

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

S'APPROCHER DE L'EXPÉRIENCE DU MATERNEL ET DE SES SIGNIFICATIONS  
EXISTENTIELLES PAR L'EXPLORATION D'UNE ŒUVRE LITTÉRAIRE DE  
LAURENT GAUDÉ, *SALINA LES TROIS EXILS* (2018)

ESSAI DOCTORAL

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN PSYCHOLOGIE

PAR

ELISA SENAND

JANVIER 2024

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cet essai doctoral 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. 12-2023). 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

Me voici rendue à la fin d'un long parcours qui dépasse bel et bien la simple dimension académique. Ces dernières années ont été d'une grande richesse et m'ont permis de grandir en tant que jeune femme, en tant que psychologue, sœur, tante ou encore épouse. Plusieurs personnes ont joué un rôle essentiel en me soutenant dans la traversée de ces dernières années et les mots sembleront bien insuffisants ici pour dire toute ma reconnaissance.

Tout d'abord, je tiens à remercier le Professeur Christian Thiboutot, mon directeur de thèse. C'est grâce à lui que cette aventure doctorale s'est concrétisée et qu'il m'a été permis de recevoir une partie de l'héritage de la tradition humaniste en psychologie. Je lui suis reconnaissante pour la façon dont il a laissé une place importante à ma curiosité et m'a fait confiance dans le choix de l'œuvre à explorer.

Merci à Bilal Issa et Éric Vin. Lors de mon échange universitaire ces deux chargés de cours m'ont permis de découvrir l'approche humaniste en psychologie telle qu'enseignée auparavant par le Professeur Bernd Jager à l'UQAM. La transmission de cet enseignement a fait émerger une soif de découverte et un attrait nouveau pour la psychologie. Ils ont fait naître en moi l'envie d'en découvrir plus et surtout, l'envie de rester sur le Nouveau Continent.

Merci à mes superviseuses, Dre Geneviève Dubé et Madame Armony Lapetite, qui ont su m'accompagner lors de mes premières expériences cliniques. La découverte de la clinique a été pleine de douceur grâce à elles et j'ai pu développer des habiletés essentielles pour la suite de mon parcours professionnel. Les années de stage n'ont pas été sans influence sur le présent travail puisqu'elles ont fait écho, de façon plus incarnée, à ce qui était exploré dans l'œuvre et ont confirmé la complexité de l'expérience du maternel.

Merci à mes parents, à mon frère et à ma sœur, Emmanuel et Mélanie, sans oublier mes nièces, Nina et Jade, pour leur présence dans cette aventure universitaire et humaine. Ils m'ont permis d'apprendre beaucoup depuis mes tout premiers jours, chacun à leur façon.

Merci à mes amies, Pauline, Marie et Juliette, pour leur soutien sans faille. Je suis parvenue à prendre une partie d'elles dans ma valise pour les sentir près de moi à Montréal. Leur chaleur, leur légèreté et leur écoute m'ont permis de traverser les périodes plus solitaires de la rédaction et les hivers enneigés.

Merci à mon mari pour son immense soutien, sa patience légendaire et ses encouragements. Tout ce parcours aurait été un plus grand défi sans lui. Enfin, je remercie mon fils, Ismaël, né à la fin de ce long parcours de recherche et de rédaction. Son arrivée a donné une dimension toute nouvelle aux lignes de cet essai. Je le remercie pour ce que j'ai appris à ses côtés depuis quelques semaines et pour ce que je vais continuer à découvrir à travers ses yeux. Je me sens privilégiée d'être témoin de sa découverte du monde et garante du renouvellement du don.

Toutes ces personnes ont fait de moi la jeune femme que je suis aujourd'hui et ajoutent, j'en suis convaincue, de belles couleurs à cet essai.

## DÉDICACE

“Il n’y aura pas un jour où nous ne penserons à lui, à toi, et c’est juste. Car alors, il n’y aura pas d’arrogance, ni d’un côté ni de l’autre, mais un mélange égal de sourire et de larmes”. (Gaudé, 2018, p. 142)

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS .....	iv
DÉDICACE.....	vi
RÉSUMÉ.....	ix
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I Problématique : Le besoin d'un regard renouvelé sur le maternel face à la désorientation contemporaine autour de l'identité et du désir d'enfant .....	4
1.1 Le maternel : être ou ne pas être, une opposition insuffisante ?.....	6
1.2 Quelle place pour le maternel au sein de l'identité de la femme ?.....	14
1.3 Rencontre avec l'œuvre : dire et écrire les voies du maternel.....	25
CHAPITRE II Méthodologie : le récit et son interprétation .....	38
2.1 Introduction : les fondements de la psychologie existentielle .....	38
2.2 Le récit : une parole pour l'existence humaine.....	39
2.3 L'approche herméneutique ou comment <i>lire</i> les récits.....	44
CHAPITRE III Exploration du maternel à travers la pensée existentialiste de Simone de Beauvoir : immanence et aliénation .....	56
3.1 Introduction.....	56
3.2 Salina en miroir à Simone de Beauvoir : un même reflet ?.....	56
3.3 Les menstruations et l'initiation sexuelle : quand le corps devient chair et révèle son emprise sur la femme .....	62
3.4 Enfanter, aliénation ou outil de libération ?.....	68
3.5 Le refus du maternel ou l'impasse de la pensée existentialiste ? .....	74
CHAPITRE IV Le maternel comme fondement de l'habitation d'après la perspective herméneutique de Bernd Jager .....	81
4.1 L'œuvre de Bernd Jager et <i>Salina</i> : la poursuite du dialogue.....	81
4.2 L'habitation ou la promesse d'un retour de l'exil .....	86
4.3 La signification existentielle du sacrifice .....	93
4.4 La transmission, la dimension fertile du maternel.....	102

CHAPITRE V La découverte de la dimension existentielle du maternel à partir de la perspective de Paul Evdokimov .....	114
5.1 Résumé de la démarche de recherche .....	114
5.2 Paul Evdokimov, vers une synthèse des fragments du maternel révélés au fil du récit .....	117
5.3 La fragmentation de l'identité humaine à partir du mythe moderne de « l'homme-maître » .....	120
5.4 La réponse de Simone de Beauvoir au déséquilibre moderne : la masculinisation complète de l'existence humaine et la négation radicale du maternel .....	133
5.5 Restaurer la part féminine de l'identité humaine, une autre réponse à la disqualification moderne du maternel .....	141
DISCUSSION Intérêts et limites d'une étude herméneutique sur le maternel .....	150
6.1 La posture ontologique du maternel : comment naître en tant que mère ? .....	150
6.2 Les approches humanistes existentielles et la dimension interprétative des récits mythologiques .....	153
CONCLUSION ET OUVERTURE L'inscription narrative de la tâche d'humanisation .....	160
7.1 <i>Salina</i> parmi les traditions narratives antique et judéo-chrétienne .....	160
7.2 Le récit initiatique pour guérir : la voie de la clinique .....	163
7.3 Désir et Loi : une adéquation possible ? .....	166
BIBLIOGRAPHIE .....	169

## RÉSUMÉ

Le travail que nous avons réalisé dans cet essai est l'exploration des significations existentielles du maternel à travers un roman : *Salina les trois exils* (Gaudé, 2018). L'œuvre met en abîme le maternel, le met en crise pour nous inviter à découvrir son mystère. En suivant la démarche herméneutique telle que décrite par Paul Ricoeur (1986), nous avons finalement pu reconnaître le maternel comme un mode d'être-au-monde singulier au-delà du phénomène de l'enfantement biologique, de l'asservissement du corps physique et des prétendues lois de l'espèce. L'originalité de notre essai repose ainsi sur la proposition de reconsidérer la différence ontologique irréductible de l'être-maternel-au-monde et sa constellation d'expériences vécues. Le fait de concevoir le maternel comme un mode d'être-au-monde à part entière permettrait d'accompagner les femmes d'aujourd'hui à jaillir, naître en tant que mère et de proposer des pistes de réponses aux questions identitaires contemporaines. Nous invitons à saisir cet essai comme une ouverture à des questions naïves sur l'humanisation, sur ce qui fait que l'être humain est humain et non un être vulgaire. Ces considérations sont celles de la pensée humaniste existentielle par excellence et se recourent à notre réflexion tout au long de l'essai. Enfin, cette compréhension du maternel confirme la portée anthropologique du récit, autrement dit, la nécessaire inscription narrative du travail d'humanisation.

*Mots clés* : Maternel – psychologie existentielle-humaniste – herméneutique

## INTRODUCTION

Avec l'amour maternel, la vie vous fait à l'aube une promesse qu'elle ne tient jamais.  
Gary, *La Promesse de l'aube*, 1960.

Dans son roman autobiographique, *La Promesse de l'aube*, Romain Gary (1914 – 1980) rend hommage à sa mère qui a tout fait pour qu'il devienne célèbre, jusqu'à se déraciner de sa terre natale, la Russie. Toute sa vie, Romain Gary a travaillé pour être la fierté de sa mère. Toute cette hargne et cette volonté pour qu'elle ne voit jamais la réussite de son fils. Elle décède peu de temps avant le succès de son premier roman, *Éducation européenne*, publié en 1945. Elle laisse inachevée la reconnaissance de son talent, comme si, malgré ses multiples récompenses, Romain Gary n'avait jamais rien accompli. La promesse que cette mère a faite, promesse d'une vie de grandeur, elle ne l'a pas tenue. Cette promesse initiale paraît douce et amère à la fois : la douceur est ressentie en écho à l'amour maternel qu'on décrit souvent comme tendresse et chaleur dès les premiers instants de notre vie ; l'amertume, parce que oui, cette chaleur n'est pas éternelle et que parfois, nous errons toute une vie pour la (re)trouver. Est-ce à comprendre que l'expérience du maternel nous laisse à jamais incomplets ? Depuis une telle promesse, dans tout cela, qu'est-ce, au fond, que le maternel ?

Parfois, une œuvre bouscule et fait jaillir à la conscience des questions déjà présentes, mais jusque-là silencieuses. De quoi parle-t-on lorsque nous parlons du « maternel » ? Devient-on nécessairement maternelle en devenant mère ? Et en tant que femme, peut-on choisir de ne pas l'être ? À quelles conditions ? Les femmes sont-elles condamnées par les lois de l'espèce et du corps ? Peut-on être mère sans être maternelle et vice-versa ? *Salina les trois exils* (2018), un des romans saisissants de Laurent Gaudé, soulève une interrogation profonde sur le sens du maternel avec tout son mystère et sa complexité, ses déclinaisons incarnées, dans le rejet comme dans l'accueil.

Pour aborder la question du maternel, nous explorerons dans un premier temps son inscription actuelle à travers des enjeux identitaires qui ne manquent pas de faire débat. De plus en plus

indépendantes en ce qui concerne le fait de porter la vie ou non, les femmes ont aujourd'hui à s'approprier une liberté nouvelle, avec des représentations inédites de la famille et de la procréation. Nous aborderons ainsi le sens d'un refus qui s'affirme progressivement depuis les dernières années face à l'expérience du maternel, apparemment sujette à un désenchantement. Des sondages d'opinion publique récents en France (Ifop, 2022a et 2022b) font part de l'épuisement et du regret de certaines jeunes femmes ayant choisi cette voie, comme si cette réalité humaine n'allait plus de soi, ne faisait plus consensus. L'expérience du maternel se présentera donc profondément morcelée, clivée et clivante, difficile à appréhender. L'ensemble de ces observations soutiendra en effet le constat d'un flou identitaire, voire d'une désorientation. Pour mieux comprendre ces préoccupations, ainsi que la portée de la fragmentation qui entoure l'expérience du maternel à notre époque, nous avons proposé ici l'étude d'une œuvre littéraire de Laurent Gaudé, *Salina les trois exils* (2018). Nous présenterons ainsi la vie de Salina, une vie sacrifiée et marquée par l'exil. Un acte salvateur bouleverse cependant le devenir de Salina lorsqu'une mère vient déposer son nouveau-né dans ses bras : le don d'un enfant en réponse au sacrifice d'une vie, une âme pour une âme.

Dans un second temps, nous présenterons notre ancrage théorique à travers l'approche humaniste-existentielle, en psychologie. Nous préciserons la place des récits au sein de l'existence humaine pour soutenir le recours à une démarche méthodologique interprétative, à savoir l'herméneutique. À travers cette démarche, nous énoncerons la valeur des récits et des mythes, ainsi que le type de vérité qu'ils mettent en œuvre. Nous nous référerons notamment, pour y parvenir, aux travaux de Paul Ricœur et de Thierry Hentsch.

Dans un troisième temps, nous aborderons l'œuvre en tant que telle par la description d'une première possibilité d'expérience du maternel que nous appellerons « fragment » du maternel. Nous évoquerons notamment les premières années de vie de Salina, jusqu'à son entrée dans l'âge adulte. Grâce aux travaux de Simone de Beauvoir, nous y percevrons le maternel à la fois comme une source d'aliénation et d'emprise sur la femme. Dans un quatrième temps, nous poursuivrons l'exploration de l'œuvre grâce aux travaux de Bernd Jager en décrivant un autre fragment de l'expérience du maternel. Cette manifestation du maternel sera associée à un bouleversement ontologique dans la vie de Salina, où sacrifice et pardon se font écho. Le caractère inconciliable de

ces deux images représentera un tournant pour notre essai. Devant cette impasse, apparemment infranchissable, nous nous interrogerons sur la possibilité de contextualiser ces deux fragments d'un point de vue existentiel.

Dans un cinquième temps, les travaux de Paul Evdokimov permettront d'entreprendre une réconciliation de ces fragments du maternel. Ce chapitre proposera de considérer la spécificité ontologique de l'expérience du maternel. Nous comprendrons alors l'impasse identitaire actuelle comme le prolongement d'une opposition stérile entre une conception biologique et confiscatoire du maternel, et sa tendance inverse qui viserait à effacer toutes les différences entre l'homme et la femme, entre le féminin et le masculin. Nous dresserons les limites d'un destin naturel longtemps imposé aux femmes, dans le rapport à leur corps, qui atteint et retranche plus généralement l'être humain lui-même face à son existence. L'originalité de notre essai reposera ainsi sur la proposition de reconsidérer la différence ontologique irréductible de l'être-maternel-au-monde et sa constellation d'expériences associées, non seulement pour les femmes, mais pour l'humanité.

Enfin, nous discuterons les portées et les limites de notre exploration littéraire du maternel et de ses significations existentielles pour mieux apprivoiser les défis et les clivages dont nous faisons l'expérience, aussi bien dans la vie quotidienne, que dans la pratique clinique. Nous soulignerons l'importance de la compréhension de l'expérience du maternel en tant qu'être-au-monde singulier. Nous verrons comment cette proposition permet de dépasser le morcellement et la désorientation induits par une perspective naturaliste qui réduit le maternel à des lois inéluctables de la biologie ou de l'espèce. Nous redécouvrirons ainsi une façon d'inscrire le maternel et son monde dans une narration culturelle plus vaste que son destin prétendument biologique. Cette inscription narrative et culturelle du maternel participe à soutenir la tâche d'être et de se dire, une tâche inévitable et constitutive face à laquelle nous pourrions parfois, de nos jours, paraître dépourvus et sans mots.

## CHAPITRE I

### PROBLÉMATIQUE : LE BESOIN D'UN REGARD RENOUVELÉ SUR LE MATERNEL FACE À LA DÉSORIENTATION CONTEMPORAINE AUTOUR DE L'IDENTITÉ ET DU DÉSIR D'ENFANT<sup>1</sup>

L'émancipation des femmes ne peut se faire contre la maternité, ni sans elle.  
(Knibiehler, 1997, p. 12).

Au cours du mois de juin 2022, les États-Unis et le reste du monde ont été secoués par une remise en question du droit à l'avortement. Le 24 juin 2022, la Cour suprême des États-Unis a annulé l'arrêt *Roe v. Wade*. Cet arrêt avait été adopté en 1973 et protégeait le droit des femmes à avorter, malgré le fait que celui-ci n'était pas inscrit dans la constitution des États-Unis. Avec la remise en question du droit à l'avortement et la décision de la Cour suprême des États-Unis, le pays s'est plus que jamais divisé en deux clans opposés. Les « pro-choice », d'un côté, reconnaissent le droit à l'avortement et revendiquent son accès comme une liberté individuelle. De l'autre côté, les « pro-life », qui condamnent l'avortement et tiennent à protéger la vie dès ses premiers frémissements.

Depuis le 24 juin 2022, les États des États-Unis ont la lourde charge de reconsidérer la légalisation ou non de l'avortement. Ainsi, une dizaine d'États interdit déjà l'accès à l'avortement, alors que certains l'autorisent, mais avec des règles strictes. D'autres protègent le droit à l'avortement et vont jusqu'à protéger les femmes qui ne peuvent avoir accès à l'avortement dans leur État d'origine, c'est la posture de neuf États. Le pays est donc marqué par de grandes différences dans l'accès à l'avortement, ce qui crée évidemment de grandes inégalités entre les femmes au sein du même pays. Cet acquis que nul ne croyait susceptible d'être remis en question a pourtant été remis au-devant

---

<sup>1</sup> La problématique développée ici aborde essentiellement l'expérience des femmes des pays occidentaux et plus particulièrement des Françaises. Les données recueillies à partir de lectures et d'études proviennent majoritairement de la France.

de la scène et fragilisé d'un tour de main jusqu'à réactualiser le questionnement plus large autour de l'identité des femmes.

Cela fait quelques temps que l'onde de choc se propage plus ou moins silencieusement dans les débats et les esprits de toute une génération de jeunes adultes : les acquis sociétaux du XXe siècle ne sont en définitive pas des acquis inébranlables. Il semble qu'il faille avec urgence les penser à nouveau. Il en est plus généralement de même en ce qui a trait aux questions qui concernent plus spécifiquement l'expérience du devenir mère et de l'identité des femmes, aujourd'hui. Comment, en l'occurrence et avec ces remises en question en tête, être femme et mère de nos jours ? Comment le devenir ? Comment faire cohabiter les deux ? Peut-on réellement et simplement les dissocier ? La question du devenir mère se réduit-elle au clivage entre les « pro-choice » et les « pro-life » ? Depuis quatre décennies, les femmes des pays occidentaux pouvaient avec évidence être femmes sans être mères et sans être marginalisées, notamment grâce à un accès libre et consenti à l'avortement ainsi qu'à la contraception. Par ailleurs, une tendance actuelle prend plus d'ampleur chez les femmes des pays occidentaux, celle de revendiquer un non-désir d'enfant. Ce non-désir est-il réellement récent ? Ou alors est-il seulement réalisable aujourd'hui ? Comment le comprendre ? Quelles représentations du maternel y sont-elles associées ? Comment s'y retrouver en tant que jeune adulte, jeune femme, jeune fille cherchant sa propre place et plus globalement, le sens de sa propre identité ?

L'Institut français d'opinion publique (Ifop) a réalisé en 2022 deux études sur la question de l'expérience des mères et le non-désir d'enfant (Ifop, 2022a et 2022b). La première étude, « les Françaises et le burn-out maternel » a été réalisée auprès de 1 002 femmes qui sont mères d'enfants de 0 à 7 ans et qui ont entre 24 et 45 ans au cours du mois de février 2022. La seconde étude est intitulée « Désir d'enfant ? Éco-anxiété, féminisme, hédonisme... Enquête auprès des Françaises sur leur désir d'enfant et le regret maternel » a été réalisée auprès de 2 005 femmes de 15 ans et plus en septembre 2022. Nous verrons comment chacune de ces études soulève de nombreuses questions sur l'expérience actuelle du devenir mère, notamment à travers un basculement dans le projet de vie des femmes, un recul du désir d'enfant et l'épuisement des mères.

## 1.1 Le maternel : être ou ne pas être, une opposition insuffisante ?

### 1.1.1 Un refus croissant de devenir mère : les chiffres et les motifs

Depuis le début des années 2000, le taux de natalité en France et au Québec est en baisse (Ifop, 2022b ; Institut de la statistique du Québec, 2021). Cette donnée s'observe plus globalement dans les pays occidentaux et serait notamment associée à un changement concernant le désir d'enfant chez les femmes. Les femmes d'aujourd'hui revendiqueraient avec plus de force leur non-désir d'enfant et leur refus de devenir mère. Dans les médias, l'argumentaire principal renvoie à des enjeux féministes et écologistes : dénonciation d'une société où les inégalités entre les hommes et les femmes sont encore trop importantes ; ne pas imposer les catastrophes climatiques et l'appauvrissement des richesses naturelles à une nouvelle génération ; ne pas alourdir l'empreinte carbone de l'humanité. Globalement, ces argumentaires révèlent un basculement dans la quête moderne vers l'épanouissement personnel : « de moins en moins de femmes voient dans la maternité un passage obligé à leur épanouissement personnel » (Ifop, 2022b).

Une donnée témoigne tout particulièrement de l'évolution des projets des femmes et de leur rapport au devenir mère : 31% des Françaises sans enfant, en âge et en capacité de procréer préfère une vie sans enfant (Ifop, 2022b). Cette statistique renvoie aux femmes entre 18 et 49 ans qui ne sont pas enceintes, qui n'ont pas d'enfant et qui sont en capacité physique de procréer. Une telle infécondité volontaire est en hausse depuis plusieurs années : seuls 4,6% des femmes faisaient ce choix en 2010. Un réel changement est observé, une augmentation assez significative pour questionner le rapport que les femmes entretiennent désormais avec le maternel. Le souhait de ne pas avoir d'enfant, renvoie à la possibilité, récente du point de vue de l'histoire de notre civilisation, de pouvoir accéder librement à la contraception ou à l'avortement. Nous aborderons ces évolutions sociétales sur la situation de la femme et les impacts sur son identité dans la prochaine partie.

L'étude de l'Ifop (2022b) fournit des données sociodémographiques permettant de préciser certaines caractéristiques des femmes qui ont répondu. Nous observons ainsi que les femmes qui ont précisé que leur idéal de vie est de n'avoir « aucun enfant » sont majoritairement célibataires et âgées de moins de 24 ans. Elles se considèrent également très écologistes et très féministes. Les nullipares (les femmes en âge et en capacité de procréer qui n'ont pas d'enfant) qui revendiquent leur non-désir d'enfant, ont, elles aussi, des convictions écologistes et sociétales fortes. Elles sont

également célibataires. Ces nullipares appartiennent à des catégories aisées et sont davantage dans la trentaine. Malgré les ressemblances, ces données dressent deux portraits différents et complémentaires. Il semblerait que les jeunes femmes s'éloignent d'un futur idéal associé à la famille et les femmes plus âgées incarnent déjà cet idéal de la femme émancipée de l'exigence, du désir ou de la possibilité d'être mère.

Plusieurs motifs concernant le non-désir d'enfant ressortent de l'enquête (Ifop, 2022b). 91% des motifs rapportés sont associés à des raisons d'épanouissement personnel et 81% relèvent de raisons climatiques et politiques. Le premier motif évoqué pour justifier le non-désir d'enfant est « le sentiment qu'avoir un enfant n'est pas aujourd'hui indispensable à votre épanouissement personnel », il a été choisi par 50% des femmes interviewées. Le deuxième motif est « l'envie de rester libre, ne pas avoir de responsabilités parentales », 48% des femmes ont également choisi ce motif. Il semblerait donc que, de prime abord et majoritairement, le non-désir d'enfant soit associé au souhait de rester indépendantes et sans contrainte, maîtresses de leur destin (Ifop, 2022b). Ces chiffres témoignent d'une logique plus individualiste vis-à-vis du devenir parent, associée jusqu'à la gent masculine (Ifop, 2022b). La tendance grandissante actuelle d'une infécondité volontaire chez les femmes exprimerait alors un certain rejet de la charge habituellement associée à la naissance d'un enfant et qui incomberait traditionnellement aux mères. Autrement dit, les femmes d'aujourd'hui qui ne souhaitent pas avoir d'enfant le font pour elles, afin de se préserver d'un ensemble de responsabilités associées au fait de devenir mère.

Dès lors que les femmes maîtrisent leur reproduction, font des études, envahissent le marché du travail et prétendent à l'indépendance financière ou à faire une carrière, la maternité n'est plus une évidence naturelle, mais une question. Même si le refus d'enfant est le fait d'une minorité, la vraie révolution est là, qui appelle une redéfinition de l'identité féminine. (Badinter, 2010, p. 160).

Que nous dit cette évolution sur l'identité des femmes d'aujourd'hui ? Les Françaises qui n'ont pas d'enfant, qui sont en âge et en capacité de procréer, évoquent d'autres motifs à leur non-désir d'enfant. 34% d'entre elles considèrent que le motif suivant est déterminant dans leur refus : « la volonté de ne pas vivre une grossesse, la crainte des effets d'une grossesse sur le corps » (Ifop, 2022b). Le fait d'avoir un enfant serait donc plus ou moins explicitement associé avec la crainte d'abîmer son corps, d'être marquée et profondément changée physiquement. À partir de ces craintes, nous pouvons questionner le regard que l'on a aujourd'hui sur les bouleversements

physiques imposés par une grossesse, mais aussi sur les autres changements subis par le corps des femmes. À quoi un corps de femme doit-il ressembler ? Serait-il si différent d'un corps de mère ? Comment s'émanciper de cette détermination biologique bruyante et envahissante ? 31% des femmes interrogées qui ne souhaite pas avoir d'enfant le justifient par le « désir de privilégier votre vie sociale (p. ex., loisirs, sorties, vacances) » (Ifop, 2022b). Pour ces femmes, la perspective d'avoir un ou plusieurs enfants entraînerait donc un retrait d'une forme particulière de vie sociale, une perte de liberté de mouvements, de plaisir, de légèreté au quotidien.

Treize pourcents des femmes considère leurs « convictions féministes et les risques d'inégalités de genre existant au sein des couples avec enfant » comme étant un motif déterminant dans leur non-désir d'enfant. (Ifop, 2022b). Ce motif renvoie directement à la conception d'un rapport inégal entre les hommes et les femmes qui serait exacerbé lorsque le couple a des enfants. La femme serait donc davantage soumise à des contraintes et à une inégalité lorsqu'elle est mère. Malgré tout, il est pertinent de noter que les motifs associés aux argumentaires féministes ou écologistes ne sont pas prédominants dans cette étude. Ce qui ressort davantage est bel et bien le souci pour les Françaises d'aujourd'hui de s'épanouir personnellement, de rester libres et cet idéal serait discordant avec le fait de devenir mères. Les motifs associés à la cause féministe ou écologiste sont pourtant très visibles dans les médias<sup>2</sup>. Ces raisons seraient-elles plus acceptables pour aborder le non-désir grandissant des femmes ?

D'emblée, l'étude de l'Ifop (2022b) dévoile une crainte des femmes d'être privées de leur liberté, d'être marquées physiquement, d'être isolées si elles deviennent mères. Cette crainte est-elle fondée ? D'après l'étude de l'Ifop sur le burn-out maternel (2022a), il semblerait que oui...

---

<sup>2</sup> Plusieurs articles en témoignent : « Faut-il arrêter de faire des enfants pour sauver la planète ? » (France Inter, juin 2022) ; « « Faut-il arrêter de faire des enfants pour sauver la planète ? » Emmanuel Pont a la réponse » (20 minutes, novembre 2022) ; « "Faire des enfants, c'est égoïste" : arrêter de se reproduire pour sauver la planète ? » (France Info, novembre 2021) ; « Huit milliards d'humains sur Terre : court-on à la catastrophe ? » (Radio Canada, novembre 2022).

### 1.1.2 La détresse des mères d'aujourd'hui : épuisement, regret, isolement et quête de soutien

Une des études de l'Ifop (2022a) montre ainsi une image contemporaine de la mère, l'image d'une mère abîmée et découragée. Implicitement, les résultats que contient cette étude ne participeraient-ils pas à contrer une vieille représentation idéalisée associée au devenir mère ? Face aux inquiétudes de la charge mentale portée par les mères évoquées plus haut (Ifop, 2022b), les chiffres suivants confirment précisément ces craintes : 43% des mères ne se sentent pas accompagnées au quotidien dans la gestion de la vie familiale (Ifop, 2022a). Il faut aussi ajouter le poids de l'équilibre à trouver entre la vie personnelle et la vie professionnelle qui représentent un grand défi pour 59% des mères interrogées.

Également, 68% des mères se définissent comme étant physiquement fatiguées, 57% se disent moralement épuisées. Il y aurait donc bel et bien une lourde charge mentale et physique associée au fait d'être mère. Une charge, quotidienne et oppressante qui est à l'origine du burn-out maternel : 20% des mères interrogées en auraient déjà vécu un, 14% disaient en vivre un au moment de l'enquête et 40% sentait qu'elles pourraient un jour en souffrir (Ifop, 2022a). Quelles auraient été les réponses des mères des années 2000 ou encore des années 1980, 1960, etc. ? L'épuisement des mères est-il nouveau ? Est-ce un reliquat de l'idéalisation des mères et l'impossibilité de répondre à ces attentes ? Est-ce contextuel, associé à la crise sanitaire et économique des dernières années ? Est-ce une conséquence de l'évolution de la situation de la femme au sein de la société ? Pour le moment, nous pouvons simplement préciser que 89% des mères interrogées estimaient en effet que le contexte actuel (crise sanitaire, changement climatique et baisse du pouvoir d'achat) ajoute une pression à leur rôle de parent (Ifop, 2022a).

Pour faire face à la détresse qu'elles vivent, 47% des mères sont en recherche d'information, de conseils ou de témoignages (Ifop, 2022a). Certaines se tournent vers les réseaux sociaux et témoignent d'une influence néfaste de ces derniers sur l'estime de soi. En effet, les conseils donnés par d'autres mères auraient tendance à culpabiliser les femmes ou alors les informations transmises seraient contradictoires. Elles tentent de trouver des solutions pour soulager leur charge mentale, mais se retrouvent prises dans un engrenage de faux-semblants et d'images embellies à outrance. Les mères « ne savent plus qui ou quoi croire » et pour 11% d'entre elles, leur quête de soutien et de conseils les amène à consulter un professionnel de la santé (Ifop, 2022a). La majorité des mères

d'aujourd'hui semble avoir une expérience négative et souffrante du fait d'avoir des enfants. Leur conjoint, semble-t-il, ne serait pas un support suffisant. Nous savons peu de choses en ce qui concerne le soutien obtenu de la part des proches qui seraient pourtant une autre source importante de support. Et enfin, les autres mères qui témoignent sur les réseaux n'apporteraient pas de soulagement. Être mère aujourd'hui serait en effet associé à un nombre conséquent de privations et, surtout, à une charge quotidienne pesante, sans parvenir à trouver un soutien suffisant pour y faire face.

L'expérience des mères aujourd'hui va au-delà de l'épuisement, certaines osent parler de leur regret d'être mères (Ifop, 2022b ; La Presse<sup>3</sup>, 2022). Cinquante et un pourcents des mères interrogées, d'enfants de moins de 3 ans, regrettent la vie qu'elles avaient avant d'avoir un enfant (Ifop, 2022b). Ces statistiques touchent 61% des mères de 18 et 24 ans, 53% des mères de 24 à 34 ans. Le regret maternel touche donc tout particulièrement les mères qui sont jeunes. Comment les nouvelles générations de mères sont-elles accompagnées le long du parcours pour devenir mère ? Pourquoi regrettent-elles ? Quelles souffrances se cachent derrière ce lourd aveu du regret ? Cela témoigne-t-il d'un manque d'accompagnement dans le parcours vers le devenir mère ? Ou bien d'une idéalisation trop grande, confrontée ensuite aux difficultés bien réelles de la parentalité ?

Douze pourcents des mères interrogées dans l'étude de l'Ifop (2022b) ne feraient pas le choix d'avoir leur enfant si c'était à refaire. La majorité de ces mères sont âgées de 50 ans et plus. Parle-t-on alors d'une différence de génération ? Trente-quatre pourcents de ces mères qui ne feraient pas le choix d'avoir un enfant si c'était à refaire n'ont en fait pas désiré l'enfant qu'elles ont porté, ni même leur conjoint. L'importance du choix de devenir mère, du souhait d'être parent revient au cœur de la question : est-ce une solide défense contre l'éventuel regret d'être mère ? Était-ce un reliquat de l'injonction maternelle et de l'impossibilité pour les femmes de refuser leur « destin » biologique ?

---

<sup>3</sup> « Le regret maternel : « Si c'était à refaire, je n'aurais pas d'enfant » » (La Presse, novembre 2022)

### 1.1.3 De l'injonction maternelle à l'indépendance totale : la femme désormais maîtresse de son désir d'enfant ?

Les questions autour du maternel, du destin féminin (s'il en existe), du devenir mère sont en pleine remise en question. La place laissée au devenir mère aujourd'hui tend vers le négatif entre choisir de *ne pas* avoir d'enfant, ou être mère en *luttant contre* le modèle de la mère parfaite. Nous l'avons vu, une grande partie des femmes doutent, hésitent, regrettent et témoignent d'un désenchantement du rôle de mère.

Élisabeth Badinter se saisit de la question de l'amour maternel, en 1980, avec *L'amour en plus : Histoire de l'amour maternel (XVIIe-XXe siècle)*. Dans cet ouvrage qui fit scandale, Élisabeth Badinter cherche à déconstruire les normes induites par la société qui enferme la femme dans le rôle de la bonne mère. D'après cet idéal de la mère, une mère qui n'aime pas son enfant et qui ne lui est pas dévouée est contre nature. Badinter, quant à elle, précise que l'amour maternel n'est pas ressenti d'emblée chez toutes les femmes nouvellement mères (1980). Devant les caractéristiques biologique et naturelle de la procréation, il est tentant de concevoir l'attitude maternelle comme étant prédéterminée par la nature et la biologie et c'est en effet ce raccourci que Badinter veut remettre en question. Elle dénonce ainsi le poids de l'injonction maternelle, d'une maternité idéalisée qui pèse sur les femmes.

Trente ans après la parution de *L'amour en plus*, Badinter écrit à nouveau sur le rapport des femmes au maternel dans *Le Conflit : la femme et la mère* (2010). Ce livre est l'occasion de faire le point sur l'évolution de l'identité féminine depuis les années 1980 ainsi que l'évolution des questions qui touchent la maternité : les femmes sont désormais confrontées à trois contradictions (Badinter, 2010). Tout d'abord une contradiction sociale : les mères qui travaillent sont blâmées pour le temps qu'elles ne passent pas avec leurs enfants et les entreprises reprochent les congés maternité qui se répètent. La contradiction est ici clairement énoncée : « la maternité est toujours considérée comme la plus importante réalisation de la femme tout en étant dévaluée socialement » (Badinter, 2010, p. 140). La femme est confrontée à une deuxième contradiction qui concerne le couple : la venue d'un enfant met parfois à risque le bonheur et l'équilibre des conjoints. Pour ce qui est de la troisième et dernière contradiction soulevée par Badinter, il s'agit de la plus douloureuse. Cette contradiction est au cœur de chaque femme qui ne souhaite pas s'identifier seulement à la mère, « toutes celles

qui se sentent écartelées entre leur amour pour l'enfant et leurs désirs personnels. Entre l'individu égoïste et celle qui veut le bien-être de son petit » (Badinter, 2010, p. 141). La difficulté pour les femmes de notre temps est de devoir trouver l'équilibre, tant bien que mal, entre s'épanouir en tant que femme, avoir une carrière professionnelle, mais aussi être impliquée en tant que mère.

Aidées de la révolution sexuelle des années 1960, les femmes s'opposent au vieux mythe de la mère naturellement bonne. La parole est prise pour exposer les désirs des mères et des femmes, pour dénoncer l'oppression sexiste qui enferme la femme dans un rôle de mère (Badinter, 1980). L'amour maternel est dénoncé comme une pression sociale assez forte pour que la femme se laisse réduire à sa maternité (Badinter, 1980). Alors que la maternité devient un choix à la fin des années 1960, la représentation que l'on s'en fait est celle de l'aliénation et de l'esclavage féminin (Badinter, 1980). Le choix est-il alors si difficile ? Entre s'émanciper ou s'enfermer dans un rôle ? D'autant qu'il ne s'agit plus de faire des enfants pour être considérée comme une « femme accomplie », bien au contraire : « le destin féminin se confond de moins en moins avec la maternité, car d'autres voies sont possibles et souhaitées » (Badinter, 2010, p. 148) avec les études, la carrière, les loisirs.

L'étude de l'Ifop soutient cette observation, les femmes s'affranchissent toujours plus de l'injonction maternelle et de l'équation « féminité = maternité » (Ifop, 2022b). Aujourd'hui, le fait que l'on soit une femme et que l'on souhaite devenir mère n'est plus une grande évidence. Progressivement, génération après génération, la définition du féminin est réinventée et toujours plus distancée de l'idée qu'une femme doit être mère pour être accomplie. Aujourd'hui, 34% des Françaises estiment que la maternité n'est « pas nécessaire ou souhaitable au bonheur d'une femme » contre 12% en 2000 (Ifop, 2022b). Vingt-deux pourcents des Françaises jugent aujourd'hui que le fait d'être mère est indispensable au bonheur d'une femme contre 40% en 1980. Ces statistiques témoignent certainement de l'évolution des mœurs et de la dissociation grandissante entre féminité et maternité. Cependant, ce sentiment chez les femmes était-il déjà présent avant mais simplement silencieux ? Ou alors sommes-nous réellement témoins d'un bouleversement du rapport des femmes au maternel ? Nous pouvons supposer qu'aujourd'hui du moins, l'injonction et/ou le désir de devenir mère sont plus légers qu'ils ne l'étaient et de moins en moins de femmes se sentent obligées de porter un enfant pour répondre à une exigence sociale.

Par ailleurs, la possibilité de devenir mère et l'avancée de la science a rendu possible l'accès à la maternité à des femmes qui en auraient été privées il y a quelques années. La Procréation Médicalement Assistée (PMA) est désormais accessible pour toutes les femmes qui le souhaitent en France et au Québec, depuis septembre 2021 (Gouvernement du Québec, 2021; République Française, 2021). Ainsi le projet de devenir mère est désormais un choix envisageable pour toutes les femmes et ne dépend plus ni de leur biologie ni de leur réalité conjugale. Autrement dit, même si une femme rencontre des problèmes de fertilité, elle pourrait avoir recours à la PMA pour parvenir à tomber enceinte. De la même façon, une femme n'a plus besoin d'être en couple avec un homme pour débiter une famille. Le projet maternel est désormais dissocié du projet matrimonial (Ifop, 2022b).

Quarante-sept pourcents des Françaises interrogées déclarent qu'elles pourraient recourir à la PMA si elles souhaitent un enfant et qu'elles n'ont pas de partenaire (Ifop, 2022b). Près d'une Française sur deux envisage donc la possibilité de devenir mère sans partenaire et cela témoigne d'une indépendance des femmes dans tous les domaines de la vie. En effet, la femme n'a plus besoin de l'homme pour avoir une situation ou un statut au sein de la société, pour avoir un revenu et désormais, pour avoir des enfants. La révolution sociétale de la femme est-elle complète grâce à cette nouvelle autonomie totale de la femme par rapport à l'homme ? La révolution est-elle seulement sociétale ? La perspective d'avoir un enfant ne s'inscrit plus dans un projet partagé, porté par un couple parental. La perspective d'avoir un enfant dépendrait désormais théoriquement et uniquement du choix d'une femme.

À travers le refus croissant de devenir mère, l'épuisement des mères et le regret maternel ainsi que l'indépendance désormais totale des femmes vis-à-vis du projet d'avoir des enfants, nous faisons face actuellement à une grande diversité de représentations du maternel. En effet, entre le refus, le regret, l'épuisement et l'affranchissement, la question du devenir mère soulève beaucoup de réactions différentes. On retrouve plus facilement aujourd'hui des discours négatifs concernant l'expérience des mères et l'on observe aussi de plus en plus le non-désir d'enfant. Ce discours ambiant autour du maternel est donc plutôt pessimiste et exclusif à la femme. Le maternel doit-il être circonscrit dans le choix ou le refus ?

La maternité et les vertus qu'elle suppose ne vont pas de soi. Pas plus aujourd'hui qu'hier quand elle était un destin obligé. Choisir d'être mère ne garantit pas, comme on l'a cru au début, une meilleure maternité. Non seulement parce que la liberté de choix est peut-être un leurre, mais aussi parce qu'elle alourdit considérablement le poids des responsabilités en un temps où l'individualisme et la « passion de soi » n'ont jamais été si puissants. (Badinter, 2010, p. 24).

L'éthique de l'enfantement depuis les années 1960 est une éthique du choix où la décision d'avoir un enfant est nourrie par la liberté individuelle et l'hédonisme (Badinter, 2010). La contraception suppose une réflexion, une décision rationnelle à la question vertigineuse de donner la vie (Knibiehler et Fouquet, 1980). Un tel choix est en effet en rupture avec l'évidence précédemment vécue que toute femme doit devenir mère. Cette rupture prive les femmes de repère et de signification pour répondre aux multiples questions qui concernent le devenir mère, le maternel, le rapport à leur corps et plus largement, à leur identité.

Le devenir mère s'inscrit alors dans un questionnement identitaire plus vaste que la simple évidence de la prédisposition biologique. Une évolution importante a eu lieu en permettant de ne pas imposer la maternité à des femmes qui ne le souhaitent pas, de souligner l'importance du choix et le poids de cette décision et ultimement de libérer la femme. Ce choix est-il idéalisé malgré tout ? En choisissant de devenir mère aujourd'hui, que choisissons-nous ? Qu'est-ce que nous ne choisissons pas ? Que devient le désir d'enfant aujourd'hui, entre une injonction maternelle traditionnelle et le poids, davantage moderne, du choix ?

## 1.2 Quelle place pour le maternel au sein de l'identité de la femme ?

### 1.2.1 Expériences et observations d'une future clinicienne : les mille et un visages du découragement parental

La rédaction de cet essai doctoral est réalisée parallèlement à nos internats en psychologie au Centre Local de Services Communautaires (CLSC) de Villeray auprès des familles et des jeunes. Nous sommes intégrée au programme Jeunes en difficulté, un programme qui se veut préventif et offre des services aux familles en prise avec des conflits. Les services en psychologie n'ont pas de visée diagnostique, mais proposent une compréhension globale des difficultés rencontrées par l'intermédiaire d'une évaluation psychoaffective et un suivi psychothérapeutique. Ainsi, l'épuisement, les regrets, les difficultés des parents face à leurs nouvelles responsabilités, nous les

observons en tant que psychologue clinicienne. Tout cela s'incarne au quotidien, d'une façon singulière pour chacune des familles rencontrées.

En effet, la plupart des parents que nous rencontrons se sentent dépourvus et démunis face aux besoins émotionnels de leurs enfants. Ils sont en quête de solutions et de repères. Au cœur d'un désenchantement de l'expérience d'être parent, ils sont en recherche de meilleures connaissances à propos de ce que signifie être père ou mère. Leurs démarches témoignent de leur détresse et du besoin de trouver une issue différente à leurs difficultés, mais également, cela témoigne d'une perspective centrée sur le comportement problématique, centrée sur le *faire* et sur l'espoir d'un changement significatif. Les services proposés invitent précisément les parents à comprendre différemment leurs enfants, à se dégager des comportements jugés problématiques. De la même façon et par l'intermédiaire des rencontres de guidance parentale, il est possible d'accompagner les parents à se réapproprier une autre expérience de la parentalité, à tolérer une part d'impuissance et d'inconfort et surtout, à se sensibiliser à la dimension affective des expériences quotidiennes.

Les parents en difficulté sont souvent mal pris avec les besoins affectifs de leurs enfants, notamment parce qu'eux-mêmes ne parviennent pas à identifier et organiser leurs émotions. Ils ne savent pas comment faire pour accompagner et soutenir le développement émotionnel de leurs enfants. Ils craignent d'être trop permissifs et d'élever des enfants rois. Ils peuvent à l'inverse craindre d'être trop autoritaires et de reproduire les traumatismes qu'ils auraient vécus étant enfants. Ils sont offensés que leur enfant remette en question leur autorité, ils sont dépassés face à un enfant qui est envahi par ses émotions. Ils se sentent parfois envahis par les besoins de leur enfant, envahis par l'intensité de son monde interne et de ses demandes. On constate ainsi une perte de repère, de base solide, pour ne pas s'effondrer devant la grande tâche d'être parent. Les tâches quotidiennes associées au fait d'être parent demandent un grand investissement et entreraient bel et bien en confrontation avec une idéalisation d'un projet de vie centré sur l'épanouissement personnel.

Également, les différentes constellations familiales sont associées aux difficultés mêmes d'être parent. La façon de faire face à la charge parentale change drastiquement selon la situation parentale qu'il s'agisse d'un couple, plus ou moins en accord sur leurs pratiques éducatives, ou de parents séparés qui se partagent la garde, ou de familles recomposées, ou encore d'un parent seul

à élever ses enfants. Au cœur de ces bouleversements du devenir mère, les professionnels de la santé deviennent les nouveaux dépositaires du soutien aux familles. Ils remplissent maladroitement parfois, mais tant bien que mal, une fonction encadrante, une présence qui compense certainement l'indisponibilité des familles élargies, la solitude des couples et des femmes dans leurs parcours pour devenir mère et père, pour être capable de répondre aux besoins de leurs enfants.

Dans une civilisation où le « moi d'abord » est érigé en principe, la maternité est un défi, voire une contradiction. Ce qui est légitime pour une femme non mère ne l'est plus quand l'enfant paraît. Le souci de soi doit céder la place à l'oubli de soi et au « je veux tout » succède le « je lui dois tout ». Dès lors que l'on choisit de mettre un enfant au monde pour son plaisir, on parle moins de don que de dette. Du don de la vie de jadis, on est passé à une dette infinie à l'égard de celui que ni Dieu ni la nature ne nous impose plus et qui saura bien vous rappeler un jour qu'il n'a pas demandé à naître... (Badinter, 2010, p. 21).

De nos jours, les femmes sont confrontées à de nouvelles questions : dans quelle activité vais-je le mieux m'épanouir ? La maternité est-elle l'acte le plus enrichissant pour moi ? Ne m'accomplirais-je pas davantage dans une carrière professionnelle ? Dans le cas où l'on ne veut sacrifier ni l'une ni l'autre, laquelle va avoir ma priorité ? (Badinter, 2010, p. 143).

Le poids du choix et de la tendance actuelle vers l'épanouissement personnel augmente l'ampleur de la charge qui vient avec l'arrivée d'un enfant. Cela rend plus exigeant d'être une bonne mère, *la* bonne mère. Le profond sentiment de tout devoir à son enfant, qu'être mère c'est devoir tout donner et tout sacrifier, écrase alors l'expérience d'être mère d'une lourde responsabilité, celle de justifier à jamais le choix d'avoir donné la vie. Comment devenir femme et devenir mère tout en étant baignée par ces questionnements et ces idéaux actuels ? Quelle place a le maternel dans l'identité des femmes d'aujourd'hui, entre le rejet, l'inutile et le dispensable, l'idéalisation, le regret... ? Nous entendons moins ces femmes dont l'expérience est plus « tranquille », ces femmes silencieuses souffrent-elles ? Les voix qui nous parviennent témoignent-elles d'un bouleversement général ? Ces questions et ces témoignages parlent d'une grande diversité d'expériences vis-à-vis du maternel. Nous entretenons nous aussi un rapport singulier au maternel, qu'il nous semble important d'évoquer dès le début de cette étude.

### 1.2.2 Être la fille de la nourrice ou le berceau de l'idéalisation

Comment devenir mère ou femme ? Qu'est-ce qu'une mère ? Qu'est-ce que l'amour maternel ? Je ne me posais pas ces questions étant petite, j'étais bercée par l'évidence. J'ai grandi en France dans une maison toujours remplie d'enfants car ma mère était assistante maternelle à domicile. Des enfants plus ou moins jeunes, parfois dès deux mois, restaient à la maison pour la journée, le temps que leurs parents aillent travailler. Cette routine s'étendait sur plusieurs années, jusqu'à ce que les enfants aient l'âge d'aller à l'école. Puis d'autres enfants arrivaient et on recommençait. On recommençait à s'approprier, à s'adapter et à accompagner. Vivre entourée de jeunes enfants c'est vivre au rythme du soin et de l'accueil, au rythme des biberons, des premiers mots et des premiers pas.

Quand j'étais petite, je ressentais une certaine fierté du fait d'être la fille de la nourrice, d'être parmi les plus grands pour une fois. J'ai eu la chance d'être grande sœur à « temps partiel » et de sentir la famille s'élargir le temps d'une journée, pendant plusieurs années. C'était plaisant, mais au quotidien cela impliquait aussi plusieurs défis. Parfois, une certaine rivalité émergeait, une jalousie un peu sourde s'immisçait lorsque je voyais, petite, ma mère passer autant de son temps avec d'autres enfants. Pour ne pas être trop prise par cette jalousie, j'ai pris le pas de ma mère et j'ai commencé à l'imiter, à m'occuper des enfants.

Le soir venu, tout reprenait sa place, les parents venaient chercher leurs enfants et nous nous retrouvions entre nous, troublés parfois par le silence et le calme. J'aimais aussi être présente lorsque les parents venaient chercher leur enfant, c'étaient des moments très riches. Être la fille de la nourrice m'a aussi permis de voir les façons infinies de venir déposer son enfant. J'ai été témoin de la difficulté de certaines mères à laisser leur bébé le temps d'une journée ; de la reconnaissance qu'elles avaient envers ma mère ; de la crainte de ne pas voir son enfant grandir ; du soulagement de le voir content d'entrer dans cette maison, etc. L'arrivée et le départ de « chez nounou » étaient en effet des tourbillons d'émotions. Observant tout cela, j'ai vite compris que ce que je tenais pour acquis (la présence de ma mère chaque jour du lever au coucher, à chaque repas), ce n'était pas le quotidien de tous les enfants. Je me sentais chanceuse d'avoir cette mère *a priori* infaillible, dévouée et inconditionnellement présente.

Progressivement, les enfants restaient moins longtemps : les trois premières années avant de commencer l'école. Les liens étaient alors différents. De la grande sœur intérimaire, je suis passée à l'assistante de l'assistante maternelle. J'aidais bien davantage, je pouvais prendre le relais brièvement, de temps en temps. M'occuper d'un bébé me semblait facile et j'en oubliais presque les années suivantes, comme si le développement de l'enfant s'arrêtait une fois qu'il part de chez la nourrice. Cette illusion ajoutait une douceur amère dans le plaisir de pouponner, car le temps de quelques mois, on s'attache, on s'extasie devant les premiers apprentissages, mais vient toujours le temps où l'enfant grandit et où l'on doit dire au revoir. Ce plaisir est amer, car les enfants qui sont restés lors de leurs trois premières années, ils oublient. Pour eux, nous sommes à peine un souvenir.

Quand on y pense, ce n'est pas rien d'accueillir encore et toujours des petits étrangers au sein de sa famille. Quel drôle de métier de toujours accompagner les débuts de la vie... mais quel beau métier. J'ai aimé grandir entourée de bébés, aider à prendre soin d'eux et à voir les débuts plus ou moins hésitants de chacun. C'est ainsi que j'ai toujours porté le souhait d'être mère, d'aussi loin que je me souviens, comme une douce évidence.

Aujourd'hui, c'est différent, il semblerait que l'évidence se soit effritée. J'ai davantage l'intuition que pour devenir mère, il n'y a rien de magique et d'immédiat. Et que derrière l'évidence, se cache une multitude de façons différentes d'être mère. Je me rends compte, aujourd'hui, que mon vécu en tant que fille de la nourrice a tissé une représentation idéalisée du devenir mère. L'évidence cachait donc l'idéalisation. Depuis quelques années, l'évidence devient plutôt un grand questionnement, celui de se découvrir en tant que jeune femme, de comprendre ce désir profond d'avoir des enfants, de réaliser ce qu'incarnait l'infailible présence de ma mère. Aujourd'hui, ce n'est pas si évident de trouver des réponses à ces questions sur le maternel et sur sa propre identité. Les repères semblent brouillés. Après toutes ces années, je suis donc encore à me demander : comment devenir femme ? Comment devenir mère ?

Au moment de quitter le lycée et de choisir son domaine d'études, j'ai certainement été guidée par ces questionnements identitaires. J'ai choisi d'étudier la psychologie, car j'étais avide de réponses, j'avais espoir que cette discipline détenait les clés pour comprendre la vie à notre époque.

J'attendais de ces études qu'elles m'éclairaient sur le comportement humain et ses lois. J'allais peut-être y trouver une loi qui guide la jeune femme à devenir mère et retrouver cette ancienne évidence.

Malheureusement, au cours de mes études, je n'ai pas rencontré les réponses que j'espérais. En psychophysiologie, les professeurs m'ont transmis une vision pour laquelle la différence des sexes est strictement organique, où ce sont les hormones qui différencient l'homme et la femme d'après le sexe génétique (XX ou XY). Dans les cours de psychologie sociale et de psychologie du développement, les professeurs nous sensibilisaient à une approche où notre genre n'est qu'une construction sociale qui dépend des normes de notre époque et de ce que l'apprentissage fait de nous. Mais ce que j'ai vu chaque matin et chaque soir de mon enfance, dans le regard des mamans, ce n'étaient pas des hormones, ni un simple conditionnement ou une construction conceptuelle. Ceux qui en parlent le mieux ce sont les poètes, les écrivains ! Les poètes et les écrivains nous parlent du monde vécu, comme le dit Gaston Bachelard, « la voix du poète est une voix du monde » (2013, p. 162). Laurent Gaudé nous dit aussi que :

nous avons besoin des mots du poète, parce que ce sont les seuls à être obscurs et clairs à la fois. Eux seuls, posés sur ce que nous vivons, donnent couleurs à nos vies et nous sauvent, un temps, de l'insignifiance et du bruit. (2017, p. 8).

Ainsi, lors de mes années d'étude en France, j'ai pu découvrir une psychologie traduite dans des manuels, où effectivement il y a des lois aux comportements humains. Cette psychologie expérimentale tente de comprendre l'être humain dans un laboratoire, motivée par la perspective des sciences naturelles. L'accumulation des connaissances est immense depuis la naissance de cette discipline en 1879, au moment de la création du premier laboratoire de psychologie expérimentale par Wundt, à Leipzig, en Allemagne. Pour autant, mes questionnements restent sans réponse, ces lois restent partielles et insuffisantes pour nous aider à comprendre ce que c'est que d'être une femme ou un homme incarnés, d'être mère ou père à notre époque.

J'ai grandi en observant l'importance toujours plus grande du concept du genre dans les problématiques identitaires des jeunes de mon âge. Des termes émergent régulièrement pour tenter de clarifier la multiplicité des possibles : non-binaire, queer, transgenre, sapiosexuel, homo ou hétérosexuel, mais aussi pansexuel, aromantique, demisexuel, etc. Tous ces possibles nourrissent des questionnements identitaires complexes. « Qui suis-je ? » n'a jamais été une question simple

mais aujourd'hui, se découvrir représente un parcours semé d'embûches. Alors les questions des jeunes adultes foisonnent, « qui suis-je ? », « qu'est-ce qui me définit ? », « suis-je une femme, un homme, autre ? », « qu'est-ce qu'une femme ? ». Lorsque je me suis posée à mon tour ces questions, je ne ressentais plus avec évidence, comme dans mon enfance, ce qu'est une mère, je ressentais encore moins l'évidence d'être femme et de m'affirmer en tant que telle. En prenant connaissance de l'histoire des femmes et de l'histoire des mères, j'ai réalisé que ces questions identitaires ont émergé au siècle dernier, dans un climat de bouleversement sociétal où de nombreux repères ont été sacrifiés dans cette révolte contre une image imposée de la mère (Badinter, 1980, 2010 ; Knibiehler et Fouquet, 1980 ; Knibiehler, 1997).

En plus du genre et de l'identité sexuelle, la question d'avoir des enfants s'est posée à nouveau, mais bien différemment. Je constate aujourd'hui une grande diversité de réponses autour de moi pour ce qui est du choix d'être mère. Il y a un contraste saisissant entre certaines jeunes femmes de ma famille et mes amies qui font de longues études. Le cheminement est très différent et ce que j'observe, c'est qu'avec le choix des études, le choix d'avoir des enfants semble être repoussé dans un avenir plus ou moins défini. Je constate également que chez mes amies, l'évidence penche vers le refus d'avoir des enfants. J'ai d'ailleurs senti à plusieurs reprises que mon souhait d'avoir des enfants était souvent peu compris par celles-ci. On me questionnait : « pourquoi ? ». Et cette question, en apparence simple, s'avérait confrontante. Avec tous nos points communs, comment une différence aussi flagrante pouvait-elle nous distinguer ?

Cette grande complexité environnante que nous avons précédemment décrite nourrit aujourd'hui les interrogations identitaires de plusieurs générations. Au cours de l'histoire, des réponses dominent temporairement, mais le débat n'est jamais clos sur la question de l'identité féminine et de la place du maternel. Comment pouvons-nous comprendre un peu plus ce climat de questionnement et de bouleversement identitaires ? Revenons un instant sur l'évolution de l'identité de la femme depuis ces dernières décennies. Les travaux d'Emmanuel Todd nous permettront de porter un premier regard sur les origines et les conséquences des bouleversements identitaires du siècle dernier.

