

La douleur des autres : Eisenstein, Mavrikakis et Agnant

.....

Evelyne Ledoux-Beaugrand est chercheuse et enseignante de français à l'Université de Gand, Belgique. Ses recherches portent principalement sur la littérature des femmes et les discours féministes, les représentations de la vulnérabilité et l'inscription de la mémoire en littérature. Elle est l'auteurice de l'essai *Imaginaires de la filiation. Héritage et mélancolie dans la littérature contemporaine des femmes* (Éditions XYZ, 2013) et de plusieurs articles sur les écrits de femmes ainsi que sur la postmémoire de la Shoah. Elle a récemment dirigé avec Anne Martine Parent le dossier « Subjectivités mouvantes dans les écrits de femmes depuis 1990 » paru en 2016 dans *@analyses*. En collaboration avec Katerine Gagnon, elle a dirigé en 2014 le numéro de la revue *Textimage* intitulé « Parler avec la Méduse » et a préparé en 2013 avec Kathleen Gyssels le dossier sur les « Représentations récentes de la Shoah » dans *Image & Narrative*. Elle est membre du comité de direction de *CWILA : Canadian Women in the Literary Arts/ FCAL : Femmes canadiennes dans les arts littéraires*.

.....

Abstract

This article analyses narratives set against the backdrop of collective trauma, such as Bernice Eisenstein's *I Was a Child of Holocaust Survivors* (2006), Catherine Mavrikakis' *Le Ciel de Bay City* (2008), and Marie-Célie Agnant's *Le livre d'Emma* (2004). Building upon the definition of pain as the "physical life of a story" (Ahmed 2004), it offers a reflection on the relationships between the pain experienced by others, the body and a traumatic history. Ultimately, it comes down to considering a feminist politics of pain.

.....

Résumé

Le présent article analyse des récits qui ont pour toile de fond des traumatismes collectifs, soit *I Was a Child of Holocaust Survivors* (2006) de Bernice Eisenstein, *Le Ciel de Bay City* (2008) de Catherine Mavrikakis, et *Le Livre d'Emma* (2004) de Marie-Célie Agnant. S'étayant sur la définition de la douleur comme « vie corporelle d'une

histoire » (Ahmed 2004), il propose une réflexion sur les rapports entre la douleur vécue par d'autres, le corps et une histoire traumatique. Ultimement, il s'agit de penser une politique féministe de la douleur à partir de la lecture de ces textes.

Le titre du présent article est une allusion directe à l'essai *Regarding the Pain of Others* (2003) de Susan Sontag, dont la traduction française s'intitule *Devant la douleur des autres*. La réflexion qu'y mène Sontag porte sur les images d'atrocités, en particulier celles où sont montrées des victimes civiles de la guerre, et concerne le rôle politique que peuvent jouer de telles représentations de la souffrance d'autrui, en l'occurrence d'inconnus. Dès les premières pages, Sontag (2003) affirme qu'« [a]ucun "nous" ne devrait valoir, dès lors que le sujet traité est le regard qu'on porte sur la douleur des autres » (15). Un constat qu'elle réitère en conclusion de l'essai lorsqu'elle remarque, au sujet d'une photographie de Jeff Wall montrant des soldats morts, dont aucun ne tourne son regard vers le public : « Nous—ce "nous" qui englobe quiconque n'a jamais vécu une telle expérience—ne comprenons pas » (134). L'expérience fait référence ici à la guerre, mais peut s'étendre à d'autres événements violents et traumatiques. Mon propos diffère cependant, et de façon significative, de celui de Sontag en ce que, d'une part, il porte sur des récits appartenant au registre de la fiction et de l'autobiographie et que, d'autre part, il veut penser comment, dans certaines circonstances, un « nous » peut advenir en dépit ou encore *avec* la douleur. Un « nous » certes ténu qui se constitue sur la base d'un réaménagement de l'espace mémoriel dans les trois textes dont il sera question, soit les romans *Le Livre d'Emma* (2004) de Marie-Célie Agnant et *Le Ciel de Bay City* (2008) de Catherine Mavrikakis et le récit (autobio)graphique *I Was a Child of Holocaust Survivors* (2006) de Bernice Eisenstein.¹

À l'instar de Susan Sontag (2003), qui en fait son principal argument, je soutiens qu'il est impossible de ressentir la douleur d'un autre. Dire de l'affect de douleur qu'il ne peut se partager, qu'il est une chose essentiellement intime et subjective ne revient toutefois pas à nier son caractère éminemment social, voire politique. Comme l'affirme Sara Ahmed (2004) dans *The Cultural Politics of Emotion*, « l'expérience de la douleur est peut-être solitaire, mais elle n'est jamais privée² » (29). Sans pouvoir la ressentir comme si elle était la nôtre, nous pouvons vivre avec la souffrance des autres et habiter un espace traversé et façonné par elle. Sa nature affective et insaisissable rendant la douleur difficilement définissable, Ahmed invite à l'envisager non pas pour ce qu'elle est, mais en vertu de sa performativité, c'est-à-dire de ce qu'elle peut faire

advenir. En portant mon attention sur des récits qui ont pour toile de fond des traumatismes collectifs, je propose une réflexion sur les rapports entre la douleur, le corps et une histoire traumatique qui s'étaye sur la définition de la douleur proposée par Ahmed dans *The Cultural Politics of Emotion* : « Pain is not simply an effect of a history of harm ; it is the *bodily life of that history* » (34, italique original).

La conceptualisation d'une douleur qu'on peut dire historique, par opposition à un mal qui serait d'origine organique ou sans cause externe, fait d'elle une mémoire qui peine à s'exprimer à travers le langage. Cette douleur appelle ainsi une réponse de la part de ceux et celles qui en sont les spectatrices, voire les légataires. Dans les œuvres analysées, la douleur des parents ou celle d'ancêtres plus éloignés a des effets douloureux sur leurs descendantes. J'analyse cette question de la souffrance des autres à la lumière de son rôle mémoriel et de la façon dont la douleur module l'espace dans les récits. J'accorderai une attention particulière au principe de déliaison familiale qui va de pair avec la douleur ainsi qu'aux différentes dynamiques d'espace qu'elle suscite dans les récits. Mais d'abord, je m'arrêterai sur la relation entre douleur, mémoire et trauma à la lumière d'une métaphore spatiale présente en filigrane des théories du trauma. Ultimement, se posera la question d'une politique féministe de la douleur susceptible de reconnaître les enjeux coloniaux qui traversent le féminisme québécois et canadien et de contribuer à repenser le rapport à un territoire dont l'aménagement actuel s'est fait au coût de la douleur « des autres », en l'occurrence celle des peuples autochtones.

