail relève du contexte amoureux, soit de ce que Kathleen Lynch nomme le *love labor*. En fait, Lynch distingue ce type de *care* du *general care work*, qui comprend un soin effectué de manière sporadique sans trop d'engagements ni d'implications émotionnelles (Lynch, 2014, 181), et des autres relations de *care* situées dans l'engagement politique, tel que le bénévolat et issues d'une solidarité (Lynch, 2014, 181). Elle explique que le *love labor* a lieu dans le contexte des « intimate relations where there is strong attachment, interdependence, depth of engagement and intensity » (Lynch, 2014, 181). Ainsi la distinction entre ces différentes relations de *care* ne s'établit pas en fonction de la nature des soins donnés. On les différencie plutôt par le degré de l'engagement émotif et la disponibilité mentale et matérielle qu'elles exigent chez la *caregiver* (Lynch, 2014, 181). Par ailleurs, pour Valery Bryson, parfois le soin est proposé en tant que travail effectué comme un paiement dans un rapport amoureux, mais d'autres fois, il est effectué par sentiment d'obligation qu'une personne ressent à l'égard des compétences et qualités socialement assignées aux femmes (l'écoute, l'attention, l'empathie, la gestion des horaires de la famille, les tâches domestiques, etc.) (Bryson, 2014, 117). Du coup, l'amour implique un investissement dans la relation, qui se comprend comme du *love labor* : « Maintaining love and care relations involves work that is often pleasurable but also burdensome » (Bryson, 2014, 116-117); ce travail comporte des aspects moraux, émotifs, physiques et cognitifs (Bryson, 2014, 116-117). Malgré certaines divergences d'approche et de terminologie, les auteures de cet ouvrage partagent une base matérialiste (Jónasdóttir et Ferguson, 2014, 5) et théorisent l'hétérosexualité comme un échange inégal et exploiteur, qui se nomme tantôt « *love power* » (Jónasdóttir et Ferguson, 2014, 4), tantôt « *sex/affective energy* » (Ferguson, 2014, 250). Ce qui est désigné par là, c'est un travail émotif, relationnel, psychologique et moral autant que matériel, invisibilisé : un travail effectué le plus souvent sans reconnaissance ni réciprocité. Ce type de travail implique un investissement affectif qui est très souvent considéré comme normal dans une relation affective (Lynch, 2014, 177). L'écoute, l'encouragement, la sollicitude sont toutes des activités relevant d'un « prendre soin » dirigé vers une personne ou une relation et attendues des femmes.

En général, dit Valerie Bryson, l'amour s'organise en fonction des avantages des hommes et il agit comme un lieu important de maintien des inégalités économiques, politiques et sociales entre les hommes et les femmes (Bryson, 2014, 114). Aborder l'amour sous l'angle du féminisme matérialiste permet alors de comprendre comment les hommes s'approprient les ressources sexuelles (matérielles et psychologiques) des femmes, plus spécifiquement leurs capacités de *care* et d'amour (prendre soin, porter attention, etc.), lesquelles constituent la base du privilège des hommes occidentaux (Bryson, 2014, 114). Bryson réitère les propos soutenus par Jónasdóttir qui écrit que :

as the capitalist extracts surplus value from the workforce, so men appropriate women's « love power » in unequal exchanges of care and pleasure in all spheres of public as well as private life. The appropriation is supported by social norms that assume that men are entitled to take women's love and care without reciprocation, and means that « If capital is accumulated alienated labor, male authority is accumulated alienated love » (1994 :26). (Bryson, 2014, 114)

Dans les relations affectives et amoureuses se mettent en place des activités de *care* qui sont tenues dans le silence et prises pour acquies dans le système capitaliste et patriarcale. L'amour hétérosexuel se met en place dans l'absence de réciprocité, qui est prescrite par les normes sociales : Les mécanismes de l'amour entre les hommes et les femmes sont organisés de manière à assumer que les hommes sont les bénéficiaires de l'amour des femmes et du travail qui l'entoure. Le lien de proximité qu'ont les femmes avec l'amour leur provient donc de pistes apprises et des valeurs inculquées. Puisque l'amour s'ancre dans des pratiques et des relations, il prend forme autant dans le récit identitaire de la féminité qu'on accole aux femmes – et qui fait d'elles qui doivent et qui savent prendre soin des besoins émotionnels des hommes – que dans le soin, comme travail sexué (le *care*) qui matérialise l'amour. C'est ce que suggèrent les coauteures de l'ouvrage *Love: A Question for Feminism in the Twenty-First Century* :

[T]here is a "perfect" articulation between the dominant social system and the alienated formation of many women's internal worlds. That is, the need to be loved by men is created in women as an absolutely necessary element in constructing their identity as those who take care of men's emotional needs. (M. Medina-Doménech, Luz Esteban-Galarza et Tavora-Rivero, 2014, 163)

Les femmes sont tenues de faire un travail invisibilisé, nécessaire à la société sans être reconnu comme tel ajoutent Molinier, Laugier et Paperman (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 12). Tant que le système patriarcal restera en place, ni les femmes ni les hommes ne parviendront à aimer sans perpétuer des rapports de pouvoir qui les rendent incapables d'aimer dans des termes pleinement égalitaires et humains (hooks, 2002, 88), soit en faisant de l'amour « une combinaison de *care*, d'engagements, de savoirs, de responsabilités, de respect et de confiance » (hooks, 2002, 88).

1.1.4 L'aliénation amoureuse, une expérience connue des femmes

Voilà que l'identification à l'autre, implicite dans la quête amoureuse des femmes, entraîne leur quasi-dissolution en tant que personnes autonomes. Cette aliénation peut se comprendre sous différents angles, mais la définition que propose la théoricienne féministe Sandra Lee Bartky me semble la plus pertinente pour rendre compte de l'état mental des femmes face à l'ensemble des injonctions que nous venons de voir. Pour cette théoricienne, l'oppression psychologique des femmes est chose fréquente, mais reste souvent négligée par les théories politiques, car elle est moins visible que l'oppression physique et économique qu'elles subissent (Bartky, 1990, 22) :

To be psychologically oppressed is to be weighed down in your mind ; it is to have a harsh dominion exercised over your self-esteem. The psychologically oppressed become their own oppressors ; they come to exercise harsh dominion over their own self-esteem. Differently put, psychological oppression can be regarded as the « internalization of intimations of inferiority ». Like economic oppression, psychological oppression is institutionalized and systematic; it serves to make the work of domination easier by breaking the spirit of the dominated by rendering them incapable of understanding the nature of those agencies responsible for their subjugation. This allows those who benefit from the established order of things to maintain their ascendancy with more appearance of legitimacy and with less recourse to overt acts of violence than they might otherwise require. (Bartky, 1990, 23)

Selon Bartky, l'oppression psychologique est déshumanisante et dépersonnalisante (Bartky, 1990, 30). Bartky rattache même l'aliénation psychologique élaborée par Frantz Fanon (que Fanon a d'abord nommée « aliénation psychique ») à la conception marxienne de l'aliénation. Dans son ouvrage *Feminity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, elle trace un parallèle entre l'aliénation du travailleur sous le capitalisme et l'aliénation psychologique des femmes :

In many ways, psychic alienation and the alienation of labor are profoundly alike. Both involve a splitting off of human functions from the human person, a forbidding of activities thought to be essential to a fully human existence. Both subject the individual to fragmentation and impoverishment. Alienation is not a condition into which someone might stumble by accident; it has come both to the victim of psychological oppression and to the alienated worker from without, as a usurpation by someone else of what is, by rights, *not his to usurp*. Alienation occurs in each case when activities which not only belong to the domain of the self but define, in large measure, the proper functioning of this self, fall under the control of others. (Bartky, 1990, 31-32)

C'est dans le contexte du travail que s'élabore originellement l'aliénation. Pour Marx, l'aliénation implique l'idée de dépossession de l'individu, car selon les règles pernicieuses du régime capitaliste, le travailleur ne possède ni le produit de son travail ni son temps de production (Bartky, 1990, 34). Bartky voit cette même dépossession de soi dans l'oppression psychologique des femmes. Elle affirme que ce bagage théorique marxiste permet de mieux comprendre l'aliénation des femmes:

When workers lose control of the products of their labor or of their own productive activity, they have undergone fragmentation within their own persons, a kind of inner impoverishment; parts of their being have fallen under the control of another. This fragmentation is the consequence of a form of social organization which has given to some persons the power to prohibit other persons from the full exercise of capacities the exercise of which is thought necessary to a fully human existence. If we understand alienation in this way, it can be seen that Marx's theory of alienation, focused as it is on that fragmentation of the self which is a consequence of the organization of material production under capitalism, may well apply to women insofar as we are workers, but not insofar as we are women. (Bartky, 1990, 34)

Bartky relève une limite à la définition que donne Marx de l'aliénation; elle ne prend pas en considération l'aliénation spécifique des femmes, l'aliénation relative à l'oppression de sexe. Bartky dit que « [w]omen suffer modes of alienation which are absent from the ways in which all workers, men and women alike, are alienated under the prevailing system of material production » (Bartky, 1990, 34). Cette matérialiste – et elle n'est pas la seule féministe à le faire – déplace cette idée, d'une aliénation des femmes issue de l'oppression de sexe, en récupérant la notion de perte d'autodétermination du sujet qu'implique l'aliénation des femmes, ce qui permet de penser la fragmentation et la dépossession de soi, non seulement dans le travail, mais aussi dans l'objectivation du corps des femmes véhiculée par la société patriarcale :

The fragmentation which women undergo in the process of sexual objectification is evident too: what occurs is not just the splitting of a personae, some who witness and some introjected representatives of agencies hostile to the self. Woman has lost control of the production of her own image, lost control to those whose production of these images is neither innocent nor benevolent, but obedient to imperatives which are both capitalist and phallogentric. (Bartky, 1990, 42)

Par conséquent, l'aliénation, c'est l'intériorisation du regard de l'autre (celui des hommes ou de la société) et des normes sociales qui façonnent la perception des femmes d'elles-mêmes, leur expérience individuelle et collective (Bourassa-Girard, 2013, 13). Pour Bartky, l'aliénation issue de la féminité se distingue de celle du prolétaire en ce que le travailleur, dans l'obligation de travailler, le fait souvent sans entrain. Pourtant, Bartky remarque qu'une majorité de femmes entretiennent, volontairement et avec enthousiasme, leur féminité, lieu de leur aliénation; c'est par exemple le cas des adolescentes qui participent aux concours de beauté et qui prônent une objectivation du corps féminin (Bartky, 1990, 36)⁸. En s'intéressant à l'agentivité de la personne vivant une aliénation, Bartky permet de comprendre la portée psychologique de l'aliénation, dont la conception marxiste minimise l'importance. Enfin, l'étude d'une spécificité de l'aliénation des femmes la conduit à mettre en lumière les bénéfices qu'obtiennent les travailleurs de l'aliénation de leur femme.

⁸ Ce sont les exemples que donne Bartky (1990, 36).

Ainsi, Sandra Lee Bartky ouvre la définition marxiste de l'aliénation pour la rendre opérante à la lumière des rapports de sexes, un peu comme le fait Nancy Huston dans son essai *Journal de la création*. Huston explique comment les femmes créatrices, telles que Virginia Woolf, Sylvia Plath et Simone de Beauvoir, ont depuis longtemps exposé leur expérience vécue de la dichotomie procréation/création (Huston, 2001, 216). Comme l'illustre précisément cette auteure, du fait d'être « toujours déjà » dans le « prendre soin » des autres, dans le regard de l'autre, les femmes n'ont plus de disponibilité mentale et matérielle pour mettre de l'avant leurs propres besoins et leurs projets artistiques (Huston, 2001, 216). Sa conclusion, sans employer le terme « aliénation », reprend l'une des thèses de Bartky, soit que « to be a victim of alienation is to have a part of one's being stolen by another » (Bartky, 1990, 32). De ce fait, l'aliénation découlant de la féminité prive les femmes de leur expression artistique et culturelle. Bartky constate même que les représentations des femmes produites dans une société de domination masculine, et donc les représentations que les femmes ont d'elles-mêmes, participent à leur aliénation :

The cultural domination of women, for example, may be regarded as a species of alienation, for women as women are clearly alienated in cultural production. Most avenues of cultural expression – high culture, popular culture, even to some extent language – are instruments of male supremacy. Women have little control over the cultural apparatus itself and are often entirely absent from its products ; to the extent that we are not excluded from it entirely, the images of ourselves we see reflected in the dominant culture are often truncated or demeaning [...] the prohibition on cultural expression denies to women the right to develop and to exercise capacities which define, in part, what it means to be human. (Bartky, 1990, 35)

À partir de la définition de l'aliénation donnée par Sandra Lee Bartky, de la vision de Nancy Huston sur le rapport à la création littéraire et à la féminité et des notions théoriques explorées depuis le début du présent chapitre, je serai en mesure d'analyser les traces littéraires de l'aliénation que ressent Marie Uguay.

1.2 L'aliénation amoureuse dans le *Journal* de Marie Uguay

1.2.1 L'aliénation amoureuse d'Uguay

Tout au long du *Journal*, la diariste trace diverses conclusions quant à l'aliénation. Elle relève différentes problématiques telles que son rapport à son corps⁹, son rapport à la féminité, son rapport à l'amour et, plus largement, à sa subjectivité. Son sentiment d'aliénation se comprend dans cette imbrication qui la terrasse, où être femme, Québécoise, malade et amputée est un ensemble d'expériences oppressantes :

Il n'est pas encore venu le temps de la femme créatrice. L'aliénation date de deux mille ans, comment pourrait-elle avoir déjà rétracté toutes ses griffes affreuses et morbides. Ici, l'aliénation des Québécois date de trois cents ans et c'est tout un drame. Mais les femmes en général ne crient pas fort, elles sont des fourmis inlassables, elles travaillent à naître demain, avec la vie difficile dont elles portent le plus lourd très souvent. Sur tous les milliards de femmes, on s'exclame pour quelques féministes qui parlent haut. Elles sont bien peu devant l'immensité de notre aliénation. Plus de deux mille ans, cela remonte au début de toutes les religions, de tous les livres, de la Bible en premier de tout. Cela remonte aussi loin que notre histoire collective... (*J*, 3 janvier 1978, 33)

Loin d'être une manifestation locale, moderne ou propre à la culture québécoise, l'aliénation dont parle Uguay « remonte au début de toutes les religions, de tous les livres » (*J*, 33). En comparant la lutte pour l'indépendance du Québec à la lutte des femmes, Uguay soulève que l'aliénation des femmes persiste depuis bien plus longtemps que celle des Québécois, et que les femmes, depuis ce temps, « travaillent à naître » (*J*, 33) tous les jours à leur manière, souvent sans faire assez de bruit. La diariste remarque l'existence des manifestations féministes, peu nombreuses par rapport à l'ampleur de ce fléau, et elle justifie ces protestations sans s'y associer directement. Pour cette poétesse, l'aliénation se comprend tantôt comme une « crainte de ne plus séduire à cause de cette jambe qui [lui] manque » (*J*,

⁹ La question du corps féminin n'est pas discutée dans ce mémoire. Par contre, elle est présente dans le mémoire de Ariane Bessette, *L'interaction du corps et de l'espace dans le Journal de Marie Uguay*, Université Concordia, 2010.

41) tantôt comme liée au fait que les femmes doivent « être par le regard de l'autre » (*J*, 160). Ces multiples associations concernent majoritairement des enjeux reliés à la condition féminine, et les réflexions d'Uguay, si elles s'ancrent dans son expérience personnelle, prennent plusieurs formes. L'extrait suivant du *Journal* donne à voir l'analyse d'un film qui lui permet d'asseoir une définition de l'aliénation :

Penser au film *L'Histoire d'Adèle H.* de François Truffaut. Femme qui met toute son énergie (son génie) à poursuivre un amour (un désir) imaginé. Mystification grandiose autour d'un homme. La mène à la folie. Son écriture, écrasée par celle du père, demeure maladroite, inconséquence. Elle propulse ses élans de création vers un amour improbable. (Cet homme banal devient tout.) Aliénation : ne se réaliser que dans la quête amoureuse, se donner à l'autre jusqu'à l'éclatement total de soi. Adèle H. un génie assassiné. (Son père : « le Père » régissant et possédant du système de l'écriture.) Elle ne peut renoncer, elle ne peut l'atteindre. Elle poursuit fébrilement un journal fou. Et toute sa quête d'absolu, sa force vitale, elle la canalise vers un homme (peu importe qui il est) jusqu'à la folie. Aucune issue à cette dépense inutile (*J*, 71).

Ce passage met en relief une aliénation rattachée à l'assimilation de la réalisation identitaire à la quête amoureuse. Uguay fait constat suivant : l'aliénation se produit dans le fait « de ne se réaliser que dans la quête amoureuse, se donner à l'autre jusqu'à l'éclatement de soi » (*J*, 71). L'exemple que donne Uguay avec l'histoire d'Adèle H constitue un contre-modèle témoignant de sa lucidité quant à son sentiment d'aliénation dans son rapport à l'amour comme quête identitaire. À sa manière, avant les théoriciennes féministes que je viens de citer, Marie Uguay comprend et dénonce l'aliénation liée à la relation hétérosexuelle et à ses attentes.

1.2.1.1 La dépense d'énergie inutile

Ce même exemple aborde de front la question de la création, notion capitale pour la diariste. Comme elle l'écrit à la page 33, citée précédemment, « [i]l n'est pas encore venu le temps de la femme créatrice ». En effet, pour Marie Uguay, la dévotion à l'amour équivaut en quelque sorte à la mort de l'artiste : la créatrice qu'Adèle H. aspire à être. Uguay voit en Adèle H. la figure du « génie assassiné » (*J*, 71), car sa volonté de créer est contrecarrée par la volonté du

Père (qu'on peut assimiler à celle de l'amant dans le cas d'Uguay). C'est lui qui *connaît* l'écriture : « 'le Père' régnant et possédant du système de l'écriture » (*J*, 71). Dans ce scénario, une dépense d'énergie inutile se fait sentir. Selon la diariste, le fait de se détourner de son pouvoir créateur/tif au profit de l'amour contribue à l'aliénation d'Adèle H. Il y a dans cette situation un danger inhérent qui risque d'entraîner la perte de la protagoniste. En orientant sa propre énergie vers la quête d'un amour impossible plutôt que de la consacrer à la création, Adèle H. s'aliène, ce qui fait écho à la définition de l'aliénation qu'Uguay formule et que j'ai déjà citée : « ne se réaliser que dans la quête amoureuse, se donner à l'autre jusqu'à l'éclatement de soi » (*J*, 71).

Marie Uguay n'est pas la première à mettre en mots le rapport entre création et féminité. Virginia Woolf et Sylvia Plath (citée en exergue) en ont fait un motif dans leurs journaux respectifs. Comme Nancy Huston plus tard, Uguay aspire à redonner aux femmes la possibilité de créer dans les conditions de leur choix, sans opposer création et féminité. De cette façon, pour Adèle H comme pour Uguay, l'aliénation se ressent dès lors que l'on canalise l'énergie mentale vers la quête de l'amour romantique plutôt que d'exprimer ce pouvoir dans sa création. Uguay, comme on le voit dans ce passage, articule sans cesse son expérience personnelle à la vie des femmes en général dans son journal intime. La richesse de ce texte tient au fait que les observations de l'auteure, ancrées dans son expérience, font écho au vécu d'autres femmes, fictives ou non. En effet, si à ce moment du *Journal* Uguay ne s'exprime pas au « je », ce n'est pas parce qu'elle ne se sent pas concernée par une telle situation. Au contraire, dans un autre passage, elle en parle en tant qu'expérience vécue :

Passer mon énergie à l'absence, à l'accueil, parce qu'un homme me plaît. C'est ridicule. J'ai fini de vouloir plaire à tout prix. Il faut d'abord et tout simplement que je me plaise à moi-même. Ne plus attendre de ce que les autres peuvent m'offrir, mais me l'offrir moi-même. M'offrir (travailler à) ce que je veux. Je dois apprendre à ne pas avoir peur de la solitude. (*J*, 65)

Uguay désire donc garder son énergie pour autre chose que l'approbation masculine. Elle désire orienter sa force de travail dans sa création, pour elle-même. La dépense d'énergie mal orientée n'est pas le seul facteur qui contribue au sentiment d'aliénation de la créatrice. À plusieurs reprises dans le *Journal*, Uguay semble elle-même constater une folie qui la guette, une folie issue de son amour pour Paul.

1.2.1.2 L'amour qui rend « folle »

L'extrait sur l'histoire d'Adèle H. donne également à voir une autre dimension de l'aliénation, soit la folie qui hante l'amour dans le *Journal*. En examinant le rapport amoureux de la protagoniste du film de Truffaut (*J*, 71), Uguay constate un amour non payé de retour qui mène à la folie du personnage Adèle H. Si elle tire cette conclusion pour Adèle H., elle admet que chez elle aussi une telle dynamique est perceptible. La folie traverse son expérience de l'amour non réciproque. Il s'agit d'une réalité qui s'impose à elle à cause de ce qu'elle nomme « un manque (ontologique) pathologique » (*J*, 58) qui la pousse à se « nourrir de [l]a présence-absence », celle de Paul, ce qui la conduit directement à la « folie » (*J*, 58). Elle connaît donc ce danger qui pourrait la faire basculer (ou qui l'a déjà fait) jusqu'au délire, celui d'imaginer une relation illusoire. C'est un genre de déconnexion avec le monde qui la laisse à elle-même dans ses fantasmes de désirs et renforce son expérience d'aliénation.