### 1.2.3 De la revendication à la désorientation : trois générations de combats et de dérive identitaire ?

L'historien et anthropologue français Emmanuel Todd propose un regard nouveau sur l'évolution de l'identité des femmes et nous permet de comprendre davantage le rapport actuel des femmes au maternel. Dans son plus récent livre, *Où en sont-elles ? Une esquisse de l'histoire des femmes* (2022), Emmanuel Todd retrace l'évolution du rapport entre les hommes et les femmes. Il précise les étapes de l'évolution du féminisme et constate une révolution anthropologique au sein des sociétés occidentales modernes dans le rapport entre les hommes et les femmes. Il observe en effet l'émergence de contradictions internes au sein du monde occidental. Contradictions qui reposeraient sur deux éléments : l'inversement évident d'une tendance lourde à l'abaissement du statut des femmes et l'exacerbation de l'antagonisme des sexes (Todd, 2022). Autrement dit, malgré la réussite de la révolution féministe et l'amélioration conséquente de la situation de la femme, l'opposition homme-femme n'aurait jamais été aussi forte et le rapport entre les deux sexes aussi belliqueux. Emmanuel Todd fait ici référence à la montée des mouvements tels que #MeToo et #BalanceTonPorc (Todd, 2022). Ces contradictions internes conduiraient les sociétés occidentales à une impasse identitaire et Emmanuel Todd propose de recourir à l'anthropologie historique pour mieux la comprendre. Les trois vagues de la révolution féministe, telles qu'il les décrit, donnent notamment des éléments pour appréhender l'évolution du rapport entre les hommes et les femmes au cours des dernières décennies et affiner la description d'un trouble identitaire généralisé et caractéristique du monde occidental actuel.

Les deux premières vagues de la révolution féministe visaient à corriger le déséquilibre de la domination masculine. Ainsi, la première vague de féminisme a débuté à la fin du XIXe siècle et a été guidée par l'objectif de la citoyenneté (Todd, 2022). La revendication du droit de vote pour les femmes a permis de changer progressivement les systèmes électoraux des pays occidentaux. Les États-Unis ont rendu le droit de vote accessible aux femmes en 1920. Au Royaume-Uni, la mobilisation des suffragettes a permis une révolution citoyenne pour les femmes entre 1918 et 1928. En France, le droit de vote a été accordé aux femmes par le gouvernement provisoire d'Alger en 1944.

La deuxième vague fut celle de l'émancipation de la sexualité avec la commercialisation de la pilule contraceptive et la légalisation de l'avortement, ainsi que l'entrée des femmes sur le marché du travail (Todd, 2022). Plus précisément, dans les années 1960, la pilule contraceptive est inventée par Gregory Pincus, aux États-Unis. Elle sera ensuite mise sur le marché en 1961 aux États-Unis et en 1967 en France. Nous l'avons vu précédemment, l'avortement a été légalisé en 1973 aux États-Unis, et aujourd'hui encore, le débat fait rage. Pour ce qui est de la France, le manifeste des 343 publié en 1971 a été un appel public à la légalisation de l'avortement, qui fut seulement autorisé en 1975 après des années de luttes politiques et sociétales. Lors de cette phase de la révolution féministe, les femmes entrent massivement sur le marché du travail. Elles perdent ainsi leur dépendance économique envers les hommes. Ce qui aurait supprimé la nécessité du couple pour que la femme ait une situation sociale. Également, une émancipation éducative s'observe et les femmes deviennent de plus en plus nombreuses à faire des études supérieures, allant jusqu'à dépasser le nombre d'hommes sur les bancs de l'université (Todd, 2022). Une contradiction féminine est alors rendue saillante par l'évolution du statut des femmes : la double opportunité d'une vie professionnelle et de procréer. Historiquement, ces deux choix s'excluaient souvent et nous l'avons vu, cela fait encore partie des défis des femmes d'aujourd'hui malgré les ajustements des milieux de travail. Cette deuxième vague de la révolution féministe aurait permis d'affirmer la procréation comme étant une décision strictement féminine. Enfin, Emmanuel Todd constate un phénomène nouveau dans l'histoire : une différenciation des femmes entre elles et donc une complexification de l'ensemble « femmes », précédemment considéré comme étant homogène (Todd, 2022).

Nous sommes, depuis les années 1985, dans une troisième vague de la révolution féministe. Au sein de ce féminisme, il ne s'agit plus de corriger le déséquilibre de la domination masculine, mais de questionner la nature même de l'homme et de la femme. Leurs natures sont-elles biologiques, sociales, antagonistes, stables, négociables, etc. ? (Todd, 2022). Parallèlement, le concept du genre émerge dans les années 1980, aux États-Unis tout d'abord, et nie la différence biologique entre l'homme et la femme (Todd, 2022). Il est ensuite progressivement déconstruit et décennie après décennie, des difficultés (sémantiques, politiques, sociales, etc.) émergent pour penser l'être humain et les débats deviennent prolixes (changement de sexe, genre, orientation sexuelle, etc.). Les préoccupations féministes s'orientent ainsi vers des questionnements identitaires et c'est dans

ce climat brouillé qu'un antagonisme des sexes s'exprime davantage. Alors que les femmes ont pu s'émanciper quant à leurs droits et libertés, les revendications et accusations envers les hommes augmentent. Ces revendications anti-masculines entretiennent des conflits sociétaux et l'homme ne peut être vu comme un allié ou un partenaire. Deux pôles se renforcent : l'existence présumée innée d'un rapport de domination entre l'homme et la femme et le refus catégorique de la différence des sexes. Au cœur de cette polarisation, un trouble identitaire généralisé se met en place :

Je sens une *dynamique de l'érosion des identités* qui prend son autonomie sociale et conduit à un *trouble identitaire généralisé*, dont le point d'aboutissement est le flou et une idéologie diffuse, nihiliste, qui tente d'abolir la catégorie fondamentale : l'opposition homme-femme. (Todd, 2022, p. 349)

Entre 2000 et 2020, Emmanuel Todd constate une mutation dans la quête identitaire qui tend alors vers l'autodestruction active de toute identité, de tout ce qui pourrait intégrer un individu à un groupe (2022). De la même façon, toutes les identités sont mêlées sans préjugés : religieuses, sexuelles, nationales, de classes, régionales. Ces identités précédemment hiérarchisées seraient désormais indifférenciées et noyées dans une multitude de possibilités juxtaposées. Emmanuel Todd (2022) parle ainsi d'une dissolution des identités collectives et cela entraînerait une grande confusion pour tous les jeunes dont le rapport à ces différentes identités est incertain. Aujourd'hui, une grande désorientation identitaire règne sur le monde occidental où, par la dissolution des identités, il est de plus en plus complexe de s'inscrire dans un monde socialement structuré et hiérarchisé. Désormais, à tout âge, le *devenir* pose problème et plusieurs générations d'adolescents ou de jeunes adultes sont marquées par ce trouble identitaire généralisé (Todd, 2022). Dans cette société occidentale dissolue, comment devenir femme ou homme, comment devenir mère ou père ? Comment accompagner sans savoir qui l'on est ?

Le trouble identitaire généralisé décrit par Emmanuel Todd (2022) appuie nos observations personnelles et notre sentiment de désorientation, il permet de clarifier nos propos et d'explicitier le problème qui nous intéresse ici : le passage de l'enfance à l'âge adulte et plus précisément, de la jeune fille à la femme et la nature du rapport qu'entretiennent les femmes au maternel. Ce passage est complexe et témoigne d'une difficulté identitaire à circonscrire, en tant que jeune fille, ce que signifie habiter le monde en tant que femme et ce faisant, différemment de l'homme. Ce passage amènerait également chaque petite fille à se (com)prendre en tant que femme en apprivoisant un

rapport singulier au soi et au non-soi. À travers l'ensemble des évolutions sociétales du siècle dernier et de la libération de la femme dans différentes dimensions de sa vie, un bouleversement anthropologique a récemment eu lieu. Et aujourd'hui, le défi est de découvrir comment accueillir ces interrogations et leur faire une place dans sa propre identité, sans souffrir d'une telle désorientation identitaire.

Le rapport des jeunes filles et des femmes au maternel colore la transition de l'enfance à l'âge adulte et nous invite à questionner le moment lors duquel cette transition a lieu. La majorité civile marque-t-elle simplement et strictement la transition ? La puberté, la transformation du corps qui vient avec la capacité d'enfanter : est-ce cela qui impose à la jeune fille de devenir femme ? Pour devenir femme, est-il nécessaire de devenir mère ? Si oui, existe-t-il une façon normative d'être mère ? La contraception induit une marge entre la sexualité et la capacité de procréer et donc, peut contribuer à la séparation de l'identité de la femme du maternel. Pourtant, on ne peut pas nier l'intrusion cyclique du corps malgré les moyens de contrôle actuels pour le rendre silencieux et moins bruyant (p. ex. contraceptions permettant l'arrêt des menstruations, médication pour aider à la diminution des symptômes prémenstruels). L'identité des femmes est liée au maternel de façon complexe et de plus en plus conflictuelle. En effet, il existe une multitude de rapports différents au maternel qui revêt alors différents visages, différentes formes. Le maternel peut susciter le rejet, l'idéalisation, le désenchantement, l'ignorance, le regret, l'épuisement, etc. Nous avons déjà vu une forme de rejet du maternel à travers le non-désir d'enfant ; une forme d'idéalisation par l'intermédiaire de notre propre expérience ; une forme d'isolement et d'épuisement d'après le témoignage de nombreuses femmes au quotidien ; une forme d'errance et de recherche de réponse observée chez beaucoup de parents qui tentent de se réconcilier implicitement ou non avec leurs rôles de père et de mère. Sur plusieurs décennies et en parallèle avec l'installation d'un trouble identitaire généralisé, il semblerait qu'un éclatement de l'expérience du maternel se soit produit. Nous nous trouvons face à une constellation de fragments du maternel qui rend plus menaçante la question du devenir femme et du devenir mère, qui rend plus mystérieux et complexe encore de définir le maternel.

Comment s'orienter à travers ces questionnements identitaires ? En 2018, dans un contexte riche de découvertes et de changements personnels, alors de passage à l'Université du Québec à Montréal,

nous avons découvert l'approche humaniste existentielle en psychologie. Cette approche parlait des mythes et d'une diversité d'alternatives pour approcher l'être humain, en tant qu'un être en lien avec un monde qui est toujours déjà là. Les romans, les poèmes, les peintures et les sculptures y sont au même rang que les manuels de statistiques ou de biologie. C'est dans cette perspective de la psychologie que nous poursuivrons nos questionnements sur le devenir femme et mère. Nous avons lu à ce moment *Salina les trois exils* (2018) de Laurent Gaudé. Étrangement ou naturellement, la rencontre avec l'œuvre a fait ressortir à la fois ces certitudes enfantines et le souhait de comprendre plus profondément ce que signifie être mère. Et paradoxalement, Salina a altéré notre image de la mère pour nous laisser devant le mystère du maternel.

### 1.3 Rencontre avec l'œuvre : dire et écrire les voies du maternel

Dans cette partie, nous ferons tout d'abord un court résumé de l'œuvre, avec ses intrigues principales. Dans un second temps, nous présenterons l'auteur et la nature de son œuvre littéraire. Enfin, nous verrons comment, à partir de cette œuvre, nous souhaitons engager notre recherche sur le maternel et ses représentations. En définitive, il s'agit de montrer comment cette œuvre littéraire contemporaine nous permet à la fois d'élargir et de préciser nos interrogations à propos du maternel et d'en proposer une compréhension renouvelée et existentielle.

#### 1.3.1 L'histoire de Salina, le sacrifice d'une vie

L'histoire de Salina est une histoire de cris et de colère, de violence et de vengeance dont le berceau est l'exil. *Exul* ou *exsul* signifie « hors du sol » de sa patrie ; l'exil qualifie « celui qui est éloigné (*ex-*) de sa terre natale (*-sul*) » (Carrera, 2010, p. 15). Être jeté hors des terres qui nous ont vus naître, privé du lieu où reposent nos ancêtres, l'exil est synonyme de déchirement et de solitude. L'exil, c'est aussi un élargissement de l'horizon, une ouverture vers d'autres terres, vers de nouveaux possibles (Carrera, 2010). Mais chaque exil pose les questions suivantes : où trouver le repos lorsque l'errance est la seule voie ? Quand, enfin, nous trouvons un endroit où vivre, l'exil continue-t-il à nous hanter ? Ne revient-on jamais d'un exil ? L'histoire de Salina, la femme aux trois exils, témoigne d'une vie d'errances multiples et répétées, de la quête d'une vie volée et surtout, du retour d'une exilée.

### 1.3.1.1 Au commencement était l'exil

C'est dans les cris et les larmes qu'un nouveau-né est déposé à l'entrée du village du clan Djimba. Le cavalier qui dépose l'enfant sur le sable ne dit rien, on ne sait pas d'où il vient, depuis combien de temps il marche avec l'enfant, ni pourquoi il le dépose ici. Le roman commence dans un déchirement et un abandon. Qu'est-il arrivé à la mère et au père de cette enfant ? Sont-ils morts ? Ont-ils abandonné leur enfant ? Peu importe les hypothèses, le nouveau-né est privé du sein de sa mère, privé de son père, forcé à connaître l'aridité du désert. L'arrivée du cavalier et de l'enfant est reçue avec crainte et méfiance par les villageois. Sissoko Djimba, le chef du village, décide de ne rien faire, de laisser l'enfant au sol pour ne pas déchaîner les dieux. Tout le village attend que l'enfant cesse de pleurer, que le soleil brûle sa peau et que le vent lui prenne son souffle. Imaginez cette scène : un nouveau-né au sol, luttant contre la faim et les éléments, demandant d'être pris, enlacé. Personne ne répond, personne n'accourt. Ce nourrisson de quelques jours, quelques semaines peut-être, a déjà connu la privation et l'errance. Comment ne pas entendre ces pleurs et sentir sa gorge se serrer comme si nous aussi nous étions à la merci du vent et du soleil ? Nous pressentons le ressentiment à venir contre Sissoko et tous ces villageois impassibles et passifs, à la fois spectateurs et complices de ce drame. Imaginez cette existence qui débute dans l'exil et l'indifférence.

Mamambala est la seule du village à réagir, elle désobéit aux ordres du chef et prend l'enfant pour lui donner le sein. Les pleurs cessent. La forme ronde et chaude tant attendue se présente enfin. Nous devinons le sel des larmes qui marque les joues du nourrisson. Le sel des larmes inspire alors le prénom qui lui a été donné et qui, pour toujours, fera résonner les pleurs de cette enfant exilée. Salina.

Salina sera toujours regardée comme une étrangère par les villageois, mais dans la couche de Mamambala, elle vit une enfance heureuse dans l'illusion d'une plénitude. Elle joue avec Kano, le fils cadet de Sissoko Djimba. Elle explore, découvre, s'amuse, s'épanouit, pleine d'énergie et d'innocence. Cependant, une ombre plane sur la jeune fille. Saro, le fils aîné de Sissoko Djimba, a décidé depuis longtemps que Salina sera sienne. Jeune guerrier, il n'attend que de posséder la jeune fille lorsque le temps aura fait son œuvre, signalant sa puberté. Et un jour, le corps de Salina la trahit. Un jour où le sang coule, l'enfance lui est retirée. Elle ne comprend pas ce qui lui arrive, la

viscosité entre ses jambes, la joie de Saro. Mamambala ne répond pas aux inquiétudes de Salina, alors elle sent, à juste titre, que cette souillure ne sera que malheur. On ressent dans ces lignes la peur et les questions de la jeune fille, nous envisageons cette transformation du corps, sentir que le monde est lourd. Pourquoi Mamambala ne répond pas ? Pourquoi, dans cette vie de bonheur et d'innocence, le corps rappelle Salina à l'ordre ? Au moment de devenir femme, Salina perd possession d'elle-même. Comment accepter ce corps de femme alors qu'il est maintenant synonyme de menace, de servilité, d'oppression ?

### 1.3.1.2 Un mariage et un fils : sur la route de l'exil

Les préparatifs ont commencé, Salina va être mariée à Saro. Elle se précipite pour demander à Khaya, la femme du chef, d'épouser son fils cadet Kano et non l'aîné Saro. À genoux, suppliante, elle espère encore ne pas être privée d'un mariage d'amour. Khaya crache sur la demande de la jeune fille, outrée par sa supplique. Froide et insensible, la reine du clan Djimba lui dit qu'elle la traînera elle-même à l'autel pour qu'elle épouse son fils aîné. Salina est donc mariée à Saro et elle en restera brisée à jamais. Le jour des noces, Saro prend sa femme par le bras. Vient le temps de la soumettre, qui plus est avec l'approbation du village. Salina ne peut rien faire, il est en elle, mais elle s'assure que son corps n'est pas accueillant, que son corps est inconfortable. Elle garde ses cris en elle. Elle essaie de sortir de son corps qui, dans ce moment, ne lui appartient plus. Salina ne sait pas que pendant qu'elle lutte pour survivre, Mamambala, sa mère adoptive, s'enfonce elle-même dans la rivière. Salina est à nouveau abandonnée : elle sait qu'elle porte en elle un enfant et au moment de devenir elle-même mère, Mamambala la quitte. De cette nuit naissent une haine et une douleur sans nom, une solitude immense. Pourquoi Mamambala se suicide au moment où Salina a tant besoin d'elle ? On pressent ainsi les ressentiments de notre triste héroïne à l'égard de cette mère adoptive qui a quitté sa fille, à l'égard de toutes les femmes du village qui ont laissé ce drame se dérouler, envers Kano qui a détourné le regard.

Peu de temps après, Salina donne naissance à un garçon, Mumuyé. Cet enfant n'est pour elle que l'écho des violences qu'on lui a faites, alors elle le laisse pleurer. Jamais elle ne regardera ce nouveau-né, jamais elle ne l'appellera par son nom, jamais elle ne lui sourira. Pour cet enfant, elle ne sera qu'absence. Peut-on condamner Salina, la jeune fille devenue mère, la jeune fille à qui on a imposé un enfant ? Il est facile de trouver tout cela injuste, pour Salina comme pour le nouveau-

né, qui n'aura jamais accès à sa mère. Ne devient-on pas mère avec la naissance d'un enfant ? Peut-on refuser d'être une mère pour son enfant ? Quelle est la place du désir, chez la mère et chez le père, dans l'arrivée d'un enfant ? Devons-nous nécessairement désirer l'autre pour accueillir notre enfant ?

Une dizaine d'années plus tard, le village est en guerre et une bataille s'annonce. Kano, Saro et les autres hommes partent se battre. Salina prie alors pour que son mari reste sur le champ de bataille, qu'en ce jour, il ne se relève pas. De peur que Kano soit tué, elle court voir les corps. Saro est là, éventré, agonisant. Salina le domine et surtout, ne cherche pas à le sauver, elle lui dit que ce jour est celui de sa libération. En retournant au village, elle annonce la mort de son mari et demande à Sissoko et Khaya la main de Kano, telle est la tradition du village. Salina pense à cette vie qu'elle a toujours souhaitée, aux coups qu'elle ne recevra plus. Mais les dieux en ont décidé autrement. Un ermite a vu Salina se tenir près du corps de Saro, il a vu la femme qui n'a pas essayé de sauver son mari. Salina est accusée de la mort de Saro. Elle porte la faute d'une guerre comme un ultime coup porté par son bourreau. Sissoko la condamne à l'exil. Khaya l'humilie, encore. Kano regarde et se tait, toujours. Les villageois l'insultent et la bousculent. On espérait –autant que Salina– que la vie dont elle rêvait lui soit enfin offerte, qu'elle soit reconnue comme un sujet, avec ses désirs et ses espoirs. Mais il en est autrement et en Salina, une rage sourde monte.

### 1.3.1.3 L'enfant colère, le fils de l'exil

En dehors des terres Djimba, dans le désert, Salina donne la vie une seconde fois. À l'issue de seulement neuf jours, elle donne naissance, seule, à ses propres cris, à sa colère immense. Elle met au monde un fils qui la vengera enfin : Koura Kumba naît déjà homme et guerrier. Privée de terre, de parole et de place, c'est son corps qui parle. C'est son corps qui répond à l'exil qu'on lui inflige, à l'injustice dans laquelle les Djimba l'on noyée. Elle aurait pu ne pas se relever, se perdre dans cette mer de sable, mais la vengeance sera sa survie. Son corps a confectionné une arme. Un enfant pour combattre, une extension puissante pour punir ceux qui lui ont promis une vie d'errance. De son corps violenté, un être sortira pour donner des coups.

Koura Kumba est l'enfant sans père, né pour tuer et venger, « *un enfant pour* ». Koura Kumba et Salina ne font qu'un, il est né *pour* elle. Il est né *pour* faire trembler le clan Djimba et détruire la

lignée. Ce fils guerrier tue Sissoko sans difficulté, récupère les vertèbres du vieux chef et les rapporte à sa mère. Salina les nettoie et envoie son fils les répandre dans tout le désert pour que jamais Sissoko Djimba ne trouve le repos, même dans la mort. Mumuyé se lance à la recherche de Koura Kumba pour venger la mort de son grand-père. Leur combat fut celui de deux frères, à force, agilité et intelligence égales. Neuf journées de combat où la nuit, tout s'arrêtait. Neuf journées qui ont semblé durer une éternité. Le dernier coup est donné par Koura Kumba, mais c'est le vent et le sable qui ont tué Mumuyé. Enfin ils s'enlacent : ils ont apprivoisé ce mot, frère. Pendant ces neuf journées, ils se sont découverts égaux, voire plus, ils se sont découverts frères. Koura Kumba construit un mausolée en hommage à ce frère si vite perdu. Le guerrier retourne ensuite à sa source et raconte le combat. Il raconte à Salina la mission qu'il a remplie, le frère qu'il a trouvé. Alors Koura Kumba demande à Salina qu'elle le reprenne en elle. Salina serre son enfant comme seuls les bras d'une mère peuvent serrer aussi fort. Salina reprend son enfant colère dans un cri à faire trembler les étoiles.

Après avoir parcouru le désert et retrouvé les vingt-quatre vertèbres de Sissoko, Khaya demande à Salina la dernière vertèbre. La reine se met à genoux et promet à l'exilée qu'elle, Khaya, ne vivra pas un jour de plus lorsque le corps de Sissoko sera complet. Elle dit à Salina que ce sera là un signe de victoire – les ennemis seront morts. Mais Salina se rappelle le refus de Khaya, la vie qu'elle lui a volée. Salina refuse et humilie, condamne à son tour Sissoko à l'incomplétude et Khaya à l'inachèvement. Nous ne pouvons oublier avec Salina ce moment où on lui a refusé l'amour, le jour où on l'a soumise. On envisage alors la rancœur et la vengeance qui la possèdent et l'enchaînent lorsqu'elle frappe de ses mots la reine.

#### 1.3.1.4 Pour que tout finisse, un ultime exil ?

Salina reste dans le désert, avec les bêtes et les insectes, pendant de nombreuses années. Loin des activités humaines de commerce, de réunion, de fête, de conflit, elle est au cœur d'une zone liminaire entre les animaux et les hommes. Le temps passe, sans plus donner d'indices. Les jours se ressemblent. Mais un jour, elle rencontre un émissaire qui lui annonce que Kano a un fils, qu'il est marié à Alike, la fille du clan ennemi. Et qu'il est roi. Pour que tout finisse, elle prend la route du village. Une fois qu'elle est reconnue, les villageois l'insultent, la frappent, l'attachent à un piquet. Ils ont entendu les récits de vengeance et de sang dans lesquels Salina n'était que malheur.

Salina se laisse faire, elle est venue pour ça, pour que tout finisse. Un soir, Alika vient voir la femme terrassée. Elle voulait voir son visage et entendre sa voix brisée. Le soir suivant, c'est Kano qui vient voir Salina. Le sang a trop coulé pour qu'ils se retrouvent, pour que Kano se rappelle leur enfance heureuse et partagée. Il est venu dire adieu.

Le lendemain, Salina est à nouveau exilée du village, son nom n'y sera plus prononcé. Le souffle faible, elle est escortée en dehors des terres Djimba, prête à y trouver la mort. Un cavalier la suit. Est-ce le cavalier qui l'a déposée devant le village qui vient la reprendre ? Enfin ? Non, ce cavalier n'est pas le même que celui des origines, mais il porte lui aussi un enfant. Ce cavalier, c'est Alika. La nouvelle reine a écouté l'histoire de Salina et vient lui offrir son dernier-né. La guerre se termine lorsque le vainqueur accepte de perdre aussi. Pour que tout soit réparé entre Salina et les Djimba, une vie doit être donnée. Par le sacrifice d'une mère, la vie de Salina prend une nouvelle direction. Elle accepte l'enfant et la vie qui vient avec. Elle accepte d'en prendre soin et de lui raconter le don de sa mère. Salina attendait la mort, elle se retrouve avec la vie entre les mains. Alors seulement, une vie à deux, une vie de mère commence.

« Je suis venue t'offrir mon fils » (Gaudé, 2018, p. 143), ce sont les mots d'Alika. Une phrase simple mais chargée de signification. Ce passage suscite une certaine émotion à chaque relecture, il appelle, il interpelle. Une mère offre son fils. De prime abord cela semble être l'inverse de ce qu'on attend d'une mère. La mère fait don de son fils, sa propre chair, à une autre personne rejetée, une paria, une misérable et une démunie. *Comment une mère peut-elle sacrifier son enfant ?* Qu'est-ce que ces gestes disent ici du maternel ? Et surtout, pourquoi sentir, au fond, que cet acte relèverait fondamentalement du maternel ? Salina ne devient mère qu'à travers le don fait par une autre femme, le don d'un enfant ? Alika est la première à reconnaître la vie qui a été volée à Salina. Elle reconnaît que le clan Djimba doit maintenant donner à cette femme sacrifiée. Un sacrifice immense pour réparer une perte immense. Un enfant, enfin, pour ce qu'il est, reçu comme un don.

En faisant cela, Alika amène la question du sacrifice en général, le sacrifice d'un être cher, qui ne peut pas être un comportement compréhensible depuis une perspective purement rationnelle ou évolutionniste. Pourtant, toute l'histoire de Salina et de Malaka converge vers l'acte du sacrifice qui marque un tournant dans le roman, notamment par sa valeur salvatrice. Ce sacrifice a invité au

pardon. C'est autour de la thématique du sacrifice et du maternel que se construisent à la fois l'évidence et le mystère du roman. Et c'est par un don que la vie de Salina bascule dans une tout autre dialectique, celle du couple, et que s'opère un changement ontologique qui permet à Salina de découvrir un nouveau mode existentiel. Encore une fois l'œuvre interpelle, questionne, invite à la discussion, avec au bout la promesse de se rapprocher des significations du maternel.

#### 1.3.1.5 Sur la barque du fils donné

En parallèle du récit de cette vie, nous sommes avec Salina et Malaka, le fils donné. Il est désormais un homme et Salina comprend qu'il est temps de reprendre la route. À la fin de sa vie était l'exil. Cette fois l'exil est tout autre, il est volontaire, nécessaire. C'est Salina qui décide de retrouver les vastes étendues du désert. À l'aube de sa vie, Salina meurt là où elle est née, en terres inconnues. Cette fois aussi, elle est accompagnée, Malaka la porte sur ses épaules. Une fois que le mont qui sépare les mondes est franchi, il sent que sa mère ne verra pas cette nouvelle immensité bleue, ces nouveaux paysages. Il débute alors la toilette mortuaire. Avec soin, il parfume et nettoie le corps de sa mère. Au début avec gêne, puis avec respect, il parcourt ce corps qui a connu les coups, les brûlures du soleil et la sécheresse du vent, ce corps d'exilée. Un corps de femme vieillie par une vie de malheur. Les journées sont longues et silencieuses mais nécessaires. Malaka, entouré par la mort, a le corps qui frémit de vie. Un enfant peut-il ainsi investir le corps maternel ? Chaque soir il crie et court pour se rappeler qu'il est du côté des vivants.

Une fois le corps de sa mère nettoyé, Malaka reprend la route pour trouver un endroit où faire reposer sa mère. Il arrive alors à un village au bord de la mer où on lui raconte qu'il existe à proximité de la côte une île cimetièrre. Cette île accueille le corps des étrangers, mais pour cela, ceux qui accompagnent le défunt doivent partager au passeur le récit de ce qu'il fut. Tel Charon qui accompagnait les âmes au rythme du Styx pour rejoindre les Enfers, le voyage nécessite un don. Pour les Grecs il s'agissait d'une pièce, pour ce village portuaire, c'est le récit d'une vie. Un vieillard semblait attendre cette traversée depuis toujours. Il était tout entier à cette tâche : accompagner le prochain étranger et son défunt. La traversée commence et nuit après nuit, Malaka fait le récit de celle qu'il accompagne, de la femme aux trois exils, de la femme au *fils haï*, au *fils colère* et au *fils offert*. Il nous raconte à tous qui était Salina. Malaka, l'enfant donné, fait à son tour le don d'une vie, une vie de mère. Quel accueil réserve l'île cimetièrre à Salina ? Sera-t-elle privée

d'un endroit où reposer ? Sera-t-elle enfin accueillie par une communauté ? Mérite-t-elle de passer les portes de ce cimetière ?

### 1.3.2 Laurent Gaudé, la voix des oubliés

*Salina les trois exils* est un des derniers romans de Laurent Gaudé, paru en 2018. Laurent Gaudé est un romancier, dramaturge, nouvelliste et poète français. Il est né en 1972 à Paris. Après des études de Lettres Modernes et de théâtre, il écrit sa première pièce de théâtre, *Onyos le furieux*, en 1997. Gaudé a publié de nombreuses œuvres depuis et a été récompensé pour deux d'entre elles par le prix Goncourt des lycéens et le prix des libraires avec *La mort du roi Tsongor* en 2002 et par le prix Goncourt avec *Le soleil des Scorta* en 2004 (Laurent Gaudé, biographie, 2022). Il a parcouru le monde et voyagé là où les guerres et les catastrophes naturelles ont marqué les hommes et les terres comme à Haïti, au Kurdistan irakien, à la jungle de Calais. Ces voyages sont pleins d'odeurs, de sensations, de nouveaux paysages et nourrissent des rencontres. Dans l'ensemble de ses œuvres, nous retrouvons la place importante donnée à la tradition orale, à la mythologie et à la tragédie.

Gaudé « écrit pour la voix » (2015, p. 10), pour que ses lignes soient entendues et fassent écho chez le lecteur, qu'il s'agisse d'un roman, d'un poème ou d'une pièce de théâtre. De cette manière, il réunit ces traditions sœurs : l'oralité qui est l'ainée et l'écriture, la cadette. La nécessaire forme manuscrite de ses œuvres évoque la transmission écrite. Pour ce qui est de la tradition orale, nous la retrouvons au cœur de ses romans. Elle est très présente dans *Salina*, notamment à travers Malaka qui raconte l'histoire de sa mère à tous les villageois, à l'île cimetière. Les langues se mélangent, ne font plus qu'une pour que la vie de celle qui fut exilée soit entendue. Les traditions orales et écrites se reconnaissent dans l'écriture de Gaudé. La mythologie y a aussi une place importante, elle est pour lui une source d'inspiration inépuisable. *Salina les trois exils* nous invite justement à entrer dans ce monde mythologique, intemporel où transparaît l'humain.

Je ne me penche pas sur l'antiquité avec des yeux d'archéologue ou d'historien. C'est une matière vivante pour moi. Il ne s'agit pas d'un espace révolu, mort, d'un champ d'étude, mais d'un espace mythologique et fantasmagorique par lequel on doit se laisser traverser. Ce qui m'intéresse, c'est le jeu d'écho avec le monde dans lequel nous vivons. Faire entendre les écarts, les ressemblances, ce qui, dans l'homme, est immanent et ce qui s'est perdu. L'Antiquité, c'est le lieu de l'épopée et du tragique mais c'est un lieu que nous habitons, parce que nous sommes antiques. (Gaudé, 2015, p. 9).

Dans *Onyos le furieux* (2015), Gaudé réactualise le mythe de Dionysos, il lie l'antique et le moderne. Le mythe est nourri d'une nouvelle lecture où le dieu de la fête nous parle à nous, hommes du XXI<sup>e</sup> siècle, pris dans une époque de grandeur, de conquête mais aussi de solitude dont New York en est la magnifique illustration.

Le tragique anime Gaudé, le tragique qu'il faut entendre comme l'éloge de l'homme debout. La tragédie s'exprime par le drame et la violence, mais seulement pour montrer davantage la force de certains hommes, capables de se relever. La tragédie repose ainsi dans le fait de pouvoir raconter les catastrophes, se raconter, être encore assez fort pour dire sa défaite. La vie de Salina est marquée par le tragique, par les épreuves mais toujours Salina se relève et l'histoire se transmet car elle a su, même à terre, raconter ce qui l'a terrassée. L'histoire de Salina est tragique et sa tragédie participe à sa beauté. La beauté du tragique c'est « la pulsion du vivant, le muscle et la sueur face aux larmes et à la défaite » (Gaudé, 2015, p. 8).

Gaudé prête ses mots à ces existences oubliées, ces existences de malheur qui subissent l'Histoire. Ce n'est pas sa voix d'auteur que Gaudé cherche à faire entendre, c'est la voix endeuillée de l'humanité. L'écriture sert à consoler, à accompagner la souffrance et la solitude. Consoler, c'est être avec et partager. Lire invite à accompagner ces personnes malmenées par les hommes, les éléments, la vie. C'est donc bien ici la promesse que *Salina les trois exils* nous tient : accompagner le maternel, le dire sans concession, dans sa brutalité et sa douceur, y révéler une part de ses mystères, effleurer ses vérités existentielles, vérités sans lesquelles la vie n'est plus qu'une équation désincarnée, un chaudron sans table ni appétit.

### 1.3.3 Question de recherche

« Une œuvre d'art est bonne quand elle est née d'une nécessité » (Rilke, 1985, p. 21). Il semble qu'une nécessité s'exprime dans *Salina les trois exils*. Une nécessité qui pousse à explorer cette œuvre, à la nommer, à lui rendre hommage. Une nécessité qui invite au dialogue pour écouter et comprendre ce que ce roman transmet. N'est-ce pas l'objectif d'une recherche : d'éclairer le quotidien, de comprendre davantage le monde dans lequel nous vivons ? Quelle place occupe le maternel dans l'identité d'une femme ? Qu'est-ce que l'amour maternel ? Qu'est-ce qu'une mère ? Qu'est-ce que le maternel ? Peut-il s'acquérir ou est-il une donnée innée pour certaines personnes ?

Comment peut-il être réfléchi en interaction avec le devenir femme et le devenir mère ? Quelle place a-t-il aujourd'hui dans nos représentations et dans notre imaginaire, dans notre société ? Ces questions, nous nous les posons aujourd'hui et notre lecture de *Salina les trois exils* sera guidée par notre enfance au milieu des bébés, par le fait d'être une sœur, une fille, une amie, une tante, une compagne, par ce que nous avons pu voir et tout ce qui nous reste à découvrir.

Être la fille d'une femme qui prend soin et accueille des enfants au sein de sa maison, cela laisse une empreinte. De notre admiration pour le travail de notre mère naît donc un intérêt marqué pour tout ce qui se rapporte au maternel. Lorsque nous avons rencontré Salina, une dissonance s'est fait sentir et son écho résonne encore aujourd'hui. La mise en abîme du maternel dans *Salina*, voire la crise identitaire du maternel nous confronte ainsi à son mystère : faut-il se prévaloir du maternel pour revendiquer une identité de femme, ou alors complètement s'en dissocier ? Le maternel se révèle-t-il uniquement dans l'expérience de la maternité et de l'enfantement ? Que nous dit l'histoire de Salina de l'importance du lien social, de l'inscription dans une communauté pour la transition qui conduit la petite fille vers la vie de jeune femme ? Peut-on devenir femme, devenir mère sans la présence et le soutien d'un tiers ? Que nous dit *Salina* sur la reconnaissance, la nécessité d'être reconnue pour être soi-même ?

Face à ces premières questions, nous avons pu voir un éclatement moderne des représentations du maternel où ces représentations peuvent s'avérer clivées et clivantes. En effet, le rapport qu'entretiennent aujourd'hui les femmes avec le maternel est teinté par un refus grandissant, une détresse et un épuisement envahissants et menaçants ainsi qu'une indépendance qui parfois, nous donne l'impression de rimer avec un certain appauvrissement. On pourrait s'y méprendre et réduire le maternel à ces différents fragments : à la nécessité du choix, à l'idéalisation, au refus, au regret. Ces fragments pris à part sont chacun des réponses tronquées à la question du maternel. Ils sont chacun des fausses alternatives qui entretiennent la formation de deux clans (ceux qui choisissent, ceux qui refusent) et laissent des indécis au milieu. Prendre position dans l'un des deux camps, défendre le pro ou le contre, c'est risquer de sous-évaluer ou de nier le trouble identitaire qui caractérise notre société occidentale moderne (Todd, 2022) et la façon dont il peut cohabiter avec le devenir femme et le devenir mère aujourd'hui.

Il reste donc, au-delà de l'opposition évidente des camps, à contextualiser la fragmentation moderne du maternel. Il semblerait que l'identité de la femme soit amputée, que ces réponses vis-à-vis du devenir mère soient partielles et laissent place à un maternel nécessairement mutilé. Les représentations actuelles du maternel, fragmentées, polarisent les choix de vie et constituent des réponses insuffisantes aux questionnements identitaires des jeunes adultes de notre époque. Notre intuition est que cette constellation d'expériences transparait également dans *Salina les trois exils* (2018) et nous parle ainsi de plusieurs rapports singuliers au maternel et plus largement, du rapport moderne que l'on entretient avec le maternel. Ce travail vise ainsi à proposer une autre façon de comprendre le maternel et à l'approcher comme une expérience vécue, comme un phénomène humain au-delà de l'enfantement biologique. Cet essai invite à reconsidérer le maternel dans sa complexité d'expériences et de formes, à le comprendre comme une posture ontologique, autrement dit, comme une forme d'être-au-monde singulière. L'ensemble de ce cheminement invite à poursuivre l'étude de *Salina les trois exils* à travers la question de recherche suivante :

Comment l'existence tragique de Salina, depuis ses trois exils jusqu'à son inscription dans une communauté humaine plus vaste, permet-elle d'explorer les significations existentielles du maternel ?

Des questions sous-jacentes à notre question de recherche se dessinent en filigrane de la problématique de cet essai : Quels sont ces fragments ou représentations du maternel qui se laissent approcher dans le récit ? Ces fragments sont-ils irréconciliables ? Qu'est-ce qui les clive autant entre eux ou, qu'est-ce qui nous clive autant face à eux ? Peut-on les articuler, les incarner ? Si oui, comment ? Est-ce que l'un des fragments révèle plus que les autres ce qu'est le maternel ? Cette constellation peut-elle nous amener à dire qu'il existe une essence du maternel ? Ou au contraire, l'essence du maternel réside-t-elle précisément dans l'éclatement, dans son refus constitutif de se présenter comme une nature préalable, à la limite du métaphysique et du physiologique ? Existe-t-il une composante existentielle inhérente à l'expérience du maternel capable de regrouper ses fragments ? Ou encore, un invariant permet-il d'intégrer ces morceaux en une expérience plus compréhensible et propice au dialogue ou à la rencontre ?

À partir de l'ensemble de ces questions et de notre problématique, nous avons identifié différents objectifs qui vont guider la suite de notre essai : 1) approcher l'histoire de Salina pour décrire les fragments du maternel qui s'y trouvent et éclairer les questionnements identitaires actuels ; 2) comprendre la complexification du rapport vis-à-vis du maternel ; 3) contextualiser les bouleversements identitaires évoqués dans la problématique et préciser leurs impacts sur l'identité de la femme et son rapport au maternel ; 4) s'approcher de l'expérience du maternel non comme une représentation clivée et clivante, mais comme un mode d'être-au-monde situé, associé à des significations existentielles vécues concrètement et incarnées.

Le travail que nous tentons de réaliser dans cet essai est d'explorer et de décrire les significations existentielles du maternel pour l'être de la femme et pour la quête identitaire depuis laquelle il est possible de se concevoir comme adulte, comme femme, à la fois semblable et différente de l'homme. Notre travail a donc pour ambition de rendre compte des déclinaisons de l'être-au-monde maternel et de leurs implications existentielles.

Avant de poursuivre, nous devons faire un point étymologique à propos de l'utilisation du terme « maternel ». Lorsqu'il est question de l'expérience des femmes autour du devenir mère, le terme « maternité » est plus couramment utilisé. Il est donc important de spécifier l'utilisation ici privilégiée de « maternel ». Dans le dictionnaire étymologique d'Ernest Klein (1971), *maternal*, *maternity* et *motherhood* renvoient tous à la mère et à l'attitude d'une mère. Chacun de leurs suffixes (-al, -ity, -hood) invite respectivement à faire ce lien à la mère en adjectivant, en rendant abstrait ou en désignant un état (Klein, 1971). Leurs significations, en anglais, ne semblent donc pas drastiquement différentes et se renvoient les unes aux autres. Pour ce qui est du dictionnaire français *Le Robert* (2022a), le mot « maternel » est associé à « a) ce qui est propre à la mère, de la mère ; b) qui a le comportement, joue le rôle d'une mère ; c) qui a rapport à la mère quant à la filiation ; d) *langue maternelle*, la première langue apprise par un enfant ». De son côté, le mot « maternité » désigne « a) l'état, qualité de mère ; b) le fait de porter et de mettre au monde un enfant ; c) établissement ou service hospitalier qui est réservé aux femmes qui accouchent » (Le Robert, 2022b). Ainsi, à la lumière de ces définitions françaises, les mots « maternel » et « maternité » se montrent toujours particulièrement proches. Mais la tendance adjectivante de « maternel » et sa propension à *qualifier* une manière d'être nous a fait naturellement pencher vers

ce terme. Ce choix fut également motivé par le souci de s'éloigner d'une consonance trop biologique, trop portée sur le fait de porter un enfant qui est plutôt suggéré dans « maternité ». Nous souhaitons ainsi ouvrir l'expérience du devenir mère et inviter à la concevoir comme une expérience davantage partagée et qui n'est pas la propriété de la femme qui donne naissance à un enfant.

Après avoir proposé d'explorer les principes existentiels relatifs au maternel par l'exploration d'une œuvre littéraire, il nous faut maintenant justifier la pertinence d'une telle démarche théorique dans le cadre d'un travail de recherche doctorale en psychologie. Dans le prochain chapitre, nous introduirons alors les principes de la philosophie herméneutique appliquée à la psychologie afin de démontrer les fondements de notre démarche de recherche. Nous commencerons par présenter les fondements de la psychologie existentielle pour ensuite glisser vers Thierry Hentsch (2002), qui nous invite à nous tourner vers des récits millénaires, à poursuivre leur lecture pour renouveler la compréhension de l'existence humaine. Dans un troisième temps, nous verrons avec Paul Ricoeur (1986, 1969) en quoi consiste la tâche de lecture et de compréhension des textes à travers l'étude du discours. La perspective de ces deux auteurs nous permet de situer notre travail dans une démarche singulière en psychologie : l'herméneutique.

## CHAPITRE II

### MÉTHODOLOGIE : LE RÉCIT ET SON INTERPRÉTATION

Il faut sans aucun doute reconnaître que la pudeur, le désir, l'amour en général ont une signification métaphysique, c'est-à-dire qu'ils sont incompréhensibles si l'on traite l'homme comme une machine gouvernée par des lois naturelles. (Merleau-Ponty, 2013, p. 205).

Le discours poétique laisse-être notre appartenance profonde au monde de la vie, laisse-dire le lien ontologique de notre être aux autres êtres et à l'être. (Ricœur, 1986, p. 221).

#### 2.1 Introduction : les fondements de la psychologie existentielle

Pour s'approcher de l'expérience et des représentations existentielles associées au maternel, nous avons choisi une œuvre littéraire, *Salina les trois exils*. Alors même que nous avons précisé notre question de recherche, il nous faut maintenant définir la démarche que nous allons suivre : l'étude interprétative d'un roman. La forme de réponse que nous obtiendrons à la fin de l'étude sera forcément limitée par le type de méthode choisi. Nous allons maintenant tenter de justifier le choix de cette démarche et en préciser l'origine, l'histoire, la tradition, les caractéristiques, les protagonistes. Nous présenterons ainsi la psychologie existentielle et ses fondements. Ensuite, nous verrons le rôle du récit dans la tradition de la pensée occidentale à travers les écrits de Thierry Hentsch. Enfin, nous approcherons l'herméneutique comme une attitude pour appréhender le récit. Avec Paul Ricœur, nous disposerons des éléments méthodologiques afin de nous aider à répondre à nos interrogations sur le maternel à travers l'exploration de l'œuvre de Laurent Gaudé.

Dans l'ouvrage intitulé *Existential phenomenological alternatives for psychology* (1978), Valle et King introduisent les fondements de la psychologie existentielle. Cette approche est un complément indispensable à la tradition behavioriste et expérimentale qui dominait alors en psychologie. Cette tendance alternative permet d'approcher l'être humain dans une complexité justement sous-évaluée par les disciplines provenant de l'expérimentation. En effet, la psychologie expérimentale participe à réduire la richesse de l'existence humaine en s'intéressant uniquement

aux phénomènes observables, mesurables et quantifiables. Au contraire, la psychologie existentielle cherche à comprendre l'être humain tel qu'il s'exprime et se déploie dans les situations vécues, concrètes et quotidiennes, loin des principes physiques et mathématiques à la base des sciences expérimentales (Valle et King, 1978). De plus, l'être humain est considéré en interrelation avec le monde dans lequel il vit, on ne peut alors le considérer en dehors de son contexte. La notion de *situation* (dans le monde) se rapporte ainsi à l'expérience que la psychologie existentielle cherche à décrire, à explorer et à revaloriser.

Dans l'ouvrage *Existence* Rollo May introduit en 1958 les origines de la psychologie existentielle ainsi que son rôle pour comprendre l'être humain. Il y reconsidère l'expérience immédiate de l'individu, ses émotions, sa souffrance, ses conflits. Il s'agit donc davantage d'une posture, d'une attitude, « un effort pour comprendre la nature de l'homme qui éprouve et qui subit des expériences » (May, 1986, p. 11), plutôt qu'une méthode exhaustive. Inspirés par la philosophie européenne enseignée à l'Université de Duquesne à Pittsburgh, Adrian van Kaam, Frederik J J. Buytendijk, Bernd Jager, Amedeo Giorgi comptent aussi parmi les auteurs qui ont consacré leur carrière à promouvoir d'autres façons d'approcher l'existence humaine dans sa quotidienneté, avec sa complexité et ses paradoxes. C'est ainsi que le présent essai doctoral s'inscrit dans cette tradition qui, de Bernd Jager à Christian Thiboutot, a pu perdurer au sein du département de psychologie de l'UQAM. C'est justement grâce à la direction de recherche du professeur Christian Thiboutot qu'il m'a été permis de découvrir les principes fondamentaux de la psychologie existentielle appliquée à la recherche et ainsi, de définir les bases épistémologiques de la présente étude.

## 2.2 Le récit : une parole pour l'existence humaine

### 2.2.1 La valeur des récits, un héritage millénaire

Thierry Hentsch (1944 - 2005) était un écrivain, philosophe et professeur d'origine suisse. Il a étudié en lettres et en droit, puis a fait un doctorat en relations internationales à l'Institut universitaire de hautes études internationales de Genève. En parallèle de ses études, il s'est engagé très tôt auprès d'organisations humanitaires et fait de nombreux voyages. Il découvre ainsi les cultures du Moyen-Orient et de l'Orient. En 1976, il immigre au Canada et commence à enseigner la philosophie politique à l'UQAM. Dans son célèbre ouvrage *Raconter et mourir, L'Occident et ses grands récits* (2002), Hentsch parcourt plusieurs grands récits de la tradition narrative

occidentale afin d'explorer le rapport de l'humain à la vérité et à la mort. Ces grands récits vont de *L'Épopée de Gilgamesh* des Mésopotamiens au *Discours de la méthode* de Descartes. Pour Hentsch, le récit « raconte en quelque sorte ce que nous, mortels, ne pouvons connaître de connaissance certaine, rationnelle » (2002, p. 123). Le récit est donc vecteur d'une connaissance différente de celle apportée par le discours et les méthodes des sciences naturelles. Devant ce qu'il ne peut ultimement comprendre (ou expliquer, ou dominer, ou maîtriser absolument), l'être humain ne peut que raconter. Il ne s'agit donc pas simplement d'une compréhension autre ou alternative, mais d'une compréhension inaccessible autrement. Par exemple, les connaissances scientifiques ne disent rien sur ce que signifie la mort pour l'être humain qui a alors besoin des grands récits pour mieux la comprendre.

Comprendre autrement que par le biais de la seule rationalité, c'est se questionner sur ce que l'on vit et ce que l'on ressent en lisant un roman, en regardant une peinture ou en écoutant une chanson. Comprendre avec les tripes (Gaudé, 2018) c'est écouter ce qui se passe dans notre corps, la couleur de nos émotions, les souvenirs qui jaillissent. Il ne s'agit pas ici d'opposer simplement le cœur et la raison. Comprendre avec les tripes c'est aussi reconnaître que les récits portent une part de l'existence qui « se déploie primitivement dans le tissu de la narrativité, à savoir des questions et des histoires que nous nous racontons ou, plus exactement encore, que nous sommes » (Thiboutot, 2013, p. 2). Cette part de l'existence n'est pas à saisir ni à décortiquer dans les récits, il faut aller à sa rencontre – nous verrons cela plus loin.

S'il est intéressant d'étudier les mythes et les récits, et dans notre cas *Salina les trois exils*, c'est avant tout parce qu'ils sont *lisibles* (Hentsch, 2002). Ils nous sont parvenus gravés dans l'argile, inscrits sur du parchemin, imprimés sur du papier, ils sont palpables et accessibles et à ce titre, ils nous ouvrent des mondes pensables dans lesquels nous projetons notre pouvoir être. L'Histoire, au contraire, est plus aride, plus dense, sa lecture ne relève pas exactement d'une narration qui invite, qui appelle notre présence vive. Les récits, quant à eux, sont ouverts à la relecture, d'un jour à l'autre, d'une époque à l'autre, les lignes du récit peuvent être comprises différemment. Un détail plus qu'un autre se présente à nous, on comprend différemment le cheminement des personnages. Qu'est-ce qui sera évident en lisant *Salina* ? Qu'est-ce qui prendra à la gorge, ou non ? Qu'est-ce

qui restera silencieux dans l'histoire de Salina ? Quelle signification prendra le récit d'une exilée, l'hommage d'un fils à sa mère ?

L'autonomie des œuvres d'art, littéraires ou non, montre qu'elles ne sont pas figées dans le temps : les œuvres voyagent, elles demeurent ouvertes, disponibles pour une lecture qui en relance et en actualise le sens. Le principal est que nous continuons à les lire, à les transmettre, à sentir que leur sens est *ouvert*. C'est pour ces raisons que les récits sont *lisibles*. Mais avant d'en faire la lecture, il faut reconnaître qu'ils sont toujours clos quant à leur écriture : ils sont finis comme ouvrages, soustraits au cycle de la production et de l'usage. Il y a un début et une fin à *Salina les trois exils*, nous ne pouvons pas les changer, les épreuves racontées ne peuvent pas être modifiées. Cette échappée des mains du romancier est le gage de leur naissance spirituelle authentique, d'une vie « autonome » pour le récit. Une vie infinie à partir de là. Nous revenons ainsi à l'ouverture de tout récit qui nous encourage alors à le recevoir et à l'interpréter. Mais qu'est-ce qui sera toujours présent pour nous ? Qu'est-ce que tout récit a à nous dire ?

« Le romancier n'est ni historien ni prophète : [et qu']il est explorateur de l'existence » (Kundera, 1986, p. 59). Autrement dit, les récits nous parlent du monde, d'un voyage (Jager, 2001), d'une vie. Nous retrouvons dans chaque récit une façon de rejouer nos origines, une façon de voir le monde

*Toute* histoire est précédée, imprégnée d'une mythologie qui la colore. Une mythologie pleinement humaine, faite par les hommes pour les hommes, et chargée d'éclairer ce qu'ils font. (Hentsch, 2002, p. 74).

Où est, pour nous mortels, la vérité de notre être au monde ? Dans cette vie, dans une autre, nulle part ? À moins qu'elle ne soit, vérité diverse et mouvante, dans cette nécessité tout humaine de se dire, de faire sens en se racontant. (Hentsch, 2002, p. 11).

Les récits se rapportent à ce qui précède, mais ils sont toujours une brûlante traduction du présent. Leur relecture permet qu'à chaque fois, un nouveau présent s'exprime. Dans *Salina*, la nécessité de se raconter et surtout de raconter les morts est présente à travers Malaka et le récit qu'il fait de la vie de sa mère. Dans toutes les œuvres de Gaudé, nous sentons cette nécessité de raconter afin de faire entendre ces existences sacrifiées.

### 2.2.2 Mythes, récits et vérité

Aujourd'hui, le mythe est synonyme de fable, de légende voire même de mensonge, pourtant, à l'origine, ce mot n'était pas si éloigné de l'idée de vérité. Au VIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C, les termes *muthos* et *logos* signifiaient « récit, histoire, parole » (Hentsch, 2002, p. 19). Ces mots étaient considérés comme équivalents par les poètes grecs de l'époque tels qu'Hésiode et Homère. Ces deux termes renvoyaient à :

une même parole, riche et complexe, une parole qui est à la fois narrative, religieuse, poétique et douée de raison. En cela, la parole, le mythe, inséparable du culte, dit le vrai et fait apparaître le divin, médiatrice entre les hommes et les dieux. Elle est le lieu d'une nécessaire rencontre. (Hentsch, 2002, p. 124).

Dans l'Antiquité, la poésie était reconnue comme un mode d'apprentissage, une façon de transmettre la connaissance de l'être et du monde dans lequel il se déploie. C'est lorsque la distinction s'est faite entre le *muthos* et le *logos* que le mythe n'a plus été considéré comme un vecteur de vérité, mais comme un récit obscur et vague (Hentsch, 2002). C'est par la plume d'Aristote et de Platon que le *logos* devient l'outil de la raison et l'exposé de la vérité, au détriment du mythe, de la narration. Pour autant, le récit et le mythe sous toutes leurs formes (théâtre, conte, chant, roman, film) sont présents dans presque toutes les cultures. Enfin, même si le mythe n'est pas antonyme de vérité, il faut admettre que tout récit renonce à *la* vérité (Hentsch, 2002).

Revenons davantage sur l'idée de vérité dans les récits. En effet, il existe plusieurs vérités dans tout récit, mais ces vérités ne se valent pas toutes et leur sens ne peut être une affaire purement subjective. Il faut aussi se méfier du relativisme qui ferait de la vérité une affaire strictement subjective, privée et intérieure au risque de considérer toute vérité légitime en la réduisant à la conscience de l'interprète. Ce que l'on juge vrai, aujourd'hui, fait écho à l'exactitude, à la logique de la preuve, à la réfutation. Dans la lecture des récits et des mythes, la vérité n'est jamais une expérience terminale, on n'aboutit pas à une résolution ou à la maîtrise d'un quelconque phénomène. La vérité des récits permet de dévoiler l'être, de montrer ce qui *est*.

Ce qui se présente le plus souvent, en psychologie et en sciences humaines, comme un problème en matière de rencontre et d'interprétation des œuvres de fiction, se révèle ici comme le nom de l'existence humaine elle-même, qui est à elle-même cette histoire en train de se faire, de se raconter et de se comprendre. (Thiboutot, 2013, p. 5).

Dans le cadre du présent essai, notre ambition est de montrer les différents visages du maternel qui se déploient dans *Salina* en considérant le maternel en tant que phénomène humain aux formes diverses et complexes. Mais en montrant comment se déploie le maternel dans *Salina* et les formes qu'il peut prendre dans l'œuvre, peut-être trouverons-nous une ébauche de réponse à la question plus large de la place du maternel au sein des vérités quotidiennes et identitaires de notre époque. La vérité fait donc voir comment quelque chose *est*, elle révèle ce quelque chose dans ce qu'il est lui-même en devenir, loin de la logique de preuve arrêtée, du dossier clos de l'enquêteur, de la collection finie. On retrouve ici le fondement de la facticité heideggérienne, à la base de la philosophe existentielle, où l'impropriété de l'ipséité (du soi) fait que nous sommes un être perpétuellement en devenir, une totalité jamais totalisée, toujours en train de s'actualiser et de s'accomplir. Ainsi, pour déployer ce qu'une œuvre expose, il faut reconnaître et accepter que l'être est toujours partiellement voilé, jamais complètement accompli et autonome, toujours à se transcender et que la rencontre est toujours à renouveler : « la rencontre de l'homme, en soi-même comme en l'autre, n'est jamais totalement ouverte, jamais absolument donnée et par conséquent, requiert d'être infiniment et patiemment approchée » (Thiboutot, 2013, p. 2). Ainsi, en se basant sur la conception interprétative de la réalité, on comprend que :

tout récit qui se présente comme vérité univoque et indiscutable perd ce qui fait à mes yeux l'essence du récit : son incessante pluralité de sens, sa perpétuelle ouverture à de nouvelles lectures. (Hentsch, 2002, p. 235).

Le travail de lecture et de relecture est un travail de *reconnaissance* (Hentsch, 2002, p. 13). Reconnaître la portée de l'œuvre, reconnaître ce qu'elle contient d'étranger à soi, de similaire à soi, en tant que chercheur face à la question du maternel. Reconnaître le bouleversement et les émotions qui nous parcourent en lisant l'œuvre, reconnaître son « pouvoir d'évocation et [qu'elle] contribue à sa manière [à] révéler quelque chose de la vie » (Hentsch, 2002, p. 23). Ce que l'on considère de plus familier peut se présenter comme nouveau, comme étranger, c'est alors l'occasion de découvrir autrement ce que l'on pensait connaître, de le connaître différemment. La littérature et les arts en général permettent de se laisser altérer, de s'ouvrir à ce qui est étranger « en l'autre comme en nous-mêmes » (Hentsch, 2002, p. 33). Altérer et altérité viennent du mot latin « alter » qui signifie l'autre, ce qui est différent de soi. Alors se laisser altérer c'est permettre que l'œuvre me change, qu'une part de l'autre soit mienne (Jager, 2003).

