

Traduction sensible et située en sciences humaines et sociales :
« Shame Before Others » de Sara Ahmed (2014)

Cécile Coicaud

Mémoire
présenté au
Département d'études françaises

Comme exigence partielle au grade de
maîtrise ès Arts (Traductologie)
Université Concordia
Montréal, Québec, Canada

Août 2023

© Cécile Coicaud, 2023

UNIVERSITÉ CONCORDIA
École des études supérieures

Nous certifions par les présentes que le mémoire rédigé

par Cécile Coicaud

intitulé Traduction sensible et située en sciences humaines et sociales : « Shame Before Others » de Sara Ahmed

et déposé à titre d'exigence partielle en vue de l'obtention du grade de

Maîtrise ès Arts (Traductologie)

est conforme aux règlements de l'Université et satisfait aux normes établies pour ce qui est de l'originalité et de la qualité.

Signé par les membres du Comité de soutenance

_____ Benoit Léger (président)

_____ Fanny Macé (examinatrice)

_____ Danièle Marcoux (examinatrice)

_____ Pier-Pascale Boulanger (directrice)

Approuvé par : _____

Françoise Naudillon, Directrice du département d'études françaises

_____ 2023 _____

Pascale Sicotte, Doyenne de la Faculté des arts et des sciences

RÉSUMÉ

Traduction sensible et située en sciences humaines et sociales : « Shame Before Others »
de Sara Ahmed (2014)

Cécile Coicaud

Je propose la traduction de l'anglais vers le français du chapitre « Shame Before Others », tiré de l'ouvrage *The Cultural Politics of Emotion* (2014 [2004]) écrit par Sara Ahmed. La chercheuse y analyse les relations entre corps, langage et émotions à travers le prisme du politique, du social et du pouvoir. Dans le chapitre choisi, Sara Ahmed observe la construction de l'identité nationale australienne au travers du partage supposé du sentiment de honte. L'autrice dissèque les discours politiques au moyen de la théorie des actes de langage d'Austin; elle use de la déconstruction derridienne pour extirper les racines de la honte. En ce sens, la pensée de l'autrice s'inscrit dans le discours féministe tel que défini par Barbara Godard : « Feminist discourse works upon language, upon the dominant discourse, in a radical interrogation of meaning. » (1990, p. 46). Je traduis ce texte en tant que traductrice et chercheuse féministe selon la théorie des savoirs situés de Donna Haraway. Je mets en pratique deux concepts clés de cette théorie, l'incorporation des savoirs et la connexion partielle, et montre la pertinence d'un tel positionnement dans le cadre de la traduction d'un texte de sciences humaines et sociales à visée féministe. Ainsi, j'ajoute « les sens à la levée du sens » (Samoyault, 2020, p. 181).

REMERCIEMENTS

Ce mémoire n'aurait jamais vu le jour sans la présence de nombreuses personnes que je souhaite remercier du fond du cœur ici.

Merci à Pier-Pascale Boulanger, ma directrice de recherche, qui a toujours su me pousser subtilement à approfondir, justifier, interroger. Je reste émerveillée par sa manière de me comprendre lorsque je suis moi-même plongée dans l'incompréhension.

Merci à l'Université Concordia, qui a ôté un poids de mes épaules par l'octroi d'une bourse d'excellence lors de ma première année de maîtrise.

Merci à mes ami·e·s, d'ici et de là-bas, pour votre présence à mes côtés dans les vagues de la vie. C'est un peu plus facile et beaucoup plus joyeux d'être humaine, entourée d'êtres comme vous.

Merci Papa pour ton soutien constant malgré la distance. Je vois ce que tu fais pour moi et je t'en suis profondément reconnaissante.

Merci à Charles, Anne et Henri sans qui je ne serai pas le quart de celle que je suis aujourd'hui. J'ai beaucoup de chance d'avoir grandi entre vous, je vous souhaite encore une éternité de complicité.

Merci Maman, de m'avoir appris à parler et n'avoir jamais cessé de m'écouter depuis. Tu es pour moi la définition du réconfort et de l'amour.

Table des matières

Introduction.....	1
Chapitre 1 : Contextes	5
1. La pensée et le travail de la chercheure Sara Ahmed.....	5
2. Un texte de sciences humaines et sociales en traduction	9
Chapitre 2 : Féminisme et écriture	20
1. Les savoirs situés	24
2. Corps et connexion.....	26
3. Traduction située	30
4. Passages relevés	35
5. Zones grises	41
Chapitre 3 : <i>Shame Before Others</i> , version française.....	44
1. Sur la honte.....	44
2. Traduction du chapitre 5 « Shame before others » du livre <i>The Cultural Politics of Emotion</i> de Sara Ahmed	48
Conclusion.....	120
Bibliographie	123

Je n'ai pas honte.
Je suis honorée.
Fière.
Tellement fière de ce rôle d'intermédiaire. D'offrir à quelques milliers les pensées d'une
brillante.

Noémie Grunenwald, *Sur les bouts de la langue, Traduire en Féministe/s*, 2021

Introduction

« Une réflexion sur le corps traduisant trouvera-t-elle un jour sa place en traductologie? » demande en 2011 Pier-Pascale Boulanger (2011, p. 97). Les théories queers de la traduction font partie de celles qui amorcent une réponse positive à cette question. Dans son article « Queer Translation as Performative and Affective Un-doing » Michaela Baldo, traductrice et chercheuse italienne, analyse les différentes traductions vers l'italien de *Undoing Gender* de Judith Butler (2004) (Baldo, 2018). Elle appelle à prendre en compte les affects et la performativité du traduire, ses dimensions physiques et corporelles donc, pour réfléchir au potentiel transformateur de la pratique – transformateur de l'espace social par exemple (Baer et Kaindl, 2018, p. 8). C'est ce que fait en 2021 Catherine Henderson-Chenail dans son mémoire de maîtrise *Affects hétérolingues : Écriture latinx et essais de traduction queer pour un public franco-canadien* lorsqu'elle s'attache à « mettre au jour le pouvoir inaugurateur de l'affect dans l'établissement de frontières servant à délimiter le domaine du familier de celui de l'étranger » (2021, p. 3). L'étudiante s'appuie notamment sur les théories de l'affect de Sara Ahmed pour livrer une traduction de nouvelles littéraires précédée d'un essai retraçant l'épopée affective de son corps traduisant. En plus des affects et des émotions, le corps est aussi le lieu des sens. L'analyse du corps traduisant par le biais de ses sens a notamment été menée dans le monde du théâtre. Le numéro 29 de la revue *Palimpsestes (Les sens en éveil, traduire pour la scène, paru en 2016)* se consacre à l'étude de « la traduction théâtrale vue sous l'angle spécifique de la traduction des sens et des sensations » (Génin, 2016, n.p.). Ce choix est motivé par le fait que le théâtre est le lieu de la stimulation des sens et que la traduction ne peut faire

l'impasse sur la dimension sensorielle de ce type de texte destiné à être mis en bouche, en corps, pour les yeux d'un public tout ouïe. À travers ce travail de maîtrise, je cherche à mon tour à faire de la place au corps traduisant en prenant en compte ses sens et stimulations. En passant par la théorie des savoirs situés de Donna Haraway, j'offre une lecture sensible d'un texte de sciences humaines et sociales à visée féministe.

Je propose la traduction de l'anglais vers le français du chapitre « Shame Before Others », tiré de l'ouvrage *The Cultural Politics of Emotion* (2014 [2004]) écrit par Sara Ahmed. La chercheuse y analyse les relations entre corps, langage et émotions à travers le prisme du politique, du social et du pouvoir. Dans le chapitre choisi, Sara Ahmed observe la construction de l'identité nationale australienne au travers du partage supposé du sentiment de honte. L'autrice dissèque les discours politiques au moyen de la théorie des actes de langage d'Austin; elle use de la déconstruction derridienne pour extirper les racines de la honte. En ce sens, la pensée de l'autrice s'inscrit dans le discours féministe tel que défini par Barbara Godard : « Feminist discourse works upon language, upon the dominant discourse, in a radical interrogation of meaning. » (1990, p. 46). Ce texte possède donc en lui-même une volonté engagée et militante qui fait partie intégrante du message transmis. À la traduction, je me dois de m'interroger : puisque ce texte est féministe, ma traduction le sera-t-elle aussi nécessairement? Est-ce que je fais tout ce que le texte de départ fait? Que pourrai-je faire d'autre? Je le sais, je pourrai en réalité faire bien d'autres choses. Je pourrai passer à côté, dépasser.

Pour Noémie Grunenwald, traductrice vers le français de Sara Ahmed et de bell hooks, entre autres, la traduction commence par un abandon. Un abandon au texte, à son

autrice : « s'abandonner c'est prendre conscience de l'endroit où on se trouve et des morceaux qui dépassent. Puis choisir ensuite là où on se place » avance-t-elle (2021, p. 11). Pour traduire un texte féministe il me faut donc le faire en féministe – et nous verrons ce que cela implique – mais surtout en féministe *située*. Se situer, selon Donna Haraway, c'est savoir d'où l'on parle, prendre conscience de la place qui est la nôtre et admettre ne pouvoir penser qu'à partir d'elle. Cependant, cela ne veut pas dire cristallisation figée et complaisante autour de cette position : la chercheuse qui sait se situer appelle à l'autre, à l'inconnu, pour créer du nouveau. Savoir se situer c'est penser à partir du corps, le corps avec ses sens et ses affects, ses outils et extensions. Je veux mettre cette théorie à l'épreuve par la pratique de la traduction féministe.

À partir de mes sens, je cherche donc à produire une traduction située, motivée et responsable. Située, je le suis par la place qu'occupe mon corps dans l'espace social et mon corps traduisant dans l'espace textuel. Je donne voix à ces corps en écoutant la manière dont ils sont touchés par les mondes qui les entourent. Motivée, car je noue un lien fort de convictions avec le texte et son autrice. J'utilise la traduction comme un outil politique qui contribue à la (dé)construction sociale. Responsable, enfin, car je sais qu'aucune vision n'est passive ni innocente et que toute prise de parole implique une prise de pouvoir. Ma pensée reste consciente de ces enjeux, ouverte à la critique et au dialogue. Je ne cherche en aucun cas la neutralité, position vide de *sens*. Je ne cherche pas non plus l'objectivité – du moins pas dans son sens traditionnel, car nous verrons sa re/définition d'un point de vue féministe et situé.

Le premier chapitre de ce mémoire s'ouvre sur la présentation de Sara Ahmed, car il importe de savoir à qui appartient cette voix que je souhaite faire résonner en français. J'explore ensuite les caractéristiques de la traduction en sciences humaines et sociales et les difficultés liées à ce type de textes, textes ni tout à fait littéraires, ni complètement scientifiques (Leclerc-Olive, 2011, n.p.). Le deuxième chapitre poursuit avec l'observation des valeurs de l'écriture féministe. J'explique la stratégie de traduction mise en place pour entretenir le motif féministe original. Le troisième chapitre livre la traduction sous forme de bitexte, l'anglais à droite, le français à gauche. Ce bitexte est marqué physiquement par l'empreinte de ma lecture sensible et sensorielle. Avant de donner à lire ma version cependant, je m'arrête quelque peu sur l'émotion de honte dont il est question dans le chapitre traduit et de ses attaches avec la pratique traductive même.

Chapitre 1 : Contextes

1. La pensée et le travail de la chercheuse Sara Ahmed

« I am a feminist killjoy. It's what I do, it's how I think, it's my philosophy, it's my politics »¹. Ainsi se présente Sara Ahmed. Rabat-joie féministe. Celle dont la vie est régie par la formule « quand tu exposes un problème tu poses un problème » (Ahmed, 2017, p. 37, ma traduction). Celle qui n'a pas peur de tuer la joie si celle-ci se crée au détriment des autres, des étrangères, des étranges. Celle qui, pourtant, connaît bien la joie : c'est justement dans l'optique de créer une autre joie qu'il convient de tuer cette fausse joie-là. La rabat-joie féministe est une figure du lien, elle ne peut vivre seule, elle tire sa force et son élan vital de la solidarité entre rabat-joie. Le militantisme féministe de Sara Ahmed, son féminisme militant fait partie intégrante de sa vie : en 2016, elle démissionne de son poste de professeure au Goldsmith College en Grande-Bretagne en protestation à la façon dont le harcèlement sexuel est traité au sein de l'Université. Aujourd'hui, Sara Ahmed se définit comme chercheuse indépendante, « an independant scholar », et publie des articles critiques en ligne, gratuitement, sur son blogue *Feminist Killjoy*.

Et quel est ce féminisme que la rabat-joie revendique? Dans *Living a Feminist Life* (2017), ouvrage indispensable sur la pratique de la théorie féministe – « everyone should read this book » statue bell hooks en couverture – , Ahmed témoigne de l'imbrication des formes de lutte dans son corps de femme lesbienne racisée : « I am not a lesbian one moment and a person of color the next and a feminist at another. I am all of these at every

¹ Podcast *Queer Lit*, épisode du 2 mai 2023 « "Feminist Killjoys" with Sara Ahmed », à 2 minutes 01.

moment. And lesbian feminism of color brings this all into existence, writing of all existence, with insistence, with persistence » (Ahmed, 2017, p. 230). Son féminisme est donc un « féminisme lesbien de couleur », ou un féminisme intersectionnel comme conceptualisé par Kimberlé W. Crenshaw en 1989. Nous savons aujourd’hui que rien n’est plus multiple et inégale que ce que nous nommons « l’expérience des femmes² », tant « la femme » comme catégorie d’analyse fait débat (Bracke et Puig de la Bellacasa, 2013, p. 54, traduit par I. Clair). En effet, s’il est important de penser à partir de la vie des femmes, se pose inévitablement la question de savoir à partir de la vie de *quelles* femmes penser. Sans ce questionnement, c’est bien souvent la perspective de la femme blanche, cisgenre, hétérosexuelle, valide, de classe moyenne qui sera envisagée (ibid., p. 54). Les théories queers et du *black feminism* ont mis en lumière la variété des expériences de domination dans un système hétéronormatif, raciste et patriarcal qui impose sa norme à tout·e un·e chacun·e. Sara Ahmed s’inspire du travail d’autrices telles que bell hooks, Audre Lorde, Judith Butler ou Gloria Anzaldúa, des femmes queers et/ou racisées, aux intersections de plusieurs oppressions. De Judith Butler et Audre Lorde, Sara Ahmed affirme : « their words reach me. Their words teach me. » (Ahmed, 2017, p. 240). De la définition du féminisme par bell hooks, « the movement to end sexism, sexual exploitation and sexual oppression » (hooks, 2000, p. 33), Sara Ahmed commente : « from this definition, we learn so much » (Ahmed, 2022, n.p.). Et en effet, cette définition du féminisme en est une des plus

² J’emploie le terme « femmes » dans sa définition transinclusive et non-essentialiste. Cela veut dire que je réfère à toute personne s’identifiant femme et/ou socialement reconnue comme telle. Sont incluses les femmes cisgenres et transgenres dans toute la diversité que recouvre ce dernier terme. (Je remercie mes amies Alice, Magalie et Emmanuelle pour leurs précieux conseils quant à la formulation de cette note.)

complètes : le féminisme comme mouvement, comme lutte, nécessaire parce qu'il y a ces choses qui existent et auxquelles il faut mettre fin. Sexisme, oppressions, exploitations sexuelles, maux inséparables du système patriarcal. Le féminisme de Sara Ahmed s'inscrit donc dans un mouvement en opposition à la domination hégémonique et arbitraire du pouvoir colonialiste capitaliste. Cela se traduit en pratique dans ses recherches productrices de « savoirs qui contribuent à la transformation sociale, notamment à celle qui favorise le renversement des rapports de pouvoir fondés sur le genre, la race, la classe et le statut » comme défini par Anne-Marie Veillette (2023, p. 112), postdoctorante et chercheure au Centre d'études africaines et centre d'études latino-américaines et latino-américaines de l'Université de Pennsylvanie. Tous les travaux de Sara Ahmed permettent effectivement de subvertir la norme et les pratiques hégémoniques en faisant usage de déconstruction. Cela passe notamment par sa fine analyse du langage. Ce que les mots font, ce qu'ils nous font, comment on les fait. Elle réfléchit ouvertement à son propre style et à ce que l'écriture représente pour elle : « books are themselves material, paper, pen, ink, even blood. Words come out of us, like sweat, like blood; tears. Your texts are littered with love. Words can pulse with life; words as flesh, leaking; words as heart, beating » (Ahmed, 2017, p. 230). On entend là tout son corps battre. Des mots de chair. Des mots de cœur. On entend l'amour, l'attachement viscéral et puissant qui lie Sara Ahmed à la langue. Parfois, un mot lui sert de point de départ pour tout un développement (le mot « diversité » dans *The Language of Diversity*, 2012; le mot « usage » dans *What's the Use? On the Uses of Use*, 2019). Autour d'un mot, d'un thème, l'autrice mène des variations. Elle tourne le mot dans tous ses sens, dans un style qui laisse des sensations. Elle parle du langage comme d'un fil électrique,

sous tension, « a connected wire » (dans Binyam, 2022, n.p.). Quelque chose à maintenir pour y faire passer autre chose, un lien à établir pour faire passer le courant. Le style de Sara Ahmed aime la répétition, elle revient à des motifs, à des mots, à des métaphores, à des structures. Ainsi, elle construit des résonances et monte ses arguments : « she repeats motifs and metaphors like building a house » (Butt, 2017, p. 5). Comme si elle construisait une maison, avec un nombre fini de matériaux, toujours les mêmes. Une maison pour les rabat-joie et autres « sujets obstinés »³. Une maison pour faire corps.

³ *Willful Subjects* est un livre de Sara Ahmed paru en 2014 aux éditions Duke University Press.

2. Un texte de sciences humaines et sociales en traduction

Les travaux de Sara Ahmed s'inscrivent dans le cadre des sciences humaines et sociales au sens où l'entend la recherche moderne : « étude de l'être humain et de ses actions, seul ou en groupe, ses modes d'organisation, ses rapports » (Berrichi, 2012, p. 16). Les traductions de textes de sciences humaines font de plus en plus l'objet d'études et de recherches dans le domaine de la traductologie. Il semble être devenu d'avis commun que le texte de sciences humaines présente une spécificité propre qui le différencie des textes littéraires, techniques ou scientifiques (Celotti, 2021, p. 129). En effet, celui-ci est un objet hybride à la langue ni tout à fait littéraire, ni complètement scientifique (Leclerc-Olive, 2011, n.p.), dans lequel la création de concepts constitue un point central, concepts étant, en eux-mêmes, ancrés dans la « langue-culture » de leur auteurice (Celotti, 2021, p. 129). Le déplacement d'un tel objet, d'une langue à une autre, d'une culture à une autre, d'un contexte économique, social, politique à un autre, entraîne évidemment avec lui son lot de difficultés dont le constat a insufflé un certain dynamisme à la recherche : conférences et séminaires s'organisent pour rassembler spécialistes du domaine et spécialistes de la langue. Du côté européen, je citerai, entre autres, l'engagement de l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) à l'origine du *Manifeste pour une édition en sciences humaines réellement européenne* et d'ateliers de recherches et de traduction en sciences sociales, ARTESS, qui se sont donnés pour mission de « sortir la traduction des coulisses de la science et [d']en faire un objet de débat » (Leclerc-Olive, 2013, n.p). De ce côté-ci de l'Atlantique, l'American Council of Learned Societies, sous l'impulsion de M. Heim et A. Tymowski, a lancé en 2004 le *Science Social Translation Project* suite à l'observation du rôle

central que peut jouer la traduction dans la définition des identités à l'heure de la mondialisation (Poncharal, 2007, p. 99). Ce projet a rassemblé des professionnel·le·s de la traduction et des sciences sociales originaires de France, des États-Unis, de Chine et de Russie pour discuter de la traduction des sciences sociales. Un des principaux objectifs du projet était la rédaction d'un guide de lignes directrices et de recommandations valables pour toutes combinaisons de langue et tout type de (con)textes. L'entreprise ambitieuse a bel et bien abouti à un document disponible en huit langues (anglais, français, vietnamien, chinois, arabe, russe, espagnol, japonais) : *Recommandations pour la traduction des textes de sciences humaines* (Heim & Tymowski, 2006) traduit en français par Bruno Poncharal. Celui-ci a participé au projet et relate son expérience dans l'article « Le "social science translation project" et la traduction des sciences humaines » paru en 2007 dans la revue du CNRS *Hermès*. Il expose les enjeux et difficultés rencontrés au cours de ce travail d'équipe où les avis ont pu diverger tant entre les traducteurices de différents pays qu'entre ces dernier·e·s et les spécialistes des sciences humaines. Les contextes sociaux, économiques ou politiques propres à chaque partie influent bien évidemment sur leur pratique. Il était important cependant que les *Recommandations* soient applicables indépendamment des langues concernées. Les traducteurices ont dû alors se concentrer sur les difficultés liées au processus même de traduction touchant « au lexique, à la syntaxe ou plus généralement à l'organisation de l'argumentation et au mode de construction de la cohérence discursive dans les deux langues en jeu » (Poncharal, 2007, p. 100). Les écueils soulevés sont ceux par exemple de la modification de la stratégie argumentative, de la traduction des faux-amis conceptuels et de la prolixité de ce type de texte (Heim &

Tymowski, 2006, pp. 9-10, traduit par B. Poncharal). Poncharal souligne le caractère toujours très actif de la traduction de sciences humaines. Pour le traductologue, la traduction en sciences humaines ne peut être autre qu'une « lecture critique – au sens noble du terme – de l'œuvre originale » (Poncharal, 2007, p. 103), le traducteur ou la traductrice devenant alors pleinement « acteur[ice] du débat intellectuel » (ibid, p. 104). Il rejoint ici une pensée qui parcourt les études sur la question : pour Alice Berrichi, anthropologue et traductrice, la traduction en sciences humaines et sociales n'est pas seulement un « acte de communication » mais un « acte cognitif » doublé d'un « acte d'écriture » (2012, p. 18); Isabelle Génin parle, elle, d'« acte créatif » (2018, p. 6) et Tiina Arppe considère que traduire un texte philosophique c'est déjà en soi philosopher (2012, p. 34). Toutes et tous insistent sur la partie prenante que représente la main traduisante à la traduction d'un texte de sciences humaines et sociales. En cela, iels rappellent que la traduction en sciences humaines porte une responsabilité épistémologique et scientifique qui demande de la considérer comme objet d'étude de premier plan, en tant que véritable pratique intellectuelle indispensable à la circulation des idées mais aussi à une démarche réflexive favorisant le questionnement (Sapiro, 2012, p. 12). Afin d'illustrer le travail critique requis par ce type de traduction, je souhaite explorer certains des questionnements qui ont traversé ma conscience d'apprentie traductrice en sciences humaines lors de la traduction du texte de Sara Ahmed.

Le texte que j'ai traduit est tiré d'un ouvrage qui traite des émotions vécues à l'échelle d'un corps collectif, un corps national ou parfois même international. Chaque chapitre se consacre à une émotion et s'ouvre sur un texte publié en Australie ou en

Grande-Bretagne. Il peut s'agir d'extraits de sites Internet, de rapports gouvernementaux, de discours politiques ou d'articles de journaux (Ahmed, 2014 [2004], p. 14). Sara Ahmed a délibérément choisi ces textes-là car ils se rapportent à ce qu'elle appelle des « cas » (ibid., p. 14). Trois cas sont considérés : la réconciliation avec le peuple autochtone en Australie, les réponses au terrorisme international et l'immigration en Grande-Bretagne. Ces événements montrent la nature publique des émotions et la nature émotive du public (ibid., p. 14). L'autrice les choisit aussi pour leur résonance avec sa propre histoire et son contact au monde. Née en Grande-Bretagne d'un père pakistanais, émigrée en Australie enfant, puis revenue en Grande-Bretagne à l'âge adulte, Sara Ahmed connaît en effet dans sa chair les expériences de migration et de racisme. Dans *The Cultural Politics of Emotions*, l'analyse des discours, dans leurs métonymies et leurs métaphores, lui permet de relever « l'émotionnalité » des textes, les figures que l'on emploie et qui restent, collent et se collent à nous. Bien que l'analyse soit portée sur les mots, ce sont bien les corps qui sont au centre de la réflexion : « I focused on language *because* I was interested in bodies » (ibid., p. 216) remarque Ahmed dans la postface de la réédition. En passant par la langue, l'autrice s'intéresse à la façon dont un corps devient un signe : un corps étranger perçu comme signe de danger par exemple. Elle poursuit ainsi dans la lignée de son précédent ouvrage *Strange Encounters* (2000) où elle auscultait la figure de l'étrangè·e produite et fétichisée par la communauté. Pour Sara Ahmed, ce que nous appelons connaissances ou savoirs provient principalement de la façon dont nos corps s'orientent dans l'espace et entrent en contact avec ce qui les entoure. Les émotions permettent de mettre en lumière ces dynamiques : « the 'truths' of this world are dependent on emotions, on how they

move subjects, and stick them together » (Ahmed, 2014 [2004], p. 170). Les notions de corps contigus, de peau, de surfaces en contact sont récurrentes dans la pensée de Sara Ahmed (*Strange Encounters*, 2000; *Thinking Through the Skin*, 2001; *The Cultural Politics of Emotion*, 2004; *Queer Phenomenology*, 2006; *On Being Included*, 2012). Elle rassemble habilement ces notions avec le mot « stick », terme pour le moins polysémique en anglais. En tant que verbe il peut signifier « attacher », « adhérer », mais aussi « empêcher le mouvement ». Il évoque les idées de surfaces touchées, de communauté, d'une texture qui inspire le dégoût, de blocage. Pour sa maniabilité et sa plurivocité, Sara Ahmed le choisit et ne manque pas d'en profiter, parfois au grand dam de ses traductrices vers le français : Noémie Grunenwald, qui a rendu en français un chapitre de *On Being Included* (2012), évoque le fil à retordre causé par ces « "sticks" à toutes les sauces » (Grunenwald, 2021, p. 81).

Le concept de « stickiness » se trouve au cœur de la démonstration dans *The Cultural Politics of Emotion*. Sara Ahmed définit le caractère « sticky » d'un objet par son « degré de saturation affective » (Henderson-Chenail, 2021, p. 13). Dès l'introduction, elle pose la question qui mènera les réflexions de l'ouvrage : « what sticks? » (Ahmed, 2014 [2004], p. 11). Laconique, cette formule questionne les fondements mêmes du conformisme conservateur, la rigidité de l'ordre établi qui ne semble pas ciller face aux mouvements de résistance collectifs pourtant vigoureux (ibid., p. 12). Dans le chapitre 5 sur la honte, le verbe « stick » est utilisé neuf fois : en tant que verbe à l'infinitif (« the nation can stick together through a shared embodiment of the national ideal » [ibid., p. 112]), conjugué (« such an ideal is what sticks subjects together » [ibid., p. 106]), ou au

gérondif (« It is in the name of future generations that shame becomes a way of sticking together » [ibid., p. 112]). Sept de ces neuf occurrences sont suivies de « together » et font ainsi référence à l'expression « to stick together » qui pourrait se traduire en français par « se serrer les coudes », « rester ensemble », « faire corps » (Antidote). Cependant, le verbe « stick » étant aussi utilisé dans son sens de « to attach by causing to adhere to a surface » (Merriam-Webster) dans le chapitre traduit (« the "badness" gets expelled and sticks to the bodies of others » [Ahmed, 2014 [2004], p. 104]) et tout au long de l'ouvrage – notamment dans le chapitre 4 sur le dégoût (« the sticky and the disgusting have been linked, if not reduced to each other. » [ibid., p. 89]) – l'expression « stick together » ne déploie pas seulement son sens figuré, mais également son sens littéral. L'image transmise est celle d'une agglutination, de corps collés l'un à l'autre par une substance gluante. Avant d'arrêter mon choix de traduction et afin de savoir me situer, je parcours les différentes versions françaises des écrits de Sara Ahmed (Ahmed, 2012, traduite par O. Bonis; Ahmed, 2019, traduite par N. Grunenwald; Ahmed, 2020, traduite par E. Bigé; Ahmed, 2021, traduite par E. Bigé et D. Pons; Ahmed, 2021, traduite par C. Leblanc; Ahmed, 2021, traduite par A. Turbiau; Ahmed 2022, traduite par L. Brottier-Cornu). S'il existe un consensus autour de la traduction de ce concept, il me faut le connaître. Je cherche les *sticks* dans le texte source et repère leurs traces dans le texte d'arrivée. Je lis parfois « lier » : « How do we gather by gathering around this word, sticking to each other by sticking to it? » (Ahmed, 2010, n.p.) traduit par Oristelle Bonis comme suit : « de quelle manière nous rassemblons-nous en nous rassemblant autour de ce mot, comment nous lions-nous en nous liant à lui? » (Ahmed, 2012, p. 78, traduite par O. Bonis).