1. L'espace du trauma

Il est commun dans les écrits sur le trauma de rappeler l'étymologie de ce mot, et je ne fais pas exception en procédant à un détour vers la racine grecque du terme τραύμα signifiant « blessure » (<http://www.cnrtl.fr/lexicographie/trauma>), aujourd'hui majoritairement associé à une blessure d'ordre psychique. À l'origine, le substantif désigne une blessure corporelle, une plaie qui laisse ouverte la surface protectrice qu'est la peau. Sa transposition du champ médical, et même chirurgical, vers la psychologie et la psychiatrie déplace le trauma du corps vers l'esprit, de la surface vers l'intériorité du sujet, tout en gardant intact le sens d'une intrusion violente faisant rupture, non plus dans le derme, mais

dans la barrière de défense de la psyché. Chez Freud, le concept acquiert une profondeur supplémentaire. La cartographie qu'il dresse de l'appareil psychique situe le souvenir qui est à la source du trauma (ou le fantasme, fonctionnant néanmoins à la façon d'un souvenir) dans les profondeurs de l'inconscient, là où il ne deviendrait qu'indirectement accessible au sujet, voire partiellement inaccessible selon les reformulations plus récentes (dont celles de Caruth [1996], Felman et Laub [1991]).

Dans les écrits freudiens comme dans les théorisations contemporaines, le trauma vient à désigner non seulement une blessure, mais l'espace occupé par une mémoire paradoxale. Réminiscence et trauma sont inextricables, comme le rappelle la fameuse phrase de Freud « *c'est de réminiscences surtout que souffre l'hystérique* » (Freud et Breuer 1956, 5), et c'est d'ailleurs sur cette prémisse que se fonderont les nombreuses réappropriations féministes de l'hystérie, faisant de la femme hystérique le symbole d'une mémoire féminine refoulée et de l'attention portée à son discours corporel le début d'une réparation des injustices. C'est cependant une relation bien singulière qu'entretiennent la réminiscence et le trauma puisque le souvenir douloureux tient surtout d'une forme d'amnésie ou, plutôt, d'un vide langagier. Parce que le principe de déliaison y entre en jeu, le souvenir traumatique n'est pas lié aux autres événements afin de composer une trame mémorielle plus ou moins cohérente. Le traumatisme est alors concomitant d'un refoulement mémoriel et la douleur subséquente s'interprète comme le signe de l'enfouissement dans l'inconscient de la représentation de l'événement. En d'autres termes, le trauma s'apparente à une mémoire qui fait trou et ne s'exprime pour cette raison que de façon détournée, par le biais, par exemple, de la douleur et parfois d'affects connexes que sont la colère, la haine ou encore la honte.

Au-delà de sa dimension mémorielle à la fois évidente et complexe, m'intéressent surtout la force de déliaison psychique et sociale du trauma et la manière dont s'opère, à travers lui, une spatialisation du temps. Dans *Trauma : A Genealogy*, Ruth Leys (2000) se penche sur le couple conceptuel liaison/dé liaison en insistant sur le caractère social et politique d'un tel processus psychique. Elle fait valoir que le principe de liaison ne se limite pas au contexte individuel où il a été d'abord théorisé ; il est aussi ce qui fait tenir ensemble le groupe et permet de faire advenir un « nous » en

neutralisant la tendance individuelle à une dispersion désordonnée (29). Est-ce dire que le trauma est nécessairement source de déliaison sociale? Si l'équation n'est assurément pas aussi simple, il est cependant possible d'affirmer que les événements violents dont résulte un « trauma historique » (LaCapra 1996, 722 ; par opposition à un trauma structurel constitutif de tout sujet) ont pour effet manifeste, voire pour but la dissolution des liens sociaux et la suppression d'un « nous », celui de la communauté visée par les violences. En prenant appui sur la proposition de Leys, on peut penser que devant la douleur causée par un événement traumatique historique, le « nous » peine à tenir. Il se dénoue (dé/nous), se délite, du moins dans les contextes où ce « nous » voudrait faire tenir ensemble ceux qui ont fait l'expérience de l'événement traumatique et ceux qui vivent non pas avec le trauma mais avec la douleur des autres. Les récits d'Agnant, de Mavrikakis et de Eisenstein exemplifient la façon dont la douleur liée au trauma fait obstacle à la constitution d'un « nous », en l'occurrence d'un « nous » familial.

2. Déliaison familiale

Trauma et douleur sont effectivement un facteur de déliaison familiale dans les textes. *I Was a Child of Holocaust Survivors* de Bernice Eisenstein (2006) est un récit (autobio)graphique qui traite, sur le mode rétrospectif, de la difficulté pour l'enfant de survivants qu'elle était de vivre avec la perte de quelque chose qu'elle n'a jamais possédé : « I've lost something I've never had » (25). Cette chose désigne bien sûr « la perte inimaginable » (Eisenstein 2007, 97) qu'est la Shoah, celle qu'ont éprouvée ses parents, les quelques survivants de sa famille, ainsi que les amis de ses parents. Ces derniers, tous rescapés des camps, installés en Amérique du Nord, composent ensemble « Le Groupe » (157)—c'est ainsi qu'elle les nomme : « all were linked to the same past, sharing the same history, an unbroken chain of survivors... They adhered one to the other with the kind of bond that would be hard to duplicate—at times, it felt, even with their own children » (Eisenstein 2006, 158). Ils forment non seulement une chaîne, mais un cercle hermétique. La famille de la narratrice donne à voir une réplique de celui-ci, à plus petite échelle, dans le double couple formé de deux frères et de deux sœurs, le père et la mère ainsi que l'oncle et la tante. L'illustration qu'en fait Eisenstein (ill. 1), pastichant au passage

La Danse de Matisse, les montre disposés en un cercle clos, en dépit ou en raison même du membre manquant de la tante. En effet, le bras absent de la tante Jenny n'empêche en rien le cercle de se refermer. Déjà symbole d'une forte cohésion par le redoublement des paires dont il est composé—deux sœurs et deux frères— ce cercle familial illustre le pouvoir de connexion qui résulte de la perte. Car c'est la douleur, ou plutôt l'objet de leur douleur, c'est-à-dire la perte qu'est l'Holocauste, qui lie les composantes de ce cercle et est garante de son herméticité. Dans ce contexte, l'objet de la dépossession de la narratrice s'entend au sens de la blessure de ses parents, ce vide laissé par la Shoah et qu'elle ne peut, en toute logique, posséder : « I had always felt that if I could find my parents' deepest hurt I could locate my own grief, for them. But how could I have ever imagined that everything the Holocaust had voided in their lives could be replaced, as if my need to understand could somehow make up for such sorrow » (178). Son addiction aux images et récits de l'Holocauste, qu'elle s'injecte comme le ferait une junkie, tente de créer une ouverture dans son corps, une meurtrissure par laquelle elle pourrait incorporer cette douleur et ainsi « coller » littéralement au groupe.