Enfin, c'est par une étude humble et tâtonnante, dont il nous reste à préciser les contours, que nous pouvons accéder à la richesse d'une œuvre, aux possibilités de sens qu'elle contient et surtout à la façon humaine d'être-au-monde qu'elle expose (Hentsch, 2002). Mais en commençant une telle étude, il faut être conscient qu'elle se fera au prix d'une perte puisque notre lecture, aussi originale soit-elle, ne recouvrira pas l'ensemble de toutes les lectures possibles. Il y aura aussi perte parce que paradoxalement, notre compréhension n'aura pas tout résolu – le maternel ne se présentant pas comme un problème à résoudre ou une dynamique à maîtriser, mais plutôt à la manière d'une expérience que l'on souhaite préciser et explorer. Elle ne sera pas moins bonne qu'une autre tant que la lecture est faite avec authenticité et que l'interprétation se traduit

par ébullition – joie ou inquiétude – qu'elle déclenche, par le pouvoir de révélation qu'elle exerce ou par l'émoi qu'elle jette chez autrui : quelque chose s'éclaire qui jusqu'alors était dans l'ombre. (Hentsch, 2002, p. 25).

D'après la perspective de Hentsch, nous comprenons que l'étude de *Salina les trois exils* a pour objectif de déployer une proposition de sens, une signification que je perçois dans l'œuvre. Nous allons vivre l'exil et la vengeance, le meurtre, l'injustice et l'abandon le temps d'un récit pour comprendre ce que l'histoire de Salina peut nous révéler de l'existence humaine et tout particulièrement du maternel. Comment interpréter ? La démarche interprétative illustrée par le cercle herméneutique (Ricœur, 1986, 1969) nous permettra de préciser les différents temps qui vont nous guider pour la lecture de *Salina les trois exils*. Mais commençons par définir ce qu'est l'herméneutique.

### 2.3 L'approche herméneutique ou comment lire les récits

Une posture d'humilité et de respect, fondamentalement située, doit caractériser notre approche de l'œuvre pour y trouver un sens susceptible de nourrir notre réflexion sur le maternel. La lecture se fait dans le dialogue, dans la rencontre de l'œuvre et du lecteur.

#### 2.3.1 L'herméneutique, une façon de mieux approcher l'existence humaine dans ce qui fait sa singularité

##### 2.3.1.1 Définition

L'herméneutique est la discipline qui s'intéresse à l'interprétation, elle est une étape nécessaire à la compréhension (Ricœur, 1986). Cette discipline prend racine dans les traditions interprétatives

de l'exégèse biblique avec la lecture des textes sacrés, de la philologie classique par l'étude des langues. Elle ne date donc pas d'aujourd'hui ou du siècle dernier (Ricœur, 1969, 1986). L'interprétation des signes était déjà présente dans l'Antiquité, lorsque les augures lisaient les lignes de l'avenir dans les entrailles des animaux sacrifiés (Jager, 2009).

Bernd Jager évoque deux façons de comprendre l'herméneutique (Jager, 2002). Elle est à voir tout d'abord comme une caractéristique présente dans toute rencontre humaine et nécessaire au dialogue. L'herméneutique est l'approche qui permet de relier deux mondes, deux personnes, une personne et une œuvre. Nous pouvons mieux comprendre l'essence de la démarche herméneutique en remontant à la racine de ce mot : herméneutique vient de « Hermès » qui est le messager des dieux et l'interprète de leurs ordres dans la mythologie grecque (Jager, 2002). Cette divinité avait la capacité unique d'entrer et de sortir des Enfers. Hermès avait donc pour fonction de relier deux mondes fondamentalement différents, celui des vivants et celui des morts, les dieux et les humains, le chtonien et l'ouranien. Il est en ce sens la personnification du lien et de l'élan vers l'autre. À travers le symbole d'Hermès, nous pouvons comprendre l'herméneutique comme un effort qui consiste à créer un pont vers l'autre. L'interprète est celui qui permet la rencontre des deux mondes, en étant à la fois extérieur à la relation et impliqué dans celle-ci.

La seconde façon de comprendre l'herméneutique, d'après Jager, est de définir cette démarche comme une théorie pratique avec ses normes et ses lois, comme « une technologie interprétative » (Jager, 2002, p. 1). Dans ce cas, l'herméneutique a des règles et une pratique qu'il faut suivre rigoureusement. Elle sera alors qualifiée d'épistémologique et vise à résoudre les problèmes méthodologiques que rencontrent les sciences humaines (Grondin, 2008). Les deux perspectives ne s'excluent pas, c'est ce que l'on voit dans les écrits de Ricœur (1969, 1986) et c'est l'orientation que nous suivons dans le cadre de cet essai. En partant de Ricœur et de sa définition de l'herméneutique, je pourrai comprendre davantage ma position d'interprète face à *Salina* et les outils, s'il en est, qui sont à ma disposition pour en proposer une lecture.

Né en 1913 et mort en 2005, Paul Ricœur connaît les deux guerres mondiales du 20<sup>e</sup> siècle. De la première il ressortira orphelin. Au cours de la deuxième, il vivra en captivité de 1940 à 1945. Il a enseigné la philosophie dans de nombreuses universités comme à la Sorbonne, à la Faculté de

théologie protestante de Paris, à Nanterre, à l'université de Chicago, à Louvain ou encore à l'Université de Montréal. Ricœur a notamment écrit sur le temps et l'identité narrative dans *Temps et Récit*, publié en trois tomes (1983, 1984, 1984), ainsi que sur l'herméneutique dans *Du texte à l'action* (1986) et dans *Le conflit des interprétations* (1968). Ses écrits ont significativement marqué les sciences humaines, car les thèmes existentiels qui y sont explicitement abordés étaient alors les grands oubliés de la psychologie expérimentale (p. ex., la souffrance, l'identité narrative, le temps, la finitude, le récit).

Dans le recueil d'articles *Du texte à l'action* (1986), Ricœur définit l'herméneutique comme une démarche ontologique caractérisée par la compréhension, la révélation, l'approche de toute altérité. Il défend la possibilité d'approcher le défi de la compréhension non comme un mode de connaître, mais plutôt comme « une manière d'être et de se rapporter aux êtres et à l'être » (p. 76). Ainsi, l'herméneutique est une position ontologique dans laquelle l'être humain est inscrit dans un monde d'influences où l'on peut comprendre l'autre par une démarche d'interprétation des signes de son existence. Le récit, la littérature, les arts en général constituent des signes par lesquels l'être humain partage son expérience, et ce, qu'il s'agisse de fiction ou d'un portrait descriptif de la réalité. Le symbole joue un rôle déterminant dans les arts et les modes d'expression les plus quotidiens qu'il nous faut interpréter, et le symbole renvoie à

*toute structure de signification où un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroît un autre sens direct, primaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier. Cette circonscription des expressions à double sens contribue proprement le champ herméneutique. (Ricœur, 1969, p. 16).*

Le symbole serait donc au cœur de l'interprétation, il est ce que l'on cherche à interpréter. L'interprétation est justement définie par Ricœur comme « *le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale* » (1969, p. 16). La richesse du symbole et la démarche d'interprétation renvoient au langage et à son pouvoir d'expression. C'est en effet par le langage que tout homme s'exprime, traduit son imaginaire et ses désirs : « il faut toujours une parole pour reprendre le monde et faire qu'il devienne hiérophanie » (Ricœur, 1969, p. 18). Gadamer dirait encore que « ce n'est que dans le langage que se donne la merveille de l'être » (Grondin, 2008, p. 61). Ainsi, l'universalité du langage tient, en herméneutique, dans le fait qu'il cherche à dire l'être-

même et ainsi, cherche à promouvoir la compréhension de soi-même par le détour de la compréhension de l'autre (Grondin, 2008 ; Ricœur, 1969).

### 2.3.1.2 La fiction, plus qu'une simple référence au réel

Les poètes, les écrivains, les peintres ou encore les cinéastes accomplissent par leur art, ce qu'Husserl, par sa phénoménologie, a tenté de penser. Les artistes parviennent à se dessaisir de l'évidence, à accepter le détour par les œuvres. Ils parviennent à suspendre le réel et prennent de la distance grâce à la fiction qu'ils mettent en scène dans leurs œuvres. Grâce à la fiction, qui désigne ce qui est autre que le réel historique, ils mettent entre parenthèses le donné pour adresser le possible (Ricœur, 1986). Autrement dit, la fiction met en pause, nous débarque de nos projets habituels, de notre quotidien. Elle s'éloigne et nous éloigne du réel convenu et de l'évidence indiscutée, elle suspend notre référence immédiate à la réalité. C'est ce hiatus, cette visée de l'ailleurs, qui ouvre un rapport de second degré avec soi-même et qui, chemin faisant, fait apparaître le rapport de responsabilité fondamentale que nous entretenons avec l'horizon du monde. Le sujet n'est plus un sujet limité, contingent, voire identique à lui-même : il devient, par l'effet saisissant de la fiction, un sujet ouvert à son être, un sujet historique et inachevé jusqu'au fond de son être. C'est par le détour de la fiction, du rêve, du symbole, que les artistes parviennent à décrire fidèlement le poids et l'épaisseur des phénomènes quotidiens, ou qu'ils parviennent « à trouver dans l'imagination et le temps raconté la voie d'accès privilégiée au mystère de l'existence » (Thiboutot, 2013, p. 2).

Curieusement, c'est cette distance avec le réel qui nous permet de retrouver celui-ci dans une lumière neuve, originale : « le paradoxe de la fiction est que l'annulation de la perception conditionne une augmentation de notre vision des choses » (Ricœur, 1986, p. 222). Une telle distance ouvre la nécessaire division qui, nous séparant de nous-mêmes, nous assure de dépasser les effets de surface de la vie quotidienne et de découvrir, derrière l'évidence première, notre appartenance fondamentale au monde et notre liberté. Jouer avec le réel, c'est jouer avec ses possibles et les différents mondes qu'il nous présente (Ricœur, 1986). Une œuvre de fiction transfigure et redécrit la réalité pour déployer et ouvrir de nouvelles dimensions existentielles. Toutes les dimensions par lesquelles l'être humain habite personnellement et concrètement son

monde sont ainsi qualitativement différentes de l'anonymat des variables mathématiques et du « il » impersonnel des sciences objectives.

*Salina les trois exils* est une fiction parce que dans ses lignes, on rencontre le réel d'une nouvelle façon, plus indirecte et paradoxalement révélatrice. Écrire une fiction sur une exilée qui n'a jamais eu de communauté à laquelle appartenir nous parle de la réalité de ces personnes toujours rejetées, des personnes en quête d'une terre d'accueil ou d'un chez-soi et évidemment, aussi, de nous-mêmes, qui nous questionnons sur le maternel. La fiction est *mimêsis* de l'action, une imitation « créatrice [de] l'action effective des hommes, le récit la réinterprète, la redécrit, [...] il la *refigure* » (Ricœur, 2013, p. 90). L'art permet ainsi de dé-ranger ou ré-arranger notre rapport au réel. La fiction est donc une façon de rejouer la réalité (Hentsch, 2002 ; Ricœur, 1969, 1986, 2013).

Parmi les signes que l'humain peut interpréter, Ricœur s'est penché sur le discours. Le discours renvoie à l'acte par lequel on porte au langage un vécu, une réflexion, une idée (1986). Il est typiquement humain et peut s'observer sous une forme orale ou écrite, sous la forme d'un récit. Le discours révèle une caractéristique de l'expérience humaine, sa « dicibilité de principe » (1986, p. 56). En effet, ce que nous vivons passe par le filtre du langage et peut être communiqué à nos proches. Les mots permettent de nommer, de dire la souffrance, la joie, la peur. L'expérience humaine est partagée et peut être reconnue lorsqu'elle est articulée par le langage qui a cette particularité d'*ouvrir* vers ce qui nous est autre (Ricœur, 1969, 1986). En effet, le langage contient un infini potentiel de sens « car ce qu'il cherche à dire, c'est justement l'être même » (Ricœur, 1969, p. 60). L'éclatement du langage, son ouverture révèle sa fonction ontologique, que Ricœur nomme le *dire* (1969, 1986). Le discours est riche à interpréter car il contient une expérience vécue, parfois plusieurs. Nous devons à notre tour le partager et l'écouter. Et cela révèle la tâche du langage de révéler ou bien de chercher l'être même.

### 2.3.1.3 La rencontre de deux mondes : le lecteur et l'œuvre

En herméneutique, il ne peut être question de subjectivisme ou de réalisme, car il ne faut à aucun moment oublier que l'on se trouve devant une œuvre qui n'est ni un objet, ni en attente d'un sens qui serait purement et simplement fabriqué par un sujet. On ne peut parler de réalisme, car le sens de l'œuvre n'est pas contenu en elle à titre objectif : l'œuvre ne peut jamais être réduite à des

propriétés purement intrinsèques. De la même façon, l'herméneutique ne baigne pas dans le subjectivisme, puisque le sens ne jaillit pas uniquement de la conscience de l'interprète, dans la mesure où le risque serait alors grand de réduire le sens à cette conscience particulière et de verser dans le relativisme. Où nous situons-nous alors ? L'interprétation, en herméneutique, se réalise dans l'espace de lecture, dans la rencontre de deux mondes dont il s'agit de maintenir l'altérité ou plus encore, de cultiver l'altérité (Ricœur, 1986). L'œuvre s'accomplit dans la lecture, autrement dit, le sens se trouve *entre* le roman et le lecteur : les œuvres « trouvent leur mode d'accomplissement et leur avenir hors d'elles-mêmes, dans la rencontre avec le spectateur, dont l'expérience constitue le partenaire obligé et la condition de réalisation » (Thiboutot, 2013, p. 4).

Pour Paul Ricœur (1986), ce qui est au centre de l'interprétation et ce que l'on vient rencontrer c'est le « monde du texte », en tant que « *proposition de monde*, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres » (1986, p. 115). Le monde du texte est riche et appelle notre participation, en dehors de laquelle sa signification ne peut pas véritablement s'accomplir. Le sens de l'œuvre, est issu du dialogue entre le monde du texte et le monde de l'interprète, il est déployé grâce à la lecture. Le sens de l'œuvre est donc au carrefour entre l'histoire des personnages et ce que j'amène avec moi au moment de la lecture, « mon monde ».

La vérité que je rencontre dans le texte est la proposition de monde issue de la rencontre et du dialogue avec l'œuvre (Ricœur, 1986). Lors de toute rencontre, on se présente, on se rend visible et on s'intéresse à l'autre (Jager, 1996). En herméneutique, il en va de même, on ne peut commencer sans que l'interprète rende visible une partie de son monde. C'est aussi, devant une œuvre, ce qui trace les contours de la situation de l'interprète à travers deux aspects complémentaires. En effet, l'interprète peut toujours être provoqué, choqué, changé, inspiré par l'œuvre donc de nouvelles significations se présentent plus ou moins tardivement dans sa rencontre avec elle. Mais aussi, l'interprète gratifie l'œuvre de son intérêt ou de sa curiosité, l'aime ou la rejette et ainsi, participe activement à son sens, à ce qu'elle peut, ou pas, avoir à nous dire. La situation de l'interprète affecte donc ces deux aspects de toute tentative pour comprendre l'œuvre. Dans mon cas, le monde que je porte a été en partie révélé plus haut, en vous partageant mon expérience de fille de nourrice et mes

questionnements. Une autre partie de ce monde sera précisée plus loin, à savoir, l'ancrage académique.

La fiction donne donc à penser l'humain sur le mode du « pouvoir-être » (Ricœur, 1986, p. 115) et présente des possibilités nouvelles d'être-au-monde. La fiction relance, augmente la réalité et rend ainsi accessibles notre quotidien et nos liens avec l'humain en abordant l'étranger, la mort, la transmission, la naissance, etc. Étudier une œuvre de fiction comme un roman nous donne ainsi accès à une part de l'expérience humaine. Nous l'avons vu, la démarche herméneutique est un dialogue entre le lecteur et l'œuvre, mais il reste à savoir comment *être-avec*, comment *penser-avec* l'œuvre et préciser les caractéristiques de ce dialogue.

### 2.3.2 Le cercle herméneutique : une rencontre à renouveler

Le rythme du cercle herméneutique permet de guider l'interprétation d'une œuvre et, dans le cas d'une œuvre littéraire, de « déployer le texte, non plus vers son auteur mais vers son sens immanent et vers la sorte de monde qu'il ouvre et découvre » (Ricœur, 1986, p. 52). Le cycle de l'interprétation n'est jamais réellement fini, le dialogue a toujours cours. Les temps du dialogue sont plus ou moins différents à chaque répétition du cycle car il est mouvant, flexible et s'adapte autant à l'œuvre qu'à l'herméneute. Le cercle herméneutique débute par le fait de dire notre appartenance au monde, dire qui nous sommes, qui je suis en tant que lectrice. Ensuite peut débiter la description de l'œuvre, puis l'explicitation de liens, de réflexions pour faire ressortir la proposition de monde que nous retrouvons dans le texte. En dernier lieu, sans pour autant dire que cela met fin au dialogue, est l'appropriation. C'est à cette occasion que se rencontrent l'étranger et le familier et qu'il est possible de faire sien le monde du texte (Ricœur, 1986). Il s'agit de nous approprier l'expérience de cette rencontre, de l'amener avec nous, ou « à la maison ».

Le cercle herméneutique est ouvert à l'interruption, aux temps de pause, à la reprise. Le dialogue est la clé de l'étude, un dialogue entre l'herméneute avec le monde qu'il amène avec lui (le monde dont il *est*), et l'œuvre avec son monde. Dans notre cas, il s'agit d'un « monde » théorique, à savoir la pensée existentielle et l'herméneutique, dont le cadre est défini notamment par un horizon d'attentes, par notre situation académique, intellectuelle ou encore disciplinaire. La lecture de *Salina les trois exils* nous fait rencontrer une femme qui a connu le rejet et l'errance, un fils qui

raconte les violences faites par et à sa mère, et une étudiante en psychologie, une jeune femme avide de récits. C'est la rencontre entre un monde mythologique, tragique et un monde inscrit dans le XXI<sup>e</sup> siècle et la culture occidentale. En tant qu'interprète, je ne suis pas placée au début ou à la fin du cercle herméneutique, j'en fais moi-même partie puisque je participe à l'*expérience* de l'interprétation (Ricœur, 1969). Ainsi, la subjectivité n'est pas première, elle nourrit la compréhension sans pour autant en être l'origine (Ricœur, 1986).

### 2.3.2.1 Définir son appartenance : point de départ de l'interprétation

Si l'exégèse a suscité un problème herméneutique [...] c'est parce que toute lecture de texte, aussi liée soit-elle au quid, au « ce en vue de quoi » il a été écrit, se fait toujours à l'intérieur d'une communauté, d'une tradition, ou d'un courant de pensée vivante, qui développent des présupposés et des exigences. (Ricœur, 1969, p. 7).

Le problème herméneutique que soulève l'exégèse inaugure le premier temps du cercle herméneutique en nous invitant à définir notre appartenance, à préciser notre position dans le monde. L'appartenance est la « condition indépassable de toute entreprise de justification et de fondation, toujours précédée par une relation qui la porte » (Ricœur, 1986, p. 45). Donc, pour effectuer une étude, il faut bien reconnaître et admettre que nous sommes pris dans notre histoire, pris dans ce que nous avons vécu ou encore dans la culture dans laquelle nous avons baigné. La posture de l'interprète est comprise en réponse aux questions suivantes : qui est le lecteur, d'où vient-il, où est-il ? Dans quelle *situation* se trouve-t-il ? C'est pour cette raison que j'ai débuté ce travail en précisant qui je suis et d'où je viens, quelles sont les questions qui guident ma lecture.

Par son originalité, l'étude herméneutique de *Salina* doit nourrir tout ce qui a trait à l'existence, tant ce qui relève de la psychologie en tant que discipline académique, tant ce qui s'apparente à la démarche existentielle de tout un chacun visant à mieux se comprendre en tant qu'être avec et dans un monde qui le précède. Ce que *Salina* décrit, montre, ressent, expérimente, ce qu'elle aime et déteste, accueille et rejette, ce qui l'amène à pleurer ou jubiler, maudire ou honorer c'est cela qui devient précisément ici un partenaire pour mieux se comprendre.

Ma posture est ainsi déterminée par ma *situation* d'interprète qui, d'une certaine manière, préforme les questions que j'adresse au récit. Je dois concilier ces exigences académiques tout en considérant que je ne débute pas cette recherche *ex nihilo*, devant une *tabula rasa*. J'inscris cette étude

herméneutique dans son contexte universitaire et je reconnais que le chercheur que je suis porte ses préjugés, ses expériences, ses attentes, en tant que jeune femme, future psychologue et *filles de la nourrice*. « L'herméneutique commence lorsque, non contents d'appartenir à la tradition transmise, nous interrompons la relation d'appartenance pour la signifier » (Ricœur, 1986, p. 58). Ce temps d'arrêt imposé par le fait de dire son appartenance est donc important et permet de la signifier pour placer, momentanément, entre parenthèses mon vécu de *filles de la nourrice*, pour me situer dans l'édifice existentiel afin d'entrer en dialogue avec l'œuvre elle-même. Ma situation particulière de chercheuse en psychologie qui teinte ma posture de lectrice et d'herméneute et sa reconnaissance, permet précisément d'approcher l'œuvre comme une histoire susceptible de nous apprendre quelque chose. J'admets en même temps que je ne suis pas isolée de l'œuvre, et cela, c'est reconnaître la « finitude du connaître » (Ricœur, 1986, p. 45). Le savoir absolu, neutre, isolé de variables parasites n'est qu'une illusion : tout mode de connaissance porte la marque du curieux.

#### 2.3.2.2 La description : second temps du cercle herméneutique

La compréhension d'une œuvre passe par la description de ses signes, de sa structure, de sa dynamique. Le langage utilisé, le jeu des mots, les sons, les images. La description de *Salina les trois exils*, je l'ai réalisée précédemment en vous présentant le résumé de l'œuvre. J'ai raconté l'histoire de Salina et celle de Malaka, j'ai raconté les épreuves, les injustices, les surprises. J'ai décrit les relations entre les personnages, les blessures, les sacrifices. Ce qui revient à dire, d'après la perspective herméneutique, que c'est l'horizon du monde de l'œuvre et plus précisément, de l'être-au-monde de Salina, qui est au cœur de l'étude et que l'on interroge. J'ai aussi précisé pourquoi cette œuvre a été choisie, qu'est-ce qui, en elle, m'a saisie. C'est à partir de ce deuxième temps que des questions émergent, sur le maternel, sur la place que nous avons dans la communauté qui nous accueille, sur la transmission, la responsabilité, le renoncement, la vengeance, etc.

#### 2.3.2.3 L'explicitation : ouvrir un nouvel horizon

À partir de la description de l'œuvre et des questions qui ont émergé, l'explicitation et l'interprétation à proprement parler commencent. Il s'agit d'aller au-delà de la description, de proposer une lecture à un degré plus fin, c'est-à-dire de poursuivre les questions, de proposer des liens plus élaborés. À travers l'explicitation, je « ne transforme pas la compréhension en autre chose, mais la fait devenir elle-même » (Ricœur, 1986, p. 46). Je présente le monde du texte, la

vérité qui émerge de ma lecture. Cette vérité est située, elle est à prendre dans son contexte, « la vérité est rencontre du sens, ce que la « chose même » *est* pour celui qui en fait l'expérience » (Marchildon, 1997, p. 149).

La « chose même » est une autre façon de désigner le souhait de dévoiler l'existence grâce à l'herméneutique, de montrer ce qui *est*. J'éclaire une signification qui a émergé de la rencontre avec l'œuvre (Hentsch, 2002 ; Ricœur, 1969, 1986). Le travail d'explicitation a ainsi pour fondement le respect et l'accueil de l'altérité, de l'étranger et permet d'inclure cette altérité comme un nouvel horizon. « Une évidence qui s'explique, une explicitation qui déploie une évidence » (Ricœur, 1986, p. 72) : l'herméneutique permet d'accéder à un sens que l'on retrouve dans l'œuvre, qui naît de ma rencontre avec celle-ci. L'explicitation correspond au choc en retour de la confrontation entre l'œuvre et la théorie et rend saillant ce qui, dans l'œuvre, *se donne à penser* (Ricœur, 1986). Les chapitres 3 et 4 constituent ainsi le temps de l'explicitation. Avec le soutien d'auteurs de référence, Simone de Beauvoir et Bernd Jager, nous y présenterons ce qui jaillit de l'œuvre.

#### 2.3.2.4 L'appropriation : une fin au dialogue ?

Le temps qui clôt le cercle herméneutique (pour mieux le recommencer) est l'appropriation. La compréhension est la « capacité de reprendre en soi-même le travail de structuration du texte » (1986, p. 33). Ainsi, la réflexion sur l'appartenance, la description et l'explicitation ne permettent de comprendre l'œuvre que si je questionne le monde du texte. Lors de l'appropriation, il s'agira donc de « *répondre* plutôt à la chose du texte, [...] aux propositions de sens déployées par le texte » (1986, p. 54). L'appropriation vise à éclairer davantage le monde du texte, à faire se rejoindre le proche et le lointain, le familier et l'étranger (Ricœur, 1986), ou encore à présenter « la proposition d'existence répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde » (1986, p. 117). Le chapitre 5 constitue le temps de l'appropriation où le monde du texte est questionné et grâce auquel la réflexion se poursuit et s'approfondit. Les travaux de Paul Evdokimov ont ici été déterminants pour nous structurer et enrichir ce temps du cercle herméneutique.

Ce « dernier » temps du cercle herméneutique révèle une donnée qu'il est nécessaire de reconnaître pour que la compréhension soit possible : la vie est « originairement signifiante » (Ricœur, 1969,

p. 9). En effet, toute compréhension se réalise à partir de cette première constatation que la vie, les œuvres, l'expression ont un sens (1969). Ricœur s'est toujours opposé à l' « anti-herméneutique » qui justement ne reconnaît pas l'évidence même du sens (Grondin, 2008). Toute la démarche herméneutique s'éclaire ici comme une étape entre la réflexion abstraite et la réflexion concrète, autrement dit, entre le concept et le sensible (Ricœur, 1969). Dans notre étude, cela se traduira par le fait de montrer comment le maternel s'incarne dans *Salina*, montrer les formes qu'il peut prendre sans s'emprisonner dans une pensée abstraite.

L'étude d'œuvres littéraires en psychologie se présente donc bien comme légitime. Nous avons pu voir avec Hentsch (2002) que les récits et les mythes sont une façon d'approcher l'humain, qu'ils contiennent de multiples vérités, qu'ils sont dignes d'être écoutés et transmis. Pour l'étude de ce roman, je me rapporte à l'herméneutique comme une façon singulière d'approcher l'humain et de caractériser notre relation à l'altérité (Jager, 2002 ; Ricœur, 1986). L'herméneutique ne s'inscrit pas dans une quête de domination du réel, mais dans un élan curieux vers ce qui est autre. L'herméneutique est bien un mode d'investigation dont le rythme du cercle herméneutique guide l'étude d'une œuvre littéraire. Ce rythme est garant de l'ouverture d'un nouvel horizon de possibles et de l'exploration d'une facette de l'existence humaine qui s'exprime dans l'œuvre :

Ce qu'est réellement l'herméneutique : une invitation à accepter la quête du sens comme une tâche inhérente au fait de donner naissance, une réponse pratique et viable au défi de l'acceptation du mystérieux. (De Visscher, 2016, p. 159).

Dans la problématique, nous avons pu constater la fragmentation moderne du rapport des femmes au maternel, ainsi qu'une désorientation identitaire. Ces questions s'observent à l'échelle d'une société, mais elles sont aussi très présentes à une échelle plus intime, plus affective. La rencontre avec *Salina* a fait jaillir à nouveau ces questionnements existentiels, le mystère de cette quête depuis laquelle il est parfois possible de se considérer comme adulte, comme femme, à la fois semblable et différente de l'homme.

Avec Hentsch et Ricœur, le récit de la vie de Salina se présente d'autant plus riche que des étapes importantes de sa vie semblent se dégager une structure. L'existence tragique de Salina constitue en soi le monde du texte, un monde singulièrement marqué par les épreuves et les sacrifices, où les exils rythment les différents âges de sa vie. Malgré ces violences, Salina parvient à accueillir un

dernier enfant, un dernier fils et à l'élever. Comment ce parcours nous permet-il de dévoiler ce qu'est le maternel ? Nous revenons ainsi à notre question de recherche, que nous pouvons compléter ainsi : *Comment le récit de l'existence tragique de Salina, depuis l'errance de ses exils jusqu'à son dernier accueil au sein d'une communauté, permet-il de considérer le mode d'être-au-monde du maternel et ses significations existentielles au-delà de la désorientation identitaire et de la fragmentation contemporaines du maternel ?*

Nous répondrons à cette question en trois temps dont chacun constitue un chapitre de cet essai doctoral. Dans un premier temps, nous aborderons le passage de Salina de l'adolescence à la vie adulte, non sans violence. Ici, la pensée existentialiste de Simone de Beauvoir nous permettra d'explorer la manière dont Salina est dépossédée de son corps et aliénée à une maternité non désirée. Un premier fragment du maternel se dessinera alors à travers l'immanence et l'aliénation, la soumission et la révolte. Dans un second temps, nous nous interrogerons sur le don que fait Alikà à Salina : un acte unique qui lie à jamais deux femmes, deux mères. C'est Bernd Jager qui nous aidera à explorer les significations de ce geste. Un second fragment apparaît ici avec la découverte d'un premier couple, un fragment marqué par l'habitation et l'épreuve du sacrifice. En dernier lieu, nous tenterons de réconcilier ces deux fragments du maternel à partir de la perspective de Paul Evdokimov. Nous chercherons comment les contextualiser tout en tentant de dépasser le clivage actuel. Cette synthèse des deux chapitres précédents précisera enfin la dimension existentielle du maternel.

## CHAPITRE III

### EXPLORATION DU MATERNEL À TRAVERS LA PENSÉE EXISTENTIALISTE DE SIMONE DE BEAUVOIR : IMMANENCE ET ALIÉNATION

Salina se sent prisonnière, empesée. [...] Elle déteste cette viscosité nouvelle au creux des jambes parce qu'elle a compris que d'elle ne viendraient que des pleurs. [...] “De quelle blessure saignons-nous, Mamambala ?” (Gaudé, 2018, p. 64).

#### 3.1 Introduction

#### 3.2 Salina en miroir à Simone de Beauvoir : un même reflet ?

##### 3.2.1 Un écho littéraire de la lutte qui anima la libération de la femme

L'histoire de Salina débute quand elle arrive au village des Djimba, déposée par un cavalier inconnu et silencieux. Personne ne sait d'où elle vient, qui sont ses parents, dans quelle langue elle a été chérie ou haïe. Par peur de déchaîner les dieux, le chef du village, Sissoko Djimba, décide du sort de l'enfant : elle doit rester sur le sable, à la merci du soleil et des hyènes. Un membre du village s'est opposé à la décision du chef et se dirige vers l'enfant pour lui tendre son sein. Mamambala accueille l'enfant, la nourrit et la nomme en souvenir du sel de ses larmes. Salina vit ainsi une enfance heureuse et innocente aux côtés de Mamambala, loin de se rappeler ces premiers instants à l'entrée du village, loin de sentir qu'elle sera à jamais une étrangère là où elle a grandi. Elle partage ses jeux et ses rêves d'enfance avec Kano, le fils cadet de Sissoko. Elle rêve d'une vie entière, remplie de bonheur, avec le jeune prince. Il en sera tout autre et tout bascule lorsqu'un jour, comme toutes les jeunes filles, Salina est rattrapée par la réalité de son corps. Alors qu'elle sent quelque chose couler le long de ses jambes et que tout va changer, elle demande : « de quelle blessure saignons-nous, Mamambala ? » (Gaudé, 2018, p. 64). Comment Salina entre-t-elle dans l'âge adulte ? Qu'est-ce que cette étape de sa vie nous dit de l'appréhension du corps chez les autres jeunes filles et du rapport de la femme à son corps ?

Saro, le fils aîné de Sissoko, exige et obtient Salina en mariage lorsqu'elle a ses premières menstruations. Salina est arrachée à son enfance et c'est ainsi qu'elle entre dans l'âge adulte :

mariée de force, soumise à la loi du peuple, à la loi du corps. L'initiation à sa vie de femme est synonyme de souffrance et de haine. Elle devient femme et mère dans la violence et le sang, de là grandira le grondement de la révolte. Cette période de la vie de Salina annonce un premier rapport à soi et au monde chez la femme, à travers le corps et l'aliénation. Salina subit les changements de son corps. Comment ne pas y voir ici une illustration de la condition de la femme au XXe siècle dénoncée par Simone de Beauvoir. Dans son célèbre livre *Le Deuxième sexe* paru en 1949, œuvre traduite dans 121 langues et vendue à des millions d'exemplaires, elle dénonce la condition de la femme comme une situation de soumission, de souffrance et d'aliénation. La philosophe ébranle la place de la femme pour proposer un autre horizon, celui de la femme libre et indépendante. Simone de Beauvoir reste une référence essentielle pour la pensée existentielle et féministe d'hier et d'aujourd'hui.

Par un jeu de miroir, nous verrons comment l'œuvre de de Beauvoir met des mots sur l'expérience de Salina. Elle met en mots l'insoutenable aliénation de l'adolescence, elle explicite et verbalise la violence de cette étape de vie. De Beauvoir, nous semble-t-il, peut nous aider à médiatiser l'expérience corporelle traumatisante de Salina.

Nous reviendrons alors ici sur la vie de Simone de Beauvoir pour mieux aborder sa pensée et son œuvre. Nous verrons comment la vie de Salina et l'œuvre de de Beauvoir se font écho et comment dans chacune d'elle le corps prend une place essentielle dans l'identité féminine. En effet, dès les premières menstruations, le corps interpelle la jeune femme, lui annonce une situation précaire. De la même façon, nous verrons la manière dont ce corps est possédé, dominé par l'homme à travers le mariage et l'acte sexuel. Nous aborderons également la façon dont de Beauvoir décrit le maternel comme une source d'aliénation, une ultime forme de soumission à l'espèce qui enferme la femme dans l'immanence. Finalement, nous reviendrons sur la libération évoquée par de Beauvoir et la façon dont elle se réalise pour Salina.

### 3.2.2 La vie et l'œuvre de Simone de Beauvoir

Née en 1908 à Paris dans une famille bourgeoise, Simone de Beauvoir est élevée dans la tradition catholique (Bouchardeau, 2007). Elle suit notamment le Cours Desir du primaire au baccalauréat, il s'agit d'un établissement catholique privé. Elle hérite d'une vision binaire du bien et du mal,

même après avoir perdu la foi à 15 ans. C'est aussi autour de ses 15 ans qu'elle décide de devenir une écrivaine. Après sa première année à l'Université de Paris, en 1926, elle obtient un certificat de mathématiques générales, un certificat de littérature et un certificat de latin. Simone de Beauvoir poursuit ses études supérieures à la Sorbonne avec un certificat en philosophie, un autre en éthique et un certificat de psychologie pour enfin obtenir une licence de lettres mention philosophie en 1928. Elle passe ensuite le concours d'agrégation de philosophie en 1929 et arrive deuxième derrière Jean-Paul Sartre. C'est en effet au cours de ses études supérieures que Simone de Beauvoir rencontre le jeune Jean-Paul Sartre, futur grand philosophe et écrivain français, et que se noue leur relation si particulière. Ce dernier ira jusqu'à la demander en mariage afin d'assurer sa présence à Paris. Elle refusa catégoriquement, craignant pour l'indépendance de leur relation.

En 1929, Simone de Beauvoir perd sa meilleure amie d'enfance, Élisabeth Lacoïn. Les deux jeunes filles étaient inséparables. Elles souhaitaient s'éloigner de la vie bourgeoise de leurs parents, envisager le mariage et la vie sous un angle romantique, un acte de liberté. Malheureusement, les parents d'Élisabeth ont refusé ses projets d'aventures, si bien que la jeune femme déprime, tombe malade et meurt à 21 ans. Simone de Beauvoir en gardera alors une profonde colère à l'égard des standards de la bourgeoisie, qui selon elle, condamnèrent son amie à un bien triste sort. Après avoir reçu le concours d'agrégation de philosophie, Simone de Beauvoir commence alors par enseigner en 1929 dans un lycée parisien (Bouchardeau, 2007). Elle est ensuite nommée dans un lycée à Marseille, puis à Rouen et enfin à Paris jusqu'en 1943, date à laquelle elle est révoquée de l'Éducation nationale pour « excitation de mineure à la débauche ».

Simone de Beauvoir a écrit des romans, des recueils de nouvelles, une pièce de théâtre, des récits autobiographiques ainsi que des essais sur la pensée existentialiste notamment avec *Pyrrhus et Cinéas* en 1944 et *Pour une morale de l'ambiguïté* en 1947. Elle publie des essais qui traitent de sujets sociétaux comme *La vieillesse* en 1970. Elle publie aussi son premier roman, *L'Invitée*, en 1943 et obtient par la suite le prix Goncourt en 1954 pour son roman *Les Mandarins*. Revenons brièvement à son livre le plus célèbre, *Le Deuxième sexe*. C'est nourrie par sa haine de la bourgeoisie et par son amour des études que Simone de Beauvoir débute « un mouvement de conquête » (Badinter dans Public Sénat, 2021b). Ce livre, qui se veut encyclopédique, dénonce la situation de la femme et déconstruit l'idéal féminin. Elle cherche à démontrer que l'univers féminin n'est

qu'une histoire inventée par l'homme. Simone de Beauvoir souhaite simplement décrire « le fond commun sur lequel s'enlève toute existence féminine singulière » (de Beauvoir, 1964b, p. 9).

*Le Deuxième sexe* a charmé certains, a choqué d'autres par la franchise des mots. Parmi les thèmes chocs qui y sont évoqués, on compte l'intimité du corps féminin, l'avortement, l'évidence de l'inexistence de l'amour maternel. Au cœur de son livre, on retrouve l'enjeu du travail des femmes et leur libération grâce à l'autonomie financière, bien loin de la femme bourgeoise entretenue. Cette œuvre est singulière du fait que sa pensée y est incarnée par l'auteure elle-même. En effet, refusant le mariage toute sa vie, vivant une relation libre avec Jean-Paul Sartre, travaillant avec force et volonté, se battant pour la cause des femmes, Simone de Beauvoir incarne la libération qu'elle revendique pour la femme. Elle a notamment lutté, aux côtés de Gisèle Halimi, pour que la France reconnaisse les tortures infligées aux femmes lors de la guerre d'Algérie. Elle a aussi participé à la rédaction du *manifeste des 343* en avril 1971 pour appeler à la légalisation de l'avortement en France. En 1945, la revue *Les Temps modernes* est créée par Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir et leurs amis Raymond Aron, Michel Leiris, Maurice Merleau-Ponty, Albert Ollivier et Jean Paulhan. Ces écrivains et philosophes souhaitaient faire connaître l'existentialisme à travers la littérature contemporaine. Et cet engagement montre que nous ne pouvons parler de Simone de Beauvoir sans parler davantage d'existentialisme.

### 3.2.3 L'existentialisme : évolution d'un courant philosophique jusqu'à la pensée existentialiste de Simone de Beauvoir

L'existentialisme est un courant philosophique et littéraire qui émerge un peu partout en Europe au courant du XIXe siècle (May, 1958). Parmi les premiers à développer une philosophie existentielle on retrouve Kierkegaard, Schelling, Kafka, Dostoïevski, sans oublier Nietzsche. Ces auteurs ont dessiné les bases de l'existentialisme, qui ont ensuite été approfondies par les penseurs des générations suivantes en Allemagne, en Russie et en France. C'est le cas notamment de Jaspers et Marcel dans les années 1930. Dans les années 1950, en France, c'est au tour de Jankélévitch, Camus, Levinas, Merleau-Ponty, Sartre et de Beauvoir.

L'existentialisme se trouve être la manifestation d'un sentiment moderne de révolte et d'angoisse face au matérialisme et positivisme ambiants (May, 1958). Les scientifiques de l'époque se

questionnaient sur ce qui constitue l'être humain en termes de matière, de mécanismes, de dynamique. La visée principale tendait vers la maîtrise des mécanismes naturels pour assurer le progrès technologique – y compris dans la maîtrise du corps et du comportement. L'être humain était alors conçu comme un ensemble de mécanismes complexes qu'il restait à découvrir, préciser, résoudre. L'expérience vécue était alors décortiquée, au point d'en perdre son essence, c'est-à-dire, au point de déshumaniser l'expérience même (May, 1958). Saisis par ces constats, les existentialistes cherchent à redécouvrir la personne vivante au milieu d'une société de plus en plus désincarnée. Ainsi, l'essence de l'existentialisme, sans abus de langage, est d'atteindre et de comprendre l'être humain en tant qu'*existant*, en particulier à travers l'art, la littérature, la philosophie et en général, dans l'espace même – concret, vivant et antéprédicatif – où son humanité se déploie comme telle, se rend problématique et se rencontre elle-même comme une question dont il s'agit plus de faire l'expérience que de la résoudre. L'être humain est ainsi placé, par la pensée existentielle, bien au-delà du dilemme entre le matérialisme et l'idéalisme, l'objectif et le subjectif. Le terme existence vient en effet de la racine latine *ex-sistere*, qui signifie émerger. L'ambition de l'existentialisme étant de dépeindre l'être humain dans sa capacité fondamentale à être, à devenir toujours dans un monde, un déjà-là avec lequel il forme une unité de sens indissociable (May, 1958).

La perspective existentialiste développée par Simone de Beauvoir et Jean-Paul comprend des singularités qui la rendent distincte de la pensée existentielle au sens large (May, 1958). Tout d'abord, arrêtons-nous sur deux termes essentiels : la transcendance et l'immanence dont la distinction joue un rôle fondamental dans la compréhension et la dynamique de l'existence humaine. Pour les deux philosophes, l'être humain est jeté dans le monde, sans histoire ni essence. Il jaillit dans l'immanence, c'est-à-dire, dans le particulier et le monde commun. C'est par ses actions que le sujet est présent au monde : « l'existence précède l'essence » (Sartre, 1996). En effet, l'individu se définit d'acte en acte et non par un antécédent ou par une substance préalable. L'ambition de l'individu doit être celle de se poser comme le Sujet unique et absolu, ce mouvement est celui de la transcendance (de Beauvoir, 1964a). À nouveau, c'est par ses actes que l'individu doit se transcender et chercher à dépasser sa situation, c'est-à-dire sortir de l'immanence. La transcendance est un processus sans fin qui vise à atteindre l'universel. De cette façon, le sujet tend à surpasser toute altérité ; actif, il devient maître de son destin et de son environnement. Il est

courant de dire, pour cette philosophie existentialiste, que l'individu est condamné à être libre et fondamentalement responsable de son existence.

Dans *le Deuxième sexe* (1964a, 1964b), de Beauvoir dénonce la situation de la femme qu'on prive de sa transcendance en la définissant toujours comme l'autre et non comme sujet. Selon elle, la liberté fondamentale de tout être humain est celle de pouvoir s'affirmer comme sujet dont l'existence est caractérisée par le désir de se dépasser. Ainsi, pour la femme en général, et Salina en particulier, se pose toujours un conflit entre sa liberté de sujet à tendre vers l'universel et sa situation qui la relègue à l'immanence. Salina ne peut donc s'accomplir en tant que femme qu'au prix de sa condition plus large et fondamentale d'être humain. L'humanité serait définie à partir de caractéristiques mâles / masculines. De cette manière, la femme est nécessairement dans l'impasse, posée comme « non-soi », relative à l'homme ou à l'humanité (de Beauvoir, 1964a, 1964b). Salina n'est pas approchée comme un être en soi, mais comme en négatif de l'homme. Ainsi, l'homme est le Sujet voire l'Absolu auquel on se compare, la femme est l'Autre. « Mystère pour l'homme, la femme est regardée comme mystère en soi » (de Beauvoir, 1964a, p. 387) : étant l'autre, Salina ne peut que représenter l'étranger, l'inconnu, l'inessentiel et ensuite porter tout ce que l'homme projette sur elle, ici, les désirs du prince Saro.

D'après Simone de Beauvoir, la femme a toujours été dominée par l'homme, il a toujours maintenu son état de dépendance et l'a empêchée de s'affirmer comme Sujet au point qu'elle ne cherche plus authentiquement à se définir comme tel (de Beauvoir, 1964a et 1964b). La situation de la femme est en lien avec son être biologique, elle est définie par la réalité du corps et ses contraintes. De cette façon, elle est nécessaire à l'homme parce qu'elle répète la Vie et c'est ce qui a encouragé l'homme à

créer un domaine féminin – règne de la vie, de l'immanence – que pour y enfermer la femme. [...] C'est l'activité mâle qui créant des valeurs a constitué l'existence elle-même comme valeur. (De Beauvoir, 1964a, p. 112-113).

Comment se traduit une existence réduite à ce qui est Autre ? Quel espoir reste-t-il à la femme pour s'affirmer, pour grandir comme sujet ? « On ne naît pas femme, on le devient » (de Beauvoir, 1964b, p. 13), alors comment le devient-on ? Quelles étapes de la vie nous définissent comme femme : la puberté, le mariage, l'initiation sexuelle, la grossesse ?

Toutes ces grandes étapes de la vie d'une femme ressortent abondamment dans *Salina les trois exils*. La vie de Salina donne une nouvelle dimension aux propos de Simone de Beauvoir et inversement, l'œuvre de Simone de Beauvoir met des mots sur l'expérience de Salina. Nous allons ainsi poursuivre ce va-et-vient entre de Beauvoir et Salina. Un premier fragment du maternel se dessinera où la femme est dans un rapport d'emprise, restreinte à l'immanence et condamnée à l'aliénation. Nous débuterons par un constat : la situation de Salina est délimitée par son corps. Son corps impose en effet une rupture dans son existence de jeune femme, entraînée par l'arrivée des premières menstruations. L'initiation sexuelle est aussi une étape qui témoigne de l'emprise du corps et expose la domination de l'homme. Nous verrons que la première maternité de Salina est un élément fort de sa situation d'assujettissement, comme le souligne de Beauvoir, le maternel signe la soumission de la femme à l'espèce. Pour autant, cette aptitude de la femme à donner la vie peut parfois lui servir comme instrument de sa libération. Après avoir fait un retour sur l'ensemble de ces grandes étapes de la vie de Salina, nous reviendrons sur l'idéal véhiculé par la pensée existentialiste et la place qu'elle laisse au maternel.

### 3.3 Les menstruations et l'initiation sexuelle : quand le corps devient chair et révèle son emprise sur la femme

#### 3.3.1 Lorsque le corps devient étranger

L'enfant abandonnée grandit donc dans l'innocence et le rêve d'une vie heureuse. Salina joue et vit les plaisirs naïfs de l'enfance jusqu'au jour où tout bascule. Le jour où Salina a ses premières menstruations, elle sent que sa vie lui échappe. Même si elle ne comprend pas ce qui coule d'entre ses jambes, elle sent que des malheurs en résulteront. Et elle n'a pas tort. Du sang qui s'écoule se décide un mariage, son mariage. Du sang qui s'écoule, sa liberté lui échappe. Est-ce cela devenir femme ? Que le corps nous enlève notre enfance et qu'il devienne étranger ? Que l'on appartienne désormais à un autre, qu'on réponde à d'autres lois que celles de notre volonté ? Simone de Beauvoir va nous permettre de comprendre comment, pour Salina, les menstruations représentent le début d'une vie de soumission et cette soumission passe tout d'abord par le corps.

Lorsque se manifeste pour la première fois la capacité d'engendrer pour la jeune fille, une rupture se produit dans son existence (de Beauvoir, 1964a, 1964b). Salina est happée hors du monde de l'enfance et marquée soudainement par l'impureté, par le sang. Le corps « se fait chair » (de

Beauvoir, 1964b, p. 56). C'est comme s'il se réveillait et devenait étranger à la jeune fille elle-même. Elle est inquiète et observe avec horreur les transformations de ce corps qui lui échappe. Prise d'une gêne nouvelle, elle connaît maintenant la pudeur et la honte de ce qu'elle est ; elle craint de n'être que chair et de montrer sa chair (de Beauvoir, 1964b). Lorsqu'elle était enfant, son corps était une extension d'elle-même, lui permettant de jouer, d'escalader, de courir. Puis un jour, elle est prise par cette chair qui se révèle plus bruyante : « elle se sent en danger dans sa chair aliénée » (de Beauvoir, 1964b, p. 73). Cette chair semble avoir sa propre temporalité et Salina ne peut désormais que s'y résoudre.

Pour Simone de Beauvoir, le sang menstruel symbolise la féminité et l'être de la femme dont la force s'écoule chaque mois. Et lors de la première fois, pour Salina, la surprise est saisissante, angoissante. Ce sang est pour elle la fin d'une vie, elle croit être blessée, elle croit perdre quelque chose de précieux. Et elle n'a pas tort.

Les règles inspirent à l'adolescente de l'horreur parce qu'elles la précipitent dans une catégorie inférieure et mutilée. Ce sentiment de déchéance pèsera lourdement sur elle. Elle garderait l'orgueil de son corps saignant si elle ne perdait pas sa fierté d'être humain. [...] Sa féminité signifie à ses yeux maladie, souffrance, mort et elle se fascine sur ce destin. (De Beauvoir, 1964b, p. 68).

Les premières menstruations, les changements du corps, puis la répétition, chaque mois, de cette scène de fertilité amènent Simone de Beauvoir à faire le constat que la femme est prise par son corps, qu'elle y est soumise, bien plus : « l'espèce a pris possession d'elle » (de Beauvoir, 1964a, p. 62). Désormais, la femme observe une histoire se réaliser en elle mais cette histoire ne lui est pas personnellement adressée. Chaque mois, elle esquisse le processus de gestation, inlassablement, jusqu'à la ménopause (de Beauvoir, 1964b). Et c'est lorsqu'elle a ses menstruations qu'elle ressent et subit le plus lourdement son corps, « comme une chose opaque aliénée » (de Beauvoir, 1964a, p. 66). « La femme, comme l'homme, *est* son corps : mais son corps est autre chose qu'elle » (de Beauvoir, 1964b, p. 66). La différence entre l'homme et la femme est là, plus prégnante pour la femme qui est forcée de constater que son corps est autre qu'elle-même, qu'il a une temporalité singulière. Salina a un corps qui, paradoxalement, la dépossède d'elle-même. Elle ne peut que se saisir de lui comme un fardeau, un boulet qui l'enferme dans sa condition ; son corps est une partie d'elle qui façonne son tout, miné par l'espèce (de Beauvoir, 1964a, 1964b).

Avec un corps qui lui est étranger, la femme a une prise sur le monde réduite par rapport à l'homme. Dans la philosophie existentialiste, le corps n'est pas abordé comme une *chose*, il est une situation. Le corps est notre prise sur le monde et nous permet de débiter puis d'atteindre nos projets (de Beauvoir, 1964a). De plus, l'espèce humaine est une *antiphysis*, c'est-à-dire qu'elle dépasse la nature, sa condition d'être biologique. Autrement dit, la nature de l'être humain est rejouée dans chacune de ses actions, dans chacun de ses projets pour ainsi être transcendée (de Beauvoir, 1964a, 1964b). L'espèce humaine se réalise lorsqu'elle est autre que sa nature. Ainsi, lorsque de Beauvoir affirme que la femme est soumise par son corps, un corps étranger et aliéné, elle démontre aussi que la femme a une prise sur le monde réduite, qu'elle ne peut se réaliser aussi facilement que l'homme dans l'*antiphysis*. Salina est prisonnière de son corps, prisonnier lui-même de la nature et de l'espèce. De fait, avec les menstruations débute son aliénation. Le cycle menstruel ancre ainsi la condition de la femme dans la soumission à son corps et cette répétition façonne l'identité de chaque femme (de Beauvoir, 1964a, 1964b ; Ferraro et Nunziante-Cesaro, 1990).

### 3.3.2 L'initiation sexuelle et le mariage : la femme révélée objet

Comme Simone de Beauvoir le dit, la femme vit une rupture entre l'enfance et l'âge adulte au moment de ses premières menstruations. Et Mamambala prive sa fille d'un tel avertissement, car « il n'y a qu'une chose que Mamambala n'a pas dite, c'est que grandir était un exil » (Gaudé, 2018, p. 60). L'enfance est alors comprise comme un état duquel nous sommes chassés et exilés. Pour la femme, cet exil est marqué par le corps. Le corps de Salina devient chair et dévoile une autre temporalité, celle d'un corps de femme. Le sang menstruel est accueilli avec horreur et honte, mais il est aussi le signe de la fécondité. La jeune fille est alors maintenant regardée à travers sa capacité à donner la vie. Alors que Salina est exilée de l'enfance, elle est considérée comme étant en âge d'être mariée et sans hésitation, avec plaisir et empressement, Saro exige de posséder Salina en la mariant. Salina est pour lui une extension du royaume de ses parents, il est en droit de la posséder. Il était là, à la rivière, lorsque Salina a senti cette étrange viscosité entre ses jambes. Il a vu sa peur et son incompréhension. Il a su qu'elle ne pouvait plus lui échapper et il a ri.

Dans les jours qui suivirent les premières gouttes de sang, Salina est isolée, chez elle, au creux de la hutte de Mamambala. À toutes les inquiétudes de Salina, Mamambala ne répond rien, elle sait que les mots ne suffiraient pas et que tout est déjà décidé. Ni elle ni Salina ne peut changer ce qui

va se produire : Salina est désormais destinée à un homme. Lorsque Salina peut à nouveau sortir de la hutte et qu'elle apprend l'imminence de son mariage, elle tente de changer les choses, elle espère encore une vie heureuse avec Kano. Seulement, la reine du village ne lui souhaite pas ce bonheur et l'oblige à marier son fils aîné. Alors il en est ainsi, Salina est conduite à Saro, vient alors le moment où le jeune marié tire sa nouvelle épouse par le bras. Mais les festivités sont interrompues par une intrusion ennemie : les guerriers du village doivent partir sur le front. Salina espère être mariée et veuve la même journée, elle prie les dieux pour que Saro ne revienne pas du combat. Ses prières ne sont pas exaucées : Saro revient, plus triomphant que jamais, le sang du vaincu sur le torse. Il s'élançait vers Salina, elle sent l'appétit dans son regard et il la saisit par le bras.

À la brutalité du combat suit la brutalité du viol. N'oublions pas que le récit de la vie de Salina est raconté par Malaka sur la barque du village portuaire. Il est raconté par le fils donné qui a accompagné sa mère au-delà des terres connues. Il raconte tout, comme sa mère elle-même le lui a raconté. Il raconte avec transparence tous ces moments de malheur et de déchirement qui ont fait de Salina la mère qui l'a élevé. Porté par la mission du récit, Malaka décrit l'expérience de Salina, écrasée par le corps de Saro, étouffée par le plaisir de cet homme qui tente de la briser. À ce moment du récit, Malaka relie deux moments déterminants dans la vie de Salina : sa défloration et le suicide de sa mère. Alors que Salina est prise par Saro, Mamambala s'enfonce dans la rivière parce qu'elle n'avait plus de raison d'être lorsque Salina lui a été enlevée. En liant le viol de Salina et le suicide de Mamambala, le récit révèle avec gravité quelque chose d'irrévocable dans la chair :

La respiration de Saro prend toute la place. Il râle presque, envahit tout de sa présence, tandis que Mamambala demande à son souffle de s'arrêter. Elle est sous les eaux, à jamais esprit de torrent. Et lorsqu'enfin Saro jouit, lorsqu'il reprend son souffle et s'essuie du sang qui lui souille le torse, plus rien ne peut plus être comme avant. Désormais Salina le sait : son nom est celui d'une douleur. (Gaudé, 2018, p. 78)

À cet instant, Salina perd une partie d'elle-même, elle perd son innocence enfantine, elle perd aussi sa mère adoptive. Le traumatisme de l'entrée dans une vie de femme est d'autant plus traumatique pour Salina qu'elle n'est pas accompagnée.

Le mariage a été pendant longtemps désigné comme la finalité de la femme, la seule façon pour elle de s'accomplir, du moins, c'était pour elle le début d'une nouvelle vie, la seule qu'elle pouvait

réellement mener (de Beauvoir, 1964a, 1964b). Si Simone de Beauvoir a refusé le mariage toute sa vie, c'est qu'elle le voyait comme une énième forme de soumission pour la femme et qu'il ne lui apporterait aucun bonheur. Elle refusait de devenir la femme aigrie et malheureuse qu'était sa mère. Dans *le Deuxième sexe*, elle écrit que la jeune fille, par le mariage, est ainsi « vouée à la docilité et à la résignation, elle ne peut qu'accepter dans la société une place toute faite » (de Beauvoir, 1964b, p. 84). Devenir femme, c'est alors abdiquer, se résoudre à se soumettre à la volonté des autres, et ultimement, « être féminine c'est se montrer impotente, futile, passive, docile. Toute affirmation d'elle-même diminue sa féminité » (de Beauvoir, 1964b, p. 88). Salina se trouve dans l'impasse entre être une femme, reconnue comme telle et être libre, autonome et épanouie. Alors qu'elle est *donnée* en mariage, comme un objet d'échange, un être passif, Salina est à nouveau diminuée, voire annihilée (de Beauvoir, 1964b).