La folie issue de l'aliénation amoureuse est un enjeu dans l'écriture d'Uguay; elle habite la pensée de l'auteure, envahie par l'angoisse. L'amour, celui qui rend fou (ou plutôt folle), agit tel un gouffre qui l'aspire et l'éloigne d'elle-même, créant une coupure avec ses propres désirs qui est palpable pour la protagoniste dans sa relation avec Paul:

Quelle horrible sensation de précarité et quelle angoisse de comprendre que celui que j'aime sans vergogne, absurdement avec désolation, peut me perdre dans la foule pendant trois semaines ou plus s'il le désire, peut à sa guise briser le fil, couper la voix [...] Il ne sait pas à quel point une immense partie de moi dépend de lui, jusqu'à l'extinction complète de toute parole. Je n'aime pas ma dépendance, et personne n'imagine au bord de quelle folie mon désir me mène; si seulement ils soupçonnaient ma peine, ils riraient de tant d'enfantillage. Mais moi j'ai envie de lui, tendrement, cruellement, bêtement, goût de lui comme une soif jamais abreuvée, un goût d'herbe brûlée. (*J*, 88)

Voir clair dans cette aliénation et s'en libérer, voilà peut-être l'un des durs combats dont témoigne le *Journal*. La folie amoureuse lui colle à la peau et, comme le dit Sandrina Joseph, Uguay ne peut qu'essayer de s'en déprendre par l'écriture (Joseph, 2009, 25). Poser son

aliénation sur papier a un effet d'exutoire. Mais même la mise en mots de cette expérience amoureuse ne fait pas apparaître la reconnaissance de Paul :

Tout est devenu mythique, fantasmatique. Le désir que j'ai de lui va s'exaspérant. Je suis au bord de la folie. En silence, je l'appelle, l'implore, je le vois parfois comme un seigneur, parfois je voudrais qu'il me batte, que le mépris qu'il me manifeste depuis deux ans se transforme en violence terrible. Tout pour éviter la tiédeur de ses sentiments. D'autres fois je rêve que je me venge, qu'il est obligé de s'humilier à son tour. Je le fuis, il a besoin de moi, il me cherche. Tout cela c'est des élucubrations de femme frustrée. En fait, je l'aime jusqu'au vertige, jusqu'à la démence, et comme je sais cet amour non partagé, cette situation sans issue, tout s'exalte et je souffre comme une bête. J'ai peur de moi-même. À nouveau, je n'écris rien de bon, car malheureusement, incertaine. Tout l'univers a retiré ses signes. Je ne suis plus un individu avec son monde, je suis une femme dévastée, aliénée. (*J*, 169)

Uguay n'est « plus un individu avec son monde », ni une créatrice (« je n'écris rien de bon ») : elle est aliénée par cette relation qui la dévore de l'intérieur. La diariste se voit transformée par la folie ; elle est devenue une « goule » (*J*, 185), une créature qui mange l'amour des hommes. Cet amour aliénant l'est donc aussi pour l'autre, l'être aimé, car elle, l'amoureuse, exige de lui qu'il la fasse exister. Remettre dans les mains de l'autre sa destinée, s'oublier, vivre à travers l'autre, aimer pour « posséder l'autre » (*J*, 215), voilà un amour qui manque d'authenticité. La quête identitaire de l'amour, en tant qu'apprentissage féminin, doit se comprendre dans ce double rapport : une aliénation due au pouvoir que l'autre a de lui « couper la voix » (*J*, 88), mais aussi l'aliénation de donner dans « l'unique but de recevoir » (*J*, 185). Pourtant, Marie Uguay aspire à une vie profondément autre, comme en témoigne l'extrait suivant :

Autant préférer cette solitude à l'autre. Je ne marcherai plus à côté de moi, mais dans mes propres pas. Je veux entendre ma propre danse et respirer du seul plaisir d'être avec moi. Ô femme, comme on t'a aliénée, comme on t'a bernée de t'avoir voulu vivante de l'autre, avec l'autre, par l'autre, et comme une sorte de goule, j'ai voulu me nourrir de l'amour des hommes. J'ai voulu donner, mais c'était dans l'unique but de recevoir. (*J*, 185)

Cette femme veut rompre le mauvais sort : plutôt que de s'offrir dans « l'unique but de recevoir » et être face à face avec l'absence de réciprocité (on retrouve ici le langage de Simone de Beauvoir), elle met de l'avant le souhait de s'écouter et d'entendre sa voix. Toutes

les fois que son aliénation est nommée, Uguay fait suivre son désir de s'émanciper de celle-ci, comme c'est le cas ici :

Je suis complètement stupide, je ne me comprends plus depuis que je le connais. Je l'attends et il ne viendra jamais. Je sais que je suis capable d'accepter n'importe quoi. C'est horrible. Je ne dois pas me perdre de vue. Je veux être égoïste et ne ressentir de passion que pour moi. (*J*, 20 septembre 1979, 170)

Ce qui se présente ici comme un égoïsme (*J*, 170) apparaît, d'un point de vue féministe, comme une force émancipatrice qui lui accorderait la possibilité d'être celle qu'elle entend être plutôt que d'avoir comme seule finalité de correspondre aux attentes de la société patriarcale. Uguay veut se penser hors de cette dévalorisation, un peu comme le fait la poétesse américaine Sylvia Plath dans son journal, qui dépeint une femme pour qui la « selfishness » représente une force de caractère (Plath et Kukil, 2000, 100). Dans un cas comme dans l'autre, ce qui marque le plus est ce désir énoncé par des femmes créatrices de se prioriser, de recentrer sur soi-même l'attention souvent portée vers autrui.

1.2.1.3 Contre le mythe de l'amour

Le rapport à l'autre, chez Uguay, est un thème constamment remis sur la table. Il est indétachable de l'amour hétérosexuel, de sa vision de l'amour. Dans son *Journal*, Uguay oppose la subjectivité et l'amour, rendant le sentiment amoureux synonyme de son aliénation :

Le mot amour appelle toute une mythologie et j'ai transporté l'amour mythifié dans le désir. J'étais en train de me construire une mystique du désir, comme notre société s'est fait une mystique de l'amour. Le désir non mythifié est vivable, le désir mythifié est invivable. Amour et désir ne contiennent aucun infini, aucune éternité, ce sont des réalités frustes et quotidiennes, des douceurs banales. (*J*, 158)

Ces paroles témoignent d'une tentative de l'auteure de politiser l'amour, qui a traditionnellement été maintenu dans l'hermétisme de la transcendance. À la même page, un autre passage montre clairement que, pour Uguay, l'amour ne revêt pas un caractère

éternel (Jackson, 2014, 36). Le désir invivable qu'entraîne l'amour mythifié s'incarne dans sa relation avec Paul :

Paul est l'incarnation d'un grand désir, voilà le mystère, et je ne sais à quoi cela ne tient; il faut prendre cela dans la saveur de l'instant. Toute mystique conduit à la destruction. La conscience est l'instant dont on a conscience. Instant et conscience ne font qu'un, mais toutes ces rêveries sur Paul étaient mystiques et toute mystique est aliénation. (*J*, 158)

En fait, son récit personnel de l'amour l'amène à réfléchir plus largement à l'aliénation des femmes, à une compréhension qui dépasse la singularité de sa situation : « Je suis aliénée comme toutes les femmes par les "patterns" sociaux. Je le sais » (*J*, 31). Par ces propos, elle nomme l'existence des normes sociales qui forgent sa subjectivité. Voilà qu'Uguay, jeune poétesse, déclare la guerre au mysticisme, voire à la mystification, qui entoure les représentations occidentales de l'amour. Cette volonté de déconstruire la représentation mythique de l'amour lui vient de sa prise de conscience quant à l'apprentissage de l'amour problématique dans lequel elle est empêtrée. L'amour prend le visage de Paul (*J*, 158) et s'associe à la mort pour Uguay : « Il allait bientôt rejoindre la galerie de ces visages gravés en moi, ce collier d'amour parfois plus pesant que la mort. » (*J*, 75) De toute évidence, « cet amour [lui] révèle une mort plus terrible que la mort physique : la vie non vécue, la mort vécue jour après jour..., la mort des autres, la mort de soi dans un univers mort » (*J*, 123). Mal nourri, l'amour, sous cette forme-ci, est un fardeau plus pesant que son éventuelle mort (dont la menace pèse sur elle par ailleurs).

Par ce rapprochement mort-amour, les paroles de la diariste dénoncent la pesanteur de la division sexuelle des tâches dans l'amour hétérosexuel. Le mythe de l'amour lui apparaît invivable, car il prescrit des rôles sexuels qui cantonnent les femmes dans un rapport à l'autre qui les prive de ce que Beauvoir nomme leur transcendance (Beauvoir, 1949, 377). Uguay se retrouve, à son plus grand désarroi, à jouer le rôle de la « Belle au bois dormant » (*J*, 39), qui est l'équivalent d'un tombeau.

1.2.2 La dévaluation du féminin

Sa relation amoureuse avec Paul la tourmente, car elle est non partagée (*J*, 169) – Paul est marié – et elle ne semble pas pouvoir se déprendre de cette situation comme elle le souhaiterait. Uguay dénonce le mécanisme découlant de sa socialisation de femme qui la plonge dans la dépendance affective :

Je voudrais me défaire complètement de ma dépendance affective face à Paul, parce que je sais toute la peine que je peux y encourir. Être seule à aimer et surtout ne plus pouvoir se passer de quelqu'un. Ou plutôt sentir, penser que l'on ne peut plus s'en passer. (*J*, 38)

Uguay parle d'une rencontre avec l'altérité causée par un « manque de réalité intérieure » (*J*, 294) qui la terrorise, mais qui la « pousse à aimer, à vouloir aimer, à agir, à assouvir ce besoin intérieur de présence à l'autre » (*J*, 294). Le rapport à l'autre dépeint ici met en place des inégalités entre l'intersubjectivité féminine et masculine, dans la relation hétérosexuelle (Lowe, 2014, 199-200), qui traverse la subjectivité de la diariste. Sans le savoir peut-être, Marie Uguay rejoint ici le langage de Simone de Beauvoir. Voilà que l'amoureuse (Uguay), à travers son élan sentimental, vit sa propre disparition, car elle est « [e]nfermée dans la sphère du relatif » (de Beauvoir, 1949, 377). Uguay, telle la femme qui rêve de dépasser son immanence, s'élance vers l'union avec le sujet souverain, pour se confondre avec lui et « se perdre corps et âme en celui qu'on désigne comme l'absolu, comme l'essentiel » (de Beauvoir, 1949, 377). Uguay n'exprime pas les choses autrement :

Au lieu de tenter de me réaliser à travers le travail, la création, à travers de multiples expériences, j'ai toujours tenté de me réaliser à travers l'autre, l'homme. Comme si rien ne pouvait avoir d'intérêt en dehors de l'amour. Au lieu de me servir de l'amour comme un des multiples objets de connaissance de soi et du monde, je l'ai vécu comme une aliénation; se réaliser à travers l'autre, jouir de sa puissance. Et puisque je ne m'aime pas (m'ignore et ne me suffis pas), il me faut l'amour de l'autre pour devenir aimable (de là cette folie de toujours vouloir séduire). Être par le regard de l'autre (aliénation), et cela mène aux pires volontés de destruction. Tant d'énergies mal orientées. (*J*, 8 mars 1979, 160)

Encore une fois, comme chez Simone de Beauvoir ou comme dans l'exemple d'Adèle H., il est question « d'énergies mal orientées », ce qui rappelle l'idée énoncée plus tôt de la femme-artiste qui, au lieu de créer, donne son temps à un autre. Uguay sait que cette « attente peut être un piège, une chaîne, une prison, un puits d'où [elle] pourrai[t] ne pas ressortir demain permanente et fière, insolente et pleine d'énergie. [Elle a] peur que cette attente [lui] siphonne toute vie, toute force intellectuelle [...] » (J, 91), qu'elle la mène à la destruction d'elle-même.

Dans l'extrait portant sur Adèle H., Uguay disait de cette femme que « [s]on écriture, écrasée par celle du père, demeure maladroite, inconséquente » (J, 71), inachevée. Sa propre écriture est associée à « la débandade des sens, l'éparpillement de l'esprit » (J, 170) qu'elle observe crûment chez elle. Uguay craint que ses compétences de poétesse soient mises en péril par le fait d'être une femme. Ce discours, qui n'est pas nouveau, a donc envahi la pensée de la diariste, suffisamment longtemps pour qu'elle ait cru qu'être une femme n'est pas conciliable avec la figure du génie : « J'ai toujours senti ma condition féminine comme une menace pour mes capacités créatrices. On m'a tellement dit que féminité et génie étaient irréconciliables, que l'épanouissement de l'un se fait au détriment total de l'autre. » (J, 50) On sent, dans ces propos, un certain désir de s'extraire de cette féminité, qu'elle associe à son aliénation. De plus, dans son propre langage, non loin de celui de Beauvoir, Uguay signale à quel point les femmes sont déconnectées de leur propre désir. Elle écrit ceci : « On m'a trop appris que la femme devait aimer les autres avant soi. Je me déculpabilise peu à peu...Apprendre à découvrir en soi son plaisir, non dans l'autre, et ne pas s'en sentir coupable. » (J, 112)

La division sexuelle de l'amour et des rôles assignés masque les rapports inégaux homme-femme dont Uguay parle dans son journal intime. C'est à cause de la non-réciprocité dans le partage des tâches (Löwy, 2006, 40) et l'absence de reconnaissance qu'elle se sent vulnérabilisée. Uguay décrit son aliénation avec une lucidité clairvoyante, mais déchirante, car elle se dit « dépossédée dans [s]on désir comme dans une tombe » (J, 168). Elle se sent être « celle que la société a voulue qu'[elle] soi[t] et non [elle]-même », « esclave de fantasmes qu'[elle] n'[a] pas choisis » (J, 112). Les peurs et les frustrations qui l'habitent et qui la préoccupent lui apparaissent intériorisées, comme si elles ne lui appartenaient pas. Consciente de cette intériorisation des normes, elle se désole devant l'accablante fatalité de la

« solitude des sexes » (*J*,76) qui la rend « soumise à l'idée des saisons » (*J*, 112) et qu'elle attribue directement à l'apprentissage des petites filles. Il y a là une dévaluation du féminin, laquelle implique qu'on amène les filles à se détester pour qu'elles dépendent d'un regard extérieur, qu'on les empêche de trouver la valorisation à l'intérieur d'elles-mêmes :

Dans chaque petite fille, il y a peut-être un fond de misogynie. En moi il y a une petite fille qui regrette ardemment de ne pas être un garçon. Qui regrette et ne s'aime pas. De là vient peut-être cette haine, cette insatisfaction continuelle que je manifeste vis-à-vis mon corps et vis-à-vis mes possibilités créatrices. Et moi qui ne m'aime pas, j'ai sans cesse besoin que l'on m'aime. Je suis harcelée par ce désir effréné d'être aimée. (*J*, mars 1978, 49)

La dévaluation accompagne également ce que Kathleen Barry nomme l'« identification masculine » (Rich, 2010, 81), dont on trouve des traces dans l'extrait. Lorsqu'Uguay dévoue son amour à Paul, ce qu'elle désire, d'une certaine manière, c'est posséder des attributs qui lui ont été interdits en tant que femme. Elle rêve de la liberté et de l'autonomie qui lui permettraient d'avoir le temps de créer (*J*, 39, 49-50, 70 et 71). Voilà qui explique que, pensant être prisonnière d'une dépendance et faisant de sa féminité un frein à la création, Uguay entrevoit, dans sa relation avec Paul, l'espoir de s'approprier ses qualités, tels son autonomie et son pouvoir de création. « Enfermée dans la sphère du relatif » (de Beauvoir, 1949, 377), Uguay, telle la femme qui rêve de dépasser son immanence décrite par Beauvoir, s'élançait vers l'union avec le sujet souverain, pour s'y confondre et « se perdre corps et âme en celui qu'on désigne comme l'absolu, comme l'essentiel » (de Beauvoir, 1949, 377). Uguay s'avoue performer ce mécanisme pour retrouver sa propre image dans les yeux de l'homme qui la regarde : « Et plus j'admire un homme, plus il est aurolé d'intelligence et de prestige, plus sa vie me semble difficile à atteindre et pleine d'intérêt pour moi, plus je désire son amour, car c'est une façon probablement de me valoriser à mes yeux. » (*J*, 49) L'amour de l'homme, l'identification à celui-ci, est donc un chemin que continue de prendre Uguay, car c'est l'option qui, croit-elle, s'impose à elle pour qu'elle aussi possède des désirs et une agentivité.

1.2.3 La critique de la masculinité

En plus de la critique du mysticisme autour de l'amour, lequel impose des rôles sexuels figés et aliénants pour les femmes, d'autres dénonciations sont visibles dans l'écriture diaristique d'Uguay. Si, de sa plume de poétesse, les revendications se font souvent lyriques, le *Journal* se construit sur la mise en mots d'enjeux féministes. Plus haut, j'ai montré que la diariste pose un regard critique sur la société qui fait des femmes des êtres aliénées dans l'amour : « Il n'est pas encore venu le temps de la femme créatrice. L'aliénation date de deux mille ans, comment pourrait-elle avoir déjà rétracté toutes ses griffes affreuses et morbides. » (*J*, 33) En fait, la critique se précise, car Uguay, en plus de dénoncer un système patriarcal, identifie les comportements problématiques de Paul et la source de ses privilèges : marié, plus âgé qu'elle et qui plus est, son médecin.

Dans un extrait d'une lettre adressée à son amie Monique, Uguay délaisse un temps son intériorité et sa propre remise en question (ainsi qu'une critique de la féminité) et pose son regard à l'extérieur de soi, le portant sur l'image de Paul, l'homme qu'elle aime, mais qu'elle critique :

Paul a instauré entre moi et la société actuelle un étrange dialogue. Il est le prototype parfait du gars straight, intégré, efficace, raisonnable, mort en somme [...] Ce qui me choque, c'est d'avoir quelque temps intégré sa vision des choses. Pour lui je ne pouvais être que sa patiente ou alors « sa petite amie ». Ses rapports avec l'autre sont parfaitement intégrés aux modèles que nous fournit la société. (*J*, 11 février 1979, 128)

La diariste souligne ici le rapport problématique que celui dont elle s'est entichée, Paul, alimente. Dans cette relation, Uguay se sent exister selon les termes de Paul, sous son regard, qui devrait lui conférer une existence forte. Mais Paul ne peut la concevoir qu'en tant que sa patiente ou « sa petite amie », ce qui, pour elle, relève de la vision archétypale donnée par les modèles sociaux. Choquée, Uguay s'éveille et, à partir de là, elle ne désire plus que se distancier de la quête amoureuse par laquelle elle cherchait une confirmation d'elle-même à travers le regard de l'homme (de Beauvoir, 1949, 389). Voilà qui amène Uguay à constater que son aliénation amoureuse est profitable à Paul :

Je voudrais partir et ne plus le voir, car le voir c'est réanimer ma peine. Mais je n'aurais pas le courage de briser les liens, et lui, comme mon amour le flatte, il n'est pas intéressé à l'éliminer. (*J*, 10 avril 1978, 58)

Le privilège dénoncé dans cet extrait s'inscrit dans une vision plus large : une critique de la masculinité. Dans une même lancée revendicatrice, Uguay remet en cause les rapports homme-femme. Elle tend à dire qu'une division sexuelle du travail dans l'amour persiste et privilégie les hommes tout en imposant aux femmes une charge accrue, comme l'explique ce passage :

Les hommes sont lâches, pitoyables et ennuyeux, il faut les prendre tels qu'ils sont, sans fantaisie ni passion. Quand ils viennent dans nos bras, ils le font comme de petits garçons qui se réfugient près de leur mère. Les homosexuels, eux, fuient leur mère, voilà pourquoi leurs amours sont passionnées, sexuelles, brutales, éphémères, fantasmagiques. Ces hommes-là ne cherchent aucun refuge maternel. C'est de leur amour dont j'aurais eu envie, non du romantisme des mâles endormis et vulnérables. Ils ne peuvent donner sans être sûrs de posséder, ils pensent à se protéger, ils mesurent leur émoi, ils comptent leurs heures et leurs orgasmes. Ils vous aiment patiente, mais eux n'attendent jamais; ils s'en vont. Ils vous aiment inatteignable, posée sur un socle, et ne vous désirent plus vivante, turbulente et inquiète. Les hommes sont toujours à côté de l'idée que l'on se fait de l'amour. (*J*, 186)

On comprend que les hommes, selon Uguay, cherchent à être entretenus par leur amante ou leur épouse comme ils l'ont été par leur mère (hooks, 2002, 80-81). Mais avant d'approfondir cette lecture, il faut dire que le fait qu'Uguay attribue une cause à l'homosexualité (ces hommes « fuient leur mère » (*J*, 186)) est une problématique. L'auteure néglige le fait que, peu importe leur orientation sexuelle, les hommes ont des privilèges issus du travail du *care* à l'extérieur de l'amour (Bryson, 2014, 116-117). Ce qui ressort de cette critique des hommes, malgré ses limites, c'est qu'elle postule qu'être un homme n'entraîne pas le même rapport à l'amour (de soi et des autres) qu'être femme. Le revers de la masculinité propose ici que le rapport à l'amour soit, pour les hommes, facile et même acquis, par rapport aux femmes qui en ressortent aliénées. Pour Uguay, les hommes « sont prudents, mesquins, fort heureux d'eux-mêmes, statiques et tristes à voir, tristes à aimer » (*J*, 86). Dans ces mots, un écart entre les deux sexes est énoncé.

Tous ces aspects de l'aliénation qu'Uguay ressent face à l'amour sont, du reste, des conséquences du glissement entre l'amour romantique et la maternité qui s'établit sur la

division sexuelle du *care*, du « prendre soin », et surtout de l'apprentissage de l'amour, qui crée un décalage entre la manière dont les hommes et les femmes aiment. Par voie de conséquence, les propos de Marie Uguay soulèvent les limites de la vision romantique de l'amour : elle cache une division des rôles sexuels qui favorise les hommes tout en aliénant les femmes. Marie Uguay semble ici faire écho à Simone de Beauvoir et préfigurer les notions élaborées par les sociologues de l'amour étudiées plus haut.

1.2.4 L'ambivalence de l'émancipation : lorsqu'Uguay est « une *espionne dans la maison de l'amour* »

Malgré la critique qu'elle fait de l'amour, Uguay a appris à aimer d'une manière précise et ne peut s'en détacher complètement. Même consciente des failles amoureuses, elle continue d'investir l'amour. Il y a dans la parole uguayienne une ambivalence discursive (je reviendrai sur cette ambivalence dans la conclusion) qui s'articule autour de l'envie de la diariste de rejeter l'amour afin de s'éloigner de son aliénation. Uguay se pose comme une « espionne dans la maison de l'amour » (*J*, 86). Cette expression transcrit un double discours : un qui perpétue l'amour hétérosexuel (dont elle n'a pas quitté la « maison ») et l'aliénation qui en découle, l'autre qui en critique les limites. De fait, l'image de l'espionne dans la maison de l'amour est bien plus qu'une référence au titre d'un roman d'Anaïs Nin. Elle rend compte de l'un des paradoxes qui complexifient l'expérience des femmes, celui de vouloir s'émanciper sans cesser d'être aimées (Heinich, 2003, 61) :

J'ai encore l'impression mélodramatique de porter tout le poids du désir. Les hommes sont prudents, mesquins, fort heureux d'eux-mêmes, statiques et tristes à voir, tristes à aimer. Et je me culpabilise d'être multiple, d'aimer plusieurs et différemment. Je suis moi aussi *une espionne dans la maison de l'amour*. Mais la maison de l'amour est un tombeau rigide, labyrinthique et millénaire. (*J*, 15 décembre 1978, 86)

Le paradoxe est évident ; Uguay observe et vit dans la maison de l'amour, ce « tombeau rigide [et] labyrinthique ». Le paradoxe traverse son envie d'aimer tout en ayant le sentiment d'être alourdie par l'amour, car elle sent la pesanteur du désir reposer sur ses épaules. Elle estime le poids trop lourd et injustement réparti : « J'ai pris conscience de mon aliénation, et

pas que de la mienne, celle des autres, celle de la société dans laquelle je vis et avec laquelle je dois faire [...]. » (*J*, 128) Uguay, malgré sa prise de conscience, doit vivre et faire avec cet apprentissage aliénant de l'amour. En s'écrivant « espionne dans la maison de l'amour », elle reste enfermée dans cette situation; elle y est toutefois éveillée et armée de ses mots et de ses réflexions critiques.

Si Uguay perpétue en son discours une allégeance au patriarcat (parce qu'elle accepte la conception normative de son identité), le *Journal* donne aussi à voir le témoignage d'une poétesse qui déplore le fait d'avoir besoin d'un homme pour exister et qui réalise que « se nourrir de l'amour des hommes » (*J*, 185) la précipite vers sa propre négation. Elle se sent « bernée [de s'être] voulu[e] vivante de l'autre, avec l'autre, par l'autre [...] » (*J*, 185). Ainsi, la jeune diariste constate avoir intériorisé un rapport à l'amour et un rapport aux hommes qui la plongent dans l'aliénation, une condition qu'elle analyse pour la dénoncer et la contrer à plusieurs moments du *Journal*.

Un lien très étroit rattache l'amour romantique hétérosexuel à la construction de la féminité et de la masculinité traditionnelles, les deux s'articulant l'un par rapport à l'autre. Or, il existe toutes sortes de formes de résistance, des manifestations de subjectivité qui tentent de déjouer le patriarcat (Lowe, 2014, 193). Marie Uguay donne à l'amour une portée qui dévie le discours normatif et qui amène à questionner le monde. Uguay désire se déprendre de la passivité qu'elle ressent. Cette passivité, qu'elle doit à l'apprentissage qu'elle a fait de l'amour et de la féminité, n'est pas sans lien avec la conception hétérosexiste que ses amants partagent de l'amour. La dénonciation des rapports amoureux entre les hommes et elle-même (que j'ai voulu montrer dans ce chapitre) engendre la mise à mort de cette passivité, de cette aliénation, ou du moins le commencement de son émancipation.

Elle en a assez de ne pas pouvoir laisser vivre son désir autant dans l'amour que dans la création, puisque dans les deux cas, la volonté des hommes dicte encore la forme que prendra sa vie à elle. Par cette prise de conscience, Uguay est un peu plus près de se déprendre de l'aliénation qui l'afflige :

Variante épuisée des mots, dire encore les premiers instants de l'amour, mais surtout le désir, le vieux éternel désir, celui de la femme que je suis, celui peu dit

de la femme, avec ces multiples aliénations culturelles et sociales, ce désir forgé d'interdits, de stéréotypes, mais qui réussit à naître, à vibrer au milieu de tout cela, comme l'acte le plus libre de l'humain, sa plus intime vitalité, sa régénérescence perpétuelle. (*J*, 43)

À sa manière, et on le comprendra avec le prochain chapitre, cette poétesse québécoise met en échec son aliénation et choisit de « [r]éinventer son sexe, ou peut-être seulement l'inventer, lui qui n'a jamais eu de véritable forme, de véritable vie [...] » (*J*, 65). Par ailleurs, Uguay ne résume pas l'amour à l'aliénation; elle propose, au contraire, un discours où l'amour, malgré ses tensions, est synonyme d'émancipation.