Illustration 1 (Eisenstein 2006, 130)

La narratrice du récit d'Eisenstein (2007) se dit « progéniture » (26) de l'Holocauste, celle du roman de Mavrikakis affirme être héritière « de la mort » (2008, 147). À la fois « enfant[...] d'Auschwitz » (168) et fille d'une Amérique qui se veut sans histoire, Amy est « hantée par une histoire qu[']elle n'a pas tout à fait vécue » (53). Celle-ci appartient en propre à sa mère et à sa tante, qui doivent leur survie à la dissimulation de leur identité juive dans une France occupée et collaborationniste. Elles immigrent après la guerre dans une petite ville du Michigan sur laquelle le passé ne semble pas laisser de traces : « Bay City est une ville si astiquée, si nette. L'Amérique se veut si rutilante en surface. Je ne connais pas une telle saleté et cela me rappelle instinctivement quelque chose de l'Europe, des poussières et des débris accumulés par l'histoire » (81). Les sœurs Duchesnay forment ensemble une sororité fondée sur le secret de leurs origines juives et de leur histoire familiale marquée par la déportation et la mort de leurs parents. Ce secret, qui les soude l'une à l'autre, agit entre Amy et sa mère à la façon d'un repoussoir. Leur douleur innommable s'exprime dans la haine de la mère à l'égard de sa fille ainsi que dans la honte, qui se signale notamment par l'obsession de la tante pour la propreté. De ce passé entaché par l'humiliante mort de leur parent, il leur faut faire disparaître les traces, mais le refoulé fait néanmoins retour dans le roman sous la forme étrangement inquiétante des fantômes familiaux de Elsa Rozenweig et Georges Rosenberg. Ces derniers apparaissent dans le sous-sol de la maison des sœurs Duchesnay. Amy espère que l'incendie de la maison familiale la libèrera de cette douloureuse hantise. Les flammes doivent en effet « mettre fin à [s]a souffrance et à celle de toute [s]a famille » (193). La libération n'a cependant pas lieu : non seulement Amy échappe-t-elle à la mort et sa douleur, logée à même son corps, survit-elle aussi, mais le « fardeau de l'histoire » (191) dont elle voulait se débarrasser revient en clôture du roman s'immiscer entre elle et sa fille Heaven.

Dans *Le Livre d'Emma*, l'événement traumatique qui est source de douleur et de déliaison familiale appartient à l'histoire esclavagiste d'une île que l'on suppose être Haïti et concerne plus précisément le viol des femmes réduites en esclavage. Le roman d'Agnant (2004) raconte l'histoire d'une lignée de femmes issue du viol collectif et de la mutilation de Kilima, « aïeule bantoue » d'Emma, « arrachée à sa mère Malayika »

(141) alors qu'elle était encore enfant, « puis vendue aux négriers » (146) qui l'ont déportée de sa Guinée natale à Saint-Domingue où elle a été achetée par un Comte. Contrairement aux deux autres textes étudiés, celui-ci n'est pas narré directement par la légataire officielle de cette mémoire. Ce rôle revient plutôt à Flore, qui a été mandatée pour traduire du créole au français les paroles d'Emma au docteur MacLeod. *Le Livre d'Emma* est en réalité celui qu'écrit Flore. Aux côtés de ses impressions, elle y transcrit les mots d'Emma. En cours de récit, la distance entre la patiente et son interprète est annulée et la présence de Flore tend à s'effacer au profit de celle d'Emma et de ses ancêtres, qui parlent à travers elle.

Dernière descendante vivante de Kilima, Emma est enfermée dans un institut psychiatrique montréalais dans l'attente du jugement médical qui la déclarera finalement inapte à subir son procès pour le meurtre de sa fille. Bien qu'elle maîtrise parfaitement le français, elle refuse de parler cette langue, celle des esclavagistes et du maître de plantation. Celle également de sa thèse portant sur la traite des Noirs, « piétinée » par son jury, selon ses termes (Agnant 2004, 15). En plus de vouloir contribuer à littéralement remembrer une histoire que les Blancs ont « tronquée, lobotomisée, excisée, mâchée, triturée puis recrachée en un jet informe » (24), les recherches d'Emma veulent « découvrir la source de l'horreur et de cette haine » (131) qui rend difficile l'établissement d'un lien filial entre les femmes de sa lignée depuis huit générations. La douleur reçue en héritage demeure indissociable du racisme auquel l'abolition de l'esclavage n'a pas mis fin. C'est dire, comme l'énonce Emma, que « ce passé n'a de passé que le nom... Il s'obstine à demeurer toujours là, nous guettant derrière l'écran obscur de l'oubli » (175). Cette persistance lui sert à justifier le filicide : « Cette malédiction venue des cales des négriers est telle que le ventre même qui nous a porté peut nous écraser. La chair de ta propre chair se transforme en bête à crocs et, de l'intérieur, déjà te mange. Pour cela Lola devait mourir » (179).

Si elle est susceptible de faire tenir ensemble des gens ayant vécu une perte similaire, la douleur des parents est ainsi un principe de déliaison familiale dans les récits (ce qui semble confirmer l'hypothèse de Sontag (2003) qu'aucun nous ne tient devant la douleur des autres). Il faut dire que dans le trauma, le temps semble aboli au profit de l'espace, et la temporalité nécessaire à la transmission généalogique s'en trouve mise à mal.

Cathy Caruth (1996) parle d'ailleurs du trauma comme d'une atteinte à l'expérience du temps (4). Parce que la trace mnésique qui fait trauma, qui fait trou, n'a pu être élaborée, parce qu'elle est déliée du reste du contenu psychique, préservée en quelque sorte intacte, elle se place du côté d'un présent perpétuel et c'est sous cette forme présente plutôt qu'à la façon d'un souvenir du passé qu'elle fait retour. Ahmed (2004) abonde en ce sens lorsqu'elle parle de la douleur comme lieu de survivance du passé : « The past is living rather than dead; the past lives in the very wounds that remain open in the present » (33). Si ce passé est certes vivant dans la douleur liée à des blessures encore vives, il ne faudrait cependant pas penser qu'il est d'emblée intelligible.