Une dimension s'éclaire sur la sexualisation du corps avec les signes de la puberté. Avec les changements du corps, il n'est pas seulement question de reproduction, la jeune femme n'est pas seulement regardée par l'intermédiaire de son potentiel reproducteur. Un pouvoir d'attraction est projeté par l'homme, il considère la femme comme pouvant lui apporter du plaisir. Saro ne perçoit Salina qu'à travers son propre désir et sa volonté de la posséder. On ne peut alors dissocier le fait de posséder l'autre et le fait d'en jouir : « on jouit d'une possession » comme on dit. En devenant un être sexualisé, Salina continue à rester objet et non sujet. Mamambala a été dépossédée de sa fille et s'en trouve amputée, incapable d'y survivre, elle s'enlève la vie. Saro devient le nouveau propriétaire de Salina et sa première exigence est de jouir de cette acquisition.

Pour Simone de Beauvoir, l'épouse est soumise à des devoirs maritaux parmi lesquels on retrouve l'acte sexuel. En devenant épouse, la femme devient donc nécessairement amante (de Beauvoir, 1964b). Une deuxième rupture a lieu pour Salina lorsque son jeune corps est défloré : c'est par un acte brutal que la fille est condamnée à devenir femme.

Cette défloration n'est pas l'aboutissement harmonieux d'une évolution continue, c'est une rupture abrupte avec le passé, le commencement d'un nouveau cycle. [...] Le coït ne saurait se produire sans le consentement mâle et c'est la satisfaction du mâle qui en est le terme naturel. [...] L'homme inflige une souillure à la femme. (De Beauvoir, 1964b, p. 132-133).

D'une manière générale, tout « passage » est angoissant à cause de son caractère définitif, irréversible : devenir femme, c'est rompre avec le passé, sans recours ; mais

ce passage-ci est plus dramatique qu'aucun autre ; il ne crée pas seulement un hiatus entre hier et demain ; il arrache la jeune fille au monde imaginaire dans lequel se déroulait une importante part de son existence et la jette dans le monde réel. (De Beauvoir, 1964b, p. 140).

Dans l'acte sexuel, l'intégrité de Salina est atteinte, elle est approchée comme un réceptacle inerte (de Beauvoir, 1964b). Dans l'acte sexuel, l'organe de l'homme apparaît comme un outil, il n'engage qu'une partie extérieure de son corps. L'organe de la femme est juste considéré comme un contenant à remplir pourtant, dans cet acte, elle est « atteinte jusque dans l'intérieur d'elle-même » (de Beauvoir, 1964b, p. 146). Dans toute l'intégrité de son être, de son corps, elle se sent aliénée, cette blessure narcissique laissera une trace profonde (Deutsch, 1994). Nous retrouvons là la brutalité de l'acte de Saro, et la souffrance vécue par Salina. La jeune fille ne cherche pas à se débattre, elle sait que des coups suivront et qu'elle doit se résoudre à la violence. Salina sent dans son corps et au plus profond d'elle la souillure que Saro lui inflige. S'installe alors une profonde dissociation entre sexualité et plaisir.

Dans la pensée de Simone de Beauvoir, l'acte sexuel illustre d'une façon crue la manière dont l'homme domine et possède la femme. Dans l'acte sexuel, Saro est motivé par la conquête, la possession ; il saisit Salina, il la prend, il ne pénètre pas seulement son corps mais son être (de Beauvoir, 1964b). Dans le mariage, Salina est donnée à Saro comme un bien, il exige alors qu'elle ne soit que chair. Le corps de Salina n'est pas approché comme un corps vécu ou habité mais comme un corps qui appartient au monde des choses. Ce corps est simplement corps, ouvert à la possibilité d'être possédé par quiconque le désire (de Beauvoir, 1964b).

Le symbole le plus évident et le plus détestable de la possession physique, c'est la pénétration par le sexe du mâle. Ce corps qu'elle confond avec elle-même, la jeune fille hait qu'on puisse le perforer comme on perce du cuir, le déchirer comme on déchire une étoffe. Ce n'est pas la peur du membre viril qui engendre l'horreur de l'homme, mais elle en est la confirmation et le symbole, l'idée de pénétration prend son sens obscène et humiliant à l'intérieur d'une forme plus générale, dont elle est en retour un élément essentiel. (De Beauvoir, 1964b, p. 74).

Son infériorité n'était d'abord saisie que comme une privation : l'absence du pénis s'est convertie en souillure et en faute. C'est blessée, honteuse, inquiète, coupable, qu'elle s'achemine vers l'avenir. (De Beauvoir, 1964b, p. 79).

Pour de Beauvoir, l'acte sexuel confirme la relation homme-femme comme domination-soumission. Elle confirme aussi ce privilège que l'on accorde à l'homme d'être sujet, d'être maître

de son corps et de ses projets, d'être le sujet de son existence. La femme est confirmée comme objet absolu de désir par lequel le sujet se dépasse, comme une subjectivité que l'on nie, comme l'éternel et l'inessentiel Autre. S'il y a une chose dont la femme n'échappe jamais, c'est bien l'emprise de son corps et la menace toujours réelle de l'enfant à la suite de l'acte sexuel (de Beauvoir, 1964b). Et Salina sent qu'un être va grandir en elle, un être issu de la violence de Saro et de son impuissance, à elle.

### 3.4 Enfanter, aliénation ou outil de libération ?

#### 3.4.1 Devenir mère, une autre forme d'emprise

Si la femme est un être biologique, réduit à la physiologie impersonnelle de son corps et soumis à l'espèce, c'est alors par la procréation qu'elle s'accomplit intégralement (de Beauvoir, 1964b). Elle s'accomplit et accomplit surtout sa vocation « naturelle », ce pour quoi son organisme est créé : perpétuer l'espèce. Nous l'avons vu, cette soumission à l'espèce débute par la dépossession : le corps de la femme ne lui appartient plus, il suit une temporalité qui lui est propre et réduit sa prise sur le monde.

D'abord violée, la femelle est ensuite aliénée. Habitée par un autre qui se nourrit de sa substance la femelle pendant tout le temps de la gestation est à la fois soi-même et autre que soi-même. La femelle s'abdique au profit de l'espèce qui réclame cette abdication. (De Beauvoir, 1964b, p. 58).

À partir du regard existentialiste de Simone de Beauvoir, lorsque la femme porte l'enfant en elle ou contre son sein, elle perd toute individualité. À nouveau, elle n'est pas le reflet de sa subjectivité : la femme incarne la répétition de la Vie. Cette répétition est loin de la création car l'enfant, ce n'est pas elle qui le fait, c'est lui qui grandit en elle, qui prend place et rythme les mois de gestation : « la femme l'engendre dans la généralité de son corps, non dans la singularité de son existence » (de Beauvoir, 1964b, p. 308). L'enfant est là et grandit presque injustifié et injustifiable, comme une « prolifération gratuite », comme la simple réciprocité de la mort (de Beauvoir, 1964b). L'espèce indistincte qui possède la femme s'incarne maintenant dans un enfant, la domination est la même. La grossesse rejoue alors un conflit intérieur chez la femme entre la possibilité d'en être enrichie et l'éventualité d'en sortir déformée :

Le fœtus est une partie de son corps, et c'est un parasite qui l'exploite ; elle le possède et elle est possédée par lui ; il résume tout l'avenir et, en le portant, elle se sent vaste

comme le monde ; mais cette richesse même l'annihile, elle a l'impression de ne plus être rien. Une existence neuve va se manifester et justifier sa propre existence, elle en est fière ; mais elle se sent aussi jouet et forces obscures, elle est ballottée, violentée. [...] Au moment même où son corps se transcende il est saisi comme immanent : il se replie sur lui-même dans les nausées et les malaises ; il cesse d'exister pour lui seul et c'est alors qu'il devient plus volumineux qu'il n'a jamais été. [...] Elle est noyée de nouveau dans le courant de la vie, réintégrée au tout, chaînon dans la chaîne sans fin des générations, chair qui existe pour et par une autre chair. (De Beauvoir, 1964b, p. 307).

Nous ne savons rien de la grossesse de Salina, si ce n'est que « le premier enfant est le fruit du viol et il ne connaît que les cris » (Gaudé, 2018, p. 85). Des cris qui font échos à ceux de Salina lorsqu'elle était elle-même nouveau-née, dans les bras du cavalier silencieux et impassible. Le premier enfant qu'elle a mis au monde, Mumuyé, elle ne lui a jamais accordé un regard tendre ni un sourire. Il n'évoquait pour elle que la brutalité du père et sa soumission et elle le haïssait pour ça. Une fois l'enfant né, Salina est face à un étranger, comme si les mois qu'il a passés dans son ventre n'ont pas permis de faire de lui un être familier que l'on accueille avec amour (de Beauvoir, 1964b). Mais Salina est obligée de faire face à la servitude que l'enfant exige d'elle.

Elle refuse de regarder son premier fils. Elle lui refuse les bras chauds et les caresses tendres d'une mère aimante. Pendant neuf mois, c'est un parasite qui a grandi en elle, lui rappelant à chaque instant cette nuit où Saro l'a prise et l'a brisée. À son fils, elle prête son sein tout comme elle a prêté son corps, froidement, avec détachement et par obligation. Salina a nourri Mumuyé parce qu'on le lui demandait, afin de taire les pleurs continus de l'enfant et pour calmer la colère de Saro. Elle doit répondre aux besoins de son enfant : « il apparaît comme un tyran ; [les mères] regardent avec hostilité ce petit individu étranger qui menace leur chair, leur liberté, leur moi tout entier » (de Beauvoir, 1964b, p. 321).

Évoquant la condition de la femme et de la mère, Simone de Beauvoir ne prend pas de détour, elle affirme qu'il n'existe pas d'instinct maternel. Mumuyé n'a pas, d'office ou *a priori*, une valeur pour Salina : « l'enfant ne détient aucune valeur, il ne peut en conférer aucune ; en face de lui la femme demeure seule » (de Beauvoir, 1964b, p. 326). Ainsi, le préjugé selon lequel l'enfant trouve nécessairement le bonheur dans les bras de sa mère s'effondre. La condition féminine n'est plus

synonyme de maternité heureuse et s'entache de la réalité de l'avortement et de celle de l'abandon (de Beauvoir, 1964b).

Devenir mère enfermerait la femme dans l'immanence et la vouerait à une existence vide (de Beauvoir, 1964b). Porter la vie et allaiter, deux activités qui définissent la mère, ne sont pas réellement des activités au sens de la pensée existentialiste de de Beauvoir. Pour la philosophe, il s'agit de fonctions naturelles que la mère se doit d'effectuer : aucun projet n'y est impliqué, aucune occasion de se transcender ni d'affirmer son existence. Ces « activités » révèlent d'une autre façon le destin biologique auquel est voué Salina. En plus des tâches du soin des enfants, elle dédie son temps aux travaux domestiques, ce qui l'enferme dans la répétition, chaque jour, des mêmes « besognes ». En ce sens, la femme ne produit rien de neuf, pour tout dire elle ne *fait* rien puisqu'elle répète inlassablement le présent :

Mais la femme n'a pas d'autre tâche que de maintenir et entretenir la vie dans sa pure et identique généralité ; elle perpétue l'espèce immuable, elle assure le rythme égal des journées et la permanence du foyer dont elle garde les portes fermées ; on ne lui donne aucune prise directe sur l'avenir ni sur l'univers ; elle ne se dépasse vers la collectivité que par le truchement de l'époux. (De Beauvoir, 1964b, p. 200).

Au contraire, l'homme, par sa constitution biologique et sa tendance à la conquête, transcende « la Vie par l'Existence » (de Beauvoir, 1964a, p. 111). L'homme est maître de son existence, il participe aussi à la répétition de la Vie mais en lui attribuant des valeurs qui lui permettent de la transcender et ainsi de définir son existence. L'homme définit donc toute existence par les valeurs que lui seul a déterminées. Pour Simone de Beauvoir, c'est ainsi que « la volonté mâle d'expansion et de domination a transformé l'incapacité féminine en malédiction » (1964b, p. 128).

En effet, l'homme aurait utilisé la procréation et la condition biologique de la femme pour l'y enfermer et maintenir sa domination (de Beauvoir, 1964a, 1964b). Il exploiterait la femme comme il exploite la terre fertile, il s'érige en maître de la fécondité et de son cycle comme pour posséder ce qu'il n'a pas, dominer ce qu'il n'est pas (de Beauvoir, 1964b). L'homme est à l'origine des récoltes et des descendants ; la femme n'est que nourrice, reproductrice, au service du mari. Il contrôle alors ce qu'il ne peut faire : donner la vie, et assure son emprise sur la femme, sa domination sur le monde (de Beauvoir, 1964b). On a longtemps trouvé la réalité d'une telle maîtrise dans le contrôle exercé sur les femmes par la médecine et la science – qui elles aussi étaient

réservées aux hommes. De la procréation à l'éducation des enfants, des instructions sont aujourd'hui encore données aux mères. Il n'y a pas toujours de place à l'exploration des sensations de la future mère, par exemple au niveau de l'appivoisement et de l'appropriation de son expérience d'allaitement. N'y a-t-il pas un autre regard possible sur ces siècles passés, sur les relations entre les hommes et les femmes, les pères et les mères ? La femme a-t-elle réellement toujours été soumise à sa tâche de reproduction par l'homme ? Quel rôle peut jouer l'homme dans la reproduction, si ce n'est pas celui du mâle dominant ? Qu'est-ce que l'histoire de Salina nous dit d'autre concernant le rapport de la femme au maternel ? Concernant l'emprise de l'homme sur la femme ?

La vie de Salina éclaire l'œuvre de Simone de Beauvoir et illustre la femme dans sa condition inférieure, dans la condition à laquelle la voue l'homme. Salina est réduite à son corps et violentée par Saro, elle est simplement pour lui un être reproducteur et passif. Salina est profondément aliénée dans la maternité, tant lors de la grossesse que lors des premières années de la vie de son fils. Cependant, un espoir est permis, d'après de Beauvoir, la femme peut aussi transcender la Vie et s'affirmer comme sujet. Elle doit pour cela choisir le chemin de la libération et devenir active dans son émancipation, et la capacité d'enfanter peut se révéler alors un outil précieux.

#### 3.4.2 La revanche d'une femme libérée : la parthénogenèse

Treize années s'écoulent, au cours desquelles Salina est restée la femme du prince, son objet. Elle est restée la mère de cet enfant qu'elle a toujours refusé, qu'elle n'a jamais pu aimer. Elle n'attendait plus rien de la vie que cette existence de soumission et de haine quand un espoir inattendu surgit. La guerre a repris et les guerriers du clan Djimba partent au combat. Saro le premier, avide de sang et de destruction. Alors Salina espère qu'il ne reviendra pas, qu'il restera à terre sur le champ de bataille, terrassé. N'y tenant plus, elle court sur le lieu du combat et elle le trouve agonisant sur le sol. Elle lui sourit, il est là à ses pieds, humilié. Et bientôt il ne sera plus, attendant dans la douleur que son corps lâche. Salina lui crache une dernière fois sa haine et savoure sa mort, annonçant sa libération. Mais une nouvelle fois, ses rêves de vie heureuse seront anéantis.

Alors qu'elle chante la mort de Saro aux villageois, un ermite arrive. Il dit au village qu'il a vu Salina devant le corps de Saro, encore vivant. Il dit qu'il a vu cette épouse laisser mourir son époux.

Alors Sissoko Djimba prend la parole et la reine Khaya sourit. Salina sent que ce qui arrive n'est pas ce qu'elle attendait, elle sent qu'il ne s'agira pas de coups mais que la violence sera terrible. Sissoko accuse Salina d'avoir tué Saro et la condamne à errer hors des terres Djimba. Un nouvel exil commence.

Simone de Beauvoir affirme que pour que la femme mette fin à l'emprise que l'homme a sur elle, elle doit dépasser sa condition d'être biologique et s'imposer comme sujet. La révolte en est la clé (de Beauvoir, 1964b). La femme doit renoncer à la passivité qui l'empêche de définir ses propres projets, ses valeurs et de s'ériger en tant que sujet autonome et auto-fondé. Salina doit se libérer de sa chair et de sa demeure, refuser que « le lot de la femme, [soit] l'obéissance et le respect » (de Beauvoir, 1964b, p. 423). Salina est un corps assujéti à des tabous et la libération passe par la reconnaissance et la dénonciation de ces tabous afin de choisir ensuite les valeurs qui définiront son existence. Elle doit s'émanciper des limites de sa condition :

La femme est, dit-on, sensuelle, elle se vautre dans l'immanence ; mais d'abord on l'y a enfermée. [...] La femme étouffe dans un morne gynécée ; sexuellement inassouvie, vouée à l'âpreté mâle. [...] Elle doit assurer la monotone répétition de la vie dans sa contingence et sa facticité. (De Beauvoir, 1964b, p. 430).

Sa suprême consolation c'est de se poser en martyr. Elle proteste contre l'homme, contre la vie, contre sa condition, mais elle ne s'en évade pas. [...] En un sens toute son existence est une attente puisqu'elle est enfermée dans les limbes de l'immanence, de la contingence et que sa justification est toujours dans les mains d'un autre. On a assigné à la femme un rôle de parasite. Elle ne doit être qu'une chose offerte, une proie. (De Beauvoir, 1964b, p. 437).

Pour que la femme travaille à sa libération, elle se doit de refuser les rôles assignés de mère, d'épouse ou d'amante, ce sont dans ces rôles précisément que l'homme enferme la femme (de Beauvoir, 1964b). L'immanence et l'infériorité lui ont été imposées, un autre destin est possible pour la femme qui renonce à la passivité. Salina ne doit plus se réduire à l'immanence et à ses tâches vides de sens ; elle doit embrasser l'existence, c'est-à-dire veiller à transcender son être à chaque action, s'ériger comme sujet libre et responsable.

« Toute oppression crée un état de guerre. Aujourd'hui, la femme essaie de s'en évader » (de Beauvoir, 1964b, p. 561). Salina a essayé de s'en évader, de revendiquer sa victoire contre l'homme violent. En réponse, le village l'a à nouveau traitée comme une paria, une misérable. On l'a une

nouvelle fois renvoyée à la place de l'étranger dont on a peur. La mort de Saro n'est pas attribuée à la guerre mais Salina est désignée comme la responsable. Le village est unanime : c'est Salina qui a tué son mari. Alors la décision du chef du village est accueillie avec joie et justice, Salina est exilée du village et son destin est remis aux bons vœux du sable et du soleil. Sissoko et le village entier ne reconnaissent pas la violence qu'elle a vécue, l'injustice qu'elle vit toujours. Elle est tout de même condamnée, portée comme la seule responsable de tous les maux du village. En dehors des terres Djimba, elle est consumée par la haine et la révolte gronde en elle, jusqu'à façonner un enfant.

Le terme parthénogenèse vient du grec *parthénos* qui signifie « vierge », et *génésis* qui signifie « naissance ». Il s'agit originellement d'un processus biologique que l'on observe lorsqu'un gamète femelle pourtant non fécondé se divise et grandit. Le fantasme de parthénogenèse prend une place toute singulière dans l'univers de la femme de par son aptitude originelle à donner la vie. Chez la jeune fille et la femme, le fantasme de parthénogenèse se traduit comme suit : « Je possède un enfant de moi seule, dont je suis à la fois la mère et le père. Je n'ai nul besoin ni nulle envie d'un homme pour faire cet enfant » (Deutsch, 1994, p. 37). D'une certaine façon, il s'agit pour la femme d'atteindre l'indépendance et l'autonomie la plus totale dans lesquelles se réalise son potentiel biologique de donner la vie, sans avoir recours à une autre personne et encore moins un homme. Il s'agit d'une forme de déni du tiers cinglant. Autrement dit, un enfant qui serait issu d'une parthénogenèse serait la preuve que sa mère est capable de créer quelque chose par elle-même, que cet enfant est un pur produit de son corps et a été engendré par elle seule (Deutsch, 1944).

Au cœur du désert, Salina réalise cet éternel fantasme : elle met au monde un enfant qui a grandi dans son corps non fécondé. Plus encore, l'être qu'elle met au monde, elle ne l'a porté que neuf jours. Et ce fils, Koura Kumba, il naît homme :

Elle a un fils désormais, rien qu'à elle, un fils plus grand et fort qu'aucun des guerriers du village. Elle l'accueille, le chérit, l'embrasse. Elle a un fils qui sera le bras armé de sa vengeance. (Gaudé, 2018, p. 97).

Par cette naissance, Salina se remplit de pouvoir et de force qu'on lui a toujours imposés, elle se remplit d'une détermination que l'on a toujours cherché à briser. Salina se saisit enfin de son

existence, maîtresse de son corps et de son avenir. Elle transcende la condition de la femme et la contingence de son corps. Elle incarne la révolte de la femme : cette naissance par parthénogenèse est aux antipodes de sa vie d'avant où elle a été forcée d'épouser un homme violent et où on lui a imposé un enfant qu'elle n'a jamais désiré et encore moins aimé. En mettant au monde Koura Kumba, elle se libère de l'emprise de l'homme et de son corps.

La femme pèse si lourdement sur l'homme parce qu'on lui interdit de se reposer sur soi : il se délivrera en la délivrant, c'est-à-dire en lui donnant quelque chose à *faire* en ce monde. (De Beauvoir, 1964b, p. 289).

C'est par le travail que la femme a en grande partie franchi la distance qui la sépare du mâle ; c'est le travail qui peut seul lui garantir une liberté concrète. Dès qu'elle cesse d'être un parasite, entre elle et l'univers, il n'est plus besoin d'un médiateur masculin. [...] Productrice, active, elle reconquiert sa transcendance. (De Beauvoir, 1964b, p. 522).

Il y a une fonction féminine qu'il est actuellement presque impossible d'assumer en toute liberté, c'est la maternité. [...] La femme indépendante est aujourd'hui divisée entre ses intérêts professionnels et les soucis de sa vocation sexuelle ; elle a peine à trouver son équilibre ; si elle l'assure, c'est au prix de concessions, de sacrifices, d'acrobaties qui exigent d'elle une perpétuelle tension. (De Beauvoir, 1964b, p. 539).

La femme doit encore se faire une place dans le monde mais Simone de Beauvoir en annonce l'issue : « c'est en s'assimilant aux hommes que la femme s'affranchira » (de Beauvoir, 1964b, p. 559). Salina exilée, mère d'un fils-colère, représente la consécration de la femme libérée décrite par de Beauvoir. On retrouve en effet dans Salina l'idéal d'un féminin affranchi et émancipé, autosuffisant jusque dans la création d'un être vivant. Salina incarne un féminin tout-puissant, un féminin qui s'autodétermine parfaitement. Quel genre de monde la conception de la femme et de la maternité de Simone de Beauvoir façonne-t-elle ? Qu'est-ce que l'histoire de Salina nous dévoile de cette perspective de l'existentialisme ? Ou encore, qu'est-ce que l'histoire de Salina nous révèle sur le maternel que de Beauvoir n'a pas su voir ?

### 3.5 Le refus du maternel ou l'impasse de la pensée existentialiste ?

#### 3.5.1 Le déploiement du sujet dans la pensée existentialiste de Simone de Beauvoir

Pour Salina, le chemin de la libération est pavé de désirs de vengeance et de destruction. Une fois que la jeune Salina est exilée dans le désert, elle rumine, elle fait grandir en elle une colère immense. Elle enrage de ne pas avoir eu droit à sa part de bonheur, d'avoir eu à subir la jouissance de Saro, d'avoir porté son enfant et maintenant, de porter le poids de sa mort. Elle enrage d'avoir été privée

de liberté si jeune, d'avoir été si vite saisie par la hargne et la lâcheté des Djimba. Elle ne peut que les maudire ces Djimba, leurs terres et leur village. Le sang Djimba doit couler et cette lignée doit disparaître, y compris son propre fils Mumuyé. Errant dans le désert, Salina rumine sa colère, elle en grossit et façonne en elle une arme. Alors que Salina accueille son deuxième fils avec tendresse et chaleur, c'est l'arme en lui qu'elle chérit, c'est l'instrument qu'il est. La libération pour Salina n'est pas le salut ni l'aboutissement de son combat. Sa libération des chaînes Djimba est le début d'un élan de destruction.

Koura Kumba réalise l'œuvre de Salina, il tue Sissoko Djimba et le dépouille de sa colonne vertébrale. Salina reçoit les vertèbres avec bonheur, elle les nettoie soigneusement. Elle demande à son fils de les disperser dans tout le désert pour que, jamais, Sissoko Djimba ne puisse trouver le repos. Et pour s'en assurer, Salina garde avec elle une des vertèbres du défunt chef autour du cou. Koura Kumba en arrive même à tuer Mumuyé, son frère. Peut-on réellement parler de libération si elle devient synonyme d'extermination et de ravage ? Pourquoi la libération décrite et rêvée par Simone de Beauvoir, incarnée par Salina, ne lui permet pas de construire une vie dans le désert, de façonner un enfant sans le transformer en arme ? De quelle libération parlons-nous réellement ? En quoi la libération de Salina laisse voir la faille de la pensée existentialiste de Simone de Beauvoir ?

Pour répondre à ces questions, faisons un bref détour par le travail de Rémi Brague, un philosophe et professeur d'histoire de la civilisation français. Brague évoque deux périodes historiques majeures dans l'histoire de l'Occident : la période prémoderne et la modernité (Brague, 2015). La façon de définir l'humanité est fondamentalement différente d'une période à l'autre. Ce qui distingue ces deux périodes, c'est la référence et le contexte anthropologique choisis pour définir l'être humain. Au cours de l'époque prémoderne, qui englobe les civilisations grecque et judéo-chrétienne, on considérait l'être humain incomplet à la naissance et croyait que son développement dépendait d'une influence extérieure, à savoir de la présence d'une altérité. Avec la modernité, qui débute à la fin du Moyen Âge et se poursuit encore aujourd'hui, une tout autre conception de l'être humain émerge. D'après cette perspective, l'individu naît complet, cela signifie qu'il n'a pas besoin de se référer à une autre personne ou à tout autre chose pour se définir. Il a tout en lui pour se développer et grandir. D'une anthropologie extrinsèque, nous passons à une anthropologie intrinsèque.

À partir de ces définitions du prémoderne et de la modernité, nous pouvons considérer que la philosophie existentialiste de Sartre et de Beauvoir s'inscrit en continuité avec les principes de l'époque moderne décrits par Brague (2015). Pour ces philosophes existentialistes, l'existence se caractérise par le souhait d'établir le sujet comme absolu. Il ne semble donc pas vraiment y avoir de place pour l'altérité, pour un deuxième sujet. S'« il n'y a d'autre justification de l'existence présente que son expansion vers un avenir indéfiniment ouvert » (de Beauvoir, 1964a, p. 31), alors l'existence est avant tout caractérisée par le gain, la maîtrise, la domination.

C'est l'existence humaine qui fait surgir dans le monde les valeurs d'après lesquelles elle pourra juger les entreprises où elle s'engagera ; mais elle se situe d'abord au-delà de tout pessimisme comme de tout optimisme, car le fait de son jaillissement originel est pure contingence ; il n'y a pas avant l'existence de raison d'exister non plus que de raison de ne pas exister. [...] Ce refus de toute justification extrinsèque confirme aussi ce refus d'un pessimisme originel. L'homme existe. Il ne s'agit pas pour lui de se demander si sa présence au monde est utile, si la vie vaut la peine d'être vécue : ce sont là des questions dénuées de sens. Il s'agit de savoir s'il veut vivre et à quelles conditions. (De Beauvoir, 1965, p. 20-21).

[L'homme] porte la responsabilité d'un monde qui n'est pas l'œuvre d'une puissance étrangère, mais de lui-même et où s'inscrivent ses défaites comme ses victoires. [...] On ne peut pas dire d'abord que notre destinée terrestre a ou n'a pas d'importance, car il dépend de nous de lui en donner une. C'est à l'homme de faire qu'il soit important d'être un homme, et lui seul peut éprouver sa réussite ou son échec. (De Beauvoir, 1965, p. 22).

Au cœur de ce rejet d'une référence extrinsèque éclot une des failles de la pensée existentialiste de de Beauvoir : il ne semble pas y avoir d'avenir ou de monde au-delà de la volonté personnelle. Simone de Beauvoir parle d'un monde où « c'est un leurre de chercher [dans la douceur d'un soir] la définition véritable de l'âme cachée du monde. Le Bien n'est pas ; le monde *n'est pas* harmonie et aucun individu n'y a une place nécessaire » (1964b, p. 448). Cette pensée existentialiste dépeint donc un monde où toute personne est interchangeable, non nécessaire, un monde dépourvu de beauté et sans âme.

Entre le passé qui n'est plus, l'avenir qui n'est pas encore, cet instant où il existe n'est rien. Ce privilège qu'il est seul à détenir : d'être un sujet souverain et unique au milieu d'un univers d'objets, voilà qu'il le partage avec tous ses semblables ; à son tour objet pour les autres, il n'est dans la collectivité dont il dépend rien de plus qu'un individu. (De Beauvoir, 1965, p. 10).

Dans ce monde, il n'y a pas d'obligations envers autrui, personne n'est lié à un prochain. Dans la relation avec autrui, ce qui saisit c'est la peur de son regard, que l'autre prive de liberté et chosifie : « autrui me dérobe à chaque instant le monde entier ; le premier mouvement est de le haïr » (de Beauvoir, 1965, p. 101). L'individu se dessine dans les limites d'un univers froid, il se tient au centre, seul, et l'on attend de lui absolument tout et rien, c'est-à-dire, qu'il se dépasse à chaque instant. On ne lui demande pas de vivre des émotions ou d'être aimant, curieux, attentionné, blessé. On lui demande de réaliser des valeurs, à savoir d'être responsable et libre. L'existence humaine est réduite à des termes intellectuels, abstraits et par la même occasion, toute relation à autrui est dénaturée. Comment peut-on devenir mère, devenir père, en étant bercé par ces idéaux d'autodétermination radicale ? Il ne faut « donner la vie que si la vie a un sens et si la femme peut orienter ce sens en participant à la vie économique, politique et sociale » (Simone de Beauvoir dans Knibiehler, 1997, p. 81). On se trouve alors dans une impasse car la pensée existentialiste de de Beauvoir et de Sartre prive la vie d'un sens, un sens que l'on vit et qu'on éprouve au cœur de notre première demeure, que l'on partage avec nos proches.

Le monde esquissé par la pensée existentialiste de Simone de Beauvoir associe le don de soi et le dévouement aux faibles car ils sont prisonniers de l'immanence et ne parviennent pas à s'élever vers l'idéal du Sujet existant, la mère en fait partie. Le dévouement est considéré par de Beauvoir comme un acte purement utilitaire et égoïste, une ultime tentative, vouée à l'échec, pour atteindre la transcendance. Le dévouement est donc l'outil du démuné, du prisonnier, l'acte de celui qui est délaissé. Le dévouement est associé à un acte méprisable. À quoi bon avoir un enfant, fonder une famille avec un partenaire de vie si « dans le délaissement originel où l'homme surgit, rien n'est utile, rien n'est inutile » (de Beauvoir, 1965, p. 16) ? Simone de Beauvoir traduit le fait d'être mère par l'immanence, l'emprisonnement, la privation d'être et de liberté. La mère incarne l'inverse de tout ce qui, pour l'auteure, doit pourtant définir l'existence humaine, à savoir la liberté, l'action, la maîtrise, etc. C'est le Sujet qui s'étend, qui est transcendant, libre et responsable qui caractérise la perspective existentialiste de Sartre et de de Beauvoir ; il n'est pas question de renoncement, d'humilité, encore moins d'écoute car après tout, « l'enfer, c'est les autres » (Sartre, 1976).

L'univers du Sujet existentialiste de Simone de Beauvoir et de Sartre amène une perspective égocentrée où l'individu est seul et en maîtrise de son environnement, responsable de toute son

existence et libre à chaque instant. Ce point de vue ne permet pas de comprendre un acte désintéressé fait pour l'autre, encore moins le fait d'accueillir dans le monde un nouvel être humain. L'individu peint par la plume de Sartre et de de Beauvoir au fil de leurs œuvres est en prise avec un monde froid où l'être humain est seul mais surtout, où l'autre n'a pas de place. Cet univers n'est-il pas le décor idéal pour un personnage immobilisé par sa liberté, rongé par l'absurde de sa condition ? Angoissé par sa responsabilité ? Perdu et isolé ? Ainsi, il est nous semble évident de nuancer les propos de Simone de Beauvoir sur la femme et sur la signification existentielle du maternel pour l'être de la femme. Par la plume de l'auteure, l'avènement du maternel n'est que synonyme d'aliénation et d'immanence.

### 3.5.2 *Le Deuxième sexe* et Salina : une si belle libération ?

Dans le monde sans harmonie ni bonheur dépeint par de Beauvoir et incarné par Salina à un moment de sa vie, les mères sont dépourvues d'amour et de considération authentique pour leur enfant. Être mère est un état ultime où l'être est pris dans son immanence et aliéné au plus haut point. Salina tente de s'imposer comme sujet et de s'opposer à l'assujettissement imposé à la femme, à l'image des propos de Simone de Beauvoir. Elle tente d'être une femme affranchie, indépendante et toute-puissante sur son existence. Salina, par la prouesse de la volonté personnelle, parvient même à maîtriser son corps et créer, seule, un être humain. Cependant, elle ne crée pas un enfant, et elle ne crée pas de façon désintéressée. Elle façonne un outil, une arme.

Alors que le premier fils de Salina est rejeté, le deuxième est glorifié, en réponse à la blessure narcissique de la dépossession de soi. Il naît guerrier, puissant, inarrêtable. Il naît pour venger sa mère, pour tuer. Et il tue de nombreux hommes pour que sa mission soit connue de tous, il la répand dans le désert : le sang des Djimba doit couler pour ce qu'ils ont fait à Salina. Koura Kumba tue Sissoko, le chef du village et mutile son corps pour que même dans la mort il ne trouve pas le repos. Mumuyé finit par retrouver Koura Kumba et un combat de frères commence. Le combat du fils rejeté contre le fils glorifié. Le combat est long, les jours se suivent et les frères sont de force égale. D'un jour à l'autre, c'est comme s'ils dansaient, dangereusement, inlassablement. Mais par le hasard du vent et du sable, Mumuyé ne parvient pas à parer une attaque et l'arme de Koura Kumba le transperce. Koura Kumba s'excuse et se désole de perdre, déjà, son frère retrouvé. Il construit un mausolée, avec affection et respect. Lorsque le fils guerrier retrouve Salina, il lui raconte tout

et lui demande qu'elle en finisse, qu'elle le reprenne en son sein et qu'elle le soulage de sa peine, que le sang cesse de couler et que la vengeance se tarisse. Alors elle le prend et le serre pour que l'enfant colère ne soit plus.

La libération de Salina est seulement synonyme de chaos et de destruction. Elle façonne une arme pour que sa vengeance soit sans pitié. Mais ultimement, ce deuxième fils donne tort à la mère et refuse ce lien destructeur, il refuse la place qu'elle a faite pour lui dans le monde. Et, par ce refus, s'illustre l'impasse de la révolte existentialiste solitaire de Simone de Beauvoir, de la quête personnelle de légitimité et de toute-puissance. Cette pensée existentialiste se présente à nous dépourvue de transmission et d'avenir où les enfants s'entre-tuent, où les parents utilisent leurs enfants. C'est en s'opposant à ce monde où autrui est un ennemi, où l'on se doit de se transcender et de transcender l'autre, que Koura Kumba finit par faire une place à son frère, à le reconnaître comme tel et à lui rendre hommage dans la mort. C'est en refusant ce monde que le fils-colère expose à sa mère sa peine et lui demande de mettre fin à sa vengeance. Le monde de la pensée existentialiste ouvre une place à la femme libérée mais qui se traduit dans la colère et la vengeance ; un monde chaotique sans passé ni avenir dont l'histoire de Salina en est une caricature.

Nous avons vu dans ce chapitre, la façon dont Simone de Beauvoir dénonce la situation existentielle de la femme, soumise à l'homme. Cette soumission trouverait son origine dans le corps même de la femme : le cycle menstruel réduit sa prise sur le monde et son apparition crée une rupture dans sa vie. Le corps de la femme fait d'elle un réceptacle passif et l'homme se saisit de cette caractéristique pour assouvir ses désirs de possession. Par sa chair, la femme est réduite à l'objet. Nous avons aussi vu que le seul rapport possible au maternel s'impose comme une ultime soumission à l'espèce pour la femme. Elle n'est alors qu'un instrument dans la continuité des générations, au service de l'enfant qu'elle met au monde. Enfin, nous venons de voir que la philosophie existentialiste de Simone de Beauvoir partage une vision de l'être humain préoccupé par lui-même, saisi par sa liberté et sa responsabilité à se dépasser. L'individu est condamné à entretenir un rapport vertical avec le monde, avec lui-même, où il n'y a pas de place pour une altérité, un ami, un fils. C'est au cœur de cette pensée existentialiste que nous avons été forcés de constater la place laissée au maternel : le particulier, le monde des choses communes. Réduit à ce premier fragment, le maternel y est le signe de la soumission, l'outil des faibles qui ne peuvent pas

atteindre la transcendance. Simone de Beauvoir confirme et valide les craintes des femmes d'aujourd'hui quant à leur sort si elles deviennent mères. Elle nourrit et justifie également les regrets des mères, l'épuisement et le manque de soutien qu'elles vivent. La perspective de Simone de Beauvoir justifie que les femmes soient de plus en plus nombreuses à refuser d'avoir des enfants. La philosophe devance son temps et rend presque salubre, pour la femme, la revendication du non-désir d'enfant.

Le parcours de Salina se poursuit avec un troisième fils, c'est peut-être qu'il y a plus dans le maternel que le rejet, le triomphe ou l'enfer. Qu'est-ce que *Salina* nous dévoile du maternel, que Simone de Beauvoir n'a pas considéré ? Poursuivons notre lecture de *Salina les trois exils* avec l'aide d'un autre auteur : Bernd Jager. Dans le chapitre suivant, nous explorerons l'acte inattendu d'Alika qui offre son nouveau-né à Salina.

## CHAPITRE IV

### LE MATERNEL COMME FONDEMENT DE L'HABITATION D'APRÈS LA PERSPECTIVE HERMÉNEUTIQUE DE BERND JAGER

“Va, Alika, je le prends, ce fils que tu me donnes, et je lui raconterai ton geste, la force qui fut la tienne, je ne tairai rien pour qu’il sache qu’il est l’enfant de deux mères et d’une paix scellée, l’enfant qui enterre le vieux sang. Je lui dirai qu’Alika est le nom du don. Et il vivra, ouvert et droit, partout où il ira.” [...] Salina la regarde disparaître et laisse monter en elle une vie qu’elle pensait disparue. Elle sait, à cet instant, que quelque chose commence. Une existence à deux, où elle devra instruire, nourrir, protéger, une vie, enfin. (Gaudé, p.143-144).

#### 4.1 L’œuvre de Bernd Jager et *Salina* : la poursuite du dialogue

Dans notre premier chapitre de développement, nous nous sommes intéressée à la période au cours de laquelle Salina fait son entrée dans le monde adulte et sexué, en tant que femme et mère. Cette période se caractérise par la confrontation à la douloureuse expérience de l’exil : exil de l’enfance, exil de soi, exil du corps et de la communauté. Dans ce chapitre, nous nous intéresserons à un moment clé du récit, celui où est donnée à Salina la possibilité de revenir de son exil. Nous allons donc nous pencher plus particulièrement, dans ce qui suit, sur l’exil et son expérience antagoniste. À partir de la paire existentielle errance/habitation émergera en l’occurrence un second fragment du maternel, tel qu’il affleure dans le récit et qui s’annonce comme le fondement de l’habitation.

##### 4.1.1 Quand l’existence est synonyme d’exil : l’errance de Salina

Nous avons quitté Salina alors qu’elle était dans le désert, de nouveau seule après avoir repris en elle son fils colère. Sa solitude est brièvement suspendue par la visite de la reine qui vient réclamer la dernière vertèbre de son défunt mari. Khaya est à genoux, suppliant Salina d’accorder le repos des morts à Sissoko. Salina est maintenant face à Khaya qui la supplie. Celle qui l’a privée d’un mariage d’amour, celle qui a joui de ses années d’emprise et de son exil, Khaya, désormais pliée en deux par la vengeance de Salina. Que faire de cette demande ? Soulager la plainte ou attiser la haine ? Salina est encore hantée par la cruauté et la violence exercées sur elle des années plus tôt.

La rancœur de Salina l'empêche d'accepter la supplique de Khaya. La vieille reine repart les mains vides, le dos courbé par le courroux de la jeune femme qu'elle a condamnée. Salina savoure cet instant et retrouve sa solitude. Les années passent ainsi. Salina parle aux roches et aux animaux qu'elle croise, elle se parle à elle-même. La voilà identique à l'ermite du village, celui qui a lié son destin à un énième exil. Rien ne change sinon le fait que le temps, le soleil et le vent, sans pitié et immanquablement, gravent sur sa peau l'empreinte de l'exil. Les années passent, nous ne savons combien, mais il semble qu'une vie s'écoule.

Un jour, un homme dépose un étendard près de son puits au milieu du désert. Salina s'approche de l'homme et lui demande ce que signifie cet objet. L'homme était un émissaire envoyé par le roi du clan Djimba pour annoncer l'heureuse nouvelle : la naissance d'un héritier. C'est ainsi que Salina apprend que Kano est désormais roi, marié et père, qu'il règne sur un royaume prospère. Après des années d'exil, Salina est renvoyée à son enfance et à ses rêves de vie avec Kano, au sang qui a coulé et à la violence de son union avec Saro. Elle indique la direction du village à l'émissaire qui s'était perdu et retourne à sa solitude, chargée de sa vie d'avant l'exil. Comment l'exil a-t-il modelé l'existence de Salina ? Son exil est-il irrémédiable ? Sous la direction de Hyacinthe Carrera, à l'université de Perpignan, en France, l'équipe de recherche Voyages, Échanges, Confrontations, Transformations publie en 2010 un ensemble d'études sous le nom d'*Exils*. Les auteurs évoquent les dimensions imaginaire-symbolique et réelle-historique de l'exil. L'exilé est avant tout décrit comme un homme ou une femme qui a été chassé de son pays et « l'exil est privation de terre, mais aussi privation de soi » (Carrera, 2010, p. 10). Il y a deux origines linguistiques à « exil » (Carrera, 2010). La première origine souvent évoquée est celle qui lie le préfixe *ex-*, à la racine *-sul*. « Ex- » renvoyant à celui qui est éloigné, « -sul » signifiant le sol (*solum*), la terre natale. L'exilé est donc « celui qui est hors de sa terre natale » (Carrera, 2010, p. 199). La seconde origine du mot associe le préfixe *ex-*, à la racine *-ul* :

Il existe une autre graphie, *exul*, qui implique une autre étymologie. Elle est systématique dans les inscriptions, la forme *exsul* étant seulement attestée dans les manuscrits. Sur cette base, il faudrait rattacher la forme *ex-ul* à la racine *-ul*, que l'on retrouve dans *amb-ul-o*, « marcher, se déplacer ». Cette racine indo-européenne, attestée en celtique, et aussi à travers le grec *alaomai*, « errer », donne un autre sens à *exul* : « celui qui part ». [...] On remarquera aussi que le mot *exul* peut être rapproché étymologiquement du mot latin *exoticus*, lui-même dérivé du grec *exotikos*, « étranger », qui est à l'origine de notre adjectif « exotique » (attesté en 1548 chez Rabelais). (Carrera, 2010, p. 200)

De cette façon, l'étymologie du latin *exul, exilium*, renvoie à deux notions : celle d'une terre que l'on quitte et celle d'une marche en avant. Autrement dit, l'exil est étymologiquement pris entre deux idées. La première associant l'exil à l'expulsion et à l'errance, où l'exilé est prisonnier d'un ailleurs menaçant. La deuxième rapproche la réalité de l'exil avec la possibilité d'une évasion, où l'éventuelle découverte d'un ailleurs est fructueuse (Carrera, 2010). Salina semble davantage prisonnière d'un désert hostile que face à la découverte d'une terre nouvelle.

L'exil se caractérise par différents éléments : un va-et-vient, un profond changement de l'être humain et une quête de repère. En effet, l'exil suppose nécessairement un va-et-vient entre ce qui a été et ce qui sera, entre la terre natale et la terre d'exil, entre l'exclusion et l'accueil, entre la nostalgie et l'espérance. Ce va-et-vient suppose la dualité départ-retour, et donc l'espérance du retour, l'espérance d'une refondation. « L'exil est toujours un déchirement. Mais il peut avoir une fonction réparatrice » (Carrera, 2010, p. 203).

L'expérience de l'exil plonge l'être dans un espace liminaire entre animalité et humanité. Il est immergé dans cet espace naturel et sauvage, hors de la civilisation, où toutes les régressions sont possibles et souvent effrayantes. L'exilé serait amputé de toute relation humaine : qu'elle soit marquée par l'amour ou la haine, toute relation est impossible (Carrera, 2010). Le corps n'est plus alors qu'une coquille creuse, abîmée, maltraitée par les éléments, privée d'une étreinte et d'un devenir. L'exil est l'espace des extrêmes (Carrera, 2010). C'est seulement au cœur de l'exil que Salina a pu donner naissance à son fils colère. Cette opération ne pouvait se faire qu'en un lieu inhumain et sauvage. L'exilé est privé de sa terre natale, de repères humains mais ne cesse de chercher à combler ce manque. « Là où l'on a vu le jour, là est votre tombe » (Carrera, 2010, p. 184) : l'être humain tentera toujours de se lier à ses origines quand vient sa mort. Et pour l'exilé, cela revient à chérir l'espoir de mourir au sein de sa terre natale. Est-ce pour cela que Salina décide finalement de retourner au village ?

C'est chez les hommes que tout doit finir, elle le sent. À moins qu'elle ne veuille revoir Kano. Ou connaître le visage de cette femme qui partage sa couche. Elle avance vers les terres Djimba, le visage amaigri, tenace et titubante à la fois, pour que tout s'achève. (Gaudé, 2018, p. 131).

Elle y trouve des hommes en colère, des jeunes enfants à qui on a raconté les histoires terrifiantes de Salina, des contes d'horreur. En retournant au village, toutes les traces de l'exil l'ont suivie.

C'est une femme vieillie par l'errance, la souffrance et la haine qui franchit le seuil du village, une femme trop fatiguée pour lutter. Alors elle est bousculée, attaquée et humiliée. On l'attache à un piquet à l'extérieur de la ville où il est possible de la harceler à chaque instant, ne lui laissant aucun repos.

Est-ce là la fin de son exil ? Peut-on revenir d'un exil, si oui à quelle condition ? « Le retour peut-il être autre chose que « l'exil d'un exil » ? » (Carrera, 2010, p. 12). Comment retrouver ou découvrir l'accueil d'une communauté ? Comprendre le sens de l'exil pour Salina requiert d'élargir notre regard sur la dialectique plus vaste du voyage et de l'habitation de la cité. Poursuivons donc notre étude de *Salina les trois exils* en compagnie de Bernd Jager, dont la perspective herméneutique et existentielle reconsidère précisément ces enjeux anthropologiques.

#### 4.1.2 La vie et l'œuvre de Bernd Jager

Bernd Jager était un psychologue et professeur d'université qui a enseigné à l'UQAM. Il a contribué à développer une approche de la psychologie à partir d'une description des dimensions existentielles de la vie quotidienne, une discipline enracinée dans l'hospitalité de la conversation entre deux mondes voisins, deux altérités partageant l'intérêt commun d'échanger et de vivre ensemble. C'est en effet l'art de la conversation qui réunit toujours les membres d'un couple, le divin et l'humain, le vivant et le mort, l'homme et la femme, le nouveau et l'ancien, le citoyen et l'étranger. Par la relecture des mythes et des poèmes antiques, il a réintroduit la signification des modes fondamentalement humains d'être-dans-le-monde.

Bernd Jager est né en 1931 dans une famille protestante, au cœur de la campagne hollandaise (Thiboutot, 2007). Le jeune Bernd a été témoin de la Seconde Guerre mondiale. Le nazisme est arrivé jusqu'à la porte de son village, laissant des souvenirs saisissants qui ont nourri ses réflexions sur l'être humain (Jager, 2013a). Il a débuté ses études en agronomie tropicale, au Collège royal de l'agriculture tropicale à Deventer, aux Pays-Bas. En 1953, il part en Afrique équatoriale française, au Gabon pour s'occuper des jardins de l'hôpital dirigé par le célèbre médecin Albert Schweitzer. En 1955, il part cette fois pour les États-Unis et y suit des cours de littérature, de philosophie et de psychologie au Berea College dans le Kentucky. En 1963, Bernd Jager obtient une maîtrise de psychologie à l'université de Californie à San Francisco. Bernd Jager participe au déploiement de

la psychologie humaniste aux côtés d'Abraham Maslow, de Carl Rogers, de Frits Perls et de Rollo May à la conférence fondatrice de la psychologie humaniste, sur la côte ouest des États-Unis, qui a eu lieu en 1962, à Santa Rosa (Thiboutot, 2007). En 1967, Bernd Jager obtient un doctorat de psychologie après avoir réalisé une thèse sous la direction du professeur et prêtre Adrian van Kaam. En 1968, sa carrière de professeur débute à l'université de Californie. Il enseigne en tant que professeur invité dans les universités d'Aarhus au Danemark, de Tokyo au Japon, de Rhodes en Afrique du Sud ou encore à l'université catholique de Louvain en Belgique. En 1996, Bernd Jager s'installe définitivement au Canada en tant que professeur titulaire au département de psychologie de l'Université du Québec à Montréal où il enseigne jusqu'à son décès en 2015 (Thiboutot, 2007).

L'ensemble de l'œuvre de Jager repose ainsi sur différentes perspectives des arts et des humanités. Il s'est inspiré de la philosophie moderne: de la phénoménologie d'Husserl (1859-1938), de la pensée existentielle d'Heidegger (1889-1976) et de l'herméneutique développée par Gadamer (1900-2002). Bernd Jager a aussi porté un intérêt particulier aux civilisations antiques et judéo-chrétiennes, ces civilisations passées, parfois disparues, mais dont la société moderne n'en demeure pas moins l'héritière. Il s'inspire notamment des travaux de trois historiens : Alexandre Koyré (1892-1964), Jean Bottéro (1914-2007) et Rémi Brague (1947-), desquels il découvre que l'arrangement cosmique du monde antique constitue un modèle inépuisable pour approcher la condition humaine et ses fondations ontologiques. Jager se nourrit précisément de la distinction antique qualitative et ontologique entre le ciel et la terre pour repenser la condition de l'être humain, sa façon si particulière d'être avec le monde qui ne saurait se réduire à une existence purement géométrique, objet d'étude d'une seule science absolument universelle. La psychanalyse freudienne a aussi été une grande inspiration pour Jager. Il a pensé la clinique analytique dans une perspective culturelle et civilisationnelle. La dernière inspiration que nous citons ici, qui n'est pas des moindres, est celle des grands mythes fondateurs tels que la Genèse, les Évangiles, la Théogonie, l'Illiade et l'Odyssée ou encore l'Épopée de Gilgamesh.

Nous allons d'abord voir comment se termine l'exil de Salina, en quoi son errance donnera une première forme de co-habitation fructueuse avec un monde autre. Nous verrons alors la manière dont Salina est transformée par une nouvelle manière d'être-au-monde : celle qui s'ouvre par la reconnaissance mutuelle d'une altérité et d'un espace intermédiaire. Ensuite, nous dégagerons

l'importance et la signification du geste d'Alika, à savoir le sacrifice d'une mère qui ouvre à Salina un nouveau monde. Enfin nous verrons que ce geste nous révèle une dimension fondamentale du maternel, celle de la transmission. Cet acte du don se retrouve également dans le récit du fils donné par Alika aux lecteurs. L'ensemble de ce chapitre nous permettra de voir que la transition de l'exil à l'habitation dans la vie de Salina n'est possible qu'à la condition d'un geste qui apparaît comme profondément maternel, un geste mystérieux qui résiste au premier abord à la logique discursive ou purement biologique.

## 4.2 L'habitation ou la promesse d'un retour de l'exil

### 4.2.1 Le basculement : de l'errance à la reconnaissance

Salina est donc là, enchaînée à un piquet, harcelée par les villageois jour et nuit. De retour au village elle ne peut qu'évoquer le sang qui a coulé. Dans les contes, Salina n'est que l'enfant du malheur, l'enfant issue du désert et annonciatrice de chaos. Personne ne s'est soucié de raconter son histoire différemment. Alors Salina est là, aux portes du village, traitée en paria. Épuisée, « elle ne bouge pas, attend calmement la mort, fait parfois des tours comme le ferait un vieux cheval fatigué, dessinant sur le sol un cercle de poussière qui est l'exact dessin de sa vie » (Gaudé, 2018, p. 133).

Un soir, une femme se tient devant Salina, sans rien dire. Droite, elle l'observe. La femme se présente, c'est Alika, la femme de Kano. Salina sent que cette femme est venue étaler sa victoire, qu'elle est venue l'humilier alors qu'elle est déjà à genoux. Les démons reviennent vite. Bien sûr, ils n'étaient pas bien loin. Elle menace la reine, elle, la bête assoiffée de sang. Mais Alika n'était pas venue pour humilier, elle était venue entendre la voix de Salina, la voix et le courroux de l'exil.

“Ce n'est pas ma voix qu'il faut écouter, répond Salina, car elle est enlaidie par la haine. C'est mon histoire. Mais cela, tu ne l'as pas fait, ne l'as jamais demandé, car sinon, je le verrai : tes oreilles auraient depuis longtemps commencé à saigner.” (Gaudé, 2018, p. 135).

Le lendemain, c'est au tour de Kano de se présenter devant Salina. Il ne dit rien, semble hésiter. Salina le revoit enfin, après une vie qui s'est écoulée, ce qu'elle voit aussi sur le visage de Kano. Elle ne retrouve pas de trace de son air enfantin ou de son innocence. Il porte désormais l'assurance d'un chef. Et c'est avec cette assurance qu'il lui demande pourquoi elle est revenue. Pourquoi ? Salina ne répond pas, tente de retourner avec lui sur les chemins du passé, lorsqu'ils étaient heureux

ensemble. Kano ne la suit pas, elle est seule à vouloir y retourner. Pour Kano, il n'y a plus entre eux que le sang qu'elle a fait couler. Insultée par la froideur du roi, Salina crache sa rancœur à son tour. Elle lui rappelle qu'il n'a jamais rien fait pour la sauver, ni quand elle a été livrée à Saro et qu'elle a supplié la reine, ni quand elle a été exilée en raison d'une mort qu'elle n'a pas causée. Elle lui rappelle que c'est le sacrifice de sa vie qui lui a permis d'obtenir le trône. Elle est revenue pour le voir et rêver à ce qu'aurait pu être leur vie. Mais rien n'y fait, trop de sang a coulé. Alors il part. Ils savent tous les deux que c'était la dernière fois que leurs regards se croisaient. Salina attend la mort, les hyènes l'ont rejoint. Elle se trouve comme au jour de son arrivée au village, déposée par le cavalier inconnu : aux portes du village, dans le sable et la poussière. Les hyènes sont là et la protègent, les villageois restent éloignés et n'osent plus lui faire de mal. Salina attend la mort mais celle-ci tarde trop. Le jour suivant, un messenger du roi vient annoncer à Salina qu'elle sera épargnée mais qu'elle est à nouveau exilée des terres Djimba. Son troisième exil commence. Trop faible pour marcher, elle est escortée par des soldats et les hyènes suivent la funeste marche.

Ça y est, Salina est seule, remise aux mains du désert, vieillie par ses précédents exils et ses rêves anéantis. Elle claudique vers l'horizon, vers la mort espère-t-elle. Mais Salina n'est pas aussi seule qu'elle le croit, un cavalier la suit de loin. Le cavalier des origines vient-il la récupérer, enfin ? Non, ce n'est pas encore la fin pour Salina. Lorsque le cavalier s'arrête à ses côtés et descend de sa monture, Alika dévoile son visage et tend une gourde d'eau à Salina. La jeune reine lui dit qu'elle a écouté son histoire, Kano lui a raconté sa vie sacrifiée. Alika sait qu'elle se tient du côté des vainqueurs mais contrairement aux Djimba, elle ne croit pas que la guerre soit finie. Pour cela, il faut que le vainqueur accepte de perdre à son tour. Elle ouvre alors ses linges et montre son dernier-né à Salina. Salina prend délicatement l'enfant et le serre contre elle, les joues salées par ses larmes. Elle tend à Alika la dernière vertèbre de Sissoko pour enfin enterrer les sangs du passé. Salina retrouve de la force, « elle sait, à cet instant, que quelque chose commence. Une existence à deux, où elle devra instruire, nourrir, protéger, une vie, enfin » (Gaudé, 2018, p. 144).

Tout bascule, d'une vie d'errance et d'un souhait de mort jaillit un nouvel espoir. Nous sentons une ouverture, la découverte d'un autre monde. L'affrontement de deux êtres cherchant à détruire l'autre laisse place à la formation d'un couple (Jager, 1996). Salina, avant cette rencontre, ne connaissait pas d'autres façons d'être en relation qu'à travers le conflit et la collision. L'univers

était jusque-là rempli d'ennemis, d'obstacles et d'impasses. Il n'était pas habité de voisins dont on voudrait faire la connaissance, à qui l'on voudrait faire une place chez soi en renonçant à un peu de confort. Co-habiter ce lieu était impossible car il était profondément inhospitalier.

#### 4.2.2 La manifestation du monde humain et la naissance du couple

« The most fundamental asking is an offering, [...] the most profound desire to see is manifested in availability, and [...] the clearest invitation to be is openness » (Jager, 1988, p. 23). Alika incarne le don qui initie au couple, à la communauté, à la vie de voisinage qui sont caractéristiques de la cité ; Alika invite Salina à se montrer, à devenir. Alika se défait d'une partie d'elle-même et fait ainsi entrer Salina dans un monde hospitalier. Elle fait place au désir de toute une vie de Salina, elle renonce à la priver de ce qu'elle n'a pas. Alika reconnaît ainsi le manque que vit Salina, elle reconnaît son désir et par cette considération, ce désir devient légitime.