CHAPITRE II

LORSQUE L'AMOUR EST ÉMANCIPATEUR : LA POÉTIQUE DU *CARE* COMME MÉTHODE FÉMINISTE DE LECTURE

Authentique rencontre de l'être avec lui-même et avec l'univers dans l'accueil, la compréhension, la compassion et le don, l'amour accomplit les propositions du poème. Ainsi, parmi l'infinité de grandes et de petites choses qui habitent nos vies, la poésie pourrait, par son union à l'amour, contribuer à notre éveil, aider à ce que nous retrouvions notre présence. [...] Peut-être l'amour est-il la clef secrète de cette totalité dont nous faisons partie, le fil, la passerelle qui relie le monde, l'autre et l'immensité [...]

Hélène Dorion, Sous l'arche du temps, 5

Marie Uguay écrit dans son *Journal* que

[d]evant ce drame [l'aliénation] l'amour reste le lieu où se retrouvent nos détresses, nos aliénations et notre liberté, c'est notre dernier instant, notre dernier paysage véritable. L'écriture est à la recherche d'un paradis perdu. (*J*, 162)

Son désir de faire de l'amour un moteur de créativité, un lieu à investir, malgré l'aliénation qui s'en dégage, sera analysé dans le présent chapitre. En suivant les traces de Maïté Snauwaert et Dominique Héту, je lirai ici le *Journal* à partir de la poétique du *care*. Les éléments de cette nouvelle théorie littéraire seront retracés dans le texte d'Uguay : intersubjectivité, vulnérabilité, texture. Puis seront interrogées les relations de *care* thématiques dans l'œuvre. La poétique du *care* me permet de poser le deuxième versant de l'amour chez Uguay. Si, dans le premier chapitre, l'amour était excessif et aliénant, dans celui-ci, l'amour que ressent Uguay s'ancre dans une tout autre vision : cette seconde forme de l'amour s'apparente à une philosophie de vie similaire à l'éthique du *care*, en plus de constituer un moteur de création. Ainsi, je serai en mesure de répondre aux questions suivantes : comment l'écriture d'Uguay met-elle en lumière des éléments de l'éthique du *care* ? Comment ces éléments de l'éthique du *care* (poétique du *care*) donnent-ils à voir la texture de l'écriture riche et paradoxale de Marie Uguay ?

En ciblant le *care* comme objet théorique, l'éthique du *care* féministe se joue de la division public/privé et rend tangible le fait qu'il y a du privé dans le public, voire, comme l'a montré dès son émergence la théorie féministe, que le privé est d'intérêt politique (Brugère, 2011, 45). Notre deuxième chapitre s'attarde aux théories de l'éthique du *care*, des origines du concept avec Carol Gilligan jusqu'à aujourd'hui, chez des auteures qui récupèrent le *care* et en font une éthique politique (Brugère et Molinier, Laugier et Paperman), une poétique (Snauwaert et Héту) et une méthodologie de lecture (Deschènes et DeFalco). Emprunter le parcours intellectuel des éthiciennes du *care* amène à reconnaître l'importance du *care* sans pour autant évincer les critiques politiques que formule la perspective féministe.

Nourrie de plusieurs éléments théoriques issus de l'éthique du *care*, je propose une lecture poétique du *care* du *Journal* de Marie Uguay à la lumière de l'hypothèse suivante : le *Journal* offre un observatoire de l'expérience amoureuse d'Uguay, à travers lequel le sens de l'amour se dévoile dans son rapport au monde, à l'autre, à la vie, à la maladie et à l'écriture. L'éthique du *care* des auteures nommées ci-dessus permet de revoir le rapport amoureux de la diariste à partir des éléments du *care* (intersubjectivité, vulnérabilité, texture), et conduit à une tout autre conclusion que celle tirée dans le chapitre précédent. Dès lors que l'on renouvelle l'angle de lecture (ici, par l'éthique du *care*), le *Journal* fait apparaître un rapport à l'amour qui se lit comme élan vers autrui, comme lien avec l'autre. De plus, étant donné la richesse de l'éthique du *care* comme cadre théorique appliqué à la littérature, le *Journal* se révèle appartenir, autant par ses propos que par sa forme, à ce que Marjolaine Deschènes nomme une littérature *care*, en ce qu'elle est marquée par « ce qui importe » pour la diariste, c'est-à-dire, dans ce cas, l'importance de l'amour dans la vie (*J*, 112).

Cette partie du mémoire exige de faire ressortir les liens entre l'éthique du *care* et la littérature, un travail intellectuel que des théoriciennes telles que Dominique Héту, Maïté Snauwaert, Amelia Defalco et Marjolaine Deschènes, pour n'en nommer que quelques-unes, ont développé depuis quelques années. Avant tout, il me faut remonter à l'origine du concept en faisant la généalogie du *care*.

2.1 La poétique du *care* comme méthode de lecture féministe

2.1.1 La généalogie du concept du *care*

La première à théoriser le *care* est Carol Gilligan, avec son livre de 1982, *In a Different Voice*. Dans cette étude, la psychologue s'attaque à la conception de la morale de Kohlberg (Gilligan, 1982) en en dénonçant les partis pris sexistes. La théorie de Kohlberg s'intéresse aux différents stades du développement moral des individus, qui vont du stade de l'enfant qui fonctionne en termes d'obéissance et de punition jusqu'au stade du principe abstrait et universel de justice. L'échelle, dans son ensemble, vise à évaluer la réflexion éthique d'une personne qui fait face à un dilemme moral. Cette approche psychologique amène Kohlberg à conclure que l'évolution la plus avancée de la morale, c'est l'application de principes universels abstraits. Il tire cette conclusion d'une étude faite à partir d'un échantillonnage homogène et puisque son étude se base sur une un bassin de personnes dont la grande majorité est constituée d'hommes blancs, il nie et délaisse toute autre manière de résoudre le dilemme de Heinz¹⁰ qui ne correspond pas au stade réputé le plus avancé. Gilligan montre que cette étude de la morale est porteuse d'une vision universalisante, laquelle invisibilise les expériences diversifiées (sexuées, racisées, etc.) (Gilligan, 1982 citée dans Brugère, 2006, 125). La psychologue introduit l'idée que le jugement moral des femmes ne correspond pas à celui des hommes; les femmes penseraient davantage en termes de relations humaines et de « *caring* » alors que les hommes pensent plus souvent en termes de lois et de principes abstraits de la justice (Paperman et Laugier, 2006)¹¹.

La « voix différente » dont parle Gilligan établit une différenciation entre les hommes et les femmes. Cette proposition, distinguant une morale féminine de la morale masculine, donne lieu à de grands débats aux États-Unis et en France (Paperman et Laugier, 2006). L'éthique

¹⁰ Le dilemme de Heinz va comme suit : la femme de Monsieur Heinz est gravement malade et pour guérir sa femme, Heinz doit se procurer un médicament pour lequel il n'a pas assez d'argent. Il se rend à la pharmacie et explique la situation au pharmacien, qui refuse de le lui donner. Heinz a deux options : soit il accepte que sa femme meure, soit il vole le médicament.

¹¹ Paperman, Patricia, et Sandra Laugier, « L'éthique de la sollicitude », *Sciences humaines*, décembre 2006, en ligne, <https://www.scienceshumaines.com/l-ethique-de-la-sollicitude_fr_15029.html>.

du *care* a été reçue comme une éthique « féminine », ce qui a rendu la vision de Gilligan controversée, surtout chez les féministes matérialistes (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 10). On reproche à Gilligan une tendance à l'a-historicité (Bourgault et Perreault, 2015, 10). D'ailleurs, d'après la pensée matérialiste, l'éthique de Gilligan s'apparente au discours différentialiste et essentialiste parce qu'elle rattache le *care* à des « vertus de féminité » (compassion, empathie, sollicitude, attention, souci des autres, etc.), naturalisant ainsi le *care* et la différence des sexes (Bourgault et Perreault, 2015, 10). Les critiques de Gilligan se prononceront de la même manière sur la théorie de la différence de Sara Ruddick et de Nel Noddings (Bourgault et Perreault, 2015, 10).

L'une des principales relectures critiques de l'éthique de Gilligan est celle de Joan Tronto. Pour la politologue féministe, l'éthique féminine de Gilligan comporte des limites, qui l'amènent à développer sa propre éthique du *care*, une éthique qui soutient que le *care* consiste en autre chose que des qualités morales féminines, qui le perçoit plutôt comme une pluralité d'activités et d'expériences effectuées en réponse aux besoins des autres (travail domestique, de soin, d'éducation, d'assistance, etc.) (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 11). Selon Tronto, si, en Occident, ce sont majoritairement des femmes qui font ces activités de production, les activités de *care* ne sont pas le propre des femmes (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 11). Le sexe, la race et la classe entrent aussi en jeu dans le *care* (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 12), activité fondamentale de l'organisation de notre société. La pensée de Tronto permet donc de déplacer l'éthique du *care*, que Gilligan situe dans une disposition psychologique féminine, vers un *care* situé dans l'expérience et les activités effectuées plus souvent en tant que travail, rémunéré ou non (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 11). Ainsi, le *care* sort du domaine de la morale pour tendre vers de nouveaux horizons politiques. Dans cette même optique, lu à la lumière de la poétique du *care* le *Journal* de Marie Uguay donne à voir une pensée philosophique située entre l'éthique et la poétique.

2.1.2 La théorie de l'éthique du *care*

L'éthique du *care* pose la prémisse suivante : « Le *care* est précisément l'introduction du politique dans le privé. » (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 87) Cette éthique se distingue de la vision sociologique empruntée pour le premier chapitre. Elle traite davantage de la question du comment, en s'intéressant à la manière dont le *care* perpétue la division sexuelle (et raciale) du travail de soin ou de sollicitude. Cette éthique insiste sur la nécessité de ces activités dans la société et dans la vie en communauté (Brugère, 2011, 122) plutôt que de remettre directement en question la validité des relations de *care*, comme le fait la tendance féministe qui revendique une émancipation des femmes par le rejet du *care*. Pour des auteures comme Laugier, Molinier et Paperman, interroger le *care* ne s'inscrit pas dans une logique essentialiste (Tronto, 1993, 241), mais bien féministe :

En effet, si nous acceptons la prémisse selon laquelle nous devons exercer le *care* de manière à développer la démocratie, alors nous prenons instantanément conscience du problème que le *care* pose à la démocratie : de nombreuses relations de *care* ne sont pas des relations égalitaires. (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 40)

Dans leur ouvrage collectif *Qu'est-ce que le care ?*, ces trois auteures repensent le *care* à partir de différentes approches; psychologie (Pascale Molinier), philosophie (Sandra Laugier) et sociologie (Patricia Paperman). Elles se réclament de la vision du *care* mise de l'avant par Joan Tronto, c'est-à-dire qu'elles aussi rattachent le *care* à un travail ou une expérience issue de contraintes sociales (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 15) et l'inscrivent dans une vision politique. Chez elles, repenser le *care* amène à transformer la société, une transformation qui implique

un bouleversement des hiérarchies et des frontières dans les façons de penser (opposant public et privé, moral et politique, impartialité et engagement), mais aussi entre les sexes, entre les catégories sociales, entre les pays riches et pauvres. (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 18)

C'est à partir de la pensée de Sandra Laugier, philosophe, que je travaillerai, car son approche peut s'appliquer à un texte littéraire : son éthique du *care* permet de penser la question du sujet, alors qu'un journal personnel donne justement à lire une voix unique et subjective. Non loin de cette éthique, la philosophe française Fabienne Brugère propose également une éthique axée sur le *care* davantage en tant que souci de l'autre et sollicitude qu'en tant que travail de soin (Brugère, 2011, 7). Par ailleurs, la perspective du *care* de Brugère vise à « déployer une figure inédite de l'attention aux autres et de la responsabilité sociale en mettant en cause une société dans laquelle la réussite individuelle passe par la capacité à devenir un entrepreneur de soi peu soucieux des autres ou du collectif » (Brugère, 2011, 5). À quelques différences près, toutes ces auteures en appellent à repenser le *care*, et elles le font par une philosophie redonnant un nouveau souffle à l'éthique, en plaçant au cœur de leur théorie la vulnérabilité de la vie humaine, les besoins particuliers des gens et le vivre-ensemble (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 13). Dans leur compréhension du monde, elles font entrer en ligne de compte les relations qui organisent la distribution du *care*, des relations qui révèlent des enjeux politiques et éthiques (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 165) :

[Les perspectives du *care*] s'appuient sur une analyse des conditions historiques qui ont favorisé une division du travail moral en vertu de laquelle les activités de soin ont été socialement et moralement dévalorisées. L'assignation des femmes à la sphère domestique a renforcé le rejet de ces activités et de ces préoccupations hors du domaine moral et de la sphère publique, les réduisant au rang de sentiments privés dénués de portée morale et politique. (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 166)

L'éthique du *care* dépeint des réalités, comme celles des *caregivers* (DeFalco, 2016, 8), écartées de la vision sociale et de la justice occidentale traditionnelle héritée de John Rawls (DeFalco, 2016, 12).

2.1.2.1 Contre l'illusion de l'autonomie

De fait, la justice occidentale repose sur l'autonomie présumée de tous les êtres humains. Selon cette tradition de la justice, l'individu est cet « homme particulier empirique,

échantillon de l'espèce humaine qu'on rencontre dans toutes les sociétés et l'individu comme porteur de valeurs, être moral autonome ou personne ayant sa propre fin en elle-même » (Brugère, 2011, 30). Or, pour les féministes du *care*, l'autonomie est un privilège que la justice occidentale, dans l'esprit du libéralisme politique, présente comme un droit acquis, mais qui en fait est octroyé aux seuls sujets privilégiés (Jónasdóttir et Ferguson, 2014). Cette conception du sujet présuppose que tout individu dispose de la même autonomie. Comme le relève Eva Feder Kittay, cette vision de la justice idéalise l'accès à l'autonomie, invisibilisant de facto les relations d'interdépendance entre les personnes (Lynch, 2014, 174). Les conditions matérielles qui entourent la possibilité d'autonomie sont réputées être distribuées également, ce qui entraîne l'illusion que l'autonomie est acquise pour tout individu (DeFalco, 2016, 12).

Voilà une grande faille de la conception rawlsienne de la justice, qui fait exister l'individu en tant qu'être autonome ne nécessitant aucune attention particulière ni soutien moral. Cet individu, « capable de satisfaire ses besoins par lui-même », représente l'archétype d'un.e citoyen.ne occidental.e, et cette illusion contribue fortement à invisibiliser les êtres en situation de dépendance (familiale, médicale, relationnelle, matérielle) (Kittay, 2011, 55). L'éthique du *care* dévoile que même la personne qui paraît la plus « autonome » est en fait aimée et prise en charge par des activités de *care*. Autant du côté de la sociologie de l'amour (*Love: A Question for Feminism in the Twenty-First Century*) que de l'éthique du *care*, il est reconnu que toute personne requiert des soins matériels et affectifs (Brugère, 2011, 30). Le réseau de relations de *care* est donc d'intérêt politique, car tout être humain dépend du *care* (Lynch, 2014, 176) : entre la naissance et la vieillesse, différents besoins affectifs, matériels ou autres nécessitent l'aide et le soutien des autres (durant les premiers mois de sa vie, le nouveau-né dépend entièrement d'une autre personne pour survivre); les horaires des membres d'une même famille sont coordonnés par une personne; les attentions portées à une personne permettent de sécuriser celle-ci et de la mettre en confiance, etc. Sans un réseau de *care*, la société s'effondrerait, proclame Valerie Bryson :

The need for care is a part of the human condition. We all obviously need it when we are born or when we are sick or frail, and those who assert their self-sufficient independence are often dependent on the care of others – whether this is a partner who cooks their meals or secretary who reminds them of

appointments. Without care, society would collapse; if care is only minimal, human relationships and well-being are impoverished. Care is sometimes provided as a form of paid work, sometimes as an expression of love or through a sense of obligation, and it usually involves both interpersonal relationships and practical activities. (Bryson, 2014, 116-117)

Maïté Snauwaert résume à son tour l'insuffisance, le sexisme et le racisme de la vision rawlsienne :

[L'éthique du *care*] repose sur ce constat : pour que certains parviennent à réaliser l'idéal occidental de l'individu libre, entrepreneur et volontaire, sur lequel repose l'édifice idéologique et économique néolibéral, il faut que d'autres, dans l'ombre, garantissent l'entretien des conditions matérielles de cette réussite. Par le soin aux enfants, aux malades, aux personnes âgées; le souci de l'alimentation, de la santé, de l'hygiène; l'entretien des lieux de vie et de travail, ils libèrent et autorisent l'efficacité de ceux qui produisent les richesses. Or, cette nouvelle éthique montre qu'un seul de ces versants du fonctionnement social est valorisé, tandis que l'autre, considéré comme subalterne, est faiblement salarié, non déclaré ou non rémunéré et réservé à des tranches de population elles-mêmes considérées comme subalternes : femmes et hommes immigrés de couleur. Son projet est de faire reconnaître et revaloriser le caractère essentiel des activités de soin pour la préservation et la croissance du monde humain. (Snauwaert, 2015, 21)

Les activités de *care* s'organisent selon des rapports de pouvoir (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 165), et là est justement le problème : alors que certaines activités sont valorisées, d'autres sont passées sous silence (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 160). La promotion de l'autonomie absolue repose sur une illusion quant à la réalité relationnelle, car la codépendance (interdépendance) et la vulnérabilité des êtres (je reviendrai sur ces deux aspects de l'éthique du *care*) existent dans la société occidentale, sans pour autant être reconnues comme des réalités sociales (Lynch, 2014, 174).

L'un des objectifs de ce nouveau modèle de pensée sociale est de politiser le *care* afin de « rompre avec ce monde enchanté, qui n'est rien d'autre que le monde des privilégiés, où, comme le dit si bien Joan Tronto, ceux qui ont l'air d'être autonomes ne sont en réalité que les plus puissants d'entre nous, ceux qui bénéficient le plus du *care* des autres, du *silence* qui règne autour du *care* des autres » (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 19). C'est ce que les auteures de *Qu'est-ce que le care ?* appellent l'invisibilisation du *care*, un phénomène inséparable des rapports de pouvoir entre les sexes, entre les « races » et entre les classes, qui

permet aux privilégiés de maintenir leurs privilèges et leur illusion d'autonomie (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 19).

Les féministes du *care* dénoncent justement le fait que le privilège des uns soit le travail invisibilisé des autres : par exemple, l'assignation des femmes au travail domestique, aux tâches du « privé », aux activités matérielles et morales. Elles concluent que la vision de la justice doit être repensée afin de transformer le libéralisme politique sous-jacent à la justice sociale, qui voile les privilèges et les oppressions en place dans les rapports humains à grande et à petite échelle. En réponse à cette invisibilisation du *care*, Fabienne Brugère se positionne ainsi :

L'éthique du *care* sert à faire revenir vers le lien social et politique les individus les plus vulnérables et à penser ainsi l'impensé du libéralisme politique. Dans ce dispositif, les femmes deviennent les actrices principales de ce nouveau récit, et avec elles tous ceux qui œuvrent pour maintenir les autres dans la vie, d'une manière ou d'une autre, le *care* étant bien cette activité qui maintient, répare, protège et aide au développement individuel ou collectif. (Brugère, 2011, 32)

Cette éthicienne pose le problème de l'assignation des femmes au *care* en proposant de valoriser le *care* comme souci des autres, comme responsabilisation vis-à-vis d'autrui, comme attention portée à l'environnement et au monde pour tendre vers une société plus égalitaire (Brugère, 2011, 123). Selon Brugère, le *care* est au fondement du social, il est une dimension à investir autant personnellement que collectivement (Brugère, 2011, 122).

Cette vision du *care* permet d'identifier des attitudes, des compétences apprises et des activités souvent dites féminines. Elle les interroge en déconstruisant les présupposés sexistes liés au *care*. Cette approche analyse, au cœur de la notion du *care*, les rapports sociaux de sexe et, d'après la pensée de Joan Tronto, ceux de classe et de race. Ces rapports de pouvoir organisent le *care* sous la forme patriarcale et capitaliste qu'on lui connaît. Plusieurs groupes sociaux, par exemple les femmes, les personnes racisées, les immigrant.es et les membres de la classe ouvrière (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 12), subissent une oppression économique et politique qui passe inaperçue. Les théories du *care* de Brugère ou de Molinier, Laugier et Paperman fondent leur éthique sur la reconnaissance du fait que les humains sont des « êtres relationnels et donc que la vie humaine existe dans un rapport d'interdépendance »

(Brugère, 2011, 5). Ces penseuses redonnent à la subjectivité sa dimension relationnelle, en conceptualisant le sujet dans un rapport à l'autre, parfois appelé « intersubjectivité » (Brugère, 2011, 32) ou « relationnalité » (Hétu, 2016, 51).

Pour déconstruire le présupposé selon lequel tout le monde est un sujet souverain, un postulat qui invisibilise les privilèges de certain.es, l'éthique du *care* exige de redéfinir la conception du sujet.

2.1.2.2 L'intersubjectivité (ou le sujet relationnel)

Laissant derrière elle le sujet souverain et autosuffisant, l'éthique du *care* tient compte de la sensibilité du sujet, c'est-à-dire du fait qu'« il est affecté, pris dans un contexte de relations, dans une forme de vie – qu'il est attentif, attentionné, que certaines choses, situations, moments ou personnes comptent pour lui » (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 167). Cette théorie reconnaît que l'être humain se développe par ses relations, en contact avec autrui.

J'ai dit plus haut que la théorie du *care* de Fabienne Brugère réclame un engagement individuel. Effectivement, l'éthique du *care* en appelle à l'effort individuel afin de mettre en place une responsabilisation vis-à-vis d'autrui, mais il est tout autant orienté vers un projet collectif qui pense l'être humain *avec* son monde, avec les autres. Cette vision du monde se construit contre un individualisme arrogant, de plus en plus institutionnalisé (Snauwaert, 2015, 21). Cette proposition habite également la pensée d'autres théoricien.ne.s que les éthiciennes féministes du *care* auxquelles je me réfère. Il y a là, dans l'expression de l'éthique de Brugère, un écho de l'« être-avec-l'être-là » (*Mitsein* ou *Mitdasein*) théorisé chez Heidegger. En fait, ce phénoménologue propose l'« avec » comme condition *sine qua non* de l'existence humaine, comme seul critère de possibilité de vie humaine (Nancy, 2007, 66-67). L'« être avec » occupe également une place centrale dans la théorie du sujet du philosophe Emmanuel Levinas, qui érige une éthique du souci de l'autre, laquelle tend à responsabiliser les gens vis-à-vis d'autrui (Levinas, 1991, 238). Levinas fait donc exister le

sujet relationnel dans sa pensée, qui repose sur les mêmes bases que celles des éthiciennes vues plus haut, c'est-à-dire que le sujet, chez lui, se construit dans son rapport à l'autre, à l'altérité (Deschênes, 2015a, 210). La rencontre avec l'autre mise de l'avant par Levinas a une orientation similaire à l'idée qu'en fait Brugère, pour qui « l'éthique est associée au souci, souci de soi et souci des autres, les deux étant nécessaires au déploiement d'un bien qui doit prendre la forme d'un mieux-être ou d'un maintien dans l'être » (Brugère, 2011, 38).