3. Habiter le trauma : tropes spatiaux

Dans les trois récits, temps et espace se replient l'un sur l'autre comme si le trauma avait effectivement bloqué l'écoulement du temps à la façon dont le principe de liaison se bloque lors d'un événement traumatique. Se plaçant entre les narratrices-protagonistes et leurs proches, la douleur module un espace plus ou moins défini. Elle densifie le temps et, par un effet d'aplanissement, passé et présent en viennent à tenir dans un même lieu. Aussi n'est-il pas étonnant que les récits abordent la douleur, et la mémoire qui lui est rat-

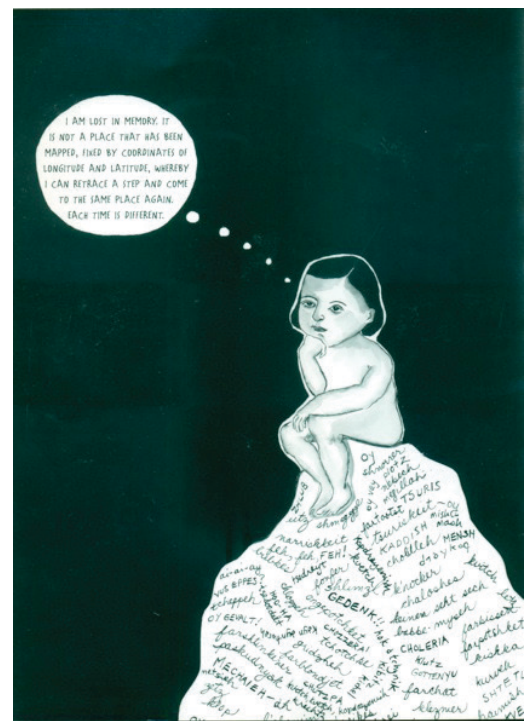


Illustration 2 (Eisenstein 2006, 10)

tachée, à partir de différents tropes spatiaux que sont, chez Eisenstein, l'espace insaisissable de la perte, chez Mavrikakis, le sous-sol qui s'inscrit dans une relation en miroir avec le ciel et, chez Agnant, le lieu à la fois d'enfermement et d'échange qu'est la chambre d'Emma.

L'illustration qui précède le premier chapitre du récit d'Eisenstein (2006) montre la jeune protagoniste assise dans la position du penseur de Rodin sur un monticule formé de mots yiddish (ill. 2). Dans le phylactère, où l'on peut lire l'objet de sa méditation, il est écrit : « I am lost in memory. It is not a place that has been mapped, fixed by coordinates of longitude and latitude, whereby I can retrace a step and come to the same place again. Each time is different » (10). Si l'image tente d'organiser l'espace, notamment en séparant l'anglais du yiddish, le présent du passé, le texte dépeint une narratrice désorientée, incapable de cartographier un espace familial organisé autour d'une perte, d'un trou, de ce paradoxal trou de mémoire du trauma. À la façon d'une pythie en devenir, assise sur des mots appartenant à une langue en voie de disparition, son corps prend appui sur un passé dont elle reste cependant coupée ; le trait d'Eisenstein crée en effet une frontière hermétique entre la protagoniste et le monticule de mots sur lequel elle prend place. Le trou de mémoire ne relève pas tant d'une véritable amnésie que de la difficulté, pour le père en particulier, de visiter le lieu où est concentrée sa douleur : « I knew that the past was something not to be ventured into. I had learned from the handful of times I had asked. My father could only begin to answer with a few willing words and then stop. He would cry. Sitting in silence beside him, I did not want to make him go further » (36). Lieu où il vaut mieux ne pas s'aventurer, et qui lui demeure inaccessible, le passé est pourtant partout présent autour de la narratrice.

Le récit d'Eisenstein se caractérise par la fusion des temps, qu'il donne à voir dans un même espace narratif et parfois dans une même image. « Condamnée » (Eisenstein 2007, 26) à se remémorer ce qu'elle n'a pas vécu, comme en témoigne l'expression « gedenk! » (souviens-toi) maintes fois réitérée, la narratrice erre dans un espace où l'Holocauste constitue son seul repère, socle sur lequel elle prend appui (ill. 2). Mais celui-ci fait trou et la jeune protagoniste cherche à tout connaître de l'expérience concentrationnaire afin de remplir ce vide :

« While my father was alive, I searched to find his face among those documented photographs of survivors of Auschwitz—actually, photos from any camp would do. I thought that if I could see him staring out through barbed wire, I would then know how to remember him, know what he was made to become, and then possibly know what he might have been. All my life, I have looked for more in order to fill in the parts of my father that had gone missing. » (Eisenstein 2006, 16)

Dans *Le Ciel de Bay City*, la douleur psychique de la mère et de la tante se transpose dans le corps d'Amy par voie de ce qu'Anne-Lise Stern (2004) nomme une « transmission parentérale » (108), c'est-à-dire qui fait l'économie des mots et de la symbolisation et par laquelle la mémoire traumatique passe directement d'un corps à l'autre. Le passé est assimilé à une forme de saleté qui colle au derme et se transmet par le contact des peaux. Les crises d'asthme d'Amy reproduisent, dans une moindre mesure, l'asphyxie qui a (probablement) tué ses grands-parents et exprime ainsi une souffrance qui « n'a pas encore de nom » (Mavrikakis 2008, 9) avant que le roman ne parvienne à nommer celle-ci et à localiser sa source dans le sous-sol de la petite maison de tôle où ont trouvé refuge Elsa et Georges. L'emploi du mot anglais *basement* plutôt que de son équivalent français « sous-sol » pointe la double nature de cet endroit : il est à la fois un lieu enfoui dans les profondeurs du sol et l'appui sur lequel une structure se fonde et s'érige. Le *basement* est plus précisément le lieu du refoulé dans *Le Ciel de Bay City* et il est significatif que son adjonction à la résidence, d'abord simplement posée sur le sol, corresponde au moment où chacune des sœurs Duchesnay attend un enfant. Autrement dit, cette nouvelle famille s'érige sur le refoulement de la famille Rozenweig-Rosenberg.

Elle aussi semblable à une pythie assise au-dessus du gouffre qu'est ici le trauma, Amy apparaît comme le médium de cette mémoire refoulée. Lui revient la tâche de faire remonter à la surface la mémoire traumatique que représentent ses grands-parents morts à Auschwitz. Tâche dont elle s'acquitte avant de toutefois réduire ce passé en cendres. Flottant dans le ciel de Bay City qui n'est, en somme, que le prolongement du *basement*, le passé est dès lors volatile, impossible à localiser, et d'autant plus délié. Certes libérée de ce *topos* de l'inconscient qu'est le sous-sol, la mémoire traumatique n'est pas

symbolisée. Aussi elle sature le temps et l'espace du récit et continue à vivre dans le corps d'Amy. Si le découpage du roman en six parties identifiées par des dates successives peut laisser croire à une organisation temporelle linéaire, la narration brise rapidement cette impression. Alors que les temps passés servent à raconter la vie de la narratrice après l'incendie, le passé traumatique est narré au présent de l'indicatif. Placé symboliquement à l'avant-plan, il occupe également une place de premier ordre dans la topographie du roman : chaque partie débute par le récit des événements qui vont de la découverte des grands-parents à la sortie d'Amy de l'hôpital psychiatrique où elle séjourne durant plusieurs mois après l'incendie.