C'est dans le texte traduit par Noémie Grunenwald, le chapitre deux de *On Being Included* (2012), que je trouve le plus d'occurrences du concept. La traductrice a tenté d'homogénéiser au mieux ses choix et s'est le plus souvent tournée vers l'idée de « colle ». Ainsi, « my interviews with diversity workers taught me about the relationship between words and bodies, how certain words stick to certain bodies, such that bodies in turn can become stuck » (Ahmed, 2012, p. 62) devient sous la plume de Grunenwald « les entretiens que j'ai réalisés avec des travailleur-euses de la diversité m'ont permis de comprendre la relation qui existe entre les mots et les corps, la façon avec laquelle certains mots collent à certains corps de telle manière que certains corps peuvent ensuite se retrouver acculés » (Ahmed, 2019, p. 10, traduite par N. Grunenwald). Le verbe *to stick* apparaît dans cet exemple sous sa forme conjuguée au présent de l'indicatif puis au participe passé. Le sens change alors en anglais, de l'idée de colle à celle de blocage, mais la phonétique reste proche et est même soulignée par la rythmique de la phrase (*stick [...] bodies* virgule *bodies [...] stuck*). La traductrice a pris soin de cette prosodie et clôt sa phrase avec le participe « acculés ». Elle rappelle ainsi le « collent » dans la sonorité et évoque la situation sans issue comprise dans le « become stuck » anglais. Inspirée, je fais moi aussi le choix du verbe « coller » pour traduire les occurrences de « stick »⁴. Je fais ce choix pour assurer la filiation avec une autre version française de la théorie ahmédienne, donc, mais aussi car la racine coll- est très riche en français et me permet à mon tour de jouer avec la forme des mots en

⁴ Je me considère chanceuse, je ne suis pas confrontée au défi de traduire tout à la fois le verbe conjugué *stick*, le participe passé *stuck* et le nom *stick*, comme l'a été Noémie Grunenwald. Défi qu'elle a su relever avec brio!

appelant à la *collectivité*, le *collectif*, la *collecte*, si besoin. La *collectivité* me sera d'ailleurs utile pour la traduction de l'expression « stick together ».

Une difficulté rencontrée lors de cette traduction et emblématique de la traduction en sciences humaines et sociales réside dans les références à d'autres concepts ou travaux antérieurs. J'ai pris pour principe de toujours retrouver la source originale puis de chercher une potentielle version française déjà publiée avant de décider moi-même de la traduction. Sara Ahmed cite parfois directement parfois indirectement. Par moment, ses citations se trouvent être elles-mêmes des références à d'autres ouvrages antérieurs. À travers ces pérégrinations, certaines phrases perdent quelques plumes : c'est le cas de la citation de Darwin à la page 103, elle-même tirée d'un ouvrage d'Arnold Leonard Epstein. La version originelle se lit comme suit : « We turn away the whole body, more especially the face, which we endeavour in some manner to hide. » (Darwin, 1872, n.p.). Epstein, lui, reprend ce passage ainsi : « We turn away the whole body, more especially *the shame*, which we endeavour in some manner to hide. » (Epstein, 1984, p.37, italiques ajoutées). Il a donc remplacé la face par la honte et Sara Ahmed reproduit à son tour l'erreur dans la citation. Je ne traduis donc pas textuellement ce qui est écrit en anglais mais bien la citation première de Darwin. Je trouve une version française publiée en 1874 écrite par Samuel Pozzi et René Benoit, je la prends comme référence (Darwin, 1874, traduit par Pozzi et Benoit).

Un autre cas, à la page 104, m'a demandé d'aller investiguer au-delà des seuls mots sur la page. Sara Ahmed retrace l'étymologie du mot *shame* et montre ainsi le lien entre honte et camouflage. Le mot *shame* viendrait d'une racine indo-européenne le

rapprochant d'autres termes anglais comme *hut* ou *house* comprenant eux aussi l'idée de quelque chose de caché (Ahmed, 2014 [2004], p. 104). Elle tire cette réflexion d'un ouvrage de Carl Schneider publié en 1987. Cet extrait pose plusieurs problèmes à la traduction. Faut-il transposer les mots anglais dans le texte français, ou bien chercher à garder la fonction des mots pour le lectorat francophone? Faut-il trouver des mots français découlant de la même racine indo-européenne que le mot *shame* ou se pencher sur l'étymologie de la *honte*? Ce passage ne peut pas être traduit sans une certaine réflexion et un souci d'exactitude de la main traduisante. En outre, Sara Ahmed ne fait pas seulement ici la généalogie d'un mot anglais, elle fait également référence à un texte antérieur (« Schneider, 1987 »). Il convient donc, avant toute chose, d'aller vérifier ce qui se dit effectivement dans la source originale. Chez Schneider, le passage au complet se lit comme suit :

The two forms of shame – being ashamed and the sense of shame – share a common element, for *at its core, shame is intimately linked to the human need to cover that which is exposed*. This common element is apparent in the Indo-European root **(s)kem-*; **(s)kam-*, meaning “to cover”, which gives us not only our English word *shame*, but the Italian word *camera* (a little room, and therefore something hidden) which becomes the English *camera* (a little room which reveals); the French *chemise*, and the German *Hemd*, all involving covering or protection. Even more fascinating, the word for shame in Lithuanian derives from a second Indo-European root **(s)que-*; **(s)qewa-*, also meaning “to cover”, from which root have descended our English words *custody*, *hide*, *house*, *hut*, *shoe*, and *sky*. (Schneider, 1987, p. 200)

Je remarque que Sara Ahmed a quelque peu élagué le texte de Schneider : les mots « hide », « custody », « hut » et « house », qu'elle dit « associés » à « shame » par leur racine commune indo-européenne (Ahmed, 2014 [2004], p. 104), ne viennent en fait pas directement de la même racine que le mot « shame ». Ils seraient plutôt descendants

d'une autre racine indo-européenne **(s)que-*; **(s)qewa-* qui, elle, aurait donné le mot pour honte en lithuanien, *gèda*. Je décide de synthétiser tout le passage du texte original pour clarifier et détailler ces voyages étymologiques. De plus, cela étoffe le propos de la démonstration : la honte est intrinsèquement liée au camouflage, à la dissimulation, jusque dans son étymologie, et ce, en anglais comme en lithuanien. En montrant que ce lien peut se faire au travers des langues, l'argument s'en trouve renforcé.

Ces exemples montrent le travail de spéléologie inhérent à la pratique de la traduction en sciences humaines et sociales. Il faut explorer, repérer, cartographier les termes et les concepts pour construire la cohérence du texte d'arrivée, cohérence qui « ne se construit pas nécessairement (jamais?) de la même manière d'une langue à l'autre » rappelle Poncharal (2007, p. 103). Afin de préserver la cohérence de l'argumentation, Poncharal enjoint les traducteurices en proie à un texte de sciences humaines « difficile et résistant à la lecture » (Poncharal, 2007, p. 103), ce qui est bien souvent le cas de ce type de textes, à « s'approprier » le texte et à en offrir une lecture interprétative et même subjective (ibid., p. 103). Bien que je croie à la nécessité d'une lecture critique approfondie – nécessairement subjective donc, nous y reviendrons – je veux ici prévenir les dérives dangereuses qui guettent la posture de « l'appropriation ». En effet, le texte de sciences sociales étant par définition le reflet de sa société, et donc de sa culture, je me demande comment opérer ce déplacement, hors contexte, comment déterritorialiser des idées sans, du même coup, les dénaturer. « Les idées d'une culture sont-elles transposables dans une autre? » interroge Rainer Rochlitz (). Et, si on décide qu'elles le sont, à quel prix? La traduction, sous couvert d'ouverture à l'altérité et de dialogues entre les cultures, contient

en elle-même le pouvoir d'une autorité arbitraire qui dicte les pensées et gomme les différences au lieu de les respecter. Il convient alors de porter attention aux violences inhérentes à l'acte de traduire, celles qui « souvent fondent la traduction et toujours la sous-tendent. » (Samoyault, 2020, p. 195). Pour Tiphaine Samoyault, cela passe par « d'autres façons de se mettre à l'écoute du monde » (ibid., p. 190), en acceptant d'emblée de ne pas tout comprendre. La romancière et traductrice émet un jugement éclairant sur la pratique de la traduction : « tout le problème de la traduction de la littérature peut se poser en ces termes : le sens se sépare des sens » (ibid., p. 181). Elle parle ici de traduction littéraire, mais, nous l'avons vu, le texte de sciences humaines et sociales porte lui aussi une attention toute particulière à sa forme et à sa langue. Ainsi, une traduction qui non plus ne sépare mais répare, en sera une vigilante et attentive, qui s'attachera, pourquoi pas, à restituer les « coloris, [l]es sonorités » (ibid. p. 184), les formes visuelles et sonores donc, plus que le message au sens strict. Il s'agit alors de penser une traduction capable « d'adjoindre les sens à la levée du sens » (Samoyault, 2020, p. 181). Cette éthique de la vigilance et de l'écoute me semble particulièrement appropriée dans le cas d'un texte de sciences humaines et sociales, d'autant plus dans le cas précis d'un texte féministe écrit par un corps dont la voix est d'ordinaire reléguée aux marges de la société. Je veux donc mettre en pratique cette traduction sensible, mais, avant de me lancer dans ce corps à corps, je dois me rapprocher du texte, de ce qu'il dit, comment il le dit, et renforcer mon attache théorique à l'objectivité féministe, soit celle des savoirs situés.

Chapitre 2 : Féminisme et écriture

Le texte choisi, nous l'avons vu, contient en lui-même une visée féministe puisqu'il produit « [un] savoir[r] qui contribu[e] à la transformation sociale » (Veillette, 2023, p. 112). Je souhaite à présent explorer les caractéristiques de l'écriture féministe, et par voie de conséquences, celles de la traduction féministe.

La lutte féministe de Sara Ahmed, celle qui lutte non pas pour l'égalité des sexes mais bien pour la fin de l'idéologie sexiste, raciste, hétéronormée, se mène en collectif dans tous les espaces où l'oppression se fait sentir : dans la rue, en famille, au travail, mais aussi, et c'est ce que montrent avec justesse les travaux de la chercheuse, contre les instruments de pouvoir plus subtils, comme celui du langage. En effet, la langue permet de représenter le monde, puisque c'est par les mots que nous pensons. Or, jusqu'à présent, ce pouvoir de représentation est détenu par une catégorie sociale spécifique qui légitime elle-même son pouvoir : « les hommes ont pris le pouvoir absolu qui est le pouvoir de représentation, pouvoir des images et des stéréotypes dont ils sont les créateurs, pouvoir d'élaborer un langage, 'l'androlecte', donné comme neutre et universel » (Causse, 1991, p. 32). Le mouvement féministe exploite donc la possibilité de changer le monde en en changeant sa représentation (ibid., p. 35). Par l'utilisation d'une langue dégenrée, féminisée ou inclusive, les féministes fabriquent la langue des femmes et des opprimé·e·s, elles sabotent le patriarcat dans la langue et participent ainsi à construire la solidarité nécessaire à ce mouvement émancipateur (Grunenwald, 2021, p. 102). Cependant, comme le souligne Michèle Causse, le pouvoir n'est pas tant dans les mots eux-mêmes que dans la posture de celle qui les énonce, la « porte-parole » : « la porte-parole (celle qui porte haut la parole,

l'élève, l'exalte, l'exhausse) est [...] celle qui porte la parole À l'autre, porte la parole DE l'autre, celle qui, toujours idéalement, arrache les femmes à leur état de simple agrégat d'individues isolées. » (Causse, 1991, p. 36). Ici encore, l'idée de collectif et de complicité paraît primordiale. Le travail de la porte-parole est celui de la mise en commun, de l'appel à un front d'opposition collectif qui tire sa force de la pluralité des expériences. L'écriture féministe est donc avant tout un effort participatif d'innovation. Comme le souligne Noémie Grunenwald, il faut « expérimenter avec la langue pour la pousser dans ses retranchements, bousculer ses habitudes et pirater la culture dans laquelle elle s'inscrit. [...] Construire des stratégies » (2021, p. 68), pour se faire de la place, la place de celles, ceux et celles qui n'en ont pas.

Dans les années 1970 en France et au Québec, de nombreuses autrices cherchent à mettre en pratique cette écriture des femmes, elles s'attaquent à la déconstruction du vocabulaire conventionnel qu'elles perçoivent comme intrinsèquement misogyne (von Flotow, 1991). Nicole Brossard désire écrire « l'inédit », Monique Wittig monte une armée de *Guérillères*, Louky Bersianik livre une (anti)bible féministe⁵. Tous ces travaux se jouent des normes et des règles d'écriture, leurs autrices créent, innovent, réorganisent. Et leur passage vers l'anglais va donner lieu à de nombreuses réflexions sur l'écriture du genre en traduction. En effet, le croisement des études féministes et de la traductologie prend son essor au Canada dans les années 1980 à la suite des travaux d'autrices/traductrices comme Barbara Godard, Luise von Flotow ou Susanne de Lotbinière-Harwood, qui se sont elles-

⁵ *L'Euguélienne*, 1976

mêmes attelées à la traduction de leurs complices féministes francophones. Dans cette optique de renversement de l'ordre établi, la pratique traductive, considérée jusqu'alors comme le lieu même du caché et de l'invisible, devient l'espace idéal pour faire entendre sa voix. La traduction a bel et bien été perçue longtemps comme seconde et soumise au texte de départ à qui elle doit respect et fidélité. Les métaphores sexistes et sexuelles sur la traduction sont légion, Lori Chamberlain en offre une analyse pointue en 1988 dans son texte « Gender and the Metaphorics of Translation » (Chamberlain, 1988). Cet article a eu de grands retentissements en traductologie féministe et fait aujourd'hui lieu de classique en la matière (Lestage, 2022). Chamberlain y observe le rapport subalterne qu'est censé entretenir la traduction à l'original et le rapproche de problématiques concrètes et matérielles comme celles de la reconnaissance académique et salariale en traduction. Elle montre que « la traduction peut fournir une source inépuisable d'informations sur les pratiques de domination et de subversion » (Chamberlain, 2020, p. 15, traduite par S. Saïdi). En d'autres termes, par l'analyse du rôle donné à la traduction, on peut témoigner de la mécanique de nombreux rapports de force. Chamberlain nous invite finalement à nous extraire de la binarité hiérarchique entre les genres, car, pour ouvrir de nouvelles perspectives, « ce qui doit être subverti, c'est le processus par lequel la traduction se conforme aux constructions du genre » (ibid., p. 15). Avec cette remarque, Chamberlain rappelle que le genre est construit socialement de manière binaire dans l'opposition homme/femme, et cette pensée dualiste se retrouve en traductologie lorsque l'on oppose l'original à la traduction, la traduction sourcière à la cibliste, la traduction libre à la littérale, la domestication à l'étrangéisation (Reyes, 2019; Boulanger, 2006). Or, ces binarités créent

des normes qui viennent renforcer les catégorisations de la rationalité eurocentrée (raison contre émotion, blanc contre noir, paradis contre enfer) et ne correspondent pas à l'hétérogénéité fragmentée des réalités d'aujourd'hui (Reyes, 2019; Veillette, 2023). Les théories queers et féministes de la traduction appellent à dépasser ces oppositions autoritaires en transgressant les images établies ainsi que les normes littéraires et linguistiques. Cette transgression doit cependant s'effectuer en toute conscience : conscience du contexte d'énonciation, de la place d'où l'on parle, de celle vers laquelle on s'oriente. Car il convient de toujours garder à l'esprit que « la traduction, parce qu'elle est un discours produit dans certaines conditions et depuis certaines coordonnées sociales, est, elle aussi, 'située' » (Mozziconacci, Thomas, & Saïdi, 2020, p. 4). Ici, Vanina Mozziconacci, Héloïse Thomas et Samantha Saïdi, fondatrices du projet de recherche FELiCiTE (Féminismes en Ligne : Circulations, Traductions, Éditions)⁶ font écho à la théorie des savoirs situés ou du *standpoint* (le positionnement, le point de vue), développée par des chercheuses états-uniennes féministes à la fin des années 1980, notamment Sandra Harding et Donna Haraway. Dans un texte publié en 1987, *The Science Question in Feminism*, Sandra Harding développe l'idée du *standpoint* selon laquelle « l'objectivité s'accroît dans le positionnement de la chercheuse » (Zitouni, 2012, p. 47). Un an plus tard, Donna Haraway, philosophe des sciences et biologiste de formation, reprend cette idée et y ajoute celle du savoir situé : « parler d'objectivité féministe, c'est tout simplement parler

⁶ Le projet a malheureusement pris fin au printemps 2022 m'a appris par courriel Vanina Mozziconacci. Je tenais néanmoins à citer son existence dans mon mémoire. FELiCiTE était un projet de recherche centré autour de la traductologie féministe « au sens d'une approche féministe de la traductologie, de la traduction en sciences humaines et sociales, et de l'étude des traductions des textes féministes » (Mozziconacci et al., 2020). Les archives du projet disponibles en ligne m'ont été d'une grande aide.

de *savoirs situés*. » (Haraway, 2009, p. 336, trad. O. Bonis). La théorie des savoirs situés développée par Haraway a donné un véritable élan à ma pratique de la traduction féministe et fait partie plus globalement d'une éthique qui, je crois, devrait guider toutes recherches.

1. Les savoirs situés

Pour Haraway et les scientifiques féministes, l'enjeu est le suivant : comment allier critique engagée à science réelle et fidèle, où comment « grimper le mât de l'objectivité tout en tenant simultanément les deux extrémités de celui-ci » (Zitouni, 2012, p. 50). Dans son « Manifeste des savoirs situés »⁷, Haraway montre qu'il est effectivement possible de construire une science consciente de ses implications sociales et politiques qui, en adoptant une perspective critique sur le monde social, ne renonce pas pour autant à sa scientificité (Gérardin-Laverge et Collier, 2020). Il s'agit en fait de reconnaître que l'on pense depuis une certaine place et c'est cette prise de conscience qui nous permettra de comprendre les limites et le champ de nos connaissances. Il convient de souligner un point important ici : le point de vue qui est le nôtre n'est pas simplement « donné » par une position sur l'échelle sociale par exemple, il faut en fait apprendre à voir, à parler, à se développer, depuis celle-ci. « Nous ne sommes pas immédiatement présents à nous-mêmes » rappelle Haraway (2009, p. 339, trad. O. Bonis). Produire un savoir situé est donc avant tout un effort, un travail critique sur l'interaction entre position sociale et engagement scientifique. L'objectivité se redéfinit par la partialité et l'incorporation de tous savoirs, concepts clés de cette théorie dont il sera question plus loin. La chercheuse

⁷ C'est ainsi que Benedikte Zitouni nomme le texte dans lequel Haraway développe sa théorie : *Situated Knowledges : The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective* (1988)

met l'accent sur le point de vue du corps, un corps toujours « complexe, contradictoire, structurant et structuré » (Haraway, 2009, p. 343, trad. O. Bonis), un corps qui expérimente, un corps traversé, en mouvement. À partir de lui, s'étendre et créer de nouvelles perspectives par résonance et par diffraction. Par diffraction, oui, plus que par réflexion : « un regard qui (re)bondit et qui (re)lie plus qu'il ne réfléchit » (Puig de la Bellacasa, 2012, p. 178). Les savoirs situés enjoignent la chercheuse à cultiver les liens et les réseaux dans le « pullulement des alliances hybrides et incongrues » (Zitouni, 2012, p. 56). Haraway parle du « split and contradictory self », un soi double, capable d'interroger sa propre posture et d'en porter la responsabilité. Cette démarche s'inscrit dans sa vision globale du féminisme puisque, pour Haraway, le féminisme est « la science du sujet multiple doté d'une vision double (au moins) » (Haraway, 2009, p. 344, trad. O. Bonis), une science qui porte un regard critique sur l'espace social genré non homogène. Et il se trouve que le féminisme d'Haraway est aussi épris d'une autre discipline : celle de la traduction. La traduction, par son caractère toujours interprétatif, critique et partial, offre selon la chercheuse un « terrain au dialogue, à la rationalité et à l'objectivité » (Haraway, 2009, p. 344, trad. O. Bonis), objectivité féministe et située donc. Benedikte Zitouni, sociologue belge, résume ainsi l'évènement des savoirs situés : « le Manifeste [des savoirs situés] invite les chercheuses à construire une perspective à partir de points de vue qu'elles ne connaissent pas (encore), avec des résultats qu'elles ne maîtrisent pas (encore), dans un échange avec des inconnues qui les aideront à créer petit à petit un savoir digne d'être construit et revendiqué. » (Zitouni, 2012, p. 56). Comment ne pas voir ici le parallèle avec la traduction, pratique de l'inconnu et de la création s'il en est? Je propose de prolonger ce

parallélisme en pensant l'activité traductive par le prisme de deux concepts principaux de la théorie d'Haraway : « l'incorporation des savoirs » et la « partialité » ou « connexion partielle ».

2. Corps et connexion

La « connexion partielle/partiale » (*partial connection* en anglais) désigne la capacité du sujet à se lier à l'autre pour créer la nouveauté. Cette capacité est intrinsèque au sujet car « le soi sachant est partiel sous tous ses aspects, jamais fini, jamais entier, ni simplement là et original; toujours construit et cousu de manière imparfaite, il est *de ce fait* capable de s'unir à un autre, de voir avec lui sans prétendre être l'autre. » (Haraway, 2009, p. 339, trad. O. Bonis). Haraway remarque ici le caractère mouvant et « imparfait » du « soi sachant ». Autrement dit, nous ne sommes jamais fixes et c'est précisément cette mouvance identitaire qui nous permet de nous lier à autrui, d'adopter différents points de vue. Par la connexion partielle, l'objectivité se redéfinit et peut devenir une direction vers laquelle tendre : « la promesse d'objectivité n'est pas dans l'identité ou l'identification mais dans la *relation* : c'est seulement à partir des *connexions partielles* que l'on peut espérer construire une vision objective » (Puig de la Bellacasa, 2014, p. 178). J'ajouterai à cela que de nombreux objets sociaux se construisent en relation. Les normes culturelles, linguistiques, le sens, le genre, tout cela est en perpétuel mouvement :

Meanings and identities are not natural but social and historical, and [...] they depend on previously established rules and norms. They are constructed through specific acts of repetition that cite previous acts of repetition. This sequence of acts unveils how derivative the "original" is, and emphasizes the fact that a text is an endless incomplete work. Gender and translation are never

finished objects but unfolding constructions-in-progress where change and difference play a major role. (Reyes, 2019, p. 203)

Ici, Julia Constantino Reyes, en plus de remettre en question la notion même « d'original », rapproche genre et traduction par leur aspect performatif toujours en construction. En effet, le sens d'un texte n'est pas inné mais bien acquis, déroulé à l'infini dans les yeux de celle qui lit. Cette qualité du sens mouvant jamais présent ni donné d'avance, que Derrida appelle la « différance », est mis brillamment mis en lumière lorsque deux langues, avec leurs cultures et leurs histoires, connaissent le chaos, la complexité et la non-linéarité qui sous-tendent le travail de production de sens en traduction (Boulanger, 2006, pp. 122-123). Nous revenons ici sur les traces de la pensée des traductologues féministes pour qui la traduction est un espace de création du sens plus que de re-création (Godard, 1990), un processus continu de compréhension (Grunenwald, 2021). La traduction semble donc être *en elle-même* ce qu'Haraway nomme une connexion partielle, puisque quand je traduis, je suis toujours dans les mots des autres (Samoyault, 2020, p. 191). Je suis par essence le sujet double qui s'efforce de vivre à la frontière de l'inconnu pour créer d'autres points de vue, grâce aux et par les points de vue rencontrés. En traduction, la nouvelle perspective créée se matérialise très concrètement dans les contours du texte d'arrivée.

Pour ce qui est de l'incorporation des savoirs (*embodiment* en anglais), il convient tout d'abord de réfléchir à la conceptualisation du corps, qui a lui-même été abondamment analysé dans les théories critiques féministes postcoloniales : « dans la pensée féministe, la politisation du corps occupe [...] une place centrale, même si ce processus est conceptualisé, théorisé, analysé et appréhendé différemment en fonction des courants »

(Veillette, 2023, p. 125). Appréhender la production de savoirs à partir du corps demeure une entreprise complexe et ce pour plusieurs raisons : d'une part, à cause du caractère indéfini du corps qui ne comprend pas de limites fixes mais un aspect aussi bien matériel qu'immatériel (spirituel) et, d'autre part, à cause de l'effacement délibéré du corps du champ des connaissances, celui-ci devant plutôt susciter le doute et la méfiance, car historiquement opposé à la raison dans la tradition catholique dominante (Veillette, 2023, p. 125). Cependant, certaines pistes de réflexion ont été avancées pour étudier les savoirs produits par le corps et notamment celle de sa « transformation » (Veillette, 2023, p. 125). Le corps étant engagé à la fois dans l'espace et dans le temps, il subit des modifications qui dépendent de ses interactions visuelles, tactiles ou discursives (Butler, 2004, p. 217). Cette façon de considérer les savoirs corporels se retrouve chez Sara Ahmed qui le rappelle dans *The Cultural Politics of Emotion* : « knowledge cannot be separated from the bodily world of feeling and sensation; knowledge is bound up with what makes us sweat, shudder, tremble, all those feelings that are crucially felt on the bodily surface, the skin surface where we touch and are touched by the world » (Ahmed, 2014 [2004], p. 171). En d'autres termes, penser par le corps et « incorporer les savoirs » revient à prendre conscience de la manière dont notre corps – « le nôtre, celui des autres et celui que nous partageons », comme le précise Veillette [2023, p. 126] – entre en contact avec le monde et « devient autrement » (Butler, 2004), la manière dont il est touché et touche le monde, informé par ses sens. Les théories féministes de la traduction se sont elles aussi penchées sur l'idée du corps : Susanne de Lotbinière-Harwood parle de son « corps traduisant », ou « body bilingual », dans son ouvrage pratique sur la traduction à la féminine *Re-belle et Infidèle*,

The Body Bilingual publié en 1991. Pour la traductrice québécoise, ce corps porte une voix, celle d'une sujète⁸ active qui accomplit l'acte de lecture et de réécriture à partir d'un lieu de passage, d'un espace-entre-deux-langues (de Lotbinière-Harwood, 1991). Elle insiste donc sur le lieu où se trouve ce corps ainsi que sur ses capacités physiques telles que sa voix et sa vision. Julia Constantino Reyes, traductrice de Sara Ahmed vers l'espagnol que nous avons déjà croisée dans ces lignes, propose une approche de la traduction orientée vers la lectrice et la traductrice (« reader- and translator-oriented ») et qui prend en compte les dimensions émotives et corporelles de l'acte de traduire (Reyes, 2019). Elle rappelle que la traduction est un acte éminemment physique puisqu'il s'agit littéralement d'une prise de parole. Elle considère aussi le corps et la traduction comme faisant partie du même côté déprécié d'une structure binaire qui les opposerait à l'esprit et à l'original, considérés eux comme naturellement supérieurs (Reyes, 2019, p. 206). Le corps prend donc toute sa place au cœur de la pratique féministe de la traduction.