À mon sens, en situant le sujet comme étant de facto en rapport à l'autre, l'éthique du *care* amène à repenser l'être humain sur deux terrains. D'un côté, il y a le rapport à autrui, qui appelle la responsabilisation vis-à-vis de la vie de l'autre dans le but du projet éthique d'un vivre-ensemble. De l'autre côté, dans une visée plus métaphysique, l'intersubjectivité, en faisant entrer en jeu chez le sujet humain la nécessité de penser l'être dans son rapport à l'autre, tend à revisiter la compréhension de l'être humain dans son monde. La sollicitude et l'attention portée aux autres que proposent les éthiciennes du *care* peuvent se revendiquer aisément dès lors que l'on connaît le postulat selon lequel toute personne est constituée de et par ses relations avec les autres (l'intersubjectivité ou le *Mitsein*). L'intérêt porté à l'éthique du *care* ne se résume pas à l'idée de l'intersubjectivité comme fondement éthique et métaphysique. Si je prends le pari de lire le *Journal* de Marie Uguay à la lumière de l'éthique du *care*, c'est parce que cette théorie s'articule autour de concepts qui me semblent essentiels pour illuminer l'expérience de l'amour d'Uguay, soit l'intersubjectivité, la vulnérabilité des êtres et la texture. Apparaissent alors des couleurs à l'écriture uguayenne qu'on ne pourrait observer sans la théorie de l'éthique du *care*.

2.1.2.3 Une éthique de la vulnérabilité

D'après l'éthique du *care*, il faut reconnaître que la dépendance et la vulnérabilité sont des traits communs de tous les êtres humains (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 166). La vulnérabilité est même au cœur de l'expérience subjective de l'être humain (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 174) et c'est sur ce lien fondamental que l'éthique du *care* pose son regard :

La perspective du *care* [...] est indissociablement éthique et politique, elle élabore une analyse des relations sociales organisées autour de la dépendance et de la vulnérabilité, point aveugle de l'éthique de la justice. (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 166)

Fabienne Brugère abonde dans le même sens :

La théorie du *care* est d'abord élaborée comme une éthique relationnelle structurée par l'attention aux autres. Aucun être humain ne peut se suffire à lui-même; fondamentalement vulnérables et interdépendants, les individus ont souvent recours à un moment ou un autre de leur vie à des relations de protection, d'aide au développement, de traitement de la dépendance pourtant ignorées, euphémisées ou méprisées. (Brugère, 2011, 32)

En tant que « pierre angulaire des relations humaines » (Snauwaert et Hétu, 2018, paragraphe 2), la vulnérabilité intéresse aujourd'hui autant le champ littéraire que les sciences humaines, mais elle n'est pas une donnée nouvelle. Elle s'inscrit dans la philosophie éthique et son ancrage au *care* remonte au moins à la pensée éthique de Martha C. Nussbaum. Cette philosophe américaine explique comment l'agent politique et moral doit à la fois être vulnérable et autonome (Goldstein, 2011, 130). La vulnérabilité désigne autant chez elle une sorte de « sensibilité-réactivité (*responsiveness*) qui nous permet d'agir de manière souple et ouverte » (Goldstein, 2011, 149) qu'une fragilité de la vie; le fait d'être soumis « aux aléas de la fortune » (Goldstein, 2011, 149). Dans les termes de cette philosophie, il est important de revendiquer le caractère humain de la vulnérabilité, car selon elle, un sujet vulnérable est un sujet réceptif au monde et à son entourage. En ce sens, la vulnérabilité a une implication positive et ne peut pas être réduite à une faiblesse. Cette perspective philosophique, axée sur ce « point aveugle de l'éthique de la justice » (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 166) qu'est la vulnérabilité, montre comment les relations avec autrui sont constitutives de la subjectivité (le sujet relationnel évoqué plus haut).

La vision de l'autonomie que présente Nussbaum, dans sa philosophie morale et politique, se situe entre la conception de la justice de John Rawls et la critique adressée à celle-ci par les éthiciennes du *care* mobilisées plus haut (Laugier, Paperman et Molinier, Brugère). L'autonomie implique à ses yeux le « droit de désirer et de choisir tout ce qui ne nuit pas à autrui » (Goldstein, 2011, 130) et, dans ce sens, l'autonomie est conciliable avec l'éthique du

care. En fait, cette vision de l'autonomie peut coexister avec la sollicitude, le souci pour autrui ou toute autre forme de travail de *care*, car elle ne nie ni l'interdépendance des êtres ni la fragilité et la précarité des vies humaines.

Fabienne Brugère accorde une grande importance à la vulnérabilité dans sa vision du *care*. En prenant comme point de départ les grandes lignes de Nussbaum sur le sujet, elle précise que « [l]'être humain n'est pas seulement un sujet de droit, mais une personne dont la puissance de vie ou le pouvoir de dire et d'agir peut être empêché. La vulnérabilité est bien un fardeau à porter tant elle tombe dessus sans raison et en dépit des capacités propres des sujets » (Brugère, 2011, 42). Brugère politise ici la vulnérabilité en l'associant à ce que Judith Butler nomme la précarité : « [S]'il existe une éthique féministe, elle consiste selon Judith Butler, eu égard à l'histoire des femmes, à assumer la vulnérabilité, à s'en porter garant, à s'en considérer comme responsable. » (Brugère, 2011, 42) En interprétant la vulnérabilité des êtres en tant que caractéristique humaine, Fabienne Brugère valorise cet aspect du *care*, un concept qui sert de « fondement à la possibilité de mieux répartir le pouvoir de dire et de faire entre les hommes et les femmes » (Brugère, 2011, 43).

2.1.2.4 La texture

Dans une veine similaire, Sandra Laugier avance que « le *care* est inséparable d'une éthique de la perception particulière des situations, moments, motifs, telle qu'elle nous est offerte par notre rapport intime aux séries qui sont inscrites dans notre vie quotidienne » (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 189). Laugier se penche sur l'ordinaire, sur ce qui existe sous nos yeux, mais que nous ne voyons pas, parce que nous ne sommes pas habitué.e.s à y porter attention, comme « le fait que des gens s'occupent d'autres, s'en soucient et ainsi veillent au fonctionnement (ou au commerce) du monde » (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 165), un travail qui passe très souvent inaperçu. On peut reprendre cette idée de Laugier et constater que le journal intime – témoignage relatant une certaine quotidienneté – peut sembler un genre que la tradition littéraire qualifie de terne, de banal, mais c'est justement

cette proximité à l'ordinaire qui le rend, dans la perspective de l'éthique du *care* appliquée à la littérature, intéressant et riche.

Ces réalités ordinaires qui ont lieu sans être reconnues appartiennent à ce que Laugier nomme la « texture d'être », c'est-à-dire toutes ces choses invisibilisées qui regroupent « les gestes, les manières, les habitudes, les tours de langage, les tours de pensée [...] d'un individu ou d'un peuple » (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 175). Elle ajoute que « [l]a texture désigne alors une réalité instable, qui ne peut être fixée par des concepts, ou par des objets particuliers déterminés, mais par la reconnaissance de gestes, de manières, de styles » (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 176). En fait, il s'agit de pensées élaborées intimement, d'une vision personnelle qui prend forme dans le choix des mots ou autres traces langagières et même dans les gestes (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 175). Cette éthicienne du *care* affirme que la littérature est une mine d'or en matière de récits singuliers dévoilant l'intériorité complexe des êtres. Selon elle, « la littérature est le lieu privilégié de [l'attention à l'ordinaire], par la création d'un arrière-plan qui fasse apparaître les différences importantes entre les expressions » (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 179). La texture se comprend comme les manifestations éthiques et poétiques de « ce qui importe », comme le soulignent Molinier, Laugier et Paperman. C'est souvent par « l'usage du langage (choix des mots, style d'expression et de conversation) que se montre ouvertement ou s'élabore la vision morale d'une personne, sa texture d'être », soutiennent-elles (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 84).

Observer la texture d'une personne fait apparaître « ce qui importe » pour elle (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 175). S'attarder à l'écriture en y décelant des motifs récurrents (la texture) participe donc à cette pratique de joindre littérature et *care*. La « manière de voir » que nous invite à adopter l'éthique du *care* met à jour la consistance de la voix reconnue, sa couleur, sa perception.

2.1.3 L'éthique du *care* comme pratique féministe appliquée à la littérature

Selon les termes de Fabienne Brugère,

être féministe, c'est [...] savoir écouter les récits que les femmes font de leur vie, les interpréter [...] Une éthique féministe consiste à faire entendre la voix des femmes comme voix vulnérable pour faire surgir d'autres manières de se rapporter au monde. Plus généralement, c'est une conduite d'écoute à l'égard des plus vulnérables, des moins écoutés, des moins reconnus. (Brugère, 2011, 45)

Cette perspective féministe se donne ainsi pour objectif de redonner la parole à celles qui en sont privées. En déplaçant son centre de gravité du « juste » à « l'important » (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 167), l'éthique du *care* relie entre elles des dimensions longtemps considérées comme incompatibles au nom de la « raison cartésienne » (Lynch, 2014, 174). En ce sens, elle épouse bien le champ littéraire, car elle assure une place aux récits des femmes, autant les *caregivers* que les *care receivers*. Cette théorie, interrogeant « ce qui importe » à travers la texture du récit personnel, complexe et ambivalent, trouve une grande résonance dans le récit littéraire, car elle fait apparaître ses dimensions expérientielle et affective, souvent évacuées des analyses sociologiques ou politiques (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 185). Ainsi, pour l'éthique du *care*, porter le regard sur les œuvres littéraires est pertinent, car, comme le souligne Fabienne Brugère, « [l']éthique se nourrit des récits des gens et de l'allure qu'ils donnent à leur vie; elle est du côté d'une immersion dans des formes de vie nécessairement subjectives, dans des habitudes sociales qui signent une appartenance, circonscrite par le temps et l'espace, à une société » (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 35). En portant une attention à la texture de récits peu entendus, cette méthode de lecture féministe fait apparaître des voix tenues à l'écart et, par le fait même, reconnaît la subjectivité des narratrices de ces récits invisibilisés.

2.1.3.1 La poétique du *care*

La poétique du *care* prend d'abord forme dans le travail de Marjolaine Deschênes, qui croise la littérature avec l'éthique du *care* et avec celle de Paul Ricoeur. Ce qui l'intéresse, c'est « la

fragilité de la voix et le pouvoir de se raconter » (Deschênes, 2015a, 208), qui s'arriment bien à la notion de vulnérabilité que présente Laugier, celle retrouvée dans un roman comme dans l'existence réelle :

[O]n peut voir l'expérience comme aventure à la fois conceptuelle et sensible – dit autrement : à la fois passive (on se laisse transformer, toucher) et agentive. Il n'y a pas à séparer, dans l'expérience, la pensée (la spontanéité) et la réceptivité (la vulnérabilité), la compréhension et la perception. (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 181)

Marjolaine Deschênes rappelle que la littérature trouve déjà avec Gilligan une place capitale dans l'éthique du *care* (Deschênes, 2015a, 222). Si, pour Gilligan, la littérature est un lieu où le langage du *care* existe (pour d'autres, comme Sandra Laugier, c'est le cinéma qui est la représentation artistique garante du langage du *care*), Deschênes va plus loin, en suggérant que les écritures du *care* naissent d'« une juste colère devant la domination » (Deschênes, 2015a, 223) et que les critiques qu'elles comportent exigent une réparation pour les injustices qui ciblent les domin.é.e.s. (Deschênes, 2015a, 223) : « En ce sens, elles écorchent parfois le mythe de l'amour maternel et la figure de la bonne mère, si bien enracinés dans les discours savants depuis les Lumières. » (Deschênes, 2015a, 223) À partir de ce postulat, Deschênes érige les critères définissant une littérature *care*, qui sont les suivants :

1) Les attitudes éthiques et temporelles qu'elle dépeint relèvent d'une égale attention à l'autre et à soi-même; 2) les personnages qu'elle figure rendent justice à la vulnérabilité et à la fragilité humaines; 3) un souci d'égalité entre les sexes ou les différentes identités y est présent; 4) elle critique le patriarcat et déboulonne les codes de genre. (Deschênes, 2015a, 222)

De son côté, l'auteure Amelia DeFalco, dans *Imagining Care: Responsibility, Dependency, and Canadian Literature*, publié en 2016, est l'une des pionnières à croiser éthique du *care* et littérature. DeFalco constate que lire des œuvres littéraires à partir de l'éthique du *care* révèle « ce qui importe » dans les textes et les raisons pour lesquelles il est difficile de cerner ce qui est important (DeFalco, 2016, 6). Dans cet ouvrage, elle se donne l'objectif suivant : « My primary aim is to explore how literature has the capacity to enrich our understanding of the complexities and vicissitudes of care. » (DeFalco, 2016, 8)

DeFalco revient sur la polysémie du concept du *care* : le *care* se comprend comme « affection, devotion, responsibility, even obligation; it is action, behaviour, motivation, and practice: care feels and care does » (DeFalco, 2016, 5). Ces différents sens attribués à la notion de *care* font entrer en jeu un écart entre le « feeling of care » et le « doing care » (DeFalco, 2016, 5). Cet écart entre les deux sens du *care* complexifie la théorisation du *care* (DeFalco, 2016, 5). En réfléchissant à l'étymologie de ce mot, DeFalco explique qu'on peut retracer un sens méconnu du terme *care*, qui vient du mot *caru*, un sens qui relie celui-ci à la souffrance, la douleur : « Care continues to denote "serious or grave mental attention; the charging of the mind with anything; concerne; heed, heedfulness, attention, regard, caution, pains". » (DeFalco, 2016, 5) Avec cette signification, le *care* renvoie à un savoir-faire, lequel implique une responsabilisation. Cependant, le *care* renvoie aussi à une manière, à un ensemble d'habiletés socialement construites, laquelle dépend de la relationnalité des êtres et de la réciprocité entre *caregiver* et *care receiver* (DeFalco, 2016, 5). La polysémie du *care* exige donc de prendre en compte les multiples dimensions des expériences rattachées à ce concept. Aussi, DeFalco soutient l'hypothèse que les œuvres littéraires apportent, certes, une nouvelle dimension de compréhension à l'éthique du *care*, mais qu'elles permettent surtout d'articuler l'ambivalence entourant les relations interpersonnelles, notamment les relations de *care* :

In *Imagining Care* I attend fully to the ethical questions raised by literary narratives of caregiving. In so doing, this project proposes that literary explorations of caregiving have much to offer the larger understanding of the ethics of care, as well as illuminating how we imagine and construct the meaning of care in contemporary Canadian culture. The ambiguity and complexity of caregiving scenarios depicted in literature, scenarios complicated by the human desire for power, for attention, for affection, provide compelling territory for investigating both the satisfaction and connection, along with the ambivalence and unease produced by caregiving relations (DeFalco, 2016, 6).

Dans un dossier intitulé « poétiques et imaginaires du *care* », récemment publié par *temps zéro* (printemps 2018), Dominique Héту et Maïté Snauwaert proposent précisément de faire une poétique du *care* en articulant divers éléments du *care* tirés des sciences sociales et de la philosophie tout en s'inspirant des travaux de Deschênes et DeFalco, lesquels sont dans les domaines de la littérature et de la philosophie. Leur vision s'inscrit dans une volonté de

décloisonner les savoirs et de rapprocher la littérature des sciences sociales. Dans un premier temps, elles font appel à l'éthique de la philosophe Martha Nussbaum pour mobiliser l'empathie et l'attention à l'autre que Nussbaum identifie dans le processus de lecture. Le second élément que mentionnent Héту et Snauwaert est la texture (dont j'ai parlé plus tôt), qui advient de l'usage du langage qu'élabore principalement Sandra Laugier. Héту et Snauwaert reprennent cette notion et la commentent en tant que littéraires. Le troisième aspect de cette poétique du *care* est plus difficilement nommable, car il s'agit de la forme narrative ou poétique qui, en soi, circonscrit quelque chose de spécifique. Ces deux auteures disent que cet aspect doit se comprendre comme une « finesse de l'attention portée aux émotions et relations impliquées par les situations, en tant que capacité des phrases à attirer notre attention et faire la lumière sur ce qui est autrement invisible, inconnu, négligé » (Snauwaert et Héту, 2018, paragraphe 25). Le quatrième élément de la poétique du *care* intervient lorsqu'un texte représente des enjeux rattachés au *care*, qu'il s'agisse d'un récit, un d'un roman, d'un un journal ou de tout type de texte littéraire qui présente des relations de soins. Les relations de *care* mises en scène peuvent être de différents ordres : par exemple, entre *caregiver* et *care receiver*, le récit de migrant.es ou de réfugié.e.s, entre médecins et malades et même de l'ordre du quotidien, de ce que Héту et Snauwaert nomment « les conditions ordinaires » (Snauwaert et Héту, 2018, paragraphe 26). Dans son *Journal*, nous le verrons, Marie Uguay met en scène des relations de *care* entre patiente et médecin, mais aussi entre amant.e.s, et certainement entre homme et femme. Le cinquième et dernier aspect de la poétique du *care* s'incarne dans la « littérature thérapeutique ». L'interprétation de ce dernier élément prendra la forme de « self-care » (collectif CrimethInc 2013) et s'éloignera un peu du sens que lui attribuent Maïté Snauwaert et Dominique Héту (Snauwaert et Héту, 2018, paragraphe 27). Le projet théorique de ces deux féministes littéraires s'inscrit dans la continuité du travail de Pascale Molinier, Sandra Laugier et Patricia Paperman, comme dans celui de Marjolaine Deschênes, Amelia Defalco et Fabienne Brugère. Elles abordent la difficulté qu'entraîne le projet de l'éthique du *care*, celui de cerner « ce qui importe » parmi les nombreuses considérations politiques et sociales dont cette théorie doit tenir compte. Mais justement, là où d'autres théories ont échoué, l'éthique du *care* relève le défi de mettre en évidence le manque d'attention accordée aux réalités sociales invisibilisées : elle tente de contrer l'absence de théorisation pour rendre ces réalités intelligibles. En quelque sorte, le

care dénonce le refus, dans les théories idéalistes et universalisantes, de conceptualiser ces dimensions de la vie « ordinaire », peut-être dans le but de les maintenir cachées (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 186-187).

Que ce soit Deschênes, DeFalco ou Hétu et Snauwaert, les penseuses du *care* présentées tout au long de ce chapitre tendent vers un même projet, celui de proposer une littérature *care* et une poétique du *care*, autrement dit une éthique du *care* qui trouve sens dans un récit particulier. Elles désirent montrer la complexité et l'ambivalence entourant les pratiques et expériences du *care*, et non pas figer le *care* dans un modèle prescriptif. Elles revendiquent toutes l'importance de l'éthique du *care*, mais en repèrent également les limites (DeFalco, 2016, 6). Comme le relève DeFalco, « whether entirely fictionalized or based on personal experience, narrative representation shows its readers care in action » (DeFalco, 2016, 6). Elle explique le pouvoir que peut créer un récit personnel ou fictif ainsi : « the narratives we choose to reproduce, circulate, and consume offer important insights into individual and cultural identities and knowledges » (DeFalco, 2016, 8).

Ces auteures, même si elles sont issues de différentes disciplines, désirent toutes faire des textes, des récits et des histoires des « voix à entendre » plutôt que de les réduire à leur fonction d'instrument et de médium (DeFalco, 2016, 14). À la lumière de cette vision, en posant mon regard sur un texte littéraire, fictif ou non fictif, je peux retrouver des éléments narratifs qui – comme le propose Sandra Laugier avec sa notion de texture – témoignent de ce qui importe pour ces « voix » différentes (DeFalco, 2016, 8). Rassemblées par l'éthique du *care* (plus spécifiquement la poétique du *care*), les dimensions féministe, éthique et littéraire permettent d'attribuer aux mots un grand pouvoir transformateur, car elles montrent « une écriture où l'éthos retrouve place, où la littérature réabrite le sujet, toujours déjà altéré par l'autre et entendu en tant que *soi*, en tant qu' "ipséité" plutôt que "je" immanent [...] » (Deschênes, 2015a, 210). Appliquer l'éthique du *care* à la littérature permet aux lectures éthique et politique de coexister et, par le fait même, d'affirmer que ce concept renvoie autant à une éthique du *care* qu'au travail du *care* tel qu'analysé au chapitre 1. Cette nouvelle manière de lire des œuvres doit également sa richesse à sa reconnaissance de l'imbrication des affects dans la pensée, dans l'intellect (Brugère, 2011, 6). Au cœur de cette éthique, sont rassemblées les dimensions sensible et conceptuelle de l'expérience.

L'exercice qui consiste à lire les ouvrages littéraires à partir des théories du *care* amène bel et bien à développer une connexion entre la dimension sensible et la dimensions conceptuelle de l'expérience, un lien qui reconnaît l'interdépendance et la vulnérabilité des êtres qui requièrent un réseau de *care* (Lynch, 2014, 176). C'est ce qui me permettra de lire le journal intime de Marie Uguay comme un texte émanant autant de l'expérience affective que de l'expérience réflexive de la diariste. Le *Journal*, dans son langage poétique, prend une tournure philosophique, laquelle s'apparente à l'éthique du *care*.

2.2 Pour une littérature *care* : un journal éthique et poétique

Malgré toute la tourmente et la douleur de l'amour-gouffre qu'elle vit, Marie Uguay trouve en l'amour espoir et inspiration. Pour explorer ce paradoxe, les théories du *care*, plus spécifiquement celles issues du champ littéraire, permettent de cerner la teneur de l'ambivalence de la diariste quant à son expérience amoureuse (expérience discursive). Il s'agit maintenant d'aborder la question de l'amour, dans le *Journal*, plus précisément sa résonance positive, en tant que prémisses de vie et moteur de création. La poétique du *care* comme méthodologie de lecture permet d'appréhender l'ambivalence sans chercher à l'évincer, elle amène à lire la texture du texte et de la voix diaristique. De plus, elle met au centre de l'analyse l'expérience subjective, en interrogeant les relations de *care* et d'intersubjectivité. Pour commencer, je repérerai les relations de *care* thématiques dans le *Journal*. Dans un deuxième temps, il s'agira de présenter l'autre versant de l'amour romantique, plus positif, que la diariste articule de manière philosophique. C'est ce qui rendra possible la lecture de l'intersubjectivité, de la vulnérabilité et de la texture dans le *Journal*, éléments du *care* qui permettent de lire l'œuvre telle une proposition éthique. En dernier lieu, il s'agira de montrer comment cette littérature *care* agit comme moyen de guérison pour la diariste.

2.2.1 Les relations de *care* dans le *Journal* de Marie Uguay

Comme le suggère la poétique du *care*, plus précisément le quatrième aspect établi par Hétu et Snauwaert, le *care* peut être thématiqué dans les textes littéraires. Il peut autant s'agir de relations de soin entre soignant.es et soigné.es que de relations de *care* manifestées dans la vie quotidienne : attention, sollicitude, écoute et entraide (Snauwaert et Hétu, paragraphe 26). Dans le cas du *Journal* de Marie Uguay, les relations de *care* sont de plusieurs ordres : il y a celles qui ont lieu dans le contexte de sa maladie et celles qui prennent place dans l'amour. Tous ces rapports relationnels s'imbriquent les uns aux autres, c'est-à-dire que dans une relation donnée, la personne qui reçoit le *care* peut en même temps être pourvoyeuse de *care*. Le meilleur exemple de l'étendue du *care* reste la relation entre Marie Uguay et Paul.

À la première lecture, la relation de soin la plus visible est celle prodiguée par l'attention médicale, puisque Marie Uguay est une patiente de l'hôpital. Effectivement, en tant que malade (elle a le cancer), Uguay bénéficie de soins de la part de son médecin Paul. D'ailleurs, elle écrit dans une lettre destinée à son amie Yvette que « celui qui [lui] tient tant à cœur est celui qui [la] soigne » (*J*, 221). Or à travers le *Journal*, on comprend que cette relation de soin entre Paul (*caregiver*) et Uguay (*care receiver*) en cache une autre. Ce personnage est rattaché à la diariste par un autre type de relation : l'amour implique aussi des relations de *care*. En fait, dans le *Journal*, Uguay dévoile son amour pour son docteur Paul, amour non réciproque auquel elle seule consacre de l'énergie et une disponibilité mentale. Bien qu'Uguay déplore la non-réciprocité de cette situation amoureuse, elle apprécie quand même les soins auxquels elle a accès, principalement l'attention médicale que Paul lui accorde. Cette relation amoureuse est complexe, car le *Journal* ne présente que le point de vue de la diariste – et indirectement celui de Stéphan, l'amoureux, compagnon d'Uguay qui édite son *Journal* – et ne relate ni commencement ni fin à cet amour. Il faut donc comprendre les relations amoureuses selon la manière et les modalités temporelles retenues par l'auteure. On devine alors, suivant le seul point de vue donné de cette relation entre Paul et Uguay, que les relations de *care* rattachées à l'amour ne sont tangibles que chez la diariste, et que l'absence de reconnaissance entraîne un manque de réciprocité.