Dans le quasi huis clos qu'est *Le Livre d'Emma*, la douleur engendre également une condensation temporelle, et ce temps traumatique est retenu à l'intérieur de la chambre de l'hôpital psychiatrique où est enfermée Emma depuis la mort de sa fille. Son mal se voit ainsi balisé par l'étiquette de folie qui le relègue dans le domaine de l'intime et du privé. L'enjeu n'est pas tant, dans le roman d'Agnant, d'arpenter à la façon de la narratrice du récit d'Eisenstein (2007) un espace mémoriel aussi évanescent que des « eaux mouvantes » (97) afin de retrouver ce qui a été perdu, ni, comme le fait Amy dans *Le Ciel de Bay City*, d'expurger le sous-sol de tous les cadavres qu'on y a enfouis. La douleur concerne ici aussi un déplacement spatial, mais il s'agit de faire transiter une histoire esclavagiste à la fois familiale et nationale du domaine des « légendes » (Agnant 2004, 171), et donc de la pure fabulation où on la range, vers le champ de l'historiographie. Car si refoulement il y a dans le roman d'Agnant, celui-ci se joue dans l'espace social et historique. C'est l'autre livre d'Emma qui fait l'objet du refoulement, celui non advenu qu'est sa thèse de doctorat. L'histoire qui vit dans la douleur transmise de mère en fille a déjà fait l'objet d'un processus de liaison psychique de la part d'Emma, aidée en cela par une parente éloignée auprès de qui elle « retrouve [...] les fils que Fifie [sa mère] refusait de [lui] tendre pour continuer [s]on chemin » (120). À partir de ces fils recouverts, Emma fait le récit des femmes de sa lignée, tentant ainsi de réparer le lien brisé par le trauma de l'esclavage.

Parce qu'il dépasse le contexte familial et s'inscrit de plain-pied dans l'histoire coloniale, le récit d'Emma exige son inscription dans le discours social et

historique et commande son passage de l'oral à l'écrit. Sa thèse, rejetée deux fois sous prétexte d'un manque de cohérence, cherchait à faire reconnaître le prix de chair, de sang et de lait payé par les hommes et les femmes noires pour l'édification de l'Europe et, par extension, du monde occidental. Le filicide commis après le deuxième refus de sa thèse peut s'interpréter comme l'admission d'un échec dans le processus de liaison visant à relier les souffrances contemporaines des habitants « d'une colonie de morts vivants » (Agnant 2004, 29) au passé esclavagiste de cette île. Sans cette reconnaissance, l'enfant lui semblait condamnée à répéter le destin de ses ancêtres, c'est pourquoi la mère traumatisée a choisi de tuer sa fille. Dans son geste, se mêlent la folie et la compassion.

Le meurtre de Lola est aussi une nouvelle occasion de réclamer justice en déplaçant le lieu d'énonciation de son récit de l'espace de la folie à celui du juridique. Le recadrage n'advient pas, parce qu'Emma se suicide et parce que sa comparution en cour n'aurait pas eu lieu, ayant été jugée inapte à subir son procès par le Docteur MacLeod. La réponse de celui-ci face au mal de sa patiente tient de ce que Sarah Ahmed nomme une fétichisation de la douleur. Plutôt que d'envisager la dimension contingente de celle-ci et de l'aborder comme étant la conséquence d'une histoire qui s'est produite dans le temps et dans l'espace, le corps médical réduit ce qu'il nomme « l'étrange maladie d'Emma » (Agnant 2004, 39) à un fait héréditaire lié précisément à son altérité, à son « étrangeté », c'est-à-dire à son appartenance culturelle, voire à la couleur de sa peau, même s'il ne le fait jamais de façon explicite. C'est ce que suggèrent les propos de Flore anticipant les questions de l'équipe médicale : « Je les entends déjà : "Comment percevez-vous tous ses discours?" me questionneront-ils. "Et cette façon qu'elle a de s'exprimer, cette violence dans ses propos, peut-on attribuer cela à sa culture? Serait-ce de l'atavisme?" » (39).

Le savoir médical sert de rempart au médecin qui s'y réfugie afin de se soustraire à l'impression que pourrait laisser sur lui la douleur d'Emma. Une impression susceptible de faire sortir cette douleur de l'espace de la folie où elle est confinée et de provoquer ce que Ahmed (2004) nomme une « forme de délogement [un-housing] » (36) par laquelle il serait obligé de remonter la généalogie du mal de sa patiente et de revoir les fondements mêmes de son savoir, comme le laissent

entendre les paroles qu'Emma adresse à Flore :

Le savais-tu que tout est venu dans les bateaux? Quelle question [...], qui te l'aurait enseigné ? C'est sûrement pas écrit dans les livres rédigés à l'envers par les petits Blancs. Avec leurs grands mots, ils prétendent aujourd'hui étudier les manifestations de la folie chez les Négresses. Cependant ils refusent de savoir ce qui se passait sur les négriers et dans les plantations. (Agnant 2004, 31)

Dans le cahier d'écriture de Flore, initié sur la base de l'impression que laisse sur elle la folie d'Emma et de la fusion des deux femmes qui s'ensuit, on peut bien sûr voir le signe d'un principe de liaison en train de se faire. Mais le récit de la vie d'Emma écrit de la main de Flore demeure de l'ordre du privé et signale en ce sens un certain échec.

4. L'espace du nous

J'aimerais maintenant revenir vers la question d'un « nous » évoquée plus tôt afin de lier celle-ci à l'idée d'un délogement, c'est-à-dire d'une sortie d'un lieu où l'on est installé, voire d'une expulsion hors de ce lieu. Il me faudrait en réalité parler de la catégorie plus vaste à laquelle appartient ce mouvement et que Ahmed (2004) désigne comme « une façon différente d'habiter l'espace » (39). Selon Ahmed, l'un des effets performatifs de la douleur des autres, lorsqu'elle est correctement reçue, est d'amener ses destinataires à reconsidérer leur façon d'habiter un espace donné. L'analyse d'Ahmed prend pour objet un document portant sur la « génération volée » australienne, ces enfants aborigènes arrachés à leur famille et placés dans des pensionnats. L'habitation de l'espace renvoie dans ce cas précis au territoire national, mais l'analyse d'Ahmed pointe la dimension métaphorique de ce territoire lorsqu'elle avance que le délogement (un-housing) tient surtout à un changement affectif qui permet d'envisager la persistance d'un lien en dépit d'une séparation : « The pain ... moves the story on, as a sign of the persistence of a connection, a thread between others, in the face of separation » (39). En des termes plus généraux, on peut penser que si la douleur des parents est un principe de déliaison dans les récits, l'appel qu'elle porte invite ses héritières à réaménager l'espace de façon à faire advenir un « nous ». Sans qu'ils n'engendrent nécessairement un délogement, ces réaménagements impliquent de la

part des trois narratrices de reconsidérer leur rapport à l'espace mémoriel. Surtout que leurs premières réponses à la douleur dont elles héritent aboutissent dans chacun des cas à une forme d'échec.