Salina découvre la réciprocité, enfin. Elle, dont on a sacrifié la vie sur l'autel de la jouissance, connaît désormais le sacrifice fait par une autre personne, *pour* elle. Alika démontre que ce qui a été pris à Salina est immense et innombrable. En offrant son fils, la jeune reine reconnaît la valeur inestimable de la vie de Salina, aussi inestimable que celle de son fils. Et plus que de rendre sa vie volée à Salina, Alika lui ouvre la porte vers un autre monde, vers une autre vie. Le geste d'Alika n'a pas pour but d'effacer les épreuves passées. Il représente l'avènement d'un couple, à l'image du couple primitif, celui du ciel et de la terre, que Bernd Jager qualifie de cosmos (1988, 1999, 2001, 2010, 2013a).

Bernd Jager s'est en effet intéressé à la naissance du monde humain à travers les mythes et les traditions judéo-chrétiennes. Sa lecture du mythe de Prométhée de la Théogonie d'Hésiode nous rappelle l'effort qu'il est nécessaire de reproduire afin de cultiver la relation qui unit deux voisins, ici, les mortels et les immortels (2013a). Le mythe évoque d'abord un passé lointain où les êtres humains auraient vécu avec les dieux, à Mékoné. Ils vivaient ensemble sans prendre acte de la différence qui les séparait. L'humanité a pu sortir de son état de confusion et d'errance à Mékoné lorsqu'elle a pu reconnaître et accepter la différence entre eux, mortels et les êtres divins, immortels. C'est ainsi que la perspective d'un monde humain distinct du monde divin s'est présentée, un monde séparé, mais pas indifférent.

Le dernier repas entre les dieux et les êtres humains incarne le lieu et le moment de la naissance de l'esprit humain et le début de leur humanisation (Jager, 2013a). Au cours de ce repas, les êtres humains commencent à s'affirmer comme mortels et désignent les dieux comme immortels. La reconnaissance de leurs singularités permet de sortir d'un premier état de confusion où l'humanité était indifférenciée. C'est donc Prométhée, qui sépare la bête et marque la distinction cruciale entre l'humain et le divin, et la césure s'incarne par l'autel sacrificiel. L'autel est le pont symbolique qui sépare et réunit les deux mondes dorénavant, humain et divin, marqués respectivement par la mort et la vie éternelle. Tout sacrifice réalisé sur cet autel impliquerait nécessairement la reconnaissance de l'inévitable séparation entre les deux mondes mais aussi de leur rapprochement par l'échange de dons (Jager, 2013a).

Lorsque les humains quittèrent Mékoné, un long voyage débuta, sans retour possible, sans pouvoir retrouver la fusion précédemment vécue. Ils ont renoncé à une relation immédiate avec les dieux et ont accepté de la remplacer par un repas sacrificiel symbolique qui commémorera leur souvenir commun. C'est pour cette raison que la première chose que les êtres humains firent pour célébrer leur arrivée dans ce nouveau royaume a été de construire un autel et de sacrifier un taureau et ainsi, de reproduire le geste de Prométhée. L'autel s'impose une nouvelle fois comme la frontière entre deux mondes, comme le seuil pour relier les mortels et les immortels, un espace tiers qui permet la rencontre. Ce fut aussi une façon pour eux d'investir leur propre monde et de circonscrire un domaine humain, voisin de celui des dieux. Le rituel du sacrifice évoquera chaque fois la douleur de la perte et la nostalgie de l'intimité fusionnelle, mais célébrera aussi la fierté de leur nouvelle place au sein du cosmos. La distinction primordiale entre le soi et le non-soi se renouvelle alors à travers chaque répétition de ce rite festif (Jager, 2013a).

Par son organisation et sa dynamique, cet espace intermédiaire, ce cosmos, permet ainsi d'habiter le monde et de reconnaître sa place et la place de son voisin, de cultiver une relation entre le ciel et la terre, d'être homme ou femme, d'être enfant puis parent, d'être jeune puis âgé. Le cosmos est donc, par essence, pluriel et temporel, ouvert aux changements et prêt à accueillir de nouveaux voisins (Jager, 2009). Grâce à Alike, le clan des Djimba n'est plus un clan unique, qui cherche à soumettre Salina, mais il reconnaît un monde voisin devant lequel il faut aussi s'arrêter. C'est seulement dans un cosmos que l'on peut éprouver de la culpabilité et regretter ses actions. La

culpabilité vient du souci de son prochain et ouvre à la restitution, au souhait de réparer et de prendre soin (Jager, 1999). Vivre dans un univers indifférencié conduit à considérer l'autre soit comme un objet, soit comme un ennemi. On y risque l'agacement, la rancœur ou encore la convoitise et l'avidité.

Grâce à l'invitation d'Alika, Salina a enfin une place qui lui est faite dans le monde, un espace à soi d'où elle peut enfin laisser une place à l'autre et l'accueillir, où la violence n'est pas la seule réponse. C'est seulement dans un tel monde que Salina peut recevoir cet enfant, un monde où la relation est possible, où l'échange et le respect sont présents. Le geste d'Alika permet de lier le monde violent et inhospitalier, dans lequel Salina a toujours vécu, à un monde ouvert et accueillant.

Only a human world made whole by a covenant, made inhabitable by neighbourly relations, made coherent by an exchange of gifts and of words, can support a human standpoint from which it is possible to discern the stars of astronomy and the bodies of biology. (Jager, 2009, p. 27)

C'est seulement à partir de ce monde habité de voisins, réunis par l'échange de dons et de mots, qu'une façon humaine d'habiter le monde est possible. Et c'est à partir de cette attitude envers le monde et les autres, envers soi-même, qu'un autre visage du maternel en vient à se dessiner comme une autre possibilité humaine, en dehors des perspectives associées à la lutte des genres, à l'exil, au sang et au meurtre. C'est par un don que la vie de Salina bascule dans la dialectique du couple, à l'image du cosmos antique. Nous allons voir comment ce basculement incarne un profond changement ontologique dans la vie de Salina qui lui permet de découvrir le mode existentiel par lequel s'exprime la dynamique du couple : l'habitation que nous devons toujours comprendre comme co-habitation.

#### 4.2.3 À l'aube d'un bouleversement ontologique : la loi du seuil

Le cosmos n'est pas un monde de liberté sans fin ni sans limites. Bien au contraire, cet espace de vivre-ensemble, où il est donné à un voisin hospitalier de se manifester, est codifié par un ensemble de règles fondamentales, celles de la co-habitation qui régissent notamment l'ordre du langage, de l'historicité et de la vie culturelle.

Salina aurait pu rejeter l'enfant, maudire Alika et tous les Djimba une dernière fois avant de mourir seule dans le désert. Salina n'attendait que ça et pourtant, elle prend l'enfant dans ses bras et le serre contre son corps décharné. « Accepter un cadeau de quelqu'un c'est se lier à lui » (Van Genep, 1981, p. 39) et en recevant l'enfant d'Alika, elle se lie à jamais au clan des Djimba. On ne peut qu'être saisi par le sacrifice d'Alika. Salina ne peut, à cet instant, nier ou rejeter la présence de l'autre. Devant cet enfant qui lui est tendu, Salina vit une transformation, elle quitte un état d'une certaine sauvagerie pour entrer dans un monde habité et partagé.

Salina vit une réelle transformation, du latin « trans-ire » qui signifie « traverser », « aller au-delà » (Jager, 1992). On peut imaginer cette traversée, et toute transformation, comme un chemin pour passer d'une façon d'être-au-monde à une autre, qualitativement différente (Jager, 1992). Être transformé revient donc à se laisser altérer, c'est-à-dire à consentir à ce que la présence de l'autre change une partie de soi. Ce mouvement nécessite de reconnaître la présence de l'autre et suppose donc une rencontre. Par le geste d'Alika, Salina est initiée à un monde où les relations sont régies par le respect de l'altérité. Elle est initiée au dialogue.

Le don d'Alika est ainsi une première démarcation qui va différencier deux mondes inévitablement séparés mais unis. Ce basculement dans la vie de Salina revêt quelque chose de mystérieux qui parle également de toutes les transformations de nos vies. Alika s'est arrêtée devant la vieille femme et lui rend hommage. Salina, de son côté, s'arrête dans sa marche résolue vers la mort, elle se tient face à Alika et tout le monde qu'elle amène avec elle. Ce n'est pas seulement la vieille femme exilée qui change mais le monde qui l'entoure et la relation qu'elle va désormais entretenir avec celui-ci. Bernd Jager se réfère à ces démarcations entre deux mondes, au cœur d'une rencontre, par l'image d'un seuil. Le seuil est une séparation et une limite, il marque la délimitation entre deux mondes, deux voisins et souligne leur singularité. Le seuil est aussi un lien, un pont, un espace tiers qui réunit les deux mondes :

The threshold [is] understood as the productive and sacred limit between self and other, between host and guest, man and God. This productive and sacred limit is the primordial site where the guest asks for the manifestation of the host and where the host seeks to come in the presence of the guest. Neither seeks here conquest, both demand nothing beyond the truthful appearance of the other. This threshold is the place of origin of the primordial conversation which poses the question concerning the identity of the other in such a way that it cannot be separated from a revelation of the

self. The threshold constitutes thus the primordial situation in which someone in the role of guest announces his presence at a threshold in the hope of rousing the presence of his host. (Jager, 1996, p. 19)

This threshold should be understood as an embodied plea for a mutual manifestation of self and other within a context of hospitality and within a social structure of host and guest. (Jager, 1996, p. 22)

Et par cette métaphore du seuil, Jager illustre le caractère symbolique de nos relations. « Symbolique », car en suivant la culture du seuil, nous avons pris de la distance avec le monde de l'instinct, de l'appétit sans fin ou de la force brutale. Cette distance, qui nous sépare également de nos origines, nous lie pourtant à l'autre. Le seuil est ainsi le lieu d'une séparation fertile, d'où peut naître la rencontre. Comme pour Salina, c'est le seuil qui ouvre un horizon vers un monde habité de voisins, un monde de dialogue, de prière et de sacrifice, d'amour et d'amitié, de perte et de surprise (Jager, 2010). La loi du seuil représente la dynamique et l'éthique à la base de toute relation au sein du cosmos. Il sépare et unit le ciel et la terre, la mère et l'enfant, l'homme et la femme. Le seuil garantit l'intégrité de chacun, il est la condition de la rencontre et est à l'origine du couple. Le seuil donne accès à l'espace de l'habitation.

Le cosmos est donc régi par la loi du seuil. *Kosmos*, en grec, signifie précisément « ordre », pas seulement au sens de restriction, de prescription ou de loi externe, mais surtout au sens de « monde ordonné », de configuration signifiante, qui s'annonce comme un principe de structure de l'altérité. Autrement dit, l'ordre du cosmos est celui de la *co-habitation*, du *vivre-avec*. La *co-habitation* débute près du centre, près d'un foyer où se rassembler. Mais habiter, c'est aussi s'ouvrir au voyage et à la séparation pour mieux revenir et partager ses aventures. La perspective de l'habitation fait ainsi apparaître le danger, la difficulté et ultimement, la finitude dans une nouvelle lumière. L'existence sur le mode de la *co-habitation* ne vise pas à les nier. Au contraire, elle permet de rencontrer notre voisin malgré nos peurs. Elle permet d'assumer notre fragilité en prenant le risque d'avancer une parole, un geste et ainsi, d'entrer dans la fertilité propre à l'incomplétude. La *co-habitation* est le mode existentiel sur lequel s'exprime le couple.

Le don d'Alika représente un seuil, le tout premier seuil pour Salina. L'enfant qui lui est tendu, offert par sa propre mère, est une présence humaine qui délivre Salina de son errance. En reconnaissant l'existence de Salina et son histoire, en lui faisant une place et en offrant son fils,

Alika appelle aussi à la reconnaissance du monde qu'elle porte avec elle. De cette façon, le seuil évoque toujours, incontestablement, la présence d'un autre que soi. Le geste d'Alika ponctue l'existence de Salina et c'est précisément là que son errance prend fin, c'est à ce moment que Salina est invitée à entrer dans le monde de l'habitation par la naissance de ce couple unique qui réunit une vieille exilée et une jeune reine étrangère. Ainsi, le dernier exil de Salina, à peine débuté, se termine en prenant un autre chemin, celui de l'habitation. Son exil prend fin, Salina n'est plus seule, errante, décharnée : elle porte désormais un enfant qu'elle devra inscrire dans le monde en le nommant. La co-habitation débute à cet instant, où deux femmes s'échangent un don, une vie, celle d'un enfant et se lient alors à jamais.

### 4.3 La signification existentielle du sacrifice

#### 4.3.1 Alika et la naissance de l'âme humaine

« Je suis venue t'offrir mon fils » (Gaudé, 2018, p. 142). Un mot semble adéquat pour dire autrement ce que fait Alika, un sacrifice.

Le dictionnaire étymologique d'Ernest Klein (1967) propose une compréhension de la langue anglaise et à travers l'origine des mots, un témoignage de l'histoire de la civilisation et de la culture. On retrouve les mots *sacrifice* et *sacred*. « Sacrifice » vient de deux termes latins : *sacrificium*, *sacer*, *sacra*, *sacrum* qui signifie « saint, sacré » et *ficium*, *ficere*, *facere* qui signifie « faire, confectionner ». « Sacrifice » peut donc être compris comme le fait de *rendre sacré*, une personne, un objet, un souvenir, un lieu. Il est donc possible de changer profondément la nature de quelque chose en lui faisant porter la qualité de sacré. « Sacré » vient de *sacrare* qui signifie « mettre à part en tant que sacré, consacré, dédié à un dieu ». Il est lié aussi à *sacer*, *sacra*, *sacrum*, comme le mot sacrifice. La qualité de sacré renvoie donc nécessairement à une altérité car ce qui est sacré l'est en relation avec un ailleurs, un autre que soi-même, un dieu. Il est donc une nécessaire évocation de l'autre et représente en ce sens un pont entre le divin et l'humain. Tout comme le seuil, le sacré appelle à un arrêt. Est-ce pour cela que Salina n'a pas pu refuser l'enfant ?

La naissance est la première séparation que l'être humain vit. Elle est le signe annonciateur des autres séparations plus ou moins quotidiennes qui seront vécues (Jager, 1990). Et en effet, Salina est désormais séparée, considérée comme un être distinct, comme une altérité. Salina a été invitée

à se séparer de l'univers d'où elle vient, celui de la haine et du sang. Le renoncement d'Alika rend signifiant ce passage d'un monde solitaire et de la symbiose dévastatrice au monde de la cohabitation. Alika nous montre le caractère sacrificiel de la naissance humaine, qui n'est pas seulement une naissance physique. En sacrifiant son fils, Alika donne naissance à Salina, elle la fait naître au monde, à un monde délimité par des voisins hospitaliers, un monde humain. Et par ce sacrifice, Salina est introduite au sacré. Autrement dit, le changement ontologique qui se déploie chez Salina, mystérieux en soi, est le signe d'une naissance qui se réalise sous la condition du sacrifice d'un partenaire.

Notre humanité serait alors à acquérir : nous ne naissons pas humains. Nous pouvons voir dans le don de ce fils une des significations existentielles associées au maternel car cet acte fait naître au monde, donne accès au monde en tant qu'être humain.

The face of the other is the portal through which we enter the world. [...] A child who has not been *faced* cannot face the world; he is in constant danger of falling. (Jager, 1971, p. 215)

À cet instant, nous avons tous une image du visage d'Alika, des traits plus ou moins flous se dessinent. Peut-être des traits familiers, sûrement même. Pour Salina, il s'agit du premier visage qui lui fait face réellement, qui lui rend son regard. On imagine les traits tendres d'Alika, son regard passionné et inquiet, triste de donner son fils mais décidée. Sourit-elle ? Peut-être, oui. On peut voir se dessiner sur ses lèvres un sourire, au moment où Salina prend l'enfant, au moment où elle voit que Salina reprend vie. Le visage d'Alika rayonne d'une profonde chaleur et Salina la reçoit, baignée dans la présence de la jeune mère qui éclaire le monde.

The child seems to have pre-reflectively understood that the light by which we see our world does not come from the incandescent bulb or even from the sun or the moon, but from the luminescent presence of a loving person. [...] In the beginning, there was no separation of light and darkness, and the sun and the moon had not yet been formed. It was a living breath and a *voice* that created order out of chaos and that brought light into the world. (Jager, 2013a, p. 164)

Salina découvre la lumière du monde grâce à Alika. Elle a toujours été entourée d'ennemis ou d'êtres qui n'ont rien vu d'autre que le malheur qu'elle amenait avec elle de terres inconnues. Ils n'ont jamais vu le nouveau-né hurlant pour vivre, la jeune fille luttant pour ses rêves, la femme soulagée de son emprise. Pourtant, Mamambala l'a recueillie, elle lui a donné le sein. Elle l'a gardé

au chaud près d'elle. Mais l'a-t-elle réellement regardé ? Lui a-t-elle fait face ? Voir l'autre et lui faire face demande une distance, un espace. Mamambala était trop proche de sa fille, trop proche au point de ne plus pouvoir lui faire face. Leur relation est restée duelle, sans tiers, sans inscription plus large et plus fondamentale dans le social. De telles relations duelles et binaires mènent souvent à des existences qui peinent à franchir le seuil du monde social et à s'y installer. La rencontre demande en effet une distance, *di-stance* qui suppose nécessairement *deux présences*. D'une certaine façon Mamambala s'est détournée de Salina lorsque ses menstruations sont arrivées. Elle a refusé de survivre à la perte de Salina quand elle a été assujettie par les Djimba.

The world shows its face only to those who have backing. [...] To be faced by nothing is to lose all measure and to fall; it means to be supported by nothing and to have nowhere to go. [...] All the vertical dimensions thus far examined announced the absence of the other. (Jager, 1971, p. 218).

Ne pas avoir été regardé prive de repères et conduit à l'errance, à un monde non habitable. C'est pour cette raison que, dans le cosmos, l'absence primordiale est celle d'une personne et non du manque d'objets en tout genre, ou d'une substance (Jager, 1999). L'absence d'une présence, d'un regard, au tout début de l'existence est dévastatrice. Salina a manqué de soutien toute sa vie jusqu'au moment où Alika lui tend son fils. Ce nouveau couple ainsi formé, grâce à un sacrifice, réunit trois entités : soi, l'autre et la loi. La loi peut également être comprise comme le liant, comme ce qui, hors de nous et ne nous appartenant pas, nous permet d'être ensemble.

Le geste d'Alika peut être considéré comme ce premier mot, cet élan vers l'autre d'où émergent un monde et une relation. Peut-être Alika ne savait pas bien ce qui la poussait à se présenter devant Salina ce soir-là. Elle fut peut-être surprise de se prendre un mur d'épines et de crachas mais elle fût avant tout interpellée par les propos de Salina, au point de demander à son mari de lui raconter son histoire. En tendant son dernier-né, elle témoigne à Salina qu'elle a *écouté* le récit de sa vie, au-delà du mur d'épines et de crachas.

It was a barely audible word. It was an ambiguous and poetic word. Perhaps it was at first no more than a fervent impulse to address and an urgent desire to listen to a mysterious *alter* of the self. (Jager, 2001, p. 13)

Alika s'est laissée altérer par le récit de toute une vie et c'est cet accueil qui a permis la rencontre et qui a conduit à l'élan du premier mot. Cela nous dit aussi que Kano, malgré sa rancœur et sa

froideur, pour une fois ne s'est pas tut et a dû partager la vie de Salina assez fidèlement pour éveiller ce mouvement de réparation chez sa femme. Alika s'est ouverte à une histoire, à une présence étrangère et cette posture suppose, en soi, de reconnaître l'autre et sa part d'étrangeté.

Le premier mot qui émerge de ce mouvement, la rencontre et le couple qui naissent, résonnent avec douceur au milieu du désert. Le don d'Alika, ce premier mot, tranche radicalement avec le premier mot de Sissoko à l'arrivée de Salina au village. En réalité, il n'y eut aucun mot, un silence suffit au chef pour condamner l'enfant à rester dans le sable brulant. De la même façon, Mamambala ne prononça pas un son en prenant l'enfant et en lui donnant le sein. Les premiers mots de Khaya, eux, sont ceux de l'insulte. Pour Saro, les premiers mots sont synonymes de possession et de domination. Kano quant à lui a prononcé trop peu de mots pour protéger Salina lorsqu'ils étaient jeunes. Mais après toute une vie d'exil, lorsqu'il la revoit enfin, les premiers mots de Kano trahissent sa rancœur et son incompréhension. Enfin, ses derniers mots sont des adieux. Il n'osera pas prononcer devant Salina sa condamnation à l'exil. Et après tous ces mots échangés, criés, crachés, après tous ceux qui n'ont pas été prononcés, Alika choisit, dans un souffle, d'inviter et de donner.

This *first word* links one inhabited domain to another. It represents a word of recognition and of welcome that invites a response and initiates a conversation. [...] The primordial or poetic word contains a secret because it invites dwelling. It is inherently *a word that makes place for the self and the other*. It is a metaphoric word that simultaneously establishes a "here" *and* a "there" while constructing a bridge between the two. [...] It binds these domains together by means of a pledge of loyalty that underwrites the truth of the word. (Jager, 2001, p. 28)

The Babylonian story of the Flood [...] tells of the birth of a word that is the birth of the human soul as well. (Jager, 2001, p. 29)

Le souffle d'Alika éveille en Salina l'espoir d'une nouvelle vie. Alika fait alors naître Salina au monde de l'habitation et illustre, tout comme Bernd Jager (2001) le décrit dans l'Épopée de Gilgamesh, la naissance de l'âme humaine et le nécessaire murmure d'un ailleurs, duquel il n'est nulle réciprocité, envers lequel on ne peut être qu'en dette. L'âme, du latin *anima* qui signifie « souffle, respiration », porte l'image du premier mot transmis par le dieu Enki/Ea dans l'Épopée de Gilgamesh, celle d'une brise qui touche l'humanité et rend singulière sa façon de naître et d'habiter le monde.

Le premier mot à partir duquel surgit la première rencontre est une promesse de loyauté (Jager, 2001). C'est-à-dire la promesse de garder, toujours, une place pour son voisin, un souvenir de cette rencontre. Alika apporte à Salina une promesse de famille ou une promesse d'amitié, l'une et l'autre renvoient à la promesse initiale de toute civilisation. Chacune continue avec le souvenir de l'autre et la marque de cet échange, de cette alliance. En recevant l'enfant, Salina accepte le don et accepte de remplir sa part de la promesse. Elle fait le serment à la jeune reine qu'il est désormais *leur* fils, qu'il grandira avec deux mères car il saura qui il est : « je ne tairai rien pour qu'il sache qu'il est l'enfant de deux mères et d'une paix scellée, l'enfant qui enterre le vieux sang » (Gaudé, 2018, p. 143). Alika est une bénédiction pour Salina qui lui donne accès à tout un nouveau vocabulaire, à la capacité de *dire du bien* du monde, du latin *bene-dicere*. Le premier mot, qui peut être contenu dans « je suis venue t'offrir mon fils » (Gaudé, 2018, p. 142) vient bénir l'enfant échangé et bénir aussi l'existence de Salina. L'enfant sera à jamais le symbole de cette bénédiction, de ce sacrifice et donc de cet acte sacré.

#### 4.3.2 Le don et le pardon : une stricte réciprocité ?

Le sacrifice d'Alika est un don et n'attend pas réellement de réponse, mais paradoxalement, c'est un don qui répond lui-même au sacrifice de la vie de Salina. C'est un don en hommage à tout ce dont elle a été privée. Ricœur dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), s'est intéressé au don et à sa qualité singulière dans l'existence humaine. « Donner, dit le Robert, c'est « abandonner à quelqu'un dans une intention libérale, ou sans rien recevoir en retour, une chose que l'on possède ou dont on jouit » » (Ricœur, 2000, p. 622). De Visscher écrit aussi que « le don est par conséquent une invitation à un autre don qui n'est pas une restitution » dans *De la gratitude au-delà de la réciprocité* (2010, p. 9). Autrement dit, un don n'attend pas de réponse, du moins pas de retour. Il s'agit donc d'un acte dépourvu de réciprocité. Cela surprend car nous sommes habitués à la réciprocité dans nos échanges : quand on reçoit, on rend d'une certaine façon et on compense pour ce que l'on vient d'avoir, c'est le principe du commerce. Cette logique marchande empiète sur les relations que l'on entretient avec notre entourage, nos amis, par des « échanges de bons procédés ». Peut-être cela vient-il d'un malaise : le don est déstabilisant lorsqu'il est fondamentalement désintéressé et sans attente d'une réciprocité.

La complexité de l'équation du don est la suivante : le don ne suppose pas de rendre et de combler l'échange. La contrepartie du don consiste à donner en retour, à faire un don au même titre que celui que nous venons de recevoir, mais jamais en étant motivé par la seule réciprocité (Ricœur, 2000). Alika fait ce geste dans un espoir de réparation. Elle ne pourra pas donner à Salina ce qu'elle a perdu, la réciprocité, ici, s'avère impossible. Pourtant, elle considère que le don qui s'impose ici est encore celui d'une vie et elle incarne « une générosité originaire sans laquelle l'existence serait invivable ou insupportable » (De Visscher, 2010, p. 7). Elle incarne la profonde générosité désintéressée du don. Salina donne-t-elle en retour ?

Après avoir pris l'enfant dans ses bras, Salina se défait du seul bien qu'elle possède. Elle tend à la jeune reine le collier qu'elle porte depuis bien trop longtemps. Elle tend à Alika la vertèbre manquante de Sissoko Djimba. Alors oui, il restait à Salina de quoi donner. En donnant ce collier, Salina rend sa rancœur et sa haine, elle pardonne.

Il y a le pardon comme il y a la joie, comme il y a la sagesse, la folie, l'amour. L'amour, précisément. Le pardon est de la même famille. [...] Le pardon s'adresse à l'impardonnable ou n'est pas. Il est inconditionnel, il est sans exception et sans restriction. (Ricœur, 2000, p. 604-605).

Le don et le pardon se font écho, l'un l'autre, l'assonance est trop flagrante pour la nier. L'étymologie du mot pardon nous permet de comprendre la proximité des deux. Pardon vient de la combinaison de deux mots, *per* et *donare* (Klein, 1967). Le préfixe *per* signifie « à travers, par l'intermédiaire de ». *Donare* signifie « donner, offrir, sacrifier » ; il s'agit de la racine même du mot don. Ainsi, le pardon signifie « à travers le don, par l'intermédiaire du sacrifice ». On peut donc y comprendre l'intention de dépasser l'acte de donner ou le don reçu. Le pardon fait alors nécessairement référence à un lien préétabli avec un ailleurs ou pourrait incarner un lien nouvellement établi par un don. En d'autres mots, le pardon évoque la possibilité de se rejoindre par l'intermédiaire d'un don, la possibilité de renouveler la rencontre. Le pardon délivre, délie, réouvre ce qui était fermé, pour retourner à l'ordre du don. Le pardon est l'antithèse de la réciprocité car le pardon franchit le gouffre entre le très haut et le très bas, à savoir l'abîme de la culpabilité (Ricœur, 2000). Cette dissymétrie définit le pardon et fonde son énigme : pardonner l'impardonnable. « Quelle force rend capable de demander, de donner, de recevoir la parole de

pardon ? » (Ricœur, 2000, p. 630). Alika ne vient pas demander le pardon de Salina. Pourtant, c'est la réponse que Salina fait à son don.

Si le pardon est possible, c'est aussi parce que le sacrifice d'Alika éveille Salina au monde du souci, un mode d'être-au-monde décrit par F. J. J. Buytendijk (1887 – 1974). Psychologue, mais aussi biologiste, anthropologue et physiologiste néerlandais, Buytendijk fut un élève de Husserl et un des professeurs de Bernd Jager. Le monde du souci décrit par Buytendijk (1967) est un monde pénétré par les valeurs, celles du mode du *nous* et de la coexistence. Le monde du souci est celui de l'éthique et de la sensibilité, de la rencontre, de l'amour désintéressé. Le monde du souci est opposé au monde du travail qui est le monde de la maîtrise de la matière et de l'objectivisme. Le monde du travail dépeint une existence de tâches opératoires. Pour Buytendijk, c'est au cœur du monde du souci qu'émerge la vocation maternelle ou l'amour maternel. Cette vocation est dispensatrice de chaleur, de nourriture et de caresses (Buytendijk, 1967). L'amour maternel fait écho au don, puisqu'il suppose que l'enfant n'est pas choisi, il est reçu, accueilli comme un don (Buytendijk, 1967). En effet, Salina ne choisit pas le fils qui lui est donné, il est imposé à elle par Alika, il vient d'ailleurs. Elle ne peut le refuser comme elle a elle-même été refusée par les villageois. Salina est devant quelque chose de plus grand qu'elle et qui s'impose à elle à travers Alika et à ce moment-là une signification existentielle du maternel se figure devant nous. Le sacrifice d'Alika introduit Salina au monde de l'habitation, il rend également possible le pardon et le souci, et en cela, incarne un acte maternel. Ce fragment du maternel le présente alors comme une ouverture, une capacité à recevoir ce qui est autre que soi-même, à accueillir et à accepter de ne jamais posséder l'enfant donné. La répétition de la reconnaissance de l'autre nous parle ainsi d'une expérience singulière associée au maternel.

#### 4.3.3 Le sevrage, un défi incontournable du développement identitaire

Pour parler de l'avènement au monde humain Jager parle de « sevrage ». Cette première crise vécue dans l'enfance est donc une douloureuse transition d'un état initial d'indifférenciation à l'habitation humaine.

The movement from prenatal child to young adult can thus be understood as a developmental process that moves via birth from an original fusion and symbiosis with the maternal body to a somewhat more independent life at the bosom of nature. However, the crucial step in the child's humanization comes here not at birth, but at

the time of weaning and with the first recognition of a human threshold. Only at that time does the child enter a cosmos and begins to *dwell* on earth. (Jager, 1999, p. 74).

To enter the human world the child must sacrifice his bond of absolute and natural intimacy with the mother and accept living a culturally elaborated distance from her [...] and renounce the primitive pleasure of treating his place of dwelling as his own absolute and privative possession. (Jager, 1999, p. 76).

L'humanisation est un cheminement qui débute par la dépendance la plus totale à une indépendance nuancée. Le point déterminant qui initie ce processus est le sevrage, au cours de la petite enfance, où nous sommes introduits à un premier seuil. L'être humain vient au monde dans un état de symbiose avec la mère. Il naît fragile et dépendant et a besoin de quelques années pour apprendre à marcher, parler, manger seul. Lors des premiers mois de l'existence humaine, une personne vient répondre à tous les besoins de l'enfant, il s'agit souvent de la mère qui prolonge la symbiose des deux corps. L'enfant ne sait différencier sa mère de lui-même. Ils sont dans l'illusion du *un* et c'est ainsi que cela doit être, pour les débuts de la vie. Mais un jour, la mère détourne brièvement le regard, ne répond pas immédiatement au besoin de l'enfant, c'est là que le sevrage débute, la séparation est initiée (Jager, 2013a). La mère offre un horizon plus grand à son enfant en l'invitant à voir ce qu'il y a autour : papa, mamie, papi, un monde d'objets qu'il va apprendre à saisir progressivement, un monde de couleurs. Mais l'enfant est déstabilisé, cette séparation, il n'en voulait pas. La symbiose, il aimait ça. Cela vaut lorsque l'illusion de la symbiose est permise et se passe bien.

Salina vivait en symbiose avec Mamambala, dans la chaleur de la hutte et l'innocence de l'enfance. Les Djimba se sont interposés en opérant une coupure cruelle, une blessure irréparable. La coupure ainsi imposée constituent un traumatisme car ils ont été imposés par un tiers, sans le consentement ou l'accompagnement de la mère. Le sevrage a été mis en échec, il n'a pas été triangulé pour être vécu de façon supportable, pour que la perte puisse être vécue, signifiée et acceptée. Les Djimba vivaient eux dans une symbiose toute-puissante. Les meurtres de Sissoko et de Mumuyé par Koura Kumba étaient là aussi traumatiques, inscrits dans un déchaînement de violence et un cercle de destruction. C'est Alike qui leur impose pour la première fois une perte et va donc sevrer les Djimba. Alike inscrit ce don, cette perte pour les Djimba, dans un récit de réparation et de reconnaissance.

Le sevrage, ainsi que toute grande transformation dans nos vies, implique inévitablement une part de perte et de souffrance. En effet, l'habitation humaine débute avec la souffrance d'être déraciné d'un état initial, par le sacrifice d'une union fondamentale avec la mère (Jager, 1992). Il est en effet douloureux d'entrer dans un monde où désormais l'autre est destiné à rester à jamais autre et où le sujet ne peut se maintenir en relation qu'avec ce qui est différent de lui (Jager, 1996). Nous devons tous faire le sacrifice de ce premier état de fusion et nous y parvenons en adoptant la culture du seuil. À partir de ce premier sacrifice, nous refusons la fusion entre soi et l'autre, nous acceptons la perspective d'un monde humain partagé. Le sevrage est l'apprentissage des frontières entre soi, nos voisins et le monde, par l'intermédiaire de la culture des différences qualitatives et ontologiques. « Life in the human cosmos is everywhere marked by the sacrifice of immediacy and by the positive cultivation of intermediacy » (Jager, 1999, p. 78). Par ce sacrifice, nous gardons à jamais le souvenir de cet état primordial, l'idée d'une communion absolue, au-delà des mots (Jager, 1999). Nous gardons l'espoir de sentir une nouvelle fois cette proximité et c'est ce qui nous ouvre la porte du cosmos, cette proximité recherchée est désormais régie par la loi du seuil.

Le sevrage est donc caractérisé par le sacrifice, la perte de ce premier sentiment de plénitude, d'une forme d'harmonie avec le monde ; il suppose aussi, nécessairement, la découverte d'une façon de pallier cette perte, c'est-à-dire une façon humaine de répondre à l'incomplétude.

This painful and bloody aspect of the sacrifice reflects the pain and sacrifice that forms an inevitable part of the establishment of a threshold. Yet within the terms of the ritual, this pain attached to the establishment of a threshold is overcome in the miracle of hospitality, understood here as a carefully constructed cultural bond that comes to replace the natural bond of a material and natural belonging. (Jager, 1999, p. 85).

Autrement dit, la réponse au sacrifice consiste à accepter la marque de la perte et de porter le masque de la culture : le nom qui nous a été donné, la place que l'on a dans la famille, etc. Le masque de la culture peut être senti comme étant imposé et opprimant, mais il nous permet au contraire de nous présenter au monde, de faire partie de la société et de nous exprimer. Cette attitude permet d'accepter les frontières, des frontières qui rendent visibles le même et l'ailleurs (Jager, 1990).

Le langage est un exemple de la conséquence du sevrage, de ce que la culture nous impose et de la loi du seuil. Maintenant que l'enfant a entrepris son sevrage, la mère prend peu à peu de la distance

et les mots deviennent le média inévitable pour communiquer ses besoins, son affection, ses questions. La mère ne devine plus les besoins d'après les pleurs et parfois, les mots ne sont pas les bons, la compréhension se fait difficile. En ce sens, l'acquisition du langage révèle que nous sommes profondément aliénés de nos expériences primaires (Jager, 1990). On ne peut dire ce que l'on vit pour ce que c'est *réellement*. Nous sommes obligés de traduire notre vécu par des mots, nous devons tenter de faire du langage commun le vecteur de notre existence, sans jamais pouvoir y parvenir complètement. Il s'agit là autant d'une blessure que d'une marque que nous impose notre situation d'être humain (Jager, 1990). Nous devons donc accepter la fin de l'illusion de la symbiose avec la mère, tout comme nous devons accepter la marque du langage et la saisir comme une opportunité d'échanger, de jouer avec les mots et les images qu'ils contiennent. Le récit de Malaka, qui est au centre de cet ouvrage, est le reflet de l'acceptation, par Salina, de la blessure et de la soumission à la loi du langage commun.

Le langage dévoile donc la dimension herméneutique de l'existence dans laquelle nous nous découvrons incomplets, incapables de signifier une fois pour toutes et absolument ce que nous vivons et pensons. Ce qui caractérise notre situation d'être humain c'est de continuer à essayer en partageant ce que l'on vit, en s'intéressant à l'autre malgré cet écart ; en jouant avec les mots et les images. De là viennent l'art, la poésie, les mythes, pour dire différemment notre expérience : « it is only as mortals, as creatures knowingly constrained by time and place, that we can fully inhabit the earth, that we can speak and dance » (Jager, 1990, p. 169). Associée à ce deuxième fragment du maternel, nous discernons une nouvelle signification existentielle du maternel, qui se dessine peu à peu : la transmission.

#### 4.4 La transmission, la dimension fertile du maternel

##### 4.4.1 Le don de Salina au fils donné

D'après le dictionnaire étymologique d'Ernest Klein (1967), « fertile » vient du latin *fertilis* dont l'origine est le mot *ferre* qui signifie « supporter, porter, produire » et ultimement, « donner naissance ». Le sacrifice d'Alika est fertile puisqu'il fait naître Salina au monde de l'habitation mais Salina est-elle elle-même fertile, capable d'aider ce fils donné à devenir un homme, un voisin au sein du cosmos ?

Salina est libre de nommer le fils donné et de choisir le nom par lequel elle le présentera au monde. Malaka est singulièrement proche du mot arabe *malak* qui signifie « ange ». Il grandit avec Salina dans le désert, à l'écart des villages et de l'agitation des hommes, au rythme du désert. Salina lui a appris à se protéger et à construire un campement dans les terres les plus inhospitalières. Il a appris comment trouver les sources d'eau sous les dunes. Leurs premières années ensemble étaient rythmées par les cueillettes et les chasses, l'observation des pierres et des étoiles, l'écoute des récits. Leur vie était bercée par le rythme de l'habitation, avec la cyclicité des saisons, du jour et de la nuit. Ils ont vécu les pieds dans le sable, capables d'en tirer quelque chose et d'y vivre. Salina lui a transmis son savoir au milieu du désert.

Le silence berçait les journées dans le désert mais le soir venu, après avoir mangé, Salina racontait de nombreux récits. Mille fois Malaka a entendu l'histoire de Salina. Au début, il fut surpris par le contraste de leur vie routinière, monotone et de sa vie passée si agitée et troublée. Il entendit mille fois la voix de sa mère se briser aux mêmes moments du récit. Il entendit mille fois le récit de cette vie brisée. C'est ainsi qu'il a toujours su qu'il était l'enfant donné, le fils de deux mères. En effet, Salina ne le priva pas de son histoire. D'une certaine façon, en racontant l'histoire de sa vie, elle ne pouvait pas manquer de raconter l'histoire de Malaka. Et si elle a été capable de raconter sa vie passée, c'est justement parce qu'elle a reçu cet enfant en offrande. C'est grâce à la jeune reine et à son sacrifice que Salina peut faire le récit de sa vie : « the blood of suffering is transubstantiated into the wine of speech, in which a wound is transformed into a word » (Jager, 1990, p. 170). Les épreuves et le sang sont changés en mots, leur souvenir ne relève plus seulement de la brutalité du vécu, il est médiatisé par le récit. D'ailleurs Salina avait promis à Alika que leur fils saurait d'où il vient et qui il est. Alors la vieille femme a tout raconté, mille fois.

En lui partageant son histoire, Salina lègue à Malaka tout ce qu'elle a, tout ce qu'elle possède. Le fils donné hérite du récit de deux vies sacrifiées, celle de sa mère et la sienne. Le mot « héritage » regroupe deux éléments : les racines indo-européennes *ghe* et *do* (Jager, 2013b). La première racine désigne une absence, quelqu'un ou quelque chose qui n'est plus. La seconde évoque le don. L'héritage renvoie donc à une perte qui ouvre sur un don où l'absence se transforme en don (Jager, 2013b).

Après plusieurs années de vie à deux, Salina introduit progressivement Malaka à la vie des villages voisins. Désormais, Malaka participe aux voyages des marchands et la quitte pour plusieurs jours. Il découvre ainsi d'autres terres, d'autres peuples, d'autres langues, d'autres saveurs. Avant tout, il découvre une vie auprès des hommes, un autre rythme que celui du vent et du silence auprès de Salina. Et elle voit, après chacun de ces voyages, qu'il en revient plus grand et changé. Ce n'est pas l'esprit léger que Salina voit partir son fils à l'occasion de chacun de ses voyages. Elle craint toujours qu'un drame survienne et qu'il lui soit pris. Malgré ses craintes d'abandon et de perte, elle parvient à s'effacer et à mettre de côté ses insécurités pour lui offrir un accès à un monde plus vaste. Il est possible de voir cet effort et cette force comme étant associés à la signification existentielle de la fertilité du maternel et de voir dans l'éloignement, la perspective d'un gain et d'une richesse. Le défi étant d'offrir la possibilité à son enfant de s'éloigner et de grandir en dépit de la peur immense de le perdre et ainsi de préserver les conditions pour que se rejouent, encore et encore, la possibilité de se retrouver et la cyclicité qui régit la co-habitation.

To disclose the cosmos we cannot remain stationary but must journey and accept a rhythm of coming and going, of entering and leaving, of living and dying. (Jager, 2010, p. 182)

To part is to die a little! But not to depart at all may mean that one dies altogether and rots in an unexamined life that never takes distance from itself. (Jager, 1988, p. 14)

En plus d'introduire Malaka au monde en dehors de leur foyer, Salina permet de faire vivre à Malaka la séparation. Il est ainsi familier avec la nécessaire épreuve et la souffrance qu'implique chaque départ, peu importe la destination. Le voyage est la conscience d'un ailleurs mais surtout d'un foyer d'où l'on vient et où l'on retourne. Le voyage au sein du monde de l'habitation est circulaire et non linéaire comme l'errance. Une contrepartie du voyage est le récit du voyageur qui, en revenant vers la maison, se doit de faire le récit de ce qu'il a vu (Jager, 1988).

Et en ce jour où Malaka revient d'un voyage de trente-sept jours avec la caravane de marchands, Salina l'accueille avec silence et soulagement : les dieux ne l'ont pas dépouillée une nouvelle fois de tout ce qu'elle a. Elle l'observe lorsqu'il entre dans le village, droit sur le dromadaire, salué par les autres jeunes hommes. Elle le voit homme. Elle voit qu'il s'est fait une place parmi les villageois et c'est tant mieux. Salina sait alors qu'elle a respecté « le serment d'Alika » (Gaudé, 2018, p. 27). Ils quittent ensemble l'agitation du village pour retourner dans le calme du désert. Ils se retrouvent silencieusement, essaient de réhabituer leurs corps à la présence de l'autre. Malaka est heureux de

retrouver sa mère et son bout de désert. Il attend avec impatience, après le souper, qu'elle raconte un de ses récits. À la place, Salina dit à Malaka que c'est à son tour de parler, c'est à lui de raconter. Et ils s'enivrent tous les deux de ce nouveau récit, sous les étoiles et dans la fraîcheur du soir.

Une fois que Malaka a fini de partager ce qu'il a vu au cours de son voyage, Salina l'informe que demain ils partiront. Elle ne dit pas vers où ni pourquoi et Malaka ne demande pas, il sait qu'il n'y avait rien d'autre à ajouter. Malaka reconnaît dans cette femme quelque chose qui le dépasse et le transcende, par son attitude, son silence, son assurance. Malgré sa vie chahutée et sa naissance tardive au monde de l'habitation, Salina est parvenue à accompagner Malaka et à le soutenir pour devenir un homme. Elle a su le laisser partir pour découvrir le monde et vivre avec la communauté. Elle lui a transmis ce qu'elle savait, ce qu'elle possédait : un récit. À cet enfant donné, Salina fait le don du récit de sa vie et de son origine. D'Alika à Salina, un fragment du maternel se déploie et se transmet, empreint d'une générosité, où celui qui est initié à ce fragment l'incarne et le partage à son tour. Vient le tour de Malaka d'incarner ces représentations existentielles du maternel (la naissance du couple, la co-habitation, le sacrifice et la transmission). Vient le moment pour lui d'honorer le don que lui a fait sa mère.

#### 4.4.2 La toilette mortuaire du fils à la mère : une dernière conversation

Le lendemain et tel qu'annoncé, Salina et Malaka laissent leur campement derrière eux. Malaka sent qu'il ne reviendra jamais sur ces lieux, qu'il y a quelque chose de définitif dans ce départ. Il ne demande pas vers où ils marchent ni pourquoi. Il suit simplement Salina, l'infatigable. La vieille femme garde le silence, même le soir venu, elle garde ses récits pour elle. Malaka observe que Salina trébuche par moments et qu'elle est prise de vertiges, mais lorsqu'elle reprend ses esprits, elle reprend son pas robuste et continue d'avancer. Progressivement, le mont Tadmā, qui sépare les mondes, se rapproche. Le jour où ils sont au pied de la montagne, ils sentent l'air glacé des hauteurs parcourir leurs joues. Salina dit alors à son fils que son dernier voyage a débuté : elle a commencé à mourir. Malaka aimerait contredire la vieille femme mais il le sent lui aussi et c'est inévitable. L'ascension du mont Tadmā commence. Salina est désormais sur le dos de Malaka, trop affaiblie pour marcher. Le silence est rempli par le vent glacé de la montagne et petit à petit, ils arrivent aux premières neiges. La dernière fois que Salina s'exprime, elle demande à son fils de la mener au lieu de sa mort. Elle sait qu'elle ne le connaîtra pas. « Là où l'on a vu le jour, là est votre

tombe » (Carrera, 2010, p. 184). À l'autre bout de sa vie, Salina retrouve les terres qui l'ont vu naître : les terres inconnues.

Après plusieurs jours de marche, Malaka franchit le col de la montagne et observe l'horizon qui se déploie devant eux. Le silence est bien plus grand devant cette immensité, maintenant que le vent est tombé et que le souffle de Salina s'est tu. Oui, Malaka sent que Salina est morte sur son dos, dans une dernière étreinte comme pour être sûre de ne pas tomber. Ce que Salina attend et demande à son fils à l'aube de sa vie, c'est de la raccompagner vers ses origines. Elle demande d'être accompagnée, elle demande un soutien, une présence et il accepte. Lorsqu'il sent qu'elle a quitté le monde des vivants, Malaka poursuit sa tâche, il ne l'abandonne pas. Alors commence la toilette mortuaire de sa mère, comme une ultime embrassade.

La longue toilette du fils à la mère commence. Il a mélangé de la sève d'arbre avec de l'eau des ruisseaux. Il a parfumé la décoction avec des herbes aux odeurs vives. Tout est prêt. Il hésite un temps devant le corps de sa mère. Sa nudité le gêne : les seins flasques comme des poches vidées, les poils du pubis clairsemés, les chairs des cuisses un peu molles et les cheveux lâchés... [...] Il reste immobile, se demande s'il y parviendra. (Gaudé, 2018, p. 41).

Malaka commence par les doigts puis les bras, ensuite le visage. Il prend plusieurs jours pour parcourir ce corps aux mille souffrances, pour se rappeler les épreuves, les exils. Le fils passe une journée pour fermer la bouche, une façon de prendre soin de ce qu'elle lui a transmis, mais aussi de rendre hommage à tout ce qu'elle a gardé en elle, de tout l'innommable de sa vie, sans oublier toutes les horreurs qui ont été prononcées. Il a fallu toute cette attention pour fermer la bouche en un léger sourire, pour qu'elle ne se fige pas dans un rictus éternel. Il parcourt avec soin ses jambes, usées d'avoir marché toute une vie, d'avoir foulé le désert et la poussière. Tout son corps fait écho à la vie qu'elle a traversée, porteur de son existence et messenger de celle qu'elle a été. Et il en est de même pour tous, pour chacun de nous.

L'être humain est présent de manière particulière dans chaque partie de son corps. [...] Le corps est pénétré comme le médium grâce auquel quelqu'un est au monde, coexiste avec le monde et nous y rencontre. (Buytendijk, 1967, p. 200)

C'est dans sa corporéité que l'être humain représente son attitude à l'égard du monde. [...] Le corps s'éprouve comme « le véhicule de l'être au monde », « à travers le monde ». Il est au *centre* du monde comme un « terme inaperçu », vers lequel tout est orienté (Merleau-Ponty). (Buytendijk, 1967, p. 345)

Il est vrai que le corps est un *moyen* d'être-au-monde mais ultimement et avant tout, il est porteur de notre existence. Notre situation d'être humain s'ancre dans la réalité de la chair et les limites qu'elle implique. À la naissance, nous sommes fondamentalement séparés, individualisés par la chair et cela passe par une coupure, par le sang et les cris. Mais cette rupture nous permet de sentir le corps de l'autre, de toucher et d'embrasser. Notre corps est porteur de notre identité, il est marqué par la sexualité, où l'homme et la femme sont les parties d'un tout. Cette scission que réalise le corps, entre soi et autre, entre homme et femme, entre mère et enfant, illustre l'incomplétude qui caractérise notre situation d'être humain : « each one of us is but a broken piece of humanity » (Jager, 1990, p. 174). Le mot sexualité vient du latin *secare* qui signifie « couper, amputer, blesser, percer, castrer, diviser » (Jager, 1996). Être sexué c'est porter la marque de la perte d'une unité originelle. Notre corps et notre sexe sont donc le *symbole* d'une unité primordiale que nous devons sacrifier pour instaurer des seuils. Une des tâches que nous devons réaliser en tant qu'être humain consiste à accueillir ce corps et à en prendre soin.

La description de la toilette du fils à la mère pourrait déranger et induire un malaise relatif à une éventuelle impudeur. Mais si les caresses du fils sont lues comme un hommage, c'est parce qu'une barrière n'est pas franchie, ce corps est respecté. Le corps de la vieille femme n'est pas sexualisé, l'auteur décrit un corps brut qui a été habité et qui a souffert. Ce n'est pas un corps au sens matériel, de la matière, mais bien un corps qui est présenté et humanisé par un acte de soin. La toilette mortuaire est présente dans de nombreuses cultures et représente un rite de passage important pour préparer le défunt dans son voyage vers l'au-delà (Van Gennep, 1981). Devant ce corps vécu, Malaka fait preuve d'écoute et de douceur. Il offre à Salina la douceur et le soin qu'il a reçu d'elle. En soignant chaque partie du corps de sa défunte mère, il montre qu'il a reçu la culture du seuil et l'hospitalité qui caractérisent le monde de l'habitation et un des fragments du maternel.

Malaka sait que ce monde est celui de la co-habitation et n'abandonne pas le corps sans vie de sa mère. Malgré la complexité de la tâche, Malaka s'y attelle pendant plusieurs jours, restant toute la journée penché au-dessus de sa mère, appliquant l'onguent avec soin. Le soir venu, le corps vivant de Malaka s'agite, il vibre, dance, crie pour se rappeler qu'il est du côté des vivants. Il est capable de se sentir mortel et d'avoir envie de vivre. Il ne doit pas s'oublier et s'abandonner dans le monde

impassible de la mort. Au cours de la toilette du fils à la mère, deux mondes co-habitent. Malaka caresse la mort et danse le soir avec la vie.

Malaka se laisse profondément altérer par la toilette mortuaire de sa mère en recueillant une dernière fois le récit de sa vie. Comme le dit Buytendijk, « la femme est à la source nourricière et cachée de toute réalité humaine. *Tout être humain a eu une mère* qui a déposé en lui le principe des possibilités humaines » (1967, p. 259). Et nous observons que Malaka a reçu les possibilités humaines de la co-habitation, de l'hospitalité et du soin. La toilette du fils à la mère est un acte d'amour profond et porteur d'un fragment du maternel transmis par Salina et originellement offert par Alika. En effet il ne faut pas minimiser ce qu'Alika a transmis à son fils donné car c'est bien elle qui a établi pour la première fois un seuil en faisant un sacrifice et en dévoilant l'existence du monde de l'habitation. C'est elle qui, pour la première fois, s'intéresse à Salina en tant que voisin et s'arrête devant la vieille femme pour honorer sa présence. En prenant soin du corps sans vie de Salina, Malaka honore un autre monde, un monde voisin de celui des humains, comme Alika a honoré le monde voisin, celui de Salina par un acte de reconnaissance. De ce dernier moment avec sa mère, de cette complicité germe son dernier hommage : le récit de la vie de Salina.

#### 4.4.3 Le don du fils à la mère, récit d'une vie torturée

Malaka reprend la route avec le corps de sa mère derrière lui, sur un attelage qu'il a fabriqué. Il est désormais dans la vallée et la végétation est verdoyante. Il découvre la solitude pour la première fois et, pour la première fois aussi, il n'est plus guidé. Salina n'est plus là pour lui dire quel chemin prendre. De nouvelles sensations l'envahissent mais il ne s'arrête pas pour autant, il prend la décision de longer le fleuve qui traverse la vallée. Il ne sait pas où il va, il sait justement qu'il doit continuer à avancer. Après quelques jours de marche, il croise quelques habitants, silencieux, qui le regardent passer. Puis apparaissent au loin les remparts d'une ville. Il n'a jamais vu une chose pareille. Le mur est gravé d'hommes et de femmes, d'enfants, d'animaux, toutes sortes de scènes sont jouées, aussi bien des guerres que des embrassades. Il se tient devant l'entrée de la ville, au cœur d'une foule dense dont le flot est vif, des personnes sortent et entrent abondamment. Il franchit le seuil et se laisse porter par la foule, il parcourt la ville qui cache une grande pauvreté. Au fil des rues, Malaka se retrouve sur les quais d'un canal rempli de bateaux. Au loin, il semble apercevoir

des corps qui flottent, livrés à l'eau. Il poursuit encore et tombe sur une grande place qui s'ouvre sur la mer. D'un coup, il est saisi par l'immensité et par l'air marin.

Malaka s'approche d'un vieil homme et lui demande où se trouve le cimetière. Ce dernier se lève, lentement, comme s'il était assis là depuis des années et montre du doigt l'horizon. Malaka ne comprend pas. Doit-il mettre le corps de Salina dans la mer ? Il aperçoit ensuite un point au loin et demande confirmation. Le cimetière se trouve bien là-bas. Alors le vieil homme invite Malaka à monter dans une vieille barque et ils voguent tous les deux vers ce point à l'horizon, accompagnés du corps de Salina. Darzagar, à l'image de Charon, est en charge de la traversée. Il explique à Malaka que cette île est avide de récits, c'est elle qui décide si le défunt peut y reposer. Elle est entourée de remparts qu'aucun homme ne peut percer. Pour que l'île cimetière ouvre ses portes, il faut raconter la vie du défunt. Darzagar raconte que les portes sont fermées depuis bien longtemps et que de nombreuses dépouilles y ont été refusées. Le vieil homme dit à Malaka que le rituel du récit débutera une fois qu'ils seront sortis de la baie et lorsque la nuit sera tombée. Une barque de pêcheur se colle à leur barque, il s'agit des témoins qui doivent eux aussi entendre le récit de la vie du défunt. Sur le bois de la barque marchande, Darzagar dessine à la craie un signe étrange et dit : « par ce signe sur la barque, les langues se mêleront et toute parole sera comprise » (Gaudé, 2018, p. 51). Ainsi se déploie quelque chose d'universel dans le partage d'un récit, quelque chose au-delà d'une langue donnée, un bout d'existence. Le rituel peut débuter, la traversée sera longue.

“Moi, Malaka, fils élevé dans le désert par une mère qui parlait aux pierres, je vais raconter Salina, la femme aux trois exils. Je vais dire ma mère qui gît là, au fond de la barque, et le monde qui apparaîtra sera fait de poussière et de cris. [...] Moi, Malaka, fils d'une longue chaîne de voix, je reprends les récits d'avant ma vie et de bouche en bouche, de veillée en veillée, je vous fais parvenir ce que fut cette journée [à l'autre bout de sa vie]. Ne vous fiez pas à ma solitude, nous sommes nombreux dans cette barque : tout un monde se présente à vous par ma voix.” (Gaudé, 2018, p. 55-56).

Malaka amorce toutefois son récit humblement, en racontant l'arrivée de Salina, son enfance heureuse avec Mamambala, le jour de ses premières menstruations, puis celui du mariage. Salina semble être encore là pour lui souffler les mots, le récit se tisse et Malaka est pris par sa tâche de *dire*, simplement, ce qui a été. Au moment de raconter le viol de Salina, Malaka s'arrête, prend son temps avant de plonger dans ce récit d'une brutalité sans nom. Il sait qu'il doit raconter la violence crue parce que « c'est en racontant ce corps meurtri, ce corps dans son obscénité crue, qu'il dira le

mieux l'affront dont elle n'a jamais guéri et auquel elle revenait sans cesse » (Gaudé, 2018, p. 77). Alors le fils poursuit et ne garde rien pour lui.