Au terme de cette réflexion, traduction et savoirs situés, que nous pensions parallèles, me font à présent l'effet de deux cercles sécants. Je souhaite me placer à l'intersection de leurs champs et produire une traduction située. Pour cela, nous l'avons vu, il me faut cultiver la connexion partielle à travers le corps, ou autrement dit, oser aller à la rencontre de l'inconnu, tous les sens en éveil.

⁸ Orthographe propre à Michèle Causse (1991). Je l'utilise ici pour pratiquer ce que Susanne de Lotbinière-Harwood nomme la « mémoire gynocentrique » : je fais appel à un intertexte féministe et m'inscris dans un mouvement féministe collectif.

3. Traduction située

J'ai mentionné plus haut le travail critique qui doit être mené lorsque l'on constate l'interaction entre position sociale et engagement scientifique. Dans mon cas, ma position sociale est celle d'une femme blanche cisgenre. Je me fais ici traductrice, position traditionnellement subalterne et seconde, mais qui implique aussi violence et pouvoir comme en témoigne le récent ouvrage de Tiphaine Samoyault *Traduction et violence* (2020) abondamment cité dans ce travail. Violences de l'appropriation, de l'effacement, de la pénétration textuelle. En tant que traductrice, je m'engage à rendre du mieux possible la pensée de Sara Ahmed en français. *Je* porte la voix d'une femme blanche, Sara Ahmed celle d'une femme racisée. Mon effort doit être celui d'une connexion profonde et véritable au texte dans le respect de sa propre autorité. Mais qu'est-ce qui constitue le texte? Ses mots, bien sûr, mais aussi ce qui l'entoure et ce qui le précède. Je m'efforce de lire à fond, à l'envers, je remonte vers la source du texte, je détisse ce que l'autrice a tissé, dans une compréhension sans fin. Je lis dans tous mes sens.

Nous avons sûrement remarqué l'émergence du champ lexical de la vision dans la définition des savoirs situés. Nous avons parlé de point de vue, de perspective, de regard. Le point de vue de la traductrice en est un des plus ambivalents : à la fois dans le texte et en dehors de lui, elle porte attention au mot à la virgule près, tout en ne perdant pas de vue le vaste horizon de la phrase, du paragraphe, du chapitre. L'autrice montre la route, la traductrice regarde le doigt. Elle voit du coin de l'œil (Gepner 163), tantôt depuis la marge, tantôt depuis le centre. Tantôt à la loupe, tantôt sur orbite.

Le toucher nous a lui aussi déjà effleuré·e·s en cours de développement. Sara Ahmed le place au centre de ses réflexions lorsqu'elle parle de « contact avec le monde », de la façon dont nous adhérons toustes ensemble. Le toucher fascine par sa réversibilité (« toucher c'est être touché·e ») et son caractère totalisant : il est tout le temps là, nous en sommes immergé·e·s par la peau tout entière (Puig de la Bellacasa, 2012, p. 68). C'est ici que la main de la traductrice peut opérer sa violence lorsqu'elle touche sans consentement, dans un mouvement unilatéral par lequel elle refuse d'être touchée. Elle doit avancer à tâtons (Grunenwald, 2021, p. 29) se rapprocher du corps du texte et se faire rencontrer deux vulnérabilités. Elle aussi touchée par le texte, la traductrice peut s'appuyer sur le poids de ses mots pour ne pas « perdre pied » (Gepner, 2019). La traductrice féministe démonte d'une main de maître·sse le mythe de l'original intouchable.

Parlons d'écoute. L'ouïe ne peut être dissociée de la parole : nous apprenons à parler en écoutant les autres le faire (Boulanger, 2009). La traductrice féministe et située se met à l'écoute des mots du texte, au-delà de ce qu'ils disent, elle écoute ce qu'ils font (Meschonnic, 1995), elle ouvre sa sensibilité à la matérialité sonore des mots : « allitération, prosodie, champ lexical, monosyllabisme, mouvement syntaxique, répétition, ponctuation, etc. sont autant de matériaux signifiants que le lecteur peut investir de sens » (Boulanger, 2009, p. 743). Lecteur ou traductrice, celle-ci étant la lectrice par excellence. Son écoute entière et active doit lui permettre de ne pas parasiter le texte. La traductrice féministe lit à voix haute, inlassablement. Elle compte les syllabes et les silences.

Traductrice féministe située, voilà comment j’appréhende la traduction de ce texte : j’observe son mouvement, j’écoute ses variations, je déplace ma focale. Je le pétris jusqu’à connaître sa forme les yeux fermés.

Je vois que le chapitre à traduire comporte quatre parties :

- Une introduction où Sara Ahmed, à partir du discours du Gouverneur Général d’Australie, remet en question la notion de « honte nationale » et expose la démarche de son développement.
- Une première partie *Lived Experiences of Shame* où l’on croise Tomkins et Sartre, entre autres, pour expliquer la socialité des expériences de honte. Sara Ahmed parle de la honte et de comment celle-ci nous rend présent·e·s à nous-mêmes, comment elle donne un « sens de soi en tant que soi ». Cette prise de conscience se fait toujours grâce et par le regard de l’autre, ce sont ces yeux-là, ceux qui m’attrapent dans mon échec, qui me donnent la honte. C’est cela que la honte fait à un corps : elle le consume, et ce, devant autrui.
- Une deuxième partie *National Shame*, où Sara Ahmed transpose l’analyse de la honte sur un corps individuel à un corps plus grand, celui d’une nation entière, la nation blanche australienne. Elle décompose les expressions publiques de honte nationale par la population blanche australienne, expressions de honte servant surtout à retourner à la fierté : je montre que j’ai honte du passé violent du pays, je suis donc une bonne personne, je peux être fière de moi. Cette honte retourne

le sujet vers soi, retourne le pouvoir sur lui-même en ne donnant pas de place aux autres, celles et ceux qui demandent excuses et réparations.

- Dans la dernière partie *Shame & Speech Acts*, Sara Ahmed approfondit la théorie de la performativité du langage d’Austin et montre la complexité des excuses officielles et, par extension, des expressions de honte. Au bout de son raisonnement se trouve la réponse à la fin de cette boucle infernale, arbitraire et oppressive : une expression de honte satisfaisante en serait une tournée vers l’autre, ouverte et à l’écoute, qui ne chercherait pas à finir son action par un retour immédiat à la fierté. Une écoute pleine et accueillante rendrait enfin justice et montrerait le caractère injuste du présent, bâti fatalement sur les crimes du passé.

À travers ces parties, Sara Ahmed suit des thèmes et des variations, mon œil remarque nombre de circonvolutions, mon oreille nombre de répétitions. Je note un motif de boucle : la honte retourne le sujet vers lui-même, certaines phrases se construisent ainsi en miroir (« What is exposed in shame is the failure of love, as a failure that in turn exposes or shows our love » [p. 106]) et la forme rejoint ainsi le sens. La boucle connaît son dénouement dans les dernières lignes.

Je décide de jouer avec la « profondeur de champ » dont parle Gepner (2019, p. 99) et adopte différents points de vue pour travailler à ma partition du texte. Je marque cette partition en couleur dans le texte anglais.

Je suis ici face à la maison de Sara Ahmed, celle qu’elle a construite de ses mots, celle dont nous parlions plus haut. Je me place d’abord avec un peu de recul et un champ de

vision large. Ainsi, je vois la maison dans son entièreté et le territoire sur lequel elle se trouve. Je peux me familiariser avec le sol et ses habitant·e·s. Il s'agit ici de tout ce qui précède la pensée de Sara Ahmed, toutes celles et ceux sur lesquelles elle prend appui pour ériger ses propres murs : les travaux de Sartre, d'Austin, de Sedgwick, les citations, les termes empruntés à la psychologie ou à la sociologie. Je surligne en bleu ces passages-là, ceux relevant des concepts de sciences humaines ou de tout autre texte antérieur.

Mon cadrage se resserre, je me rapproche de la maison. Je vois maintenant sa taille, sa forme, je peux compter les fenêtres et les étages. Je veux faire référence ici à ce qui entoure physiquement le chapitre que je traduis, c'est-à-dire tous les autres chapitres de l'ouvrage. Celui-ci traite de la socialité des émotions. Les concepts de mouvement et d'attachement sont au cœur de la réflexion : « drawing on the etymology of the word, I became interested in emotions as how we are moved, as well as the implied relationship between movement and attachment, being moved *by* as a connection *to* » (Ahmed, 2014 [2004], p. 209). Surfaces, corps, formes, rencontres. Ces notions constituent le dispositif théorique de l'ouvrage. Je cherche les champs lexicaux attachés à ce dispositif et les surligne en jaune.

Je suis maintenant au pas de la porte, sur le seuil. Je peux scruter les matériaux, les mots, la matière première. Ils forment le texte, le corps du texte. Il y a les mots qui montrent le mouvement ambivalent de la honte, mouvement à la fois hors et vers soi, et ceux qui se servent de l'analyse du langage comme signe d'émotion. Ces deux tendances servent à développer la thèse du chapitre : les expressions de honte nationale du gouvernement ne servent qu'à le retourner sur lui-même. Je surligne le mouvement de la honte en vert,

l'analyse du langage en rose. En outre, je souligne les chaînes phonétiques marquées, les suites de mots qui, à mon oreille, résonnent. Ce peut être des mots qui reviennent en ritournelle, toujours ensemble (« turn away from the other and towards itself » pp. 103 et 104), ou encore des phrases au rythme percutant, des sonorités joueuses.

Cette partition, du plan large au plan serré, me permet de repérer les passages à toucher, à considérer avec une attention accrue. Avec ce traçage, certains passages me sautent aux yeux et montrent ainsi leur « relevance »⁹. Si une phrase est colorée et soulignée, je sais que, selon ma grille de lecture, elle constitue un point crucial du texte, tant dans ses propos que dans sa prononciation. Je dois manipuler ses mots avec soin afin de me mettre à leur diapason. Je propose d'analyser, commenter et justifier mes choix de traduction pour cinq de ces passages marqués.

4. Passages relevés

The work of shame troubles and is troubling, exposing some wounds, at the same time as it conceals others. (Ahmed, 2014 [2004], p. 102)

Cette phrase est surlignée en vert, car elle est un argument pour la thèse centrale du texte : la honte ambivalente, qui expose et dissimule à la fois. Elle est soulignée car sa prosodie doit être remarquée : répétition du mot « trouble », mot lui-même ambivalent; tempo

⁹ Je fais référence à l'article de Derrida *Qu'est-ce qu'une traduction relevante?*, (2005). Il joue sur les sens anglais et français de l'adjectif pour lui donner le sens de « pertinent » mais aussi de quelque chose qui remonte, réhausse, pimente. (Schwimmer, 2014)

particulier (10 syllabes virgule 6 syllabes virgule 10 syllabes); sonorité en écho à l'intérieur de la phrase (« troubles », « troubling », « wounds », « others »). Ma traduction se lit ainsi :

Honte troublante, honte qui trouble : expose certaines blessures, en camoufle d'autres.

J'utilise une stratégie d'écriture chère à Sara Ahmed: un sujet, deux points, une définition (Butt, 2017, p. 2). Je fais à mon tour attention au tempo des syllabes et à la sonorité. La structure rythmique devient : cinq syllabes virgule cinq syllabes, deux points, huit syllabes virgule cinq syllabes. Je répète « honte » et « troubl- »; « blessures » et « autres » se répondent dans leurs terminaisons proches. La « honte troublante » est la honte qui « rend perplexe » (CNRTL), car elle est ambivalente; la « honte qui trouble » est celle qui « altère la limpidité » (CNRTL), car elle camoufle.

The bind of shame is that it is intensified by being seen by others as shame. (Ahmed, 2014 [2004], p. 103)

Cette phrase est surlignée en jaune, car elle présente un argument relié au dispositif théorique de l'ouvrage, soit l'idée de l'intercorporelité des émotions. Ici, c'est le rapport à l'autre dans la honte qui est mis en lumière : le regard de l'autre intensifie ma honte. La phrase est soulignée car les mots qui la composent ne sont pas choisis au hasard. « Bind » en anglais signifie à la fois « something that binds » (Merriam Webster), comprendre « ce qui sert à attacher », et « a position or situation in which one is hampered, constrained, or prevented from free movement or action » (Merriam Webster), soit l'idée d'être en

mauvaise posture, dans une situation contraignante, difficile ou embarrassante. Il est intéressant de noter que le dictionnaire Merriam Webster consigne également l'expression « in a bind » avec la définition « in trouble ». De plus, le mot « bind » renvoie ici au « bound up » utilisé quelques lignes plus haut, au début du même paragraphe. Cette première occurrence de « bound up » se trouve dans la définition de la sensation de la honte. Enfin, le mot « shame » est répété au début et à la fin de la phrase et forme ainsi une boucle, motif crucial du chapitre. Ma traduction se lit ainsi :

Lorsque vu par les autres *comme* de la honte, le poids de la honte compte double. Je tiens moi aussi à faire un rappel vers la définition de la sensation de la honte énoncée en début de paragraphe. Je fais ce rappel en utilisant « le poids » qui renvoie à « qui pèse sur le corps » utilisé plus haut. J'insiste sur la sonorité de « honte » (*honte, honte, compte*).

The 'apartness' of the subject is intensified in the return of the gaze; apartness is felt in the moment of exposure to others, an exposure that is wounding. (Ahmed, 2014, [2004], p. 105)

Cette phrase est surlignée en jaune, car son argument rejoint l'idée de l'intercorporalité des émotions. Ici, il est dit que la sensation du sujet d'être bel et bien un sujet, c'est-à-dire *moi* et pas *les autres*, se fait à travers le regard des autres. C'est leur regard, qui m'expose et qui me blesse, qui me permet de me considérer individu. La phrase est soulignée pour sa prosodie particulière : répétition de « apartness », répétition de « exposure ». Avant le point-virgule, une certaine rime interne résonne (« apartness » et « gaze »). Le verbe

« wounding » est mis en valeur en fin de phrase après le verbe « is ». Ma traduction se lit ainsi :

La sensation du sujet d'être à part s'intensifie par le retour du regard ; « l'à-partitude » est ressentie au moment de l'exposition aux autres, une exposition qui laisse une blessure.

Je travaille à la sonorité de la première partie de la phrase. « Sensation » et « s'intensifie » se répondent dans leur forme tétrasyllabique; « retour du regard » rime avec « à part ». Je crée un néologisme « à-partitude » à partir « d'être à part ». Le suffixe -tude rappelle « l'attitude » et la « solitude ». De plus, « l'à-partitude » présente une sonorité proche de « blessure » qui, ainsi, est mis en relief en fin de phrase.

The politics of shame is contradictory. It exposes the nation, and what it has covered over and covered up in its pride in itself, but at the same time it involves a narrative of recovery as the re-covering of the nation. (Ahmed, 2014, [2004], p. 112)

Cette phrase est surlignée en vert, car elle est un argument pour la thèse centrale du texte : la honte ambivalente, qui expose et dissimule à la fois. La population blanche australienne met en lumière la nation en montrant que celle-ci a voulu dissimuler sa honte. Elle a honte de cette dissimulation et demande à la nation d'exprimer sa honte, ceci la rendrait fière. Mais en réalité, cela ne serait qu'une manière de dissimuler de nouveau ce pour quoi la nation a honte au départ, puisque la simple expression de la honte suffit à rendre fièr·e·s les citoyen·ne·s. Il s'agit donc encore une fois d'une dissimulation, mais celle-ci permettrait à la population australienne de se dire fière. La phrase est soulignée pour son jeu avec

« cover » : « covered over », « covered up », « recovery », « re-covering ». Les mêmes mots ont été utilisés plus haut dans le passage sur l'étymologie de la honte. Ma traduction se lit ainsi :

La politique de la honte est contradictoire. Elle expose la nation, et ce que celle-ci a couvert sous la couverture de sa fierté, *tout en impliquant que la re-couvrance de la nation sera sa délivrance.*

Je prête attention à la sonorité de ce segment très marqué. J'utilise une répétition pour « covered over and covered up »: « couvert sous la couverture », l'idée de couverture s'entend aussi en anglais avec « covered up ». En revanche, je ne peux exprimer l'idée de guérison et de recouvrement en un seul mot comme le fait l'anglais « recovery ». Je fais le choix de concentrer mes efforts sur la chaîne phonétique marquée plus que sur la répétition du même mot. Je choisis « délivrance » pour sa rime avec « re-couvrance »; sa forme tétrasyllabique; son sens figuré : « action de soulager d'un mal » (CNRTL) qui se rapproche de la guérison ou *recovery* anglaise; l'idée de liens comprise dans le mot (« délivrer de ses liens »), les liens et l'attachement étant des concepts centraux de l'ouvrage et du chapitre.

It remains possible to express shame before others without finishing the act, which refuses this conversion of shame to pride, in an act of shame that is not only before others, but for others. (Ahmed, 2014, [2004], p. 120)

Cette phrase est surlignée en jaune, car elle relève de l'idée d'intercorporelité de l'émotion : le fait de montrer sa honte ne doit pas seulement être une démonstration pour les yeux de l'autre, mais bien quelque chose au service, à l'écoute de l'autre. Elle est

soulignée car sa prosodie est remarquable. « Before others » et « for others » se répondent dans leurs formes et leurs rythmes. De plus l'idée de la honte « before others » se trouve dans le titre du chapitre et est reprise tout au long du texte (« how the subject appears before and to others » [p. 105], « an exposure before another » [p. 105]) en anglais, la préposition « before » peut signifier à la fois « in front of », « in the presence of », « under the jurisdiction or consideration of » (Merriam Webster), entre autres. Cela exprime donc les idées de quelque chose placé devant, (en) avant de quelque chose d'autre. Ma traduction se lit comme suit :

Il demeure possible d'exprimer sa honte en face des autres sans finir l'action, en refusant cette conversion de la honte en fierté, dans un acte de honte qui ne soit pas seulement en face de l'autre, mais envers l'autre.

Il est important de maintenir la cohérence de ce passage avec le reste des occurrences de « shame before others » et notamment avec le titre. J'utilise la locution prépositionnelle « en face de » dans le sens de « en présence de », ou littéralement « du même côté que la face d'une personne, que la partie antérieure, visible, d'une chose » (CNRTL). Cela renvoie donc au fait de s'exprimer pour la vue et à la vue de l'autre, devant l'autre. De plus, la « face » se retrouve dans l'expression « sauver la face » qui signifie « sauver l'honneur, la dignité » (CNRTL). Si je dis m'exprimer *en face de* quelqu'un, j'entends aussi une certaine idée d'opposition, une position de défi presque conflictuelle. Pour traduire « for others » j'utilise « envers » dans le sens de « à l'égard de » (CNRTL). Ainsi, j'exprime l'idée de mise au service et du mouvement de se tourner vers l'autre. « En face » et « envers » se rapprochent sur le plan de la sonorité avec leur amorce similaire. Cependant, « en face »

requiert la préposition « de ». Je répète donc « l'autre » au singulier car le rapprochement est ainsi souligné (au lieu de « des autres » puis « les autres »).

Ces passages « relevants » ont été éprouvés par mes sens et leurs stimulations positives : des couleurs vives attirent mon regard, la mélodie de la phrase vibre à mon oreille. Cependant, à la lecture, je remarque aussi des zones de turbulences, où je perds le fil et où le sens s'échappe. Je remarque ces zones par les allers-retours de mon regard entre la fin et le début d'une idée. Le décodage perd de sa fluidité. Je reviens, je répète.

5. Zones grises

Deux zones semblent ainsi brouiller le signal de mes sens :

- Les six premiers paragraphes de la partie *National Shame*. Sara Ahmed y expose un point crucial de son raisonnement : la honte « tautologique » qui permet au sujet de retrouver sa fierté. Chaque paragraphe entame une idée qui revient toujours, en essence, à ce point : la honte du sujet blanc ne fait que le retourner sur lui-même.
- Les huit premiers paragraphes de la partie *Shame and Speech Acts*. En s'appuyant sur les théories d'Austin et en les questionnant, Sara Ahmed analyse l'excuse en tant qu'acte de langage performatif. Elle montre qu'il n'est pas tant aisé de déterminer ce que fait une excuse, car une partie de ce faire se trouve entre les mains de la personne qui reçoit l'énoncé. Cette personne va-t-elle accepter l'excuse? En demander plus? Quelles vont être ses émotions? Nous comprenons ainsi que l'excuse est fondamentalement tournée vers l'autre : l'autre a autant de

pouvoir que moi sur la performance de mon excuse. Ce point permet de faire le lien avec l'intercorporalité des expériences de honte.

Ces deux passages forment le volet théorique de leurs parties respectives. Ils servent d'assise au développement qui, par la suite, exemplifie la théorie par des cas concrets : les messages des *Sorry Books* dans la partie *National Shame*, les discours d'excuses officielles par les gouvernements (ou leurs refus dans le cas de la conférence de l'ONU en 2001) pour la partie *Shame and Speech Acts*. Ces segments sont des points d'orgue dans la démonstration, je veux qu'ils restent à la lecture. J'écris donc ma lecture du texte, je déplace certaines phrases et en ajoute d'autres.

Je déplace : certaines phrases changent de paragraphe, d'autres sautent seulement quelques lignes. Ces déplacements servent surtout à ramasser les idées parentes ensemble, ils jouent sur la structure du texte et donnent selon moi une nouvelle impression de déroulement cohérent, un tissage plus serré. Je prends garde à ce que chaque phrase ait un lien logique avec celle qui la précède. Je marque en gris clair les passages permutés, à la fois dans le texte de départ et dans le texte d'arrivée.

J'ajoute : des liens logiques surtout. J'ajoute des adverbes de balisage textuel (« premièrement », « ensuite », « en définitive ») et des propositions telles que « nous avons vu que » pour faire appel à la mémoire du lectorat et renforcer la cohésion du texte. Une phrase ne naît pas *ex nihilo*, elle se bâtit sur celles qui la précèdent. Je rends visible cette construction imbriquée. Parfois, je rends aussi visible une idée qui demeure implicite dans le texte anglais. À la page 113 du texte original par exemple, j'ajoute les types de

forme que peut prendre l'excuse (« excuses conditionnelles, inconditionnelles, descriptives »), énoncé que l'on ne retrouve pas tel quel dans le texte de départ. Celui-ci stipule simplement que « the apology can take many forms » (Ahmed, 2014 [2004], p. 113). À la première lecture, je me demande « lesquelles? ». Le paragraphe entier répond à cette question. Je décide de synthétiser l'idée du paragraphe et de classer explicitement les différentes formes d'excuse. Ces différences sont reprises tout au long du développement, je souligne leur importance ici.

Ces interventions sur le texte conservent selon moi son mouvement et sa vibration, je ne cherche pas à le lisser mais bien à l'harmoniser tout en gardant ce qui râpe et accroche « aux bons endroits ». Je me suis ainsi placée en diffraction, dans un miroir qui ne reflète pas mais dévie. Mes choix sont évidemment discutables, j'assume l'entière responsabilité de mon positionnement. Si ce texte venait à être publié, je prendrais la parole pleinement en préface pour avertir la lectrice de ce qu'elle a sous les yeux : un texte de Sara Ahmed lu par les miens. Un arrangement, en quelque sorte. Non pas dans le sens de l'organisation et de la mise en ordre, mais bien dans celui, musical, d'une « transformation d'une œuvre écrite pour certaines voix [...], en vue de son exécution par des voix différentes » (CNRTL).

Chapitre 3 : *Shame Before Others*, version française

1. Sur la honte

J'ai observé les mots dans leurs façons de s'accoler et de captiver ensemble les sens. Maintenant, si je choisis ce texte-ci, c'est aussi pour son thème, pour l'émotion dont on parle tout du long. La honte. Un affect a priori négatif, que l'on préfèrerait éviter et dont les sensations physiques peuvent parfois sembler insoutenables. Rougissement, bégaiement, tremblement. Le corps réagit vivement, les sens chavirent. J'ai moi-même une peur panique, une honte terrible, de rougir... qui ne fait bien souvent qu'empirer les choses. En littérature, en sociologie ou en psychologie, la honte fait couler beaucoup d'encre¹⁰. Elle impressionne par son intrinsèque ambivalence, entre désir et rejet, manque et besoin, exposition et dissimulation. Silvan S. Tomkins, père de la théorie de l'affect de laquelle Sara Ahmed est l'héritière, souligne la place centrale de la honte dans le développement du sujet, celui-ci étant confronté-e à la prise de conscience de tout son être à travers le regard de l'autre (Tomkins, 1989). La honte se ressent lorsque le sujet se sent mis-e en faute, lorsque l'image qu'il a de soi entre en contradiction avec la réalité. Ou, pour reprendre les mots de Sara Ahmed, la honte se produit dans l'échec de satisfaire à un idéal (2014 [2004], pp. 106 et seq.). Ahmed souligne l'importance du regard de l'autre dans cet échec : il faut que mon échec ait été vu et considéré comme tel pour que je ressente de la honte. Ces mots-là, *idéal*, *échec*, *autre*, résonnent encore une fois avec mon expérience de traduction. En traduction, l'idéal se trouverait dans le texte original, que la

¹⁰ Rien qu'en 2022, deux mémoires de maîtrise ont été déposés au département d'études littéraires de l'UQÀM et de l'UdeM ayant pour objet de recherche la honte ou s'appuyant sur celle-ci pour mener recherche ou création (Auer, 2022; Marcotte, 2022).

version traduite tenterait en vain d’approcher, tout en se sachant pertinemment vouée à l’échec. « La traduction est un échec permanent », statue Noémie Grunenwald (2021, p. 50) et sa sentence est irrévocable. Comment pourrait-il en être autrement? Je ne pourrai jamais rendre les nuances, références, ou autres jeux de mots à *l’identique*. Je me plie aux exigences de ma langue et je fais avec – parfois sans, je l’avoue. Ce qui se perd dans le passage d’une langue à l’autre est difficilement quantifiable, ce qui se gagne ne l’est pas plus. Je ne souhaite pas ici alimenter le débat sur la perte ou le gain de la traduction, mais plutôt observer l’émotion liée à cette prise de conscience. Et il me semble que dans l’inconfort de la honte se trouve une piste de réflexion.