Les récits mettent de l'avant une sorte d'insuccès des entreprises de leurs protagonistes, mais ils donnent à voir dans ces échecs des dynamiques d'espace par lesquelles apparaît un « nous » familial que la déliaison avait endommagé. Cela s'exprime avec force dans le tout dernier passage du *Ciel de Bay City*, alors que la narratrice accepte d'accueillir l'histoire de douleur qu'elle disait ne pas être tout à fait sienne, et qu'elle s'efforçait de mettre à distance depuis plusieurs années. Dans la chambre de sa fille Heaven aménagée dans le sous-sol de sa maison, elle découvre tous les morts de sa famille réunis autour du lit. Plutôt que d'*embraser* la douleur comme elle l'a fait auparavant, elle l'embrasse :

J'enjambe les corps sans les réveiller. Je me couche à même le sol parmi les chiennes et les humains. J'enlace le petit corps d'Angie et me blottis contre ma mère. Tout est doux. Je ne mettrai pas de temps à m'endormir. La chaleur des miens me berce. Nous cessons ici d'errer, inhumés dans la terre rouge d'un sous-sol du Nouveau-Mexique. (Mavrikakis 2008, 292)

En enlaçant les spectres, elle se lie à eux, accepte d'intégrer leur histoire de douleur à la sienne et d'être en quelque sorte délogée de sa propre maison par leur présence.

Chez Eisenstein se met en place une dynamique un peu différente. Il s'agit de poser des balises au territoire imprécis de la mémoire et d'accepter que certaines zones demeurent inaccessibles. Tout le récit tient d'un processus de balisage à travers lequel la narratrice déplie le temps. Ce réaménagement du temps traumatique advient à travers l'encadrement du récit autobiographique et le passage de l'injonction « souviens-toi » du mode intransitif au transitif. Deux scènes de transmission encadrent en effet le récit. Postérieure dans le temps à celle qui se place en conclusion, la première s'intitule « The Ring » et raconte le moment où la mère lègue à sa fille le jonc de mariage du père, plusieurs années après la mort de celui-ci. L'anneau, qu'elle porte désormais à son doigt, « entoure cet espace vide [c'est-à-dire celui de la perte qu'elle a longtemps voulu transformer en un souvenir plein], il

supplée à l'absence par le souvenir » (Eisenstein, 2007, 16).

La seconde s'intitule « A Naming ». Ce nom est celui que le père, alors mourant, transmet à son petit-fils pas encore né : « After a moment, he lifted his hand and placed it gently on my stomach and said, "You are carrying my name" » (Eisenstein 2006, 186). Là où l'anneau relie père et fille en se mettant à la place du vide ainsi qu'en préservant quelque chose de ce hiatus qui ne pourra jamais être comblé entre eux, la passation du nom selon la tradition juive resitue la narratrice dans le présent d'une lignée et fait d'elle le point de jonction entre passé et futur. Le temps s'en trouve déplié. Au-delà de cette dimension affiliative qui réinstaura un temps généalogique, l'anneau et le nom ont pour effet de rendre l'acte de mémoire transitif ; ils servent de médiateurs à la remémoration. Il s'agit dès lors de se souvenir non pas de la perte, mais de ceux qui ont perdu quelque chose : « I felt the bittersweet pull of *gedenk*, remember, and came to understand in a new way the breadth of its reach. It was as if the word had been silently spoken by a generation soon to be gone – *Remember us* » (174). Reconsidérer l'appel à se remémorer fait équivalence chez Eisenstein à un resserrement de l'acte de mémoire autour des survivants. Des limites sont ainsi posées au territoire mémoriel de façon à dégager l'espace de son exploration des lieux où il lui est impossible de s'aventurer : « I will never be able to know the truth of what my parents had experienced. It is beyond my reach, and perhaps even theirs, to know to full extent of their loss » (178).

Dans le roman de Marie-Célie Agnant (2004), un réaménagement de l'espace s'opère à travers le livre d'Emma, ce « gros cahier » (37) dans lequel Flore traduit et consigne « non pas des mots, mais des vies, des histoires » (17) et détaille à côté de celles-ci les émotions qui l'agitent : « J'écris, pour dire tout ce qui brûle dans mon corps et dans mon sang, et que je ne parviens pas à t'exprimer lors des séances avec le docteur MacLeod » (38). Au regard de la question posée initialement, à savoir la possibilité de faire tenir un « nous » devant la douleur des autres, c'est un autre type de réaménagement spatial qui surgit ici. Celui-ci concerne l'espace corporel. Le corps est en effet un enjeu central dans cette histoire où les femmes, encore plus que les hommes, sont dépossédées de leur corps, dans l'esclavage bien sûr, mais aussi en raison de l'intériorisation du regard raciste

du colonisateur, dont traite Frantz Fanon (1952) dans *Peau noire, masques blancs*, et qui fait naître chez elles des « sentiments à l'égard de [leur] corps, de [leur] peau [qui] ont tracé [leur] destin » (122). Emma échoue peut-être à faire comprendre aux Blancs, représentés dans le roman par le médecin, les infirmières et la travailleuse sociale, que la supposée folie des femmes noires est en fait l'expression d'une blessure encore vive qui trouve sa source dans l'histoire coloniale, mais elle réussit à transmettre le message à Flore, message qui laisse sur elle une empreinte durable.

Alors que par la parole Emma vide son corps « de ces images surgies du fond d'une mémoire ancienne, paroles extraites d'archives enfouies dans ses entrailles » (Agnant 2004, 132), Flore reçoit ses mots à même son corps, devenant du même coup depositaire de l'histoire des femmes de Grand-Lagon et fille symbolique d'Emma. Le contact fusionnel entre les deux femmes amène la jeune interprète à habiter différemment son corps de femme noire et à se réapproprier sa sexualité. Cette nouvelle cartographie du corps passe d'abord par une forme d'expulsion de soi dont témoigne la multiplication des négations :

Je ne suis plus celle dont le savoir et la sensibilité constituent les clefs permettant de trouver la solution à un problème, mais bien celle qui ne sait pas, qui ne sait plus quelle est sa position dans le monde. [...] Les mots proviennent, non pas de mon cerveau pour aboutir à mes lèvres, mais de mon ventre. Je ne suis plus une simple interprète. Petit à petit, j'abandonne mon rôle, je deviens une partie d'Emma, j'épouse le destin d'Emma (19).