Le rituel du village qui entoure la mort et le récit des étrangers illustrent une façon de vivre un deuil. D'après Van Gennep, qui a écrit *les rites de passage* (1981), le deuil place l'individu dans un état liminaire, dans un espace entre la mort du proche et les autres survivants. L'ensemble du rituel de la ville portuaire se résume dans le don d'un récit pour que l'île cimetièrre s'ouvre et accueille le défunt. Le don du récit flotte entre deux mondes, un monde passé et un monde présent, un monde vivant et un monde au-delà, entre des forces bien tangibles et d'autres plus mystérieuses. Le récit flotte au-delà de la mer, porté par un désir de partage et un amour profond pour celui que l'on raconte. Au cours de ces nuits où Malaka raconte la vie de sa mère, il porte son héritage et tout ce qu'elle lui a légué, tout ce que ses deux mères lui ont légué. Et alors même qu'il a perdu sa mère, Salina est là, sur la barque, à ses côtés, il rend également Alika présente lors de ce dernier voyage. C'est à leur tour d'écouter leur fils raconter et l'absence se transforme en don (Jager, 2013b). Par ce récit, Malaka renouvelle le lien qui l'unissait à ses mères et annonce comme un rassemblement, comme un geste de synthèse et d'unification : « le don transforme des maisons isolées en une ville intègre. Rassemble des générations dispersées en une civilisation cohérente » (Jager, 2013b, p. 5). Ainsi, le fils donne à la mère, il offre un récit, son récit, *son interprétation*. Il serait plus juste de dire que Malaka donne au village, qu'il répète ainsi la création d'un seuil et la rencontre de l'étranger. Cet étranger offre de son côté sa présence et son écoute à ce conteur qui offre sa parole. Le don montre comment Malaka dépasse la simple réciprocité puisque la transmission se fait à un autre monde qui se tournera à son tour vers un autre et reproduira le don. La chaîne se poursuit. Le don d'Alika envers Salina en est le premier maillon.

En racontant l'histoire de sa mère, Malaka est frappé par les cris de rage et de détresse qui entouraient cette femme. Il se rend compte que Salina a toujours gardé ses cris en elle pour le préserver de sa violence. Et il sent à nouveau l'importance de parler de ces cris et de dire le vrai, de témoigner de la brutalité de ce qui a été. Pour lui, elle était silencieuse, « alors il salue en son esprit cette Salina qu'il raconte, la femme enragée, violente, et la remercie de s'être effacée pour le laisser grandir » (Gaudé, 2018, p. 81). Malaka redécouvre Salina au fil de son récit, même s'il

l'a entendu par sa bouche mille fois. En racontant, il prend les pas de sa mère et ce rôle lui fait voir différemment cette femme.

En poursuivant son récit, Malaka crée un pont entre la vie de Salina et le reste du monde, il endosse la tâche de l'herméneute de rendre compréhensible et visible ce qui ne l'est pas et de partager (Jager, 1988).

They seek out forceful metaphors, effective gestures, strong images and evocative songs and stories that build a bridge between the hometown and the far ends of the world. By building this cultural bridge the adventurers of the human spirit strengthen the cosmos by situating their own world in respect to other worlds. (Jager, 2010, p. 188)

Et le pont se solidifie. Pendant que Malaka est pris par son récit, d'autres embarcations les rejoignent. Il semblerait que la ville entière est venue écouter le récit de la vie de Salina, de la rencontre salvatrice d'une jeune reine et d'une vieille paria. Alors que le cortège se rapproche de l'île cimetièrè et que le récit touche à sa fin, une famille cède sa barque pour que la défunte et Darzagar atteignent le cimetièrè. Sans cette offrande, tout le rituel s'arrête et la défunte ne peut être accueillie par l'île.

Malaka finit son récit en racontant le don d'Alika, il révèle au monde qu'il est le fils donné, celui qui a réconcilié Salina avec le monde. Et c'est ainsi que les portes du cimetièrè s'ouvrent :

Le cimetièrè accepte Salina, la femme aux trois exils, celle qui eut un fils haï, un fils colère et un fils pour tout racheter, Salina, la femme salée par les pleurs, condamnée à naître et à mourir en marchant dans des terres inconnues. L'île cimetièrè l'accepte. (Gaudé, 2018, p. 147).

Salina a enfin un lieu où reposer. Malaka inscrit la vie de sa mère dans une lignée.

The cultural import of these stories, poems or myths [...] resides in the fact that they bring together and provide a home for otherwise errant or fleeting experiences. It is in this way that these experiences come to form part of an inhabited, human world (Jager, 2013a, p. 184).

Par ce récit, Malaka crée une place pour les expériences innommables de Salina. Il crée également une place pour Alika. Elles font désormais partie du village, leurs présences se font sentir jusqu'au-delà du mont qui sépare les mondes.

Pour Salina, enfin, le repos. Pour Salina, enfin, une ville entière qui l'accepte. [...] Il pleure, lui, le fils de la mère au nom de sel. Tout autour de lui, les pêcheurs se sont mis à chanter, tapant sur des tablas et soufflant dans des instruments inconnus pour célébrer ce jour sacré où le cimetière s'est ouvert à nouveau. Il pleure en pensant à ce qu'il est : le fils aux deux mères, l'enfant donné. Et le nom d'Alika lui vient aux lèvres. À l'instant de dire adieu à Salina, il est juste qu'il soit prononcé, pour qu'elles soient côte à côte à l'heure de la fin. Il ferme les yeux et les embrasse en son esprit. [...] Chacun retournera à sa vie en emportant le récit de Salina. Elle est une des leurs dorénavant. Il est calme. Il sait qu'il ne sera plus jamais le même. Darzagar a dit vrai : dans ces instants où tout s'achève naissent les jours de demain et il est prêt. [...] Il murmure « Adieu Salina » et il sourit, heureux d'avoir été, pour un temps, celui qui raconte. (Gaudé, 2018, p. 147-148)

Le don du fils donné nous ramène au serment de loyauté qui a été fait entre les deux femmes. Le récit est une réponse à ce serment comme pour montrer que Salina l'a tenu, jusque dans la mort. Alika, Salina et Malaka incarnent le début d'une longue transmission, d'un horizon de communauté et d'historicité dans l'espace duquel « le don est une faveur et la gratitude une obligation inconditionnelle » (De Visscher, 2010, p. 10), l'un et l'autre faisant vibrer le cœur du récit. Malaka raconte cette rencontre, tout comme les humains doivent raconter, encore et encore, la relation d'amitié entre Gilgamesh et Enkidu (Jager, 2001). La vie de Salina est bénie avec le rituel sacré de l'île cimetière car le récit offert dit bien de cette femme. C'est une véritable reconnaissance de la vie de Salina, car le récit permet d'inscrire son existence autrement déchirée. L'accomplissement de ce rituel bénit Salina et bénit le monde dans lequel il est désormais possible de voir tout enfant comme un don.

Cette façon dont apparaît le maternel, ce deuxième fragment, ne repose donc pas dans l'acte d'accoucher d'un enfant, puisque l'enfant est toujours un don provenant d'un ailleurs. Cet aspect du maternel réside dans l'acte de l'acceptation du don et de l'effacement de soi devant la présence du don. Il s'agit de la répétition du sacrifice en offrant au monde ce qui a été partagé, en ne le gardant pas pour soi. C'est avec l'apprentissage de l'habitation que ce fragment renoue avec la dimension fondamentale de la fertilité. En ce sens, le récit que Malaka fait de sa mère est aussi une manifestation du maternel, car il offre l'histoire de Salina, qui n'est désormais plus vraiment la sienne, il s'en sépare lui aussi. La description de ce deuxième fragment permet de comprendre que le maternel n'est ni un privilège, ni une contrainte biologique. Il ouvre ainsi la possibilité de

considérer que sont maternels tous ceux et toutes celles qui partagent avec un monde plus vaste, le récit, la parole dont on n'est que dépositaire, jamais le seul ou l'ultime destinataire, ni propriétaire.

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, que dans *Salina les trois exils* se déploie un fragment du maternel synonyme d'aliénation et d'immanence. Autrement dit, une image où le maternel et la maternité sont à l'origine d'une emprise. La femme est soumise par son corps et par l'espèce à un rythme qui n'est pas le sien propre, qui ne dépend pas de sa volonté. Simone de Beauvoir invite donc les femmes, dès 1949, à s'affranchir de cette situation. Dans un tout autre registre, nous avons montré un autre fragment du maternel dans ce présent chapitre et toujours d'après l'histoire de Salina. Avec l'aide des travaux de Bernd Jager, nous avons pu élaborer une image du maternel comme étant à la source de la naissance et de la répétition créatrice du monde de l'habitation qui caractérise notre humanité. Dans cette dernière perspective, le maternel y est synonyme d'accueil et d'hospitalité, de don et de pardon ainsi que de transmission. Le maternel ne s'y présente pas comme l'apanage de la femme ou de la mère mais se retrouve comme une façon d'être-au-monde accessible à tous, comme une *qualité* fondamentale de l'être. Le chapitre suivant mettra justement en perspective ces deux fragments du maternel en revenant à l'enjeu existentiel sous-jacent de notre travail grâce à l'œuvre de Paul Evdokimov, à savoir, décrire et explorer l'expérience du maternel.

## CHAPITRE V

### LA DÉCOUVERTE DE LA DIMENSION EXISTENTIELLE DU MATERNEL À PARTIR DE LA PERSPECTIVE DE PAUL EVDOKIMOV

C'est par ce don [de soi] que toute femme est virtuellement mère et porte au fond de son âme le trésor du monde. (Evdokimov, 1958, p. 180)

Pour ma mère, Pour ma fille, De l'une à l'autre, Ce qui passe, vit et se transmet. (Gaudé, 2018, p. 7)

#### 5.1 Résumé de la démarche de recherche

Revenons sur l'ensemble de notre démarche et ce qui guide notre réflexion sur le maternel à travers l'œuvre de Laurent Gaudé. Dans la problématique, nous avons observé l'augmentation du taux d'infertilité volontaire chez les femmes d'aujourd'hui. Certaines femmes souhaitent garder leur indépendance et rester maîtresses de leur destin en évitant les multiples charges qui incombent aux mères. L'expérience de plusieurs mères, aujourd'hui, semble bel et bien synonyme de charge mentale et physique, de souffrance, de privation et de regrets. De plus il existe une indépendance presque totale des femmes dans leur choix de devenir mère depuis l'autorisation universelle de la PMA. Nous avons également constaté une généralisation de l'éthique de l'enfantement du choix grâce à la contraception et à l'avortement. Malgré ces avancées scientifiques et sociétales remarquables, le discours actuel autour du maternel paraît souvent négatif et pessimiste : beaucoup de femmes doutent, hésitent, regrettent et témoignent d'un désenchantement du rôle de mère. L'ensemble de la problématique a permis de mettre en lumière un éclatement moderne des représentations du maternel. Ces représentations s'avèrent à la fois clivées et clivantes, elles illustrent un rapport de plus en plus conflictuel au maternel : l'idéalisation, l'auto-détermination, le rejet, le désenchantement, le regret, l'épuisement. Il apparaît désormais une constellation de fragments autour de la définition du rapport au maternel, source de contradiction et de complexité, véritable défi à apprivoiser pour toute jeune femme et jeune adulte en quête de soi.

Nous avons ensuite proposé d'approcher le mystère qui entoure l'expérience du maternel à travers l'œuvre de Laurent Gaudé, *Salina les trois exils*. Nous avons alors précisé l'ambition de cet essai,

à savoir, de rendre compte des déclinaisons de l'être-au-monde maternel et de leurs implications existentielles. Nous souhaitons restaurer une compréhension moins conflictuelle du maternel en invitant avant tout à y revenir comme une posture ontologique, et non en tant que simple fait biologique ou sociétal. Nous avons poursuivi en présentant le fondement méthodologique de notre travail et les temps du cercle herméneutique. La suite de l'essai nous a permis d'approfondir le temps de l'explicitation de ce cercle interprétatif. Le monde du texte s'y déploie et finit par dévoiler deux fragments du maternel.

Dans notre volonté de mieux considérer le maternel à travers une ère de révolution de l'identité féminine, nous avons d'abord approché un premier fragment du maternel en le dégageant de l'histoire de Salina avec l'aide de l'œuvre de Simone de Beauvoir. Nous avons ainsi suivi Salina de son arrivée au village des Djimba jusqu'à son entrée dans le monde adulte. Au moment de devenir femme, Salina est arrachée à l'enfance. Elle est soumise par son corps et par le fils aîné du chef, Saro. Être mère semble ici seulement synonyme d'aliénation et d'immanence. La femme, piégée par la biologie, serait dominée par l'espèce. En réponse Simone de Beauvoir suggère l'émancipation et l'affranchissement, l'abandon pur et simple des caractéristiques féminines. Alors même que Salina se défait de son mariage par la mort de son bourreau, elle est exilée et son émancipation s'incarne par la destruction et la vengeance. Au cœur de ce premier fragment, le maternel fait écho à un côté sombre et dévastateur de l'existence humaine et de l'identité de la femme.

À partir d'un second temps du récit, nous avons ensuite exploré un autre fragment du maternel déployé par l'œuvre, et ce, grâce aux écrits de Bernd Jager. Nous avons ainsi vu que l'histoire de Salina ne s'arrête pas là, dans le sable et le sang : Salina revient de son exil. En mettant en dialogue cette nouvelle étape de la vie de Salina et les écrits de Bernd Jager, nous avons pu décliner une autre facette du maternel présentée par l'œuvre – au-delà de la pensée existentialiste de Simone de Beauvoir. Nous avons ainsi pu considérer, avec le don d'Alika, l'importance du sacrifice et de la transmission pour parvenir au monde de l'habitation, entendu ici comme co-habitation. Le sacrifice d'Alika incarne une invitation à rencontrer l'Autre et l'initiation au seuil. En abandonnant son enfant Alika incarne paradoxalement une attitude au combien maternelle. Elle met en scène une

façon d'être au monde qui n'est pas inscrite dans la biologie, qui n'est pas « purement naturelle », et dont nous pouvons tous, homme ou femme, garçon ou fille, porter et transmettre la signification.

Ces deux fragments du maternel paraissent *a priori* opposés. Arrêter la réflexion ici accentuerait la dichotomie quotidienne et le morcellement identitaire. Le maternel ne peut-il alors être perçu que de manière fragmentée de nos jours ? Que nous dit l'œuvre pour mettre en perspective ces deux fragments du maternel ? Nous avons laissé Salina aux portes du cimetière, accompagnée par Darzagar. Nous avons laissé Malaka regardant sa mère s'éloigner, heureux de la voir enfin accueillie après avoir conté son histoire. Avec le récit de toute une vie, celui d'une enfant d'abord abandonnée, d'une adolescente naïve et pleine de rêves, d'une jeune femme soumise et enragée, d'une femme paria, d'une mère repentie, d'une vieille femme marginalisée, l'improbable s'est produit, le cimetière qui n'a pas ouvert ses portes depuis bien longtemps, a accueilli la défunte. Comment le récit d'une vie aussi misérable a-t-il entraîné l'ouverture de ce lieu sacré ? Il y a en effet quelque chose de miraculeux dans l'acceptation de Salina par l'île cimetière. Le rite funéraire du village et ses traditions élargissent la profondeur de ce mystère qui a fait vibrer tous les villageois, « la ville entière est venue pour écouter son histoire, faisant une pause dans sa vie de ville » (Gaudé, 2018, p. 101). Toutes les familles se tenaient sur une barque pour recevoir le récit de Malaka et toutes les familles espéraient que Salina serait acceptée. Ce mystère porte une vérité narrative, un phénomène vécu qui résiste à la pensée opératoire et ses modalités d'accès à l'expérience humaine du monde. Nous verrons donc en quoi le sens de ce mystère révèle une dimension de l'expérience fondamentale du maternel, à savoir, une dimension existentielle.

Dans cette troisième partie, nous proposons une synthèse de ces fragments apparemment incompatibles. À travers le regard du philosophe et théologien Paul Evdokimov, nous allons voir maintenant la dimension existentielle du maternel. Cette dimension représente une base commune, un invariant historique qui pourrait permettre de réunir ces deux perspectives afin de mieux revenir à l'existence humaine et ce qui la caractérise précisément. Nous contextualiserons les deux fragments du maternel pour tenter de sortir du clivage actuel entre des représentations partielles, désincarnées et conflictuelles. Au cours de ce chapitre, nous glisserons vers le temps du cercle herméneutique de l'appropriation. Nous tenterons d'éclairer davantage le monde du texte grâce à une réflexion plus critique. Nous ferons s'y rejoindre le familier et le lointain, l'œuvre et la théorie.

Nous devons prendre un pas de recul avant de revenir au monde du récit puis au vécu de notre temps.

## 5.2 Paul Evdokimov, vers une synthèse des fragments du maternel révélés au fil du récit

### 5.2.1 Un philosophe et théologien du XXe siècle à la croisée des cultures

Paul Evdokimov est né le 2 août 1901 à Saint-Pétersbourg, en Russie. Alors qu'il débutait des études de théologie en 1918, il est mobilisé pendant 2 ans dans l'armée blanche qui tente de combattre les bolchéviques. À la défaite de l'armée blanche, il quitte la Russie pour Constantinople. En 1923, il s'exile en France et s'installe à Paris. Evdokimov y fait une thèse de philosophie sur Dostoïevski et le problème du mal (Ofpra, 2022). Quelques années plus tard, la Seconde Guerre mondiale éclate et il s'engage dans la Résistance aux côtés de ses amis du Comité intermouvements pour l'accueil des évacués, la Cimade. Il refuse une invitation pour enseigner à la Faculté de lettres de Bordeaux car il aurait dû demander la nationalité française. Il tenait à garder son statut de réfugié russe. Tout en respectant ses choix, il devient professeur à l'Institut Saint-Serge de théologie orthodoxe, à Paris, où il enseigne l'histoire du christianisme occidental et la théologie morale (Ofpra, 2022). Paul Evdokimov a écrit de nombreux livres parmi lesquels on compte *Sacrement de l'amour : le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, publié en 1944, *La femme et le salut du monde* publié en 1958 ou encore, *Les âges de la vie spirituelle* publié en 1964.

Parmi les auteurs qui se sont inspirés des écrits de Paul Evdokimov, nous nous intéresserons à Karl Stern (1906-1975), un psychiatre et psychanalyste d'origine allemande. Leurs réflexions adressent tous deux la place de la femme et de la féminité dans les sociétés occidentales. Paul Evdokimov et Karl Stern s'inscrivent dans une filiation qui s'est dessinée et affirmée au fil de nos lectures. En effet, plusieurs des auteurs que nous avons cités se sont côtoyés ou ont partagé une grande proximité de pensée. Paul Evdokimov a été lu par Karl Stern qui a travaillé avec Adrian van Kaam, éditeur de la revue *Humanitas: An interdisciplinary Approach to the Human Person* dans les années 1970. Adrian van Kaam était le directeur de thèse de Bernd Jager. De plus, Karl Stern se réfère, tout comme nous, au travail de Buytendijk, qui est également un ancien professeur de Bernd Jager. Pour finir, notre directeur de thèse, le professeur Christian Thiboutot a lui-même été un étudiant de Bernd Jager.

### 5.2.2 La synthèse des traditions existentielles dans l'œuvre de Paul Evdokimov

La démarche de Paul Evdokimov, à travers la théologie et la philosophie cherche à tendre vers le cœur de l'existence humaine en dépassant les simples caractéristiques biologiques et sociologiques. Nous pouvons y percevoir une posture existentielle, bien que non sécularisée. Nous discuterons plus longuement dans la discussion des rapports de filiations et d'oppositions entre les traditions existentielles moderne et prémoderne, ainsi que la pertinence de se référer à une discipline telle que la théologie pour la psychologie. Nous débutons ici par une rétrospective des éléments de la pensée de Paul Evdokimov. Nous verrons plus tard comment cette synthèse nous aidera à aborder ou compléter l'expérience du maternel qui se déploie dans *Salina les trois exils*.

En partant des récits de la tradition judéo-chrétienne, Evdokimov considère que l'être humain a été créé à l'image de Dieu. Si la conception de l'être humain découle de cette *imago Dei* (1958, 1962), alors l'être humain est ainsi considéré comme microcosme et microthéos : il contient en lui tous les plans divins et il est à l'image de Dieu. Autrement dit, il a en lui, nécessairement, l'élément divin qui va l'orienter tout au long de sa vie. Toujours selon cette même tradition, la première femme, Eve, est issue de la côte d'Adam et pour Evdokimov, cette origine montre l'unité de l'être humain comme homme-femme (1958, 1962). Lorsque Dieu a créé l'être humain dans la Genèse, les éléments féminins et masculins étaient réunis, l'homme et la femme étaient chacun la moitié d'un tout. Le prénom Adam est hébreu et évoque en effet un terme collectif. Par la naissance d'Adam, l'être humain ne naît pas homme, il naît homme-femme et constitue la cellule humaine originaire. Le féminin et le masculin sont initialement liés en ce sens, pour Paul Evdokimov, un être humain masculin ne peut être complètement humain s'il est privé de l'élément féminin (et inversement).

L'être humain à l'image de Dieu suppose donc que l'homme et la femme soient nécessairement complémentaires (Evdokimov, 1958, 1962). Ils constituent deux singularités distinctes mais qui ne font un qu'une fois réunis, à l'image du couple qui est à l'origine du monde humain (Jager, 1988, 2001). L'homme et la femme sont positionnés en vis-à-vis, l'un en face de l'autre. Ils ne sont pas opposés ou séparés. Ce serait Satan qui, le premier, scinda le couple originel en deux en s'adressant directement à la femme dans le jardin d'Eden (Evdokimov, 1958). Les écrits bibliques soutiennent que la différenciation physiologique absolue entre le féminin et le masculin ne serait donc pas

justifiée d'un point de vue ontologique. Il existerait avant tout une différenciation spirituelle entre le féminin et le masculin, basée sur « le mystère fondamental de l'existence et de l'être humain tout entier » (Evdokimov, 1958, p. 143).

Si tout être humain contient en lui l'élément divin et les plans de Dieu, l'existence humaine n'est cependant pas soumise à un destin pour Paul Evdokimov. Exister, c'est « se faire en se dépassant » (Evdokimov, 1962, p. 70). Contrairement au Sujet décrit par la philosophie existentialiste de Simone de Beauvoir, exister est ici toujours une ouverture vers une transcendance, vers l'Autre. Le sujet n'existe pas pour lui-même, il existe pour et par l'Autre qui est alors une nécessaire médiation pour se découvrir et grandir en tant que personne. Le corps est vecteur de notre existence, offert comme un don, mais l'existence ne peut pas se réduire à ce corps et à sa physiologie. L'être humain est plus que la somme des éléments de la matière qui le constitue.

D'après la posture d'Evdokimov, l'être humain n'est pas seul au cœur de l'existence, autonome et indépendant car « exister, c'est participer à l'être » et l'être est synonyme de vivre-ensemble et de co-habitation (Evdokimov, 1962). Ici on comprend alors qu'on ne peut être humain sans la présence de l'Autre. La présence de l'Autre s'incarne au quotidien par l'écoute, par la présence concrète d'un voisin. Mais la présence de l'Autre c'est aussi et avant tout lui faire une place en nous, en nos pensées, nos projets, nos souvenirs. Si l'être humain, dans sa façon d'être-au-monde, refuse de faire une place à l'Absolu et à toute altérité, alors il s'impose lui-même comme absolu et reste centré sur lui-même (Evdokimov, 1958).

Pour Evdokimov, la liberté et la vérité qualifient l'existence humaine : l'être humain à l'image de Dieu est fondamentalement libre et participe au jaillissement de la vérité (1958, 1962). Il posséderait en lui les plans divins qui constituent une direction qu'il est libre de suivre. Il reviendrait donc à chaque être humain de trouver son propre sens, de construire son destin et de se comprendre lui-même. Nous verrons plus bas, dans la discussion, la filiation que l'on peut ainsi retracer entre cette lecture de la tradition judéo-chrétienne et l'avènement de la pensée existentialiste moderne en Europe, à la fin du XIXe siècle. D'après la pensée d'Evdokimov, Dieu n'est ainsi pas un tyran et encore moins un maître qui rend esclave l'être humain (1958). Ce qui définit avant tout l'être humain à l'image de Dieu et son mode d'être-au-monde ce sont les mots

suivants : *amo ergo sum*. « J'aime donc je suis », telle est l'intention originelle qui marque toute existence humaine » (Evdokimov, 1962).

Paul Evdokimov est arrivé en France avec dans ses bagages les traditions orientales et orthodoxes qui sont entrés en conflit avec le mode de vie occidental d'alors. Par ce choc des cultures, Evdokimov regarde d'un œil d'exilé et de croyant le monde moderne occidental athé. Il a notamment pu constater que l'Occident tente de s'éloigner à grands pas de ses propres racines chrétiennes (Roussel, 1999). L'Occident et l'Orient se distinguent donc profondément dans leurs rapports aux traditions. Dans *Sacrement de l'amour : le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe* (1962), Paul Evdokimov revient à l'origine et à la signification symbolique du mariage, au-delà de la définition sociologique et institutionnelle de l'époque. Dans son œuvre *La femme et le salut du monde* (1958), il dénonce la place de la femme, assujettie et en dérive, face à un homme des Lumières inexorablement en marche, enflé par son désir de domination. A la croisée des philosophies modernes et prémodernes revenons à la déclinaison des visages du maternel dévoilé au fil du récit. Nous présenterons d'abord la manière dont Evdokimov en vient à proposer un regard historique sur la mythologie du patriarcat et son incidence sur l'identité féminine. Puis nous verrons le rapport réifiant que la modernité entretient avec le maternel, dont *Le Deuxième sexe* constitue en définitive un prolongement. Enfin, nous montrerons comment l'expérience du maternel se situe au cœur de l'existence humaine en tant que posture existentielle fondamentale.

### 5.3 La fragmentation de l'identité humaine à partir du mythe moderne de « l'homme-maître »

Les écrits de Paul Evdokimov permettent d'articuler les différentes significations existentielles communes à l'expérience du maternel et d'en comprendre sa réification moderne. Le parcours singulier de Paul Evdokimov a fait de lui un témoin à la croisée de l'histoire des civilisations prémodernes et modernes, des traditions orientales et de la culture occidentale (Roussel, 1999). Lors de son arrivée en France, ce jeune chrétien orthodoxe en exil constate notamment la place inférieure de la femme dans la société occidentale moderne. Il relève ce déséquilibre entre l'homme et la femme, le féminin et le masculin, comme le symptôme d'un déséquilibre dans la modernité occidentale. La description de la société patriarcale moderne de Paul Evdokimov partage à bien des égards des constats avec les discours féministes actuels. Cela peut surprendre, venant d'un théologien né en Russie au début du XXe siècle, mais cela témoigne aussi de la portée et de la

complexité de sa pensée. Plus d'un demi-siècle après, son œuvre fait écho à notre expérience et résonne avec nos questions actuelles, tout autant que celle de Simone de Beauvoir en son temps.

### 5.3.1 Le mythe de « l'homme-maître », récit historique du patriarcat

Afin de préciser ce déséquilibre moderne, Paul Evdokimov adopte un regard historique. Il se réfère alors à deux auteurs : Johann Jakob Bachofen (1815-1887) et Friedrich Engels (1820-1895). Bachofen était un juriste et mythologue suisse, il est connu pour avoir conceptualisé le matriarcat à travers un ensemble d'écrits. Engels était un philosophe, anthropologue et théoricien socialiste allemand. Aux côtés de Karl Marx, il a écrit sur la condition ouvrière, la division sexuelle du travail et la domination de l'homme sur la femme qu'ils nomment patriarcat. La vision historique qui transparaît dans les travaux de Bachofen et d'Engels pourrait être source de controverses. Ils peuvent cependant compléter les travaux plus récents d'Emmanuel Todd, historien et anthropologue français, déjà évoqué plus haut.

La lecture historique proposée par Evdokimov se base ainsi sur l'hypothèse qu'il existât d'autres formes d'équilibres entre l'homme et la femme, le féminin et le masculin, à travers l'histoire et notamment chez des sociétés plus anciennes ou orientales. Evdokimov (1958) nous propose d'aborder ces hypothèses non comme des vérités littérales mais comme une mythologie, une forme de connaissance historique :

Platon, dans *Phèdre*, *Phédon* et le *Banquet*, montre bien que le mythe est la forme supérieure, souvent la seule possible, de la connaissance, incomparablement plus riche que le concept. [...] Au moyen des symboles et des archétypes, le mythe saisit le métahistorique dans l'historique. Jacob Grimm le dit très exactement : « le mythe joue autour des origines de la race humaine ». [...]

Les mythes cosmogoniques, les mystères antiques, les contes, les légendes et les rêves décrivent les contenus de l'inconscient collectif et les différents aspects des archétypes. Leur ensemble constitue une matière prodigieuse de sagesse fondamentale gravitant autour des rapports les plus profonds entre Dieu, l'homme et l'univers. Circonscrire leurs contenus, les amener dans le conscient, c'est comprendre le mystère de nous-mêmes. (Evdokimov, 1958, p. 133-134)

Evdokimov considère le mythe comme une forme de connaissance profondément riche qui nous parle de l'histoire de l'être humain. S'intéresser aux mythes revient aussi à s'intéresser à nous-mêmes, à nos origines, au mystère de l'existence et à notre monde. Pour Evdokimov, le récit de la

naissance d'Ève en est un parfait exemple. Il y voit une traduction du mythe de la consubstantialité des principes complémentaires de l'être humain. Ce mythe de la création illustrerait poétiquement l'archétype premier de tout être humain en tant qu'homme-femme.

Ainsi Bachofen émet l'hypothèse mythologique que l'histoire de la civilisation humaine suivrait des étapes d'évolution (Evdokimov, 1958). La première étape serait la légèreté des mœurs, la maternité libre et sans règle. La seconde serait celle de la gynécocratie ou du matriarcat avec le développement de l'agriculture par les femmes, le culte de la Terre-Mère, le droit maternel régissant les relations. Les femmes dirigeraient les affaires, régleraient les conflits, les hommes s'occuperaient des tâches domestiques.

Le matriarcat est l'époque où l'élément cosmique, informe et collectiviste, dans la confusion la plus étrange entre l'homme, la nature et les démons, domine sur le principe personnel. *Terror antiquus*, la terreur aveugle, panique monte sourdement de ce règne. La femme dans sa fécondité se confond avec la *Magna Mater Deorum* propice et redoutable : Isis en Égypte, Istari Manu aux bords de l'Euphrate, Astaré au pays de Chanaan, Cybèle en Asie Mineur, Dourga au Bengale, Gea chez les Grecs ; la Grande Mère trône dans les montagnes et les bois, sur la mer et dans les sources, elle a le pouvoir sur la vie et la mort ; elle règne sur les divinités males, Reine du ciel et Impératrice des enfers. Cette époque est entourée d'une grande obscurité. Mieux connues sont les gynécocraties plus récentes chez les Ibères, les Crétois, les Chaldéens, les anciens Égyptiens. La femme gouverne les tribus, elle est prêtresse chez les druides, partout tabou, sorcière et magicienne. La propriété se transmettait par les femmes et l'enfant appartenait au clan de la mère et portait son nom. La place de l'homme est minime. L'enfantement constituait une fonction sacrée où le rôle du père est ignoré ; les larves ancestrales flottent et descendent dans le corps de la femme. Elle est un être tellurique, assimilé à la terre, expression vivante de sa fécondité ; habitée par les puissances obscures et terribles, elle est l'élément générateur de la vie. Revêtue d'un étonnant prestige, la femme s'avance comme le véhicule où l'ancêtre totémique survit, et le temps est surmonté. Ce n'est pas la nature qui se prolonge dans la femme, mais les mystérieuses effluves émanent du corps féminin et fertilisent les sources secrètes de la vie. (Evdokimov, 1958, p. 157)

Selon cette hypothèse le matriarcat serait donc une étape normale du développement de la civilisation où la mythologie dominante place la femme au centre, en tant que figure à la fois puissante, vénérée et crainte. Ses qualités sont au service du collectif et l'enfantement est sacré, impénétrable, il rapproche la femme du monde des esprits et du mystère de l'existence. Les sociétés prémodernes étaient plus proches d'une organisation gynécocratique que les sociétés plus modernes. Justement, les sociétés modernes seraient dans la troisième étape de l'évolution de la

civilisation, à savoir, le patriarcat. Une tout autre mythologie prend place (Evdokimov, 1958). C'est donc à travers cette perspective historique que Paul Evdokimov en vient à considérer les civilisations modernes occidentales comme étant patriarcales au XXe siècle.

Pour Evdokimov le basculement du matriarcat au patriarcat renvoie à la domination d'un nouveau mythe, celui de « l'homme-maître ». C'est maintenant lui qui organise les relations entre l'homme et la femme, au point de justifier la domination du masculin sur le féminin (Evdokimov, 1958, 1962).

Dans ses travaux sur l'histoire, Engels marque le moment de la défaite historique du sexe féminin. En passant du matriarcat au patriarcat, du trop féminin au trop masculin, la femme se trouve tragiquement toujours au-delà ou en deçà de sa propre vérité. À un moment de l'histoire, l'homme prend brusquement conscience de sa propre valeur. Si la femme enfante, l'homme engendre et en prend l'entière responsabilité, sans partage possible. La puissance de sa raison prend le dessus sur tout ce qui est mystère, chasse toute obscurité, rejette toute notion occulte du clair-obscur et toute action magique. (Evdokimov, 1958, p. 160)

D'après ce mythe de « l'homme-maître », la femme devient synonyme de menace et pour s'en protéger, l'homme doit nier l'existence de la femme comme personne : elle restera un être mineur voire un objet (Evdokimov, 1958). Tout ce qui fait écho à l'époque matriarcale est condamné : tout ce qui chez la femme évoquerait les esprits honorés et les démons craints. Tout mystère serait une trace de cette époque, alors tout mystère est à craindre et doit être éclairé ou nié. La raison opératoire et géométrique prend le dessus sur le mystère et les croyances. La maternité n'est plus considérée comme sacrée. Tout ce qui évoque l'expérience du maternel, autant symboliquement que physiquement, est un reliquat du matriarcat. Au mieux elle est considérée comme une fonction de reproduction à disséquer et à contrôler, au pire comme un moyen vulgaire de diminuer et déconsidérer certaines facultés de la raison.

Pour Paul Evdokimov, le mythe de « l'homme-maître » pervertit la complémentarité homme-femme. En effet, seule la domination de l'un par l'autre les réunit au sein de cette mythologie incarnée par la conscience moderne. L'homme incarnerait le principe solaire et la lumière, en lutte contre l'élément sombre de la lune et de l'obscurité qu'incarnerait la femme (Evdokimov, 1958, 1962). Le XVIIIe et le XIXe siècles, siècles des « Lumières », en seraient l'exacerbation. La femme serait tout ce qui est autre, étranger et deviendrait synonyme du mal et de tous les maux. Elle serait

l'altérité maudite et dévalorisée qui effraie. L'homme ne pourrait donc que chercher à la soumettre. Le nouveau mythe de « l'homme-maître » assujettit la femme au pouvoir du chef : l'autorité de l'homme devient indiscutable. La femme est alors possédée par l'homme, aux côtés de ses terres et de ses biens, elle devient son esclave.

L'homme devient propriétaire et pour assurer ses biens, les chaînes du mariage se tissent. Dès la Grèce Antique, la loi du mariage consistait à livrer la jeune fille de son premier maître, son père, à son maître futur, son mari (Evdokimov, 1962). Le mariage permettait d'assurer la transmission de génération en génération selon la loi du père. Dans cette perspective, le mariage conforterait la femme dans sa position d'être inférieur et sans droit et lui donnerait par ailleurs la douce illusion d'être la maîtresse de sa maison. Pour Paul Evdokimov, les écrits bibliques ont aussi été utilisés pour justifier le mythe de la domination de l'homme sur la femme. L'esprit de conquête et de domination de l'homme aurait biaisé la lecture des écrits bibliques ou, pour le dire autrement, l'homme se serait servi des Évangiles pour confirmer son statut de maître (Evdokimov, 1958). Il s'en est servi pour imposer le statut de l'homme-Dieu et suggérer celui de la femme-Nature. L'acte même de la création de l'homme permettrait de justifier l'ensemble : selon cette lecture, la femme est née de sa côte, elle est une partie de lui et a été créée *pour* lui. La femme serait donc désignée comme secondaire, comme la servante de l'homme et son objet. La perspective biologique des sciences modernes vient même le confirmer au XIXe siècle : l'homme est géniteur, la femme est un réceptacle auxiliaire (Badinter, 1980, 2010).

De là, il n'y a qu'un pas pour affirmer : « par nature, la femme est inférieure à l'homme » (Saint Thomas) et [...] contester son rapport immédiat avec Dieu. L'homme est seul à s'élever à Dieu dans un rapport immédiat. L'idée de plus en plus ancrée reste que la femme est entièrement au service de la nature, réduite à n'être qu'une matrice perpétuée. (Evdokimov, 1962, p. 28)

L'antiféminisme juif, ou masculin tout court, part de l'idée simpliste que la femme est tirée de la côte de l'homme et que sur cette côte les hommes font d'innombrables naufrages. Le rituel exigeait une purification de la mère deux fois plus grande dans le cas de la naissance d'une fille. Parmi les dix-huit bénédictions, on entend : « Béni sois-tu, Adonaï, qui ne m'as pas créé femme. » Même saint Paul semble sacrifier à cette tradition quand il parle de la soumission totale de la femme. L'Ecclésiaste déclare : « J'ai bien trouvé un homme entre mille, mais entre toutes les femmes, je n'en ai pas trouvé une seule. » L'Évangile montre les disciples surpris par le simple fait que le Christ parle avec une femme. (Evdokimov, 1962, p. 36)

Paul Evdokimov aborde donc le patriarcat comme un mythe, un récit établi comme dominant dans l'histoire moderne et dont on trouve les traces depuis l'Antiquité déjà. Pour autant, il ne fait pas de ce mythe une grille de lecture unique de l'histoire. La perspective historique de Paul Evdokimov permet de comprendre davantage le déséquilibre entre l'homme et la femme, entre le féminin et le masculin. Il suggère que la domination de l'homme sur la femme n'est pas un fait immuable, ou une conséquence de leur prétendue essence, d'une loi inscrite dans un déterminisme biologique. La prédominance de ce mythe, érigé en vérité influence indéniablement la façon dont l'être humain rencontre le monde, entretient ses relations ainsi que la place qu'il fait au phénomène humain du maternel dans son quotidien. Cette mythologie se serait cristallisée comme une vérité par une lecture à la fois littérale et opportuniste. À ce titre, elle ne respecte pas les codes de l'interprétation. Sa qualité de mythe alors compromise, ce qui en fait davantage une parole unilatérale et absolue.

### 5.3.2 La disqualification du maternel, symptôme de la « masculinisation » de la pensée moderne

Pour Paul Evdokimov, une des conséquences de ce pseudo mythe sur l'être humain touche la façon dont il pense le monde et la représentation qu'il a de sa propre humanité. La mythologie patriarcale entraîne des répercussions concrètes sur le statut de la femme et de l'homme en société ; elle conduit aussi à une domination plus conceptuelle. Autrement dit, Evdokimov constate une domination excessive du principe masculin sur le principe féminin et cela mène à un mode de pensée singulier, un mode d'être-au-monde lui-même bousculé et déséquilibré où le principe masculin prédomine. La pensée se masculinise, les sociétés priorisent une façon d'être au monde plus qu'un autre, celle des sciences et techniques. L'humanité en expansion témoigne d'un élan masculin, celui de l'*homo faber* (Evdokimov, 1958, 1962).

Malgré la richesse immense de la gnose authentique de Clément d'Alexandrie, d'Origène de Nysse ou de Saint Maxime le Confesseur, le courant dominant avec la naissance du monde moderne fera de la pensée humaine une connaissance naturelle et rationnelle. Les forces démoniaques agiront sous forme d'un principe mécanique, qui tue tout rapport de vie entre l'esprit et la nature. L'homme, de plus en plus, se mécanisera et deviendra un automate. Tourné vers le monde extérieur pour conquérir, dominer et agir sur lui, *homo faber*, l'homme masculin, dans son effort pour rationaliser l'existence, se déracine, perd ses attaches les plus profondes avec le ciel et la nature, avec la femme en tant que mystère de son propre être. Glissant vers les abstractions, l'homme voit se fermer devant lui la dimension de profondeur. Il trace les grandes avenues de la civilisation, claires, spacieuses et mesurées, où la place de la femme est préparée d'avance comme celle d'un être mineur. Par instinct d'autodéfense et de

conservation, l'homme enchaîne la femme, comme une puissance maléfique, comme une menace permanente de le détourner de sa tâche créatrice, de lui faire perdre sa liberté. (Evdokimov, 1958, p. 160-161)

Avec l'avènement des sciences modernes et leur généralisation à tous les domaines du vivant, le rationnel et l'observable chassent les modes de connaissances par résonances, les croyances et les vieux esprits (Evdokimov, 1958, 1962 ; Stern, 1965). La méthodologie cartésienne en est un bon exemple : le savoir scientifique est acquis par la distance et le détachement du sujet vis-à-vis de l'objet, par le retrait de l'observateur capable de s'extraire du monde qu'il observe. La démarche mathématique de Descartes n'était pas destinée à être généralisée à tous les domaines de la pensée mais le mouvement est néanmoins enclenché : la philosophie cartésienne est alors associée à la révolution industrielle et au triomphe de la technique, la pensée devient synonyme de rationalité, aux dépens des valeurs humaines (Stern, 1965). La sagesse, la *Sophia*, le maternel sont rejetés pour laisser place à l'intellect froid. En effet, le principe mécanique prend le dessus sur les réalités humaines, ce n'est plus la poésie qui parle de l'être, mais les sciences qui expliquent chaque phénomène : « dans l'élément mystérieux et irrationnel de son être, l'homme se voit désincarné de son mystère, entièrement déterminé par la physiologie la plus élémentaire et la sociologie la plus pragmatique » (Evdokimov, 1962, p. 19).

Inévitablement, pour Paul Evdokimov, la masculinisation de la pensée moderne conduit à une masculinisation de l'être humain, y compris de la femme. Malgré l'avancée du droit des femmes et leur libération progressive, le principe masculin continue de régner dans la pensée et le quotidien. Les femmes ne savent plus si leur féminité est à idolâtrer ou à renier, les femmes ne savent plus qui est leur allié, elles craignent le mystère de leur être et ses particularités. Trop longtemps opprimées à cause de leurs dons, les femmes ne savent plus qui elles sont.

La femme contracte rapidement les maladies de l'homme : l'appât et l'attrait du plaisir. La même formation professionnelle falsifie la nature féminine et l'enseignement égalitaire flatte, mais ne donne aucune instruction vraie, capable d'introduire la femme comme femme dans la communauté humaine. (Evdokimov, 1958, p. 178)

La virilisation de la femme vise à modifier son type anthropologique, à la rendre intérieurement, dans sa psyché, identique par nature à l'homme. [...] C'est l'anéantissement de l'état charismatique féminin. (Evdokimov, 1958, p. 265)

La femme prenant la place de l'homme n'apporte rien de particulier ; par contre elle perd le sens de sa féminité. (Evdokimov, 1958, p. 159)

La masculinisation de la pensée, induite par le pseudo mythe de « l'homme-maître », condamne à disqualifier tout ce qui relève du principe féminin. Les mystères, les miracles, le rapport intuitif au monde sont considérés comme des reliquats d'une époque non scientifique, ou décortiqués par le regard du biologiste ou du sociologue.

Alors que la femme se masculinise, le sens de l'humanité et de l'existence même vacille. Paul Evdokimov et Karl Stern observent un homme moderne égaré et livré à lui-même, noyé dans ses abstractions et ses techniques, en pleine crise existentielle au milieu du XIXe siècle. L'être humain moderne est bancal, toujours dans l'action et jamais dans la contemplation : il est infatigable et rejette toute parenthèse, il fuit la tendresse et craint toute forme de dépendance et de passivité (Stern, 1965). Karl Stern nomme cette errance « activisme » dans l'ouvrage *The Flight from Woman*, publié en 1965. L'être humain est sans limite, le grand champ de l'abstrait est tout à lui, il peut tout conquérir, tout être, mais sans jamais réussir à se rassasier : « the march of conquest is actually a flight in perpetuity » (Stern, 1965, p. 105). L'*homo faber* semble à la poursuite du mythe qu'il a lui-même créé : un homme tout-puissant et dominateur, conquérant. Impatient de pouvoir l'incarner, il est pourtant incapable d'y parvenir, il fuit en permanence cette réalité. Il fuit l'élément qui évoque sa fragilité et qui l'aurait autrefois enchaîné : le maternel.

Dégradé, [l'homme] devient dégradant, et crée un monde qui répond à ses postulats déshumanisés – l'homme est en agonie. La folie est la maladie d'un seul, la raison masculine est la folie collective de tous. (Evdokimov, 1962, p. 49)

Dans un monde essentiellement masculin, où tout est placé sous le signe du patriarcat, l'homme armé de sa raison rationalise l'être et l'existence, perd ses attaches cosmiques avec le ciel et la nature, avec la femme aussi en tant que mystère complémentaire de son propre être. (Evdokimov, 1962, p. 34)

L'homme et la femme ne sont pas tournés l'un vers l'autre, ils sont chacun noyés dans la mythologie patriarcale : l'un errant, niant l'existence d'une altérité égale et complémentaire ; l'autre se niant soi-même, pensant y voir une libération prometteuse dans la dilution de ses différences.

### 5.3.3 La perte de la métaphysique des sexes ou la disparition de l'*eros* au profit du sexuel

Le pseudo mythe de « l'homme-maître » influence indéniablement les rapports entre les hommes et les femmes, jusqu'à la compréhension même de la différence des sexes. Dans cette dérive rationaliste, la différence des sexes tend à être réduite à ce qui est observable : à la physiologie des corps (Evdokimov, 1958, 1962 ; Stern, 1965). Ainsi, le fait d'envisager une signification à la différence des sexes à travers des récits autres que les vérités de l'anatomie serait considéré comme l'écho d'une époque préscientifique. Le déséquilibre moderne entre l'homme et la femme, le féminin et le masculin ne permet pas d'envisager une complémentarité entre les deux. La perspective d'une complémentarité et d'une différence dans la façon d'être-au-monde, dans la relation au monde et aux autres, serait jugée absurde et irrecevable car rien de tel ne semble appuyé par la physiologie des sexes.

Or si c'est le physiologique qui réunit l'homme et la femme, le risque est que « tout le mystère de l'amour [soit] réduit au contrat d'une cellule reproductrice » (Evdokimov, 1962, p. 29). Le mariage serait alors nécessairement déséquilibré, il remplirait seulement une fonctionnalité : il encadrerait l'acte sexuel. Mais autour des années 1960, l'institution du mariage est ébranlée, la contraception féminine accompagne une libération des mœurs et conduit l'homme et la femme, d'après Evdokimov, à l'obsession du sexuel.

La mythologie patriarcale propage la représentation de l'homme-étalon, viril et générateur et en face d'un tel homme, la femme est nécessairement réduite au sexuel, aux courbes de son corps et aux désirs qu'elle déclenche (Evdokimov, 1962). Il en ressort nécessairement un mythe moderne de la sexualité, nouvelle mythologie qui entoure les rapports de l'homme et de la femme, ultime déclinaison du pseudo mythe de « l'homme-maître » et de la masculinisation de la pensée.

Le « sexe bien-pensant » de la mentalité bourgeoise a longtemps cultivé la licence de l'accouplement légalisé. Après l'hypocrite pudeur victorienne du XIXe siècle, le défoulement collectif, la démystification des tabous sexuels s'achèvent dans un affranchissement érotique sans précédent. Une sexualité obsédante, lassante, envahit la vie publique. Même les congrès de spécialistes ne parlent plus ni de l'amour, ni de l'éros, mais de la sexualité. Nous assistons à sa marée montante. (Evdokimov, 1962, p. 220)

Le couple n'est vu que sous l'angle de la reproduction ou dans la brutalité des corps qui jouissent. L'homme, tout comme la femme, sont réduits à leurs corps et à leurs sexes. Cependant, la mythologie patriarcale atteint toujours plus profondément la femme dans son intégrité et, dans la négation de tout ce qu'elle est, la femme est plus sévèrement réduite au pur sexuel (Evdokimov, 1958, 1962).

« Le malheur de la femme est de représenter tout à un moment et de ne plus rien représenter au moment suivant, sans jamais bien savoir quelle chose elle signifie proprement comme femme ». Cette parole de Kierkegaard est peut-être plus forte que tout ce qu'a écrit Simone de Beauvoir. La femme représente tout au monde au moment où l'homme a besoin d'avoir une vision qui l'accomplit et ensuite elle n'est rien, elle n'a aucune valeur en elle-même, elle n'est même pas un sujet humain ou une personne. (Evdokimov, 1958, p. 170)

La femme a toujours une place dégradante derrière l'attrait exacerbé de ses courbes et de ses charmes. La femme était auparavant cachée, désormais, par l'intermédiaire du mythe moderne de la sexualité, la femme est dévoilée, offerte. Son corps, dans toute son intimité, est exposé. Elle est ironiquement « condamnée à être libre » par ce dévoilement. Alors que dans cette nouvelle place du sexuel la femme est admirée, elle est privée par la même occasion de toute intériorité, de la symbolique de sa présence en tant que mode d'être à part entière.

D'après Paul Evdokimov, avec ce mythe moderne de la sexualité c'est la femme qui est toujours particulièrement atteinte dans son intégrité. L'affranchissement érotique de la modernité et le dévoilement des corps placent la femme comme un objet exposé au monde. La femme est privée de sa pudeur et ne peut plus se cacher. Si d'emblée les corps sont dénudés et que tous les corps sont constitués de la même façon, il n'y a plus aucun mystère à dévoiler le corps d'un amant. Il n'y a plus aucun mystère dans l'étreinte. La femme n'a plus de mystère pour l'homme qui a conquis son corps. Ce qui résistait jadis à la rationalité discursive n'est plus qu'évidence, banalité : la mort, la nature, l'amour, l'attraction du sexe opposé. Désormais l'homme moderne sait, explique, prévoit et ultimement rend vulgaire. Dans la lumière aveuglante des explications modernes, le mystère ne peut être qu'aveuglement ou régression.

Le mystère de jadis ne laisse que le génital évocateur, monstrueux, qu'une anatomie livrée à une curiosité morbide, d'ailleurs vite blasée. La perte universelle du sacré place l'amour dans le neutre insignifiant, au niveau d'une simple décharge physiologique. Une morne platitude est traversée par des convulsions d'insectes galvanisés pour un bref instant. On fait l'amour sans amour, sans joie, et même sans plaisir : un érotisme

de foire, à la portée de tous, sans esprit ni finesse. Or une dégradation systématique et perpétuelle produit à la longue une baisse très dangereuse de la sensibilité et de l'excitabilité érotiques et menace de vieillesse et d'impuissance précoce les sens blasés. L'érotisme collectif des masses, la vulgarisation des moyens, l'affadissement général inquiètent profondément les psychiatres qui commencent à parler d'une très étrange « déssexualisation » de l'humanité. Il se peut que la surpopulation du monde entier trouve sa solution dans la nature même, rendue impuissante et qui se vengerait d'être profanée. L'homme réduit à la chair risque d'être frappé par le tarissement de ses forces vitales, qui relèvent de l'esprit. (Evdokimov, 1962, p. 220-221).

Au cœur de la modernité, la libération de la femme et la libération des mœurs et de la sexualité sont singulièrement voisines. Et pour Paul Evdokimov, le mythe moderne de la sexualité prive une nouvelle fois le couple humain du sacré et du mystère de la rencontre et de l'union : « dans un monde désacralisé s'installe le Sexe démythifié, aseptisé, omniprésent. Il n'est plus possible ici de mettre sur l'amour non pas une anatomie, mais un visage » (Evdokimov, 1962, p.223).

La décadence du sexuel et la perte du mystère qui caractérise notre époque privent l'homme et la femme d'une profondeur dans leurs relations. Si l'amour et le sacré sont absents, il ne reste qu'à chercher à dominer l'autre, qu'à assouvir ses désirs. Le devenir parent n'est-il alors qu'une conséquence fortuite d'une parenthèse de jouissance ? Nous pouvons questionner l'impact d'une telle perspective de la sexualité sur le parcours du devenir parent. Comment une femme et un homme sont-ils aiguillés, accompagnés pour devenir mère et père dans une telle mythologie ? Quel accueil peuvent-ils offrir à un enfant, à la place de mystère et de souffrance que cela implique ? Qu'est-ce qui leur permet de se regarder, de se choisir et de devenir parents ensemble ? Quel bébé émerge d'une étreinte purement sexuelle, privée du mystère de l'amour et sans union symbolique ?

Nous avons pu voir que ce qui caractérise l'époque moderne, c'est le rationalisme opératoire à outrance, l'exacerbation du sexuel, la perte du mystère et du sacré ainsi que la perte de la métaphysique des sexes. L'homme moderne baigne depuis trop longtemps dans un monde où les valeurs féminines et maternelles sont dénigrées et ridiculisées. L'homme et la femme qui évoluent dans un tel monde sont en prise avec une société déséquilibrée. Paul Evdokimov constate en effet que la représentation de la femme et sa place dans la société portent les traces de l'amplification et la généralisation du déséquilibre entre l'homme et la femme, entre féminin et masculin. Paradoxalement, la femme a désormais plus de droits et de liberté mais les exercer conduit souvent

à une confusion de rôle et des contradictions au quotidien. Élisabeth Badinter (2010) le souligne, la femme moderne est partagée entre ses études, sa carrière, sa vie de femme, sa vie de couple et sa vie de mère. L'exacerbation du déséquilibre serait liée au paradoxe plus grand entre la situation sociale de la femme plus solide et égalitaire et la disqualification toujours sous-jacente, sournoise, du maternel et du féminin qui entraîne une fragmentation de l'identité féminine. Les travaux de Paul Evdokimov nous permettent de mettre en perspective cette fragmentation constatée plus haut dans la problématique. Elle serait un symptôme du profond déséquilibre dans le rapport que l'être humain entretient avec lui-même, où féminin et masculin sont en lutte, où le féminin tend à être dévalué, où le maternel, aussi, souffre d'être régulièrement disqualifié.

Les deux chapitres précédents invitent à se rapprocher de l'expérience du maternel en explorant les différentes significations existentielles qui y sont associées. Cette invitation générale est une proposition pour surmonter l'impasse moderne à laquelle aboutit le pseudo mythe de « l'homme-maître », notamment la disqualification du maternel comme posture ontologique. À la lumière du témoignage d'Evdokimov, nous comprenons mieux alors que *Le Deuxième sexe* de Simone de Beauvoir est surtout une critique très juste de la place du maternel et du féminin dans une modernité déséquilibrée. Nous précisons dans la prochaine partie comment la pensée de Simone de Beauvoir, cette pensée existentialiste non contextualisée, alors qu'elle se dresse pourtant dans une lutte face au déséquilibre homme-femme de son époque, tombe précisément dans le piège d'une disqualification historique et abusive, bien malgré elle.

#### 5.3.4 Une relecture du *Deuxième sexe* comme témoignage de la disqualification moderne du maternel

Simone de Beauvoir, dans *Le Deuxième sexe*, adresse largement la condition de la femme, encore et toujours désignée comme l'être relatif. Nous avons vu qu'elle dénonce l'oppression de l'homme qui enferme la femme dans un statut précaire et réducteur. Elle partage aussi la difficulté que vit chaque femme lorsqu'elle sent son corps lui échapper à la puberté, la douleur d'être saisie et pénétrée lors de l'acte sexuel, l'aliénation de la grossesse et l'enfermement de la maternité. Le corps de la femme participe à son avilissement, elle n'est pas seulement l'esclave de l'homme mais aussi et avant tout, de l'espèce. Simone de Beauvoir dit vrai, depuis l'époque où elle se tient, l'homme domine la femme, qui se trouve enfermée dans un rôle mineur. Evdokimov rejoint sans

ambigüité les nombreux constats de Simone de Beauvoir, ils parlent tous les deux de la réalité d'une société moderne bâtie sur le pseudo mythe de « l'homme-maître » qui disqualifie et exclut le féminin.

Il faut constater universellement un pénible paradoxe ; la situation inférieure de la femme. Il s'est produit une terrible scission entre la femme en tant qu'être humain et les valeurs féminines en tant que principe culturel. (Evdokimov, 1958, p. 163).

Paul Evdokimov, tout comme Simone de Beauvoir, critiquait l'image de la femme dans la littérature, dans la philosophie, dans les yeux de certains intellectuels.

À force de s'élever si haut, on aboutit rapidement à la pure abstraction ; l'être vivant de la femme disparaîtra dans des constructions éthérées détachées du réel. [...] « Porte de l'enfer » des ascètes, la femme devient « porte du ciel » chez les romantiques et se situe dans le spirituel pur, devient l'idée pure. L'homme projette en elle sa propre transcendance ; il se transcende, mais transcende également la femme en tant qu'être vivant et renonce à toute communion vraie, à toute réciprocité. (Evdokimov, 1958, p. 168-169)

Les philosophes la définissent relativement à l'homme : « la femme, l'être relatif » dit Michelet. Et Julien Benda : « l'homme se pense sans la femme. Elle ne pense pas sans l'homme ». La femme ne se connaît qu'en tant qu'elle est vue par l'homme. Le conflit entre la femme et l'homme, entre la création et l'enfantement, entre la personne, l'unique et la procréation, l'espèce, demeure irréductible. L'homme cherche à s'affirmer, il s'affirme en dépassant ce qui le limite. Une femme est une limite ; si l'homme la transcende, il retrouve sa propre liberté en tant que sujet. (Evdokimov, 1958, p. 170).

L'amour, le narcissisme, la ferveur mystique même, n'apportent pas à la femme de vraie prise sur le monde ; ils l'interdisent plutôt et deviennent une fuite. L'homme dans ses aventures, domine tout par sa raison et peut consciemment risquer sa vie ; cela signifie qu'il a le pouvoir d'en disposer. La femme ne risque pas sa vie mais la donne ; toutefois, comme chez toutes femelles, ce don est fonctionnel, biologique. C'est dans ce don même que la femme est dépendante de l'espèce, asservie à la nature. (Evdokimov, 1958, p. 177).