L'hypothèse explorée dans le chapitre précédent a permis d'exposer que cet amour était lié à une aliénation et à une absence de réciprocité. Le fait qu'Uguay souffre et se sente aliénée témoigne du déséquilibre du *care* dans cette relation. À partir de là, l'analyse féministe a permis de conclure que l'aliénation ressentie par Uguay découle en partie de son apprentissage de l'amour comme trame identitaire féminine (hooks, 2002) et en partie du privilège de Paul, celui de ne pas se sentir responsable de son impact vis-à-vis d'Uguay : il est plus âgé, il a une famille, il est en position d'autorité (médicale) sur sa patiente, mais il la côtoie et ils finiront par entretenir une liaison d'amants où les enjeux du *care* (la reconnaissance, la prise en charge de la relation, la communication, l'attention à l'autre, etc.) ne sont assumés que par Uguay. Cette relation amoureuse a déjà été soumise à un examen lors du premier chapitre. On a vu ce que cette forme passionnelle d'amour implique pour Uguay

[c]ette chose totale qui s'éveille en nous dans l'amour et dont le manque est pire que la mort. Ce murmure, cette suite de voix fragiles et tristes, cette brisure qui s'élargit sans cesse dans laquelle s'engouffre l'univers; ne suis-je pas déjà morte, mutilée par l'absence. (*J*, 146)

« [E]n tant qu'amant », Paul échoue donc indubitablement. Il ne donne pas de soins et d'attention comme le souhaiterait Uguay. Éprise de cet homme qui ne lui retourne pas son amour, Uguay craint le « désespoir » que cet amour lui cause (*J*, 58). Malgré la souffrance, elle remplit ses cahiers d'impressions et d'expériences qu'elle fait de l'amour. Souvent, il est question de son ressentiment face à son médecin, lequel donne à voir des pensées et des affects complexes, parfois contradictoires. Malgré la prédominance de ce récit amoureux, d'autres formes de relations de *care* font surface dans le *Journal*. D'abord, il y a sa relation amoureuse avec son complice Stéphan. L'amour entre Stéphan et Uguay fait appel à un tout autre registre de vocabulaire et prend un sens beaucoup plus fertile que l'amour pour Paul, qui crée une « douleur existentielle d'aimer sans l'être en retour » (*J*, 185). Le rapport amoureux avec Stéphan, en revanche, est porteur d'espoir, de bien-être. Il lui permet de « croire que la solitude des sexes n'est pas irrémédiable » (*J*, 76). Cette relation amoureuse se distingue de celle vécue avec Paul en ce qu'elle s'établit dans la réciprocité, dans la proximité et la quotidienneté :

Deux années ces deux enfants solides et heureux. Je le regarde. Complicité, désir, ébahissement les bras immenses, généreux, réconfortants, vastes comme de beaux après-midi d'été; tout prêt à l'accueillir. Je voudrais sans cesse le recevoir. Complicité, émoi, je lis beaucoup en lui, il est transparent, pur et profond comme un fleuve ignoré des hommes émergeant des siècles. (*J*, 20 novembre 1977, 19)

Cette relation amoureuse est relatée dans un récit où le *care* est partagé entre les deux amoureux. Uguay se réfère à Stéphan et à elle-même comme à des êtres solides et heureux. Elle parle de leur complicité et de son désir vivant pour lui. La manière dont elle décrit la générosité et l'attention de Stéphan laissent croire qu'il est attentif à elle, et qu'il en prend soin. Uguay ajoute même qu'il « est transparent, pur et profond comme un fleuve ignoré des hommes émergeant des siècles », critique implicite des hommes qui ne partagent pas ces qualités, qui entrent en résonance avec l'imaginaire du *care*. Uguay reconnaît d'ailleurs le soutien que Stéphan lui offre et toute la douceur amoureuse qu'il a pour elle (*J*, 32).

D'autres types de relations de *care*, plus subtiles, sont présents dans le *Journal*. Les correspondances que Marie Uguay entretient avec ses amies sont un indice de la valeur accordée au relationnel. Certes, ce sont quelques lettres, mais ces correspondances contiennent une transparence témoignant d'une proximité entre amies. Ainsi, l'amitié de Monique (*J*, 128), Yvette (*J*, 129) Marie-Claude (*J*, 34 et 171), Franciska (*J*, 130 et 306) et Richard (*J*, 183), présente un lien de *care* (confidences, écoute, conseils) pour la diariste. Uguay se tourne vers ces correspondances féminines, en majorité, pour partager ses états d'âme.

Le dernier thème relatif au *care* qui me semble important à aborder est le *self-care*, mais j'en parlerai plus loin. Ce que l'on doit comprendre par rapport à l'élément de la poétique du *care* énoncée par Héту et Snauwaert, soit les relations de *care*, c'est qu'Uguay parle autant de ses expériences en tant que *caregiver* (notamment avec Paul) que de celles de *care receiver*. À la lumière de la citation de Pablo Neruda, « il faut un travail obscur pour que les étoiles soient vertes » (*J*, 165), qu'Uguay met en exergue (ou est-ce Stéphan ?), le *Journal* invite à réfléchir à l'invisibilisation des gestes de soin et des attitudes relatives au *care* dont on fait l'expérience dans les relations interpersonnelles.

2.2.2 Le deuxième versant de l'amour : quand amour rime avec philosophie

L'amour est certainement l'un des thèmes principaux du *Journal*, où il ressort en tant que questionnement existentiel. Ce qui m'intéresse est la manière dont Marie Uguay en parle : pour elle, l'amour a plusieurs sens, souvent paradoxaux. Dans le chapitre 1, nous l'avons vu, la diariste laisse de nombreuses traces de l'« oppression de la femme par tous les mythes de l'amour » (*J*, 37). Uguay en vient même à se demander « par quelles failles amoureuses, quels liens de dépendance [elle] devra passer pour atteindre l'amplitude de son amour » (*J*, 37). Mais l'amour ne se résume pas à cette tendance destructrice. Le journal intime de Marie Uguay contient tout autant d'indices discursifs témoignant de l'amour comme inspiration, comme source de création et de philosophie :

Amour, fut, toujours pour moi lié à la vie, tellement que l'un et l'autre sont parfaitement indissociables. Amour de mes parents, legs de la vie. Tout combat pour la suivre est pour moi un acte d'amour, et le lieu de l'enfance imprégné d'amour demeure ainsi l'intuition première de la poésie. (*J*, 28-29)

Par ces paroles, Uguay fait naître une tout autre réflexion sur l'amour, une pensée qui ne mène pas à la conclusion d'abandonner l'amour ou d'être abandonnée par lui. Ses propos dépeignent l'amour comme l'« un des multiples objets de connaissance de soi et du monde » (*J*, 160) ou encore l'amour en tant que « conscience aiguë de l'instant » (*J*, 119). Cet amour, loin de sa forme romantique, trouve écho dans l'éthique du *care*. D'une certaine manière, Uguay fait elle-même une distinction entre l'amour et le désir :

Trop longtemps j'ai confondu les mots « amour » et « désir », et de les avoir confondus si longtemps m'a amenée à de ridicules détresses. Le mot amour appelle toute une mythologie et j'ai transporté l'amour mythifié dans le désir. J'étais en train de me construire une mystique du désir, comme notre société s'est fait une mystique de l'amour. Le désir non mythifié est viable, le désir mythifié est invivable. Amour et désir ne contiennent aucun infini, aucune éternité, ce sont des réalités frustes et quotidiennes, des douceurs banales. (*J*, 158)

On a vu dans le premier chapitre comment l'amour-passion, principalement incarné par sa relation avec Paul, l'aliène jusqu'à lui faire frôler la folie. Sans être parfaite, la relation avec Stéphan semble tendre vers l'idéal amoureux qu'Uguay articule par fragments dans son

journal, un amour qui se vit dans le respect et dans la reconnaissance : « Ne pas fonder de relation avec l'autre sur la mystique et la possession, mais sur la rationalité du secret, du désir, de la parole échangée. » (*J*, 85) Malgré sa longévité, l'amour dont il est question ici semble occuper moins d'espace mental, car Uguay n'en fait pas autant mention que de l'expérience aliénante de son désir pour Paul. En fait, elle souligne le connaître si bien qu'elle ne ressent pas le besoin de l'écrire (*J*, 76), car « [i]l est tellement "là" qu'[elle] n'arrive pas à l'imaginer » (*J*, 76). Pourtant, les phrases suivantes contiennent l'une des plus belles déclarations amoureuses du *Journal*, où une vision salvatrice de l'amour se fait jour :

Les mots ne sont pas un substitut, un piège, pour m'accaparer son amour. Son amour m'est donné chaque jour comme le vent, la mer, la pêche. Il est doux et saisissable. Son corps d'adolescent me semble inépuisable. Mon désir n'atteint jamais l'assouvissement. Il est « un », indicible et étanche en liaison, toujours offert sans jamais être livré. Son amour profond est comme une eau salvatrice. C'est le compagnon de mes rêves, mon ami le plus intime, ma certitude. Je ne m'ennuie jamais avec lui et je suis moi-même comme si j'étais seule et bien. (*J*, 76-77)

De cette forme d'amour, un bien-être et une douceur ressortent. Le portrait de l'amour que dresse ici Uguay montre le lien fort unissant la diariste à son « ami le plus intime ». La force de l'amour se trouve dans le fait que l'habitude et la constance de cette relation n'atténuent pas le désir. Au contraire, le désir de Marie Uguay pour Stéphan persiste et se constate tous les jours. Voilà le témoignage éloquent de l'amour entre ces deux êtres. Certes, cette façon de vivre l'amour n'est pas aussi apparente dans l'écriture diaristique de Marie Uguay que l'est l'amour passionnel dont elle fait l'expérience déchirante, mais on sent que le désir tend aussi vers la vie et vers le processus créatif de l'auteure. Lorsqu'Uguay qualifie cet amour d'« eau salvatrice », elle vient illustrer comment cet amour la sauve. En tant que force vitale, l'amour qu'Uguay décrit comme une « eau salvatrice » (*J*, 77) prend part à une philosophie féministe telle l'éthique du *care*. En fait, cette « manière » devient tangible, dès lors qu'on la voit comme une éthique. L'expérience subjective de Marie Uguay est traversée par l'amour, en tant que force et que manière ; l'amour peut alors prendre part à une réflexion philosophique. Pierre Nepveu décrit justement le *Journal* comme un « livre de vie » :

Par un impétueux retournement, ce livre scandé par la maladie et les avancées progressives de la mort devient un livre de vie, un livre du monde vibrant de

lumière, des saisons qui se déposent tour à tour sur la ville et aussi de l'amour-passion assumé dans la dévastation et dans l'impossibilité. (Nepveu, 2005, 12)

2.2.3 Les éléments poétiques et éthiques du *Journal*

2.2.3.1 L'érotisme comme intersubjectivité

L'intersubjectivité est un aspect de l'éthique du *care* qu'on retrouve dans la pensée de la diariste. L'idée de l'« être avec », le *mit Dasein*, prend forme dans la vision du monde d'Uguay :

Je suis ici et tout ce qui m'entoure soudainement fait partie de moi (je le décide ainsi) et j'imagine tous ces lieux que je connais et où je ne suis pas. Je suis la trace que les autres et les lieux ont laissée en moi et la trace que j'ai laissée (même minuscule et non voulue) en les autres. (*J*, 19 juin 1978, 76)

Cet extrait, où se lit une sensibilité au monde, une volonté de penser l'être humain en relation à son monde, fait émerger le « sujet du care, un sujet qui est sensible en tant qu'il est affecté, pris dans un contexte de relations, dans une forme de vie – qu'il est attentif, attentionné, que certaines choses, situations, moments ou personnes comptent pour lui » (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 167). En portant sur elle-même un regard qui implique le principe d'altérité, de reconnaissance de l'autre (qui ne se réduit pas au regard de l'homme aimant), Uguay fait entrer en jeu l'intersubjectivité dans sa conception du sujet et du monde. Le *Journal* fait état de cet élément du *care*, de cette importance de l'autre dans soi. Uguay se pense à travers et par ses relations aux autres ; elle s'interroge sur ce qui la constitue. Son attention est portée sur l'intersubjectivité ; c'est par exemple le cas lorsqu'elle réfléchit à ce que représente pour elle le corps de l'autre :

La seule réalité qui m'intéresse est celle du corps de l'autre, car tout y est toujours à inventer. Le corps de l'autre est une incessante profanation [...] L'univers se démythifie par le corps de l'autre, voilà la véritable désaliénation. Le plaisir est l'acte, l'accomplissement de ma liberté, le plaisir me fait cheminer vers moi, il me désaliène et démythifie. (*J*, 27 février 1979, 146)

Dans cet extrait, le corps de l'autre se révèle être l'inspiration, la « première intuition pour notre travail de création sur le monde » (*J*, 196). Ces paroles donnent à l'altérité le visage de

l'érotisme. Si, dans le chapitre précédent, le rapport à l'autre qui passe par le corps prend une tangente passionnelle et dramatique qui donne à Uguay l'impression de se « perdre de vue » (*J*, 170), ici sa vision du corps de l'autre (donc son rapport à l'autre) mène à une tout autre observation. Elle dévoile que c'est par le corps que l'on aime, que « [c]'est par lui que nous appréhendons le monde et par lui que s'agrandissent nos cœurs. Tout n'est que sensualité. C'est là que débute le bonheur, et là seulement » (*J*, 176). Cet érotisme fait écho à celui conceptualisé par la féministe Audre Lorde (1984). Dans « Uses of the Erotic: Erotic as Power », Lorde invite les femmes à se réapproprier l'expérience érotique, qui, trop longtemps, a été synonyme d'oppression pour elles (Lorde, 1984, 53). À ce sujet, elle explique que la fausse croyance voulant que les femmes se désintéressent de l'érotisme ou rejettent cette facette du monde doit être contrecarrée (Lorde, 1984, 53). Un pouvoir peut émaner, pour elles, de l'érotisme : « [T]he erotic offers a well of replenishing and provocative force to the woman who does not fear its revelation, nor succumb to the belief that sensation is enough. » (Lorde, 1984, 54) Cet érotisme ressemble beaucoup à celui d'Uguay, car il vise aussi à renouveler le rapport interpersonnel en éliminant l'idée de domination de l'autre au profit d'un échange, d'un mouvement de l'un vers l'autre. Ainsi, loin de la pornographie, l'érotisme est une manière de connaître le monde qui exige de mobiliser diverses dimensions humaines, psychologique, émotionnelle, spirituelle, corporelle :

There are frequent attempts to equate pornography and eroticism, two diametrically opposed uses of the sexual. Because of these attempts, it has become fashionable to separate the spiritual (psychic and emotional) from the political, to see them as contradictory or antithetical [...] For the bridge which connects them is formed by the erotic – the sensual – those physical, emotional, and psychic expressions of what is deepest and strongest and richest within each of us, being shared. (Lorde, 1984, 55-56)

Lorde fait de l'érotisme une manière d'aller à la rencontre de l'autre et de connaître le monde et une manière de se redonner une agentivité qui dépasse de loin le contexte sexuel (Lorde, 1984, 55). C'est également ce que met de l'avant l'écriture uguayienne : un érotisme qui ne se résume pas à l'acte sexuel, mais dont le face-à-face donne lieu à la rencontre et à l'échange. Certes, dans le *Journal*, l'érotisme se constate dans le désir d'Uguay de connaître l'autre, une rencontre qu'elle souhaite opérer généralement dans un rapport de séduction avec les hommes. Toutefois, elle considère que ce qui est plus précieux que ces relations avec «

des hommes qui répondent en secret à d'autres besoins » (*J*, 61) est un rapport amoureux basé sur une réciprocité, où l'échange se fait entre deux sujets, non pas dans un rapport de sujet-objet (*J*, 61), mais plutôt dans une relation où « tout [es]t à égalité » (*J*, 106), où [elle] ne donner[a] pas plus qu'on ne [lui] donne » (*J*, 106). Elle cherche à créer un lien avec une autre présence, un lien qui lui accordera une reconnaissance. Ainsi, l'érotisme prend un tout autre sens lorsqu'il se comprend comme intersubjectivité : « J'aimerais tant qu'un nouveau goût de vivre s'élançe; qu'un érotisme continuél s'installe dans chaque geste posé, dans toutes mes relations avec le monde. » (*J*, 116) L'intersubjectivité qu'appelle à reconnaître l'érotisme qu'Uguay met en mots est certainement associée à l'éros, à la vie. Cette idée de force vitale, Lorde l'articule également :

When I speak of the erotic, then I speak of it as an assertion of the lifeforce of women; of that creative energy empowered, the knowledge and use of which we are now reclaiming in our language, our history, our dancing, our loving, our work, our lives. (Lorde, 1984, 56)

Lorde reconnaît en l'érotisme un échange et un partage intersubjectif, qui connecte les êtres les uns aux autres et avec ce qui les constitue. Pour Uguay, « [l']essentiel est le souffle, le premier signe vivant est le souffle, ce mouvement qui va de soi à l'autre, de l'autre à soi » (*J*, 144). Cette image reflète le mouvement que Lorde évoque également en mettant l'accent sur le fait que l'érotisme relève d'un processus plutôt que d'un résultat ; c'est un élan, un vecteur : « it is a question of how acutely and fully we can feel in the doing » (Lorde, 1984, 54). Avec cette idée d'érotisme, Uguay cherche à se tourner vers l'autre, à favoriser l'échange, et elle le souligne de manière très poétique :

Dans ce qui n'est pas dit se tient tout le visage du monde. L'important est l'ouverture à l'autre, l'acceptation du secret de l'autre. L'affirmation de soi se fait non pas dans un rapport de domination sur l'autre, mais de rencontre et d'échange, c'est-à-dire d'érotisme avec l'autre. (*J*, 17 janvier 1979, 103-104)

C'est donc d'un partage réciproque et d'une rencontre que la connaissance du monde et de soi advient (Lorde, 1984, 56) : de l'érotisme comme « ouverture au monde et à l'autre » (*J*, 103). L'érotisme dont Uguay fait l'éloge réside également dans son rapport à l'écriture et à la création (*J*, 193) :

J'étais partie du titre *Topographies amoureuses*, car c'était l'objet, le lieu qui pouvait devenir porteur de sens par l'élan intérieur, passionné, de l'individu vers lui. Avec *Romances* je procède de la façon opposée, accaparant les choses et l'extérieur pour la manipulation intérieure, pour vider le sens ou le non-sens social du monde et l'emplir du sens personnel créé. C'est un rapport érotique à établir avec la réalité, bien que celle-ci soit devenue complètement frigide et l'individu impuissant, ou vice-versa. C'est un espoir. (J, 193)

La diariste constate que dans la poésie nationaliste de Gaston Miron, Pablo Neruda et Maren Sell, « la langue est érotique, multiple, libérée de toutes contraintes formelles » (J, 103). Elle oppose à l'écriture érotique le discours fasciste qui s'alimente des peurs et des silences, qui a une langue qu'Uguay qualifie de « castrée » et de « sous-développée » (J, 103).

L'échange n'existe pas uniquement entre deux êtres humains ; il dépasse le contexte relationnel du face-à-face. Uguay parle d'émerveillement et d'« ouverture aux êtres et aux choses » (J, 66), où l'intersubjectivité s'incarne dans des rapports plus vastes. Elle reconnaît donc une autre fois que les êtres sont constitués par leurs échanges avec les autres et le monde. Elle voit l'intersubjectivité « comme une forme de la magie ou la magie elle-même » (J, 237) : « [N]ous ne sommes ici que pour nous accueillir mutuellement, échanger nos saveurs comme des fruits greffés sur le même tronc s'entremêlent et donnent l'incroyable. » (J, 66) En passant par la nature comme elle le fait fréquemment, Uguay donne une tournure sensuelle à l'existential. Elle met en place un imaginaire de la nature, sensuel et sensoriel, qui s'arrime bien à la notion d'intersubjectivité prisée dans l'éthique du *care* : « Refaire sans cesse en nous la nature, s'étonner de tout, être touché par tout, être des dieux les uns pour les autres. Découvrir cela et le préserver; la beauté du sol. » (J, 66) L'intersubjectivité, dans le *Journal*, s'incarne dans le rapport à la nature. Par ailleurs, le *care* amène aussi à interroger la relation entre humain et non humain (Hétu et Snauwaert, 2018, paragraphe 28) et à reconnaître l'interdépendance de la nature environnante et de l'expérience du monde, ce que fait très bien la prose uguayienne :

Nos liens avec les sons, la lumière, la température, sont encore plus étroits que nous croyons ; ainsi que les éléments agissent sur l'arbre, la plante, ils agissent sur nous. Nous sommes créés par eux. Poésie n'est que l'ouverture de l'intelligence sur la vie. Vital n'est nullement assujetti par la raison ou créé par elle. (J, 28)

Dans l'optique où, comme l'ont dit Molinier, Laugier et Paperman, « [l]a relation à l'autre, le type d'intérêt et de souci que nous avons des autres, l'importance que nous leur donnons, ne prennent sens que dans la possibilité du dévoilement (volontaire ou involontaire) du soi » (Molinier, Laugier et Paperman, 166), le *Journal*, en tant que dévoilement, se présente tel un observatoire où le moi se crée dans un rapport à l'autre qui peut se comprendre comme un mouvement. Un peu comme l'idée d'érotisme abordée plus haut, le va-et-vient entre intériorité et extériorité, que souligne Chloé Savoie-Bernard dans son mémoire (Savoie-Bernard, 2014, 9), permet de lire, dans l'écriture d'Uguay, une construction du sens qui passe par l'intersubjectivité. Dans mon analyse du *Journal*, j'étends l'intersubjectivité au rapport entre corps et espace, car la diariste fait de certains lieux des entités à travers lesquelles elle se pense comme sujet et forge son identité, comme cet extrait, déjà présenté plus haut, l'exprime :

Je suis ici et tout ce qui m'entoure soudainement fait partie de moi [...] Je suis la trace que les autres et les lieux ont laissée en moi et la trace que j'ai laissée (même minuscule et non voulue) en les autres. (*J*, 19 juin 1978, 76)

Dans le *Journal*, la trajectoire des lieux préférés d'Uguay se dessine. La diariste nomme les différents endroits, habitations, villes et régions, qui l'ont marquée au fil du temps. Les Îles-de-la-Madeleine font partie de ces lieux primordiaux et leur paysage tient un rôle dans l'identité de la diariste; il lui importe et est pour elle synonyme d'espoir :

Les Îles-de-la-Madeleine m'ont révélée à moi-même bien plus que Paris ou ailleurs. Leurs paysages me manquent profondément. Je voudrais vivre assez longtemps pour m'acheter là-bas une maison et y vivre quelques années. [...] Les Îles..., tant d'espace à dévorer. Les longues plages, les vents toujours, tant de teintes froides sur la mer et les herbes qui copient le mouvement des vagues. J'ai mal à un lieu où je ne suis plus, comme un être aimé perdu, mais aimé toujours et qui toujours vous manque. (*J*, 204)

Comme elle l'écrit à la page 76, elle se dit constituée des lieux et des autres dont elle fait la rencontre. Les Îles-de-la-Madeleine l'ont inspirée. Elle est affectée par la perte de ce paysage duquel elle se sentait habitée. Une forme d'intersubjectivité est décelée dans cette idée, car en comparant son ennui des Îles à la perte d'un amour, Uguay révèle que ce lieu la constitue (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 175).