Julia Constantino Reyes propose de lier traduction et expériences de genre non conforme pour ouvrir de nouveaux espaces de discussion autour de la pratique traductive (2019). Pour la traductrice, le lien entre ces deux concepts se fait, entre autres, par la honte : « Perhaps one of the emotions that may more clearly relate to gender, queerness, and translation, is shame » (ibid., p. 208). En effet, la *queerness* et la traduction se font toutes deux dissidentes. En tant que société, on recherche le même, l’attendu, le confortable; on réprovoque la différence, l’imprévisible, le divergent, constate Reyes (ibid., p. 207). La plupart d’entre nous apprécient, si ce n’est aiment, des actes de traduction et de genre qui ressemblent à un « original », qui satisfont les attentes de ce qu’une traduction ou une personne devrait être et ce à quoi elle devrait ressembler; comment elle devrait performer, agir et circuler en société. Au moment où l’objet s’éloigne de l’attendu, la différence est perçue et le malaise et le rejet, si ce n’est la haine, sont produits, et peuvent même mener jusqu’au dégoût, une réponse parfois viscérale, face à cette chose

qui « offense le regard » (ibid., p. 207). Dans le cas d'une traduction, le monde possède souvent une idée bien précise de ce que devrait être une « bonne traduction » : il faut de la fidélité, de la précision, de la cohérence. Si je trouve, ou si je me fais dire, que ma traduction n'est pas assez fluide, qu'elle ne répond pas aux critères de beauté et d'idiomaticité, je peux me sentir honteuse et mal à l'aise. Mais le fait même que je ressente de la honte peut me mener à m'interroger : à quelle fluidité faisons-nous référence? Quels critères de beauté et d'idiomaticité? Critères développés par qui, comment, pourquoi? Un certain type de traduction a été érigé en idéal par des processus culturels itératifs qui valorisent l'unité, l'homogénéité et la cohérence en se basant sur des notions binaires, ethnocentriques et hétéronormatives (ibid., p. 208). Reyes cite l'exemple d'une lectrice mal à l'aise face à un texte « qui ne prétend même pas essayer de satisfaire aux attentes conventionnelles » (ibid., p. 210, ma traduction) en faisant usage de formes non genrées visibles et concrètes qui perturbent la norme et menacent le confort textuel. La lectrice peut alors buter sur le sens du message, troublée par la forme qu'il est en train de prendre. Son attention sera donc redirigée vers les mécanismes de construction du sens et de représentation. Ainsi, à travers l'inconfort, ce sont les ficelles du confort lui-même qui se dénouent, puisque « comfort is very hard to notice when one experiences it » (Ahmed, 2014 [2004], p. 147). L'inconfort nous force à confronter la notion que quelque chose manque ou n'est pas à sa place.

Lorsque la honte de ne pas satisfaire aux idéaux d'équivalence et d'idiomaticité entraîne l'inconfort (notons qu'il s'agit là pour Reyes de la honte et de l'inconfort de la

traductrice comme de la lectrice), cet inconfort peut devenir génératif¹¹, une émotion désagréable qui ouvre une brèche vers un espace de réflexion et de transformation. Reyes insiste sur le potentiel de résistance et d'activisme de la traduction, qui, en provoquant des émotions négatives telles que la honte ou l'inconfort, peut devenir un point de rupture qui défait les certitudes et pousse à affronter l'ouverture, l'incohérence, l'ambiguïté et l'instabilité (Reyes, p. 210). En d'autres termes, le dérèglement devient terreau fertile où planter les graines du changement. Cela souligne une fois de plus la force de la pratique traductive, miroir tendu vers l'autre où se réfléchit finalement l'image du soi et de ses propres travers.

J'interviens à mon échelle sur la cohérence du texte lorsque je cultive l'indétermination autour du genre de « subject » en anglais, rendu par « sujet » en français. En effet, ce mot revêt le genre masculin en français, bien qu'il désigne – ou soit censé désigner¹² – tout·e un·e chacun·e. Je maintiens le plus souvent son article ou déterminant au masculin mais peux accorder ses adjectifs tantôt au féminin, tantôt au masculin, tantôt de manière non binaire. Je rejoins ici Noémie Grunenwald qui, au sujet de l'écriture dégenrée, déclare préférer l'expérimentation à la normalisation et privilégier des réponses mouvantes et créatives au lieu d'une « mise en règle précipitée » (2021, p. 107).

Je fais place maintenant à ma version du texte de Sara Ahmed.

¹¹ La notion d'inconfort génératif ou productif (*generative discomfort*) est soulevée par Sara Ahmed dans *The Cultural Politics of Emotion* lorsqu'elle analyse les sentiments liés à la queerness (2014 [2004], pp. 146 et seq.)

¹² Il n'est pas si surprenant que le sujet, soit « l'être vivant considéré dans son individualité » (CNRTL), ait été assigné au genre grammatical masculin dans l'androlecte que nous appelons français.

2. Traduction du chapitre 5 « Shame before others » du livre *The Cultural Politics of Emotion* de Sara Ahmed

Légende : **Bleu** : références et formulations relevant des sciences humaines. **Jaune** : dispositif théorique de l'ouvrage. **Vert** : ambivalence et récurrence de la honte. **Rose** : analyse du discours (« nous », « ils »). **Gris** : passages permutés. Soulignement : chaîne prosodique et répétition.

[p. 101]

Shame before others

It should, I think, be apparent to all well-meaning people that true reconciliation between the Australian nation and its indigenous peoples is not achievable in the absence of acknowledgement by the nation of the wrongfulness of the past dispossession, oppression and degradation of the Aboriginal peoples. That is not to say that individual Australians who had no part in what was done in the past should feel or acknowledge personal guilt. It is simply to assert our identity as a nation and the basic fact that national shame, as well as national pride, can and should exist in relation to past acts and omissions, at least

La honte face aux autres

Il devrait être évident, je pense, aux yeux de toute personne bien intentionnée que la vraie réconciliation entre la nation australienne et ses peuples autochtones ne sera pas possible sans la reconnaissance par la nation du caractère fautif des dépossession, oppressions et dégradations passées opérées contre ces peuples. Cela ne veut pas dire que les individus australiens d'aujourd'hui, qui n'ont pas eu de rôle dans ce passé, devraient se sentir ou se reconnaître personnellement coupables. Cela vise simplement à affirmer notre identité en tant que nation ainsi que le fait fondamental que la honte nationale, autant que la fierté nationale, devraient

[p. 101]

when done or made in the name of the community or with the authority of government. (Governor-General of Australia, *Bringing Them Home*, 1996)

What does it mean to claim an identity through shame? How does national shame work to acknowledge past wrongdoings, whilst absolving individuals of guilt? In this chapter, I examine not so much how shame is 'felt' by nations, but how declarations of shame can bring 'the nation' into existence as a felt community. In the quotation above, the nation is represented as having a relation of shame to the 'wrongfulness' of the past. Shame becomes crucial to the process of reconciliation or the healing of past wounds. To acknowledge wrongdoing means to enter into shame; the 'we' is shamed by its recognition that it has committed 'acts and omissions', which have

exister en lien avec les actions et inactions passées, du moins lorsque celles-ci ont été faites au nom de la communauté ou sous l'autorité du gouvernement. (Gouverneur Général d'Australie, cité dans *Bringing Them Home*, 1997, ma traduction)

Revendiquer une identité par la honte, qu'est-ce que cela veut dire? Comment la honte nationale fonctionne-t-elle pour que reconnaissance soit faite des fautes du passé tout en déchargeant les individus de leur responsabilité? Dans ce chapitre, j'examine non pas la façon dont la nation « ressent » la honte, mais la façon dont les déclarations de honte donnent vie à « la nation » en tant que communauté ressentie. L'extrait ci-dessus présente la nation dans sa relation de honte avec le « caractère fautif » du passé. La honte devient cruciale dans le processus de réconciliation et dans la guérison des blessures du passé. Reconnaître les fautes veut dire entrer dans la honte ; la honte est

[p. 101]

caused pain, hurt and loss for indigenous others. The presumption of an essential relation between recognition and shame is shared by Raimond Gaita, who argues that: 'Shame is as necessary for the lucid acknowledgement by Australians of the wrongs the Aborigines suffered at the hands of their political ancestors, and to the wrongs they continue to suffer, as pain is to mourning' (Gaita 2000a: 278; see also Gaita 2000b: 87–93). Our shame is as necessary as their pain and suffering in response to the wrongs of this history. The proximity of national shame to indigenous pain may be what offers the promise of reconciliation, a future of 'living together', in which the rifts of the past have been healed.

portée sur le « nous » qui avoue avoir commis des « actions et inactions » ayant causé douleur, perte et souffrance aux peuples autochtones. Raimond Gaita partage cette vision d'une relation apparemment essentielle entre honte et reconnaissance : « La honte est nécessaire à l'aveu lucide de la souffrance des Aborigènes, souffrance d'hier infligée par les mains de nos prédécesseurs politiques, et souffrance d'aujourd'hui encore persistante. La honte est autant nécessaire à cet aveu que la douleur l'est au deuil » (Gaita, 2000a, 278, ma traduction; voir Gaita 2000b, pp 87-93). Notre honte est nécessaire autant que leur douleur et souffrance le sont en réponse aux torts infligés au cours de cette histoire. Le rapprochement de la honte nationale à la douleur autochtone porte peut-être la promesse de la réconciliation, un futur « vivre-ensemble », dans lequel les différends du passé ont été résolus.

[p. 102]

But what kind of recognition and reconciliation are offered by such expressions of national shame?

In the preface to *Bringing Them Home*, shame involves movement: the 'nation', in recognising the wrongfulness of the past, is moved by the injustices of the past. In the context of Australian politics, the process of being moved by the past seems better than the process of remaining detached from the past, or assuming that the past has 'nothing to do with us'. But the recognition of shame – or shame as a form of recognition – comes with conditions and limits. In this first instance, it is unclear who feels shame. The quote explicitly replaces 'individual guilt' with 'national shame' and hence detaches the recognition of wrongdoing from individuals, 'who had no part in what was done'.

This history is not personal, it suggests. But if establishing individual guilt may indeed not be the issue, the question remains as to why individual shame is not admitted, even as a possibility, by the document. Wouldn't 'shaming' individuals show

Mais quelle réconciliation et quels aveux sont accordés par ces expressions de honte nationale? Dans la préface de *Bringing Them Home*, la honte implique un mouvement : la « nation », dans sa reconnaissance des fautes du passé, est mue et émue par les injustices du passé. Dans le contexte de la politique australienne, s'émouvoir du passé, se mouvoir par lui, semble mieux que d'en être détaché-e, ou de croire que le passé « n'a rien à voir avec nous ». Mais l'aveu de la honte – ou la honte comme forme d'aveu – possède ses limites et conditions. Dans l'allocution précitée, il n'est pas dit qui ressent la honte. L'énoncé remplace explicitement « culpabilité individuelle » par « honte nationale » et dispense ainsi les individus « qui n'ont pas eu de rôle dans ce passé » de reconnaître ces fautes. Cette histoire n'est pas personnelle, semble-t-il. Mais même si l'établissement de la culpabilité individuelle n'est pas l'enjeu, la question demeure : la honte individuelle n'est pas envisagée ni même évoquée

[p. 102]

how this past injustice lives in the present?

The detachment of shame from individual bodies does a certain kind of work within the narrative. Individuals become implicated in national shame insofar as they already belong to the nation, insofar as their allegiance has already been given to the nation, and they can be subject to its address. Our shame is 'my shame' insofar as I am already 'with' them, insofar as the 'our' can be uttered by me. The projection of what is unjust onto the past allows shame to be represented here as a collective shame that does not affect individuals in the present, even as it surrounds and covers them, like a cloak or skin. Despite its recognition of past wrongdoings, shame can still conceal how such wrongdoings shape lives in the present. The work of shame troubles and is troubling, exposing some

comme une possibilité dans le document. Pourtant, faire porter la honte aux individus ne serait-il pas justement une manière de montrer comment les injustices passées se passent dans le présent?

La honte est détachée des corps individuels et cela façonne le récit d'une certaine manière. Les individus deviennent impliqué·e·s dans la honte nationale dans la mesure où iels appartiennent déjà à la nation, dans la mesure où leur loyauté a déjà été prouvée envers la nation et qu'iels en sont bien les sujets. Notre honte est « ma honte » dans la mesure où je suis déjà « avec » elleux, dans la mesure où le « notre » peut être prononcé par moi. Les injustices projetées sur le passé, la honte peut alors devenir une honte collective qui n'affecte pas les individus dans le présent, tout en les encerclant et les recouvrant, comme une chape ou une peau. Bien que la honte reconnaisse les fautes passées, elle peut aussi camoufler la façon dont ces fautes influent sur les vies dans le présent. Honte

[p. 102]

wounds, at the same time as it conceals others.

What is striking is how shame becomes not only a mode of recognition of injustices committed against others, but also a form of nation building. It is shame that allows us 'to assert our identity as a nation'. Recognition works to restore the nation or reconcile the nation to itself by 'coming to terms with' its own past in the expression of 'bad feeling'. But in allowing us to feel bad, does shame also allow the nation *to feel better*? What is the relation between the desire to feel better and the recognition of injustice? In this chapter, I want to reflect on the collective politics of shame by examining the role of shame within the discourse of reconciliation in Australia, as well as related conflicts created by the demand made to Europe and the United States for an apology for slavery and colonialism during the third UN conference on racism that took place in South Africa in August and September 2001. I am concerned not only with

troublante, honte qui trouble : expose certaines blessures, en camoufle d'autres.

Ce qui est frappant c'est la façon dont la honte ne devient pas seulement une manière de reconnaître les injustices commises contre autrui, mais également une sorte de ciment de la nation. C'est la honte qui nous permet « d'affirmer notre identité en tant que nation ». La reconnaissance permet de reconstruire la nation, de réconcilier la nation avec elle-même en « mettant un terme à » son passé au moment où elle dit « se sentir mal ». Mais, en nous permettant de nous sentir mal, la honte permet-elle aussi à la nation de se sentir mieux? Quelle est la relation entre le désir de se sentir mieux et la reconnaissance de l'injustice? Dans ce chapitre, je veux réfléchir à la politique collective de la honte en examinant son rôle dans les discours de réconciliation en Australie, ainsi que dans les conflits en lien avec la troisième conférence des Nations Unies sur le racisme aux mois d'août et septembre 2001 en Afrique du Sud,

[p. 103]

what it means for a nation 'to feel shame', but also with 'official' speech acts made by governments, including apologies, statements of regret, as well as refusals to apologise. Before investigating such collective forms of shame, however, I will analyse the differences between shame and guilt, and the phenomenological experience of shame in intercorporeal encounters between others. My argument will suggest that we need to think about what shame *does* to the bodies whose surfaces burn with the apparent immediacy of its affect before we can think about what it means for nations and international civil society to give shame an 'official reality' in acts of speech. Throughout, I will attend to the relation between shame and other affects: including guilt, pride, sorrow and regret.

où il a été demandé à l'Europe et aux États-Unis de présenter des excuses pour l'esclavage et le colonialisme. Je ne m'intéresse pas seulement à ce que signifie pour une nation « de ressentir de la honte », mais aussi aux actes de langage « officiels » des gouvernements, comme les expressions d'excuses et de regret ainsi que les refus de s'excuser. Avant d'observer ces formes collectives de honte, cependant, je veux analyser la différence entre honte et culpabilité ainsi que l'expérience phénoménologique de la honte dans les rencontres intercorporelles. J'avance qu'il faut d'abord réfléchir à ce que la honte *fait* aux corps dont la surface brûle sous l'effet de l'apparence immédiate de l'affect avant de penser à ce que signifie pour une nation et la société civile internationale de donner à la honte une « réalité officielle » dans les actes de langage. Au cours de mon développement, je m'attarderai sur la relation entre la honte et d'autres affects tels que la culpabilité, la fierté, le chagrin et le regret.

[p. 103]

LIVED EXPERIENCES OF SHAME

Silvan S. Tomkins defines shame as one of the primary 'negative affects'. Shame can be described as an intense and painful sensation that is bound up with how the self feels about itself, a self-feeling that is felt by and on the body. Certainly, when I feel shame, I have done something that I feel is bad. When shamed, one's body seems to burn up with the negation that is perceived (self-negation); and shame impresses upon the skin, as an intense feeling of the subject 'being against itself'. Such a feeling of negation, which is taken on by the subject as a sign of its own failure, is usually experienced before another. As Darwin suggests: 'Under a keen sense of shame there is a strong desire for concealment. We turn away the whole body, more especially the shame, which we endeavour in some manner to hide. An ashamed person can hardly endure to meet the gaze of those present' (cited in Epstein 1984: 37). The subject may seek to hide from that other; she or he may turn away from the

VIVRE L'EXPÉRIENCE DE HONTE

Silvan S. Tomkins définit la honte comme l'un des « affects négatifs » primaires. La honte est une sensation intense et douloureuse liée à la façon dont le soi se ressent soi-même, un sentiment de soi ressenti par le corps et qui pèse sur le corps. Certainement, quand je ressens de la honte, j'ai fait quelque chose que je ressens être mal. Un corps honteux semble consumé par la négation perçue (négation de soi) ; la honte s'imprime sur la peau, comme un sentiment intense du sujet « contre soi-même ». Ce sentiment de négation, qui est vécu par le sujet comme un signe de son propre échec, est généralement expérimenté devant quelqu'un. Comme Darwin le souligne : « Un vif sentiment de honte amène un irrésistible désir de se cacher. On se détourne, on détourne surtout le visage, que l'on tâche de soustraire à la vue. Un individu qui a honte ne peut guère soutenir le regard des assistants : aussi, presque toujours, il baisse les yeux ou regarde de côté » (Darwin, traduit par Pozzi et Benoit, 1874,

[p. 103]

other's gaze, or drop the head in a sensation more acute and intense than embarrassment. In other words, shame feels like an exposure – another sees what I have done that is bad and hence shameful – but it also involves an attempt to hide, a hiding that requires the subject turn away from the other and towards itself. Or, as Erik H. Erikson describes in shame: 'One is visible and not ready to be visible' (Erikson 1965: 244). To be witnessed in one's failure is to be ashamed: to have one's shame witnessed is even more shaming. The bind of shame is that it is intensified by being seen by others as shame.

The very physicality of shame – how it works on and through bodies – means that shame also involves the de-forming and re-forming of bodily and social spaces, as bodies 'turn away' from the others who witness the shame. The 'turning' of shame is painful, but it involves a specific kind of

p. 347). Le sujet cherche à se cacher de cet·te autre ; iel peut se détourner du regard de l'autre, baisser la tête dans une sensation plus aigüe, plus intense que la gêne. En d'autres termes, la honte se ressent comme une exposition – l'autre voit ce que j'ai fait de mal et donc de honteux –, mais implique aussi une tentative de dissimulation. Celle-ci amène le sujet à se détourner de l'autre pour se tourner vers soi. Erik H. Erikson le décrit ainsi : « On est visible, et on n'est pas prêt à être visible » (Erikson, 1965, traduit par A. Cardinet, 1982, p. 172). Être vu·e en plein échec fait honte ; donner à voir sa honte fait encore plus honte. Lorsque vu par les autres *comme* de la honte, le poids de la honte compte double.

La physicalité même de la honte – comment elle fonctionne sur et à travers les corps – signifie qu'elle implique aussi la dé-formation et la re-formation des espaces corporels et sociaux, quand les corps « se détournent » de ces autres qui ont témoigné de la honte. Le « détour » de la honte est

[p. 104]

pain. As I argued in Chapter 1, pain can involve the reading of the other as bad ('They hurt me' – 'They are hurtful' – 'They are bad'). In experiences of shame, the 'bad feeling' is attributed to oneself, rather than to an object or other (although the other who witnesses my shame may anger or hurt me, I cannot attribute the other as the cause of bad feeling). The subject, **in turning away from another and back into itself**, is consumed by a feeling of badness that cannot simply be given away or attributed to another. Shame also involves a different kind of **orientation** from disgust towards the subject and others (see Chapter 4). In disgust, the subject may be temporarily 'filled up' by something bad, but the 'badness' gets expelled and **sticks to the bodies of others** (unless we are talking about self-disgust, which is close to shame). In shame, I feel myself to be bad, and hence to expel the badness, I have to expel myself from myself (prolonged experiences of shame, unsurprisingly, can bring subjects perilously close to suicide). **In**

douloureux, mais il s'agit d'une douleur particulière. Comme je l'ai montré dans le chapitre 1, quand il y a douleur, l'autre est perçu-e comme une mauvaise personne (« On m'a blessé-e » - « iels sont blessant-e-s » - « iels sont malveillant-e-s »). Dans les expériences de honte, ce « mauvais » est attribué à soi-même, plutôt qu'à un objet ou à une autre personne (même si l'autre personne témoin de ma honte peut me mettre en colère ou me blesser, je ne peux dire que je me sens mal à cause d'elle). Le sujet, en se détournant de l'autre et en se tournant vers soi, est consumée par un sentiment de mal qui ne peut pas être simplement donné ou attribué à un-e autre. La honte se différencie aussi du dégoût dans son orientation envers le sujet et les autres (voir chapitre 4). Dans le dégoût, le sujet peut être temporairement « rempli » de mauvais, mais ce « mal » est expulsé et se colle aux corps des autres (à moins de parler de dégoût de soi, qui se rapproche de la honte). Dans la honte, je me sens être mal, et pour expulser ce mal, je dois m'expulser

[p. 104]

shame, the subject's movement back into itself is simultaneously a turning away from itself. In shame, the subject may have nowhere to turn.

This double play of concealment and exposure is crucial to the work of shame. The word 'shame' comes from the Indo-European verb for 'to cover', which associates shame with other words such as 'hide', 'custody', 'hut' and 'house' (Schneider 1987: 227). Shame certainly involves an impulse to 'take cover' and 'to cover oneself'. But the desire to take cover and to be covered presupposes the failure of cover; in shame, one desires cover precisely because one has already been exposed to others. Hence the word 'shame' is associated as much with cover and concealment, as it is with exposure, vulnerability and wounding (Lynd 1958; Wurmser

de moi-même (il n'est pas surprenant que les expériences prolongées de honte amènent les sujets dangereusement proches du suicide). Dans la honte, le mouvement du sujet vers soi est en même temps un détour loin de soi : je me détourne de moi-même. Dans la honte, le sujet ne peut avoir nulle part où se tourner.

La honte camoufle et la honte expose : ce double jeu est un point crucial du travail sur la honte. On retrouve la racine indo-européenne **(s)kem-* ; **(s)kam-*, qui signifie « couvrir », dans le mot anglais « shame » (« honte »), ou le mot italien « camera », qui désigne une petite chambre à l'abri des regards. Une seconde racine indo-européenne, **(s)que-* ; **(s)qewa-*, signifiant également « couvrir », a donné le lithuanien « gèda » (« honte ») et les mots anglais « custody », « hide », « house » et « hut » (respectivement « garde », « cacher », « maison » et « hutte » en français). Tous ces termes contiennent en eux l'idée

[p. 104]

1981).¹ On the one hand, shame covers that which is exposed (we turn away, we lower our face, we avert our gaze), while on the other, shame exposes that which has been covered (it un-covers). Shame in exposing that which has been covered demands us to re-cover, such a re-covering would be a recovery from shame.² Shame hence conceals and reveals what is present in the present. Shame consumes the subject and burns on the surface of bodies that are presented to others, a burning that exposes the exposure, and which may be visible in the form of a blush, depending on the skin of the subject, which might or might not show shame through this 'colouring'³.

de protection ou de couverture (Schneider 1987, p. 227). La honte suscite bel et bien l'envie irréprouvable de se couvrir, de se mettre à couvert. Pourtant, ce désir de couverture suppose son échec même; dans la honte, on désire se couvrir précisément car l'on a déjà été exposé·e. Le mot « honte » est donc autant associé à la couverture et au camouflage qu'à l'exposition, à la vulnérabilité et à la blessure (Lynd 1985; Wurmser 1981).¹ D'un côté, la honte couvre ce qui est exposé (on se tourne, baisse la tête, détourne le regard), tandis que de l'autre, elle expose ce qui a été couvert (elle dé-couvre). La honte d'exposer ce qui a été couvert appelle à se re-couvrir, un tel re-couvrement permettrait de recouvrer sa dignité et, ainsi, de récupérer de la blessure de la honte.² La honte cache et révèle ce qui est présent dans le présent. La honte consume le sujet et brûle à la surface des corps présentés aux autres, une brûlure qui expose l'exposition et qui peut être visible dans un rougissement, selon la peau du sujet, qui montre ou

[p. 104]

The way in which the pain of shame is felt upon the skin surface, at the same time as it overwhelms and consumes the subject, is crucial. Shame involves the intensification not only of the bodily surface, but also of the subject's relation to itself, or its sense of itself as self. In other words, the lived experience of being-itself depends on the intensification of the skin surface. As Jean-Paul Sartre has argued: 'I am ashamed of what I am. Shame therefore realises an intimate relation of myself to myself' (Sartre 1996: 221). But, at the same time, Sartre suggests that: 'I am ashamed of myself as I appear to the Other' (1996: 222). Shame becomes felt as a matter of being – of the relation of self to itself – insofar as shame is about appearance, about how the subject appears before and to others. Crucially, the individuation of shame – the way it turns the self against and towards the self – can be linked been understood, then, as involving 'the whole self' or precisely to the inter-

non sa honte à travers cette « coloration »³.

La façon dont la douleur de la honte est ressentie sur la surface de la peau, en même temps qu'elle envahit et consume le sujet, est cruciale. La honte intensifie non seulement la surface corporelle, mais également la relation du sujet à soi, ou le sens de soi en tant que soi. En d'autres termes, l'expérience vécue de l'être-soi dépend de l'intensification de la surface de la peau. Comme l'avance Jean-Paul Sartre : « J'ai honte de ce que je suis. La honte réalise donc une relation intime de moi avec moi » (Sartre, 1943, p. 275). Mais Sartre suggère aussi que « J'ai honte de moi tel que j'apparais à autrui » (Sartre, 1943, p. 276). La honte se ressent comme une question d'être – de la relation de soi à soi-même – dans la mesure où la honte est une question d'apparence, de la façon dont le sujet apparaît en face et aux yeux des autres. L'individuation de la honte – la façon dont elle retourne le soi vers et contre soi – est liée précisément à l'inter-corporalité et à la socialité des

[p. 105]

corporeality and sociality of shame experiences.

The 'apartness' of the subject is intensified in the

return of the gaze; apartness is felt in the moment

of exposure to others, an exposure that is

wounding.

It is the way in which shame fills up the self – becomes what the self is about – that has been interpreted as the difference between shame and guilt at the level of lived and bodily experience. As Donald L. Nathanson argues: 'Whereas guilt refers to punishment for wrongdoing, for violation of some sort of rule or internal law, shame is about some quality of the self. Guilt implies action, while shame implies that some quality of the self has been brought into question' (Nathanson 1987: 4). Shame has been understood, then, as involving 'the whole self' or even 'the global self' by critics working within psychoanalysis, ego psychology and phenomenology (Capps 1993; H. B. Lewis 1971; M. Lewis 1993; Lynd 1958). This is not to say that guilt

expériences de honte. La sensation du sujet d'être à part s'intensifie par le retour du regard ; « l'à-partitude » est ressentie au moment de l'exposition aux autres, une exposition qui laisse une blessure.