Les constats de Paul Evdokimov sont très proches de ceux de Simone de Beauvoir : la femme a une situation singulière, soumise à l'homme et toute une tradition de pensée chercherait à confirmer cette soumission. L'homme serait l'autorité, le *pater familias* (Evdokimov, 1962). Paul Evdokimov reconnaît l'importance de l'œuvre de Simone de Beauvoir. Pour lui, le *Deuxième sexe* est une œuvre marquante et considérable car elle dénonce la situation profondément précaire de la femme au XXe siècle, avec toute la rudesse que cela implique (Evdokimov, 1958). Il souligne le mérite de Simone de Beauvoir de partager un témoignage pour dénoncer une réalité terrible de la femme à

son époque : « livre remarquable par sa sincérité et ses quelques thèses vigoureuses » (1958, p. 20) ; « livre remarquable, véritable somme d'observations très justes et courageuses » (1958, p. 179).

Pour Paul Evdokimov, le *Deuxième sexe* est à lire comme un témoignage de la société moderne face à la situation de la femme et ultimement face au maternel. Elle est une bonne (re)présentation de la mythologie patriarcale qui règne au XXe siècle. Cependant, Paul Evdokimov contextualise les conclusions de de Beauvoir et met en garde sur son ambition universaliste. Il nuance ainsi la portée de l'œuvre en pointant une erreur majeure en sa réponse à la disqualification de la femme.

#### 5.4 La réponse de Simone de Beauvoir au déséquilibre moderne : la masculinisation complète de l'existence humaine et la négation radicale du maternel

Poursuivons le dialogue entre Bernd Jager et Simone de Beauvoir, entre les fragments du maternel, à partir de Paul Evdokimov. C'est ainsi que nous pourrions sans doute mieux appréhender les deux fragments décrits jusque-là : l'un en tant qu'inscription biologique, limite physique synonyme d'aliénation et de soumission ; et l'autre, symbole de don, condition à habiter le monde et prérequis à l'humanisation de l'être. *A priori* inconciliables, ces deux fragments nous disent bien quelque chose sur le maternel au XXe siècle et c'est à travers Evdokimov l'exilé, le réfugié, le théologien, le philosophe, le porteur d'une éducation orientale en Occident, que nous trouvons une voix de réconciliation. Nous pouvons déjà considérer les deux fragments comme deux alternatives, deux réponses face à la disqualification moderne du maternel. Intéressons-nous tout d'abord à Simone de Beauvoir en revenant sur son œuvre majeure, le *Deuxième sexe*. Nous verrons que jamais deux auteurs n'ont paru aussi proches et aussi opposés que Paul Evdokimov et Simone de Beauvoir.

##### 5.4.1 L'erreur de de Beauvoir : le rejet de soi

Avec *Le Deuxième sexe*, Simone de Beauvoir avait pour projet de rédiger une œuvre encyclopédique, une œuvre assez exhaustive pour parler du vécu de toute femme, pour parler au nom des femmes. Elle a approché son travail à partir des conjonctures de son époque qui, depuis des faits scientifiques a proposé des vérités faussement inéluctables, anhistoriques et intemporelles. Et comment pouvait-elle faire autrement ? Née en 1908 à Paris, ayant reçu une éducation de son temps, pour elle comme pour beaucoup à cette époque, seule la connaissance scientifique demeurerait recevable, seule la pensée rationaliste et cartésienne permettait d'approcher le monde. Simone de

Beauvoir a écrit avec la plume de la biologie et la plume de la sociologie, c'est-à-dire depuis déjà un mode d'accès partiel à la réalité humaine sans même en avoir conscience de la réduction de son point de départ. L'être humain est approché et définit comme un organisme qu'il est possible de catégoriser selon certaines données biologiques ou sociales. C'est un fait, ce n'est plus une source de controverse. Elle a réduit le devenir femme et le devenir mère au corps biologique et aux institutions bureaucratiques et administratives comme le mariage. En effet, pour elle, les menstruations et la grossesse sont des preuves que le corps de la femme est différent et moins capable, qu'il est soumis à quelque chose qui le dépasse : la nature. Et le mariage, invention de l'homme pour assujettir la femme, est au service de la reproduction et assure la domination masculine. Cette donnée sociologique est un contrat, une manipulation privée du symbolique de l'union ou même, de l'éventualité de l'amour. Simone de Beauvoir s'inscrit dans son temps : elle incarne le cadre de pensée rationaliste et cartésien qui caractérise la modernité, un cadre privé de mystère et de sacré, dénigrant l'altérité. Cet existentialisme idéalise l'autonomie radicale, néglige l'altérité et généralise une représentation partielle de l'être humain.

Livre remarquable, véritable somme d'observations très justes et courageuses mais qui s'achèvent sur une fausse note, sur un sentiment de vide terrible. [...] Réduite à la pure physiologie, ce n'est pas seulement son mystère, c'est la femme elle-même qui disparaît. Le « pour soi » de la femme existentialiste s'avère le « tout pour mon plaisir ».  
(Evdokimov, 1958, p. 179)

L'auteure du *Deuxième sexe* ne semble même pas questionner les propres préjugés et jugements de son temps qui guide déjà son propre regard et malheureusement teinte aussi ses solutions. Elle ne situe pas sa pensée historiquement et en vient à en faire des vérités universelles. Elle reproduit alors paradoxalement le piège du cadre rationaliste dans lequel elle a été elle-même éduquée et dont elle dénonce vigoureusement les conséquences sur la vie humaine. De plus, ses propos sont très influencés par son héritage bourgeois, par son idéal du Sujet existentialiste et par son ambition de prétendre pouvoir dire « toute la vérité » sur la femme. Simone de Beauvoir aspirait à dire l'universel et le vrai de la condition de la femme et cette ambition l'a empêchée de prendre acte de l'influence de son propre être historique. La conception de la femme et de la mère que l'on retrouve dans *Le Deuxième sexe* est ainsi teintée de vérités détournées, de préjugés terribles d'une époque profondément misogyne dont Simone de Beauvoir n'a pu s'extraire, et depuis laquelle elle témoigne.

Basée sur le vide métaphysique, cette anthropologie s'achève dans l'absurde privé de toute consistance, le néant néantisé, et ensuite ?... L'être humain n'est rien d'autre que ce qu'il fait ; il ne possède rien qui puisse déborder l'empirique ; toute transcendance est enfermée dans les limites closes de ce monde, dans l'infini vicieux des projets humains, et il n'existe aucune transcendance de cette même totalité close vers l'Autre car cet Autre n'existe pas et l'homme surtout n'est pas le projet divin. L'essence est tout entière dans l'existence, dans sa pure subjectivité, l'être humain n'est rien ; il n'est qu'un défaut sur la surface lisse du néant. Dans un enfer pareil, la paix ne peut être que synonyme de l'ennui et du sommeil, il ne reste que la crispation de la désespérance, la lutte de deux « altérités » ; le seul vis-à-vis est celui de deux partenaires sexuels, et la seule extase celle de la « petite éternité de jouissance » où chacun s'affirme comme essentiel et après tout parfaitement inutile. (Evdokimov, 1958, p. 21)

La perspective de Simone de Beauvoir est le prolongement d'une perspective moderne mutilée de l'être humain qui contribue à effacer tout mystère de l'existence. La métaphysique des sexes est alors perçue comme une invention qu'il ne reste qu'à nier (ou à déconstruire avec des termes plus actuels). Si l'homme et la femme sont différents seulement par leur anatomie, alors toute relation devient simplement utilitaire, le partenaire est un moyen de perpétuer l'espèce ou de jouir.

En s'inscrivant dans un tel cadre de pensée, Simone de Beauvoir voit la libération de la femme comme étant intimement liée à l'émancipation économique (de Beauvoir, 1964a, 1964b). Si la femme travaille, elle ne sera plus dépendante de l'homme et participera à la sécurité financière du foyer. Mais pour l'auteure, la libération de la femme dépasse aussi la concrétude de l'emploi. En effet, elle invite la femme à renoncer à toute spécificité féminine pour se fondre dans les idéaux de la société : l'intellectualisme, le carriérisme, l'autonomie radicale, qui passent par l'argent et le plaisir personnel. En appelant la femme à renoncer à l'idée d'une altérité féminine, Simone de Beauvoir induit une conception du maternel qui ne permet pas à la femme d'y voir la perspective d'une expérience enrichissante puisque cela la soumet : il n'y a pour elle aucun accomplissement, aucune réussite, aucun bénéfice au fait d'être mère. Elle n'imagine pas plus qu'il soit possible d'incarner le maternel au-delà de l'enfantement biologique.

Tant qu'elle a encore à lutter pour devenir un être humain, elle ne saurait être une créatrice. Encore une fois, pour expliquer ses limites c'est donc sa situation qu'il faut invoquer et non une mystérieuse essence : l'avenir demeure largement ouvert. [...] La femme libre est seulement en train de naître ; quand elle se sera conquise, peut-être justifiera-t-elle la prophétie de Rimbaud : « Les poètes seront ! Quand sera brisé l'infini sevrage de la femme, quand elle vivra pour elle et par elle, l'homme – jusqu'ici abominable – lui ayant donné son renvoi, elle sera poète elle aussi ! La femme trouvera

l'inconnu ! Ses mondes d'idées différeront-ils des nôtres ? Elle trouvera des choses étranges, insondables, repoussantes, délicieuses, nous les prendrons, nous les comprendrons. » Il n'est pas sûr que ses « mondes d'idées » soient différents de ceux des hommes puisque c'est en s'assimilant à eux qu'elle s'affranchira. [...] Ce qui est certain, c'est que jusqu'ici les possibilités de la femme ont été étouffées et perdues pour l'humanité. (De Beauvoir, 1964b, p. 558-559).

Alors que Rimbaud rêve à des « mondes d'idées » différents pour la femme et pour l'homme, Simone de Beauvoir ne voit qu'un monde possible : celui de l'homme. Son regard prive la femme de toute créativité. Le devenir de la femme dépendrait de son assimilation au monde masculin au risque de glisser vers l'indifférenciation des sexes ou plutôt vers la masculinisation de la femme, qui est précisément et à ce titre, dénoncée par Paul Evdokimov (1958). Malgré elle, de Beauvoir non seulement présuppose mais confirme le pseudo mythe de « l'homme-maître »,. Elle le prolonge en mythe de « la femme-homme ». L'expérience du maternel, quant à elle, il n'en est pas question, elle n'ouvre pas la maternité à un sens symbolique, à une signification plus large que celle de donner la vie, d'une fonction, d'être esclave d'un autre :

Bien entendu, le Sauveur divin qui opère la Rédemption des hommes est mâle ; mais il faut que l'humanité coopère à son propre salut et c'est sous sa figure la plus humiliée, la plus perverse qu'elle sera appelée à manifester sa bonne volonté soumise. Le Christ est Dieu ; mais c'est une femme, la Vierge Mère, qui règne sur toutes les créatures humaines. Ainsi au cœur du Moyen-Âge se dresse l'image la plus achevée de la femme propice aux hommes : le visage de la Mère du Christ s'entoure de gloire. Elle est la figure inversée d'Eve la pécheresse ; elle écrase le serpent sous son pied ; elle est la médiatrice du salut, comme l'a été Eve de la damnation. C'est comme Mère que la femme était redoutable ; c'est dans la maternité qu'il faut la transfigurer et l'asservir. La virginité de Marie a surtout une valeur négative : celle par qui la chair a été rachetée n'est pas charnelle ; elle n'a été ni touchée, ni possédée. « Je suis la servante du Seigneur. » Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, la mère s'agenouille devant son fils ; elle reconnaît librement son infériorité. C'est là la suprême victoire masculine qui se consomme dans le culte de Marie : il est la réhabilitation de la femme par l'achèvement de sa défaite. (De Beauvoir, 1964a, p. 275)

Simone de Beauvoir attaque le maternel par l'intermédiaire du culte de la Vierge Marie qui incarnerait pour elle la soumission la plus complète de la femme envers l'homme. « Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, la mère s'agenouille devant son fils ; elle reconnaît librement son infériorité ». Cette phrase illustre les conséquences de la mythologie patriarcale sur la conception du maternel, sur la place qu'on lui réserve quotidiennement. De Beauvoir en vient à nier la banalité des gestes attentionnés, des mots doux incarnés par la mère. Elle nie la banalité

dans le fait de se baisser pour aider son enfant à faire ses lacets, pour lui apprendre à marcher. Oui, être mère demande de s'agenouiller devant son enfant et la Vierge Marie n'était probablement pas la première à le faire. Simone de Beauvoir s'offusque presque que Marie soit Vierge et mère à la fois, que l'Incarnation soit paradoxalement non charnelle. Pourtant, en jugeant le fait de s'agenouiller comme un signe de soumission, elle véhicule une représentation de la mère profondément désincarnée, dénaturée.

Pour Simone de Beauvoir, la seule issue pour la femme est donc de se fondre dans une société masculine en devenant virile. Sous ses traits et son corps de femme, son attitude et sa pensée devraient être motivées par l'intellectualisme, le rationalisme, son ambition professionnelle et économique, l'attrait du plaisir. La femme se console ainsi, se taillant une part de la domination masculine, voici l'avenir dessiné par Simone de Beauvoir (1964a, 1964b). Elle adopte la littéralité de ce pseudo mythe de « l'homme-maître » au point de rejeter elle-même sa propre féminité, le maternel et la perspective d'une vie à deux, au point de le prolonger en mythe de « la femme-homme ». Là nous paraît être son erreur. Simone de Beauvoir approuve et renforce la mythologie ambiante au point de ne voir la femme qu'à travers le prisme de la soumission et de l'immanence. Revendiquons nous aussi alors comme sujet par le jeu de la domination et du refus de l'altérité inscrite en soi, soignons le mal par le mâle. Elle participe ironiquement à la fragmentation moderne de l'identité humaine et la réification qu'elle dénonce pourtant.

#### 5.4.2 La réponse incomplète de de Beauvoir au problème moderne du maternel

La représentation moderne de l'être humain sous-jacente au mythe de « l'homme-maître » considère l'expérience du maternel à travers le regard de la biologie et revendique une conception naturaliste, organique et profondément réductrice. En effet, la fertilité et le maternel sont désignés ici comme deux processus physiologiques. Lorsqu'ils sont abordés seulement sous cet angle, ils se révèlent particulièrement stériles car la signification symbolique de la fertilité et du maternel ne permet plus d'orienter l'existence humaine et de construire un monde vivable et hospitalier. Si les propos de Paul Evdokimov (1958, 1962) résonnaient avec les constats de Simone de Beauvoir sur la condition féminine, ils s'en éloignent irrémédiablement ici.

Simone de Beauvoir méconnaît dans l'expérience la réalité essentielle du repos ou mieux de la *quiétude*. [...] Il y a dans la quiétude ainsi que dans n'importe quelle forme

de bonheur une rencontre, une manière de se trouver avec autre chose (ou avec autrui), un être-avec non intentionnel, une « *Wirheit* », qui ne s'accomplit pleinement que dans l'amour et s'y révèle comme un mode d'être fondamental du « *Dasein* » lui-même. Si l'existence se caractérisait réellement par une transcendance indéterminée et illimitée de projet en projet, elle ne serait jamais accomplie. L'homme serait alors compris comme un « *exister* » sans « *existant* » ou conformément à la doctrine de Heidegger, comme un être-jeté-au-monde, un être de souci et de préoccupation, un être qui inclut la mort comme la possible impossibilité de son existence. (Buytendijk, 1967, p. 31)

[Pour Simone de Beauvoir], l'existence de l'homme [et de la femme] n'est en tout état de cause *pas* un mystère. L'homme existe comme être humain par la liberté de son initiative et sa prise sur le monde. [...] Dès lors on *prend conscience* de l'opposition des sexes comme d'une opposition entre l'être humain et la femme, ce qui ne signifie pas pour autant une vraie opposition. (Buytendijk, 1967, p. 36)

Buytendijk (1967) seconde ici les conclusions d'Evdokimov et de Stern (1965). Ces trois auteurs pointent chacun la même impasse existentielle qui jaillit précisément de la pensée existentialiste du milieu du XXe siècle. L'être humain défini comme autosuffisant est en dérive, car il est privé de racines, il est privé d'un rapport fondateur, originel à l'altérité. Il naît libre et n'a plus qu'à devenir celui qu'il veut, idéal d'une transcendance sans limites. Cette pensée existentialiste ne permet pas à l'être humain de comprendre son existence et de l'incarner, au contraire, elle sème des concepts sur le chemin de l'abstraction. Elle isole l'être humain de ses voisins. Elle le prive du repos et de la quiétude que l'existence offre et l'être humain ne peut être que mouvement et fébrilité (Stern, 1965). Plus que tout, la pensée existentialiste de Simone de Beauvoir et de Sartre prive l'humanité de la dimension symbolique du maternel. Elle réifie donc ce dernier, puisque celui-ci tend à se réduire à un processus purement immanent et biologique et par là, totalement privé de transcendance et profondément stérile. La conception du maternel dans la pensée de Simone de Beauvoir appauvrit l'identité même de l'être humain. Elle écrase le maternel dans une expérience engoncée dans la nature, dans l'immanence de la fonction reproductrice. Dès lors, pour être libre, il faut contre toute attente renoncer à la double possibilité même du féminin et du maternel. Tous ces éléments renvoient à la perte de ce qui caractérise une partie du phénomène du maternel, la perte des origines et de l'existence d'une altérité : « le monde trop masculin méconnaît ses éternelles origines » (Evdokimov, 1958, p. 247) ; « réduite aux seules fonctions biologiques, la servante du Seigneur devient la servante tout court. » (Evdokimov, 1958, p. 249). L'être a perdu le mystère de son origine, de l'étreinte originelle qui est désormais réduite à des processus

physiologiques et à la sociologie. « Ce n'est pas l'unique, c'est l'anatomie et l'instant, c'est la « petite éternité de jouissance » qui sont recherchés et désirés. » (Evdokimov, 1962, p. 58).

La femme moderne pourrait suivre l'exemple de Simone de Beauvoir et se revendiquer avant tout comme un être indépendant, intellectuel et libre. Ensuite elle serait une amante et pourrait se saisir de toute la jouissance que son corps lui offre. Puis, éventuellement, elle deviendrait épouse et mère. Et là encore, le maternel est synonyme de contingence et d'immanence, mais la femme peut désormais plus facilement s'en libérer en travaillant. La femme reste toujours prise dans le mouvement de se conformer aux valeurs masculines d'une société déséquilibrée. De l'autre côté, elle fait face au jugement, à la diminution et la dévalorisation que l'on réserve au féminin. La femme reste donc à se battre contre son corps et contre des siècles de traditions qui la considèrent comme un être mineur. La mythologie patriarcale qui imprègne le vent d'émancipation si caractéristique de la modernité ne lui permet donc pas d'être un acteur de la société sans que cela ébranle son identité de femme, d'altérité singulière vis-à-vis de l'homme. Au contraire, prise dans un mouvement d'égalitarisme et volontariste, les différences s'effacent au profit des « mondes d'idées » masculins. La scission radicale entre les sexes et le gommage des différences ont tous deux pour conséquence de nier les valeurs féminines et les valeurs masculines en tant que principes culturels organisateurs, bien au-delà de la biologie des sexes ou de l'égalité des droits (Evdokimov, 1958, 1962). La négation des singularités masculines et féminines au profit de valeurs impersonnelles et désincarnées, comprend le risque de l'abstraction et avec lui, le risque de la perte de sens.

Les petites filles se découvrent dans leur corps des « garçons manqués » et des êtres mutilés. Au moment de la puberté, elles voient que leur corps suggère une existence diminuée, voire impure. [...] Objet de puissances obscures et d'étranges processus physiologiques, infirme dans son corps et impure dans sa nature, futile et passive, telle se présente la femme à l'homme actif et créateur, à celui qui forge l'avenir ; telle elle se présente souvent à elle-même. Tout, dans sa nature, la prépare à la maternité, mais elle ne peut jamais être sûre de l'accomplir, et risque à chaque moment de ressentir l'amertume d'un être manqué. [...] Ce complexe de culpabilité est très tenace : la femme n'a pas de destin propre, elle est un être relatif au destin masculin, et encore, s'unir à ce destin est un privilège. (Evdokimov, 1958, p. 175-176)

Le conflit dans lequel la femme se trouve est ici bien résumé par Paul Evdokimov. L'émancipation encouragée par Simone de Beauvoir conduirait nécessairement à réifier l'identité des femmes. Pour

se libérer, s'affirmer, la femme se virilise et suit l'appât du plaisir. La femme devient un égal de l'homme, une rivale et adopte une posture d'affirmation maladroite. Elle perd ce qui la caractérise et s'incorpore au monde masculin. Et encore et toujours, la réciprocité dans la relation se perd pour ne laisser à nu que deux sexes : « l'autonomie transcende l'altérité ; on se sert l'un de l'autre et l'on aboutit à la solitude, à l'aliénation » (Evdokimov, 1958, p. 179). L'intégrité et la dignité du partenaire sont écartées d'un revers de plume. La possibilité de l'amour incarné, mutuel, est bien loin de l'équation de cette usine à penser, laissant place à la brutalité des corps, à la jouissance ou au dégoût, à la puissance de l'abstraction de l'esprit (Evdokimov, 1958, 1962).

Le témoignage de Simone de Beauvoir illustre donc la façon dont la société moderne peut exclure la dimension symbolique du maternel de notre quotidien. Il a été exilé de l'identité de la femme voire de l'identité humaine entière qui se retrouve alors amputée, livrée à l'errance. L'être humain moderne se retrouve pris dans l'abîme de la modernité où les valeurs adoptées sont prétentieusement qualifiées d'universelles et d'humaines, alors qu'elles sont davantage partielles et hypocrites, floues, désincarnées et égoïstes (Evdokimov, 1958, 1962). En refusant le maternel, en l'exilant hors de toute portée, l'être humain s'ampute d'un élément constitutif de son existence. La femme, avant tout le monde, est alors précipitée dans l'exil et dans l'absurde, à la recherche de cet élément perdu porteur de sens, à la recherche d'un rapport différent à entretenir avec le maternel, désireuse de découvrir d'autres fragments, d'autres significations existentielles capables de révéler le maternel.

Simone de Beauvoir contribue donc à enfermer, elle aussi, la femme dans une conception strictement biologique du maternel et dans un statut sociologique mineur. Elle entraîne la femme dans une impasse (auto)destructrice. Elle semble induire une haine, la haine d'être une femme, le dégoût même d'être cet Autre soumis à l'espèce. Le dégoût profond d'être soi, comme si la plus grande victoire de la misogynie de son époque a été d'atteindre la femme dans sa propre image d'elle, de faire en sorte qu'elle ne puisse se voir dorénavant qu'à travers un regard disqualifiant.

Simone de Beauvoir incite la femme à refuser d'être mère pour ne pas sentir son corps s'aliéner davantage, à refuser d'être épouse pour rester libre et indépendante. Mais en tentant de défendre la femme ainsi, en la présentant au fond comme s'il s'agissait *d'un homme comme les autres*, Simone

de Beauvoir vient valider et confirmer les propos machistes et la mythologie patriarcale moderne : la femme est bel et bien juste un corps et une anatomie, elle doit en effet combattre ce qui la caractérise pour devenir autre chose que ce qu'elle est. L'auteure condamne donc paradoxalement la femme à l'exil de soi, loin de ses racines et de ses « mondes d'idées ».

Nous avons pu voir que la conception moderne de l'être humain laisse seulement une place à un fragment plutôt sombre et associé à des expériences négatives du maternel, une place limitée à sa donnée biologique, de même pour les autres caractéristiques féminines. De plus, Simone de Beauvoir invite les femmes à abandonner ces caractéristiques et telle est la réponse de la philosophe au problème moderne du maternel. Sa réponse est l'exil, le rejet du maternel comme une expérience humaine riche de sens et donc, le rejet de soi. Elle encourage la femme universelle à se libérer de sa singularité, mais précipite par-là la femme dans une impasse identitaire universelle car elle ne parvient plus à se penser femme et être humain à la fois. L'identité humaine est elle aussi alors tronquée, privée de sa part féminine. C'est comme si l'histoire de Salina s'arrêtait dans le désert, comme si elle refusait de saisir l'enfant qui lui est tendu, préférant l'exil comme seul horizon. L'œuvre nous montre précisément qu'il y a une autre alternative et invite à en considérer tous les possibles.

### 5.5 Restaurer la part féminine de l'identité humaine, une autre réponse à la disqualification moderne du maternel

Nous comprenons dès lors que le second fragment du maternel que nous avons exploré dans le chapitre quatre représente une alternative à la réponse incomplète de Simone de Beauvoir. Le sacrifice d'Alika s'était alors révélé comme une posture maternelle, entraînant un bouleversement dans la vie de Salina. C'est ainsi qu'elle a été introduite au monde de la « co-habitation » et à la loi du seuil. En rapprochant la pensée de Jager et d'Evdokimov, nous allons pouvoir formuler une autre issue face à la disqualification moderne du maternel. Cette alternative consistera à restaurer la part actuellement rejetée de l'existence humaine et donc à redécouvrir le maternel comme un mode d'être-au-monde propre, différent et complémentaire du masculin. Inévitablement, il nous faudra ainsi réintroduire une distinction d'ordre ontologique dans la représentation de l'existence humaine.

### 5.5.1 De la négation de la différence à l'affirmation du couple : reconsidérer la dualité de l'existence humaine

Face à la négation de la différence et au refus de l'interdépendance à l'altérité, il existe une alternative. Bernd Jager invite précisément à reconnaître la différence et entretenir des relations avec ses voisins afin de s'inscrire dans un monde humain. La possibilité de faire une place pour son voisin repose sur la condition de reconnaître et d'accepter la dualité inhérente au monde humain. Elle peut prendre la forme du couple entre le ciel et la terre, entre les vivants et les morts, entre les générations présentes et les générations passées, entre l'homme et la femme. Bernd Jager s'est justement intéressé, comme nous l'avons vu précédemment, au mythe de Prométhée dans la Théogonie d'Hésiode où la naissance du monde humain dépend de l'établissement d'une relation entre deux voisins : les mortels et les immortels.

Nous avons vu que l'humanité a pu sortir de son état de confusion et d'errance lorsqu'elle a pu reconnaître et accepter la différence entre eux, mortels, et les êtres divins, immortels. C'est ainsi que la perspective d'un monde humain distinct du monde divin s'est présentée, un monde séparé, mais pas indifférent, où le voisinage est à cultiver. Le sacrifice du taureau et la séparation de la viande par Prométhée ont marqué la distinction cruciale qui sépare les humains des êtres divins. L'autel sacrificiel a alors servi de pont symbolique et d'espace tiers afin de séparer et de réunir les deux mondes voisins marqués respectivement par la mort et la vie éternelle. Pour Bernd Jager, le rituel du sacrifice et la naissance du couple sont la base du monde civilisé, ils illustrent l'effort culturel pour faire se rejoindre le ciel et la terre, et pour reconnaître son voisin.

There is an ancient Greek proverb that says very simply and directly “Aner oudeis, aner,” meaning literally, “One man is no man at all” or “One human being without relationship to another can for that reason not be considered truly human”. Being human refers here to a tissue of relationships with self and others, with things and objects that together form a distinct and personal human world. (Jager, 2013a, p. 7)

Prometheus taught human beings not to mask, repress, or otherwise disavow their differences from each other and from the Olympian gods, but rather to acknowledge and manifest these in an artful and festive manner. The acknowledgment of these differences finds artful expression not merely in verbal or ritual form, but manifests itself most directly in the building and inhabiting of one's house. To inhabit the earth means to situate oneself in respect to a threshold that not only binds us to our neighbors, but also distinguishes and separates us from them. (Jager, 2013a, p. 45)

La naissance de l'humanité dépendrait donc de la création d'une façon spécifique et créative d'être-au-monde qui consiste notamment à reconnaître sa propre mortalité, le fait d'être distinct de ses voisins et de chercher à maintenir une relation empreinte d'hospitalité (Jager, 2013a). La lecture du mythe de Prométhée que nous propose Bernd Jager permet de saisir l'importance de la reconnaissance de la différence et de l'effort nécessaire pour se lier à une altérité. Cette considération pour le dialogue entre voisins caractérise profondément le mode humain d'être-au-monde, qui lie le ciel et la terre, les vivants et les morts, les mortels et les immortels, l'homme et la femme. Contrairement à la solitude du Sujet existentialiste dessiné par Simone de Beauvoir, l'être humain esquissé par Bernd Jager se trouve entouré de voisins avec lesquels il tente toujours de maintenir une conversation.

Il est possible d'articuler la perspective de Paul Evdokimov avec celle de Bernd Jager sur la cohabitation et l'importance d'honorer ses voisins. Nous pouvons désigner l'homme et la femme, le féminin et le masculin comme deux voisins au sein du cosmos. Les deux jouant un rôle singulier et nécessaire dans l'équilibre de l'existence humaine. D'après la disqualification moderne du maternel et la dévalorisation des caractéristiques féminines, il semblerait que ce voisin féminin ne soit plus approché comme un voisin à part entière et digne d'être considéré. La reconnaissance du voisin féminin passerait par l'acceptation et l'affirmation de la différence ontologique entre tout voisin du cosmos, entre le divin et l'humain, entre l'homme et la femme. Or, toute différence tend à être gommée par la pensée moderne, rationnelle et opératoire. Evdokimov et Jager suggèrent que la redécouverte de cette différence permettrait de dépasser l'opposition entre le masculin et le féminin. « It is only within a pact of friendship and mutual hospitality that self and other can fully disclose themselves to each other and gain insight into their respective worlds » (Jager, 2013a, p. 50).

### 5.5.2 Reconsidérer la singularité ontologique du voisin féminin

Paul Evdokimov, tout comme Bernd Jager, reconnaît donc la dualité du monde humain comme étant essentielle à l'humanisation. Et de l'un à l'autre, nous passons de la relation de voisinage formé par les immortels et les mortels, le ciel et la terre, au voisinage incarné plus particulièrement par l'homme et la femme, le masculin et le féminin. La portée des œuvres de Paul Evdokimov (1958, 1962) est justement de revaloriser les particularités du monde féminin à partir des récits de

la tradition judéo-chrétienne. Il s'inspire du mythe de la création d'Adam et de la naissance d'Ève, qui décrit poétiquement la façon dont Dieu a façonné l'humain. La lecture de ce mythe souligne l'idée que Dieu créa l'homme à son image, c'est-à-dire homme-femme. Ève serait issue d'Adam car il possédait en lui l'élément féminin, complémentaire. Alors qu'Adam est le terme du collectif, Ève est l'incarnation de la singularité.

Ce qu'une femme est appelée à faire dans le monde n'est pas une quelconque coopération d'efforts ou de collaboration pragmatiquement utiles et justifiées, mais la création ensemble avec l'homme de la toute nouvelle réalité du masculin et du féminin [...]. La femme, bibliquement, n'est pas une aide-servante, mais un vis-à-vis ; face au fils de Dieu se pose la fille de Dieu ; l'un complète l'autre ; *dans le Seigneur*, dit s. Paul, *ni l'homme sans la femme, ni la femme sans l'homme* (I COR. I I, I I). (Evdokimov, 1958, p. 16)

La lecture de la Genèse invite à redécouvrir une mythologie bien différente de celle véhiculée par le pseudo mythe de « l'homme-maître ». Ce récit de la naissance de l'être humain incite à reconnaître la réciprocité des deux pôles féminin-masculin, homme-femme. Aucun des deux ne revêt une valeur supérieure ou inférieure, n'est à craindre ou à dévaloriser. La femme et l'homme se tiennent ainsi côte à côte, voisins. Ils collaborent, se considèrent, se complètent et leurs singularités sont reçues non comme des malédictions mais comme des dons de Dieu (Evdokimov, 1958). De là nous pouvons comprendre l'existence d'un mode d'être-au-monde singulièrement féminin, d'une façon humaine d'être-au-monde qui est caractérisée par le féminin mais qui ne se réduit ni ne s'enferme dans les données de la biologie. Autrement dit, l'humain peut être qualifié tour à tour de masculin et de féminin sans entacher sa valeur.

La femme a sa manière d'être, son mode d'existence. Elle a ses propres intuitions, ses jugements, son monde idéal, sa manière de tisser son être avec sa relation aux autres et à elle-même. (Evdokimov, 1958, p. 19)

Pour Paul Evdokimov, l'existence de la femme est donc orientée différemment de celle de l'homme. Il s'agit de deux voisins qui rencontrent le monde de façon différente, mais qui restent originellement tournés l'un vers l'autre. Selon sa lecture, l'homme *agit*, et la femme *est* : « le féminin s'exerce au niveau de la structure ontologique, il n'est pas le verbe, mais l'*esse* (être), le sein de la créature » (Evdokimov, 1962, p. 50). Le féminin précède les mots et l'action, il est ce qui incarne l'essence des choses, l'intuition. Les mois de grossesse et les mois qui suivent, l'enfant est baigné dans ce monde féminin du toucher, du mouvement, des sons. L'enfant est accompagné

à *être*. Il est progressivement initié à l'existence et donc, à la différence entre soi et non-soi, entre maman et papa, entre besoin et satisfaction. Doucement, c'est la mère qui va « former dans tout enfant [...] un être différent, *tout autre*, un témoin de ce « tout autre » ». (Evdokimov, 1958, p. 256).

Voici donc une esquisse des « mondes d'idées » rêvés par Rimbaud et niés par de Beauvoir. Le poète aspirait à ce que la femme, un jour, puisse partager sa singularité sans le regard désapprouvateur de l'homme. Tout comme Paul Evdokimov, Simone de Beauvoir associait la femme à l'existence, à l'être des choses et l'homme, à l'action. Cependant, de Beauvoir y voyait pour la femme de la passivité, de la paresse, elle y voyait une place insultante. Les travaux de Bernd Jager et de Paul Evdokimov nous permettent à l'inverse de réintroduire la dualité du cosmos et avec elle, la nécessaire différenciation ontologique, la nécessaire coupure qui transforme la vie humaine en existence. Cette différence, ce sentiment d'incomplétude, apparaît également à travers la reconnaissance de la singularité ontologique propre à chaque sexe.

La relecture des mythes prémodernes de l'avènement du monde humain par Bernd Jager et Paul Evdokimov permet de comprendre différemment les singularités de l'homme et de la femme, du masculin et du féminin. Paul Evdokimov non seulement contextualise mais désarme la mythologie patriarcale. Il invite à reconsidérer le voisin féminin, à espérer un retour du voisinage où le vis-à-vis est possible. Il encourage à reconnaître et affirmer les différences qui séparent les voisins afin de mieux se rencontrer. De la même façon, leur lecture des récits mythologiques antiques et judéo-chrétiens permet de donner un sens à l'exil de l'enfance, aux changements du corps qui sont vécus comme des déchirements pour la femme d'après Simone de Beauvoir. Les bouleversements du corps à l'adolescence peuvent être compris comme l'expression de façons différentes et complémentaires de rencontrer le monde. Ils seraient à recevoir comme une ouverture, une occasion de reconnaître sa propre singularité et aussi celle de son voisin.

Ce n'est pas la souffrance comme telle, c'est la souffrance absurde, incompréhensible qui est insupportable, c'est le destin stupide, aveugle, imposé qui est invivable, c'est l'amertume de la vie perdue, des dons évanouis, qui est irrecevable. (Evdokimov, 1958, p. 259)

Simone de Beauvoir évoque longuement la souffrance vécue par la femme lors des menstruations, lors de l'initiation sexuelle, lors de la grossesse et de l'accouchement. L'impasse de la modernité

est ici décrite. La pensée existentialiste de de Beauvoir ne permet pas à la femme de trouver du sens dans sa singularité ou de s'identifier au mystère de son propre corps. Le projet existentiel d'autosuffisance condamne ainsi la femme à une vie absurde marquée par une souffrance grotesque et inacceptable. Avec la reconsidération des relations de voisinage par lesquelles l'être humain s'est humanisé (ciel, divinité etc...), la souffrance vécue par la femme à différentes étapes de sa vie peut se comprendre plutôt comme une aptitude au don de soi, une posture ouvrant à la redécouverte de la différence, de la part féminine de l'identité humaine.

L'alternative à la réponse incomplète de Simone de Beauvoir face au problème moderne du maternel repose dans la possibilité pour la femme comme pour l'homme, de trouver une place légitime et complémentaire comme voisin. Ils invitent ainsi à revaloriser le maternel, à réintroduire la part féminine de l'identité humaine tant disqualifiée par les mythes modernes d'autosuffisance.

### 5.5.3 La dimension existentielle du maternel

Le pseudo mythe de « l'homme-maître » mise en contexte plus haut par Evdokimov aurait morcelé l'image que l'être humain a de lui-même en rejetant la part féminine de son identité. Sous la lumière de cette hypothèse historique il permet de mieux situer ainsi la femme dans une crise identitaire complexe, confrontée à une singularité qui n'est plus lisible ni recevable, privée de se sentir à la fois femme et être humain. Grâce au travail de Paul Evdokimov, nous pouvons donc contextualiser le premier fragment du maternel qui a jailli de l'œuvre de Laurent Gaudé. Le maternel y était synonyme de souffrance, d'aliénation et d'assujettissement de la femme. Ce fragment du maternel témoigne avant tout du rapport que la modernité entretient avec le maternel et aboutit à un projet existentiel d'autosuffisance. Autrement dit, la posture de Simone de Beauvoir, son rejet du maternel et sa négation de toute altérité féminine, est à la fois une présupposition et une réaction face au pseudo mythe de « l'homme-maître ». Elle tente de résoudre les questions identitaires de la femme en insistant d'une part sur le dégoût qu'inspire la condition d'être ce soi différent, et d'autre part en suggérant que la femme n'a en définitive qu'à se faire homme, ce soi dominateur. Cette pensée existentialiste serait le prolongement du déséquilibre induit par la mythologie patriarcale, car elle est l'apogée du Sujet tout-puissant, autonome et libre, capable de tout devenir par et pour soi-même. Seul, ce Sujet existentialiste devient ivre d'une transcendance floue qu'il doit paradoxalement tenter d'incarner. Il devient l'absolu.

Le deuxième fragment du maternel représente une alternative à la fragmentation de l'identité humaine et à la disqualification moderne du maternel puisqu'il n'aboutit pas au rejet de soi. Cette perspective prend pour point de départ les mythes antiques et donc, n'adopte pas d'emblée les présupposés de la perspective moderne. Salina est revenue de son exil, elle a pu découvrir le monde de l'habitation et être une mère sans sombrer dans la destruction et la vengeance. Cette facette du maternel témoigne de l'importance du voisinage pour s'inscrire dans un monde humain. Le couple, qui suppose une altérité et un espace intermédiaire est alors compris comme le dépositaire de la naissance humaine, le début de l'habitation et de l'initiation à un monde dans lequel une place est offerte à chaque nouvelle vie. Ce deuxième fragment du maternel implique alors la nécessité du sevrage qui, par la découverte d'un premier seuil et le sacrifice de la symbiose, nous amène à accepter de ne jamais pouvoir posséder l'autre, ni ne s'affirmer en absolu. Ainsi, dans un monde où la dualité est reconnue et acceptée, la femme comprend différemment les limites de son corps. Il lui est offert la possibilité de murmurer les premiers mots à l'origine de la naissance du couple et d'entretenir encore et encore les seuils entre les voisins. En reconsidérant une différence ontologique entre l'homme et la femme, entre le masculin et le féminin, nous avons pu explorer la singularité, ultimement impossible à totaliser, du voisin féminin sans entacher sa valeur. L'alternative que nous apportent Bernd Jager et Paul Evdokimov se traduit donc par le détournement d'un sujet absolu vers le désir de contempler un voisin.

Revenons à la question de recherche qui nous a guidés le long de cet essai : « Comment l'existence tragique de Salina, depuis ses trois exils jusqu'à son inscription dans une communauté humaine plus vaste, permet-elle d'explorer les significations existentielles du maternel ? ». L'œuvre de Laurent Gaudé est une illustration de la fragmentation moderne du maternel, clivé entre des expériences *a priori* antagoniste, des rapports d'opposition, voire de collision. L'histoire de Salina propose une résolution au problème moderne du maternel en offrant une intégration de ses fragments par l'intermédiaire de ses personnages, de ses symboles et récits.

Les fragments du maternel révélés dans *Salina les trois exils* sont le résultat d'une fragmentation moderne de l'identité humaine qui a scindé en plusieurs éclats l'expérience du maternel et qui nous paraît aujourd'hui morcelée. Grâce à la perspective de Paul Evdokimov, ces deux fragments ne sont plus à voir comme étant irréconciliables : ils sont au contraire complémentaires. Le maternel

est associé à des expériences de perte, d'abandon de soi, de souffrance et de privation. On ne peut nier cette part inhérente au maternel. Mais on peut comprendre ces aspects de l'expérience autrement que comme une affirmation de la soumission à l'espèce ou à l'homme. Si l'on fait bel et bien cohabiter ces deux fragments, alors la souffrance et la perte deviennent synonymes de sacrifice et de sevrage, puis d'ouverture au monde de l'habitation. L'abandon de soi est alors la répétition du don, certes douloureux, mais permettant de nous inscrire dans une tâche qui nous dépasse. L'homme peut enfin revêtir un rôle d'allié et de partenaire. La soumission n'est alors plus la seule voie quand il s'agit d'honorer, d'accepter la différence et ainsi, de répéter la reconnaissance de l'autre. Ces deux fragments doivent cohabiter pour rendre vivables et signifiants les défis associés à l'expérience du maternel, pour rendre possible le fait de s'accepter et accepter tout enfant comme un don. La dimension existentielle du maternel est précisément celle qui permet de réunir les fragments et de retrouver une image intégrée, complexe et révélatrice du maternel. Le maternel peut ainsi être reconnu comme un mode d'être-au-monde singulier, une posture ontologique dont l'expérience n'est pas nécessairement morcelée.

L'existence tragique de Salina met ainsi en récit la blessure et la promesse du maternel, le jaillissement de l'Autre promis dans la rencontre et le renouvellement du don. L'ouverture des portes du cimetière incarne l'ouverture incertaine à la suite d'une conversation, à l'opposé d'une exigence unilatérale. Cette ouverture peut représenter toute rencontre et toute ouverture à l'autre : la porte peut rester fermée jusqu'au dernier moment et nous rappeler ainsi notre impuissance, notre vulnérabilité, notre dépendance ou encore notre tribut à ce que l'on ne peut pas toujours comprendre ni maîtriser. La tradition de ce village portuaire et l'ouverture des portes de l'île cimetière rappelle la prédominance du mystère au-delà de la conquête.

La signification existentielle du maternel n'est pas un projet d'asservissement absurde et contingent à un destin biologique. Il se distingue *a priori* d'une collection d'expériences de souffrances absurdes et imposées du sujet existant comme individu isolé. L'essence du maternel, notamment comme nous l'avons vue se déployer dans le récit et à l'image des récits mythologiques antiques, réside dans cette intention, *amo ergo es*, qui appelle et promet le jaillissement de l'Autre. Le projet maternel, comme il s'inscrit ontologiquement, représente la répétition d'une scène primordiale de détournement de soi, la reconnaissance de la différence et le renouvellement du don. Salina passe

justement de l'errance à l'habitation grâce à la rencontre de plusieurs personnages qui incarnent cet *amo ergo es*. Ils ont chacun altéré le fil de son existence qui ne lui appartient donc jamais entièrement et individuellement.

En ce sens Koura Kumba est une figure centrale du récit. Né pour la guerre et pour la vengeance, il a accompli la colère de Salina jusqu'à tuer son propre frère, le premier fils de Salina. C'est au cœur de cette destruction qu'il rencontre pour la première fois un voisin après avoir senti chez son rival la présence d'un frère. Et la mort de Mumuyé déclenche une urgence, celle de l'honorer de ne plus tolérer un monde de destruction. Le fils-colère ne pouvait alors que refuser ce monde sans altérité, sans frère, sans père et sans différenciation. Par l'amour qu'il porte à son frère, il rappelle à sa mère qu'il est important d'honorer les morts. Il impose à sa mère de récupérer sa colère, de le laisser partir loin de ce monde au les frères s'entretuent.

Alika évidemment incarne aussi cette altérité. Cette jeune reine qui vient d'une terre étrangère agit dans le sens de sevrer le voisin Djimba, jusque-là grossier et abusif. Elle charge Salina du poids de son dernier né et fait naître Salina au monde de l'habitation, elle l'a fait naître comme mère, autrement que par l'enfantement. Cet enfant qui semble jaillir du désert, Salina peut enfin l'accueillir et le recevoir pour ce qu'il est, un don. Un couple se forme entre les deux femmes. Salina aime cet enfant en sachant qu'il n'est pas le sien propre, en promettant de lui apprendre à vivre avec des voisins et de transmettre le récit du don, une éternelle évocation de l'Autre.

Enfin par la toilette mortuaire donnée au corps de Salina, Malaka entretient le seuil qui sépare et réunit les moments du passé et le présent, les vivants et les morts, les parents et les enfants, la blessure et les cicatrices. Sur la barque son récit rend ses deux mères présentes dans l'esprit des habitants du village portuaire. Il raconte à l'île cimetièrè l'histoire d'une femme brisée, destructrice mais aussi l'histoire d'une rencontre et de la formation d'un couple, de la création du cosmos. Malaka est ainsi la réconciliation de Salina avec son passé. Grâce au don de l'enfant, Salina a pu honorer ses deux premiers fils en racontant leur histoire, leur combat et leurs retrouvailles. L'enfant donné renouvelle le don d'une vie en réconciliant Salina avec le monde et une communauté, en renouvelant la relation de voisinage. Koura Kumba, Alika, Malaka incarnent un rapport au maternel singulier dans lequel les fragments se rencontrent et s'intègrent. *Salina les trois exils* se révèle ainsi être une invitation à reconsidérer le maternel comme une expérience humaine fondatrice.

## DISCUSSION

### INTÉRÊTS ET LIMITES D'UNE ÉTUDE HERMÉNEUTIQUE SUR LE MATERNEL

Not alone is the child born through the mother, but the mother also is born through the child. "It is the children who awaken us, who say: how hard you are; become gentle!".  
(Von le Fort, 2010, p. 78)

Après avoir proposé une exploration des différents visages du maternel qui se rattachent tant à l'œuvre qu'à l'existence, discutons de la portée et des limites de cette collection pour appréhender la fragmentation des identités et la polarisation qui entourent aujourd'hui le maternel. Nous poursuivons ainsi le dernier temps du cercle herméneutique, celui de l'appropriation. Nous éclairerons davantage le monde du texte, approfondirons les réflexions issues de la rencontre avec *Salina*.

#### 6.1 La posture ontologique du maternel : comment naître en tant que mère ?

De nos jours, le maternel ne va pas de soi pour les femmes, loin de là. Il semble souvent inspirer une ambivalence déroutante et se définit même, parfois, comme un absolu au service de l'autodétermination ou de l'asservissement. Entre idéalisation et désenchantement, entre injonction, doute, rejet catégorique ou contrôle absolu, la représentation du maternel apparaît bien éclatée à qui veut en approcher l'expérience. Comment voir clair au milieu de ce morcèlement ? Comment porter le sens du maternel en tant que femme ou en tant que mère ? Si, dans le chapitre trois, nous avons décrit le maternel comme une expérience de rupture, rupture à soi, du corps avec l'esprit et rupture entre soi et l'autre ; dans le chapitre quatre l'expérience du maternel s'est manifestée comme étant initiatrice de la rencontre d'un premier voisin. Le chapitre cinq nous a permis de reconsidérer le maternel à travers sa dimension existentielle, c'est-à-dire en tant que mode d'être-au-monde singulier et non depuis une réduction biologique. Quelles sont les implications à l'échelle des questionnements identitaires et des doutes qui entourent les jeunes adultes ?

Tout d'abord, le refus d'avoir des enfants, l'épuisement des jeunes mères, ces phénomènes grandissants évoqués dans la problématique peuvent être compris comme le signe d'une difficulté,

pour les femmes d'aujourd'hui, à naître en tant que mère et plus largement, à s'ouvrir à la posture ontologique du maternel. Pour « naître en tant que mère », il ne suffit pas de naître fille. Plus précisément, ce qui donne accès au maternel c'est parvenir à s'ouvrir à un mode d'être-au-monde qui nécessite de renoncer à la complétude et de s'exposer à ce qui nous échappe. Il ne s'agit donc pas de réaliser un destin dont les femmes sont les garantes ni les privilégiées. Un destin biologique, un pouvoir de porter la vie naturellement, ne donne pas accès à la réalisation d'un sens du maternel, ni à l'approvisionnement des mystères inscrits dans le déjà-là que toutes jeunes filles rencontrent au début de leur adolescence. Comment accompagner à nouveau, comment rendre tolérable et acceptable cette facette de l'identité humaine ? La portée de cette étude éclaire certainement le manque d'un accompagnement narratif de ce déjà-là. Plus qu'un symptôme psychique, le flou identitaire et la désorientation représentent un symptôme de notre narratif actuel.

La différence des sexes est bien une réalité qui est par ailleurs de plus en plus déconstruite car sûrement brutale et blessante, une réalité certainement difficile à approcher dans l'esprit du volontarisme moderne. Le pseudo mythe de « l'homme-maître » est aussi celui de la connaissance unique et universelle à caractère géométrique et naturel. Pendant très longtemps, la généralisation d'une éducation à base biologique a donc égaré, clivé et dépossédé les jeunes filles de la possibilité de découvrir une compréhension personnelle du sens de cette posture ontologique bien singulière. Plus que les hommes, elles ont le potentiel de vivre l'expérience du maternel à travers leurs corps et leurs singularités. Il est bien question ici d'un *potentiel* car adopter la posture ontologique du maternel ne relève pas d'un automatisme, d'une obligation ou encore du privilège d'un sexe. Elles en ont le potentiel, un potentiel qui doit être librement choisi, non subit, ni imposé, un potentiel qui peut aussi se réaliser tout autrement, car toutes les mères ne sont pas maternelles et toute personne maternelle n'est pas forcément une mère.

L'œuvre a pour mérite de nous rappeler cette vérité à la fois si simple et si complexe. Être maternel revient à faire le choix du renoncement pénible qui permet la reconnaissance de l'altérité à travers le corps et l'être. Alika est effectivement et paradoxalement maternelle lorsqu'elle cède son dernier-né à Salina. Salina le devient à son tour en offrant le langage, le récit, l'art de la narration à Malaka. Être maternel(le), c'est incarner une posture qui renouvelle un seuil, le renoncement à l'autodétermination et l'autosuffisance complètes.

Le mode maternel d'être-au-monde, n'appartient pas à un sexe, contrairement à ce que suggère une perspective naturaliste. L'œuvre de Laurent Gaudé invite précisément à comprendre que parler du maternel dépasse le phénomène de l'enfantement biologique. Il invite à sortir du piège d'une représentation idéalisée ou d'une injonction confiscatoire. Pour Salina, le maternel représente un effort en soi, la tâche d'apprivoiser l'autre comme étant séparé. Or, c'est loin d'être le cas avec les deux enfants à qui elle a donné la vie. Mumuyé et Koura Kumba sont tous les deux utilisés par Salina comme une fonction pour répondre à ses désirs de vengeance ou faire suite à ses déceptions. Elle n'y reconnaît d'abord pas un seuil, un arrêt à sa volonté propre et blessée.

Le fait de considérer le maternel comme une posture à apprivoiser, que l'on enfante ou pas, abolit le poids de l'injonction maternelle et suppose en effet que si des femmes ne veulent ou ne peuvent pas avoir des enfants biologiquement, elles peuvent tout de même incarner ce mode d'être-au-monde du maternel autrement. Un engagement professionnel, social ou familial peut aussi très bien favoriser la reconnaissance de l'altérité à travers une posture maternelle.

Finalement, cette réflexion rappelle l'importance de découvrir une autre mythologie pour appréhender la différence ontologique et à partir de laquelle penser les différences, à savoir un horizon de pensée qui cultive le voisinage. La reconsidération de la portée ontologique du maternel n'est donc pas juste une question de libération ou d'émancipation de la femme mais implique au sens fort une re-féminisation de l'expérience humaine dans son ensemble. Le maternel prend alors le sens d'un rappel de la nécessité à porter symboliquement la présence d'un autre dont on ne peut en réalité jamais pleinement s'affranchir. Il implique le fait d'être reconnu et de rendre sacré, par le don d'un autre, une altérité qui permet de rendre vivable à son tour le sacrifice de soi et le renoncement. En ce sens, le maternel constitue la demeure de l'être, le renouvellement du vœu de ne jamais briser les liens du voisinage.

## 6.2 Les approches humanistes existentielles et la dimension interprétative des récits mythologiques

L'originalité de nos propositions, pour surmonter l'impasse et le morcèlement identitaire que révèle la place du maternel dans notre expérience quotidienne du monde, s'enracine aussi dans le choix de notre démarche de recherche en psychologie. Le recours à une démarche herméneutique suppose de se réapproprier des éléments de natures épistémologique et philosophique. Il nous faut présenter les limites et justifier la portée de cette démarche provenant de l'approche humaniste existentielle.

L'approche humaniste existentielle est caractérisée par la référence à des auteurs provenant du vaste horizon des arts et des humanités (p. ex., la philosophie, l'anthropologie, les arts, la psychanalyse, etc.), et dans notre cas, sur des époques antérieures à notre contexte de recherche. En effet, nous n'avons pas invoqué de données scientifiques probantes, contrôlées et provenant de l'expérimentation, couvrant les trois ou cinq dernières années de recherche comme c'est généralement le cas dans une étude scientifique à caractère objectif. Les principaux auteurs, ici, Simone de Beauvoir, Bernd Jager et Paul Evdokimov, ont à peu près vécu à la même période de l'histoire moderne, c'est-à-dire la grande majorité du XXe siècle. Ils portent chacun à leur façon des considérations d'ordres anthropologique et philosophique trop souvent absentes des discussions sur la réalité humaine que la psychologie se donne pourtant comme objet d'étude. Est-il si évident que l'on puisse s'en passer lorsque l'on se propose d'approcher une facette de l'existence humaine ?

Prenons l'exemple de la théologie dont il est parfois question dans cet essai. En effet, quelle est la pertinence de se référer à la théologie dans un essai académique et qui plus est, à visée scientifique ? La théologie peut sembler être une discipline très éloignée de la psychologie. Cependant, il existe des bases communes entre la philosophie et la théologie dont on ne peut ignorer la qualité pour appréhender les phénomènes qui concernent l'existence humaine. Rudolf Bultmann (1884-1976) était un théologien allemand et professeur d'études néotestamentaires. Parmi ses étudiants on retrouve Gerhard Kruger, Hans Jonas et Hannah Arendt. Il fut pendant un temps l'ami de Heidegger. Ils ont donné ensemble, dans les années 1920, un séminaire à Marbourg au cours duquel chacun s'est inspiré de la discipline de l'autre. Heidegger a évoqué le vécu religieux et ses particularités

existentielles ; Bultmann a présenté sa lecture du Nouveau Testament nourrie de la conception heideggerienne de l'existence humaine, à travers le Dasein et ce qui définit l'existant.

Le travail original que Bultmann a peaufiné tout au long de sa carrière consiste dans ce qu'il a nommé la démythologisation (1969, 2013). Il avait pour projet de partager une relecture du Nouveau Testament à partir de laquelle l'homme pourrait mieux se comprendre et comprendre le sens des Évangiles. Ce projet de relecture débute par le constat que la connaissance rationnelle est aujourd'hui étendue à toutes les sphères de la vie, y compris aux relations humaines et à la foi. Cela a contribué au fait que l'être humain a développé une image scientifique du monde. Pour Bultmann, l'être humain moderne ne peut recevoir le Nouveau Testament comme étant vecteur d'un message éclairant et nourrissant. Bultmann cherchait à rendre compréhensibles les Évangiles en traduisant les mythes en termes existentiels à partir desquels l'homme contemporain pourrait se reconnaître et apprendre sur sa condition. Il considérait le Nouveau Testament comme étant porteur de vérités existentielles et comme une œuvre qui nous parle de l'existence même. À travers le projet de Bultmann, la théologie revêt un rôle de médiateur pour proposer une interprétation anthropologique et existentielle des écrits bibliques. Parler de Dieu, en l'occurrence, c'est parler de l'homme vis-à-vis de Dieu, de leur relation, de la façon dont l'être humain est présent au monde. De cette façon, la théologie et la philosophie sont des disciplines solidaires.

La théologie selon Bultmann questionne donc l'existence humaine et suggère que l'être humain n'a pas son fondement et sa fin en lui-même et qu'il doit se référer à une altérité (un Dieu par exemple), un autre que soi pour se découvrir. L'être humain est caractérisé par cette ouverture à se laisser approcher et ainsi à s'accepter comme une personne qui se renouvelle dans chaque rencontre avec ce qui est autre que lui-même (Bultmann, 1969). Bultmann et Evdokimov nous invitent à voir la théologie comme ayant toujours au cœur de ses réflexions l'être humain et non seulement Dieu. La théologie se présente ainsi aux racines de l'existentialisme, comme la pierre angulaire qui a porté la question de l'existence humaine jusqu'aux mains de la philosophie moderne. La théologie et la philosophie sont donc deux disciplines sœurs qui nous aident à penser l'être humain et sa place dans le monde. Pour éclairer l'expérience du maternel, nous avons jugé nécessaire et légitime de nous inscrire dans cette tradition de pensée qui fait place à une transcendance et qui a pour intérêt de décrire le cœur de l'existence humaine.