Flore est certes délogée de son corps et de ses certitudes, mais cette expulsion lui permet de se détacher d'une forme de racisme intériorisé qui apprend aux femmes noires « que l'amour, comme tout ce qui est bon sur cette terre, n'est pas fait pour nous » (184). Il ne s'agit pas, dans *Le Livre d'Emma*, de faire sienne l'histoire d'Emma mais de se laisser transformer par elle afin de ne pas répéter son destin.

5. Conclusion : une politique de la douleur?

Au terme de cette lecture des récits de Bernice Eisenstein, de Catherine Mavrikakis et de Marie-Célie Agnant, il convient de se demander quelle politique de la douleur émerge de ces textes. De quelle façon cette

politique peut nourrir le féminisme contemporain, en particulier celui du Canada et du Québec où les enjeux relatifs à la douleur, à un héritage traumatique et à l'habitation d'un espace saturé par la douleur se nouent avec force autour de la question autochtone ? S'attacher plus longuement à la réponse à la douleur des autres apportée par *I Was a Child of Holocaust Survivor*, *Le Ciel de Bay City*, et *Le Livre d'Emma* permet de suggérer des pistes générales. Celles-ci sont susceptibles de trouver écho dans d'autres contextes et peuvent peut-être nous aider à penser un féminisme capable d'un mouvement de délogement tel que le propose Ahmed. Pour ce faire, il apparaît nécessaire d'évoquer à nouveau les propos de Sontag mentionnés en introduction et de les mettre en dialogue avec la question du trauma, en particulier avec l'idée de répétition à l'œuvre dans le trauma et présente dans chacun des textes. Devant la douleur des autres qui devient aussi un peu la leur, les narratrices tendent en effet à répéter le trauma sous une forme quelque peu différente, qu'on pense à l'incendie qui se donne comme une sorte d'Holocauste (au sens premier du terme) dans *Le Ciel de Bay City* et à la façon dont Amy « rejoue lamentablement l'holocauste » (Mavrikakis 2008, 252) à même son corps décharné, ou encore à l'obsession de la jeune protagoniste du récit d'Eisenstein pour les représentations de la Shoah dans lesquelles elle cherche à vivre par procuration l'expérience de ses parents. Moins évident dans *Le Livre d'Emma*, le principe de répétition peut néanmoins se lire dans le filicide que commet Emma ainsi que dans l'hésitation de Flore à céder à son désir. Comme le remarque Sontag, devant la douleur des autres, le « nous » ne va pas de soi, surtout lorsque la douleur relève d'un trauma qui fait effraction aussi bien dans l'espace psychique d'un sujet que dans le tissu social.

Devant la douleur d'autrui, un « nous », ici familial, ne peut advenir qu'à la condition d'accepter qu'il y ait persistance de zones d'ombres à l'intérieur de l'espace saturé par les effets du trauma. C'est ce qu'indiquent les trois récits. Bien qu'il soit effectivement impossible de *comprendre* l'expérience de la perte vécue par autrui, c'est-à-dire de saisir la perte suivant l'étymologie de ce verbe, rien ne nous empêche cependant de porter un regard de reconnaissance sur la douleur qu'elle provoque. Que faire, alors, de cette douleur qui n'est pas nôtre, nous demeure en partie inintelligible, mais nous affecte néanmoins? Une douleur qui exige qu'on la regarde

même si elle ne semble pas nous regarder directement ou nous donne l'impression de regarder ailleurs—pensons ici à l'image des deux sœurs et deux frères que fait Bernice Eisenstein, quatre figures mouvantes qui se regardent, ne nous regardent pas en tant que lecteurs et lectrices, mais que nous sommes appelées à regarder (ill. 1). Comment lire la douleur des autres et comment faire en sorte qu'elle compte, c'est-à-dire qu'elle échappe à l'inertie d'une fétichisation et devienne performative?

Les interrogations que soulèvent *I Was a Child of Holocaust Survivor*, *Le Ciel de Bay City*, et *Le Livre d'Emma* sont d'une grande importance pour le féminisme contemporain, qui plus est pour le féminisme au Québec et au Canada où, pour plusieurs, à certaines douleurs concomitantes d'une position socio-symbolique de femme s'ajoute la douleur historique de la colonisation. Si, à l'exception du *Ciel de Bay City*, les récits n'abordent pas directement la question des souffrances historiques et encore agissantes des peuples autochtones, la façon dont ils lient la douleur des autres à un principe de délogement pointe vers une politique de la douleur susceptible de nourrir une réflexion sur les réponses éthiques à apporter à la douleur des autres.³ Envisager la douleur historique et, en l'occurrence, liée à des événements traumatiques tels que l'Holocauste, l'esclavage et les violences de la colonisation, en tant que mémoire d'un préjudice exige en effet de penser, en retour, une réponse appropriée à cette douleur qui ne soit ni répétition ni fétichisation de celle-ci. De l'avis de Ahmed, une telle réponse ne peut qu'aller de pair avec une forme de délogement ou, plus généralement, de mouvement. Vivre avec une douleur qui ne nous appartient pas, être affecté par elle, devrait nous amener à reconsidérer l'espace—physique, psychique, géographique—que nous habitons, à la façon dont les protagonistes des récits analysés réaménagent les différents territoires à la lumière du savoir qu'elles trouvent dans la douleur.

Douleur, trauma, savoir et subjectivité forment en effet une toile complexe devant laquelle il faut apprendre à résister aux envies de simplification. Bien que soit juste la mise en garde de Lauren Berlant (1999) quant au danger d'identifier la douleur à l'expression d'une vérité du sujet, et d'évacuer ainsi les dimensions systémique de cette souffrance,⁴ il n'est reste pas moins nécessaire de reconnaître le savoir latent à la douleur historique. Autrement dit, la douleur ne peut peut-

être pas prétendre au statut de vérité immédiatement intelligible, comme le montre l'analyse de Berlant dans « The Subject of True Feeling : Pain, Privacy, and Politics ». Elle est néanmoins l'indication d'un savoir, comme le fait valoir quant à elle Dian Million (2009) dans son analyse des écrits de femmes autochtones du Canada anglais : « the emotional knowledge of our experience is an alternative truth⁵ » (64). De l'avis de Million, cette vérité alternative, qui puise à même les affects, a le pouvoir, lorsqu'elle n'est pas censurée ou sommée au silence, de décroiser les espaces et les temps, de faire advenir une nouvelle cartographie fondée sur la reconnaissance de la douleur : « This ethical contestation resonated within Native communities, informing them emotionally and physically, discursively and politically; where “what” happened and its emotional resonance cannot now be cloistered within a past that stays neatly segregated from the present » (71).