C'est la façon dont la honte remplit le soi – devient tout ce qu'est le soi – qui a été interprétée comme étant la différence entre honte et culpabilité dans les expériences vécues et corporelles. Comme le soutient Donald L. Nathanson, « [a]lors que la culpabilité renvoie à la punition pour une faute, pour la violation d'une certaine règle ou loi intérieure, la honte implique une qualité du soi. La culpabilité suppose l'action, tandis que la honte suppose qu'une qualité du soi a été remise en question » (Nathanson, 1987, p. 4, ma traduction). La honte a alors été comprise comme impliquant le soi entier (*whole self*) ou même le soi global (*global self*) par des spécialistes de la psychanalyse, de la psychologie de l'ego et de

[p. 105]

and shame simply refer to different emotions. As I argued in the introduction to this book, emotions do not have referents, although the recognition of an emotion has effects that could be described as referential. So when we recognise ourselves as shamed, that **self-identification** involves a different relationship of self to self and self to others from the recognition of ourselves as guilty. In shame, more than my action is at stake: *the badness of an action is transferred to me*, such that I feel myself to be bad and to have been 'found' or 'found out' as bad by others. Shame in this way is **bound up** with **self-recognition**: 'It is not an isolated act that can be detached from the **self**' (Lynd 1958: 50).

However, it is not just anybody that can cause

la phénoménologie (Capps, 1993 ; H. B. Lewis, 1971 ; M. Lewis, 1993 ; Lynd, 1958). Cela ne veut pas dire que honte et culpabilité se réfèrent simplement à des émotions différentes. Comme je l'ai montré dans l'introduction de ce livre, les émotions n'ont pas de référents, même si la reconnaissance d'une émotion a des effets qui pourraient être décrits comme référentiels. Lorsque l'on reconnaît la honte portée sur soi, cette auto-identification suggère une relation de soi à soi et de soi aux autres différente de ce qu'elle est lorsqu'on se reconnaît coupable. Dans la honte, quelque chose de plus grand que mon action est en jeu : *le mal d'une action est transféré sur moi*, je sens donc que je suis une mauvaise personne et les autres le voient et le dévoilent. En ce sens, la honte est intrinsèquement liée à la reconnaissance de soi : « ce n'est pas un acte isolé qui peut être détaché du soi » (Lynd 1958 : 50, ma traduction).

Cependant, ce n'est pas tout le monde qui

[p. 105]

me to feel shame by catching me doing something bad. Only some others can witness my action such that I feel ashamed. Silvan S. Tomkins suggests that shame – as an exposure before another – is only felt given that the subject is interested in the other; that is, that a prior love or desire for the other exists (see also Probyn forthcoming). Such an interest is not fully annihilated by the other's witnessing of my shame; though that witnessing will certainly affect my relation to the other. As Tomkins argues, shame may involve a complex relay of looks, some of which are partly averted. While the child may be ashamed before another, she or he may also be excited by that very other, such that the child may peep and look at another through the hands that cover the face (Tomkins 1963: 137). In other words, the other can only elicit a response of shame if another has already elicited desire or even love. I may be shamed by somebody I am interested in, somebody whose view 'matters' to me. As a result, shame is not a purely negative relation to

peut me faire ressentir de la honte en me surprenant en train de faire quelque chose de mal. Seulement certains regards me font sentir honteux-se. Silvan S. Tomkins suggère que la honte – en tant qu'exposition face à l'autre – se ressent seulement si le sujet est intéressé-e par l'autre ; c'est-à-dire si un amour ou un désir pour l'autre préexiste (voir aussi Probyn, 2005). Et cet intérêt n'est pas complètement anéanti lorsque l'autre est témoin de ma honte ; bien que ma relation à l'autre s'en trouve certainement affectée. Comme le montre Tomkins, la honte entraîne parfois de complexes échanges de regards, dont certains partiellement détournés. L'enfant peut avoir honte en face d'un autre tout en étant excité-e par cet-te autre ; iel lui lance alors des regards furtifs entre les doigts qui couvrent son visage (Tomkins, 1963 : 137). En d'autres termes, l'autre peut seulement provoquer la honte si iel a déjà provoqué le désir ou même l'amour. Je ressens de la honte devant quelqu'un par qui et pour qui je suis intéressé-e,

[p. 105]

another: shame is ambivalent.

Shame as an emotion requires a witness: even if a subject feels shame when it is alone, it is the imagined view of the other that is taken on by a subject in relation to itself. I imagine how it will be seen as I commit the action, and the feeling of badness is transferred to me. Or I remember an action that I committed, and burn with shame in the present, insofar as my memory is a memory of myself. In shame, I am the object as well as the subject of the feeling. Such an argument crucially suggests that shame requires an identification with the other who, as witness, returns the subject to itself. The view of this other is the view that I have taken on in relation to myself; I see myself *as if I were* this other. My failure before this other hence is profoundly a failure of myself to myself. In shame, I expose to myself that I am a failure through the

quelqu'un dont le point de vue « compte » pour moi. Il en résulte que la honte n'est pas une relation purement négative envers l'autre : la honte est ambivalente.

L'émotion de la honte nécessite un témoin : si un sujet ressent de la honte même en étant seul-e, c'est qu'il a pris en imagination le point de vue de l'autre. J'imagine comment ce sera vu quand je commets l'action, et la sensation de mal m'est transférée. Ou encore, je me souviens d'une action que j'ai commise et brûle de honte dans le présent, dans la mesure où mon souvenir est un souvenir de moi. Dans la honte, je suis l'objet autant que le sujet du sentiment. Un tel argument est crucial : il suggère que la honte requiert une identification avec l'autre qui, en tant que témoin, retourne le sujet vers soi-même. Le point de vue de l'autre est le point de vue que j'ai pris en charge dans ma relation à moi-même ; je me vois *comme si j'étais* cet-te autre. Mon échec face à l'autre est donc avant tout un échec de moi face à moi-même. Dans

[p. 106]

gaze of an ideal other (see Capps 1993: 76; M. Lewis 1992: 34).

We can reflect on the role of idealisation in mediating the relation between the self and others who witness the shame. On the one hand, the idealisation of another is presumed if the other's look matters to me. At the same time, it is 'an ideal' that binds me to another who might be assumed to be 'with me' as well as 'like me' (sharing my ideals). Within psychoanalysis, such an ideal would be defined as an ego ideal, as 'the self' that a self would like to be. Hence the conflict of shame has been characterised as a conflict between ego and ego ideal, in contrast to guilt, where the conflict is between the superego and the ego (Jacoby 1994: 3; Piers and Singer 1971: 23).

la honte, j'expose à moi-même que je suis un échec à travers le regard d'un·e autre idéalisé·e. (Capps 1993, p. 76; Lewis 1992, p. 34).

Réfléchissons au rôle médiateur de l'idéalisation dans la relation entre le soi et les autres qui témoignent de la honte. D'un côté, l'idéalisation de l'autre est présumée si le regard de l'autre compte pour moi. De l'autre côté et simultanément, c'est « un idéal » qui me lie à cet·te autre qui est supposé·e être à la fois « avec moi » et « comme moi » (iel partage mes idéaux). En psychanalyse, un tel idéal serait défini comme un moi idéal, comme « le soi » que le soi souhaiterait être. Le conflit de la honte a donc été perçu comme un conflit entre le moi et le moi idéal, au contraire de la culpabilité, où le conflit se situe entre le moi et le surmoi (Jacoby, 1994, p. 3; Piers et Singer, 1971, p. 23).

[p. 106]

The 'ideal self' does not necessarily have certain characteristics; the 'content' of the ideal is in some sense empty.⁴ Idealisation, which creates the effect of an ideal, is contingent because it is dependent on the values that are 'given to' subjects through their encounters with others. It is the gift of the ideal rather than the content of the ideal that matters. Such an 'ideal' is what sticks subjects together (coherence); through love, which involves the desire to be 'like' an other, as well as to be recognised by an other, an ideal self is produced as an approximation of the other's being. Through love, an ideal self is produced as a self that belongs to a community; the ideal is a proximate 'we' (see Chapter 6). If we feel shame, *we feel shame because we have failed to approximate 'an ideal' that has been given to us through the practices of love.* What is exposed in shame is the failure of love, as a failure that in turn exposes or shows our love.

Le « soi idéal » n'a pas vraiment de caractéristiques spécifiques ; le « contenu » de l'idéal est en quelque sorte vide.⁴ L'idéalisation, qui crée l'effet de l'idéal, dépend des valeurs « données » aux sujets au travers des rencontres. C'est le don de l'idéal plus que son contenu qui compte. Un tel « idéal » est ce qui fait coller les sujets ensemble (en cohérence) ; par amour, qui implique le désir d'être « la même que » l'autre autant que d'être reconnue par l'autre, le soi idéal est créé comme une approximation de l'être de l'autre. Par amour, le soi idéal est créé comme un soi qui appartient à une communauté ; l'idéal est un « nous » proche (voir chapitre 6). Si nous avons honte, *c'est que nous avons échoué, incapable d'approcher « un idéal » qui nous a été donné par les pratiques de l'amour.* Ce qui est exposé dans la honte c'est un échec de l'amour, un échec qui à son tour expose ou montre notre amour.

[p. 106]

Shame can reintegrate subjects (Braithwaite 1989) in their moment of failure to live up to a social ideal. Such an argument suggests that the failure to live up to an ideal is a way of taking up that ideal and confirming its necessity; despite the negation of shame experiences, my shame confirms my love, and my commitment to such ideals in the first place. This is why shame has been seen as crucial to moral development; the fear of shame prevents the subject from betraying 'ideals', while the lived experience of shame reminds the subject of the reasons for those ideals in the first place (Hultberg 1988: 115). The story of moral development is bound up with the reproduction of social norms, in particular, with norms of sexual conduct. Shame can work as a deterrent: in order to avoid shame, subjects must enter the 'contract' of the social bond, by seeking to approximate a social ideal. Shame can also be experienced as *the affective cost of not following the scripts of normative existence*.

La honte peut réintégrer les sujets (Braithwaite, 1989) dans leur moment d'échec à satisfaire à un idéal social. Un tel argument suggère que l'échec de satisfaire à un idéal est une manière d'accomplir cet idéal et d'en confirmer la nécessité ; malgré la négation des expériences de honte, ma honte confirme mon amour et mon engagement envers de tels idéaux. C'est pourquoi la honte est cruciale au développement moral ; la peur de la honte retient le sujet de trahir ces « idéaux », tandis que les expériences de honte rappellent au sujet les raisons d'être de ces idéaux (Hultberg, 1988, p. 115). L'histoire du développement moral est intrinsèquement liée à la reproduction des normes sociales et, en particulier, des normes de conduites sexuelles. La honte agit comme un moyen de dissuasion : afin d'éviter la honte, les sujets doivent respecter le « contrat » du lien social, et chercher à se rapprocher d'un idéal social. La honte peut aussi être expérimentée comme *le coût affectif de ne pas avoir suivi les codes de l'existence normative*.

[p. 107]

Loves that depart from the scripts of normative existence can be seen as a 'source' of shame. One may be shamed, for example, by queer desires, which depart from the 'form' of the loving nuclear family. Queer desires become an injury to the family, and **to the bodily form of the social norm** (see Chapter 7); something to be concealed from the view of others. Shame becomes both **a domesticating feeling and a feeling of domestication**. **The domesticity of shame is telling**. Family love may be conditional upon how one lives one's life in relation to social ideals (see Chapter 6). Queer feelings of shame are also signs of an identification with that which has repudiated the queer subject. In this way, shame is related to melancholia, and the queer subject takes on the 'badness' as its own, by feeling bad about 'failing' loved others. Shame secures the form of the family by assigning to those who have failed its form the origin of bad feeling ('You have brought shame on the family'). Indeed, some identities become

Les amours qui dévient des codes de l'existence normative peuvent être vues comme « source » de honte. On peut avoir honte par exemple de désirs queers, qui dévient de la « forme » de la famille nucléaire aimante. Les désirs queers deviennent une atteinte à la famille et au corps de la norme sociale (voir chapitre 7) ; quelque chose à cacher de la vue des autres. La honte devient à la fois un sentiment domestiquant et un sentiment de domestication. La domesticité de la honte en dit long. L'amour de la famille peut dépendre de la manière dont l'on vit sa vie par rapport aux idéaux sociaux (voir chapitre 6). Les sentiments de honte queers sont aussi signes d'une identification avec ce qui a renié le sujet queer. En ce sens, la honte fait écho à la mélancolie, lorsque le sujet queer prend en charge « le mal » comme sien, en se sentant mal d'avoir déçu les êtres aimé-e-s. La honte garantit la forme de la famille en imputant l'origine du mal (« tu as couvert la famille de honte ») à ceux qui ont failli à sa forme. En

[p. 107]

stigmatised or shaming within the social order, so that the subject in assuming such identities becomes committed to a life that is read by others as shameful. That is, in inhabiting the 'non' normative, queer bodies take on identities that are already read as the origin of 'our shame'.⁵ **The difficulty of moving beyond shame is a sign of the power of the normative, and the role of loving others in enforcing social ideals.**

The intimacy of love and shame is indeed powerful. In showing my shame in my failure to live up to a social ideal, I come closer to that which I have been exposed as failing. This proximity of shame can, of course, repeat the injury (the shamed other may return love through identification with an ideal that it cannot be, so that **the return confirms the inhabitation of the 'non'**). Shame may be restorative *only when the shamed other can 'show' that its failure to measure up to a*

effet, certaines identités portent le stigma de la honte au sein de l'ordre social, de telle façon que le sujet qui prend ces identités devient sujet d'une vie perçue comme honteuse par les autres. C'est-à-dire que, en prenant place dans le « non » normatif, les corps queers adoptent des identités qui sont déjà perçues comme l'origine de « notre honte ». ⁵ La difficulté de dépasser la honte est un signe du pouvoir de la norme ainsi que du rôle des êtres aimants dans le renforcement des idéaux sociaux.

La relation intime entre amour et honte est belle et bien puissante. En montrant ma honte de ne pas satisfaire à un idéal social, je me rapproche de l'objet auquel tout le monde a bien vu que j'ai failli. Cette proximité peut bien entendu aggraver l'atteinte (plein·e de honte, l'autre retourne son amour en s'identifiant à un idéal qu'il ne peut pas être, de telle façon que ce retour confirme sa place dans le « non »). La honte peut reconstruire *seulement lorsque celui ou celle qui porte la honte*

[p. 107]

social ideal is temporary. Shame binds us to others in how we are affected by our failure to 'live up to' those others, a failure that must be witnessed, as well as be seen as temporary, in order to allow us to re-enter the family or community. The relationship to others who witness my shame is anxious; shame both confirms and negates the love that sticks us together.

peut « montrer » que son échec à satisfaire l'idéal social est temporaire. La honte nous lie aux autres dans la manière dont nous sommes affecté-e-s par l'échec de « satisfaire » à ces autres, échec qui doit avoir des témoins et qui doit être perçu comme temporaire, afin de nous permettre de ré-intégrer la famille ou la communauté. La relation aux autres qui témoignent de ma honte est angoissante : la honte à la fois confirme et nie l'amour qui nous colle ensemble en tant que collectivité.

Les éléments soulevés dans cette partie, notamment le rôle de la honte dans la confirmation de notre amour pour les autres par la négation et la place particulière du témoin dans ce moment de confirmation, nous permettent maintenant d'expliquer ce que signifie pour une nation d'exprimer sa honte et de la transformer en identité.

[p. 107]

NATIONAL SHAME

The role of shame in confirming our love for others through negation, and the awkward place of the witness in this moment of confirmation, allows us to explain what it means for a nation to express its shame, and to transform shame into an identity. If we reconsider the role of shame in securing the (hetero)normative, then we can see that national shame works as a narrative of reproduction. The nation is reproduced through expressions of shame in at least two ways. First, shame may be 'brought onto' the nation by illegitimate others (who fail to reproduce its form, or even its offspring), such as queer others (see Chapter 7), or asylum seekers (see Chapter 2). Such others are shaming by proxy: they do not approximate the form of the good citizen. As citizens, they are shaming and unproductive: they cannot reproduce the national ideal. Second, the nation may bring shame 'on itself' by its treatment of others; for example, it may be exposed as 'failing' a multicultural ideal in

HONTE NATIONALE

En considérant la honte dans son rôle de sauvegarde de l'(hétéro)normativité, nous comprenons que la honte nationale fonctionne comme un récit de reproduction. La nation se reproduit à travers les expressions de honte d'au moins deux manières. Premièrement, la nation peut être « couverte » de honte par des autres illégitimes (qui ne reproduisent pas sa forme ou sa descendance), comme les personnes queers (voir chapitre 7) ou demandeuses d'asile (voir chapitre 2). Ces autres portent la honte par personne interposée : elles et ils s'interposant dans la conformité de la bonne citoyenne, du bon citoyen. En tant que citoyen·ne·s, iels font honte et sont improductif·ve·s : iels ne peuvent pas reproduire l'idéal national. Deuxièmement, la nation peut se couvrir de honte « elle-même » par sa façon de traiter les autres ; par exemple, elle peut être exposée dans son « échec » à satisfaire à un idéal multiculturel en entretenant des formes de racisme

[p. 108]

perpetuating forms of racism (see Chapter 6). These actions get transferred to the national subject; it becomes shamed by itself. In this instance, the nation may even express shame about its treatment of others who in the past were read as the origin of shame. In this section, I want to examine what happens when the **normative subject**, in this case the white national subject, 'admits' to being shamed.⁶

What do expressions of national shame do?

We can return to the role of 'national shame' in *Bringing Them Home*. I suggested that shame requires a **witness**, one who 'catches out' the failure of the individual to live up to an ego ideal. I have also argued that individual shame is **bound up** with community precisely because the ideals that have been failed are the ones that **'stick'** others together. The individual may also take on the failure of the group or nation to live up to an ideal as a mode of identification with the nation. The subject may feel shame, then, *as* an Australian for the

(voir chapitre 6). Ces actions sont transmises au sujet national-e, qui a alors honte de sa propre personne. Ici, la nation peut même exprimer de la honte envers sa façon de traiter les autres qui, par le passé, étaient considéré-e-s comme source de honte. Dans cette section, je veux examiner ce qu'il se passe quand le sujet normatif, dans ce cas le sujet national blanc, « admet » avoir honte.⁶

Que font les expressions de honte nationale?

Je rappelle les principes proposés plus haut :

premièrement, la honte requiert un témoin qui « prend sur le fait » l'individu incapable de satisfaire à son moi idéal. **Ensuite**, la honte individuelle est intrinsèquement liée à la communauté, précisément car les idéaux n'ayant pas été atteints sont ceux qui nous font « coller » ensemble en tant que collectivité. L'individu peut donc prendre l'échec du groupe ou de la nation à satisfaire à un idéal comme un moyen de s'identifier à ce groupe ou à cette nation. Le sujet ressent alors de la honte

[p. 108]

failure of Australia to live up to the national ideal,
whereby **that failure confirms the subject's love for
the nation. In other words, shame can become a
form of identification in the very failure of an
identity to embody an ideal.**

In the preface of *Bringing Them Home*, the nation is described as shameful *because of* the past treatment of **indigenous Australians**; their wounds (narrated in testimonies of loss, violence and pain) become the 'for' and the reason why national identity must be redefined as shameful. In some sense, readers of the document, which is explicitly addressed to white or non-indigenous Australians (**'our shame' is about 'their pain'**) are called upon to bear witness to the testimonies of indigenous Australians. These testimonies are made up of another kind of witnessing – a witnessing of trauma, of a past that lives in the present (see Chapter 1). But readers, who are called upon to witness these other acts of witnessing, are in a

en tant qu'Australien-ne pour l'échec du pays à satisfaire à l'idéal national, et cet échec confirme l'amour du sujet pour la nation. En d'autres termes, la honte peut devenir une façon de s'identifier à travers l'échec même de cette identité à incarner un idéal.

Retournons au cas de *Bringing Them Home*. La nation y est qualifiée de honteuse *à cause de* la manière dont elle a traité les autochtones d'Australie ; leurs blessures (relatées dans des témoignages de perte, de violence et de douleur) deviennent la raison de la honte et la raison pour laquelle l'identité nationale doit être redéfinie comme honteuse. Dans un certain sens, le destinataire du document, celui-ci s'adressant explicitement à la population blanche ou non autochtone (« notre honte » est en rapport avec « leur douleur »), est appelé à être témoin des témoignages des autochtones. Ces témoignages-là sont tout autres, attestant de traumatismes, de la douleur d'un passé qui vit encore dans le présent

[p. 108]

double, if not paradoxical, position. They are asked to witness their shame as 'our shame', that is, to be first and third party, to be 'caught out' and 'catching out'. The implication of such a double position – that white Australians catch out white Australia – is that the national subject, by witnessing its own history of injustice towards others can, in its shame, be reconciled to itself. Reconciliation becomes here a process whereby white Australia is reconciled to itself through witnessing the pain of others.

National shame can be a mechanism for reconciliation as self reconciliation, in which the 'wrong' that is committed provides the grounds for claiming a national identity, for restoring a pride that is threatened in the moment of recognition, and then regained in the capacity to bear witness.

(voir chapitre 1). Mais les lecteurices, qui sont appelé·e·s à témoigner de ces autres témoignages, se trouvent dans une position double, voire paradoxale. On leur demande de témoigner de leur honte comme de « notre honte », c'est-à-dire, d'être la première *et* la tierce personne, qui à la fois « est prise sur le fait » *et* « prend sur le fait ». Cette double position – les Australien·ne·s blanc·he·s prennent l'Australie blanche sur le fait – implique que le sujet national·e, en témoignant de sa propre histoire d'injustice envers les autres, peut, dans sa honte, se réconcilier avec lui-même. La réconciliation est ici un processus dans lequel l'Australie blanche se réconcilie avec elle-même à travers le témoignage de la douleur des autres.

La honte nationale devient alors un mécanisme de réconciliation mais de réconciliation avec soi, où les « fautes » commises forment le terreau de l'identité nationale et permettent de retrouver une fierté menacée au moment de la reconnaissance, puis regagnée dans la capacité à témoigner. La

[p. 109]

Those who witness the past injustice through feeling 'national shame' are aligned with each other as 'well-meaning individuals'; if you feel shame, you are 'in' the nation, a nation that means well. Shame 'makes' the nation in the witnessing of past injustice, a witnessing that involves feeling shame, as it exposes the failure of the nation to live up to its ideals. But this exposure is temporary, and becomes the ground for a narrative of national recovery. *By witnessing what is shameful about the past, the nation can 'live up to' the ideals that secure its identity or being in the present.* In other words, *our shame means that we mean well,* and can work to reproduce the nation as an ideal.

honte « fait » la nation : le témoignage des injustices passés fait honte puisqu'il expose l'échec de la nation à satisfaire à son idéal. Mais cette exposition n'est que temporaire et devient le terreau du récit de guérison nationale. Ceux qui témoignent de l'injustice passée en ressentant la « honte nationale » s'alignent entre elleux, entre « individus bien intentionné·e·s »; si tu ressens de la honte, tu es « dans » la nation, une nation pleine de bonnes intentions. *En témoignant de ce passé honteux, la nation peut satisfaire aux idéaux qui garantissent son identité dans le présent.* En d'autres termes, *l'intention* de notre honte est de montrer que *nous avons de bonnes intentions*, et ainsi, cette même honte reproduit la nation comme un idéal. Par exemple, l'implication du sujet blanc dans le racisme ne défait pas nécessairement son succès d'approcher l'idéal national; en montrant sa honte, en réalité, ce sujet montre qu'il fait partie des sujets idéaux (« bien intentionné·e·s ») et qu'il possède les idéaux qui ont fait de cette honte une honte.

[p. 109]

Ideals can be binding, even when we feel we have failed them; indeed, the emotions that register this failure might confirm the ideals in the first place. Ideals are read as absent or present, or as having been failed or achieved, in the emotions of shame and pride. Such readings do not only respond to how we live up to ideals, they also shape the ideals in the first place. The content of the ideal (for example, the nation as *being white*, or heterosexual, or even as being tolerant, caring, and so on) is an effect of the process of idealisation. In other words, it is not that there is an ideal, which some more than others can approximate or 'measure up to'. The national ideal is shaped by taking some bodies as its form and not others. The pride of some subjects is in a way tautological: they feel pride at approximating an ideal that has already taken their shape.

Nous avons vu que les idéaux peuvent nous lier même dans le sentiment de ne pas les avoir satisfaits. Les émotions qui suivent cette situation d'échec peuvent en réalité confirmer la raison d'être des idéaux. La honte et la fierté sont les émotions liées à ces situations : un idéal absent ou non satisfait fera honte, un idéal présent ou satisfait rendra fier·e·s. Malgré leurs jugements différents, ces deux émotions, honte et fierté, jouent en fait un rôle affectif similaire. La possession d'un idéal dans ces sentiments de honte et de fierté implique une performance, qui donne au sujet ou au groupe une « valeur » et un « caractère ». Les émotions de honte et de fierté ne répondent pas seulement à la manière dont nous avons satisfait ou non aux idéaux, elles donnent aussi forme à l'idéal. En effet, le contenu de l'idéal (par exemple, la nation qui est blanche, ou hétérosexuelle ou même tolérante, bienveillante, etc.) est un effet du processus d'idéalisation. En d'autres termes, ce n'est pas qu'il y a un idéal, que certains corps peuvent plus que

Shame and pride have a similar affective role in judging the success or failure of subjects to live up to ideals, though they make different judgements. The possession of an ideal in feelings of pride or shame involves a performance, which gives the subject or group 'value' and 'character'. We 'show' ourselves to be this way or that, a showing which is always addressed to others. It is the relation of having as being – of having ideals as a sign of being an ideal subject – that allows the 'I' and the 'we' to be aligned. For example, the white subject's involvement in racism does not necessarily undo their success in approximating the national ideal; by showing shame, in fact, such a subject can demonstrate they are ideal subjects ('well-meaning'), and have the ideals that made such

d'autres approcher ou « atteindre ». L'idéal national se forme à partir de la forme de certains corps et seulement certains corps. La fierté de certains sujets est en quelque sorte tautologique : *iels sont fièr-e-s de se rapprocher d'un idéal qui a déjà leur forme.*

En définitive, la honte nationale est une manière de se « montrer » être comme ceci ou comme cela, une démonstration toujours destinée aux autres : le fait d'avoir honte de ce passé « montre » que nous sommes maintenant des bonnes personnes bienveillantes. C'est la relation d'avoir comme être – avoir des idéaux comme signe d'être un-e sujet idéal-e – qui permet au « je » et au « nous » de s'aligner. La honte fusionne le « je » et le « nous » dans l'échec de transformer un idéal social en action, un échec qui, une fois témoigné, confirme l'idéal et permet le retour à la fierté. En d'autres termes, le sujet honteux se sent mal de manière seulement temporaire, la « transmission » de ce sentiment de mal devient en fait la preuve de la reconstruction d'une identité dont nous pouvons

[p. 109]

shame shameful in the first place. Shame collapses the 'I' with the 'we' in the failure to transform the social ideal into action, a failure which, when witnessed, confirms the ideal, and makes possible a return to pride. In other words, the transference of bad feeling to the subject in shame is only temporary, as the 'transference' can become evidence of the restoration of an identity of which we can be proud (the fact that we are shamed by this past 'shows' that we are now good and caring subjects).

In order to address the complexity of the affective alignments possible in expressions of shame I want to examine the performance of shame in Sorry Books in Australia. Sorry Books are one aspect of the process of reconciliation, which has also included Sorry Days.⁷ The Sorry Books involve individual Australians (mostly white, but also some indigenous Australians) writing messages [p. 110] of condolence and support; they are compilations of statements and signatures, which

être fier·e·s.