En reconnaissant ici la proximité entre la philosophie moderne, la théologie et la psychologie, nous prenons conscience de l'ensemble des œuvres que nous n'avons pas inclus dans notre contexte théorique. Heidegger, notamment, a écrit sur l'impropriété fondamentale de l'être humain et sa situation d'être-jeté-dans-le-monde (Heidegger, 1958). La considération d'une impropriété fondamentale est ce qui caractérise la nécessaire acceptation de la loi du corps et de la loi de l'humanisation. L'anthropologie du voisinage comme le décrit Bernd Jager dans ses explorations de récits mythologiques et poétiques antiques et la facticité heideggérienne seraient alors voisines. Il nous manque ici l'éclairage théorique nécessaire pour approfondir les liens entre l'impropriété première de l'être humain et l'expérience du maternel. Nous pourrions tout de même pressentir que le maternel incarnerait cette impropriété à soi, cette nécessité de comprendre, à chaque génération, le destin de ne pas s'appartenir. De même nous avons dû faire le choix de nous référer à un auteur principal dans notre travail de réappropriation de la méthode herméneutique, et l'exploration de la dimension interprétative des vérités du récit pour la psychologie. C'est ainsi que nous nous sommes référés à Paul Ricœur plutôt qu'à Hans-Georg Gadamer (1996).

Le manque d'homogénéité dans les courants de l'approche humaniste, voire parfois au sein d'un même courant peut constituer une limite également, en ce que toute exploration ne peut qu'être nécessairement partielle. Nous devrions même parler d'approches humanistes existentielles, au pluriel. En ce sens, il est impossible pour nous de prétendre d'emblée à l'aboutissement d'une proposition de portée universelle, systématique et exhaustive. De même, l'existentialisme en soi n'est pas une philosophie homogène et réductible à la pensée d'un ou d'une auteure. Qu'il s'agisse de Simone de Beauvoir, de Sartre, de Camus, d'Heidegger ou encore d'Arendt ou de Gabriel Marcel, les sensibilités sont différentes et cela impacte justement l'approche humaniste existentielle en psychologie. Cette pluralité représente une limite car il est difficile de regrouper les auteurs derrière une même voix.

Nous avons fait le choix d'introduire la pensée de Paul Evdokimov, contemporain du déploiement de la philosophie existentielle en Europe, lui-même figure philosophique peu connue de cette époque. Réintroduire le lecteur à ses œuvres constitue pour nous une retombée originale de notre essai, de même que de proposer une articulation de sa pensée anthropologique aux œuvres de Bernd Jager. Dans le cadre de cet essai, nous nous inscrivons davantage dans une psychologie existentielle

mythologique et poétique qui s'intéresse plus précisément à la dimension interprétative des récits antiques, et à ses portées anthropologiques. C'est ce que Bernd Jager semblait considérer comme l'humanisme classique (Jager, 2013a). Nous inscrivons donc Laurent Gaudé et Paul Evdokimov au sein de cet humanisme classique, dans lequel les mythes sont porteurs de vérités existentielles, donc de considérations d'ordre anthropologiques sur la place de l'être humain dans le monde, considérations qu'il manque si souvent à une psychologie scientifique empirique et expérimentale.

Au-delà de l'approche, nous pouvons aussi prendre le temps de questionner le fait de se référer à des auteurs hommes ou femmes, d'époques historiques parfois éloignées de notre sujet. Une féministe aguerrie, si ce terme regroupe toutefois un ensemble homogène d'individus, ne serait-elle pas dérangée par notre cadre théorique ? Il pourrait manquer effectivement à notre essai un ancrage féministe moderne, n'ayant pas de sources jeunes et actives de ce champ, devenu un domaine d'étude à part entière. Simone de Beauvoir et Élisabeth Badinter parlent-elles d'un féminisme anachronique ? Emanuel Todd peut-il réellement adresser une problématique identitaire concernant les femmes ? Le sexe de l'auteur joue-t-il sur la portée de ses propos ? Pour parler de la femme et du maternel, aurait-il été plus légitime de nous référer à des auteures seulement ? La référence à des auteurs masculins, blancs et plutôt âgés constitue-t-elle une limite discréditante ? Pour aller plus loin, cela pose la question du sexe même du chercheur : faut-il être une femme pour parler des enjeux des femmes ? Si nous avons été un homme, nos propos auraient-ils été reçus différemment ? Nous pouvons aller jusqu'à nous demander si la présente étude est une étude féministe.

Si le féminisme est de tendre vers l'égalité des droits entre les hommes et les femmes au sein de la société, alors oui, cette étude tente de favoriser l'équilibre entre les deux, notamment en reconnaissant leur différence et en invitant à considérer leurs dons respectifs pour mieux les respecter et les incarner. Cependant, si le féminisme est compris comme un mouvement qui revendique que l'homme et la femme sont identiques et pour cette raison, qu'ils peuvent prétendre aux mêmes droits, et bien non, cette étude ne serait pas féministe car elle dénonce la mythologie occidentale moderne pour laquelle la différence est, au mieux escamotée et au pire, considérée menaçante et niée. L'ambivalence moderne devant la différence révèle la difficulté actuelle de parvenir à se dire et à s'extraire d'une mythologie qui, sous les allures de l'égalitarisme, impose

une uniformisation subversive. Trouver sa place et apprécier la différence est la tâche d'une vie. Il a ainsi été difficile, en tant que jeune femme de notre époque, de lire puis de critiquer l'œuvre de Simone de Beauvoir, par ailleurs perçue comme un pilier du mouvement féministe, et ainsi de se sentir déchirée entre le respect pour une femme qui a lutté pour la condition des femmes, mais dont la pensée a contribué à précipiter la femme dans un flou identitaire sans précédent.

Pour ne pas reproduire l'erreur de Simone de Beauvoir, il nous semble pertinent de mettre de côté le « nous » formel pour un moment. Je vais maintenant faire place à mon ressenti de jeune femme, à la lecture du *Deuxième sexe* dans un premier temps puis à mon vécu face au travail qu'a représenté l'essai. En lisant les deux tomes du *Deuxième sexe*, j'ai alterné entre le dégoût, la peur, l'acquiescement, la colère. L'œuvre de Simone de Beauvoir m'a fait sentir du dégoût, celui d'être une femme dont le corps est étranger, soumis avant tout à l'espèce et dont il faut s'émanciper. L'image qu'elle dépeint est celle d'une femme diminuée, sans nuancer ses propos et en suggérant que la réalité de la femme se résume à ça. Replongeons dans les lignes du *Deuxième sexe* en reprenant deux citations.

Les règles inspirent à l'adolescente de l'horreur parce qu'elles la précipitent dans une catégorie inférieure et mutilée. Ce sentiment de déchéance pèsera lourdement sur elle. Elle garderait l'orgueil de son corps saignant si elle ne perdait pas sa fierté d'être humain. [...] Sa féminité signifie à ses yeux maladie, souffrance, mort et elle se fascine sur ce destin. (De Beauvoir, 1964b, p. 68)

D'abord violée, la femelle est ensuite aliénée. Habitée par un autre qui se nourrit de sa substance la femelle pendant tout le temps de la gestation est à la fois soi-même et autre que soi-même. La femelle s'abdique au profit de l'espèce qui réclame cette abdication. (De Beauvoir, 1964b, p. 58)

J'ai été choquée devant la brutalité de ces mots. Bien sûr, je n'ai pas été complètement étrangère à ces derniers, je me suis retrouvée dans certaines lignes mais ce que j'ai rencontré chez moi à la lecture de son travail minutieux, c'est cette hâte de dire « je ne suis pas cette femme qu'elle décrit, je ne veux pas l'être, de qui parle-t-elle ? ». J'ai été en colère en lisant ces propos diminuants sur la femme, en colère parce qu'elle semble insulter les mères et les femmes qui acceptent la singularité de leur corps. Le maternel pourrait être en partie synonyme de douleur et de dévouement, mais Simone de Beauvoir ne nuance pas : elle assimile et réduit toutes les mères à l'esclavage. Elle prétend parler du vécu de la femme, de toutes les femmes, mais de qui parle-t-elle réellement ? Elle condamne la femme en étant prise par le piège de l'universel du corps. Elle ne livre pas le vécu de

La femme ou du moins, juste une représentation partielle, émietée, un témoignage historique, sûrement en partie le sien, et la représentation d'une époque particulièrement imprégnée de misogynie. Qui suis-je face à Simone de Beauvoir ? Je suis aussi une femme, fruit d'une tout autre expérience corporelle et culturelle, autre que celle de l'asservissement de mon corps par l'espèce en tant que femelle (pour reprendre ses propres mots).

Face à Simone de Beauvoir et Salina avant tout, mais aussi Paul Evdokimov, Bernd Jager et l'ensemble des auteurs cités, j'ai été saisie par mon sujet. Le sujet du maternel s'est révélé très prenant dès le début, et cela s'est traduit de différentes façons, entre identifications, rêveries, colère, enthousiasme, sentiment d'évidence et d'impasse. Au cœur de la rédaction, c'est l'impression que les mots manquent qui s'est souvent fait sentir. Face aux images fortes de l'histoire de Salina, face à l'évidence de ce qui était perçu, les mots semblaient parfois insuffisants et réducteurs. Et là, le maternel a résisté quelque peu à l'exercice académique. Par cette résistance, le maternel s'est montré incarné, vécu, réel, sans dicter ce qu'il est pour autant, sans parvenir à se laisser saisir par les mots comme une totalité conceptuelle. À la fin de mon essai, j'admets qu'il y a quelque chose d'indicible concernant le maternel, quelque chose de profondément vécu et en effet, les mots manquent ou risquent de le réduire. Avant tout, l'expérience du maternel se vit, s'exprime en poésie et en récits. Laurent Gaudé l'a bien compris, c'est là aussi la conviction de Paul Evdokimov, de Karl Stern et de Bernd Jager. Il y a étonnamment chez ces trois auteurs quelque chose de profondément maternel.

The artist's knowledge of a creature is, contrary to the scientist's, subjective. However, it is not subjective in the sense of mood and arbitrariness [...]. It is an interior knowledge, not achieved by breaking-up and disassembling but by union and incorporation. It is a primary form of knowledge, related to the world which unites child and mother. Positivist thinking is so prevalent today that the latter form of knowledge is discredited. [...] We might say that the scientist knows more about the rabbit than the painter, but the painter knows better about the rabbit than the scientist. One form of knowledge cannot do without the other. (Stern, 1967, p. 292).

Whenever we are in danger of getting lost in the routines of our daily tasks or in the abstractions of a natural universe we are rescued by poems, myths, rituals and works of art that lead us back to a primary world in which it is possible to face loved ones and exchange hospitality with neighbors. [...] The natural sciences present us with a partial, but extremely useful revelation of a dual cosmos that must be further elaborated with the help of myth, poetry, ritual, music and the arts. (Jager, 2013a, p. 200-201).

L'importance des images et du savoir poétique permet de reconsidérer la place des sciences naturelles dans notre quotidien et dans la psychologie. Leur importance est à nuancer, à compléter par la poésie, les mythes, l'intuition. Et j'ai tenté, naïvement, de faire cohabiter les deux dans cet essai : une psychologie en tant que discipline scientifique et une psychologie inspirée par les arts et les humanités. Même si beaucoup a été écrit jusqu'à cette page, devenir mère et le maternel garderont toujours ainsi une part de mystère et d'indicible, mystère qui ne veut pas dire morcellement ou désorientation, mais renouvellement d'un *appel à exister*.

## CONCLUSION ET OUVERTURE

### L'INSCRIPTION NARRATIVE DE LA TÂCHE D'HUMANISATION

Myth comes to us in a humble way, as a strange and inexhaustible gift that we receive in heritage from previous generations. (Jager, 2013a, p. 207).

#### 7.1 *Salina* parmi les traditions narratives antique et judéo-chrétienne

De manière à soutenir le travail d'appropriation, dernier temps du cercle herméneutique, insistons sur la dimension existentielle des récits, tant à travers la mythologie judéo-chrétienne qu'à travers la clinique analytique.

Comme nous l'avons vu précédemment, il est inconcevable de parler d'humanité sans humaniser et reconnaître le voisin féminin. Le travail que nous avons réalisé dans cet essai est de proposer une réponse à l'impasse identitaire actuelle et d'explorer les significations existentielles du maternel pour la quête identitaire depuis laquelle il est possible de se concevoir comme femme et comme homme, à la fois semblables et différents. Nous avons finalement pu reconnaître le maternel comme un mode d'être-au-monde singulier n'appartenant pas à la biologie d'un sexe, ne se réduisant pas à la capacité d'enfanter et qui peut caractériser l'existence humaine et s'incarner par l'homme autant que par la femme. Le maternel suggère ainsi une posture ontologique, un rappel constant et une reconnaissance de la dualité du cosmos. De plus, cette posture fait précisément écho à de grands principes de l'existence humaine, que nous expliciterons plus loin, et au chemin à parcourir pour devenir humain et permet notamment de vivre avec la différence, le manque et le sevrage. Cette compréhension du maternel, en émergeant d'une étude herméneutique de *Salina les trois exils* et de la rencontre avec les traditions antique et judéo-chrétienne, confirme la portée anthropologique du récit. Autrement dit, la reconnaissance du maternel comme un mode d'être-au-monde singulier dans ce travail révèle également la nécessaire inscription narrative du travail d'humanisation.

En effet, le récit s'affirme ici comme étant porteur d'un sens ou d'une conception de ce qu'est la condition humaine qui précède déjà toujours l'existence de celui qui le lit. Laurent Gaudé propose ainsi un récit qui s'inscrit dans une tradition narrative antique et judéo-chrétienne et qui, au travers des mythes, met en scène ce qui pose problème dans le fait d'être humain, pour l'humain. Le récit est alors à saisir comme un miroir du fonctionnement de l'être humain, qui ne tente pas d'adoucir la réalité mais plutôt d'en montrer les défis, loin des modèles et de l'idéalisation, afin de pouvoir réfléchir à notre existence, afin de penser notre réalité pour la vivre différemment (Wénin et Lebrun, 2012 ; Wénin, 2005). Par exemple la recherche d'un objet comblant, d'une sorte d'état totalisant correspond à une thématique transversale que l'on retrouve à la fois dans la Bible, dans l'épopée de Gilgamesh et dans *Salina les trois exils*. La psychanalyse évoque d'ailleurs cette quête comme celle de l'objet du désir ou d'un état de totale et complète satisfaction.

Dans la Bible, plusieurs exemples illustrent l'impossible quête de l'objet comblant et donc de l'autodétermination, de la satisfaction et de l'accomplissement complet et total du désir. Notamment le passage décrivant la création de la femme et la relation entre Adam et Ève, la rivalité entre Rachel et Léa nourrie par le désir de Jacob ou encore la naissance de Caïn et Abel (Wénin, 2005). Intéressons-nous de plus près aux premiers fils et à la relation qu'entretient Ève avec eux. À la naissance de Caïn, Ève annonça « j'ai acquis un homme avec Adonaï » tout en continuant à enfanter Abel dont le nom résonne avec sa présence, « fumée, vapeur, inconsistance » (Wénin, 2005). Par cette exclamation, Ève renie Adam en tant que père et place Caïn à la place du partenaire, en tant qu'homme et non comme enfant. Elle induit ainsi et selon André Wénin un rapport incestuel de possession, de sorte qu'une bulle de fusion se forme entre Ève et son premier fils. Dans cette relation, le manque et l'altérité sont absents, Ève parvient à tout posséder et d'emblée, Caïn est comblé. Ils sont chacun l'objet comblant de l'autre, entretenant une fusion qui renvoie à une toute-puissance fantasmée de chacun qui nie le manque et la différenciation. Cette relation incestuelle, au sens de Paul-Claude Racamier (1995), n'est pas sans conséquence et rend Caïn incapable de reconnaître son frère et d'accepter que celui-ci puisse recevoir une offrande de Dieu. En effet, des années plus tard, lorsque Dieu saisit l'offrande d'Abel, plutôt que la sienne, Caïn est pris de rage et le vit comme un affront. Il est pour la première fois confronté au manque, sa violence est alors sans limite et il tue son frère. Pour cet acte, Dieu condamne Caïn à l'errance, autrement dit, à ne jamais parvenir à se trouver soi-même (Wénin, 2005). Ce passage raconte ainsi l'échec de la

recherche d'un objet comblant et les conséquences d'une telle quête pour l'être humain, à savoir se perdre soi-même. Cependant, la Bible ne dicte pas ce qu'il faut faire, ne prône pas de modèle à imiter. Les récits qu'elle contient invitent davantage à réfléchir à l'existence humaine, à rendre l'être humain lucide concernant les forces et les désirs qui l'habitent (p. ex., convoitise, jalousie, rage) afin de leur trouver une place qui rend possibles ses relations avec ses pairs et avec Dieu (Wénin, 2005).

De son côté, le récit de Gilgamesh ne manque pas d'illustrer cette quête existentielle pour l'objet comblant (Jager, 2001). Dans cette épopée, celle-ci prend la forme de la quête pour l'immortalité, en passant par la toute-puissance et le triomphe. Cependant, tel que nous l'avons raconté plus haut, Gilgamesh est confronté à la mort de son ami, puis à l'échec de sa quête pour l'éternel. Cet échec lui permet de concevoir différemment sa responsabilité de souverain, sa place au sein de son peuple et il retourne dans sa cité pour raconter son périple. Il devient alors un souverain juste, soucieux du bien-être de son peuple et capable d'accepter l'ultime limite à son existence : sa propre finitude.

Pour ce qui est de l'histoire de Salina, là aussi plusieurs exemples peuvent illustrer la quête d'un objet comblant et son échec : l'espoir de Mamambala de posséder à jamais sa fille et son suicide lorsqu'elle lui est retirée, la mainmise de Saro sur Salina, les rêves de Salina d'être un jour comblée par Kano, la création mystique de Koura Kumba et l'utilisation de cet enfant-colère par Salina. *Salina les trois exils* nous raconte en effet comment il peut être difficile de tolérer de ne pas tout posséder. Saro et ses parents incarnent cette grande ambition et prétendent tout posséder, tout dominer. Les membres de leur clan sont leurs sujets, soumis à leurs désirs et Salina est instrumentalisée, objectivée par Saro qui espère la posséder. Mais l'histoire de Salina raconte précisément la révolte d'une femme, l'impossibilité d'être à jamais satisfait et de posséder l'autre, face à l'insatiable besoin de posséder et de jouir. Elle raconte également qu'elle ne peut elle-même prétendre à la toute-puissance en engendrant seule, en tyrannisant ses ennemis. La propre création de Salina, Koura Kumba, lui refuse ce droit au ravage et à la toute-puissance. Il lui rappelle qu'en elle réside une grande souffrance et une grande destructivité, qu'elle ne peut anéantir ses ennemis et obtenir entière réparation. Salina et Koura Kumba incarnaient eux aussi un couple incestueux, une bulle de fusion privée de manque et motivée par la destruction. Koura Kumba tue lui aussi son

frère, cependant, contrairement à Caïn, il est pris de remords, honore son défunt frère et refuse de rester cet objet comblant pour Salina.

Ainsi, par la force des images de *Salina les trois exils*, de la Bible, de l'Épopée de Gilgamesh, comme avec d'autres récits mythologiques, nous sommes confrontés à l'inévitable manque et la perte qui caractérisent l'existence humaine. On ne peut prétendre tout avoir, tout savoir, tout faire ; l'être humain ne peut tout posséder ni dominer et cela constitue une limite même à la violence destructrice. La posture singulière d'être-au-monde du maternel fait justement obstacle à cette quête totalisante de soi. Adopter la posture du maternel, c'est déjà embrasser le renoncement à s'autodéterminer, à se décentrer, à tolérer un manque depuis lequel à la fois le soi et l'autre pourront se manifester, que l'on soit homme ou femme. Et l'inscription narrative des vérités existentielles dans les récits permet de se confronter, siècle après siècle, à ces questions et de reproduire ce parcours de l'humanisation.

## 7.2 Le récit initiatique pour guérir : la voie de la clinique

L'histoire de Salina raconte l'importance des mots et de la parole juste. La parole juste est celle qui permet de confronter sa propre violence à soi-même et à l'autre, de ne plus y être soumis et d'ajuster par la suite la relation entretenue avec les autres. Salina rappelle la nécessité de raconter pour sortir du cercle vicieux et destructeur de la violence. Étrangement, c'est en faisant le récit de sa vie qu'elle épargne son dernier fils de toute la violence qui la ronge. L'étymologie de malédiction et de bénédiction vient du latin *male dicere* que l'on pourrait traduire par « mal dire » et *bene dicere* qui signifie « bien dire » (Lebrun, 2012). Depuis sa racine hébraïque la bénédiction se dessine comme une « parole qui ouvre à la vie [...], une parole efficace qui permet à quelqu'un d'habiter son existence, de telle sorte qu'elle s'épanouisse » (Wénin, 2012, p. 119) et la malédiction comme une parole qui ouvre à la mort. Le manque et la parole s'allient ici et

c'est précisément le consentement à une parole imposant un manque qui apparaît comme le chemin du devenir humain, [c'est] consentir à ce vide qui troue le déroulement du temps de manière à ouvrir l'être à ce qui le fonde au-delà de toute saisie. (Wénin et Lebrun, 2012, p. 228).

Devenir humain signifierait donc en partie apprendre à traduire sa violence, son sentiment de manque ou d'injustice en parole. Mettre en récit sa vie est alors une autre facette de l'inscription

narrative de la tâche d'humanisation que l'on retrouve également dans les récits antiques et judéo-chrétiens. Malaka incarne ce défi de raconter et de *se raconter*, de lier la dureté des événements du passé, de dire la vérité de ce qui a été traversé. Mais comment bien dire ? Existe-t-il une seule bonne façon de *se raconter* ? Quel serait l'impact d'un récit tronqué, mensonger, absent comme une malédiction renouvelée au fil des générations ? Comme nous l'avons évoqué, l'être humain est toujours précédé par un ensemble d'histoires, par des générations, par une langue, des langages et des rites. Ainsi, l'être humain est d'emblée inscrit dans un récit qui a débuté avant lui, avant sa naissance et est toujours initié par ce qui le précède. Malgré le poids des récits précédents, il est possible de le réécrire, sans changer les faits mais en choisissant des mots et des métaphores différentes, en découvrant certaines parties manquantes.

The mother who teaches her child its first words of the language that throughout life will remain its mother tongue, who sings to the child its first native songs and tells it the fairy tales of people, represents the first determining cultural factor, the earliest spiritual influence in the life of the child. This is of immeasurable importance not only for the child, but for culture. (Von le Fort, 2010, p. 90)

Les parents portent la responsabilité d'inscrire l'enfant dans ce qui le précède et le soutiennent ensuite pour qu'il s'approprie ce récit dont il aura la charge d'actualiser et de relancer. Progressivement, l'être humain répond activement à cette responsabilité de *se raconter* et de mettre en récit ce qu'il a vécu. Parfois, les parents sont eux-mêmes mal pris avec leurs récits et ne parviennent pas à soutenir leur enfant dans ce parcours. D'autres fois, le défi de se raconter a été influencé par des générations de malédiction et de souffrance. Un récit peut être nié, déformé, hurlé, insulté : il y a de nombreuses façons de maudire ou mal dire qui ne viennent pas nécessairement d'une mauvaise intention. Chaque famille, chaque jeune ou chaque adulte peut rencontrer des défis et bénéficier d'un soutien pour reprendre ce travail de narration.

En tant que clinicienne en formation, nous nous inspirons ici de ce que nous vivons chaque jour de notre internat, auprès de nos superviseuses, des enfants, adolescents et familles que nous suivons. Nous ne pouvons pas aborder toute la richesse et les défis que suppose le travail auprès de cette population très variée mais nous pouvons tout de même illustrer l'importance de la narration et sa place dans notre travail. Tout d'abord, il est essentiel de recueillir le récit des familles, de préciser le parcours de vie de l'enfant qui porte le symptôme, mais également celui de la famille dans son ensemble en s'intéressant au couple parental et à la fratrie. L'enfant ne peut être isolé de son

environnement et les mots choisis parlent du récit qui l'a bercé depuis son plus jeune âge. Ensuite, lors des rencontres individuelles d'évaluation avec l'enfant, le récit prend des formes différentes par l'intermédiaire du jeu, des images dessinées ou sculptées. Une trame narrative se dessine progressivement et permet au clinicien d'en arriver à une compréhension de la dynamique affective de l'enfant. Vient alors l'étape de transmettre et de partager cette compréhension autant à l'enfant qu'aux parents. Pour ce faire, nous utilisons le conte thérapeutique, outil qui nous a été présenté lors de notre premier stage. Nous avons eu la chance de recevoir ce savoir-faire et savoir-être que nous continuons à nous approprier.

Le conte thérapeutique, tel qu'utilisé ici, est court et se veut succinct. Il rend compte de la situation familiale actuelle, des symptômes de l'enfant et d'une description des enjeux sous-jacents à la problématique énoncée. La complexité des images est adaptée à l'âge de l'enfant et il est préférable de recourir à des animaux et non à des personnages humains pour préserver la situation projective. Ce conte thérapeutique est tout d'abord présenté à l'enfant, qui peut proposer une fin, partager des commentaires et suggérer des modifications. Le conte est ensuite présenté aux parents dans le cadre d'une rencontre plus formelle de bilan d'évaluation psychologique et permet ainsi d'appuyer une compréhension plus didactique de la dynamique affective de l'enfant. La famille peut ensuite repartir avec ce récit qui leur est restitué et qui leur appartient. Les réactions sont toujours uniques et les images suggérées par le conte permettent de faire place à des émotions que le langage « d'adulte », intellectualisé, risquerait d'estomper. Ainsi utilisé, en début de processus thérapeutique, le conte se présente comme un support intergénérationnel et symbolique pour soutenir ensuite le travail psychothérapeutique. Également, le conte constitue un élément thérapeutique en soi car il représente une retranscription du récit familial et une invitation à y travailler. Cette utilisation du conte thérapeutique est un exemple du recours au récit pour soutenir le travail psychothérapeutique et ultimement, la tâche d'humanisation.

La clinique, dans son ensemble, incarne une invitation à mettre en récit, parfois même à le découvrir, ou encore à s'approprier un récit intime de soi. Il s'agit d'une tâche qui caractérise l'être humain et qui permet notamment de porter le poids de la marque du passé et le défi de la transmission, l'emprise des épreuves révolues et le cercle vicieux de la répétition du trauma. La psychothérapie permet d'accompagner le patient à comprendre que la transmission et l'héritage ne sont pas des

fardeaux, ils sont une occasion de renouveau et suscitent la liberté de ne pas être contraint à répéter ce qui est mal dit, de ne pas être victime du passé (Wénin et Lebrun, 2012). La clinique et les traditions narratives ont donc le point commun d'inscrire la tâche d'humanisation dans et par le récit et d'incarner un espace où peut jaillir la parole juste.

### 7.3 Désir et Loi : une adéquation possible ?

Enfin, *Salina les trois exils* rappelle la nécessité de considérer ce qui échappe, le mystère et la présence indéfinissable d'un ailleurs. Or, « le monde humain ne peut être pensé qu'en devant laisser sa place à ce qui échappe radicalement » (Wénin et Lebrun, 2012, p. 12). Cette limite lui permet d'habiter son existence. Le roman de Laurent Gaudé relie ainsi les grandes lois de l'humanisation, à savoir, le manque et la perte, la parole juste, la transmission. Il illustre les échecs et les façons humaines de les considérer. Et s'affirme progressivement comme un mythe, puisqu'il traduit et illustre les façons de bien vivre et de transmettre. « Le langage du mythe, justement, se donne des images, des représentations pour pouvoir raconter l'impensable ou l'invisible » et rendre compte de ce trajet de l'humanisation (Wénin et Lebrun, 2012, p. 14). L'œuvre montre, d'une façon qui lui est propre, que chaque jour tout individu tente de répondre humainement à la question qui rythme son existence : « comment consentir à une limite à son désir ? » (Wénin et Lebrun, 2012, p. 152).

Nos sociétés occidentales modernes suggèrent une réponse différente à cette grande question. Nous avons vu comment la pensée existentialiste de Simone de Beauvoir et de Jean-Paul Sartre a encouragé la généralisation d'une représentation du sujet autonome, responsable et tout-puissant, potentiellement menacé par le regard de l'Autre. Et de manière générale, les idéaux sociétaux actuels semblent récuser l'idée d'une dette à l'égard des générations antérieures et affirment que tout être humain est libre de s'auto-définir, s'auto-inventer, s'auto-fonder (Wénin et Lebrun, 2012). La limite à tout désir est alors dénigrée puisqu'elle devient une contrainte insupportable freinant l'auto-engendrement. La mythologie moderne induit précisément l'idée de pouvoir jouir au-delà de toute limite. Dans cette perspective, tout interdit deviendrait nécessairement un affront et chacun tenterait alors en vain d'imposer sa jouissance pour assurer sa propre liberté fondamentale. Il est alors possible de comprendre que refuser toute limite à son désir c'est refuser toute perte et une telle réponse entraîne une confusion généralisée où la limite entre soi et non-soi, entre soi et autre, entre jouissance et tyrannie devient floue et d'autant plus complexe. Le monde virtuel nourrit ce

fantasme du devenir illimité, sans contrainte et les réseaux sociaux en sont une illustration : un espace où il est possible de s'extraire de son ancrage réel, de son histoire, de son corps, du poids des conventions du langage et de la conversation. On peut envisager l'exaltation devant ces possibilités et l'angoisse potentiellement grandissante devant la brutalité du réel.

De la même façon, il est nécessaire de mettre en perspective, en tant que clinicien, l'infinité des possibilités de choix d'identité et de mode de vie qui caractérise les sociétés occidentales modernes (p. ex., identité de genre, statuts relationnels, vie de famille, etc.). Ces enjeux identitaires habitent les jeunes et pourraient nourrir une angoisse grandissante. Dans notre bureau, la confusion des adolescents est grande et accompagnée d'une souffrance singulière, celle de ne pas parvenir à se trouver et finalement, de ne pas avoir les mots pour s'approprier un récit intime de soi, de ne pas avoir les mots pour bien se dire. Quels sont les impacts d'une telle infinité de choix sur la construction psychique ? Cela favorise-t-il un bouleversement du développement psychique submergé par des angoisses archaïques et envahissantes ? L'apprentissage du sevrage, du manque, le renoncement à la jouissance sont-ils encore seulement envisageables ? Il est peut-être trop tôt pour des réponses mais il est déjà temps d'accueillir ces enjeux vécus par de nombreux patients et de réfléchir tout de même à un bouleversement des étapes de la construction du psychisme.

*Salina les trois exils* est un mythe qui s'oppose à la croyance actuelle selon laquelle se soumettre à une loi qui contraint le désir conduirait l'être humain à se soumettre à la jouissance de l'Autre. Cette croyance justifierait le refus de toute loi qui nous contraint en prônant une idée absolue du plaisir et une crainte de la soumission. Pourtant, tel que l'histoire de Salina et les récits des traditions antique et judéo-chrétienne nous invitent à le voir, être humain c'est précisément ne pas laisser la jouissance devenir la Loi, sa jouissance ou celle de tout Autre (Wénin et Lebrun, 2012). Il y a des lois communes qui régissent plus ou moins explicitement l'existence humaine et elles évoquent nécessairement un ailleurs qui échappe à tous. Donc suivre ces lois demande également de tolérer ce qui échappe, d'accepter la présence d'une instance tierce. L'île cimetièrre incarne cette instance dans l'œuvre : entourée de mystère et d'évidence à la foi, elle écoute les récits et accueille les défunts et pour cela, les récits doivent être justes. L'île cimetièrre incarne ainsi la sagesse de ne pas juger du bon ou du mauvais, du bien ou du mal, de tout connaître ou de tout posséder. Elle s'ouvre à la parole juste, sans artifice, à la fois brutale et capable de bénir le monde et ainsi de

garantir l'épanouissement de la vie. La présence de l'île cimetièrè suggère que la connaissance se construit nécessairement dans le rapport à l'autre, un rapport éthique

qui forcément est mouvant, susceptible d'être dévié, d'être redressé, comme dans n'importe quelle relation. [...] Ce devenir aura toujours à faire ses comptes avec ce vide, cet en-moins qu'implique le fait d'être parlant. (Wénin et Lebrun, 2012, p. 201).

Les portes de l'île cimetièrè font loi dans le récit. C'est un ailleurs qui échappe à tous. Malaka se prête à la traversée et au risque que cela suppose, il se confronte à l'incertitude et au renoncement de la jouissance de sa propre volonté. C'est l'acceptation même de Malaka à répondre à la loi des portes de cette île qui amène le récit de la vie de Salina au lecteur. Le fait que Malaka accepte cette loi qui n'est pas la sienne constitue le motif depuis lequel il peut dire son histoire, il peut faire un récit, un don de sa parole. Il devient un narrateur généreux face à un auditoire attentif et patient, renouvellement d'un couple primordial.

## BIBLIOGRAPHIE

- Adler, A. (1966). *Connaissance de l'homme, étude de caractérologie individuelle*. Petite bibliothèque Payot.
- Akoun, A. (2002). Du comos à l'espace. *Hermès, La Revue*, 2(34), 19- 25.
- Arendt, H. (2011). *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?* Rivage poche/ Petite Bibliothèque.
- Ariès, P. (1975). *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Editions du Seuil.
- Bachelard, G. (1961). *La poétique de l'espace* (3<sup>e</sup> éd.). Les Presses universitaires de France.
- Bachelard, G. (2013). *La poétique de la rêverie* (7<sup>e</sup> éd.). Les Presses Universitaires de France « Quadrige ».
- Badinter, E. (1980). *L'amour en plus : Histoire de l'amour maternel (XVIIe-XXe siècle)*. Editions Flammarion.
- Badinter, E. (1992). *XY, De l'identité masculine*. Editions Odile Jacob.
- Badinter, E. (2010). *Le Conflit : la femme et la mère*. Editions Flammarion.
- Bécache, S. (1987). Féminité et maternité – La légende d'Ariane. *Revue Française de Psychanalyse*, 51(6), 1569- 1578.
- Bégoïn-Guignard, F. (1987). A l'aube du maternel et du féminin – Essai sur deux concepts aussi évidents qu'inconcevables. *Revue Française de Psychanalyse*, 51(6), 1491- 1503.
- Bouchardeau, H. (2007). *Simone de Beauvoir : biographie*. Flammarion.
- Brague, R. (2015). *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*. Gallimard.
- Bultmann, R. (1969). *Foi et Compréhension : eschatologie et démythologisation*. Editions du Seuil.
- Bultmann, R. (2013). *Nouveau Testament et Mythologie*. Editions Labor et Fides.
- Buytendijk, F.J.J. (1952). *Phénoménologie de la rencontre*. Editions Desclée De Brouwer.
- Buytendijk, F.J.J. (1953). Experienced freedom and moral freedom in the child's consciousness. *Educational Theory*, 111(1), 1-13.
- Buytendijk, F.J.J. (1958). Philosophic basis of human relations. *Philosophy Today*, 2(2), 108-112.

- Buytendijk, F.J.J. (1967). *La femme : ses modes d'être, de paraître, d'exister*. Editions Desclée De Brouwer.
- Buytendijk, F.J.J., & Bossart, W.H. (1963). Renewal in the life sciences. *The Christian Scholar*, 46(3). 212-218.
- Bydlowski, M. (2000). *Je rêve un enfant, l'expérience intérieure de la maternité*. Editions Odile Jacob.
- Bydlowski, M. (2008). *La dette de vie, Itinéraire psychanalytique de la maternité*. Presses Universitaires de France.
- Bydlowski, M., & Golse, B. (2001). De la transparence psychique à la préoccupation maternelle primaire. Une voie de l'objectalisation. *Le Carnet PSY*, 63(3), 30-33.
- Camus, A. (1990). *L'Etranger*. Gallimard.
- Carrera, H. (2010). *Exils*. Presses universitaires de Perpignan.
- Charron, H., & Auclair, I. (2016). Démarches méthodologiques et perspectives féministes. *Recherches Féministes*, 29(1), 1–8. <https://doi.org/10.7202/1036666ar>
- Cohen, A. (2008). *Le livre de ma mère*. Folio.
- Daam, N. (Animatrice). (16 mai 2021). Cécile Doherty-Bigara. [Episode podcast audio]. Dans *Modern love*. France Inter. <https://www.franceinter.fr/emissions/modern-love/modern-love-16-mai-2021>.
- De Beauvoir, S. (1964a). *Le deuxième sexe*. Tome I, les faits et les mythes. Editions Gallimard.
- De Beauvoir, S. (1964b). *Le deuxième sexe*. Tome II, l'expérience vécue. Editions Gallimard.
- De Beauvoir, S. (1965). *Pour une morale de l'ambiguïté suivi de Pyrrhus et Cinéas*. Gallimard.
- De Visscher, J. (2008). Tradition – Continuité – Créativité. *Cahiers du CIRP*, 2, 39-45. ISSN : 1719-1041.
- De Visscher, J. (2010). *De la gratitude au-delà de la réciprocité*.
- De Visscher, J. (2016). « C'est la vie qui n'a pas voulu ». Herméneutique : niveau et seuils. Dans *Recherches Qualitatives*. Volume 35, numéro 2.
- Delassus, J.-M. (2011). *Penser la naissance*. Editions Dunod.
- Delassus, J.-M. (2014). *La difficulté d'être mère*. Editions Dunod.
- Delisle, G. (2008). *Les pathologies de la personnalité*. Editions CIG.

- Depraz, N. (1997). *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (introduction de la conférence de Husserl). Hâtier.
- Deutsch, H. (1969). *A Psychoanalytic study of the myth of Dionysus and Apollo: Two Variants of the Son-Mother Relationship*. International Universities Press.
- Deutsch, H. (1971). *The Psychology of Women*. Volume I. Grune & Stratton.
- Deutsch, H. (1973). *The Psychology of Women*. Volume II – Motherhood. Batam edition.
- Deutsch, H. (1994). *Psychanalyse des fonctions sexuelles de la femme*. Presses Universitaires de France.
- Duby, G., & Perrot, M. (2002a). *Histoire des femmes en Occident, I. L'Antiquité*. Sous la direction de Pauline Schmitt Pantel. Editions Perrin.
- Duby, G., & Perrot, M. (2002b). *Histoire des femmes en Occident, III. XVIe-XVIIIe siècle*. Sous la direction de Natalie Zemon Davis et Arlette Farge. Editions Perrin.
- Duby, G., & Perrot, M. (2002c). *Histoire des femmes en Occident, IV. Le XIXe siècle*. Sous la direction de Geneviève Fraisse et Michelle Perrot. Editions Perrin.
- Duby, G., & Perrot, M. (2002d). *Histoire des femmes en Occident, V. Le XXe siècle*. Sous la direction de Françoise Thébaud. Editions Perrin.
- Dufourmantelle, A. (2016). *La Sauvagerie maternelle*. Rivages.
- Durand, G. (2016). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 12<sup>e</sup> édition. Dunod.
- Evdokimov, P. (1958). *La femme et le salut du monde, étude d'anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme*. Etablissements Casterman.
- Evdokimov, P. (1962). *Sacrement de l'amour, le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*. Editions de l'Epi.
- Faure-Pragier, S. (2003). Défaut de transmission du maternel. Absence de fantasme, absence de conception ? *Mère et Filles*. Presses Universitaires de France. 53- 75.
- Ferraro, F., & Nunziante-Cesaro, A. (1990). *L'espace creux et le corps saturé : La grossesse comme agir entre fusion et séparation*. Edition Des femmes.
- Finn, S. E., & Chudzik, L. (2013). L'évaluation thérapeutique pour enfant : théorie, procédures et illustration. *Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence*, 61, 166- 175.
- France Info. (9 novembre 2021). « COP26. "Faire des enfants, c'est égoïste" : arrêter de se reproduire pour sauver la planète ? ». <https://france3-regions.francetvinfo.fr/hauts-de-france/nord-0/cop26-faire-des-enfants-c-est-egoiste-arreter-de-se-reproduire-pour-sauver-la-planete-2326045.html>

- France Inter. (20 juin 2012). *Laurent Gaudé*. <https://www.franceinter.fr/personnes/laurent-gaude>.
- France Inter. (29 juin 2022). La terre au carré : « faut-il arrêter de faire des enfants pour sauver la planète ? ». <https://www.radiofrance.fr/franceinter/podcasts/la-terre-au-carre/la-terre-au-carre-du-mercredi-29-juin-2022-9924207>
- France Inter. (21 mai 2021). *Maternité - Quand les injonctions du modèle de la "mère parfaite" s'avèrent dévastatrices*. <https://www.franceinter.fr/parentalite/maternite-quand-les-injonctions-du-modele-de-la-mere-parfaite-peuvent-s-averer-devastatrices>.
- France Inter. (27 septembre 2020). *Être mère et féministe : vers un nouveau féminisme politique ?* <https://www.franceinter.fr/societe/etre-mere-et-feministe-vers-un-nouveau-feminisme-politique>.
- France Inter. (28 avril 2021). *Refus d'avoir des enfants : un choix réfléchi pas toujours respecté*. <https://www.franceinter.fr/societe/refus-d-avoir-des-enfants-un-choix-reflechi-pas-toujours-respecte>.
- France Inter. (28 septembre 2020). *Quand le féminisme et l'écologie libèrent les femmes de l'injonction maternelle*. <https://www.franceinter.fr/vie-quotidienne/quand-le-feminisme-et-l-ecologie-liberent-les-femmes-de-l-injonction-maternelle>.
- Gadamer, H. (1996). *Vérité et Méthode*. Éditions Seuil.
- Gadamer, H.-G. (1998). Chapitre 5 – L'expérience du corps et la possibilité de son objectivation. *Philosophie de la santé*. Grasset et Mollat.
- Gaudé, L. (2001). *Cendres sur les mains*. Actes Sud-Papiers.
- Gaudé, L. (2002a). *Le Tigre Bleu de l'Euphrate*. Actes Sud-Papiers.
- Gaudé, L. (2002b). *La Mort du roi Tsongor*. Babel.
- Gaudé, L. (2003). *Médée Kali*. Actes Sud-Papiers.
- Gaudé, L. (2004a). *Les Sacrifiées*. Actes Sud-Papiers.
- Gaudé, L. (2004b). *Le Soleil des Scorta*. Actes Sud.
- Gaudé, L. (2009). *La porte des Enfers*. Actes Sud.
- Gaudé, L. (2010). *Sodome, Ma Douce*. Actes Sud-Papiers.
- Gaudé, L. (2011). *Les Oliviers du Négus*. Actes Sud.
- Gaudé, L. (2012). *Eldorado*. J'ai lu.
- Gaudé, L. (2014). *Ouragan*. J'ai lu.

- Gaudé, L. (2015a). *Danser les ombres*. Actes Sud.
- Gaudé, L. (2015b). *Onyos le furieux suivi de Le Tigre Bleu de l'Euphrate*. Babel.
- Gaudé, L. (2017). *De sang et de lumière*. Babel
- Gaudé, L. (2018). *Salina les trois exils*. Editions Actes Sud.
- Golse, B. (2002). Psychothérapie du bébé et de l'adolescent : convergences. *La Psychiatrie de l'Enfant*, 2(45), 393- 410.
- Golse, B. (2004a). Le maternel et le féminin au regard de la bisexualité psychique. *Petite Enfance et Parentalité*. Editions Eres. 9- 23.
- Golse, B. (2004b). Les bébés d'aujourd'hui face à l'attachement, à la psychanalyse, à la narrativité et au concept de résilience. *Perspectives Psy*, 3(43), 176- 183.
- Gouvernement du Québec. (2021). Recherche pour « procréation médicalement assistée ». <https://www.quebec.ca/famille-et-soutien-aux-personnes/grossesse-et-parentalite/procreation-medicalement-assistee/programme-pma>
- Grondin, J. (1993). Humanism and the hermeneutic limits of rationality. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 16, 417-432.
- Grondin, J. (2008). De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ?. *Paul Ricœur*, 37-62.
- Grothé, J. (1989). L'approche phénoménologique-existentielle. *Psychologie*, 6(2).
- Guignard, F. (1995). Le maternel et le féminin : deux espaces de la vie psychique. *Psychologie clinique et projective*, 1(1), 7- 26.
- Guignard, F. (2010). Réflexions d'une psychanalyste sur l'enfant dans la société occidentale d'aujourd'hui. *Filigrane : écoutes psychothérapiques*, 1(19), 11- 27.
- Heidegger, M. (1958). *Essais et conférences*. Editions Gallimard.
- Hentsch, T. (2002). Retour de Dieu et fuite du religieux. *Spirale*, (184), 14–14.
- Hentsch, T. (2005). *Raconter et mourir. Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*. Les presses de l'Université de Montréal.
- Hentsch, T. (2006). *La mer, la limite*. Québec, Montréal : Hélio trope.
- Horney, K. (1973). The flight from womanhood: the masculinity-complex in women as viewed by men and by women. *Feminine Psychology*. The Norton Library. 54-70.
- Houde, R. (1999). *Les temps de la vie : le développement psychosocial*. Gaëtan Morin Editeur.

- Houde, R. (2002). Erik Erikson (1902-1994), le psychologue de la générativité. *Revue Québécoise de Psychologie*, 23(2), 255-267.
- Ifop. (2022a). *Malo* : « les Françaises et le burn out maternel ».
- Ifop. (2022b). *Elle* : « Désir d'enfant ? éco-anxiété, féminisme, hédonisme... Enquête auprès des Français sur leur désir d'enfant et le regret maternel ».
- Institut de la statistique du Québec. (2021). <https://statistique.quebec.ca/fr/produit/tableau/naissances-et-taux-de-natalite-quebec>
- Institut National de Santé Publique du Québec. (2021). *Suivi de grossesse*. Gouvernement du Québec. <https://www.inspq.qc.ca/mieux-vivre/grossesse/suivi-grossesse/suivi-grossesse>.
- Jacob Alby, V. (2018). Nouvelles parentalités : l'enjeu de la parentalité psychique. *Annales Médico-psychologiques, Revue Psychiatrique*, 5(176), 515- 517.
- Jager, B. (1971). *Horizontality and Verticality – a Phenomenological Exploration into Lived Space*.
- Jager, B. (1988). Theorizing, journeying, dwelling. *The Humanistic Psychologist*, 2(16), 331-340.
- Jager, B. (1990). *Of masks and Marks, Therapists and Masters*.
- Jager, B. (1992). From the homestead to the city: two fundamental concepts of education. *Journal of Phenomenological Psychology*, 2(23), 1- 24.
- Jager, B. (1996). *The Obstacle and the Threshold: Two Fundamental Metaphors Governing the Natural and the Human Sciences*.
- Jager, B. (1998). *Metabolics and the Art of Psychotherapy*.
- Jager, B. (1999). Eating as natural event and as intersubjective phenomenon: towards a phenomenology of eating. *Journal of Phenomenological Psychology*, 1(30), 66- 115
- Jager, B. (2001). The birth of poetry and the creation of a human world: an exploration of the epic of Gilgamesh. *Journal of Phenomenological Psychology*, 2(32).
- Jager, B. (2002). *L'Humanisme herméneutique*.
- Jager, B. (2005). *La naissance d'amour et l'origine du monde humain*.
- Jager, B. (2008). *Le corps humain comme maison ; le théâtre comme métaphore*. Département de psychologie. Université du Québec à Montréal.
- Jager, B. (2010). Towards a psychology of homo habitans : a reflection on cosmos and universe. *Les Collectifs du Cirp, I*(édition spéciale), 175- 190.

- Jager, B. (2013a). *About humanism in psychology, building new thoughts on old foundations*. Université du Québec à Montréal.
- Jager, B. (2013b). *Héritage et responsabilité*.
- Jankélévitch, V. (1966). La mort en troisième, en seconde et en première personne. *La mort*. p22-32.
- Klein, E. (1967). *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language: Dealing with the origin of words and their sense development thus illustrating the history of civilization and culture. Volume II: L – Z*. Elsevier Publishing Company.
- Knauer, D., & Palacio-Espasa, F. (2002). Interventions précoces parents-enfants : avantages et limites. *La Psychiatrie de l'Enfant*, 1(45), 103- 132.
- Knibiehler, Y. (1997). *La révolution maternelle depuis 1945 : Femmes, maternité, citoyenneté*. Librairie Académique Perrin.
- Knibiehler, Y., & Fouquet, C. (1980). *L'histoire des mères du Moyen Age à nos jours*. Editions Montalba.
- Kundera, M. (1986). *L'art du roman*. Editions Gallimard.
- La Presse. (20 novembre 2022). « Le regret maternel « Si c'était à refaire, je n'aurais pas d'enfant » ». [https://www.lapresse.ca/societe/famille/2022-11-20/le-regret-maternel/si-c-etait-a-refaire-je-n-aurais-pas-d-enfant.php?utm\\_source=facebook&utm\\_medium=social&utm\\_campaign=algovir](https://www.lapresse.ca/societe/famille/2022-11-20/le-regret-maternel/si-c-etait-a-refaire-je-n-aurais-pas-d-enfant.php?utm_source=facebook&utm_medium=social&utm_campaign=algovir)
- Laurent Gaudé. (2022). Biographie de Laurent Gaudé. <http://www.laurent-gaude.com/biographie/-biographie>
- Le Robert*. (2022a). Recherche pour « maternel ». <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/maternel>
- Le Robert*. (2022b). Recherche pour « maternité ». <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/maternite>
- Lebrun, J.-P. (2011). *Fonction maternelle Fonction paternelle*. Editions Fabert.
- Lebrun, J.-P., Wénin, A. (2012). *Des lois pour être humain*. Editions érès.
- Lépinard, E., & Lieber, M. (2020). *Les théories en études du genre*. La Découverte.
- Leroy, F. (30 avril 2021). *Les écrivains et leur mère*. France Inter. <https://www.franceinter.fr/culture/les-ecrivains-et-leur-mere>.
- Lorenzon Schaffa, S., & Carlos Menezes, L. (2018). Sur la trace du maternel. *Revue Française de Psychanalyse*, 4(82), 1119- 1125.

- Mahler M. S., Pine F., Bergman A. (1975). *The psychological birth of the human infant*. Basic Book.
- Marchildon, R. (1997). A propos de la conception herméneutique de la vérité. *Laval Théologique et Philosophique*, 53(1), 141- 150.
- Mauss, M. (1923-1924). Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives. *L'Année Sociologique, Seconde Série*, 1-106.
- May, R. (1972). *Power and innocence, a search for the sources of violence*.
- May, R. (1986). I. L'apparition de la psychologie existentielle. *Psychologie Existentielle*. Epi. 9-27.
- May, R., Ellenberger, H. F., & Angel, E. (1958). *Existence: A New Dimension in Psychology and Psychiatry*. A Clarion Book.
- Mellier, D., & Gratton, E. (2015). La parentalité, un état des lieux. *Dialogue*, 1(207), 7- 18.
- Moro, M.-R. (2018). Se former à la psychiatrie de l'enfant et de l'adolescent au XXIe siècle. *Perspectiv Psy*, 4(57), 295- 301.
- Nanzer, N. (2013). Devenir parent. Le rôle du psychothérapeute. *Psychothérapies*, 2(33), 115-122.
- Neyrand, G. (2018). *La parentalité aujourd'hui fragilisée*. Editions Fabert.
- Noël, R., & Cyr, F. (2010). Comment penser la fonction du père ? Vers une vision systémique de la fonction de triangulation. *Filigrane : Ecoutes Psychothérapeutiques*, 1(19), 91- 106.
- Noël, R., & Cyr, F. (2012). De la situation monoparentale à la question du tiers. *Psychothérapies*, 1(32), 39- 48.
- OFRA. (2022). « Paul Evdokimov, théologien, animateur de la Cimade réfugié russe de 1929 à 1970 ». <https://www.ofpra.gouv.fr/les-refugies-celebres/paul-evdokimov-theologien-animateur-de-la-cimade>
- Parat, H. (2010). Helene Deutsch, pionnière du féminin. *Revue Française de Psychanalyse*, 3(74), 807-824.
- Perrot, M. (2006). *Mon histoire des femmes*. Editions du Seuil.
- Ponterotto, J. G. (2005). Qualitative research in counseling psychology: A primer on research paradigms and philosophy of science. *Journal of Counseling Psychology*, 52(2), 126-136.
- Propp, V. (1965). *Morphologie du conte*. Edition du Seuil.

- Public Sénat. (17 avril 2021a). Féminisme : l'héritage de Simone de Beauvoir. Dans *un monde en docs*. <https://www.publicsenat.fr/emission/un-monde-en-docs/feminisme-l-heritage-de-simone-de-beauvoir-188446>.
- Public Sénat. (17 avril 2021b). Simone de Beauvoir : l'aventure d'être soi. Dans *Documentaire*. <https://www.publicsenat.fr/emission/documentaire/simone-de-beauvoir-l-aventure-d-etre-soi-188187>.
- Quénari, A. (1988). *Le corps paradoxal : regards de femmes sur la maternité*. Les Editions coopératives Albert Saint-Martin de Montréal.
- Racamier, P.-C. (1995). *L'inceste et l'incestuel*. Les éditions du Collège.
- Radio Canada. (15 novembre 2022). « Huit milliards d'humains sur Terre : court-on à la catastrophe ? ». <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1932678/environnement-planete-enfants-population-demographie?fromApp=appInfoIos&partageApp=appInfoIOS&accesVia=partage>
- Reinach, S. (1905). La théorie du sacrifice. *Cultes, Mythes et Religions*, Tome I. Éditions Ernest Leroux, 96-104.
- République Française. (2021). Recherche pour « procréation médicalement assistée ». <https://www.service-public.fr/particuliers/vosdroits/F31462>
- Rheingold, J. C. (1964). *The Fear of Being a Woman, A Theory of Maternal Destructiveness*. Grune & Stratton.
- Ricœur, P. (1969). *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*. Editions du Seuil.
- Ricœur, P. (1986). *Du texte à l'action*. Editions Seuil/ Esprit.
- Ricœur, P. (1992). La douleur n'est pas la souffrance. *Psychiatrie Française*. Numéro spécial.
- Ricœur, P. (1992). La souffrance n'est pas la douleur. *Psychiatrie Française*, numéro spécial.
- Ricœur, P. (2000). *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Editions du Seuil.
- Ricœur, P. (2004). *Parcours de la Reconnaissance Trois études*. Editions Stock.
- Ricœur, P. (2012). L'identité narrative. *Cinq études herméneutiques*. Editions Labor et Fides.
- Ricœur, P. (2013). L'identité narrative. *Cinq études herméneutiques*. Labor et Fides. France. 75-94.
- Rilke, R. (1985). *Lettres à un jeune poète*. Editions Bernard Grasset.
- Roussel, J.-F. (1999). *Paul Evdokimov : une foi en exil*. Collection Brèches théologiques.

- Roussillon, R. (2011). Le concept du maternel primaire. *Revue Française de Psychanalyse*, 5(75), 1497- 1504.
- Sartre, J.-P. (1996). *L'existentialisme est un humanisme*. Éditions Gallimard.
- Sauret, M.-J. (2005). L'enfant branché. *La Clinique Lacanienne*, 2(10), 21- 33.
- Schaffer, R. (1977), *Mothering The Developing Child*. Fontana Press.
- Schmitt, J.-C (Ed). (2001). *Eve et Pandora : la création de la première femme*. Editions Gallimard.
- Scot, M. (2020). Les nouveaux débats féministes. *Pouvoirs*, 173, 101-116.
- Simms, E. (1994). Phenomenology of child development and the postmodern self: continuing the dialogue with Johnson. *The Humanistic Psychologist*, 22, 228-235.
- Simms, E. (2008). *The child in the world Embodiment, Time, and Language in Early Childhood*. Wayne State University Press.
- Sintes, F. (Animatrice). (10 septembre 2020). Qui ne veut pas faire d'enfant ? [Episode podcast audio]. Dans *Le téléphone sonne*. France Inter. <https://www.franceinter.fr/emissions/le-telephone-sonne/le-telephone-sonne-10-septembre-2020>.
- Smith, J. A., & Osborn, M. (2003). Interpretative phenomenological analysis. Dans J. A. Smith (dir.), *Qualitative Psychology: A Practical Guide to Research Methods* (p. 51-80). Sage.
- Stern, K. (1965). *The flight from woman*. Paragon House.
- Thiboutot, C. (2001). Some notes on poetry and language in the works of Gaston Bachelard. *Journal of Phenomenological Psychology*, 32(2), 155–169.
- Thiboutot, C. (2007). Biographie sommaire de Bernd Jager. *Collection du Cirp*, 1, 288-290. ISBN 978-0-9781738-7-6.
- Thiboutot, C. (2013). *Kieslowski, la fiction et la recherche en sciences humaines*. Conférence donnée à Aalborg (Danemark). IHSRC – International Human Science Research Conference.
- Thiboutot, C. (2020). La psychologie existentielle de Rollo May. Dans *Les grandes figures de la psychopathologie existentielle*. Editions Liber.
- Thiboutot, C., Simms, E.-M., De Visscher, J., & Yoshida, A. (2016). Bernd Jager (1931–2015): A short biography and letters from his friends. *The Humanistic Psychologist*, 44(1), 97–104. <https://doi-org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/10.1037/hum0000019>
- Valle, R. S., & King, M. (1978). *Existential phenomenological alternatives for psychology*. Oxford University Press.

Van Gennep, A. (1981). *Les rites de passage*. Editions A. et J. Picard.

Vingt minutes. (14 novembre 2022). « Faut-il arrêter de faire des enfants pour sauver la planète ?  
» Emmanuel Pont a la réponse. <https://m.20minutes.fr/amp/a/4003237>

Von le Fort, G. (2010). *The eternal woman. The timeless meaning of the feminine*. Ignatur Press.

Wénin, A. (2005). *Joseph ou l'invention de la fraternité (Genèse 37-50)*. Editions Lessius.

Winnicott D. W. (1988). *Babies and their mothers*. Free Association book.

Winnicott D. W. (1993). *Talking to parents*. Addison-Wesley Publishing Company.

Winnicott, D, W. (1987). *The child, the family and the outside world*. Perseus Publishing.