Dans un autre passage du *Journal*, Uguay parle de son rapport avec un autre lieu, plus complexe et paradoxal cette fois, car il est associé à un sentiment d'emprisonnement en même temps qu'il lui est important. La chambre d'hôpital est un lieu où maladie et tristesse préoccupent Marie Uguay :

Je me rappelle ces deux mois passés enchaînée au lit, les yeux encastrés dans le mur bleu de cette triste chambre d'hôpital. Je me rappelle la souffrance physique, cette jambe attachée qui m'a si souvent fait hurler, et ma peur qui se tenait devant la porte et faisait le guet; moi emprisonnée par elle au fond d'un puits, écrasée par les pierres tombales des nuits. (*J*, 13 décembre 1977, 21)

La chambre d'hôpital est synonyme d'emprisonnement; pourtant, elle devient en quelque sorte un « chez-soi » pour la diariste. Elle en fait un lieu où coulent à flots les mots qui feront office de guérison, ce qui m'amène à voir dans la chambre d'hôpital un paradoxe : il s'agit à la fois d'un lieu qui l'emprisonne et d'un lieu où naissent de multiples pensées intimes, au sujet de sa maladie, son désespoir amoureux tout comme son attention à l'autre, aux détails, autres marques de sensibilité. Habiter aussi longtemps cet espace intérieur entraîne, chez la poétesse malade, des tensions, car son état la force à renouveler, dans la quotidienneté, son rapport à son environnement. Surtout, cette chambre, à force d'être habitée par la malade, devient un lieu où la diariste interroge ses propres profondeurs. La chambre d'hôpital, lieu rattaché à sa maladie et à l'enfermement, voit naître beaucoup de pensées, et l'écriture y est investie. La prose s'approfondit, montrant une rigueur intellectuelle différente de celle qu'Uguay a pu avoir pour sa poésie (Joseph, 2009, 26). Marie Uguay, dans son écriture quotidienne et fragmentée (Joseph, 2009, 31), cherche à sortir de sa chambre d'hôpital tout en conservant sa sensibilité au monde, à la matérialité, à l'expérience du corps, une sensibilité qu'elle a d'abord ressentie à « l'intérieur », mais qu'elle pourra ensuite transporter à « l'extérieur » de la pièce (et même de l'appartement et de la ville). Ce mouvement s'assimile à la relationnalité, car il rapproche la diariste de son milieu, celui qu'elle habite et qui l'habite.

Le *Journal* montre donc l'intersubjectivité de la diariste à travers son rapport à l'autre (l'érotisme) et à travers celui qu'elle a avec l'espace et les lieux. Mais un autre élément de l'éthique du *care* y est aussi observable : la vulnérabilité apparaît dans cette voix qui incarne et qui revendique l'importance d'être « dès sa première respiration [...] à l'écoute du monde » (*J*, 210).

2.2.3.2 La vulnérabilité d'une malade et d'une amoureuse

La maladie est une expérience où la vulnérabilité de l'être est à son comble. Dans « Encore, ou le désir de redire : *Journal* de Marie Uguay », Sandrina Joseph se penche sur la quotidienneté et la vulnérabilité de la diariste qui s'applique, par son journal, à redonner un sens à son existence fragmentée, à l'image de son corps et de son identité. Cet article montre que l'auteure du *Journal* met en récit sa vulnérabilité, qu'elle constate un changement dans son expérience corporelle et mentale du quotidien, par exemple le cas de sa jambe amputée qui lui impose de réapprendre à marcher, à habiter son corps et à réapprivoiser l'espace :

J'essaie de reconquérir un ancien quotidien, refaire les anciens gestes, mais ce ne sont plus les mêmes. Physiquement, je ne suis plus la même, et les meurtrissures laissées par ces journées interminables où la douleur me sectionnait tout l'esprit et le corps. (*J*, 13 décembre 1977, 24)

Joseph relève combien la maladie, le corps blessé et le cœur brisé de la diariste sont des expériences qui marquent la temporalité de la vie d'Uguay, et à quel point ses expériences vulnérabilisantes, comme l'amputation de sa jambe, entraînent un écart entre un temps *avant* et *après*, repérable dans son écriture diaristique (Joseph, 2009, 27) :

C'est qu'elle n'est physiquement plus la même, et que si elle rentre bel et bien à la maison une fois le séjour à l'hôpital terminé, elle ne réintègre pas pour autant un corps familier, réconfortant, reconnaissable à ses yeux. Uguay se voit dépossédée de son corps par le cancer, contrainte à habiter des lieux qui restent manifestement les mêmes contrairement à son enveloppe qui, elle, est devenue une autre. (Joseph, 2009, 26)

Uguay sait « que le déroulement étroitement réglé des gestes quotidiens ne va pas de soi, qu'il peut à tous moments prendre brutalement fin, les petits riens se présentent pour Uguay comme autant de moyens d'exercer sa liberté, de fabriquer ses poèmes, de survivre à l'angoisse » (Joseph, 2009, 28). Il y a lieu de dire que les épreuves que la diariste vit l'amènent à prendre conscience de sa mortalité, mais aussi à observer de près, dans l'expérience et dans le discours, le « déroulement réglé des gestes quotidiens » qui ne va plus

de soi. Cette prise de conscience me semble représenter l'essentiel de l'éthique du *care*, car elle reflète l'idée selon laquelle une valeur ressort des gestes ou des manières issues de la quotidienneté; je pense ici en particulier au passage, souligné par Joseph, où Uguay parle du « dépaysement physique » de son corps (J, 20). Le corps altéré d'Uguay l'empêche de retrouver une quotidienneté rassurante (Joseph, 2009, 26). Or, bien que je sois d'accord avec Sandrina Joseph pour dire que « [à] l'événement terrible qu'est l'amputation de sa jambe droite correspond [...] une autre coupure, celle de sa vie quotidienne cadencée [...] » (Joseph, 2009, 26), je lis cette coupure comme l'une des raisons qui amènent Uguay à porter attention à sa propre vulnérabilité, à prendre le pouls d'elle-même, à constater l'importance de la vulnérabilité dans la vie.

La maladie, la perte de sa jambe et l'absence de reconnaissance amoureuse, qui sont tous des événements rattachés à une blessure ou à une fragilité, ont un effet sur le rapport qu'Uguay entretient avec sa vie et sa création. C'est par ces expériences de vulnérabilité que la diariste fait de la quotidienneté autre chose qu'un instant nostalgique qui « appartient au passé » (Joseph, 2009, 27); elle en fait quelque chose de précieux, à questionner et à quoi une reconnaissance doit être accordée. Cette posture admet donc que des expériences de vulnérabilité peuvent, sans l'ombre d'un doute, être souffrantes, mais qu'elles nous amènent à voir ce qui nous constitue quotidiennement : les petits gestes, le rapport à l'espace habité, les relations avec autrui. Même à travers la maladie, Uguay résiste à l'idée de se laisser prendre en charge. Dans sa vulnérabilité, une méfiance l'habite, un sentiment qui lui permet de se protéger du système hospitalier et patriarcal tout en préservant sa subjectivité :

Malade, je ne voulais pas être un objet pour la médecine, et même sur la table d'opération, je ne voulais pas qu'on m'endorme parce que c'était redevenir un objet entre leurs mains. [...] J'ai vécu mon cancer, tout le système hospitalier tend à faire du malade un être passif, infantile (comme la société tend à rendre la femme passive et infantile). J'ai voulu briser cette relation, savoir parfaitement mon cas, le discuter dans la mesure de mes connaissances, être informée, posséder mon corps, ne pas le laisser comme une chose entre les mains des « savants mâles » [...] D'ailleurs, je suis incapable de laisser un inconnu me prendre en charge, même dans ce cas-là, car tout ce que je vis doit m'appartenir au maximum, c'est ma création qui est en jeu. (J, 39)

Certes, être vulnérable signifie souvent « être à la merci » de quelque chose ou de quelqu'un, mais derrière cet état, il y a une ouverture et une possibilité d'action et de réaction (Goldstein,

2011, 149), tout le contraire d'une fatalité assujettissante. Lorsque la diariste parle de la vulnérabilité liée à son cancer, elle reste sceptique quant à ceux qui sont en situation de pouvoir, ici les « savants mâles » (*J*, 39). À l'instar de Martha Nussbaum, qui veut penser l'autonomie par la reconnaissance de la vulnérabilité des êtres, Uguay, dans une « très forte lucidité » issue de ses « pires détresses » (*J*, 155), se sait « [p]erdue, complètement égarée, sans aucune réalité particulière, en tant que femme et en tant que Québécoise; égarée, niée quotidiennement, socialement, en tant que poète »; mais malgré tout, elle demeure « sans cesse en quête d'une réalité tangible, d'une certitude stimulante, rassurante, d'une forme de compréhension, de conscience, de sérénité » (*J*, 240). Son cancer est source d'une « écriture vulnérable », en ce que Uguay, malade, semble extrêmement attentive au rapport à la vie et à la mort observé à l'hôpital :

J'ai vu les corps hallucinés des cancéreux, je ne peux pas me remettre d'une telle douleur. Comment ne pas hurler dès l'aube devant l'horreur qu'inspire un dieu qui abandonne toujours ses plus humbles, ses plus doux; des yeux qui sont des océans où se mire et s'éteint notre monde. Comment ne pas hurler dès l'aube devant l'indifférence des uns et l'impuissance tendre des autres. Et la mort blanche et tellement lente des hôpitaux, la grande solitude aseptisée des lits. Une vieille femme murmure : « Je n'ai jamais autant souffert. » Mais le ciel est une pierre et les gens autour d'elle sont des pierres terribles. (*J*, 154-155)

La vulnérabilité des êtres malades ne passe pas inaperçue pour cette auteure et grande malade qui prend le temps d'observer les autres et de s'intéresser à eux. En soulignant « l'indifférence des uns et l'impuissance tendre des autres » qui la font hurler, Uguay, comme le met de l'avant l'éthique du *care*, déplore avec force l'indifférence et le manque de considération, la solitude des corps malades, tout en mettant de l'avant la fragilité des êtres et la nécessité des soins et de l'attention.

Malheureusement, depuis la nouvelle de la récurrence du cancer, le quotidien lui est « devenu inadmissible, frustrant, douloureux » (*J*, 144) :

Je ne suis qu'attentes stupides, je ne peux rien décider, ni de mes amours, ni de mes désirs. Je ne peux pas partir (où irais-je? ici, c'est tout de même chez moi). Je souffre de rester. J'attends un signe de Paul, sans trop y croire, j'attends la confirmation de Gallimard, j'attends la sortie de *L'Outre-vie*, j'attends une job, un peu d'argent. J'attends pour tout et absolument rien ne se produit. Je suis un triste funambule au cœur irrégulier. J'ai sans cesse d'étranges bondissements du

cœur. Ma respiration est sans cesse irrégulière et c'est la première fois que tant d'anxiété psychique s'incarne physiquement. (*J*, 24 février 1979, 144)

Cette situation « d'attentes stupides » lui crée de l'anxiété. Du haut de son état de fragilité, Uguay écrit sur la cohabitation avec la mort, comme si la mort était une partie d'elle-même qu'elle devait accepter, « [s]on double » (*J*, 112). La poésie de la diariste illustre son face-à-face avec la mort comme s'il s'agissait d'une personne : « Je suis désormais très proche de ma mort. Elle avance, je la vois se diriger vers moi. Comme vous échangez le même regard. Couleur jumelle. » (*J*, 218) Quelque chose dans l'expression de la diariste témoigne de son acceptation de cette terrible finalité. D'ailleurs, malgré le constat douloureux de sa mortalité tangible, la diariste parvient à l'accepter. La souffrance et l'incompréhension de se savoir condamnée ne la quitte jamais vraiment, mais Uguay, avec sa force d'esprit et son désir ardent de vivre (*J*, 32), arrive à réorienter cette expérience vulnérabilisante et en fait un moteur de création. Comme avec l'amour aliénant (lui aussi une expérience vulnérabilisante), Uguay remplit ses petits cahiers de mots et de pensées poétiques qui non seulement témoignent d'une agentivité, mais donnent naissance à une pensée po-éthique qui n'est pas sans liens avec l'éthique du *care* :

Voici exactement ce que je ressens depuis plusieurs mois. Cette poésie de banalités, cette écriture continuelle et partielle vers laquelle je m'achemine où volonté et souffrance ne font qu'un. Aridité et profanation. Topographies du désir amoureux. Le désir amoureux m'a toujours servi et sert encore à incarner ce désir plus vaste qui porte l'œuvre. Désir indéfinissable, source de l'œuvre et que l'œuvre ne réalise jamais, mais par lequel (désir) elle s'accomplit. (*J*, 13 février 1979, 154)

Ainsi, la vulnérabilité émane d'autres expériences que la maladie : elle conduit ailleurs qu'à la souffrance et à la mortalité, elle se retrouve dans l'amour.

Par ailleurs, l'expérience amoureuse mène directement à la question de la vulnérabilité, car l'apprentissage de l'amour, chez les femmes, s'accompagne souvent d'une dépendance affective qui entraîne une précarité identitaire : « Je voudrais me défaire complètement de ma dépendance affective face à Paul, parce que je sais toute la peine que je peux y encourir. » (*J*, 38) Même cet amour pour Paul, que nous avons vu être aliénant pour la diariste, est articulé dans le paradoxe entre la vulnérabilité et l'émancipation :

Cet amour pour Paul est une destruction merveilleuse, il me force à remettre toutes mes attitudes, mes rêves, en question, il interroge mes aliénations féminines, décharge mes fantasmes, m'ouvre les yeux sur toute notre société, sur les codes qui la régissent, sur ses hantises, et à quel point cette société m'a forgée, à quel point je ne suis pas libre. Oui, cet amour me révèle une mort plus terrible que la mort physique : la vie non vécue, la mort vécue jour après jour..., la mort des autres, la mort de soi dans un univers mort. (*J*, 7 février 1979, 122-123)

Lorsque l'on rapproche le concept de vulnérabilité de la vision de Nussbaum, elle se comprend comme une « sensibilité-réactivité (*responsiveness*) qui nous permet d'agir de manière souple et ouverte » (Goldstein, 2011, 149). C'est dans cette optique que je constate la présence d'une écriture reconnaissant l'être vulnérable chez Uguay, une écriture qui met à jour l'expérience d'un sujet dont l'identité est mise en danger (Simonet-Tenant, 2001, 69) par la maladie, l'aliénation amoureuse et la féminité. Le passage suivant met en lumière l'intersubjectivité de la diariste, qui se « retrouve dans tout ce qu'elle voit, sent, touche et anticipe » (*J*, 191). Cette disponibilité et cette ouverture aux choses et au monde impliquent une fragilité de l'être. Si l'on est réceptif aux autres, cela fait entrer en jeu une vulnérabilité, c'est-à-dire la possibilité d'être affectée (positivement et négativement). Marie Uguay prend le parti pris de la vulnérabilité. Elle fait de son quotidien à l'hôpital un moment propice à l'écriture et à la remise en question, d'où, à travers le chaos, la beauté ressort (*J*, 191) :

Je reconnais que toute chose est menacée de destruction, de déperdition du sens, le monde est menacé de chaos, la nature cache derrière son aspect d'harmonie éternelle la peste, le déséquilibre qui la ronge l'entraîne de façon irréversible vers sa disparition, du moins vers la disparition de l'aspect serein, « divin », que nous avons connu d'elle. Mais dans ces matins du quotidien, mon esprit ne capte que la beauté et le chaos m'apparaît comme un bienfait. (*J*, 11 janvier 1980, 191)

Le langage poétique de la diariste reflète sa posture vulnérable, laissant, de cette manière, voir une femme qui, par sa sensibilité, s'élève : « Chaque changement de température m'affecte, je suis devenue un baromètre. Je renais sans cesse et m'étonne d'un rayon de soleil, d'un cri de moineau. Je marche avec ébahissement, mes souliers élaguant le trottoir sec. » (*J*, 41)

Comme nous l'avons vu plus haut, les éthiciennes féministes s'entendent pour reconnaître que la vulnérabilité des êtres ne provient pas uniquement de la maladie, de la vieillesse ou de

la précarité matérielle. Elle se retrouve aussi dans l'amour. L'échange exige l'ouverture à l'autre, ce qui implique que l'on est à la merci de l'autre. Or, si Uguay dénonce l'amour qui se construit dans un rapport de pouvoir, elle soutient quand même que « [d]ans la vie de l'individu, la romance est devenue le seul "lieu" où il peut encore s'exprimer » (*J*, 193). Par cette parole, Uguay revendique deux choses. L'une d'elles est certainement que l'amour romantique la préoccupe. Elle le vit autant en tant que désir de se trouver elle-même que par manque de réalité intérieure, issue de sa socialisation de femme. L'autre est que, bien que l'amour présente ce danger, il est la porte d'entrée à la compréhension du monde (*J*, 181), en ce qu'il est « [...] l'élan vers le monde, une soif, une faim intarissable, une sorte de quête existentielle de l'autre, et de soi par le fait même » (*J*, 64). L'amour est ici une manière de se découvrir grâce aux liens que l'on entretient avec autrui et qui nous révèlent notre propre être. Par ailleurs, comme le suggèrent Fabienne Brugère et d'autres éthiciennes du *care*, la vulnérabilité est toujours une possibilité face à l'inconnu et devant l'avenir (Brugère, 2011, 53). Elle « marque un lien social » (Brugère, 2011, 51), car elle reconnaît la relationnalité des êtres et motive la réflexion politique sur les relations de pouvoir (Brugère, 2011, 54).

Dans un autre passage du *Journal*, Uguay élabore une définition de ce qu'elle nomme « l'outre-vie ». À mon sens, dans le paragraphe suivant, on peut lire les notions proposées par l'éthique du *care*, où se retrouve une proximité entre l'expérience vécue en tant que femme et celle de la vulnérabilité de la diariste :

L'outre-vie c'est quand on n'est pas encore dans la vie, qu'on la regarde, que l'on cherche à y entrer. On n'est pas morte, mais déjà presque vivante, presque née, en train de naître peut-être, dans ce passage hors frontière et hors temps qui caractérise le désir. Désir de l'autre, du monde. Que la vie jaillisse comme dans une outre gonflée. Et l'on est encore loin. L'outre-vie comme l'outre-mer ou l'outre-tombe. Il faut traverser la rigidité des évidences, des préjugés, des peurs, des habitudes, traverser le réel obtus pour entrer dans une réalité à la fois plus douloureuse et plus plaisante, dans l'inconnu, le secret, le contradictoire, ouvrir ses sens et connaître. Traverser l'opacité du silence et inventer nos existences, nos amours, là où il n'y a plus de fatalité d'aucune sorte. (*J*, 104)

L'« outre-vie », c'est une pensée philosophique qui met de l'avant la vulnérabilité des êtres et la relationnalité (l'intersubjectivité). Lorsque l'auteure parle de « traverser le réel obtus pour entrer dans une réalité à la fois plus douloureuse et plus plaisante, dans l'inconnu, le secret, le contradictoire », elle reconnaît la fragilité, l'existence d'expériences douloureuses et

souffrantes qui guettent elle-même et les autres. Cet extrait témoigne de la pensée « poétique » d'Uguay, qui prend le pari de « [t]raverser l'opacité du silence » pour créer de nouvelles formes d'existence et d'amour. Ce poème-définition de l'« outre-vie » suggère une articulation poétique et éthique du sens que la diariste souhaite donner à son existence. Ainsi, avec sa propre texture, son propre langage, Uguay met en mots une vision philosophique de l'amour qui me semble partager beaucoup avec l'éthique du *care*. Ce passage contient plusieurs idées essentielles à l'écriture d'Uguay, des éléments qui reviennent autant dans sa poésie que dans sa prose. Cet extrait du *Journal* a une portée féministe; il articule plusieurs éléments essentiels d'une subjectivité féminine. D'entrée de jeu, Uguay adopte le point de vue d'une personne qui « n'est pas encore dans la vie », mais qui cherche à y entrer. Le fait d'être à l'extérieur de la vie rappelle la condition d'être marginalisée et opprimée, en tant que femme ou toute personne qui diffère des normes sociales. Uguay nous laisse la forte impression qu'elle critique cette situation sociale, celle qui fait que certains existent dans le monde alors que d'autres doivent lutter pour (se faire) exister. Voilà une tentative de mettre en mots l'invisibilisation des femmes. Aussi, le pronom « on » laisse croire que l'auteure s'inclut dans celles qui ne sont « pas morte[s], mais déjà presque vivante[s] ». Pourtant, ce « on », qui parle et désire, détient une agentivité. Il veut se donner naissance. Or, cette agentivité ne repose pas sur un sujet autonome et souverain, mais plutôt sur l'intersubjectivité et sur une prise en considération de la vulnérabilité. D'une certaine manière, en présentant le désir de tendre vers l'autre et vers le monde qui possède ce « on », et par lequel toute personne entre dans la vie et existe, la pensée d'Uguay préfigure l'éthique du *care*, mettant de l'avant la notion de relationnalité, d'intersubjectivité. Cette définition-poème présente « l'outre-vie » comme le passage de la mort à la vie, un « entre-deux », une hétérotopie telle « l'outre-mer » et « l'outre-tombe », mais aussi en tant que « manière d'être avec le monde ». Lorsqu'Uguay écrit qu'« [i]l faut traverser la rigidité des évidences, des préjugés, des peurs, des habitudes, [...] le réel obtus, [...] [t]raverser l'opacité du silence », elle suggère que l'on se questionne soi-même, qu'on affronte ses peurs, qu'on déconstruit ses préjugés, dans le but de tendre à l'ouverture aux autres et au monde, pour le comprendre et le réinventer. L'intersubjectivité et la vulnérabilité sont des notions présentes dans le langage, dans la texture littéraire d'Uguay, mais aussi dans la *texture d'être* (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 84)

2.2.3.3 Lorsque la poésie et la prose s'entremêlent : la texture du *Journal*

Sandra Laugier écrit que « [c]'est bien dans l'usage du langage (choix des mots, styles d'expression et de conversation) que se montre ouvertement ou s'élabore la vision morale d'une personne, *sa texture d'être* » (Laugier, 2009, 84, l'auteure souligne). Suivant cette définition, pour saisir la texture du *Journal*, il faut se pencher sur le rapport à l'écriture et au langage de la diariste. Outre les extraits des poèmes qui se retrouvent entre deux paragraphes prosaïques, le *Journal* regorge de poésie. Sandrina Joseph interroge l'écriture de Marie Uguay et constate qu'alors « [...] que ses poèmes exigent d'elle qu'elle soit cohérente et attentive, son journal lui accorde la possibilité de faiblir ou de faillir » (Joseph, 2009, 25). Si la forme du journal intime permet à la diariste de s'exposer, la texture du *Journal* ne rejette pas d'emblée la poésie. Au contraire, l'écriture d'Uguay se loge entre la poésie et la quotidienneté (Joseph, 2009, 37) et voilà précisément la visée du *Journal* :

Convoiter l'écriture poétique au risque de l'écriture ordinaire, au risque de se détourner de son projet lyrique à force de souffrances et de défaites, non pas avec l'intention de trahir la poésie, mais de la garder vivante, de la sauver de la mort à laquelle la condamne l'angoisse : voilà, en somme, la raison d'être du *Journal* de Marie Uguay. (Joseph, 2009, 37)

Cette œuvre diaristique tend à esquisser un mélange des deux genres : « [p]oèmes en prose mêlés dont il faut d'abord entendre en moi chanter le rythme et qu'ils m'apportent le réconfort d'une oreille appuyée sur un cœur » (*J*, 144). Prise entre prose et poésie, Uguay cherche à comprendre quelle forme créative témoigne le mieux de sa vérité. Ce dilemme se résout lorsqu'Uguay s'aperçoit qu'elle finit toujours par revenir à une forme d'écriture qui n'appartient ni totalement à la poésie ni à la prose. En effet, la texture du *Journal* se situe entre la poésie et la prose :

La poésie telle que je l'écris ne m'intéresse plus. Plutôt des textes prose-poésie, quelque écriture inclassable et fortement rigoureuse, mais surtout libre, écriture presque d'un seul jet, liée comme un lierre à mon existence quotidienne, imprégnée d'elle, instrument qui m'aiderait à mieux vivre et encore plus intensément. Ouverture des sens à toutes traces délicates et vibrantes du monde. (*J*, 73)

Au cœur de sa conception du langage, une indistinction entre poésie et existence se dessine. L'ensemble des mots du *Journal* forment une écriture libre qui serait le prolongement d'un mouvement, car elle est « liée comme un lierre à [s]on existence quotidienne, imprégnée d'elle ». Ce même geste est celui d'une ouverture au monde. Devant les « traces délicates et vibrantes » qui l'éveillent, la diariste est disponible pour rencontrer l'autre. Elle a une sensibilité à l'autre qui rappelle les principes d'intersubjectivité et la vulnérabilité de l'éthique du *care*. Humblement, cette diariste désire se laisser traverser par le monde et les choses qui l'habitent. Son attention portée au langage, aux mots, est certainement l'un des exemples les plus significatifs d'attention et d'ouverture au monde. Même les mots les plus usuels, ceux « qu'on entend partout » (*J*, 121), arrivent à la toucher et lui révèlent un sens nouveau :

C'est bizarre, depuis plusieurs mois, lors de lectures ou de conversations, lors de chansons entendues à la radio, partout où les voix se manifestent, des mots se détachent, seuls, uniques, me surprennent, me fascinent. Même si on les entend partout, je les prends quelques secondes, je m'étonne de leur sens qui m'est soudain révélé. Je les trouve à la fois banals et riches. Je vois plein d'autres mots, images, couleurs, musiques en eux, puis je les oublie : arrogance, vide, circonstances, etc. Ils viennent, ils s'en vont. Je voudrais les enserrer dans un coffre, dans ma tête, leur éviter l'oubli. Savoir les manipuler, recréer, transmettre, cet étonnement soudain qui m'a saisie. (*J*, 7 février 1979, 121)

La richesse de l'écriture uguayenne réside dans ce mélange entre lyrisme poétique et écriture du quotidien. Le *Journal*, à travers sa poésie, garde une proximité avec le banal et l'ordinaire. Quand on porte son attention à l'ordinaire, qui intéresse de près les éthiciennes du *care*, comme Sandra Laugier l'explique, l'expression de l'expérience se dévoile (Molinier, Laugier et Paperman, 2010, 185). C'est par un langage poétique mais quotidien que Marie Uguay « retrouv[e] le contact avec l'expérience » (Molinier, Laugier et Paperman, 2019, 185), la sienne. Même si son intention n'est pas de publier son journal intime (*J*, 19) et que celui-ci est rédigé dans la spontanéité, cette pratique d'écriture amène Uguay à s'approprier un langage « po-éthique ». Elle dit souhaiter « [c]réer des poèmes d'une précision éclatante sans que l'on sache au juste de quelle précision il s'agit. Que les mots soient perméables et le style étonnant et familier à la fois » (*J*, 169).