Afin d'étudier la complexité des alignements affectifs possibles dans les expressions de honte, je souhaite observer la performance de la honte dans les *Sorry Books* de l'Australie. Ces registres sont un des aspects du processus de réconciliation, avec les jours de commémoration, les *Sorry Days*.⁷ Les *Sorry Books* contiennent des messages de condoléances et de soutien écrits par des individus australiens (la plupart blanc·he·s, quelques-uns autochtones) ; ils sont une compilation de déclarations et de signatures qui crée à la fois un effet de partage du

[p. 110]

create the effect of a shared narrative of sorrow as well as an account of national shame. Sorry Books have also been created through internet sites, which allow web users to post messages anonymously. The Sorry Books generate a 'we' that is virtual, fantastic and real, through the identification of past injustices and the way that have structured the present for different individuals, who are aligned by the very process of posting messages, even as they tell very different stories, and make different claims. The messages become 'I's', while the 'we' becomes the 'Sorry Book' itself, the mediation of a collective story of sorrow and shame. Such affective and textual alignments do not simply create a 'we', they also testify to its impossibility. I want to reflect on the role of shame in the de-forming and re-forming of the national 'we' through the articulation of the relation between the national subjects and the national ideal. To do this, I will offer a reading of some messages posted on an electronic Sorry Book.

récit de chagrin et rend compte de la honte nationale. Ils ont aussi été créés sur des sites Internet, ce qui permet de publier des messages de manière anonyme. Les *Sorry Books* génèrent un « nous » virtuel, fantastique et réel, à travers l'identification des injustices passées et la façon dont sont structurés les présents de différents individus, qui s'alignent dans le processus même de publier des messages, même si iels racontent des histoires différentes et ont des revendications différentes. Les messages deviennent les « je » et le « nous » devient le *Sorry Book* lui-même, la médiation d'une histoire collective de chagrin et de honte. Ces alignements textuels et affectifs ne créent pas seulement un « nous », ils témoignent aussi de son impossibilité. Je veux réfléchir au rôle de la honte dans la dé-formation et la re-formation du « nous » national à travers l'articulation de la relation entre les sujets nationaux et l'idéal national. Pour ce faire, j'offre une lecture de quelques messages publiés dans un *Sorry Book* en ligne.

[p. 110]

It is important to note that this Sorry Book functions as a petition to the government, so many of the messages are addressed to the Australian Prime Minister John Howard, who has refused to offer an official apology for the Stolen Generation (see Chapter 1). By addressing the Prime Minister in this way, the messages work to identify **the refusal to express shame as the source of national shame, as the grounds for an intensification of the shame about the past**: 'If you don't, I'll do it for you, and then you'll look a lot worse than what you think you would.'⁸ In this way, the Sorry Book functions as a demand to and for the nation to appear ashamed, and to speak the shame on behalf of Australians. **The lack of shame becomes another form of national shame witnessed by subjects**: 'Disgrace our country no longer, Mr Howard. Recognise past injustice so we can move forward together. Your arrogance on this issue is a national shame!'⁹

Il est important de souligner que ce *Sorry Book* sert de pétition contre le gouvernement, de nombreux messages sont donc adressés au premier ministre australien John Howard, qui a refusé de présenter une excuse officielle à la Génération Volée (voir chapitre 1). En s'adressant au premier ministre ainsi, les messages font ressortir le refus de l'expression de la honte comme l'origine de la honte nationale, comme la raison de l'intensification de la honte du passé : « Si vous ne le faites pas, je le ferai pour vous, et alors vous aurez l'air bien pire que ce que vous auriez pensé. »⁸ En ce sens, le *Sorry Book* est une demande de la nation à la nation de montrer sa honte, et de l'exprimer au nom de toute la population australienne. Le manque de honte devient une autre forme de honte nationale témoignée par les sujets. « Ne déshonorez plus notre pays ainsi, M. Howard. Reconnaissez les injustices passées pour que nous puissions avancer ensemble. Votre arrogance sur ce sujet est une honte nationale ! »⁹ : **honte de celui qui n'en a pas.**

[p. 110]

Shamed by the shameless, this demand is also a plea that the nation move beyond the past, and enter into a future where pride can itself be **'re-covered'**: 'The failure of our representatives in Government to recognise the brutal nature of Australian history compromises the ability of non indigenous Australians to be truly proud of our identity.'¹⁰ Here, **witnessing the government's lack of shame is in itself shaming. The shame at the lack of shame is linked to the desire 'to be truly proud of our country', that is, the desire to be able to identify with a national ideal.** The recognition of a brutal history is implicitly constructed as the condition for national pride; if we recognise the brutality of that history through shame, then we [p. 111] can be proud. As a result, **shame is posited as an overcoming of the brutal history, a moving beyond that history through showing that one is 'moved by it' or even 'hurt by it'.** The desire that is expressed is the desire **to move on**, where what is shameful is either identified as past (the 'brutal

Cette demande est aussi un plaidoyer pour que la nation dépasse le passé et entre dans un futur où la dignité peut être « re-couvrée » : « L'échec de notre gouvernement, son incapacité à reconnaître la violence de l'histoire nationale compromet la capacité des Australien·ne·s non autochtones à être réellement fier·e·s de notre identité. »¹⁰ Ici, témoigner du manque de honte du gouvernement fait honte en soi. La honte du manque de honte est liée au désir « d'être réellement fier·e·s de notre pays », c'est-à-dire, le désir de s'identifier à un idéal national. La reconnaissance de l'histoire violente est implicitement construite comme la condition de la fierté nationale : si nous reconnaissons la violence de cette histoire par la honte, alors, nous pourrions être fier·e·s. Il en résulte que la honte est admise comme une manière de surmonter cette histoire violente, de la dépasser en montrant que cette histoire nous « meut et nous émeut » ou même « nous fait mal ». Le désir exprimé est celui d'avancer, où ce qui est honteux est soit circonscrit

[p. 111]

history') or located in the present only as an absence ('the shame of the absence of shame').

Such a narrative allows the national subject to identify with others, so pride itself becomes the emotion that sticks the nation together, an ideal that requires the nation to pass through shame.

What is witnessed is not the brutality of this history, but the brutality of the passing over of that history.

Ironically, witnessing such a passing over might even repeat the passing over, in the very desire to move beyond shame and into pride.

The complexity of witnessing and its relation to shame structures the genre of 'Sorry Book'. On the one hand, the messages themselves bear witness to the shame of the nation's shame. On the other, they demand that the nation itself becomes a witness to its shame. At the same time, messages evoke other witnesses, those who are witnesses to the shame of the individual subject and the shame of the nation. One message states: 'I think that it is

comme étant dans le passé (« l'histoire violente »), soit situé dans le présent, mais à travers une absence (« la honte de l'absence de honte »). Ce récit permet au sujet national-e de s'identifier aux autres, la fierté devient l'émotion qui colle la nation ensemble en tant que collectivité, un idéal qui requiert de passer à travers la honte. Ce qui est témoigné, ce n'est pas la violence de cette histoire, mais la violence de passer outre cette histoire. Ironiquement, témoigner de ce « passage outre » peut répéter celui-ci, dans le désir même de dépasser la honte pour passer à la fierté.

La complexité de témoigner et sa relation à la honte structurent le genre du *Sorry Book*. D'un côté, les messages eux-mêmes témoignent de la honte causée par la honte nationale. De l'autre, ils demandent que la nation elle-même devienne témoin de sa honte. En même temps, les messages évoquent d'autres témoins, les témoins de la honte du sujet individuelle et de la honte de la nation : « je pense qu'il est de temps de s'excuser. Partout dans

[p. 111]

time that we say sorry. People all over the world are comparing us to South African apartheid.¹¹ There is a slide from 'I' to 'we' that involves both adherence (sticking to the nation) as well as coherence (sticking together). That 'we' is not idealised in the present; rather the statement asks the 'we' to say sorry, so that it can appear as ideal in the future. Hence the statement evokes others ('people all over the world') as witnesses to Australia's shame; it is the look of the world that makes the subject ashamed, as it 'catches out' the nation by seeing the nation as like other shameful nations ('South African apartheid'). What is shameful about Australia's past is not named; what is shameful is only negatively indicated, in the comparison made to another shameful nation, a comparison that 'shows' Australia to have failed, by making Australia appear like other failed nations. Being like the nation that has failed to live up to the ideal hence confirms the ideal as the proper desire of the nation. The fear of being seen as 'like them' structures this shame narrative.

le monde, on nous compare à l'apartheid sud-africain »¹¹, peut-on lire. Il y a un glissement du « je » au « nous » qui implique à la fois une adhésion (coller à la nation) et une cohésion (coller ensemble). Ce « nous » n'est pas idéalisé dans le présent ; la déclaration demande plutôt au « nous » de s'excuser, pour qu'il puisse être un idéal dans le futur. La déclaration évoque donc les autres (« partout dans le monde ») comme témoins de la honte de l'Australie ; c'est le regard du monde qui rend le sujet honteux, un regard qui « prend la nation sur le fait » en la voyant comme d'autres nations honteuses (« l'apartheid sud-africain »). Ce qui est honteux dans le passé de l'Australie n'est pas nommé ; ce qui est honteux est seulement indiqué en ellipse, dans la comparaison à une autre nation honteuse, comparaison qui « montre » l'échec de l'Australie, en la faisant *ressembler* à d'autres nations qui ont échoué. Ressembler à la nation qui a échoué à son idéal confirme l'idéal comme le désir convenable de la nation. La peur d'être vu « leur ressemblant » structure ce récit de

[p. 111]

The witness who exposes the shame of the nation – and the shame of its refusal of shame – is here implicitly ‘international civil society’. Messages evoke this imagined witness: ‘The eyes of the world are upon you. One hundred years from now, how do you want to be remembered?’ Being seen as an ideal nation is here defined as that which will pass down in time, not in our memories, but in how we are remembered by others. The desire for shame is here the desire to be seen as fulfilling an ideal, the desire to be ‘judged by history’ as an ideal nation.

The imagined witness to the nation, the one who will record the nation’s achievements, is not always [p. 112] presented as exterior to the nation, but as a reflection of its better self: ‘How can we point the finger at other countries’ abuses and not put a mirror up to our own.’¹² The mirror in which the national subject sees its reflection shows the nation its shame, a ‘showing’ that allows the national gaze to be directed towards others who have failed the national ideal, to be a witness rather than

la honte.

Le témoin qui expose la honte de la nation – et la honte de son refus de honte – est ici implicitement « la société civile internationale ». Certains messages évoquent ce témoin imaginé : « Les yeux du monde sont posés sur vous. Dans un siècle, comment voulez-vous que l’on se souvienne de vous? » Être perçue comme une nation idéale est ici défini comme ce qui survivra dans le temps, pas dans nos mémoires, mais dans la façon dont les autres se souviendront de nous. Le désir de honte est ici le désir d’être vue en train de satisfaire à un idéal, le désir d’être « jugée par l’histoire » comme une nation idéale. Le témoin imaginé de la nation, celui qui consignera les accomplissements de la nation, n’est pas toujours présenté comme extérieur à la nation, mais parfois comme un reflet de son meilleur soi : « Comment pouvons-nous pointer du doigt les fautes d’autres pays sans regarder les nôtres dans un miroir. »¹² Le miroir dans lequel le sujet national voit son reflet montre à la nation sa honte, cette « démonstration » permet

[p. 112]

witnessed. Only when we have seen our own shame in our reflection, the message suggests, can we then 'point the finger' at others. Another message makes a similar declaration: 'Stop telling us to be proud of our country until you take positive steps to remove the source of our great national shame.'¹³ Here, pride would be shameful until shame has been expressed, while the expression of shame would justify pride ('until you take'). The politics of shame is contradictory. It exposes the nation, and what it has covered over and covered up in its pride in itself, but at the same time *it involves a narrative of recovery as the re-covering of the nation.*

Such a narrative of recovery, expressed as the demand for government to make shame 'official', becomes an act of identification with the nation through a feeling of injustice. This involves not only a sense that 'past actions and omissions' have been

au regard national de se diriger vers les autres qui n'ont pas satisfait à l'idéal national, d'être témoin au lieu d'être témoigné. Lorsque nous aurons vu le reflet de notre propre honte, suggère le message, pourrions-nous alors seulement « pointer du doigt » les autres. Un autre message fait une déclaration similaire : « Arrêtez de nous dire d'être fier·e·s de notre pays tant que vous ne prenez pas de mesures positives pour éliminer la source de notre grande honte nationale. »¹³ Ici, la fierté serait honteuse tant que la honte ne sera pas exprimée, tandis que l'expression de la honte justifierait la fierté (« tant que vous ne prenez pas »). La politique de la honte est contradictoire. Elle expose la nation, et ce que celle-ci a couvert sous la couverture de sa fierté, *tout en mobilisant un récit impliquant que la recouvrance de la nation sera sa délivrance.*

Le désir de se délivrer, et donc de guérir de la blessure de la honte, est exprimé dans la demande de rendre la honte « officielle ». Cela devient un acte d'identification à la nation à travers un sentiment d'injustice, car les « actions et inactions

[p. 112]

unjust, but also that **what makes the injustice unjust is that it has taken pride away**; *it has deprived white Australia of its ability to declare its pride in itself to others*. In this way, some of the messages in the Sorry Book seem to mourn the necessity of witnessing shame, as they call for shame to be witnessed such that pride can be returned, and **the nation can stick together through a shared embodiment of the national ideal**. It is in the name of future generations that **shame becomes a way of sticking together**, by exposing the failure of the nation to live up to its ideal – described in one message as ‘love, generosity, honor and respect for our children’. Another puts it:

I am an Australian citizen who is
ashamed and saddened by the
treatment of the indigenous peoples of
this country. This is an issue that cannot
be hidden any longer, and will not be
healed through tokenism. It is also an
issue that will damage future

passées » ont été injustes, certes, mais ce qui rend l’injustice injuste est sa subtilisation de la fierté : *l’Australie blanche a été privée de sa capacité à déclarer sa fierté d’elle-même aux autres*. En ce sens, certains messages du *Sorry Book* semble pleurer la nécessité de témoigner de la honte : ils appellent à témoigner de la honte pour pouvoir retrouver la fierté et pour que la nation puisse collectivement incarner l’idéal national. C’est au nom des générations futures que la honte devient *collective*, une colle pour se tenir ensemble, en exposant l’échec de la nation, son incapacité à satisfaire à son idéal – décrit dans un message comme « l’amour, la générosité, l’honneur et le respect pour nos enfants. » Un·e autre sujet déclare :

Je suis un·e citoyen·ne australien·ne
plein·e de honte et de tristesse à cause
de la façon dont ce pays traite les
peuples autochtones. C’est un problème
qui ne peut plus être caché et ce n’est
pas par la diversité de façade qu’il se

[p. 112]

generations of Australians if not openly discussed, admitted, apologised for and grieved. It is time to say sorry. Unless this is supported by the Australian government and the Australian people as a whole I cannot be proud to be an Australian.¹⁴

The utterance, whilst calling for recognition of the 'treatment of the indigenous peoples' does not recognise that subjects have unequal claims 'to be an Australian' in the first place. If saying sorry leads [p. 113] to pride, who gets to be proud? In other words, the ideal image of the nation, which is based on the image of some and not others, is sustained through the conversion of shame to pride.

The desire for pride – for the nation to embody its ideal, which is an effect of some bodies and not others – is crucial to these expressions of shame. What is in question here is not the allegiance of the

résoudra. C'est un problème qui fera du tort aux générations futures s'il n'est pas discuté ouvertement, s'il n'est pas admis, si l'on ne s'excuse pas, si l'on n'en fait pas le deuil. Il est temps de s'excuser. Si cela n'est pas soutenu par le gouvernement australien et le peuple australien dans son ensemble, je ne peux pas être fier·e d'être Australien·ne.¹⁴

La déclaration, qui appelle à la reconnaissance « de la façon dont ce pays traite les peuples autochtones », ne reconnaît pas que les sujets partent d'une position inégale face à l'affirmation « être Australien·ne ». Si s'excuser mène à la fierté, qui profite de cette fierté? En d'autres termes, l'image idéale de la nation, fondée sur l'image des un·e·s et pas des autres, se perpétue à travers la conversion de la honte en fierté.

Le désir de fierté – afin que la nation incarne son idéal, celui-ci étant un effet se limitant à certains corps – est crucial dans ces expressions de honte. Ce qui est en question ici, ce n'est pas la

[p. 113]

national subject, but whether or not the nation is seen to be living up to its ideals; **whether it does what it is**. Exposing the failure of that ideal is politically important – and part of what shame can do and has done – but it can also become the grounds for patriotic declarations of love. In such declarations of love, shame becomes a ‘passing phase’ in the passage towards **being-as-nation**, where the ideals that the nation ‘has’ are transformed into what it does. Nowhere is this clearer than in the message: ‘I am an Australian Citizen who wishes to voice my strong belief in the need to recognise the shameful aspects of Australia’s past – without that how can we celebrate present glories’.¹⁵ **Here, the recognition of what is shameful in the past – what has failed the national ideal – is what would allow the nation to be idealised and even celebrated in the present.**

loyauté du sujet national, mais si la nation est perçue comme satisfaisant à ses idéaux ; si elle fait ce qu’elle est. Exposer l’échec de cet idéal est politiquement important – et fait partie de ce que la honte peut faire et a fait – mais cela peut aussi jeter les bases à des déclarations d’amour patriotiques. Dans ces déclarations d’amour, la honte devient une « phase de passage » vers l’être-en-tant-que-nation, où les idéaux que la nation « a » sont changés en ce qu’elle fait. Ce ne pourrait pas être plus clair que dans le message suivant : « je suis un·e citoyen·e australien·ne qui croit profondément au besoin de reconnaître les aspects honteux du passé du pays – sans ça, comment pouvons-nous célébrer les gloires du présent ». ¹⁵ Ici, la reconnaissance de ce qui est honteux dans le passé – ce qui n’a pas satisfait à l’idéal national – est ce qui permettrait à la nation d’être idéalisée et même célébrée dans le présent.

[p. 113]

SHAME AND SPEECH ACTS

As my analysis of shame in discourses of reconciliation made clear, the demand for official apologies has become crucial to **claims for compensation for injury**. Such apologies have been demanded from governments by those who have been victims of past and present atrocities, as well as those who are implicated in those atrocities, and are the potential beneficiaries. **Elazar Barkan** discusses the politics of apology as a **'new public morality'**, which defines new grounds of civility for international politics. As he puts it: 'One new measure of this public morality is the growing political willingness, and at times eagerness, to admit one's historical guilt' (**Barkan 2000: xxviii**). Indeed, reparation has been granted in some cases. Within this account of **'a new moral order'**, **Barkan** reflects on the importance of official apologies, which provide 'evidence of the public's distress in carrying the burden of guilt for inflicting suffering and possibly of its empathy with the victims'

HONTE ET ACTES DE LANGAGE

Mon analyse de l'usage de la honte dans les discours de réconciliation l'a bien montré : les demandes d'excuses officielles sont devenues centrales dans les demandes de dédommagements. De telles excuses ont été demandées aux gouvernements par les victimes des atrocités présentes et passées, ainsi que par celles et ceux qui sont impliqués dans ces atrocités et en sont les potentiel·le·s bénéficiaires. Selon Elazar Barkan, la politique des excuses est une « nouvelle morale publique » qui redéfinit les bases de la civilité à l'échelle de la politique internationale. Il affirme ceci : « une des mesures de cette nouvelle morale publique est la volonté politique grandissante, parfois impatiente, d'admettre sa propre culpabilité historique » (Barkan, 2000, xxviii, ma traduction). Réparation a bel et bien été faite dans certains cas. Dans cette perspective de « nouvel ordre moral », Barkan

[p. 113]

(Barkan 2000: xxviii). But what does it mean for an apology to be taken as 'evidence' of an affect (whether sorrow, shame or guilt)? What do apologies do? Does an apology show an emotion, or does the 'evidence' that an apology provides come after the act? Does saying sorry 'make' the subject who now exists 'as being sorry' responsible?

As a speech act, the apology can take many forms. I can say: 'I apologise for what I have done,' or 'I apologise for hurting you.' Comparing these utterances shows how apologies are conditional. By saying what we apologise for, we delimit the force of the utterance. We also, in the saying, are interpreting what it is that has been done, which is an interpretation that is not necessarily shared. An unconditional apology often does not work because

réfléchit à l'importance des excuses officielles qui fournissent « la preuve de la détresse du public, porteur du lourd fardeau de la culpabilité pour la souffrance infligée, et de sa potentielle empathie envers les victimes » (Barkan, 2000, xxviii, ma traduction). Mais qu'est-ce que cela veut dire, pour une excuse, de devenir la « preuve » d'un affect (que ce soit le chagrin, la honte ou la culpabilité)? Que font les excuses? Une excuse montre-t-elle une émotion ou bien la « preuve » produite par l'émotion suit-elle l'acte d'excuse? Se dire désolé-e rend-il le sujet qui maintenant « est désolé-e » responsable?

En tant qu'acte de langage, l'excuse peut prendre différentes formes : excuses

conditionnelles, inconditionnelles, descriptives.

Je peux dire : « je m'excuse pour ce que j'ai fait », ou « je m'excuse de t'avoir blessé-e ». Ces affirmations montrent l'importance de la condition de l'excuse. En exprimant ce pour quoi on s'excuse, on délimite la force de l'affirmation. On exprime également une certaine

[p. 113]

it does not offer an explanation – all I can say is: ‘I apologise.’ In not saying what I apologise for, the address fails to reach another, whose claim for compensation requires an admission about one’s role in a certain history. An apology can take the form of utterances like: ‘I am sorry.’ Such utterances can work as description (‘This is how I feel’), or as polite forms of address (‘I am sorry [p. 114] about the delay’). But when addressed to another, and recognisable in fulfilling a certain form (through intonation, gesture, the context of the utterance), the same words can function as an admission of responsibility for an act, in which the other’s reception is crucial to the work done by the statement (‘I accept your apology’). Of course, the gap between saying sorry and being sorry cannot be filled, even by a ‘good performance’ of the utterance.

interprétation de ce qui a été fait, une interprétation qui n’est pas nécessairement partagée. Souvent, une excuse inconditionnelle ne fonctionne pas parce qu’elle n’offre pas d’explication – tout ce que je dis est « je m’excuse ». En ne disant pas ce pour quoi je m’excuse, l’énoncé échoue et n’atteint pas l’autre, dont la demande de dédommagement requiert d’admettre un rôle dans une certaine histoire. Une excuse peut aussi prendre la forme d’énoncés descriptifs tels que : « je suis désolé·e ». Cela peut fonctionner comme la description d’une émotion (« je me sens comme cela ») ou comme formule de politesse (« je suis désolé·e du retard »). Mais lorsqu’adressées à l’autre et remplissant une certaine forme (par l’intonation, les gestes, le contexte d’énonciation), toutes ces formes d’excuse peuvent devenir un aveu de responsabilité, dans lequel la réception de l’autre est cruciale au bon fonctionnement de la déclaration (« j’accepte tes excuses »). Bien sûr, le fossé entre dire désolé·e

[p. 114]

In *How to Do Things with Words*, J. L. Austin considers the apology as a performative utterance. The word 'performative' links 'to perform' with 'an action'; 'It indicates that the issuing of the utterance is the performing of an action' (Austin 1975: 6). Performativity is not a quality of a sign or an utterance; it does not reside within the sign, as if the sign was magical. For an utterance to be performative, certain conditions have to be met (see also Chapter 4). When these conditions are met, then the performative is happy. When they are not met, the performative is unhappy: 'A good many other things have as a general rule to be right and to go right if we are to be said to have happily brought off our action' (Austin 1975: 14).¹⁶ So, for instance, the first performative utterance that Austin discusses, 'I thee wed' only 'acts' – it only weds a couple – when certain conditions have been met. The conditions include not only that the one who utters the utterance is authorised to do so, but

et être désolé·e ne peut pas être franchi, même par une « bonne performance » de l'énoncé.

Dans son ouvrage *Quand dire c'est faire*, J. L. Austin considère l'excuse comme un énoncé performatif. Le mot « performatif » met en lien « performer » et « une action » ; « il indique que produire l'énonciation est exécuter une action » (Austin, 1975, p. 42 traduit par G. Lane). La performativité n'est pas une qualité intrinsèque du signe ni de l'énoncé ; elle ne réside pas dans le signe, comme si le signe était magique. Pour qu'un énoncé soit performatif, il faut que certaines conditions soient réunies (voir aussi chapitre 4). Quand ces conditions sont réunies, la performance est heureuse. Quand elles ne le sont pas, la performance est malheureuse : « il faut généralement que nombre de choses se présentent et se déroulent correctement, pour que l'on considère que l'acte a été conduit avec bonheur » (Austin, 1975, p. 48, traduit par G. Lane).¹⁶ Par exemple, le premier énoncé performatif discuté par Austin, « je vous marie »,

[p. 114]

also that the one who 'receives' the utterance is legitimated by law as 'marriageable' (see Butler 1997c). In most places, if two women received the utterance, then the utterance would not be happy.

The performative conditions for happiness demonstrate that the 'doing' of words is bound up with the rule of law, which legislates social form through positive definition; in this example, by defining the conditions that have to be fulfilled for something 'to be' marriage. A constitutional act can be redefined as 'the making of form': to constitute is to give form to that which is not yet.

Let us return now to the apology as a speech act. Austin does consider the apology as a particular kind of performative, which he calls 'behabitives': 'a kind of performative concerned roughly with

est seulement « actif » – il marie bel et bien un couple – lorsque certaines conditions sont réunies. Les conditions incluent non seulement que la personne énonciatrice soit autorisée à le faire, mais aussi que ceux qui « reçoivent » l'énoncé soient légitimement « mariables » aux yeux de la loi (Butler, 1997, ma traduction). Dans bien des pays, si deux femmes reçoivent l'énoncé, il ne sera pas heureux. Les conditions performatives de l'énoncé heureux montrent que le « faire » des mots est intrinsèquement lié à la loi qui légifère la forme sociale à travers des définitions positives ; dans cet exemple, la loi définit les conditions à remplir pour que quelque chose « soit » un mariage. Un acte constitutionnel peut être redéfini comme « la mise en forme » : constituer revient à donner forme à ce qui n'est pas encore.

L'excuse est donc un acte de langage performatif au sens où l'entend Austin, mais celui-ci souligne le caractère particulier de ce performatif. En effet, il range l'excuse dans la

[p. 114]

reactions to behaviour and with behaviour towards others and designed to exhibit attitudes and feelings' (Austin 1975: 83). Behabitives, he suggests, are not simply statements or descriptions of feeling, although Austin does not discuss what makes them

[p. 115] distinct from such utterances (Austin 1975:

160). Behabitives remain curiously ambiguous, and

indeed Austin describes them as 'troublesome'

(Austin 1975: 151). In order to think about the

'trouble' of apologies we need to explore the

relation between the utterance, feeling and

action.¹⁷

Certainly, Austin suggests that apologies can be unhappy, when certain conditions are not met. These conditions in his model relate mainly to the emotions of the speaker: the speaker must feel

catégorie des « comportatifs », c'est-à-dire « des performatifs qui touchent, disons

sommairement : à nos réactions devant les comportements et à nos comportements envers les autres, et qui sont destinés à manifester des attitudes et des sentiments » (Austin, 1975,

p. 101, traduit par G. Lane). Austin suggère que

les comportatifs ne sont pas simplement des déclarations ou des descriptions de sentiments,

bien qu'il ne précise pas ce qui les différencie de ces énoncés (Austin, 1975, p. 162, traduit par

G. Lane). Les comportatifs demeurent

curieusement ambigus et Austin les définit lui-

même comme « embarrassants » et « agaçants »

(Austin, 1975, p. 154, traduit par G. Lane). Afin

de réfléchir à l'« embarras » des excuses, nous

devons explorer la relation entre énoncé,

sentiment et action.¹⁷

Quelle est la condition du succès et du

bonheur d'une excuse? Que l'autre accepte

l'excuse? Ou y a-t-il plus en jeu? Austin suggère

évidemment que les excuses peuvent être

[p. 114]

sorry, if the apology is to work; insincerity would be condition enough for an unhappy apology (Austin 1975: 40, 47). Such a model, however, assumes that emotions are inner states, which are then either

[p. 115] expressed or not expressed through words.