Les récits d'Eisenstein, de Mavrikakis, et d'Agnant tracent de singulières cartes de l'affect de douleur, balisant de la sorte des territoires mémoriels afin de rendre signifiante une souffrance qui n'appartient pas en propre aux protagonistes. En ce sens irréductibles, ces sortes de cartes d'une souffrance historique ne peuvent donc pas se superposer à d'autres territoires/histoires, mais leurs processus de fabrication révélés par les récits peuvent servir de guide dans la réalisation de nouvelles cartographies de la douleur des autres. Or que peut le féminisme devant la douleur des autres engendrée par des événements historiques ? Si cette douleur met effectivement à mal le « nous », comme le suggère Susan Sontag, qu'elle est une force de déliaison et tend à le déliter—puisque c'est bien de cela dont il est question dans les événements historiques violents : de la tentative de détruire les liens sociaux—, elle n'abolit pas pour autant sa possibilité.

L'avènement de ce possible « nous », tenu et fragile, est tributaire d'une reconsidération de l'espace que nous habitons. Les différents féminismes au Québec et au Canada ne peuvent envisager un « nous » incluant les femmes autochtones que si nous admettons et reconnaissons la persistance d'une douleur historique fondatrice de l'espace sociopolitique actuel et revoyons la topographie de nos actions à la lumière de cette douleur, qui exige d'être traduite dans le langage et dans l'espace. Aussi les récits de douleurs ayant leur source en Europe et dans les Caraïbes (mais dont la source première est

aussi l'Europe), récits de douleurs héritées, déplacées et rendues intelligibles sur le territoire nord-américain, nous appellent-ils à reconsidérer la persistance de douleurs infligées ici. Il s'agit d'historiciser la douleur et, sur cette base, de redéfinir l'espace du « nous », non pas en incluant les « autres » dans un « nous » déjà existant, mais en se laissant transformer par cette douleur qui ne nous appartient pas et qui nous restera toujours en partie inintelligible, c'est-à-dire en reconfigurant de façon radicale ce nous à la faveur du savoir dont l'affect de douleur est le véhicule.

Notes

¹ Je remercie chaleureusement Bernice Eisenstein de m'avoir autorisée à reproduire ici certaines illustrations de son ouvrage *I Was a Child of Holocaust Survivor*.

² À l'exception des citations en français tirées de la traduction de l'ouvrage de Bernice Eisenstein parue chez Albin Michel, toutes les traductions sont les miennes.

³ Dans *Le Ciel de Bay City*, le génocide des Juifs d'Europe entre en résonance avec celui des peuples Autochtones. L'Amérique, qui se veut sans histoire et sans tache, se révèle construite sur un charnier où s'entassaient les corps des Autochtones décimés par la colonisation : « Et les âmes des Juifs morts se mêlent dans mon esprit à celles des Indiens d'Amérique exterminés ici et là, sur cette terre » (Mavrikakis 2008, 53).

⁴ Surtout lorsque la reconnaissance de cette douleur et la demande de réparation s'insèrent dans un cadre juridique. À cet égard, Élise Couture-Grondin et Cheryl Suzack (2013) notent, dans leur réflexion sur une possible justice transitionnelle dans le cadre de la Commission de vérité et réconciliation du Canada : « Law functions as a neutralization of the social struggle over signification; its application through fixed institutions and mechanisms gives this appearance of fixity and imperviousness, which becomes a norm through the repetition of structural mechanisms in the difference instances of law in daily life practices » (103-104).

⁵ En raison de la signification très négative que revêt depuis peu l'expression « faits alternatifs »—ces « alternative facts » servant à certains membres de l'administration Trump à justifier leurs mensonges—, il m'apparaît nécessaire de préciser que le syntagme « vérité alternative » ne désigne pas ici des faussetés présentées comme étant des vérités par des individus en posture de pouvoir. Au contraire, la notion de vérité alternative, qui va de pair avec les « savoirs situés » (Haraway 1988; Harding 1986) mis de l'avant par l'épistémologie féministe, plaide pour une prise en compte des expériences des groupes minorisés pour arriver à une connaissance plus objective du monde. Cette vérité est en ce sens une alternative à une vision partielle et partielle, qui se pose pourtant comme totale et universelle, et tend vers une plus grande justice.

Bibliographie

- Agnant, Marie-Célie. 2004 [2001]. *Le Livre d'Emma*. La Roque d'Anthéron : Éditions Vents d'ailleurs.
- Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh, UK : Edinburgh University Press.
- Berlant, Lauren. 1999. « The Subject of True Feeling : Pain, Privacy, and Politics ». In *Cultural Pluralism, Identity Politics, and the Law*. Sous la dir. d'Austin Sarat et Thomas R. Kearns, 49-84. Ann Arbor, MI : The University of Michigan Press.
- Caruth, Cathy. 1996. *Unclaimed Experience : Trauma, Narrative, and History*. Baltimore, MD : John Hopkins University Press.
- Couture-Grondin, Élise, et Cheryl Suzack. 2013. « The Becoming of Justice: Indigenous Women's Writing in the Pre-Truth and Reconciliation Period ». *Transitional Justice Review* 1 (2) : 97-125.
- Eisenstein, Bernice. 2006. *I Was a Child of Holocaust Survivors*. Toronto, ON : McClelland & Stewart.
- _____. 2007. *J'étais un enfant de survivants de l'Holocauste*. Trad. par Esther Ménévis. Paris, FR : Albin Michel.
- Fanon, Frantz. 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris, FR : Seuil.
- Felman, Shoshana, et Dori Laub. 1991. *Testimony : Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York, NY : Routledge.
- Freud, Sigmund, et Joseph Breuer. 1956 [1892]. *Études sur l'hystérie*. Paris, FR : Presses Universitaires de France.
- Haraway, Donna. 1988. « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective ». *Feminist Studies* 14 (3) : 575-599.
- Harding Sandra. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, NY : Cornell University Press.
- LaCapra, Dominik. 1996. « Trauma, Absence, Loss ». *Critical Inquiry* 25 (4) : 696-727.
- Leys, Ruth. 2000. *Trauma : A Genealogy*. Chicago, IL : University of Chicago Press.
- Mavrikakis, Catherine. 2008. *Le Ciel de Bay City*. Montréal, QC : Hélio trope.
- Million, Dian. 2009. « Felt Theory : An Indigenous Feminist Approach to Affect and History ». *Wicazo Sa Review* 24 (2) : 53-76.
- Sontag, Susan. 2003. *Devant la douleur des autres*. Trad. par Fabienne Durand-Bogaert. Paris, FR : Christian Bourgeois.
- _____. 2003. *Regarding the Pain of Others*. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.
- Anne-Lise Stern. 2004. *Le savoir-déporté : Camps, histoire, psychanalyse*. Paris, FR : Le Seuil.