Son rapport à la connaissance est aussi discuté dans son texte *Sépia* (qui fait partie du *Journal*), où la poétesse rapproche l'expérience sensorielle de la connaissance :

Tenter de rassembler tous ces éléments épars, fragments des jours, de la conscience et de l'inconscience, pour trouver le sens. Le sens vécu ou créé, non comme un absolu, non comme une vérité, mais comme l'odeur du fruit quand on l'ouvre, sa saveur quand on y mord. Comment ne pas souligner d'ailleurs cette belle similitude du mot sens, synonyme de signification, et les sens, nos sens, qui nous découvrent et nous donnent le monde, inventent notre existence. De la forme nous pouvons toujours nous croire certains, du sens non, il est multiforme, vacillant, ouvert à tous vents. Ceux qui l'érigent en dogme, qui croient l'avoir définitivement compris, sont toujours à côté, et même très loin. Le sens s'offre et ne s'épuise pas. Il murmure, et toutes les formes sont pour lui. Il s'insurge, et toutes les certitudes le fuient, mais toutes les questions s'empressent; c'est un océan de rires. (*J*, 177-178)

Dans cet extrait, Uguay donne à la texture de son *Journal* une représentation précise de son expérience du monde et de son point de vue sur celui-ci. Elle met de l'avant l'ouverture du sens (et des sens) en énonçant à quel point il faut éviter de le figer et de « l'érige[r] en dogme » (*J*, 177-178). Ce passage philosophique (*J*, 177-178) exprime très clairement l'idée que le sens des mots, et par le fait même des choses, est propre à un contexte et aussi à ce que les éthiciennes nomment « un arrière-plan » (Molinier, Paperman et Laugier, 2009, 21). Voilà que l'auteure du *Journal* anticipe ce que les éthiciennes du *care* théoriseront par la suite :

Les éléments du vocabulaire éthique n'ont de sens que dans le contexte de nos usages et d'une forme de vie, ou plutôt prennent vie sur l'arrière-plan qui « donne aux mots leur sens ». Le sens est défini non seulement par l'usage, ou le contexte, mais il est inscrit et perceptible seulement sur l'arrière-plan dynamique de la pratique du langage, qui se modifie par ce que nous en faisons. (Molinier, Paperman et Laugier, 2009, 21).

Cette idée de l'arrière-plan à laquelle réfèrent Molinier, Paperman et Laugier permet de poser la relation entre la connaissance et l'expérience. Dans ce même extrait du *Journal* (*J*, 177-178), on reconnaît que la connaissance est rattachée à l'expérience subjective, laquelle a une dimension affective et corporelle. En fait, du point de vue de l'éthique du *care*, lier les dimensions affectives et concrètes de l'expérience à la connaissance permet de témoigner d'un plus large éventail de « ce qui importe » (Laugier, Molinier et Paperman, 2009, 175) selon un point de vue particulier, mais qui n'est pas préalablement perçu par la conception du monde adoptée et mise en place dans un système anthropocentriste et androcentré (Laugier,

Molinier et Paperman, 2009, 20-21; Gandon, 2009, 7). La texture du *care* permet de s'attarder à l'ordinaire et l'habituel et justement d'en retirer une richesse, de trouver « à la fois banals et riches » les mots entendus dans des conversations (*J*, 121), les expressions langagières habitant notre quotidien et a fortiori, les motifs qui dépassent la parole. À ce sujet, Marie Uguay écrit aimer un poème qu'elle vient de terminer à cause de la manière dont « [i]l mêle l'anecdotique et le profond, le "soi" et l'autre » (*J*, 243). Au cœur de l'éthique du *care*, on retrouve cette idée selon laquelle il faut se pencher sur ce qui marque ou « ce qui importe ». Ce que le texte de la diariste dévoile sur « ce qui [lui] importe », c'est en fait son rapport à l'écriture et davantage à la poésie : « Le poème doit être sensuel, matériel, comme tout ce qui m'incite à vivre est tactile, comme tout ce qui se présente abstrait en moi n'est en réalité composé que d'éléments définitifs, identifiables par les sens et facilement repérables pour tous les esprits. » (*J*, 192)

Par ailleurs, l'écriture est, pour Uguay, « fécondité dont l'existence est le géniteur » (*J*, 221). Cette proximité entre l'écriture, l'amour et la vie surgit à plusieurs reprises dans l'œuvre et fait apparaître un lien existentiel dans le rapport qu'a l'auteure à l'écriture, lequel rappelle la citation d'Hélène Dorion mise en exergue au début de ce chapitre¹². Marie Uguay écrit dans son journal que « [s]on œuvre ne doit pas dévorer [s]a vie, mais la multiplier, l'éclairer, lui apprendre à dépasser les frontières. Reculer l'impitoyable méprise entre le concret et le mot, entre la médiocrité du vécu et l'intensité du regard » (*J*, 217). Les éléments de la poétique du *care* que présentent Dominique Héту et Maïté Snauwaert (2018) sont ainsi lisibles dans le *Journal* : l'intersubjectivité, la vulnérabilité, la texture et le *care* thématique. Le cinquième et dernier élément qu'elles nomment réside dans la notion de « littérature thérapeutique » (Snauwaert et Héту, 2018, paragraphe 27), ou de ce que la tendance féministe actuelle appelle « self-care » (CrimethInc, *Self as Other*, 2013). S'il n'est pas le point focal de mon mémoire, ce cinquième aspect du *care* qu'est la « littérature thérapeutique » a son importance, car il contribue lui aussi à faire du *Journal* de Marie Uguay une « littérature *care* » (Deschênes).

¹² « Authentique rencontre de l'être avec lui-même et avec l'univers dans l'accueil, la compréhension, la compassion et le don, l'amour accomplit les propositions du poème. Ainsi, parmi l'infinité de grandes et de petites choses qui habitent nos vies, la poésie pourrait, par son union à l'amour, contribuer à notre éveil, aider à ce que nous retrouvions notre présence. [...] Peut-être l'amour est-il la clef secrète de cette totalité dont nous faisons partie, le fil, la passerelle qui relie le monde, l'autre et l'immensité [...] » (Hélène Dorion, *Sous l'arche du temps*, 5).

2.2.4 Écrire pour prendre soin de soi

La dimension thérapeutique des œuvres littéraires invite à « activer en nous une empathie dirigée à la fois vers leurs personnages, leur auteur, et une projection de nous-mêmes ou de nos proches amenés un jour à connaître des situations similaires » (Snauwaert et Héту, 2018, paragraphe 27). Une empathie se forme chez le lectorat, de sorte que la vulnérabilité des uns devient une expérience partagée. L'aspect « thérapeutique » du *Journal* relève du processus d'écriture pour la diariste : une forme de « prendre soin » pour elle-même qui, de facto, exige de questionner le rapport à l'autre et au monde puisque, selon Hébert et Gusdorf, le « moi » du journal intime implique un va-et-vient continuuel entre le sujet et son monde (Gusdorf, 1948, cité dans Hébert, 1988, 18). Par exemple, lorsque Uguay écrit ceci : « Poèmes en prose mêlés dont il faut d'abord entendre en moi chanter le rythme et qu'ils m'apportent le réconfort d'une oreille appuyée sur un cœur » (*J*, 144), c'est que, pour elle, l'écriture a le pouvoir de la réconforter autant que peut le faire « une oreille appuyée sur un cœur » (*J*, 144). Cette image illustre un geste de *care* que l'on fait pour prendre soin et, dans ce cas-ci, c'est la diariste elle-même qui se soigne par le geste de l'écriture. Uguay dit aussi de son *Journal* qu'il est une tentative de « psychanalyser [s]es détresses » (*J*, 142). À mes yeux, cette manière de s'écrire et de vouloir se comprendre est inséparable des expériences oppressives et aliénantes qui ramènent à la vulnérabilité de l'être. Cette dynamique peut se représenter ainsi :

Treating ourselves gently might be an essential part of [self-care], but we must not assume a dichotomy between healing and engaging with the challenges around and inside us. If care is only what happens when we step away from those struggles, we will be forever torn between an unsatisfactory withdrawal from conflict and its flipside, a workaholism that is never enough. Ideally, care would encompass and transcend both struggle and recovery, tearing down the boundaries that partition them. (collectif CrimethInc, 2013, 3)

Voilà une conception de la pratique du *self-care* qui met de l'avant le vivre-ensemble et politise les relations interpersonnelles dans lesquelles le sujet doit se reconnaître comme un être à la fois affecté et affectant. Elle permet ainsi de dépasser l'individualisme et de voir

dans le *self-care* le prolongement de l'éthique du *care*. En ce sens, « prendre soin », par et pour soi-même, chez Uguay, c'est chercher activement à construire le sens de son vécu, dont les moments difficiles font partie, sans jamais fermer les yeux sur ceux-ci, et même en faire un point de départ :

Voilà ma thérapie : ne jamais tricher avec moi-même, ne jamais masquer mes propres sentiments pour les autres [...] Les pires détresses, les plus inutiles passions, sont des moments de très forte lucidité. Il est facile d'être englouti par l'attitude morale de la société, d'assimiler ses valeurs. (*J*, 155)

Par ailleurs, en ce qui concerne la pratique d'écriture comme forme de *care*, la psychiatre-poétesse Ouanness Younsi écrit, dans *Soigner Aimer* (2016), que « [s]i la littérature [la] forge comme soignante, c'est par l'écriture qu'[elle] rejoint [t] l'autre versant du soin, celui du patient [...] : "Écrire un poème, c'est tenter de faire venir au grand jour quelque chose qui est caché" » (Anne Hébert, 1993, citée dans Younsi, 2016, 127-128). Le rapprochement entre l'écriture et la guérison rappelle le besoin vital d'écrire chez Marie Uguay. Certes, si ce *self-care* par l'écriture ne guérit pas le cancer de la diariste, l'écriture-soin l'accompagnera jusqu'à la mort : « [f]ractionnée par la maladie, morcelée par l'amour, Uguay se rabat de la sorte sur l'écriture du journal dans l'espoir de reconstituer son identité, de remettre les débris de sa personne à leur place, de coïncider avec elle-même » (Joseph, 2009, 30). Cette forme de soin est peut-être centrée sur le moi, mais c'est sur le moi vulnérable qu'elle se penche. Je reprends la question que pose Younsi dans son ouvrage : « La littérature peut-elle nous aider, les patients, à moins souffrir, en mettant à jour ce qui n'est pas vu? » (Younsi, 2016, 129)

Par conséquent, l'écriture-soin, en tant que *self-care*, fait appel à l'éthique du *care*. Le *Journal* naît d'une écriture pour se panser et pour se penser. Dans cette œuvre, poèmes, pensées et correspondances se recourent et se font écho suivant un vecteur : celui de se réapproprier le sens de sa vie, de se redonner la vie par l'amour et la création, l'amour de la création. L'amour et l'écriture (poétique comme diaristique) sont des moyens dont s'empare Uguay pour attribuer un sens à sa vie, pour contrer son aliénation. Un amour qui incite à la rencontre de l'autre et qui constitue une énigme à résoudre, le point focal « d'où partent et reviennent toutes les pulsions » (*J*, 215) :

Le désir amoureux m'a toujours servi et sert encore à incarner ce désir plus vaste qui porte l'œuvre. Désir indéfinissable, source de l'œuvre et que l'œuvre ne réalise jamais, mais par lequel (désir) elle s'accomplit. (*J*, 154)

Enfin, le *Journal*, c'est un rassemblement de pensées d'une femme qui, s'armant de mots, retrace des expériences vécues dans la vulnérabilité, dans la relationnalité, dans la quotidienneté, et libère une poésie qui s'apparente fortement à l'éthique du *care*. Il s'agit d'un texte où l'amour est examiné par la diariste : l'amour aliénant dont elle veut se dépendre, mais aussi l'amour comme philosophie de vie qui amène cette poétesse à voir au-delà de sa propre fin.

CONCLUSION

Analyser le *Journal* de Marie Uguay à travers les deux temps que sont l'amour-aliénation et l'amour moteur de création fut nécessaire pour illustrer la complexité et la spécificité du texte. Le premier chapitre du présent mémoire visait à montrer comment Uguay formule une critique de l'amour romantique dans son journal intime. À travers son écriture, la diariste dénonce l'aliénation féminine rattachée à l'amour. Ce premier versant du discours amoureux était analysé à l'aide des théories féministes sur l'amour. Le deuxième chapitre a porté sur une autre vision de l'amour, plus ouverte et plus philosophique. À partir de ce deuxième visage donné à l'amour, j'ai fait des liens entre le discours amoureux-éthique d'Uguay et l'éthique du *care*, en montrant que le *Journal* aborde avant la lettre des concepts rattachés à cette théorie, tels que la vulnérabilité des êtres et l'intersubjectivité. Une fois ces ressemblances soulevées, mon attention s'est portée sur le rapport de la diariste à l'écriture, lequel, comme un projet identitaire, s'inscrit dans les « écritures au féminin » qui ont émergé au Québec dans les années 1970 (France Théoret, Louise Dupré, Nicole Brossard, Jovette Marchessault, etc.). Cette conjonction repose sur des tensions présentes dans le *Journal* de Marie Uguay. Le critique littéraire Michel Biron constate, lui aussi, un conflit dans l'écriture de cette diariste :

On pourra s'étonner d'une telle attitude de la part de Marie Uguay qui ne cesse, par ailleurs, de s'émerveiller devant le spectacle quotidien du monde. Mais ce qu'elle déteste, chez elle comme dans le monde, la passionne tout autant, peut-être même davantage, comme s'il s'agissait de raccourcis pour mieux se connaître, pour mieux éprouver ses propres contradictions. (Biron, 2005, 163)

Biron pose ici l'un des éléments fondamentaux à la compréhension du *Journal* de Marie Uguay, soit l'ambivalence. Une tension naît dans divers sujets : désir/amour, émancipation/amour, *care*/aliénation, vie/mort, prose/poésie et féminité/masculinité. La poésie diaristique de Marie Uguay reflète un mouvement de va-et-vient entre tête et cœur, laissant apparaître la voix complexe et parfois contradictoire d'une femme en quête de sens, malgré sa maladie et sa mort imminente.

Dans ce mémoire, j'ai montré que les tensions propres à l'écriture d'Uguay laissent transparaître une ambivalence qui peut être comprise comme une posture éthique et esthétique. Comme l'entend Françoise Collin, « [d]ire que les femmes vivent de manière ambivalente l'univers culturel auquel elles appartiennent, ce n'est pas donner dans la généralité, mais rendre compte d'une expérience quotidienne » (Collin, 2014, 33). Dans le même sens, la sociologue féministe Nathalie Heinich aborde la même question dans son ouvrage *Les ambivalences de l'émancipation féminine* (2003). La théorie d'Heinich me permet de lire, dans le *Journal* de Marie Uguay, la volonté de la diariste de « comprendre de l'intérieur l'ambivalence féminine face à l'émancipation des femmes » (Heinich, 2003, 19). Cette lecture est possible en portant attention à ce que Heinich nomme « une série de déplacements dans les valeurs, les structures mentales, les institutions, les lois, les comportements, les corps » qui mènent à l'émancipation (Heinich, 2003, 11). Si l'on suit cette logique, un double jeu se met en place entre « le passif et l'actif, la reproduction et l'innovation, l'aliénation et l'émancipation » des femmes (Heinich, 2003, 10). Cette sociologue explique que les contradictions internes révèlent une agentivité de l'actrice que la perspective scientifique généralement adoptée, celle qui se veut plus objective et extérieure, ne prend pas en compte (Heinich, 2003, 19). Pour cette auteure, aborder la complexité de l'émancipation féminine ne signifie aucunement que les femmes ne veulent pas se déprendre de leurs oppressions. Au contraire, tenter de décortiquer ce nœud permet d'appréhender les moyens et solutions individuelles ou collectives que les femmes emploient pour s'émanciper (Heinich, 2003, 22). En ce sens, pour Uguay, l'écriture et l'amour, s'ils sont des lieux de tensions, sont tout autant des terrains pour l'émancipation des femmes.

Parmi toutes les tensions présentées dans le *Journal*, c'est le paradoxe de l'amour que j'ai voulu décortiquer plus amplement dans ce travail. Comme Heinich, qui relève dans son ouvrage que « l'amour lui-même peut devenir une entrave lorsqu'il se vit dans l'aliénation à la passion » (Heinich, 2003, 61), Uguay constate que sa « passivité amoureuse » est dangereuse et la contraint (*J*, 39); elle tente de se déprendre de cet « attribut traditionnel de la féminité » (Heinich, 2003, 61). Cette réalité, dont témoigne le *Journal*, est une expérience féminine encore d'actualité. Malgré la difficulté de désapprendre l'amour dans sa forme dominante, une difficulté qui se ressent à la lecture de l'œuvre, l'émancipation de la diariste

est perceptible dès lors que l'on reconnaît à la diariste une agentivité dans son expérience ambivalente. C'est de la passivité amoureuse qu'Uguay veut se déprendre pour aimer librement. Mais lorsqu'Uguay dénonce les limites de sa féminité dans l'amour – celles qui l'aliènent –, elle cherche parallèlement à mettre de l'avant la force de l'éros féminin dans la création :

Se dire désir et plaisir sans supposer raffinement, car l'éros de la femme est impétueux, broyeur d'ombres, dévoilement et non mort, cachotterie, élégance, éternité. La force de la femme est immédiate, précaire, tangible et concrète. Ne pas avoir peur des mots et des images de ce qui est à prime abord autre pour renverser l'optique, pour créer un autre lien, pour voir, sentir, comprendre. (*J*, 6 avril 1980, 208)

Selon le paradoxe uguayien, « l'amour reste le lieu où se retrouvent nos détresses, nos aliénations et notre liberté, c'est notre dernier instant, notre dernier paysage véritable » (*J*, 164). « Aliénation » et « liberté » cohabitent intimement et constituent l'être. Cette vision de l'intime fait de l'amour un terreau d'écriture poétique et éthique. Voilà qui rappelle le projet féministe de l'éthique du *care*.

À la fois poison et antidote, l'amour, au fil des pages, se complexifie. Si le paradoxe persiste tout au long du texte, le discours diaristique se raffine et donne à voir une autre facette de l'amour, une vision qui s'apparente à l'éthique du *care*. Cette perspective amoureuse libère l'amour de son carcan aliénant et de l'abnégation imposée aux femmes. Sous une allure poétique, le *Journal* amène à réfléchir à l'amour de manière philosophique. En fait, cette seconde expérience naît d'une prise de conscience de la diariste qui voit, dans l'amour, bien plus que sa propre aliénation. L'amour est alors synonyme d'ouverture au monde et à l'autre, d'érotisme où règne l'échange et l'intersubjectivité, autrement que dans un rapport de pouvoir (*J*, 103) mis en place par des structures politiques normatives (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 169). Elle y voit une manière de se connaître soi-même et de comprendre le monde. Aussi, cet amour philosophique reconnaît la vulnérabilité des êtres de manière à mettre au premier plan l'importance de porter attention et d'être sensible à ce qui nous constitue. Pour Uguay, cela signifie apprendre l'espoir dans la souffrance, observer les relations de *care* qui la supportent et même revisiter le sens des mots. L'amour devient alors un élan éthique qui amène la diariste à questionner son rapport au monde. Observer la texture

ambivalente du *Journal* relève de la méthodologie féministe de la poétique du *care*, car on porte attention à une voix vulnérable qui offre une interprétation de son expérience socialement et symboliquement libérée des grands récits littéraires.

Sans le savoir, peut-être, Uguay participe à une tradition littéraire intimement liée à l'écriture féminine, car elle part de sa propre expérience sensorielle et sentimentale pour réfléchir sur le monde. Dans un passage, elle affirme, au sujet de l'être humain, que si « [l]e quotidien, le privé est devenu le seul champ possible de ses investigations, sa seule puissance » (*J*, 193), c'est que la dimension affective de l'expérience peut être investie politiquement. Il y a, dans cette proposition, l'un des postulats de l'éthique du *care*, qui vise à reconnaître que la singularité de la voix peut coexister avec un projet politique (Molinier, Laugier et Paperman, 2009, 20) et que l'expression philosophique est située dans le vécu. En fait, il est possible de comprendre ce journal poétique et éthique comme une contribution au changement social, un combat contre le patriarcat, selon les propos de Joan Tronto, qui englobe dans le *care* toute tentative de « réparer notre monde » (Tronto, 2009, 145). Marie Uguay, avec son *Journal*, tend à réparer son monde là où il a échoué. Pour d'autres, « [l]a poésie de Marie Uguay est un appel au changement, à la puissance d'un désir consentant et bienveillant sur le monde qui nous entoure » (blogue *Je suis féministe*, juillet 2017). Dans les deux cas, lu dans la perspective du *care*, le *Journal* résiste doucement au patriarcat, à travers l'expression de la vulnérabilité et de l'intersubjectivité, par son écriture-femme. La manière d'écrire de la poétesse, la texture littéraire et philosophique du *Journal* reflète ses expériences de la vulnérabilité et montre ce qui lui importe : des expressions rattachées à l'éthique du *care* (Laugier, Molinier et Paperman, 2009). En tant que littérature *care* (au sens où l'entend Marjolaine Deschênes), le *Journal* d'Uguay interroge son rapport au monde et s'attarde à revisiter les mots les plus usuels pour les renouveler. Cet élan poétique prend forme dans la guérison, laquelle advient de la vulnérabilité. C'est l'amour, en tant que force motrice chez Uguay, qui amène à autre chose, à quelque chose de mieux. L'amour infiltre le rapport au langage; il est, pour l'héroïne du *Journal*, un moteur de création.

En plus de revisiter la signification de l'amour, ce projet éthique et esthétique est porteur d'un changement identitaire qui permet à la diariste de se pourvoir d'une agentivité à travers de petits déplacements de sens, comme si elle ouvrait la porte à de nouvelles possibilités

d'exister. Cette manière d'écrire se rapproche des « écritures au féminin » qui s'émancipent en se réappropriant leurs voix, et pour qui « [p]rendre la parole quand on est femme, c'est devenir » (Théoret, 1987, 108). Le besoin d'écrire l'aliénation ordinaire semble un trait récurrent de l'écriture des femmes. Comme le suggère France Théoret, l'écriture des femmes tend à dire le malaise des femmes au quotidien et sous toutes ses coutures (Théoret, 1987, 150). C'est une « [é]criture de l'exploration, de sonde, [qui] cherche à toucher les limites de l'être, de la culture telle qu'elle la saisit, et de l'écriture. Elle est souvent paradoxale, cherchant à se perdre pour mieux se retrouver » (Théoret, 1987, 150).