One can equally imagine that an apology can do something without necessarily being a measure of true feeling; for example, to apologise for my role in hurting another may 'do something' even if I do not feel sorry: the other may accept the apology. Or the apology could become the basis of an appeal for compensation; it could be 'taken up' as evidence of responsibility rather than feeling. The difficulty is

that whilst apologies are doing something, it is not

clear what they are doing. What would be the

condition of happiness or success? Would it be for

the other to accept the apology? Or is something

more at stake?

malheureuses lorsque certaines conditions ne sont pas remplies. Dans son modèle, ces conditions se rapportent surtout aux émotions de l'énonciateurice : iel doit se sentir désolé-e pour que l'excuse fonctionne ; une insincérité serait une condition suffisante à une excuse malheureuse (Austin, 1975, p. 69, traduit par G. Lane). Cependant, un tel modèle suggère que les émotions sont des états intérieurs, qui sont exprimés ou ne sont pas exprimés par des mots. On peut tout aussi bien imaginer qu'une excuse fasse quelque chose sans être nécessairement la mesure d'un vrai sentiment. Par exemple, m'excuser d'avoir blessé quelqu'un peut « faire quelque chose » même si je ne me sens pas désolé-e : l'autre peut accepter l'excuse. Ou l'excuse pourrait devenir la base d'un appel au dédommagement ; elle pourrait être « prise » comme une preuve de responsabilité plus que de sentiment. La difficulté réside dans le fait que, bien que les excuses fassent quelque chose, la nature de ce qu'elles font n'est pas claire.

[p. 115]

This example asks us to think more about what is 'an action'. Here, an action does not simply happen as if by magic. An action also requires a decision; we have to decide what it is that apologies do precisely because the 'action' is not finished in the moment of apologising. Interestingly, Eve Kosofsky Sedgwick includes the apology in her class of explicit performatives, because the verb 'names precisely the act' (Sedgwick 2003: 4). As she puts it, an apology 'apologises'. But the precision of the apology is complicated because the 'action' named by the 'verb' is unfinished. We can see the significance of this point when we consider the relation between the performative and the reception. To receive the utterance 'I thee wed', *if the appropriate conditions have been met*, is to 'become' the verb. 'To wed' is 'to become wed', without the work of any translation (although one still has to give one's signature before the witness). No reading on behalf of the recipient is necessary for the action to be finished. But with an apology,

Cet exemple nous demande de réfléchir plus profondément à ce qu'est « une action ». Ici, une action ne se passe pas seulement comme par magie. Une action requiert aussi une décision ; nous devons décider ce que font les excuses précisément parce que « l'action » n'est pas finie au moment de l'excuse. Il est intéressant de noter qu'Eve Kosofsky Sedgwick inclut l'excuse dans la classe des performatifs explicites, parce que le verbe « nomme précisément l'acte » (Sedgwick 2003, p. 4, ma traduction). Comme elle le dit, une excuse « excuse ». Mais la précision de l'excuse est compliquée parce que « l'action » nommée par le « verbe » n'est pas finie. Nous comprenons la portée de cet argument lorsqu'est considérée la relation entre le performatif et la réception. Recevoir l'énoncé « je vous marie », *si les conditions appropriées ont été réunies*, c'est « devenir » le verbe. « Marier » c'est « devenir marié-e », sans l'apport d'aucune traduction

[p. 115]

the addressee also has to read the utterance. The utterance is addressed to the other, whose gaze returns to the speaker, who is placed in a history

[p. 115] that precedes the utterance. So the

receiver has to judge whether the utterance is readable *as* an apology. So the following question becomes intelligible: Does 'this' apology 'apologise'? The action of the apology is curiously dependent on its reception. The apology may 'do something' *in the event that the other is willing to receive the utterance as an apology*, a willingness, which will depend on the conditions in which the speech act was uttered. What the apology does or performs also depends on actions that follow from the apology. If I say that I apologise for an action, then act the same way as before, the force of the 'apology' may be undone.

(même si l'on doit aussi donner sa signature devant témoin). Aucune lecture du point de vue du récepteur ou de la réceptrice n'est nécessaire à ce que l'action finisse. Mais dans le cas de l'excuse, le ou la destinataire doit aussi lire l'énoncé. L'énoncé est destiné à l'autre, dont le regard retourne vers la personne qui énonce, celle-ci située dans une histoire qui précède l'énoncé. Le ou la destinataire doit donc juger si l'énoncé est lisible *en tant* qu'excuse. La question suivante devient alors pertinente : « cette » excuse « excuse »-t-elle? L'action de l'excuse dépend curieusement de sa réception. L'excuse peut « faire quelque chose » *dans l'éventualité où l'autre veut bien recevoir l'énoncé en tant qu'excuse*, une volonté qui dépendra des conditions dans lesquelles l'acte de langage a été énoncé. Ce que l'excuse fait ou performe dépend aussi des actions qui s'ensuivent. Si je dis que je m'excuse pour une action, puis agis de la même manière une autre fois, la force de « l'excuse » peut être annulée.

[p. 116]

The unfinished nature of the action of the apology suggests that 'the action' requires a decision; it is an undecided action or a conditional performative. What a speech act does may depend on how it is sent, who receives it, and other contexts of utterance. An apology can certainly do different things, depending on the context. It can declare an emotion, which is not the same thing as having an emotion. Indeed, the apology can stand in for an emotion, when read as a sign of its truth. The apology, when read as a sign of an emotion ('They *are* sorry or ashamed for which they did'), may work on the emotions of others, that is, the 'sign' of an emotion may move others, and hence may succeed, with the act being returned by an acceptance. The success of the sign is not dependent on whether the 'sign' is a sign of inner feeling. An apology can also mean a declaration of responsibility; what it 'does' might be an admission, or be read as an admission. Indeed, if the speech act is differently worded ('I/We apologise for',

La nature non finie de l'action de l'excuse suggère que « l'action » requiert une décision ; c'est une action non décidée ou un performatif conditionnel. Ce que fait un acte de langage dépend de la façon dont il est transmis, de la personne qui le reçoit et d'autres critères contextuels. Une excuse peut certainement faire des choses différentes, selon le contexte. Dans les énoncés de type descriptif évoqués plus haut, l'excuse déclare une émotion, ce qui ne veut pas toujours dire que l'émotion est bel et bien vécue. Cependant, lorsque lue comme un signe de la véritable présence de l'émotion, l'excuse peut remplacer l'émotion (« iels *sont* désolé-es ou honteux-ses de ce qu'iels ont fait »). L'excuse, dans ce cas, peut influencer sur les émotions des autres, c'est-à-dire que le « signe » d'une émotion peut mouvoir et émouvoir les autres, et faire alors preuve de succès : le retour est une acceptation de l'excuse. Le succès du signe ne dépend pas de la qualité du « signe » comme

[p. 116]

rather than 'I am sorry') then this action functions as an admission of responsibility, without performing an emotion. Whether an apology is received as a declaration of emotion or an admission of responsibility is dependent on the context in which the statement is given and received as well as on the wording of the utterance.

The effects of that declaration depend on who speaks the apology – and what prior authorisation they have – as well as who receives it, and how they are interpellated as witnesses to the speech act.

And so what an apology is doing in the moment of its utterance goes through a passage of the undecidable, both opening up the past, and keeping open the future.

véritable signe de sentiment intérieur. Une excuse peut aussi être une déclaration de responsabilité ; elle peut « faire » un aveu, ou être lue comme un aveu. En effet, si l'acte de langage est formulé différemment (« je m'excuse/nous nous excusons pour » au lieu de « je suis désolé·e »), l'action fonctionne alors comme un aveu de responsabilité sans performer d'émotion. En résumé, l'excuse peut être reçue soit comme une déclaration d'émotion soit comme un aveu de responsabilité. Cela dépendra du contexte dans lequel la déclaration est produite et reçue ainsi que de sa formulation. Les effets de la déclaration dépendent aussi de la personne qui énonce l'excuse – et son autorisation préalable –, de la personne qui le reçoit et de la manière dont cette dernière est interpellée pour être témoin de l'acte de langage. Ce que fait une excuse au moment de son énonciation traverse donc un passage de l'indécidable, à la fois ouvert sur le passé et ouvrant grand le futur.

[p. 116]

And so this question is one that haunts the national imaginary: *What does saying sorry do and what does it commit the nation to?* How will an apology be received by others; that is, *how will 'my' or 'our' action be finished by others?* It may be anxiety about the unfinished nature of the apology as a social action that makes it such a troublesome topic for official representatives of nation states. An apology may open up the speaker to endless demands, made through repeating the words authorised by the speaker. Despite a noticeable historic shift towards apologies – made by governments as well as royalty for past atrocities and injustices – it is therefore not surprising that some apologies are 'blocked' for fear of what they may do.

We can reflect further on these questions by turning to the controversy about apologies for slavery and colonialism at the 2001 UN

Cette question hante alors l'imaginaire national : *qu'est-ce que cela fait de s'excuser et à quoi cela engage-t-il la nation?* Comment une excuse sera-t-elle reçue par les autres ; c'est-à-dire comment « ma » ou « notre » action sera-t-elle finie par les autres? Ce peut être cette anxiété à propos de la nature non finie de l'excuse comme action sociale qui en fait un sujet si embarrassant pour les gouvernements. Une excuse peut exposer l'énonciatrice à des demandes infinies, faites en répétant les mots autorisés par cette même personne. Malgré un tournant notable vers les expressions d'excuses ces dernières années – par les gouvernements comme par la royauté pour les violences et injustices passées – il n'est donc pas surprenant que certaines excuses soient « bloquées » par peur de ce qu'elles pourraient faire.

Nous pouvons réfléchir plus longuement à ces questions en observant la controverse à propos des excuses pour esclavage et

[p. 116]

conference on racism. At this event, representatives from African countries asked for/demanded an apology from Europe and America for their part in the **slave trade**. Like all acts of apology, the context mattered. A demand is made by those who feel that they – or the people they represent and stand (in) for – have been damaged, disenfranchised, and oppressed. The perpetrator is then transformed into the addressee – the one who receives the speech act that demands the apology. The addressee – who may also stand (in) for a people, who are hence both present and absent – then becomes the speaker, who either gives or refuses to give the apology. **What was being demanded at the UN conference and what was refused when the word ‘apology’ or ‘sorry’ was taken out of the final declaration?**

[p. 117]

In the end, the conflict became a matter of vocabulary – and of the apparent power of words to

colonialisme à la conférence de l’ONU sur le racisme en 2001. Lors de cet évènement, des représentant·e-s de pays d’Afrique ont demandé/exigé une excuse de la part de l’Europe et des États-Unis pour leurs rôles dans la traite des esclaves. Comme dans tout acte d’excuses, le contexte était important. Une demande est faite par ceux qui sentent qu’iels – ou les peuples qu’iels représentent – ont été lésé·e-s, oppressé·e-s et privé·e-s de droits fondamentaux. Le coupable devient destinataire – celui qui reçoit l’acte de langage exigeant l’excuse. Le destinataire – qui peut aussi représenter un peuple, qui est donc à la fois présent et absent – devient par la suite l’énonciateur qui donne ou refuse de donner l’excuse. Qu’est-ce qui a été exigé à cette conférence et qu’est-ce qui a été refusé lorsque les mots « excuse » ou « désolé » ont été retirés de la déclaration finale?

En fait, le conflit est devenu une affaire de vocabulaire – et du pouvoir apparent des mots

[p. 117]

shape political realities. The European leaders wanted words with less power, *words that did less*.

As one newspaper report put it:

Some African non-governmental organisations have lined up behind the governments of Namibia, Zimbabwe, Brazil and several Caribbean countries and the powerful African American lobby to demand nothing short of an apology and an admission that the transatlantic slave trade was a crime against humanity. Such a statement in the final declaration of the conference would, the US and the four EU countries believe, open up the floodgates for massive class actions against leading corporations. (Smith, *The Independent*, 4 September 2001)

In this account from a British journalist, an apology is framed as a performative; *one that in saying is a*

dans la construction des réalités politiques. Les chefs européens voulaient des mots moins puissants, *des mots qui en faisaient moins*. Un-e journaliste britannique rapporte ceci :

Des organisations non gouvernementales africaines se sont rangées au côté des gouvernements de la Namibie, du Zimbabwe, du Brésil, de plusieurs pays des Caraïbes et du puissant lobby afro-américain pour exiger rien de moins que des excuses et la reconnaissance que le commerce d'esclaves transatlantique était un crime contre l'humanité. Une telle affirmation dans la déclaration finale de la conférence pourrait, selon les États-Unis et les quatre pays de l'UE, ouvrir les vannes à des actions collectives de masse contre les grandes entreprises. (Smith, *The Independent*, 4 septembre 2001, ma traduction)

Ici, une excuse est un performatif ; elle fait en

[p. 117]

doing, which will automatically lead to other doings, which can only be prevented by 'not saying' at all. That is, if the apology that is demanded by others is received as an admission of responsibility – that the past was a crime and that the speaker, or group on whose behalf the speaker is speaking is guilty of the crime – then that would allow the speech act to act anew in courts of law, in appeals for restitution and reparation. Under these conditions, the apology is unutterable and the demand for an apology is refused. The refusal to return the demand for recognition with apology repeats the violence that structures the logic of the demand in the first place:

As for reparations, they can take many forms but they are necessary. The slave trade was wrong. Britain was wrong. What they did was a crime against humanity. The Europeans did it for the benefit of their own countries. Now they are wanting to keep what they gained on

disant, et mène inévitablement à d'autres faits, ce qui ne peut qu'être empêché en « ne disant » rien du tout. Ceci implique que, si l'excuse demandée par les autres est reçue comme un aveu de responsabilité – que le passé était un crime et que l'énonciateur, ou le groupe pour lequel l'énonciateur est le porte-parole, est coupable de ce crime – cela autoriserait l'acte de langage à agir à nouveau dans les tribunaux, et à faire appel pour restitution et réparation. Dans ces conditions, l'excuse est inexprimable et la demande d'excuse est refusée. Le refus de retourner la demande d'aveu par une excuse répète la violence qui structure la logique de la première demande :

Pour ce qui est des réparations, elles peuvent prendre différentes formes mais elles sont nécessaires. La traite des esclaves était une faute. La Grande-Bretagne était en faute. Ce qu'ils ont fait était un crime contre l'humanité. Les Européens l'ont fait pour le bien de

[p. 117]

the back of colonialism. (Smith, *The Independent*, 4 September 2001)

How did Britain defend its refusal to apologise, a refusal that itself functions as a speech act, as well as an act of violence? A spokesman for Tony Blair said:

This is an agreed EU position, which was agreed at the (EU foreign ministers') general affairs council in July. That position is that slavery has to be condemned in the present and regretted in the past. It would not be sensible for governments to accept responsibility for [p. 118] the actions of governments so long ago. What is important is what we do in the present.¹⁸

leurs propres pays. Ils veulent aujourd'hui préserver ce qu'ils ont gagné sur le dos du colonialisme.

(Smith, *The Independent*, 4 septembre 2001, ma traduction)

Comment la Grande-Bretagne a-t-elle défendu son refus d'excuse, refus qui fonctionne lui-même comme un acte de langage et un acte de violence? Un porte-parole de Tony Blair a déclaré :

C'est une position commune de l'UE qui a été approuvée au Conseil des affaires générales (du ministère des affaires étrangères de l'UE) en juillet. L'esclavage doit être condamné dans le présent et regretté dans le passé. Il ne serait pas raisonnable que les gouvernements acceptent la responsabilité des actions de gouvernements d'il y a si longtemps. Ce qui est important c'est ce que nous faisons dans le présent.¹⁸

[p. 118]

What is interesting here is that the speech act is justified or justifies itself by referring to a previous authorisation: the EU General Council. In other words, the justification for the decision is deferred to another authorisation. The author of the speech act does not then have either to justify the decision, or claim authority in the name of the decision. The decision and the action are 'decided' by another authorisation that precedes and justifies the present speech. The deferral of authority authorises and justifies the decision ('it was decided') in which the speaker, and who the speaker stands for, can **bypass** their own responsibility for the act, the decision or the judgement. **It simply 'was agreed'**.

This **bypassing** via a reference to a previous authorisation (**that refuses to produce an accountable subject: it 'was agreed', rather than 'we agreed'**) replicates the **bypassing** of responsibility for historical injustice. Here the

Ce qui est intéressant ici c'est que l'acte de langage est justifié ou se justifie par la référence à une autorisation préalable : le Conseil des affaires générales de l'Union européenne. En d'autres termes, la justification de la décision est reportée sur une autre autorisation. L'auteur de l'acte de langage ne doit donc ni justifier la décision ni en revendiquer l'autorité. La décision et l'action sont « prises » par une autre autorisation qui précède et justifie le discours présent. Le report de l'autorité autorise et justifie la décision (« il a été décidé ») dans laquelle l'énonciateur, et celles et ceux qu'il représente, peuvent esquiver leur propre responsabilité à l'égard de l'action, de la décision ou du jugement. Cela « a été décidé », c'est tout.

L'esquive par la référence à une autorisation antérieure (qui refuse de produire un sujet responsable : cela « a été décidé » plutôt que « nous avons décidé ») permet donc d'esquiver la responsabilité de cette histoire, et, en réalité, la

[p. 118]

grounds for that **bypassing** relate to what 'makes sense' and is 'common sense' – to what is sensible and therefore intelligible. History is assumed to be 'long ago'; it is cut off from injustice in the present. According to the statement, history was then. We can condemn what is in the present, but only regret the past. We might note here that the refusal to apologise for the past – and **the slave trade** in particular – relies on the **'cutting off'** of the present from the past. It says: 'We were not there then' so 'We cannot be responsible.' Such a delimitation of responsibility assumes the responsibility only takes the form of a direct relation of causality. **It works precisely through forgetting that what happened 'long ago' affects the injustices of international politics in the present, in which the world's resources are unequally and unjustly divided between nations and continents. In other words, by cutting the present struggle for justice off from the past, the speech act works to cut off the act of speech from the contexts that surround it.**

responsabilité de toutes les histoires d'injustice.

Cette esquivance trouve sa justification dans « le bon sens », le « sens commun » – sur ce qui est sensé et donc cohérent. L'histoire est perçue comme étant « il y a si longtemps » ; elle est coupée des injustices du présent. Selon cette déclaration, l'histoire appartient au passé. On peut condamner ce qu'il y a dans le présent mais seulement regretter le passé. Nous pouvons souligner ici que le refus de s'excuser pour le passé – et pour la traite des esclaves en particulier – se repose sur le fait que le présent soit coupé du passé. Ce refus dit : « on n'était pas là dans le passé » alors « on ne peut pas être responsable ». Une telle délimitation suggère que la responsabilité prend seulement la forme d'une relation directe de causalité. Cela fonctionne précisément par l'oubli que ce qui a eu lieu « il y a si longtemps » affecte les injustices des politiques internationales dans le présent, au moment où les ressources de la planète sont divisées de manière injuste et inégale entre les nations et les continents. En

[p. 118]

The speech act of refusing to apologise does its work by cutting off the occasion of speaking – the present of the speech – from the historical struggles for justice that demanded the speech in the first place. The final declaration produced by the conference uses the word ‘regret’ to describe the relation of the present to the past. Regret is named as a kind of disappointment, an almost polite sense of ‘What a shame’ rather than ‘We are ashamed’, or ‘We regret what happened, but we cannot condemn it, because it was not us.’ As Elizabeth V. Spelman argues, statements of regret do not assume any responsibility (Spelman 1997: 104). The substitution of an apology with regret works powerfully; this is a doing that does what it does by negation. Regret becomes an alternative for responsibility and for reparation; it functions as a sign of an injury, without naming a subject that

d’autres termes, en coupant les luttes actuelles pour la justice de celles du passé, l’acte de langage coupe l’acte du discours du contexte qui l’entoure.

L’acte de langage du refus d’excuse fonctionne en coupant le moment de l’énonciation – le présent du discours – des luttes historiques pour la justice que demande le discours au départ. La déclaration finale produite par la conférence utilise le mot « regret » pour décrire la relation du présent au passé. Le regret est nommé comme une sorte de déception, un sens presque poli de « Quelle honte ! », plutôt que « Nous avons honte », ou encore « Nous regrettons ce qu’il s’est passé, mais nous ne pouvons le condamner, parce que ce n’était pas nous. » Comme le montre Elizabeth V. Spelman, les déclarations de regret n’assument aucune responsabilité (Spelman, 1997, p. 104, ma traduction). La substitution d’une excuse par le regret œuvre puissamment : c’est un fait qui fait ce qu’il fait par la négation. Le regret devient une

[p. 118]

can be called upon to bear witness, to pay back an unpayable debt, or to compensate for what cannot be compensated.

The implication of my argument is that statements of regret, in bypassing apologies, bypass too much. But how does this argument relate to my earlier critique of shame? We can return to the example of responses to the Stolen Generation in Australia. Here, indigenous others have demanded the government apologise on behalf of the nation. The demand is the utterance, and it is a political [p. 119] action. The demand for an apology exposes the history of violence to others, who are now called upon to bear witness to the injustice. The apology would be the 'return address', although the 'giving' of the apology would not be the only measure of the success of the demand (which was also about making a concealed history visible to others). The Prime Minister, John Howard, has

solution de rechange à la responsabilité et à la réparation ; il fonctionne comme le signe d'une blessure, sans nommer un sujet qui puisse être appelé-e à témoigner des blessures des autres, à rembourser une dette impayable, ou à compenser ce qui ne peut pas être compensé.

Mon argument implique que les déclarations de regret, en esquivant les excuses, esquivent trop de choses. Mais comment cet argument est-il relié à l'analyse de la honte menée plus haut? Nous pouvons retourner aux exemples de réponses à la Génération Volée en Australie. La population autochtone a demandé que le gouvernement s'excuse au nom de la nation. La demande est l'énoncé, elle est aussi une action politique. La demande d'excuses expose aux autres l'histoire de la violence, ces autres sont maintenant appelés à être témoins de l'injustice. L'excuse serait l'« adresse retour », même si le « don » de l'excuse ne serait pas la seule mesure du succès de la demande (qui servait aussi à rendre visible une histoire occultée). Le premier

refused to apologise, preferring the word 'regret'. It is not that he has not returned the demand for an apology with an action; he has acted, certainly. The return action is a refusal, and takes the form of 'I/We do not apologise.' This speech act works also as a political action. It 'makes' the nation, by declaring that the nation is not responsible: 'We did not do this,' 'We were not there.' Again, the foreclosure of responsibility does something; it cuts off the speaker and the nation from the histories that shape the present.

[p. 119]

My critique of the refusal of an apology, which we could extend to the refusal of shame, helps to complicate my earlier analysis of *Sorry Books*, by showing how the contexts that surround the speech act, and which shape the position of the speaker, witness and addressee, make a difference. When others, who have been wronged, ask for signs of shame, then the expression of shame does not return ourselves to ourselves, but responds to

ministre, John Howard à l'époque, a refusé de s'excuser et a préféré le mot « regret ». Ce n'est pas qu'il n'a pas retourné la demande d'excuse par une action ; il a agi, certainement. L'action de retour est un refus qui prend la forme de « je ne m'excuse pas/nous ne nous excusons pas ». Cet acte de langage constitue aussi une action politique. Il « fait » la nation, en déclarant que la nation n'est pas responsable : « nous n'avons pas fait ça », « nous n'étions pas là ». Encore une fois, l'exclusion de la responsabilité fait quelque chose : elle coupe l'énonciateur et la nation des histoires qui façonnent le présent.

Mon examen du refus de l'excuse, que l'on pourrait étendre au refus de la honte, aide à complexifier l'analyse des *Sorry Books*. En effet, je montre la différence que peuvent faire les contextes qui entourent l'acte de langage et influent sur la position de la personne qui énonce, de celle qui témoigne et de celle à qui l'on s'adresse. Quand les autres, qui ont été lésé-e-s, demandent des signes de honte, alors l'expression

[p. 119]

demands that come from a place other than where we are. The apology in this instance would be a return address, an address to another, whose place we do not inhabit. Saying sorry, as a gesture of return, cannot be a moment in the passage to pride. To return such a speech act, we cannot turn back towards ourselves. We can stay open to hearing the claims of others, only if we assume that the act of speaking our shame does not undo the shame of what we speak. The expressions of national shame in the preface to *Bringing Them Home* and the *Sorry Books* were problematic, as [p. 119] they sought within the utterance to finish the action, by claiming the expression of shame as sufficient for the return to national pride. As such, they did not function as a return address; they blocked the hearing of the other's testimony in turning back towards the 'ideality' of the nation. It remains possible to express shame before others without finishing the act, which refuses this conversion of shame to pride, in an act of shame

de la honte ne nous retourne pas vers nous-mêmes mais répond à des demandes qui viennent d'une place autre que celle où nous sommes. L'excuse dans ce cas, serait une adresse retour, une adresse à autrui, dont nous n'occupons pas la place. Se dire désolé-e, en geste de retour, ne peut pas être un moment dans le passage vers la fierté. Pour retourner un tel acte de langage, on ne peut pas se tourner vers nous-mêmes. Nous pouvons nous ouvrir à l'écoute des revendications des autres, seulement si nous savons que l'expression de notre honte ne défait pas la honte de ce que nous exprimons. Les expressions de honte nationale dans la préface de *Bringing Them Home* et des *Sorry Books* posaient problème, puisqu'elles cherchaient à finir l'action au travers de l'énoncé, en déclarant l'expression de la honte condition suffisante au retour à la fierté. Ces expressions ne fonctionnaient donc pas comme adresse retour ; elles bloquaient l'écoute des témoignages des autres en se retournant vers « l'idéalité » de la nation. Il demeure possible

that is not only before others, but for others.

[p. 119]

Of course, we cannot assume any equivalence between statements of shame and acts of apology. Shame is not necessarily evoked by an apology, and nor does it require an apology. An expression of shame can be a substitute for an apology, while an apology can be a substitute for shame. The expression of shame is a political action, which is [p. 120] not yet finished, as it depends on how it gets 'taken up'. Shame, in other words, does not require responsible action, but it also does not prevent it. Indeed, the risk of shame for the nation may be that it can do too much work in the uncertainty of the work that it is doing. It is no accident that public expressions of shame try to 'finish' the speech act by converting shame to pride. In this case, what is shameful is passed over through the enactment of shame. It is also no accident that in political rhetoric, 'sorry' moves to 'regret' by

d'exprimer sa honte en face des autres sans finir l'action, en refusant cette conversion de la honte en fierté, dans un acte de honte qui ne soit pas seulement en face de l'autre, mais envers l'autre.