Pour Uguay, qui partage systématiquement son angoisse (amoureuse, physique et celle de sa mort), écrire son malaise n'est pas un tabou. Écrire lui permet d'aller au bout de ses aliénations et de se les réapproprier :

Qui suis-je donc au-delà de cette lourde aliénation qui repose sur moi ? Rien ne m'empêchera d'aller au bout de mes aliénations, car c'est pour moi la meilleure façon d'en revenir, de les transgresser, et de voir surgir, au-delà, l'individu et la femme réunis ensemble dans la créatrice. Je veux créer autant ma vie que mon œuvre, et de ma vie mon œuvre. Je ne crois pas que c'est en évitant ses faiblesses, en les rejetant sans les épuiser, que l'on se libère, mais en s'y plongeant jusqu'à les décanter. Non pas en les subissant, mais en se les appropriant. (*J*, mars 1978, 50)

Poser ainsi, sur papier, son écriture angoissée et vulnérable, la conduit à un éveil psychique et créatif (*J*, 50-51), de la même façon que France Théoret qui voit, dans l'écriture du malaise des femmes, un salut d'émancipation féministe. Une écriture « [c]herchant à se perdre pour mieux se retrouver » (Théoret, 1987,150) : n'est-ce pas là un chemin qu'emprunte également le *Journal* ?

Selon la diariste, « [t]oute germination commence cependant par une blessure » (*J*, 177). De cette pensée du processus de création, un autre sens se dégage : l'idée de la créativité née de « blessures ». En portant attention à ses expériences douloureuses, Uguay cherche à se construire à travers elles plutôt que d'en faire abstraction. Ce désir de se dire, de se penser femme, femme créatrice surtout, est présent chez Uguay comme chez Théoret. Il s'inscrit dans un projet féministe, celui de vouloir faire exister celles qui sont oubliées ou qu'on a privées de parole :

Par la poésie, reconquête de la femme sur son désir (par le désir de l'autre ni le désir du désir de l'autre). Réinventer son sexe, ou peut-être seulement l'inventer, lui qui n'a jamais eu de véritable forme, de véritable vie. Renaissance quotidienne en moi de la poésie, comme cette redécouverte incessante du soleil [...]. (*J*, 24 avril 1978, 65)

La réappropriation d'une « féminité du verbe » (*J*, 208) peut conclure à autre chose que l'aliénation de la diariste. En effet, Uguay, en prenant « le mot amour dans le sens très doux et très violent de la confusion mentale » (*J*, 143), arrive à faire de ses lieux d'aliénation (l'amour et la maladie) des moments d'écriture et de création. Même dans l'amour le plus souffrant, comme celui qu'elle connaît avec Paul, son médecin, elle trouve un sens qu'elle transforme par la suite en création :

L'amour fou nous aide à désapprendre. Pour créer il faut tout désapprendre, il faut douter de tout, regarder chaque chose avec étonnement, détruire les formes et produire des sens multiples, fluctuants et émouvants. (*J*, 181)

La complexité d'une femme dont les paroles sont « des armes vives » permettant l'éclatement de l'amour (*J*, 19) et la réappropriation de son existence : c'est de cela qu'il s'agit dans le *Journal*. L'écriture des femmes fut longtemps associée à une écriture intime qualifiée d'apolitique ou de frivole (Noizet, 1995, 9). Cette vision a pour effet de perpétuer le mutisme sur certaines réalités, comme la vie affective et relationnelle, le travail domestique, les violences sexuelles, les enjeux sur la maternité et la sexualité, entre autres. Devant ce mutisme, il devient difficile pour les écrivaines qui partagent leurs expériences émotionnelles et relationnelles de ne pas être rangées dans la paralittérature (Noizet, 1995, 9). Pourtant, le travail intellectuel de plusieurs théoriciennes permet de comprendre comment les écritures des femmes permettent de penser les liens entre l'intime et le politique.

Dans le même sens que Béatrice Didier, qui montre que ce qui relève de l'intime n'est pas moins affecté de l'extérieur et qu'il est vain de vouloir « délimiter un "dedans" et un "dehors" » (Didier, 1976, 8), Pierre Hébert soutient que « la frontière est mince entre l'intime, le dedans, le privé, et le dehors, l'extérieur, le social » (Hébert, 1988, 18). Le journal intime note bien plus que des événements et des anecdotes, il relate les relations d'un être avec son environnement. J'abonde dans le même sens que Michel Biron, pour qui « l'intimisme chez Uguay, [s'il en est un], n'a rien d'un repli sur soi : il procède d'un désir

impossible, celui de faire coïncider l'écriture et le réel » (Biron, 2005, 165). Tel un « atelier intime » (Biron, 2005, 165), le *Journal* en tant qu'écriture hybride, croise une pensée poétique et éthique. En fait, Uguay, dans ce « déversoir de sentiments » (Biron, 2005, 165), donne naissance à une pensée éthique de ses relations interpersonnelles et de son existence dans le monde. Cette introspection expose, d'une part, la manière dont la diariste se pose comme sujet relationnel et vulnérable, sensible au monde, et, d'autre part, elle marque son rapport à l'écriture. La relationnalité qui est en jeu dans la subjectivité de la diariste ne peut se résumer aux rapports de pouvoir qui lui sont sous-jacents, car cette dimension philosophique de l'intersubjectivité (ou relationnalité), même si elle est associée au sentiment de dissolution et de fragmentation de la diariste, peut tout autant, suivant la pensée complexe et paradoxale d'Uguay, être synonyme d'ouverture à l'autre et au monde, laquelle nous aide à nous déprendre de l'individualisme stérile (Brugère, 2011, 5 et Molinier, Paperman et Laugier, 2009, 163).

Enfin, sans opposer la réflexion sur les sentiments que présente le *Journal* à celle qui penche du côté de la philosophie, ce texte littéraire donne à voir l'effort d'une poétesse à « habiter son monde par l'écriture » (Biron, 2005, 165). C'est d'ailleurs ce que j'ai tenté de montrer : l'écriture de l'intime peut s'arrimer à une lecture éthique et politique. Certes, un lien important peut être observé entre la vie réelle et le texte, lequel éclaire l'œuvre – surtout en matière de littérature autobiographique –, mais à réduire la lecture du *Journal* à des questions biographiques, on passerait à côté d'une lecture philosophique et poétique de ce texte riche. Avec ce mémoire, le défi était donc d'illuminer l'écriture uguayenne diaristique à partir de son expérience de la vulnérabilité et de l'intersubjectivité et, par la suite, de montrer comment ces éléments du *care* sont des textures dans l'écriture poétique et éthique de cette poétesse. Voilà qui met sur la table certains éléments de l'écriture d'Uguay – également issus de sa vie réelle – qui pourraient, selon moi, faire partie des particularités de l'écriture féminine (Saint-Martin, 1994, 11).

Le lien étroit entre la littérature et les théories du *care*, s'il est depuis peu mis de l'avant dans plusieurs disciplines, reste à approfondir. Analyser une œuvre littéraire avec une telle méthode de lecture m'a permis de lier une lecture féministe et philosophique à une analyse textuelle. À travers son souci pour les mots et pour les phrases, Uguay fait transparaître son

rapport au monde, d'une sensibilité aiguisée, ce qui m'amène à affirmer que le *Journal* est un texte inclassable qui résiste doucement, par l'expression de la vulnérabilité et par la richesse du langage, et qui fait de ses lignes « des armes vives » permettant l'éclatement de l'amour (*J*, 19). On assiste à l'autoportrait d'une femme qui s'arme d'une plume et d'amour pour vivre, à travers le temps, selon ses propres termes.

BIBLIOGRAPHIE

Corpus étudié

Uguay, Marie, *Journal*, Montréal, Boréal, 2005, 329 p.

Ouvrages théoriques

Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*, New York, Routledge, 2004, 256 p.

———, *Living A Feminist Life*, Durham, Duke University Press, 2017, 299 p.

Andrew, Barbara Sylvia, *Feminist Ethic of Freedom and Care*, thèse de doctorat, Département de philosophie, New York, Ann Arbor, 1997, 214 p.

Auger, Manon, *Journaux intimes et personnels au Québec. Poétique d'un genre littéraire incertain*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2017, 361 p.

Barthes, Roland, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, coll. « Tel Quel », 1977, 280 p.

Bartky, Sandra Lee, *Feminity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, New York et Londres, Routledge, 1990, 141 p.

Beauvoir, Simone de, *Le Deuxième Sexe*, t. 2, Paris, Gallimard, 1976 [1949], 504 p.

Benjamin, Jessica, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*, New York, Pantheon Books, 1988, 304 p.

Bessette, Ariane, *Interactions du corps et de l'espace dans le Journal de Marie Uguay*, mémoire de maîtrise, Département d'Études françaises, Université Concordia, 2010, 125 f.

Biron, Michel, « L'extrême de la clarté », *Contre-jour* (8), 2005, p. 161-166.

Bozon, Michel, *Pratique de l'amour. Le plaisir et l'inquiétude*. Paris, Payot, 2016, 198 p.

Bourassa-Girard, Élyse, *Aliénation, agentivité et ambivalence dans Putain et Folle de Nelly Arcan : une subjectivité féminine divisée*, mémoire de maîtrise, Département des littératures, Université du Québec à Montréal, 2013, 122 f.

- Braidotti, Rosi, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York, Columbia University Press, 1994, 325 p.
- Bryson, Valery, « Time to Love », dans Anna Jónasdóttir et Ann Ferguson (dir.), *Love: A Question for Feminism in the Twenty-First Century*, New York, Routledge, 2014, p. 113-126.
- Brossard, Nicole, et Lori Saint-Martin, « La lucidité, l'émotion. Entretien avec Nicole Brossard, poète et romancière », *Nouvelles Questions Féministes*, 23(1), 2004, p. 104-119.
- Brugère, Fabienne, « La sollicitude. La nouvelle donne affective des perspectives féministes », *Esprit* (1), 2006, p. 123-140.
- , *L'éthique du « care »*, Paris, Presses universitaires de France, 2011, 127 p.
- Carrière, Marie, *Writing in the Feminine in French and English Canada: A Question of Ethics*, Toronto, University of Toronto Press, 2002, 243 p.
- Collectif CrimethInc, *Self as Other: Reflections on Self-Care*, 2013, <<https://crimethinc.com/>>, consulté le 10 décembre 2017.
- Collin, Françoise, *Anthologie québécoise 1977- 2000*, complétée par Marie Blanche Tahon, Montréal, Remue-ménage, 2014, 265 p.
- Dayan-Herzbrun, Sonia, « Production du sentiment amoureux et travail des femmes », *Cahiers internationaux de sociologie* (72), 1982, p. 113-130.
- Defalco, Amelia, *Imagining Care: Responsibility, Dependency, and Canadian Literature*. Toronto, University of Toronto Press, 2016, 217 p.
- Deschênes, Marjolaine, « Les ressources du récit chez Carol Gilligan et Paul Ricoeur : peut-on penser une littérature care? », dans Sophie Bourgault et Julie Perreault (dir.), *Le care. Éthique féministe actuelle*. Montréal, Remue-ménage, 2015a, p. 207-227.
- , « Éthiques et philosophies politiques du care, du soin et de la sollicitude. Perspectives ricoeuriennes et féministes. Introduction », *Les ateliers de l'éthique*, 10(3), 2015b, p. 4-12.
- Didier, Béatrice, *Le journal intime*, Paris, Presses universitaires de France, 1976, 205 p.
- , *L'écriture-femme*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, 286 p.
- Dorion, Hélène, *Sous l'arche du temps*, Montréal, Leméac, 2003, 85 p.

- Dorlin, Elsa, « Dark Care : de la servitude à la sollicitude », dans P. Paperman et S. Laugier (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2006, p. 87-97.
- Duval, Isabelle, *Ce qui nous prolonge; un lyrisme altéré. Caractéristiques du Je lyrique en position d'altérité dans l'œuvre de Marie Uguay*, mémoire de maîtrise, Département des littératures, Université Laval, 2001, 123 f.
- Ferguson, Ann, « Moral Responsibility and Social Change : A New Theory of Self », *Hypatia*, 12(3), 1997, p. 116-141.
- Finkielkraut, Alain, « Emmanuel Levinas, penseur de l'amour », *France culture*, 29 mars 2014, en ligne, <<https://www.franceculture.fr/emissions/repliques/emmanuel-levinas-penseur-de-lamour>>, consulté le 15 mars 2018, 51 min.
- Firestone, Shulamith, *La dialectique du sexe*, trad. de l'anglais par Sylvia Gleadow, Paris, Stock, 1972, 306 p.
- Gandon, Anne-Line, « L'écoféminisme : une pensée féministe de la nature et de la société », *Recherches féministes*, 22(1), 2009, p. 5-25.
- Garcia, Irma, *Promenade femmilière, recherches sur l'écriture féminine*, Paris, Des femmes, 1981, 221 p.
- Garrau, Marie, *Care et attention*, Paris, Presses universitaires de France, 2014, 73 p.
- Gianini Belotti, Elena, *Du côté des petites filles*, trad. de l'italien par le collectif de traduction des éditions Des femmes, Paris, Des Femmes, 1974, 206 p.
- Gilligan, Carol, *In a Different Voice*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, 184 p.
- Goldstein, Pierre, *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum*, Paris, Presses universitaires de France, 2011, 160 p.
- Greisch, Jean. « LÉVINAS EMMANUEL (1905-1995) », *Encyclopaedia Universalis*, en ligne, <<http://www.universalis-edu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedie/emmanuel-levinas/>>, consulté le 7 avril 2018.
- Hanisch, Carol, « The Personal Is Political » dans Shulamith Firestone et Anne Koedt (dir.), *Notes from the Second Year: Women's Liberation*, New York, Radical Feminism, 1970, p. 76-77.
- Hébert, Pierre, *Le journal intime au Québec. Structure, évolution, réception*, Montréal, Fides, 1988, 209 p.

- Heinich, Nathalie, *Les ambivalences de l'émancipation féminine*, Paris, Albin Michel, 2003, 157 p.
- Hétu, Dominique, *Geographies of Care and Posthuman Relationality in North American Fiction by Women*, thèse de doctorat, Département de lettres et de langues du monde, Université de Montréal, 2016, 219 f.
- hooks, bell, *All About Love: New Visions*, New York, Perennial, 2001, 239 p.
- , *Communion: The Female Search for Love*, New York, Perennial, 2002, 244 p.
- Huston, Nancy, *Journal de la création*, Paris, Seuil, 2001, 352 p.
- Jackson, Stevi, « Love, Social Change, and Everyday Heterosexuality », dans Anna Jónasdóttir et Ann Ferguson (dir.), *Love: A Question for Feminism in the Twenty-First Century*, New York, Routledge, 2014, p. 33-47.
- Jézéquel, Anne-Marie, *Louise Dupré. Le Québec au féminin*, Paris, l'Harmattan, 2008, 268 p.
- Jónasdóttir, Anna et Ann Ferguson, « Introduction », dans Anna Jónasdóttir et Ann Ferguson (dir.), *Love: A Question for Feminism in the Twenty-First Century*, New York, Routledge, 2014, p. 1-10.
- Joseph, Sandrina, « Encore ou le désir de redire : *Journal de Marie Uguay* », *Québec Studies* (47), été 2009, p. 26-37.
- Kipnis, Laura, *Against Love: A Polemic*, New York, Vintage books, 2003, 207 p.
- Kittay, Eva F., « The Ethics of Care, Dependence, and Disability », *Ratio Juris*, 24(1), 2011, p. 49-58.
- Kovacs, Stéphan, « Introduction » dans Marie Uguay, *Journal*, Montréal, Boréal, 2015, p. 7-14.
- Kraus, Chris, *I Love Dick*, Los Angeles, Semiotext(e), 2007, 277 p.
- Labrecque, Jean-Claude, *Marie Uguay*, Montréal, Office national du film du Canada, 2007 [1982], 57 min.
- Laugier, Sandra, « Le care comme critique et comme féminisme », *Travail, genre et sociétés*, 26(2), 2011, p. 183-188.
- Lavigne, Julie, *La traversée de la pornographie. Politique et érotisme dans l'art féministe*, Montréal, Remue-ménage, 2014, 234 p.
- Layton, Lynne, « Who's Responsible ? Our Mutual Implication in Each Other's Suffering », *Psychoanalytic Dialogues*, 19(2), 2009, p. 105-120.

- Lejeune, Philippe, *Le moi des demoiselles, enquête sur le journal de jeune fille*, Paris, Seuil, 1993, 454 p.
- , *Les brouillons de soi*, Paris, Seuil, 1998, 426 p.
- Lengellé, Claire-Hélène, *Réception critique de l'œuvre de Marie Uguay*, mémoire de maîtrise, Département des lettres françaises, Université d'Ottawa, 1998, 125 f.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Librairie générale française, 1990, 347 p.
- , *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris, Bernard Grasset, 1991, 252 p.
- Lorde, Audre Geraldine, « The Uses of the Erotic: The Erotic as Power » dans *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Trumansburg New-York, The Crossing Press, 1984, p. 53-59.
- Loute, Alain, « La démesure du *care* : surabondance de l'amour, excédent sémantique ou contradiction? », *Cahiers du GRM*, 10, 2016, p. 1-24, en ligne, <<http://grm.revues.org/829>>, consulté le 29 décembre 2016.
- Lowe, Leyna, « Revolutionary Love », dans Anna Jónasdóttir et Ann Ferguson (dir.), *Love: A Question for Feminism in the Twenty-First Century*, New York, Routledge, 2014, p. 193-206.
- Löwy, Ilana, *L'emprise du genre. Masculinité, féminité, inégalité*, Paris, La Dispute, 2006, 276 p.
- Lynch, Kathleen, « Love Labour as a Distinct and Non-Commodifiable Form of Care Labour », *The Sociological Review*, 55(3), 2007, p. 550-570.
- , « Why Love, Care, and Solidarity Are Political Matters », dans Anna Jónasdóttir et Ann Ferguson (dir.), *Love: A Question for Feminism in the Twenty-First Century*, New York, Routledge, 2014, p. 173-189.
- Mackenzie, Catriona et Natalie Stoljar, « Introduction », dans Catriona Mackenzie et Natalie Stoljar (dir.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 3-31.
- Medina-Doménech, Rosa M., Mari Luz Esteban-Galarza et Ana Tavora-Rivero, « Moved by Love », dans Anna Jónasdóttir et Ann Ferguson (dir.), *Love: A Question for Feminism in the Twenty-First Century*, New York, Routledge, 2014, p. 158-172.
- Meyers, Diana Tietjens (dir.), *Feminist Social Thought: A Reader*, New York, Routledge, 1997, 772 p.

- Molinier, Pascale et Sandra Laugier, « Capitalismes émotionnels », *Multitudes*, 52(1), 2013, p. 159-162.
- Molinier, Pascale, Sandra Laugier et Patricia Paperman, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot & Rivages, 2009, 302 p.
- Nancy, Jean-Luc, « L'être-avec de l'être-là », *Cahiers philosophiques*, 111(3), 2007, p. 66-78.
- Nepveu, Pierre, « Écrire et aimer dans le désastre », *Spirale* (205), novembre-décembre 2005, p. 12-13.
- Noizet, Pascale, *L'idée moderne d'amour. Entre sexe et genre, vers une théorie du sexogène*, Paris, Kimé, 1992, 433 f.
- , « L'amour moderne : de tradition en transgression ou...la féminité en question », *Tangence* (47), 1995, p. 8-20.
- Nussbaum, Martha, « Introduction to the Symposium on Eva Kittay's Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency », *Hypatia*, 17(3), 2002, p. 195-199.
- Olsen, Tillie, *Silences*, New York, Dell, 1989, 300 p.
- Paperman, Patricia, et Sandra Laugier, « L'éthique de la sollicitude », *Sciences humaines*, décembre 2006, en ligne, <https://www.scienceshumaines.com/l-ethique-de-la-sollicitude_fr_15029.html>, consulté le 8 septembre 2017.
- Paperman, Patricia, *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, École des hautes études en sciences, 2011, 393 p.
- , *Contre l'indifférence des privilèges. À quoi sert le care*, Paris, Payot, 2013, 136 p.
- , « Émotions privées, émotions publiques », *Multitudes*, 52(1), 2013, p. 164-170.
- , *Care et sentiments*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, 67 p.
- Perreault, Julie et Sophie Bourgault (dir.), *Le care. Éthique féministe actuelle*, Montréal, Remue-ménage, 2015, 278 p.
- Plath, Sylvia, and Karen V. Kukil, *The Unabridged Journals of Sylvia Plath*, New York, Anchor Books, 2000, 732 p.
- Poirier, Simon, « Le désir cannibale de Marie Uguay », *Je suis féministe*, 28 juillet 2017, en ligne, <<https://jesuisfeministe.com/2017/07/28/le-desir-cannibale-de-marie-uguay/>>, consulté en avril 2018.

- Rannoux, Catherine, *Les fictions du journal littéraire. Paul Léautaud, Jean Malaquais, Renaud Camus*, Genève, Droz, 2004, 216 p.
- Rich, Adrienne, *La contrainte à l'hétérosexualité et autres essais*, trad. de l'anglais par Françoise Armengaud, Genève, Maméris, (NQF), 2010, 181 p.
- Rougemont, Denis de, *L'amour et l'Occident*, Paris, Librairie Plon, 1982, 444 p.
- Royer, Jean, *Marie Uguay, la vie, la poésie. Entretiens avec Jean Royer*, Montréal, Du Silence, 1982, 36 p.
- Saint-Martin, Lori (dir.), *L'Autre lecture. La critique au féminin et les textes québécois*, t. 2, Montréal, XYZ, 1994, 194 p.
- Savoie-Bernard, Chloé, *Traverser l'immobile : le déplacement dans le Journal de Marie Uguay*, mémoire de maîtrise, Département d'études littéraires, Université du Québec à Montréal, 2014, 115 f.
- , *Contre-voix. Essais de critique au féminin*, Québec, Nuit Blanche, 1997, 294 p.
- Simonet-Tenant, Françoise, *Le journal intime. Genre littéraire et écriture ordinaire*, Paris, Téraède, 2005, 128 p.
- Smart, Patricia, *De Marie de l'Incarnation à Nelly Arcan. Se dire, se faire par l'écriture intime*, Montréal, Boréal, 2014, 430 p.
- Smith, Sidonie et Julia Watson, « Introduction » dans Sidonie Smith et Julia Watson, *Women, Autobiography, Theory: A Reader*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998, p. 3-52.
- Snauwaert, Maïté, « Une nouvelle éthique féministe », *Liberté* (307), 2015, p. 21-23.
- Snauwaert, Maïté et Dominique Héту (dir.), « Poétiques et imaginaires du care », *temps zéro*, 12, 2018, en ligne, <<http://tempszero.contemporain.info/document1650>>, consulté le 9 avril 2018.
- Strömsquist, Liv, *Les sentiments du prince Charles*, Paris, Rackham, 2012, 136 p.
- Théoret, France, *Entre raison et déraison*, Montréal, Les Herbes rouges, 1987, 163 p.
- Tronto, Joan C., « Beyond Gender Difference to a Theory of Care Feminist and Interdisciplinary Perspectives » dans Mary Jeanne Larrabee, *An Ethics of Care: Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, New York et Londres, Routledge, 1993, p. 240-257.

———, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, New York, Routledge, 1993, 226 p.

———, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, trad. de l'anglais par Hervé Maury, Paris, La Découverte, 2009, 238 p.

Uguay, Marie, *Poèmes*, Montréal, Boréal, 2005, 212 p.

Woolf, Virginia, *Une chambre à soi*, trad. de l'anglais par Clara Malraux, Paris, Denoël, 1951, 157p.

Younsi, Ouanessa, *Soigner, Aimer*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2016, 138 p.

Zielinski, Agata, « L'éthique du care. Une nouvelle façon de prendre soin », *Études*, t. 413, 2010, p. 631-641.