Bien sûr, il ne s'agit pas de supposer d'équivalence entre déclarations de honte et actes d'excuses. La honte n'est pas nécessairement évoquée par une excuse et n'en requiert pas toujours. Une expression de honte peut être un substitut à l'excuse, et une excuse peut être un substitut à la honte. L'expression de la honte est une action politique, qui n'est pas encore finie, puisqu'elle dépend de sa « prise en charge » par les autres. La honte, autrement dit, ne requiert pas d'actions responsables mais elle ne les empêche pas non plus. En effet, pour la nation, le risque de la honte est qu'elle *peut* faire trop dans l'incertitude de ce qu'elle fait. Ce n'est pas un hasard si les expressions publiques de honte tentent de « finir » l'acte de langage par la conversion de la honte en fierté. Dans ce cas, *ce qui est honteux est passé outre par la mise en*

[p. 120]

passing over 'shame'. The affective economies at work, where words are substituted for each other as 'names' and 'acts' of emotion, certainly do something – they re-cover the national subject, and allow recovery for 'civil society', by allowing the endless deferral of responsibility for injustice in the present.

NOTES

1. Of course, the association of shame with exposure and knowledge of that which has been concealed is crucial to the story of Genesis (Broucek 1991). The link between exposure and shame is crucial also to Freud's (rather limited) accounts of shame: it enters into his analysis of dreams of nakedness (Morrison 1989: 22–3). Freud's later work tends to include shame along with guilt and anxiety as defence reactions against tabooed

scène de la honte. Ce n'est pas non plus un hasard si, dans la rhétorique politique, les « excuses » passent au « regret » en esquivant la « honte ». Les économies affectives en jeu, où les mots se substituent les uns aux autres comme des « noms » ou des « actes » d'émotion, font certainement quelque chose – elles re-couvrent le sujet national et permettent à la « société civile » de recouvrer sa dignité en autorisant une éternelle décharge de la responsabilité pour les injustices du présent.

NOTES

1. Bien sûr, l'association de la honte avec l'exposition et la connaissance de ce qui a été couvert est un point crucial de l'histoire de la Genèse (Broucek, 1991). Le lien entre honte et exposition est aussi crucial dans les analyses de la honte chez Freud (bien qu'elles ne soient pas nombreuses) : on le retrouve dans son analyse du rêve de la nudité (Morrison, 1989, pp. 22-23). Dans ses derniers travaux, Freud tend à placer la

[p. 120]

desires such as exhibitionism (Piers and Singer 1971: 17; S. B. Miller 1985: 10).

2. Thanks to Sarah Franklin for this point.

3. If we were to assume that we could all see shame in the redness of blushing skin, we would of course be assuming that only white bodies feel shame.

While I experience shame in the burning of my skin, I do not blush. I take some comfort in that others, who might look for the blush as a sign of shame, might overlook my shame, and allow me to pass and move away. At other times, the invisibility of shame experiences in the unavailability of the blush can lead to some people being seen as shameless, and hence as being unaffected by bad deeds ('Have you no shame!'). See Biddle (1997) and Probyn (forthcoming) for discussions of blushing and shame.

honte aux côtés de la culpabilité et de l'anxiété comme autant de réactions de défense face à des désirs tabous comme l'exhibitionnisme (Piers et Singer 1971, p. 17; S. B. Miller, 1985, p. 10).

2. Je remercie Sarah Franklin pour ce point.

3. Si nous pensions pouvoir voir la honte dans la rougeur de la peau, nous penserions bien sûr que seuls les corps blancs ressentent de la honte. Bien que j'expérimente la honte dans la brûlure de ma peau, je ne rougis pas. Je tire un certain réconfort de cela : savoir que les autres, qui peuvent voir le rougissement comme un signe de honte, peuvent passer à côté de ma honte et m'autorisent ainsi à passer inaperçue et à continuer ma route.

D'autres fois, l'invisibilité des expériences de honte peut mener à l'idée que certaines personnes sont sans honte, et donc insensibles aux inconduites (« Tu n'as pas honte ! »). Voir Biddle (1997) et Probyn (2005) pour des réflexions sur le rougissement et la honte.

[p. 120]

4. See Chapter 6 for a qualification of this argument. I point out there that although the ideal is not 'about' its content, it does not follow that the ideal is empty, precisely because the ideal is an effect of the movement of some bodies and not others.

5. Within queer theory, the stigma of shame has been embraced as a condition for political activism. Rather than converting shame to pride, theorists such as Douglas Crimp suggest we should 'stay with shame', that is, we should embrace the emotion that is bound up with the 'non-normative' (for a good summary of this argument, see Barber and Clark 2002: 22–9). Embracing shame means embracing the 'non' rather than assimilating to the norm. I have a degree of scepticism about this argument. For me, to embrace shame is paradoxical: it still implies a conversion from negative to positive affect. That is, one now feels a kind of pride in not being normative; a pride in

4. Voir le chapitre 6 pour une argumentation approfondie de ce point. Je dis que, bien que l'idéal ne soit pas « à propos » de son contenu, cela ne veut pas dire que l'idéal est vide, précisément parce que l'idéal est un effet du mouvement de certain corps et pas d'autres.

5. Dans la théorie queer, le stigma de la honte a été compris et accueilli comme une condition de l'activisme politique. Au lieu de convertir la honte en fierté, des théoricien-ne-s comme Douglas Crimp suggère que nous devrions « rester avec la honte », c'est-à-dire, que nous devrions accueillir l'émotion intrinsèquement liée au « non-normatif » (pour un bon résumé de cet argument, voir Barber et Clark 2002, pp. 22-29). Accueillir la honte signifie accueillir le « non » au lieu de s'assimiler à la norme. Je suis quelque peu sceptique sur ce point. Pour moi, accueillir la honte est paradoxal : cela implique encore une conversion d'un affect négatif en un affect positif.

[p. 120]

being shameful. The 'non' becomes the new ideal, which queer lives might seek to approximate (see Chapter 7 for an extension of this argument). However, I share with Eve Kosofsky Sedgwick and Douglas Crimp a discomfort with discourses of 'queer pride'. In my view, neither pride or shame are 'queer feelings'; rather, the question is how to be **affected by one's relation to, and departures from**, the normative in a way that opens up [p. 121] different possibilities for living.

6. The implication of this argument is that one can feel shame for occupying the normative position. To go back to the previous section, where I discuss the relation between shame and the heteronormative, one can feel shame for being heterosexual, or for having access to the privileges afforded by this position. Such shame would be a form of discomfort with the comforts of inhabiting the normative. It

C'est-à-dire que, à présent, le sujet ressent une sorte de fierté de n'être pas dans la norme ; une fierté d'être honteux·se. Le « non » devient le nouvel idéal, que les personnes queers peuvent chercher à approcher (voir chapitre 7 pour une analyse plus détaillée). Cependant, je partage avec Eve Kosofsky Sedgwick et Douglas Crimp un inconfort face aux discours de la « fierté queer ». De mon point de vue, ni la honte, ni la fierté, ne sont des « émotions queers ». La question est plutôt : comment être affecté·e par sa relation à, ou à l'encontre de, la norme d'une façon qui ouvre différentes possibilités de vie.

6. Cet argument implique que l'on peut avoir honte d'occuper la position normée. Pour revenir à la section précédente, où j'examine la relation entre honte et hétérenormativité, un sujet peut avoir honte d'être hétérosexuel·le, ou d'avoir accès aux privilèges accordés par cette position. Une telle honte serait une forme d'inconfort dans le confort d'occuper la norme. Cela impliquerait

[p. 121]

would hence involve 'seeing' heterosexuality as a form of privilege, rather than 'not seeing' it at all. My argument about the role of shame in the formation of the national subject will suggest that such shame is not necessarily an unlearning of privilege, and can even function as an exercise of privilege. I would speculate that heterosexual shame could also operate in this way. See Chapter 7 for an analysis of comfort/discomfort in heteronormativity.

7. Since May 1998, and on the recommendation of *Bringing Them Home*, annual Sorry Days have certainly brought some Australians together through the shared expressions of sorrow as well as shame about the violence towards indigenous Australians that 'blackens' the past; the history and present of the Stolen Generation. Sorry Days have involved indigenous and non-indigenous Australians marching together in gestures of solidarity, a 'walking with' that promises to open up a different

donc de « voir » l'hétérosexualité comme une forme de privilège au lieu de « ne pas la voir » du tout. Mon argument sur le rôle de la honte dans la formation du sujet national suggère qu'une telle honte n'est pas nécessairement un désapprentissage du privilège et peut même fonctionner comme un exercice de privilège. J'avancerais que la honte hétérosexuelle peut aussi opérer en ce sens. Voir le chapitre 7 pour une analyse du confort et de l'inconfort dans l'hétéronormativité.

7. Depuis mai 1998, et sur les recommandations de *Bringing Them Home*, les *Sorry Days* annuels ont certainement réuni les Australien·ne·s autour d'expressions de chagrin et de honte à propos de la violence infligée à la population autochtone qui « assombrit » le passé ; l'histoire et le présent de la Génération Volée. Les *Sorry Days* amènent des Australien·ne·s autochtones et non autochtones à marcher ensemble en signe de solidarité, une « marche avec » qui promet d'ouvrir un futur

[p. 121]

future for Australia, in the recognition that the violence of the past has affected Australia in the present.

8. See <http://users.skynet.be/kola/sorry5.htm>

[Accessed 13 December 2002.](#)

9. See <http://users.skynet.be/kola/sorry2.htm>

Accessed 13 December 2002.

10. See <http://users.skynet.be/kola/sorry5.htm>

[Accessed 13 December 2002.](#)

11. See <http://users.skynet.be/kola/sorry5.htm>

Accessed 13 December 2002.

12. See <http://users.skynet.be/kola/sorry5.htm>

Accessed 13 December 2002.

différent à l'Australie, dans la reconnaissance que la violence du passé a affecté le pays dans le présent.

8. Disponible à :

<http://users.skynet.be/kola/sorry5.htm> [consulté le 13 décembre 2002]

9. Disponible à :

<http://users.skynet.be/kola/sorry2.htm> [consulté le 13 décembre 2002]

10. Disponible à :

<http://users.skynet.be/kola/sorry5.htm> [consulté le 13 décembre 2002]

11. Disponible à :

<http://users.skynet.be/kola/sorry5.htm> [consulté le 13 décembre 2002]

12. Disponible à :

<http://users.skynet.be/kola/sorry5.htm> [consulté

[p. 121]

13. See <http://users.skynet.be/kola/sorry2.htm>
[Accessed 13 December 2002.](#)

14. See <http://users.skynet.be/kola/sorry2.htm>
Accessed 13 December 2002.

15. See <http://users.skynet.be/kola/sorry2.htm>
Accessed 13 December 2002.

16. Austin defines the failure and success of speech acts in terms of happiness and unhappiness. Importantly, this relates the effects of speech acts with 'affects'. So although he discusses emotions as interior states that are expressed, the model also offers a way of considering emotions as effects, which depend on how signs are received by others.

le 13 décembre 2002]

13. Disponible à :
<http://users.skynet.be/kola/sorry2.htm> [consulté
le 13 décembre 2002]

14. Disponible à :
<http://users.skynet.be/kola/sorry2.htm> [consulté
le 13 décembre 2002]

15. Disponible à :
<http://users.skynet.be/kola/sorry2.htm> [consulté
le 13 décembre 2002]

16. Austin définit le succès et l'échec d'un acte de langage en terme de bonheur et de malheur. Cela est important car il met ainsi en relation les effets des actes de langage avec les « affects ». Donc, bien qu'il examine les émotions comme des états intérieurs exprimés, son modèle propose également une façon de considérer les émotions comme des effets, qui dépendent de la façon dont les signes

[p. 121]

17. For a useful account of the complexity of emotion or 'emotives' as speech acts see Reddy's *The Navigation of Feeling*. He suggests that emotives are like performatives: they 'do things to the world' (Reddy 2001: 105). As such, they are 'themselves instruments for directly changing, building, hiding, intensifying emotions, instruments that may be more or less successful' (Reddy 2001: 105).

18. See

http://english.peopledaily.com.cn/200109/04/eng20010904_79267.html Accessed 15 December 2002.

sont reçus par les autres.

17. Pour une lecture utile de la complexité des émotions dans les actes de langage, voir le concept d'*emotive* dans *The Navigation of Feeling* de William Reddy. Il suggère que les *emotives* sont comme des performatifs : ils « font des choses au monde » (Reddy 2001, p. 105). À ce titre, ils sont « eux-mêmes des instruments pour directement changer, construire, cacher, intensifier les émotions, des instruments pouvant être plus ou moins efficaces » (Reddy, 2001, p. 105, ma traduction).

18. Disponible à :

http://english.peopledaily.com.cn/200109/04/eng20010904_79267.html [consulté le 15 décembre 2002]

Conclusion

À travers ce travail de traduction, je pourrai dire que je me suis faite hôte de la maison de Sara Ahmed. Invitée et invitante. J'invite toute une nouvelle communauté, la francophone, à venir voir et apprécier le décor intérieur de l'ouvrage bâti par la main de l'autrice. Mais, invitée, l'ai-je vraiment été? Ou ai-je pénétré par effraction dans cette maison qui n'est pas et ne sera jamais la mienne? Après mon passage, que reste-t-il? La métaphore de l'hospitalité ne doit pas me détourner de l'ambivalence même de la posture d'hôte. Jusque dans son étymologie, l'hôte contient le potentiel de l'ennemi¹³. Derrida mêle hospitalité et hostilité avec le concept d'*hostipitalité* et rappelle ainsi que l'un et l'autre contraire se côtoient toujours, l'un hébergeant l'autre (Michaud, 2020, p. 380). Cette aporie se retrouve aussi chez Sara Ahmed dans sa réflexion sur la figure de l'étrangèr·e lorsqu'elle mentionne que, si aucun·e ne possède le droit intrinsèque d'être hôte, certain·e·s détiennent cependant le pouvoir de l'être (Ahmed, 2000, p. 190, nbp. 3). Je préfère donc revenir sur mes pas, et, au lieu d'affirmer être entrée dans la maison de Sara Ahmed, je crois m'y être arrêtée sur le seuil. Le seuil, lieu de passage, de l'entre, du deux, que Derrida affectionne également, semble être pour Alexis Nouss le lieu de la traduction : « traduire est une pratique du seuil. Traduire est une pensée du seuil » (2022, p. 666). Et je ne peux que me ranger à ses côtés. Je me tiens au seuil de ma langue et de la langue de l'autre, au seuil de l'indicible et du traduisible. De là, j'observe, je tends l'oreille. Loin d'être une situation passive, se tenir sur le seuil ne peut être qu'une posture active

¹³ Dans *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* publié en 1969, Benveniste analyse la racine *hostis* de l'*hospitalité* signifiant à la fois « ennemi » et « hôte » (Groleau, 2018, p. 7).

(Nouss, 2022, p. 668). J'ai bel et bien été active dans ce travail de traduction, activée par mes sens, j'ai agi sur, dans et entre le texte pour m'efforcer de créer une perspective nouvelle, celle-là promise par les savoirs situés. Cette perspective nouvelle, quelle est-elle? La version française du texte anglais, pourrait-on répondre simplement. Mais cette version n'a pas seulement changé de langue ou de culture, elle a changé de couleurs et de sons. De peau et de voix. Elle a mué.

Au cours de cette traduction, j'ai sans cesse tenté de prendre conscience de l'endroit où je me trouvais et des morceaux qui dépassaient (Grunenwald, 2021, p. 11). J'ai toujours voulu regarder autour et au-dedans de moi pour comprendre ce qui parle en moi lorsque je parle. Quand je dis avoir tenté « d'harmoniser » le texte, à quelle harmonie fais-je référence? Je dis, avec Reyes, que la sacro-sainte cohérence est peut-être une notion dont les fondements mêmes doivent être revisités. Et pourtant, je me permets de déplacer et d'ajouter des passages en son nom. En avais-je le droit? Qui a autorité sur le texte traduit? La traductrice féministe ose réclamer son auteur-ité (de Lotbinière-Harwood, 1991, p. 22). J'assume alors le statut d'autrice, et, du même coup, pèse sur moi la lourde charge de la responsabilité. Cela me pousse à militer pour la valorisation de la profession de traductrice dont les choix entraînent toujours de nombreuses conséquences, certaines hors de sa portée. À cet égard, j'ai tenté de mener ces choix le plus judicieusement possible, avec pour boussole la conscience que, judicieux, mes choix le sont lorsqu'ils savent se situer. Il me semble aujourd'hui absurde qu'un tel engagement, celui requis par la pratique de la traduction, un engagement intellectuel, personnel, physique même, nous l'avons vu, demeure sous-estimé ou invisibilisé.

Drôle de périple que celui de la traduction : suivre la voie tracée par une autre, tout en ouvrant une nouvelle. Je me suis souvent sentie perdue ou découragée en chemin. Je pensais être en lieu sûr, voilà que je me retourne et ne vois plus mes pas. La jungle se referme sur moi. Prise dans les lianes du doute, je dois pourtant me faire confiance. Heureusement, dans ces moments-là, j'avais avec moi les mots de toutes celles qui y étaient déjà passé, dans cette jungle. Pas exactement la même, certes, mais une assez similaire pour que l'on sache se reconnaître. Quand la route se faisait trop sombre et effrayante, mes complices traductrices m'éclairaient de leur intelligence et de leur courage. Papillons de lumière dans cette grande épreuve d'orientation. Traduire en féministe ne peut se faire qu'en équipe. Traduire en féministe cela veut aussi dire soutenir la publication de ces textes brillants. Je souhaite donc maintenant que ce travail dépasse le cadre universitaire et trouve sa place dans le monde réel, là où les luttes grondent haut et fort. J'espère ainsi pouvoir à mon tour éclairer, même fébrilement, la voie vers de prochaines traductions fières de ce qu'elles sont, dans toutes leurs faiblesses et toutes leurs forces.

Bibliographie

- AHMED, Sara (2000). *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. New York: Routledge.
- (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke University Press.
- (2012). «Les rabat-joie féministes (et autres sujets obstinés).» *Cahiers du Genre* : 77-98. <<https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2012-2-page-77.htm>>.
- (2014 [2004]). *The Cultural Politics of Emotion*. Routledge.
- (2017). *Living a Feminist Life*. Durham et Londres: Duke University Press.
- (2019a). «Le langage de la diversité.» *GLAD! [En ligne]* <<http://journals.openedition.org/glad/1647>>.
- (2019b). *What's the Use ? On the Uses of Use*. Durham: Duke University Press.
- (2020). «Vandalisme queer.» *Trou noir*. <<http://www.trounoir.org/?Vandalisme-Queer-77>>.
- (2021a). «Des murs en brique.» *Recherches Féministes* 25+.
- (2021b). «généalogies scientifiques, pratiques et privilèges citationnels : “Les murs de l’université” (Living a Feminist Life).» *Fabula-LhT* <<http://www.fabula.org/lht/26/ahmed.html>>.
- (2021c). «Orientations. Vers une phénoménologie queer.» *Multitudes*: 197-203. <<https://www.cairn.info/revue-multitudes-2021-1-page-197.htm>>.
- (2022a). *Feminism as Lifework: a Dedication to bell hooks*. 20 septembre 2022. <<https://feministkilljoys.com/2022/09/20/feminism-as-lifework-a-dedication-to-bell-hooks/#:~:text=A%20lifework%3A%20the%20entire%20or,to%20make%20feminism%20your%20lifework.>>>.
- (2022b). *Queer Phenomenology*. Le Manuscrit.
- AHMED, Sara et Jackie STACEY (2001). *Thinking Through the Skin*. Londres ; New York: Routledge.
- ANTIDOTE 10 (2020). «Dictionnaire français et anglais de définitions.» Montréal: Druide Informatique.
- ARPPE, Tiina (2012). «De la traduction de la philosophie.» *Traduire [En ligne]*
- AUER, Raphaëlle (2022). «Par la morsure je respire; suivi de Écrire la faille.» Mémoire de maîtrise. Université du Québec à Montréal.

- BAER, Brian James et Klaus KAINDL (2018). «Introduction: Queer(ing) Translation.» Baer, Brian James et Klaus Kaindl. *Queering Translation, Translating the Queer*. Routledge. 1-10.
- BALDO, Michaela (2018). « Queer Translation as Performative and Affective Un-doing.» Baer, Brian James et Klaus Kaindl. *Queering Translation, Translating the Queer*. Routledge. 188-205.
- BERRICHI, Alice (2022). «La traduction en sciences sociales.» *Traduire [En ligne]* 2012. 25 septembre 2022.
- BINYAM, Maya (2022). *You Pose a Problem: a Conversation with Sara Ahmed* . 14 janvier 2022. <<https://www.theparisreview.org/blog/2022/01/14/you-pose-a-problem-a-conversation-with-sara-ahmed/>>.
- BOULANGER, Pier-Pascale (2006). «Le chaos de la traduction et la traduction du chaos.» *Meta* : 119–130.
- (2005). «L'érotique du traduire.» *Meta*.
- (2009). « Quand la psychanalyse entre dans la traduction.» *Meta* : 733-752.
- BOULANGER, Pier-Pascale (2011). «Silence autour du corps en traduction.» Ballard, Michel. *Censure et traduction*. Artois Presses Université. 89-98.
- BRACKE, Sarah et Maria PUIG DE LA BELLACASA (2013). «Le féminisme du positionnement. Héritages et perspectives contemporaines.» *Cahiers du Genre* : 45-66.
- BUTLER, Judith (2004). *Undoing Gender*. Londres/New York: Routledge.
- BUTT, Mahli-Ann (2017). «Clear and Stylish Writing (Short analysis of Sara Ahmed).» <https://www.academia.edu/32827961/Clear_and_Stylish_Writing_Short_Analyses_of_Sara_Ahmed_>.
- CAUSSE, Michèle (1991). *L'interloquée, les oubliées de l'oubli, Dé/générée*. 3.
- CELOTTI, Nadine (2021). «Les paratextes d'oeuvres traduites de sciences humaines et sociales : un espace à explorer / Regard posé sur les premières traductions en langue française de An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations d'Adam Smith.» *TTR* 34.1 : 127–152.
- CHAMBERLAIN, Lori (1988). «Gender and the Metaphorics of Translation.» *Signs* : 454-472.
- (2020). «Genre et discours métaphoriques sur la traduction.» *GLAD! [En ligne]*.

- DARWIN, Charles (1872). «Chapter 13: Self-Attention, Shame, Shyness, Modesty; Blushing.» *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. New York: D. Appleton & Company. 309-346.
- (1874). *L'expression des émotions chez l'homme et chez les animaux*. Paris: Reinwald.
- DE LOTBINIÈRE-HARWOOD, Susanne (1991). *Re-belle et infidèle, la traduction comme pratique de réécriture au féminin, The Body Bilingual, Translation as a rewriting in the feminine*. Montreal: Les éditions du remue-ménage.
- EPSTEIN, Arnold Leonard (1984). «The Experience of Shame in Melanesia: an Essay in the Anthropology of Affect.» *Occasional Paper No. 40*.
- GÉNIN, Isabelle (2018). «Avant-propos.» *Palimpsestes [En ligne]* 31.
<<http://journals.openedition.org/palimpsestes/2532>>.
- (2016). «Présentation.» *Palimpsestes [En ligne]*. Consulté le 4 juillet 2023.
<<http://journals.openedition.org/palimpsestes/2390>>.
- GEPNER, Corinne (2019). *Traduire ou perdre pied*. La Contre-allée.
- GÉRARDIN-LAVERGE, Mona et Anne-Claire COLLIÉ (2020). «Circulation et production des savoirs.» *Terrains/Théories*.
- GODARD, Barbara (1990). «Theorizing feminist discourse/translation.» Bassnett, Susan et André Lefevere. *Translation, history and culture*. London: Pinter, 87-96.
- GROLEAU, Catherine Eve (2018). «Hostile hospitalité: le topos de la rencontre en autochtonie américaine.» Thèse de doctorat. Université de Montréal.
- GRUNENWALD, Noémie (2021). *Sur les bouts de la langue : Traduire en féministe/s*. La Contre-allée.
- HARAWAY, Donna (2009). *Des singes, des cyborgs et des femmes - La réinvention de la nature*. Editions Jacqueline Chambon.
- (1989). «Situated Knowledges : The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.» *Feminist Studies*: p. 575-599.
- HEIM, Michael Henry et Andrzej W. TYMOWSKI (2006). *Guidelines for the Translation of Social Science Texts*. New York: American Council of Learned Societies.
<www.acls.org/sstp.htm>.
- HENDERSON-CHENAIL, Catherine (2021). «Affects hétérolingues : Écriture latinx et essais de traduction queer.» Mémoire de maîtrise. Université Concordia.
- HOOBS, bell (2000). *Feminist Theory: from Margin to Center*. London: Pluto Press.

- LECLERC-OLIVE, Michèle (2011). « Que fait ARTESS? » *Hypothèses*.
<<https://artess.hypotheses.org/14>>.
- LESTAGE, Rachel (2022). «Entre queer et féminisme : traduire l'ironie dans Hench de Nathalie Zina Walshots.» *Les Cahiers Anne Hébert*: 130-143.
- MARCOTTE, Maude (2022). *La honte aux contours de l'autopoiesis : une topographie du désir queer*. Mémoire de maîtrise. Université de Montréal.
- MESCHONNIC, Henri (1995). «Traduire ce que les mots ne disent pas, mais ce qu'ils font.» *Meta*: 514-517.
- MICHAUD, Ginette (2020). «Jacques Derrida : politique et poétique de l'hospitalité.» *Philosophiques*: 369–392.
- MOZZICONACCI, Vanina, Héloïse THOMAS et Samantha SAÏDI (2020). «Traduire en féministes.» *GLAD!* [En ligne]. <<http://journals.openedition.org/glad/2428>>.
- NUSELOVICI (NOUSS), Alexis (2022). «Paratraduction : du seuil et du traduire.» *Meta*: 665–671.
- PONCHARAL, Bruno (2007). «Le « social science translation project » et la traduction des sciences humaines.» *Hermès, La Revue* 49.3: 99-106.
<<https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2007-3-page-99.htm>>.
- PUIG DE LA BELLACASA, Maria (2014). *Les savoirs situés de Sandra Harding et Donna Haraway. Science et épistémologies féministes*. L'harmattan.
- (2012). *Politiques féministes et construction des savoirs. « Pensez nous devons »*. Paris: L'Harmattan.
- REYES, Julia Constantino (2019). «When Body, Emotion and Translation Meet: A Proposal for a Reader- and Translator-Oriented Approach to Translation.» *TTR* : 185-215.
- ROCHLITZ, Rainer (2001). «Traduire les sciences humaines.» *Raisons politiques*: 65-77.
- SAMOYAUULT, Tiphaine (2020). *Traduction et violence*. Seuil.
- SAPIRO, Gisèle (2012). «La circulation des sciences humaines et sociales en traduction : enjeux et obstacles à l'heure de la globalisation.» *Traduire* [En ligne].
- SCHNEIDER, Carl D. (1987). «A Mature Sense of Shame.» Nathanson, Donald L. *The Many Faces of Shame*. New York: The Guilford Press. 194-213.
- VEILLETTE, Anne-Marie (2023). « La vision, la voix et le corps pour un féminisme du bord : repenser les épistémologies féministes en science politique.» *Politique et Sociétés*: 111–134.

VON FLOTOW, Luise (1991). «Feminist Translation: Contexts, Practices and Theories.»
TTR : 69–84.

ZITOUNI, Benedikte (2012). «With whose blood were my eyes crafted? Les savoirs situés
comme la proposition d'une autre objectivité.» Dorlin, Elsa et Eva Rodriguez.
Penser avec Donna Haraway. 46-63.